

Université Toulouse Jean-Jaurès
UFR Lettres, philosophie, musique – Département de philosophie

Mémoire présenté par Sarah Arroyas
pour l'obtention du master 2 philosophie
Spécialité « Philosophies allemande et française : genèses, devenirs »

BERGSON ET SPINOZA
LA DURÉE ET LES AFFECTS

Sous la direction de

Monsieur Arnaud François
et
Monsieur Guillaume Sibertin-Blanc

Toulouse, Juin 2017

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier mes deux directeurs, Monsieur Arnaud François et Monsieur Guillaume Sibertin-Blanc qui ont contribué, chacun à leur manière, à l'élaboration de ce mémoire.

À Monsieur Arnaud François qui a accepté d'être mon directeur malgré son nouveau poste à l'Université de Poitiers et dont les enseignements sur Spinoza ont été le point de départ au présent travail. Je le remercie infiniment pour sa confiance et tout le temps qu'il m'a accordé, pour ses conseils et sa présence, ainsi que pour sa bienveillance et ses encouragements tout au long de mes recherches.

À Monsieur Guillaume Sibertin-Blanc, mon directeur au sein de l'Université Toulouse Jean-Jaurès, qui m'a permis non seulement de réaliser mon mémoire sous la direction de Monsieur François tout en poursuivant mes études à l'Université Toulouse Jean-Jaurès, mais également pour sa confiance et ses conseils, ceux-ci ayant donné une autre perspective à mon travail et au traitement de mon sujet.

Je tiens aussi à adresser mes remerciements à Monsieur Sébastien Miravète dont les excellents cours sur Bergson m'ont permis de le découvrir et m'ont amené à choisir le sujet de mon mémoire.

Je remercie également Madame Claudia Serban pour ses remarques et conseils attentifs et rigoureux sur une partie de mon travail.

Il me faut aussi remercier mes trois relecteurs, Emmanuel Saubion, Mathias Miguet et ma mère, qui ont accepté, malgré un délai bien trop court, d'entreprendre la relecture du présent travail.

À Emmanuel Saubion, un grand merci pour tout l'intérêt qu'il a porté à mon travail, pour son aide, sa patience ainsi que pour ses encouragements.

À Mathias Miguet, pour toute l'aide qu'il m'a apporté pour le présent travail mais aussi ces dernières années. Je le remercie pour ses enseignements qui ont été le commencement de mon intérêt pour la philosophie. Enfin, un immense merci pour sa présence, sa confiance et son amitié ces cinq dernières années.

À ma maman, pour sa relecture de mon travail mais aussi parce qu'elle a toujours fait passer mes études et mon avenir avant tout, portant l'ensemble à bout de bras, quelques soient les difficultés. Je la remercie donc tout particulièrement d'avoir contribué à l'ensemble de ce travail par sa force et sa confiance inébranlable ainsi que toute son affection.

Je remercie enfin ma famille, mes amis, mes camarades, mes collègues du Centre de Ressources Lettres, Arts, Philosophie ainsi que Sylvie Fontes et Danielle Grenier, du département de philosophie. À tous un grand merci pour leur présence, leur patience, leur écoute, mais aussi pour leurs encouragements et leur soutien dans mes études et plus particulièrement ces deux dernières années.

*« J'ai particulièrement remarqué le passage concernant Spinoza.
Je crois vous avoir dit que je me sens toujours un peu chez moi quand je relis L'Éthique, et
que j'en éprouve chaque fois de la surprise, la plupart de mes thèses paraissent être (et étant
effectivement, dans ma pensée) à l'opposé du spinozisme. »*

Henri Bergson

Table des abréviations

Pour les références à l'*Éthique* de Spinoza, nous utilisons l'édition de 2010 parue aux Éditions du Seuil, collection « Points » en version bilingue latin-français, traduit par Bernard Pautrat.

Pour les œuvres de Bergson, nous nous référons aux éditions critiques parues aux Presses Universitaires de France sous la direction de Frédéric Worms entre 2009 et 2014.

Nota bene

Pour les références bibliographiques de l'*Éthique*, nous utilisons l'abréviation suivante : *E*, II, 40 (correspondant à : *Éthique*, partie II, proposition 40)

Lorsque nous répétons successivement une même proposition, scolie ou corollaire en note de bas de page, nous faisons référence à la première abréviation par *ibid.*

Pour les références bibliographiques des œuvres de Bergson, nous donnons une première fois la référence bibliographique dans son entier en début de partie puis renvoyons à l'ouvrage avec les abréviations suivantes : *ibid.*, et *Op. cit.*,

Introduction

Une étude parallèle des œuvres de Bergson et de Spinoza nous a conduit à constater que la pensée de l'un et de l'autre venait régulièrement se rencontrer en certains points communs, au point parfois de donner l'illusion d'une similitude parfaite. Cependant, le travail que nous cherchons à mener tend non seulement à mettre en avant et à analyser ces « points communs » de leur pensée, qui prendront corps, la plupart du temps, au travers de certains de leurs principaux concepts, mais aussi à rendre à chacune des deux philosophies sa singularité propre, ce qui fait son originalité, celle-là même qui la rend ainsi irréductibles à toute tentative de les faire coïncider l'une avec l'autre. Cependant, il nous faut noter qu'il existe très peu d'études qui abordent à la fois la pensée de Bergson et celle de Spinoza, qu'il s'agisse de les analyser face à face sur l'ensemble de leur œuvre, ou en partant d'axes ou de concepts précis. La quasi-absence d'analyse comparative de ces deux philosophies, pourtant reconnues comme très proches, peut sembler surprenante mais nous permet ainsi de démontrer l'intérêt du travail que nous entreprenons. De plus, trois citations de Bergson lui-même nous permettent de mettre en avant cet intérêt tout en confirmant notre intuition de départ. La première citation provient d'une lettre de Bergson à Jankélévitch du 7 juillet 1928 dans laquelle il écrit : « Je crois vous avoir dit que je me sens toujours un peu chez moi quand je relis l'*Éthique*, et que j'en éprouve chaque fois de la surprise, la plupart de mes thèses paraissent être (et étant effectivement, dans ma pensée) à l'opposé du spinozisme »¹, Bergson lui-même reconnaît les similitudes et, en un sens, l'influence de Spinoza sur son œuvre. Il met cependant aussi en avant l'importance de ne pas confondre ces similitudes avec ses propres thèses qui ne sont pas identiques à celles de Spinoza. Il écrit aussi, un an plus tôt, dans une lettre célèbre à Léon Brunschvicg du 22 février 1927 : « Tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza »², si cette affirmation est plus générale, elle peut tout aussi bien s'appliquer à Bergson lui-même comme nous tendrons à le montrer dans le présent travail. Cependant, il est essentiel pour entreprendre ce travail « comparatif » de ne pas tomber dans une explication de Spinoza ou de Bergson visant à faire de l'un une pâle copie de l'autre, et inversement. Notre troisième citation paraît importante pour garder cette idée à l'esprit. Elle est tirée de la

1 JANCKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson* (1930), Paris, Presses Universitaires de France, 3e éd., coll « Quadrige », 2008, p 253.

2 BERGSON, Henri, Extrait d'une lettre à Léon Brunschvicg en date du 22 février 1927. Reproduite dans le *Journal des Débats* du 28 février de la même année.

conférence « L'intuition philosophique » dans *La pensée et le mouvant* : « Mais l'illusion ne dure guère, car nous apercevons bientôt que, là même où le philosophe semble répéter des choses déjà dites, il les pense à sa manière »³. Il y aura donc deux précautions à prendre, la première, déjà évoquée précédemment : ne pas réduire la pensée de l'un à une imitation de celle de l'autre. Deuxièmement, ne pas perdre de vue que Bergson est « postérieur » à Spinoza dans la durée, et qu'il le reprend donc selon son interprétation, ce qui ne doit pas nous amener à confondre Spinoza avec ce que Bergson en dit lui-même.

Nous avons cependant affaire à deux philosophes aux pensées originales et opposées. D'un côté la pensée de Bergson dont la philosophie repose sur le temps, lequel joue un rôle primordial dans la création en tant qu'il en est la condition. Plus encore, nous pouvons dire qu'il est même constitutif de la création, comme processus de devenir continuuel, dynamique, indéterminé et donc créateur, cela grâce au concept de durée qu'élabore Bergson dans sa première œuvre *Essai sur les données immédiates de la conscience*. De l'autre, la philosophie de Spinoza qui repose sur l'éternité et dont les notions d'unité et de nécessité de la substance ne laissent aucune place à l'indétermination et à la contingence de la création. Il n'y a donc pas, chez Spinoza, de création au sens d'un devenir continuuel et indéterminé. Tout se fait en Dieu et par Dieu, le dynamisme étant proprement immanent à la substance et toujours déterminé. Ils s'opposent ainsi non seulement sur certaines notions telles que la liberté, Dieu, la connaissance, l'action, etc., mais aussi sur l'ensemble du modèle de pensée que chacun d'eux élabore à partir de leurs positions respectives sur ces questions. Pourtant, malgré cette très nette opposition générale, leurs deux philosophies se retrouvent sur certains de ces mêmes points qui les opposent. Premièrement parce que Bergson et Spinoza, en s'opposant sur ces notions, se sont donc posés des questions similaires à leurs sujets. Deuxièmement, parce qu'ils répondent à ces questions en utilisant des notions ou concepts qui se ressemblent et dont les deux principaux, telle sera notre hypothèse principale, sont ceux de durée et d'affect. C'est donc à partir de ressemblances entre ces deux concepts que nous voulons élaborer tout le développement de notre analyse comparative. Pour le comprendre, il nous faut voir en quoi consiste chacun de ces deux concepts avant d'en dégager les similitudes.

Ainsi, nous avons d'un côté, la durée bergsonienne, qui ne garde de son homonyme qu'est la durée telle qu'on la conçoit traditionnellement qu'un rapport avec le temps. La durée « traditionnelle », se veut être un temps objectif et mesurable, que l'on divise, pour mieux le

3 BERGSON, Henri, « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant: essais et conférences* (1934), Paris, Presses Universitaires de France, 17e. éd., coll. « Quadrige », 2013, pp.117-142.

comprendre et le représenter, en plusieurs unités de temps, toutes égales, que l'on peut juxtaposer les unes aux autres afin de les saisir simultanément dans leur succession. Cependant, cette « saisie » simultanée de la succession se produit dans une dimension purement spatiale. Au contraire, la durée bergsonienne se définit comme étant l'expérience du temps vécu, vue par la conscience, autrement dit, il s'agit d'un temps subjectif, interne et non spatialisant. Ce temps consiste essentiellement en une constatation de son écoulement. La durée, c'est la surprise permanente et l'évidence immédiate qui s'impose à notre conscience et nous fait dire que « le temps passe »⁴, qu'il s'écoule et ne s'arrête jamais de s'écouler. On ne peut donc pas, lorsqu'on considère la durée comme expérience subjective de l'écoulement du temps, la figer pour la mesurer et la diviser comme tentent de le faire les sciences. Or la durée est non seulement le constat de cet écoulement du temps mais aussi la saisie de l'écoulement en lui-même, de ce qui s'y passe par rapport au sujet qui l'éprouve. Contrairement à son homonyme, la durée ne supporte aucune spatialisation puisqu'elle constitue l'acte par lequel la conscience rassemble, synthétise, les différents moments vécus par le sujet. Ces moments, qui sont saisis dans ce sentiment de l'écoulement du temps, la conscience parvient, tout en conservant la singularité propre à chacun d'eux, à les restituer dans leur succession tout en les présentant simultanément dans l'esprit. À l'inverse des unités de temps de la durée objective, la durée bergsonienne parvient à rassembler et à « présenter » simultanément des moments ou, pour employer le vocabulaire de Bergson, des multiplicités, qui constituent ces divers moments, sans jamais leur retrancher la singularité qui les constitue. C'est ce qu'il nomme des « multiplicités hétérogènes », du fait que plusieurs « moments » singuliers parviennent à se trouver, pour ainsi dire, « au même endroit », « au même moment », simultanément. Ces différents moments des multiplicités hétérogènes n'étant pas « dans l'espace », ils se fondent les uns dans les autres sans jamais perdre leur singularité, on dira en termes bergsoniens qu'ils s'interpénètrent. C'est cette interpénétration de moments singuliers mais simultanés qui constitue ce temps vécu, cet écoulement du temps éprouvé par la conscience. Ils constituent non seulement les différents moments du temps d'un sujet, mais concernent aussi tous les éléments de vécu de ce sujet en tant qu'il est un individu singulier qui est, vit, perçoit, ressent et est affecté dans sa vie, dans son histoire personnelle, bref dans tout ce qui constitue sa personnalité. La durée est donc non seulement un acte de la conscience par lequel celle-ci rassemble les différents moments du temps vécu d'un sujet, mais elle est aussi ce qui, en

4 WORMS, Frédéric, « La conception bergsonienne de temps », in *Le temps*, coll. « Thema », 2007, pp. 181-203.

synthétisant les événements de la vie d'un individu, va venir « modifier » sans cesse sa personnalité, son histoire personnelle. Bref, la durée est création continue puisqu'elle est toujours modification de la personnalité du sujet par l'interpénétration d'états nouveaux, lesquels se constituent à partir des états élémentaires passés et de ceux que la durée a synthétisé dans la conscience.

Mais il nous faut pousser le concept de durée plus loin que tel qu'il nous est donné dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, et c'est ce que fait Bergson dès *Matière et Mémoire* et plus encore dans *L'Évolution créatrice*. La durée n'est pas seulement un « cadre formel vide où pourraient prendre place toutes les successions, ou encore un acte subjectif de synthèse du successif, indépendant de la succession elle-même »⁵ qui n'appartiendrait qu'au sujet humain. Si l'on peut reprendre cette définition de la durée donnée dans un premier temps par Frédéric Worms, Bergson l'élargit non seulement à tous les vivants et à la vie, mais il va jusqu'à associer la durée à l'univers lui-même du fait que l'univers dure⁶ et que tout ce qui se trouve alors dans l'univers, dure aussi. À la différence que cette propriété de « durer » varie selon les différents rythmes de durée des êtres et des choses. Il n'y a qu'une durée, puisqu'elle synthétise, condense et ne peut donc être « divisée », ce qui reviendrait à la spatialiser. Elle peut pourtant se « décliner » en différents degrés de rythme⁷, voir même différer par nature. La durée n'est donc plus simplement la conscience interne d'un sujet, elle est, en somme, conscience universelle ou supraconscience⁸. De la même manière qu'elle agit chez le sujet, elle agit dans les autres êtres, dans la vie⁹, dans la matière et donc dans l'univers lui-même. Elle est condensation de tous les éléments constitutifs du réel, aussi bien vivants que matériels, à la différence qu'il y a entre la vie et la matière non plus une différence de degré, mais de nature. Le passage de la vie à la matière se produit suite à une inversion ou interruption du mouvement de la durée¹⁰ comme condensation et grossissement perpétuel de la vie par l'injection du passé dans le présent et devenant un mouvement de dé-concentration,

5 *Ibid.*

6 BERGSON, Henri, *L'Évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.11

7 BERGSON, Henri, *Matière et Mémoire* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e. éd., coll. « Quadrige », 2012, p.232

8 *Op. cit.*, p.261

9 On peut l'observer dans le cas de l'élan vital qui se caractérise dans le second chapitre de *L'évolution créatrice* comme impulsion de vie, explosion de vie, comme un flux dynamique et créateur se dispersant en diverses tendances pour créer non seulement les différentes espèces, ayant donc une influence sur la matière en la « façonnant », mais aussi sur les « facultés » de ces espèces (instinct, intelligence), qui concerne donc le spirituel. L'élan vital est ici de la durée comme flux dynamique, indéterminé et créateur agissant à l'échelle de la vie tout entière.

10 *Ibid.*, p.202

de détente de la durée jusqu'à ce qu'elle se fige en matière. La durée n'est donc pas seulement le processus de conscience du sujet humain, elle est aussi le processus même de l'explication de l'univers, de la création de la vie et des organismes. Cette conception de la création amène Bergson jusqu'à mettre en relation Dieu à la durée en tant qu'il serait cette durée, cet élan créateur¹¹. Il nous faudra donc garder à l'esprit tout au long du présent travail que la durée est conscience, universelle ou humaine, dont le processus de synthèse permet non seulement la mémoire, mais est aussi constitutive de l'homme et de l'univers lui-même en tant qu'elle est création continue et dynamique.

De l'autre côté, nous avons les affects, que Spinoza définit à deux reprises dans sa troisième partie intitulée « Des affects ». La première définition correspond à la troisième qui nous est donnée juste après la préface de cette partie. Elle nous dit :

Par Affect, j'entends les affections du Corps qui augmentent ou diminuent, aident ou répriment, la puissance d'agir de ce Corps, et en même temps, les idées de ses affections¹²

La seconde définition, intervient à la toute fin de la troisième partie et ne parle, principalement que des affects dont on dira qu'ils sont des passions :

L'Affect qu'on dit une Passion de l'âme est une idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela¹³

Dans la première citation nous avons la définition de tout ce que Spinoza entend par affects, à savoir des affects « positifs », que l'on nommera simplement « affect » et qui sont ce qui augmente ou aide notre puissance d'agir, ou des affects « négatifs » qu'il nomme passions et qui concernent les affections qui répriment ou diminuent le pouvoir d'agir de notre Corps¹⁴. Selon qu'il s'agit d'affects ou de passions, ils ont aussi une certaine influence sur « les idées de ses affections », autrement dit les affections perçues par l'Esprit. Nous reviendrons sur cette distinction entre affections, affects et idées au cours de notre travail. Ce qu'il faut retenir, c'est

11 Ce n'est pas exactement le cas. À ce sujet, voir la note 57, proposée par G. Waterlot aux pages 459 et 460 des *Deux sources de la morale et de la religion*, dans l'édition des Presses Universitaires de France, 11e éd., collection « Quadrige », 2013. Il semblerait que Dieu soit la durée comme élan de création tout en conservant un écart entre lui et l'élan, ce qui conserve une relation entre les eux sans introduire de séparation radicale.

12 *E*, III, définition 3.

13 *E*, III, « Définition générale des Affects ».

14 Pour les termes spinozistes, nous les emploierons tout au long du présent travail de la même manière que l'a fait Spinoza dans *l'Éthique*. Tous les termes comportant une majuscule dans nos analyses à partir de son œuvre font donc références aux notions et concepts propres à la pensée de Spinoza.

que les affects ont une puissance sur notre propre puissance d'agir, que Spinoza nomme également dans cette troisième partie « conatus »¹⁵. Ces puissances d'agir que sont les affects permettent de déterminer l'Esprit à agir d'une certaine manière, manière qui varie selon que l'affect est un affect actif ou une passion. Dans le cas de cette définition, il s'agit pour Spinoza de distinguer les affects provenant de causes adéquates ou inadéquates, distinction qui s'opère dans les deux définitions qui précèdent celles des affects. La distinction concerne le type de causes qui va conduire l'Esprit à agir d'une certaine manière et qui va servir tout au long des trois dernières parties de l'*Éthique*, pour mettre en avant la différence entre passions comme affects asservissants et affects comme affects libérateurs. Les deux types de causes sont les suivantes : adéquate, c'est-à-dire « dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle »¹⁶ et inadéquate « quand il se fait en nous quelque chose, ou quand dans notre nature il suit quelque chose, dont nous ne sommes la cause que partielle »¹⁷. Dans le premier cas, la cause se connaît elle-même et peut se comprendre, ce qui conduira l'Esprit à agir véritablement par lui-même, c'est-à-dire par des causes qu'il a lui-même déterminées, qui proviennent de l'individu lui-même. Dans le second, il s'agit de causes dont nous n'avons qu'une connaissance confuse et mutilée, allant parfois jusqu'à nous tromper et nous faire croire que nous agissons par choix. En réalité, nous sommes cause inadéquate de nos actions dès lors que nous ne pouvons dire avec évidence que la cause vient bien de nous et non pas d'une cause extérieure qui déterminerait notre Esprit et le pousserait à agir d'une certaine manière. C'est cette différence qui permet de dire que les affects, étant causes adéquates, permettent l'action et donc l'augmentation de notre puissance d'agir tandis que dans le cas des passions si nous agissons, c'est parce que nous pâtissons de certains affects ou passions qui nous déterminent indépendamment de notre connaissance de leurs causes, donc de causes extérieures, impersonnelles, et qui exercent une puissance qui tend à diminuer notre conatus. La seconde définition que nous avons citée reprend en d'autres termes ce que nous venons de dire à partir de la première. La différence réside dans un changement de vocabulaire et dans

15 Par conatus, il faut comprendre Désir au sens de puissance d'agir par laquelle on affirme une puissance d'exister de notre Corps et, par lui, de notre Esprit (Voir notre partie II. Théorie de la connaissance, 2. L'importance du corps comme condition du savoir). Il constitue notre essence puisqu'elle est cette puissance d'agir. Il peut être diminué ou augmenté selon que nous sommes affectés par d'autres puissances d'agir que sont les affects et qui peuvent être de l'ordre de l'affect de Joie ou de Tristesse. Du Désir découle donc toujours l'un de ces deux types d'affects lesquels en subsument d'autres de même genre sous eux. Le conatus est donc la force plus ou moindre par laquelle nous existons et nous permet de connaître et d'agir, ce qui est, pour Spinoza, la même chose, nous le verrons. Voir aussi *E*, III, 6 à 10 ainsi que les scolies des propositions 9 et 10.

16 *E*, III, définition I.

17 *E*, III, définition II.

l'insistance de Spinoza pour définir l'Affect comme étant une Passion, donc un affect inadéquat né d'une cause extérieure inadéquate et donc nécessairement confuse. Cependant ce qui nous intéresse ici, c'est la mise en avant de la détermination de l'Esprit, « à penser ceci plutôt que cela », qui n'était pas aussi clair dans la définition du début de la partie. Les affects sont des « idées » du Corps et donc aussi des idées par lesquelles « l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps », autrement dit, par lesquelles l'Esprit connaît que le Corps dispose d'une force d'exister, de persévérer dans son être et que cette force varie selon l'influence et la force des affects. Ici, les affects se définissent comme un indicateur, pour l'Esprit, de l'état du Corps lorsqu'il est affecté, c'est-à-dire, lorsqu'il est augmenté ou diminué dans sa puissance d'agir par des idées confuses que sont les affects en général. Mais plus encore que des indicateurs, c'est précisément parce qu'ils « avertissent » l'Esprit de l'état du Corps que celui-ci pensera une chose plutôt qu'une autre. En fonction des informations transmises par les affects, l'Esprit est déterminé à penser pour que nous agissions d'une certaine manière. Le problème étant que l'Esprit est parfois déterminé par des causes qu'il ne connaît pas et ne comprend pas, ce qui le conduit à nous faire agir de manière inadéquate. Pour mieux comprendre les enjeux de cette distinction entre adéquation et inadéquation dans la philosophie de Spinoza, il nous faut savoir d'où viennent les affects et pourquoi ils déterminent l'Esprit par l'intermédiaire du Corps.

Les affects sont ce qui arrive aux hommes ou, pour utiliser à présent les termes de Spinoza, ce qui arrive aux différents modes de la substance. Les modes sont en quelques sortes les « parties internes » de la substance qu'est Dieu ou la Nature, mais plus exactement ils sont des manières¹⁸ par lesquelles la substance va exprimer sa puissance d'agir. Ils constituent donc la substance dans sa globalité, mais ne peuvent cependant pas se concevoir comme un tout simple et uni, lorsque l'on se place à leur échelle. Les modes sont à la substance ce que les affects sont aux modes, ils sont ce qui arrive à la substance à la seule différence que Dieu est toujours cause adéquate. Il n'a pas d'idées confuses qui le détermineraient comme le font les affects sur l'homme, au contraire, c'est à partir de lui que tout est déterminé. Il ne pâtit pas mais agit toujours et c'est là la différence fondamentale entre lui et ses modes. L'homme en tant qu'ensemble de modes pâtit des affects, il les subit et ignore les causes qui le poussent à agir lorsque que ces affects sont des passions, des idées confuses qui le rendent alors cause inadéquate. Cependant, si l'homme ne peut être cause adéquate de ses actions et des affects

18 *E, I*, définition 5.

qu'il éprouve lorsqu'on le prend à l'échelle de la substance, comme étant la partie d'un tout, il peut être, dans une certaine mesure, cause adéquate de ses actions. En effet, lorsque le mode sait quelles sont les causes qui le déterminent à agir, lorsqu'il connaît, en quelque sorte, l'origine des affects qui le touchent et qu'il peut se les expliquer, alors il devient cause adéquate de toute action qui découlera de cette connaissance des affects, ce que nous avons démontré avec les deux citations précédentes. Ainsi, selon que les causes qui le déterminent viennent de l'extérieur de lui-même, c'est-à-dire, des autres modes de la substance (de la substance elle-même en tant que partie du tout qu'elle forme), ou bien qu'elles proviennent de l'intérieur de lui-même, l'homme sera respectivement cause inadéquate ou cause adéquate de ses actions. Mais n'étant qu'une partie du tout qu'est la substance, il reste cependant, au regard de la Nature, absolument déterminé par elle¹⁹.

Nous avons donc dit que les affects étaient ce qui arrive aux modes et qu'en ce qui concerne l'ensemble de modes « homme », ils peuvent être soit des passions et faire pâtir celui qui les éprouve, soit être des affects dit « actifs » qui le poussent à agir en toute connaissance de cause – et à agir en tant que connaissant. Cependant, il faut ajouter que les affects, en tant qu'ils asservissent ou rendent « libre » l'homme de ses actes, sont ce qui augmente ou diminue son effort pour persévérer dans son être, son conatus. Ainsi, plus un homme est augmenté dans son effort pour persévérer dans son être, plus il connaît les causes qui le déterminent et plus il est libre tandis qu'inversement, si les affects qu'il éprouve diminuent son effort, il s'éloigne de la connaissance des causes qui le poussent à agir et pâtit donc des affects qui l'assaillent²⁰.

Le lien que l'on peut observer entre les concepts de durée²¹ et d'affect est donc le fait que l'un comme l'autre impliquent une affection causée sur ce que je suis en tant qu'individu, mais aussi une certaine idée d'« interaction », de « mouvement » qui se produit en nous-même au travers de la durée ou par les affects. En effet, la durée m'affecte en me permettant de saisir les modifications qui s'opèrent en moi, tandis que les affects sont eux aussi ces modifications qui influent sur ma capacité d'action, sur mon effort. Mais selon que l'on se place dans la

19 Ce qui bien entendu n'empêche pas Spinoza, tout au contraire, de développer son propre concept de liberté, le rendant ainsi partisan de cette dernière, nous le verrons.

20 Nous le développerons plus précisément dans notre partie III. Éthique, 2. Liberté et nécessité

21 Pour lier la durée aux affects, nous utilisons ici la durée à l'échelle du sujet individuel plutôt que de l'univers, bien que cet élargissement de la durée nous servira au cours du présent travail pour rendre à la philosophie de Bergson son originalité, mais aussi pour permettre certaines analyses comparatives avec d'autres notions et concepts de Spinoza. Le processus de la durée étant cependant identique que l'on se place au niveau de l'individu ou de l'univers, nous retrouverions la même idée selon laquelle elle est modification et mouvement, bref, transformation constitutive.

durée ou dans les affects, si ce « mouvement » interne, cette transformation constitutive reste, l'affection varie. Elle n'a pas la même « signification » chez Bergson et chez Spinoza. Ainsi, la durée et les affects peuvent être analysés non seulement l'un par rapport à l'autre pour mettre au jour les similitudes et divergences qui les constituent, mais ils permettent aussi d'analyser comparativement les autres concepts entre eux, tout en restant liés, de près ou de loin, aux concepts de durée et d'affect. C'est précisément la tâche que nous nous sommes donnée dans le présent travail. L'enjeu n'est pas seulement de n'utiliser que ces deux concepts pour montrer les similitudes de leurs philosophies, ils sont d'abord et avant tout le point de départ à un élargissement vers d'autres notions et concepts, en relation avec ces deux premiers, propres à chacune de leur pensée qui ne peuvent pas, a priori, coïncider et qui, nous le montrerons, se rejoignent pourtant sur un certain nombre de points. Dans la philosophie de Bergson, la durée ne se borne pas à désigner la conscience humaine et l'expérience subjective de l'écoulement du temps par un sujet. Elle en est constitutive, en effet, mais elle concerne aussi l'ensemble de la vie et de l'univers, des facultés de l'esprit à la matière et jusqu'à Dieu lui-même. La durée bergsonienne est la notion par lequel toute la philosophie de Bergson se déploie, se déplie au travers de l'ensemble de son œuvre. On pourrait dire que l'ensemble de sa pensée est contenu dans la notion de durée. C'est le temps comme progrès constitutif, comme création et dynamisme, comme vie, qui est au cœur de sa philosophie. C'est à partir de lui que vont découler ses conceptions de la vie, de la liberté et de la création. En partant de la durée, nous nous assurons de parcourir l'ensemble de la pensée bergsonienne en revenant, toujours, à la durée elle-même. Concernant les affects chez Spinoza, c'est en tant que puissances d'agir, qu'ils vont pouvoir être, comme la durée, pris comme point de départ à l'ensemble du déploiement de la pensée spinoziste. En tant que substance, Dieu est une puissance d'agir de laquelle découle, sous la forme de « manière » ou de « différents degrés », des variations de cette puissance d'agir qui seront autant de puissances d'agir qu'il y aura de degrés, les affects en faisant partie. Par les affects, nous pouvons passer des modes, aux attributs et à la substance elle-même et relier entre eux des notions et concepts qui peuvent sembler au départ sans lien apparent. Il nous fallait donc montrer que durée et affect n'étaient pas deux concepts si différents qu'il n'y paraissait pour pouvoir justifier, à partir de leurs similitudes, qu'il en existait d'autres, concernant d'autres conceptions et notions, lesquelles se retrouvent dans la pensée de chaque auteur sur des thèmes et des problématiques communes²².

22 Il nous faut cependant noter que les concepts de « durée » et d'« affect » n'ont pas tout à fait la même place dans la pensée de chaque auteur. La durée est l'invention philosophique propre de Bergson, il est un penseur

C'est comme cela que nous en sommes venus à dégager trois principaux axes qui correspondent à trois domaines sur lesquels Bergson et Spinoza ce sont positionnés. Le premier, orienté vers la métaphysique, questionne les notions d'homogène et d'hétérogène dans la pensée de chaque auteur en partant de la durée et des affects que nous retrouvons dans les concepts d'interpénétration et de flottement d'âme. Par l'intermédiaire de ceux-ci, notre analyse nous amène vers la question du nombre et du degré puis vers celle, plus large, de la théorie de la distinction entre différence de nature et différence de degré. Ce que nous voulons montrer dans cette partie, c'est qu'il y a, chez Bergson comme chez Spinoza, au travers de leurs concepts de durée et d'affect, de l'homogène et de l'hétérogène, que les deux peuvent être pensés malgré deux philosophies radicalement distinctes et originales. Ce qui nous amène à notre second domaine, la théorie de la connaissance, lequel est interrogé en partie par les conclusions faites dans le premier. Comment les deux modèles philosophiques distincts, mais se rejoignant à partir de certains concepts, dont principalement la durée et les affects, produisent une théorie de la connaissance qui leur est propre et pouvons nous y voir, là aussi, certains recouvrements entre les concepts ? C'est ce que nous montrerons en nous intéressant aux liens de la durée et des affects dans leurs conceptions respectives de la connaissance au travers des notions de souvenir, d'imagination et de perception mais aussi concernant le corps comme intermédiaire au savoir. Ce qui nous conduit enfin à interroger d'éventuelles similitudes entre ce que l'on pourrait appeler des « facultés » de l'esprit chez Bergson et les différents genres de connaissances développés par Spinoza. Puisque sur le terrain de la théorie de la connaissance, de nouvelles similitudes apparaissent, tout en conservant une relation spécifique aux deux concepts à partir desquels nous avons débuté notre analyse, une en particulier nous permet de faire le lien entre ce domaine et la troisième, l'éthique, qui constitue notre troisième partie. Dans celle-ci, nous mettons en rapport durée et affect au travers de la connaissance comme action, laquelle nous permet ainsi de nous intéresser aux similitudes de leur théorie de la vie, autour des notions de dynamisme et de simplicité, mais plus encore de constater que malgré des divergences notables, Bergson et Spinoza se retrouvent à plusieurs reprises dans leurs conceptions de la liberté, de la nécessité, de Dieu et de la religion²³.

de la « durée », sa pensée repose toute entière sur son concept. En ce qui concerne le concept d'affect, si on pourrait, avec le recul, le considérer comme l'invention propre de Spinoza, il semblerait qu'il s'agisse ici plutôt d'un concepts parmi tous ceux nécessaires à l'élaboration et l'explication de sa philosophie.

23 Nous avons volontairement laissé de côté une notion sur laquelle nous aurions pu nous intéresser aux recouvrements et points de convergences dans les philosophies de Bergson et de Spinoza. La société n'est pas ici analysée comparativement pour plusieurs raisons. Premièrement, parce que nous avons choisi de partir des

affects dans l'*Éthique* de Spinoza et que nous avons donc restreint notre corpus de l'auteur à ce seul ouvrage. Pour nous intéresser à la dimension sociale et politique de la philosophie spinoziste, nous aurions dû non seulement élargir notre corpus, mais nous éloigner par la même du rapprochement durée-affect que nous mettons en place dans ce travail. Cependant, il y aurait matière à traiter de cette question dans un travail plus approfondi et nous souhaitons à ce sujet renvoyer au travail de Lionel Astesiano dans *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, dans lequel ses analyses ne se concentrent pas sur la seule œuvre de l'*Éthique* et lui permettent donc de s'étendre sur l'aspect politique de chacune des deux philosophies. Deuxièmement, parce que si la question de la société est très présente chez Bergson, notamment dans *Le rire* et *Les deux sources de la morale et de la religion*, elle est très mince, quoique très dense, dans l'*Éthique* où nous y trouvons des occurrences principalement dans la quatrième partie, proposition 37, scolie 2, ne nous permettant pas de faire un travail suffisant sur le sujet. Troisièmement, enfin, parce que traiter de la question de la société chez Bergson et chez Spinoza, indépendamment des deux points précédemment évoqués, nous conduirait à une analyse qui tenterait de rapprocher deux conceptions totalement différentes. Le champ dans lequel s'inscrit la société chez Bergson n'est pas du tout le même que chez Spinoza. Bergson considère la société comme l'aboutissement de la productivité de la vie et l'inscrit ainsi dans une question concernant plutôt l'histoire naturelle et la théorie de l'instinct tandis qu'à l'inverse, pour Spinoza, c'est la nécessité de la vie en commun réglée par la raison qui conduit à la société et cela dans le but de pouvoir faire accéder tout le monde à la rationalité (voir *E*, IV, 37, scolie 2). Ce qui fait de la société une question d'éducation pour Spinoza et l'oppose ainsi, radicalement, à la conception bergsonienne de la société, dernière raison pour laquelle nous mettons de côté la notion de société dans le présent travail.

I. Homogène et hétérogène

Si les notions d'homogène et d'hétérogène paraissent évidentes lorsque l'on s'intéresse à la philosophie de Bergson, il est moins aisé de les observer chez Spinoza. Pourtant, et c'est que ce nous chercherons à montrer, ces deux notions se retrouvent dans la pensée des deux auteurs. Premièrement au travers de leur concept de durée et d'affect qui, les premiers, nous ouvrent la voie vers un lien avec l'homogène et l'hétérogène comme notion, par l'intermédiaire d'autres concepts et notions et notamment ici l'interpénétration, le flottement d'âme et la question du nombre et du degré. Deuxièmement comme caractéristique de leur métaphysique elle-même en tant que l'on retrouvera les notions d'homogène et d'hétérogène non seulement à l'échelle des concepts précédemment évoqués, mais aussi à celle de leur pensée respective au travers de la théorie de la distinction laquelle consiste en une distinction entre différence de nature et différence de degré. Nous verrons donc comment les notions d'homogène et d'hétérogène surgissent dans leur philosophie, ce qu'elles impliquent sur elle et en quoi elles constituent un point de recoupement des pensées des deux philosophes, ce qui est l'objet du présent travail.

1. Interpénétration et flottement d'âme

C'est à partir de deux concepts précis de Bergson et de Spinoza, concepts qui se rattachent d'eux mêmes à la durée et aux affects tels qu'ils ont été définis précédemment, que nous allons pouvoir observer les divergences et similitudes entre non seulement leurs deux concepts mais aussi leurs deux pensées. Nous avons donc, chez Bergson l'interpénétration, brièvement évoquée dans notre introduction et chez Spinoza le flottement d'âme. L'un et l'autre ont une première caractéristique commune : ils impliquent la présence simultanée de plusieurs « affects » différents, autrement dit, ils manifestent la possibilité d'être affecté par plusieurs choses en même temps.

L'interpénétration est en quelque sorte le processus par lequel, à l'intérieur de la durée, s'effectue un mouvement de ce que Bergson appelle « les états élémentaires », lorsque ceux-ci se trouvent modifiés par des causes diverses, en somme *tout* ce qui arrive à l'individu dans un moment de sa vie, un moment vécu. Ce dernier n'est pas constitué d'une seule action, d'une

seule sensation ou d'un seul sentiment, au contraire il est un condensé d'une multiplicité hétérogène de différentes sensations, sentiments et actions de l'individu à un instant de sa vie. L'interpénétration est donc, d'une certaine manière, cette condensation des événements qui se produisent sur l'individu ou qui sont produits par lui à chaque instant. La vie d'un individu n'est pas composée d'un seul moment mais d'une multiplicité, eux-mêmes pleins d'instant à l'intérieur desquels se condensent les diverses sensations, actions et sentiments vécus ou éprouvés par le sujet. Cependant, cette condensation n'est pas discontinue, au contraire, elle s'effectue perpétuellement à l'intérieur de l'individu et est ce qui lui permet de saisir simultanément dans son esprit une succession « d'instant vécus » sans jamais leur retrancher leur singularité. Autrement dit, aussi infimes que puissent être les distinctions que nous pourrions faire entre deux instants de notre vie, notre conscience parvient, grâce à l'interpénétration et à la durée, à nous les représenter, ou plutôt, à nous les faire « éprouver » tels qu'ils l'étaient la première fois avec cependant une « nouveauté », c'est que nous l'éprouvons « au présent » et que si nous nous remémorons ces moments de manière simultanée tout en conservant leurs singularités propres, nous les éprouvons donc comme « passés » mais réactualisés au présent. Nos états élémentaires, nos « instants vécus » prennent ainsi « le goût du passé » et se singularisent en partie par lui. Pour éclairer ce concept d'interpénétration, deux exemples sont donnés dans *L'essai sur les données immédiates de la conscience*²⁴ : le premier concerne exclusivement l'interpénétration en tant que telle et explicite ce que Bergson entend par « singularité » des instants vécus ou des multiplicités hétérogènes, ce qui va leur donner « le goût du passé » ou encore « une coloration spéciale ». Le second exemple intègre une nouvelle notion, que nous reprendrons ici telle qu'elle est définie dans *l'Essai*, à savoir l'intensité²⁵, non seulement en tant qu'elle

24 BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013.

25 Nous choisissons de traiter de l'intensité telle qu'elle est définie dans *l'Essai* pour sa mise en relation avec le concept spinoziste de flottement d'âme, les deux étant similaires sur certains points comme nous le montrerons. Cependant, il nous faut préciser que l'aspect négatif que prend l'intensité en tant qu'elle est ici un « concept bâtard », ne concerne que *l'Essai*. L'intensité prend une tout autre valeur dès *Matière et mémoire* où Bergson réintroduit le concept sans le nommer. Il écrit : « Et néanmoins, nous savons que des millions de phénomènes se succèdent pendant que nous en comptons quelques uns à peine. Ce n'est pas seulement le physique qui nous le dit ; l'expérience grossière des sens nous le laisse déjà deviner ; nous pressentons dans la nature des successions beaucoup plus rapides que celles de nos états antérieurs » p.232, *Matière et mémoire*. On retrouve ici la connotation négative de l'intensité comme confusion et indiscernabilité des sensations, mais elle est nécessaire ici pour comprendre la tension qui s'exerce dans la durée, cette tension qui est condensation des différents mouvements d'un vécu. Si la distinction de tous les éléments qui créent des sensations intenses n'est pas claire, c'est précisément parce qu'en tant qu'être humain, nous n'avons pas « le temps » de saisir l'intégralité de ces sensations. Le rythme de notre durée intérieure n'est pas assez lent ou rapide pour saisir tous les éléments du réel. Pourtant, nous pressentons toujours qu'il y a plus que ce que l'on perçoit réellement : « C'est dire que nous saisissons, dans l'acte de la perception, quelque chose qui dépasse la

illustre à son tour le concept d'interpénétration mais aussi parce que, comme notion spéciale, elle nous permettra un rapprochement avec le flottement d'âme chez Spinoza. On retrouve le premier exemple dans le troisième chapitre de son *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Bergson propose l'exemple suivant : assis à son bureau, deux idées lui viennent à l'esprit : la première est de se lever, la seconde d'aller ouvrir la fenêtre. Il entame son action et se lève mais une fois debout, oublie la seconde action qu'il s'apprêtait à effectuer. Seulement, s'il ne se rappelle pas qu'il voulait ouvrir la fenêtre, quelque chose en lui lui indique qu'il avait une idée bien précise et particulière. Il sait qu'il y a une multitude de choses qu'il aurait pu faire en se tenant précisément à cet endroit, dans cette position et à ce moment précis, pourtant il sait aussi qu'il ne s'agit pas de ces autres choses qu'il aurait pu faire. Malgré l'infinité d'actions possibles et faisables depuis cette même position, il n'éprouverait pas la même sensation qualitative, la même impression interne, s'il avait voulu quitter la pièce ou attraper un objet par exemple. Au contraire, c'est comme si l'idée d'ouvrir la fenêtre était restée imprégnée en lui sans qu'il ne sache vraiment en quoi elle consistait. Quand il essaie de se rappeler ce qu'il voulait faire, il se rappelle de la singularité, de la coloration particulière qu'avait son idée première par rapport à toutes les autres qu'il peut avoir. Bergson résume cette idée en ces termes :

Il faut donc bien que cette idée ait communiqué à l'image du mouvement esquissé et de la position prise une coloration spéciale et cette coloration n'eut pas été la même, sans doute, si le but atteint avait été différent²⁶

C'est la fin voulue, le « but » visé qui donne à l'action dont on a oublié la nature une « coloration spéciale » et qui nous laisse comme un « goût » particulier. Nous savons que notre mouvement et notre position dans l'espace avaient une visée spéciale mais l'ayant oublié, toutes les autres actions que nous nous suggérons comme également possibles, à partir

perception même, sans que cependant l'univers matériel diffère ou se distingue essentiellement de la représentation que nous en avons » p.233, *Matière et mémoire*. C'est parce que notre durée intérieure est incapable de saisir dans leur totalité distincte les éléments qui constituent l'intégralité du réel, que nous éprouvons l'intensité. Elle traduit l'indiscernabilité de la totalité de l'univers bien que nous la pressentions. L'intensité n'est donc confuse que pour un sujet humain mais, nous le verrons, elle sert au contraire tout le propos de Bergson en permettant, dans *Matière et mémoire*, de comprendre le lien corps-esprit. Mais plus encore, elle sert à mettre en avant le lien entre vie et matière, en expliquant le passage de l'un à l'autre mais aussi le « mouvement propre » à chacun d'eux par ce qu'il nomme « différence de degré » et « différence de nature », ce qui fera l'objet de notre propos à la fin de cette partie (Voir. 3. Théorie de la distinction : différence de nature et différence de degré, p.24-39). L'intensité constitue, en somme, l'intégralité de la durée, non plus proprement humaine mais universelle, en tant qu'elle est mouvement, changement, tension et création perpétuelle du réel comme « continuité mouvante ».

26 *Op. cit.*, p121.

de notre mouvement et de notre position dans l'espace, ne coïncident pas avec l'action que nous cherchions à exécuter. On a donc ici l'exemple, essentiel, de la singularité de chaque mouvement, sensation, sentiment ou acte comme étant ce qui nous permet de les distinguer par rapport à d'autres choses sans totalement les exclure. Le mouvement de me lever et ma position dans l'espace me permettent une infinité d'actions, le point commun avec elles étant ce mouvement et ma position lorsque j'ai oublié l'action voulue. Mais cette dernière se distingue en tant qu'elle n'est pas, précisément, toutes celles que je me suggère pour tenter de me rappeler ce que je comptais faire au départ. Un même mouvement et une même position dans l'espace peuvent permettre une infinité d'actions mais quelque chose se produit qui colore et singularise mon action pour me faire éprouver, alors que je l'ai oublié, la singularité de l'action que j'allais réaliser. C'est l'interpénétration qui me permet cela. Non seulement elle « manifeste » la singularité de chaque chose, mais en plus elle permet à toutes de s'éprouver et de se manifester à l'esprit en même temps.

Mais venons-en au second exemple, plus complexe en raison du nouveau concept qu'il introduit : l'intensité. Dans le premier chapitre de l'*Essai*, Bergson n'a pas encore développé son concept de durée et d'interpénétration en tant que tels mais c'est à partir de sa réflexion sur l'intensité qu'il va déterminer le cadre dans lequel va pouvoir naître son concept de durée et celui d'interpénétration dans le second chapitre. C'est donc précisément à partir de l'exemple de l'intensité qu'apparaissent les prémices de ces deux concepts. Le problème que pose l'intensité est de savoir si elle est mesurable : comment sait-on qu'une intensité est plus ou moins grande ? Qu'est ce qui nous permet de donner à l'intensité une caractéristique de l'étendue, quand malgré tout nous n'avons que notre expérience propre pour « la mesurer » ? Dans le cas de la douleur, nous disons généralement qu'elle peut être éprouvée de manière plus ou moins intense. Le plus ou moins suggère qu'il y a une augmentation ou diminution de *la quantité* de douleur éprouvée ; seulement, si l'on parle de quantité, il nous faudrait voir ce qui la constitue. Qu'est ce qui s'ajoute à une douleur déjà présente pour qu'elle devienne plus intense ? La douleur n'est pas, comme notre esprit le conçoit, quelque chose d'uniquement « matérialisable ». Si la douleur est physique, dans le cas où on la considère en rapport au corps, la sensation de la douleur en un point précis n'est pas uniquement due à la zone touchée par ce qui a affecté l'étendue douloureuse. Si en effet la cause principale de la douleur vient de cette zone, l'intensité de la douleur varie non pas selon l'étendue, la superficie de la blessure,

mais selon la quantité de muscles, nerfs et des autres organes qui réagissent à cette douleur²⁷. Plus simplement, prenons un autre exemple donné par Bergson, celui de la main dont on serre le poing²⁸. Si l'on serre notre poing faiblement, nous éprouverons une certaine impression au creux de la main qui indique que les doigts, leurs muscles et ce qui participe de leur mouvement est mobilisé pour qu'elle reste fermée. Mais petit à petit, nous serrons notre poing de plus en plus fort et la force concentrée dans notre main semble augmenter progressivement. Peut-on dire à partir de là que s'est effectué un ajout de force comme on le ferait en parlant d'un ajout dans une addition ? Ce n'est pas exactement cela qui se produit. En réalité, l'augmentation de la force et donc par analogie, de la douleur, est progressive du fait de l'augmentation de la quantité d'organes, de muscles et de nerfs qui sont sollicités pour effectuer l'action. Autrement dit, une douleur intense est une douleur qui se réfléchit, en quelque sorte, sur un plus grand nombre d'organes qui, par leurs sollicitations, envoient au cerveau une information indiquant que ce qui se produit *sur* notre blessure, mobilisent une certaine partie plus ou moins étendue de notre corps selon son importance. On peut donc voir clairement ici que l'intensité est une interpénétration de la multiplicité des sensations internes des organes qui sont produites lors d'une atteinte du corps en un point donné. Cependant, l'attention devant être donnée à la partie touchée, l'esprit ne conçoit pas que les autres parties interagissent et nous permettent de donner le signal d'alarme, ce qui nous conduit à dire que l'intensité de la douleur augmente, puisque nous ne sentons pas « consciemment » les différentes parties de notre corps qui se meuvent, et nous amène à penser que l'intensité est mesurable et donc spatialisable lorsqu'on essaierait de l'évaluer, sur une échelle de un à dix par exemple. L'intensité est une interpénétration de sensations confuses que nous ne parvenons pas à démêler²⁹ et qui signale le mouvement interne d'une plus grande ou d'une moindre quantité d'organes attirant notre attention vers une zone affectée de douleur, de force, etc. Cependant, si l'intensité nous donne un exemple assez frappant de ce que peut être l'interpénétration, elle est un concept particulier au sens où, Bergson l'explique, elle est un concept qui mêle deux notions : quantité et qualité. En effet, il la définit comme n'étant pas de la quantité mais « son signe qualitatif », elle n'est rien d'autre que la manifestation qualitative d'une plus grande ou d'une moindre quantité d'éléments mobilisés pour un mouvement ou

27 *Ibid.*, p.29

28 *Ibid.*, p.18.

29 *Ibid.*, p.23. Définition de l'intensité : « l'intensité de ces sentiments consiste toujours dans la multiplicité des états simples que la conscience y démêle confusément »

dans la douleur. C'est ce qu'il nomme, dans son *Essai*, un « concept bâtard »³⁰, du fait que précisément, il nous est impossible de distinguer tous les éléments qui en se retrouvant en mouvement nous font éprouver cette sensation d'intensité.

Il nous faut donc voir à présent ce que Spinoza entend par flottement d'âme mais aussi la raison pour laquelle nous le mettons en comparaison avec le concept d'interpénétration chez Bergson. Les deux concepts semblent liés, en apparence, dans leurs définitions respectives, il nous faut donc d'abord montrer en quoi avant d'expliciter les distinctions qui les opposent.

Spinoza expose son flottement d'âme dans la troisième partie de l'*Éthique*, intitulée « Des affects », dans laquelle il traite des différents affects qui arrivent à l'homme et développe ce qu'il y a de bon ou de mauvais par soi ou par usage chez les principaux d'entre eux. Le concept de flottement d'âme apparaît dans le scolie de la proposition 17 :

*Cet état de l'Esprit qui naît de deux affects contraires s'appelle un flottement de l'âme, lequel, partant, est à l'affect ce qu'est le doute à l'imagination (voir le Scol. Prop. 44 p. 2) ; et il n'y a, entre le flottement d'âme et le doute, de différence que du plus au moins*³¹

Le flottement d'âme est donc la présence dans l'âme de deux affects opposés, tels que la Joie et la Tristesse. Cependant, il ne s'agit pas ici d'attester simplement de la présence de deux affects opposés dans l'âme mais d'insister sur la confusion qui s'effectue lorsqu'il s'agit de décider si nous sommes plus affectés de Joie que de Tristesse ou inversement. Le flottement d'âme est donc en somme une indécision de l'Esprit quant à savoir lequel des deux affects éprouvés est le plus présent. On le comprend clairement dans la proposition 17 :

Si nous imaginons qu'une chose qui nous affecte habituellement d'un affect de Tristesse a quelque ressemblance avec une autre qui nous affecte habituellement d'un affect de Joie de grandeur égale, nous aurons cette chose en haine et en même temps nous l'aimerons

La grandeur ou la « force » avec laquelle nous éprouvons Joie et Tristesse est égale que l'on se place dans l'un ou l'autre de ces affects. Le flottement d'âme naît d'une oscillation entre deux affects opposés. Ils sont éprouvés simultanément et se trouvent donc, en quelque sorte, « juxtaposés », « côte à côte » dans l'âme sans pourtant que nous ne puissions nous décider sur la force plus ou moins importante de l'un sur l'autre. En effet, pour Spinoza, il n'y a pas de

30 Terme qu'emploie Bergson pour parler de l'intensité qui est, dans l'*Essai*, un concept « mêlé », confus et dont nous ne parvenons pas à distinguer les différents éléments. Bref, un concept dont nous n'avons pas de définition claire.

31 *E*, III, 17, scolie

mélange, pas d'interpénétration, au contraire, tout est cloisonné, séparé. Les deux affects juxtaposés dans l'âme ne se mêlent pas ni ne se confondent, ils se combattent. Si les affects de Joie et de Tristesse sont « ensembles » dans le flottement d'âme, ils n'en restent pas moins qu'ils demeurent respectivement Joie et Tristesse, ils ne peuvent s'interpénétrer. Cette distinction radicale, ce cloisonnement, vient de la dimension moniste de Spinoza. Il considère Dieu, la substance, comme une chose une et indivisible à l'intérieur de laquelle se déploient les différents modes qui la constituent. Il en est de même pour les affects, ils ne se mélangent pas, n'interagissent pas, ils sont radicalement distincts les uns des autres. Cette distinction radicale des affects les uns par rapport aux autres vient du fait que Spinoza, dans sa philosophie, ne peut concevoir de mélange dans ce qui est un et indivisible puisque cela impliquerait la présence d'une autre substance, différente de la première, ce qui serait absurde³². Pourquoi distingue-t-il donc des affects ? Nous pourrions lui rétorquer qu'à l'échelle des modes, il observe la substance sous l'aspect de différentes « parties » que seraient les affects et les modes. Ce n'est pourtant pas ce que fait Spinoza et il le justifie, comme nous le verrons plus en détail dans notre troisième partie³³. S'il considère des « parties », ce sont en réalité plutôt des « manières » d'être de la substance. Les modes et leurs affects sont autant de manière d'exprimer la puissance d'agir de la substance. En réalité, affects et modes sont donc simplement des variations, des degrés différents de la substance elle-même. Mais l'autre question qui se pose est de savoir pourquoi il considère des « manières » radicalement distinctes si elles ne sont que des variations d'une seule et même chose. Dans le cas des affects, on pourrait l'expliquer simplement à partir du fait que la Joie est une augmentation de notre effort pour persévérer dans notre être quand la Tristesse en est une diminution. Si l'on part de ce qu'en dit Spinoza, il ne peut y avoir d'affect unique qui s'augmente et se diminue en même temps, car il s'annulerait, ce qui serait absurde. Il lui faut donc distinguer séparément autant d'affects ou de modes qu'il peut y avoir de degrés différents de la substance, celle-ci étant chacun d'eux simultanément mais sans jamais pouvoir dire qu'un affect est un peu plus ou un peu moins qu'un autre affect. Il n'est qu'une expression autre de la substance. Raison pour laquelle on observe un « cloisonnement » des affects bien qu'il ne puisse s'agir d'un cloisonnement³⁴ dans le flottement d'âme, celui-ci étant propre aux attributs³⁵. Il nous faudrait donc trouver un terme plus approprié pour manifester cet impossible mélange entre deux

32 *E*, I, 2 à 6 et 14

33 Voir III. Éthique, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité et *E*, I, 15, scolie.

34 Nous utilisons le terme de cloisonnement bien qu'il ne soit pas employé par Spinoza lui-même.

35 *E*, II, 6

affects. Nous pourrions parler de « juxtaposition » des affects mais cela reviendrait à donner un aspect péjoratif au concept lui-même tout en nous éloignant de ce qu'il a réellement voulu expliciter avec le flottement d'âme. Nous pourrions alors utiliser les termes d'« intégration » ou d' « agrégation » des affects mais ils ne suffisent pas non plus à rendre toute la singularité de son concept. Pour traiter de ce type d'affect dans lequel se joue un combat entre deux affects opposés ne se mêlant jamais et ne parvenant pas à exercer une plus grande force de l'un sur l'autre tout en formant un certain type d'affect, nous conserverons le nom que Spinoza lui donne lui-même, flottement d'âme. Pour en revenir à cet affect particulier, la conséquence de ce combat, de ce rapport de force entre deux affects insolubles l'un dans l'autre est qu'ils ne communiquent pas entre eux. Pourtant, nous pouvons dire qu'ils s'influencent simultanément puisque c'est précisément parce qu'ils se combattent qu'ils rendent impossible toute décision sur la plus ou moins grande puissance de l'un par rapport à l'autre et donc sur la nature exacte de l'affect éprouvé. Est-on affecté de plus de Joie ou de Tristesse ? Est-on diminué ou augmenté dans notre effort pour persévérer dans notre être ? La réponse de Spinoza concernant le flottement d'âme est sans appel. Ne pouvant déterminer s'il nous augmente ou nous diminue, nous ne pouvons nous dire agissant, c'est-à-dire, connaissant les causes qui nous poussent à agir puisque précisément ici, nous ne connaissons ni les causes, ni ne parvenons à déterminer quel affect a le plus de puissance en nous ou sur nous. Nous pâtissons donc nécessairement et le flottement d'âme est donc une passion.

Les deux concepts d'interpénétration et de flottement d'âme s'opposent donc en ceci : l'un est le processus d'inclusion ou, pour être plus précis, d'absorption sans annulation de la singularité de chaque élément afin que ces singularités puissent s'éprouver simultanément avec d'autres. L'autre considère la simultanéité, sans mélange, de la spécificité de chacun des deux affects. La Joie reste Joie et la Tristesse est Tristesse. S'il y a indétermination de la force de l'un par rapport à l'autre, chacun d'eux influe en même temps sur l'âme. Cependant, interpénétration et flottement d'âme peuvent se recouper en trois points. Premièrement, concernant la simultanéité. Qu'il s'agisse de l'interpénétration ou du flottement d'âme, les multiplicités hétérogènes ou les affects se mêlent, se fondent les uns dans les autres ou qu'ils se combattent sans s'interpénétrer, ils surviennent dans les deux cas simultanément dans le sujet ou l'individu et l'affectent en le modifiant : modification des états élémentaires dans l'interpénétration et diminution du conatus dans le flottement d'âme. Deuxièmement, concernant l'intensité et le flottement d'âme. L'intensité étant la confusion de la quantité

d'avec la qualité, elle semble similaire au flottement d'âme au sens où il y a une indiscernabilité entre les causes réelles de l'intensité chez Bergson et une indiscernabilité entre les forces respectives des deux affects présents dans le flottement d'âme. Dans l'une comme dans l'autre semble subsister un doute sur la nature réelle de ce qui est éprouvé. Troisièmement, tout comme dans le cas des concepts de durée et d'affect, interpénétration et flottement d'âme sont des modifications internes du sujet ou de l'individu lui-même, ce sont deux concepts qui nous permettent de penser un changement « qualitatif », indépendamment de la question de savoir si ce changement s'opère comme variation ou comme transformation, ce qui nous intéressera plus longuement par la suite.

Développer les concepts d'interpénétration et de flottement d'âme nous permet donc d'approfondir un peu plus notre analyse sur les divergences et les similitudes non seulement entre les deux philosophies mais au travers de leurs concepts de durée et d'affects. L'interpénétration et le flottement d'âme nous montrent qu'il est possible que se côtoient, de manière fondue ou non, des affects divers. Il s'agira donc à présent de s'intéresser à la question du nombre et du degré au travers non seulement des concepts de durée et d'affects, mais aussi et plus généralement, de la quantité et de la qualité. Nous verrons ce que ces distinctions nous apprennent sur la spécificité de la pensée de chaque auteur.

2. La question du nombre et du degré : quantité et qualité

Nous avons donc vu d'un côté l'interpénétration comme condensation d'une multiplicité de sensations, mouvements, sentiments, etc. s'éprouvant et se représentant à l'esprit simultanément sans jamais perdre leur singularité (temporelle avec la succession notamment, le « goût » du passé, etc). De l'autre, nous avons le flottement d'âme qui est l'indécision vis-à-vis de la force d'un affect qui se trouve confronté à un autre, les deux affectant simultanément l'individu concerné avec la même force. De ces deux concepts nous pouvons tirer plusieurs choses. L'interpénétration et le flottement d'âme peuvent être analysés du point de vue de la question du nombre. Il y a dans l'interpénétration et dans le flottement d'âme au moins deux éléments qui viennent nous modifier, nous affecter. On a donc non seulement ici la notion de la quantité d'affects pouvant être éprouvés simultanément mais aussi la notion qualitative de ces affects. En effet, s'il existe un certain nombre d'affects, il existe autant de *manières* d'être affecté. La question du nombre reste ainsi posée sans pour autant demeurer dans son simple aspect quantitatif, s'intéressant ainsi au qualitatif, notion essentielle dans la philosophie de Bergson, mais que nous démontrerons être aussi présente chez Spinoza. La qualité des affects, si l'on peut dire, varie ainsi non seulement de par la quantité d'affects singuliers qui existent, mais aussi de par l'implication du temps dans la formation de ces qualités. Le temps, qu'il soit passé, présent ou futur influe non seulement sur la nature des affects, sur ce qu'ils sont en eux-même (nous en aurons l'exemple chez Spinoza avec l'Espoir) mais aussi sur l'impact qu'il exerce sur nous-même selon le temps auquel nous les rapportons (« le goût du passé » chez Bergson). Cependant, ces distinctions qualitatives chez l'un et l'autre des deux philosophes nous feront glisser vers une opposition majeure, celle de la différence de degré et de la différence de nature, deux termes employés par Bergson mais dont seul le premier se retrouve chez Spinoza.

Il est clair à présent que lorsque nous éprouvons une sensation, un sentiment, lorsque nous effectuons une action, un mouvement, il ne se produit pas en nous une seule et unique chose. Nous n'éprouvons pas indépendamment des causes extérieures ou intérieures un seul et même affect mais un certain nombre d'affects. Chez Bergson, ce nombre d'affects ou plutôt, pour reprendre ses propres termes, ces « multiplicités hétérogènes » ou encore « modifications

de nos états élémentaires »³⁶ ne sont pas une et absolument séparées, au contraire, elles sont multiples et singulières, elles se mêlent, se fondent les unes dans les autres tout en gardant leur singularité propre, leur permettant ainsi de se distinguer successivement, séparément les unes des autres sans l'être pour autant. Elles ne provoquent pas un sentiment, une sensation mais en font naître une multitude à la fois, en permanence, à chaque instant de notre vie. Cependant, nous employons ici des termes qui, très vite, nous renvoient à une dimension quantitative de multiplicité hétérogène. Nous en parlons en disant qu'il y en a « un certain nombre ». Bergson lui-même emploie ce terme de nombre qui pose problème lorsqu'on le met face à son concept de durée qui se veut purement qualitatif. Ce qui nous amène ici à nous interroger sur le lien du nombre par rapport au concept de durée. Certes, le nombre, et l'utilisation du terme par Bergson, est pertinent et plus qu'utile afin de saisir la définition exacte de son concept de durée. Celui-ci se caractérise par le fait qu'il est ce qui considère des multiplicités hétérogènes qui, loin d'avoir besoin d'être spatialisées pour être distinguées les unes des autres, peuvent se trouver « spatialement » au même endroit, en même temps, sans pour autant que nous ne perdions de vue la singularité de *chaque* élément qui s'y trouve. Ces multiplicités hétérogènes sont précisément « le nombre d'états élémentaires » qui se trouvent modifiés, le nombre des éléments, singulièrement différents, qui s'interpénètrent pour agir sur le sujet. Si le terme de nombre éclaircit la définition du concept, il pose cependant quelques problèmes. Dans « La durée comme nombre spécial »³⁷, la durée nous est présentée comme problématique du fait de l'usage du terme de « nombre » par Bergson lui-même dans *l'Essai*. La question qui se pose premièrement est de savoir si l'usage de ce terme n'est pas simplement dû à une incapacité du langage à exprimer avec un autre mot ce que Bergson cherche à transmettre de son concept dans son œuvre. Seulement réduire la question du nombre à un simple défaut du langage n'est pas suffisant. Le nombre nous est montré comme étant ce qui va introduire de l'espace or, dans le concept de durée, l'espace n'a plus sa place, il n'y a plus aucune influence ni aucun point d'appui. L'espace n'est pas la durée³⁸. Pour résoudre ce

36 Nous préférons employer le terme de « multiplicité hétérogène » pour parler des affects chez Bergson, afin d'éviter toute confusion avec le terme spinoziste.

37 MIRAVETTE, Sébastien, « La durée bergsonienne comme nombre spécial », in *Annales Bergsoniennes V Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, vol. 5, coll. « Épiméthée », 2012, pp. 404-418

38 Bergson distingue l'espace de la durée en tant que l'espace serait constitué d'éléments homogènes, c'est-à-dire identiques mais juxtaposés dont la seule distinction provient de leur position dans le cadre homogène qu'est l'espace. À l'inverse, la durée, nous l'avons dit, est hétérogène et les différents éléments qui la constituent ne se distinguent donc pas spatialement mais *qualitativement*, c'est-à-dire à partir de leur singularité propre. Ainsi, des éléments hétérogènes peuvent se trouver fondus, interpénétrés les uns dans les autres sans perdre de leur spécificité et peuvent donc être distingués les uns des autres tout en se trouvant simultanément les uns

problème du nombre, il semble donc nécessaire de bien comprendre que même si Bergson écrit qu'« un plus grand nombre d'éléments se colore », provoquant ainsi l'acte de conscience des modifications de nos états élémentaires, il nous faut penser la coloration de ce « nombre d'éléments » non pas comme une affection de plusieurs éléments qui passeraient donc d'un état à un autre qui serait « l'état de base qui a été modifié », ni d'un ajout de différents éléments entre eux mais plutôt comme une succession d'états nuancés, qui se ressemblent tout en conservant leur singularité propres les uns par rapport aux autres. Autrement dit, c'est une succession d'états uniques, singuliers qui paraissent identiques sans l'être et qui s'interpénètrent, créant ainsi des états nouveaux et singuliers. On peut donc voir chez Bergson des multiplicités hétérogènes, toutes singulières les unes par rapport aux autres. Il ne s'agit donc pas, dans la durée, du nombre tel qu'il se conçoit en mathématiques, un nombre qui s'ajoute et qui affectera au fur et à mesure mes différents états par un effet d'addition. C'est plutôt un nombre qui, si il est non seulement dû à une nécessité de faciliter la compréhension du concept par le langage, est aussi à penser comme une multiplicité d'états nuancés qui, ensemble, vont former comme un « mouvement interne » qui donne la sensation d'un ajout ou d'une diminution de sensation, la même sensation que l'on retrouve précisément dans l'intensité dont nous avons parlé précédemment. Ce qu'il nous faut cependant ajouter, c'est qu'il n'y a chez Bergson aucune modification partielle ou incomplète de nos états élémentaires. Quelque soit la multiplicité hétérogène qui nous touche, elle nous affecte toujours continuellement et en intégralité. Tout notre être se retrouve toujours qualitativement modifié.

À l'inverse, si l'on trouve chez Spinoza la même idée que nous subissons des modifications internes suite à un certain nombre d'affects, on ne peut se contenter de noter les ressemblances qui paraissent les lier. Nous avons vu chez Spinoza que les affects étaient des passions qui nous viennent de causes extérieures et dont nous ne pouvons connaître précisément la nature et, en ce sens, nous « pâtissons » de ces affects, puisque nous subissons sans comprendre, sans connaître la cause de ce qui nous affecte et nous détermine. Nous dirons ainsi que nous ne sommes pas cause adéquate de nos actions. Nous pouvons aussi être affecté par des causes « internes » ou plus précisément qui viennent de nous, desquelles nous sommes à l'origine, et donc, connaissant les causes qui nous déterminent, qui nous poussent à agir et qui sont des affects dits « actifs » parce qu'ils nous permettent d'agir en connaissance

dans les autres tandis que pour l'espace, la seule distinction possible des éléments homogènes s'y trouvant est celle de leur position spatiale.

de cause. Nous dirons donc que nous sommes cause adéquate de nos actions. Ces affects sont cependant plus rares que les passions et, dans le cas de la question du nombre, nous prendrons l'exemple d'affects qui nous asservissent plutôt que d'affects qui nous rendent cause adéquate. Comment traiter de la question du nombre en rapport avec les affects ? Chez Spinoza, nous pouvons être affectés de deux manières distinctes, la première si nous sommes affectés partiellement, c'est-à-dire que seule une partie de notre Corps ou de notre Esprit sera touché par un affect. La seconde manière est que nous sommes affectés totalement, l'intégralité de notre Corps et de notre Esprit se trouve aux mains du ou des affects qui vont nous déterminer³⁹. Pour l'illustrer, Spinoza prend l'exemple de deux affects : l'Allégresse et le Chatouillement. Nous avons ici deux affects qui se rapportent à celui de Joie et qui, pourtant, m'affectent de diverses manières et donc à divers degrés. Le Chatouillement qui n'est qu'un plaisir du Corps rapporté à quelques unes de ses parties peut être mauvais par son usage précisément parce qu'il ne prend en considération que des parties qui sont affectées par lui au détriment des autres et bien que cet affect soit lié à celui de Joie, il est mauvais puisqu'il ne participe pas à l'accroissement de l'effort du Corps tout entier et l'empêche ainsi d'être « apte à être affecté d'un très grand nombre d'autres manières »⁴⁰. En ce sens, le Chatouillement est un affect qui touche le Corps à un degré inférieur en comparaison de l'Allégresse qui se définit comme étant :

une Joie qui, en tant qu'elle se rapporte au Corps, consiste en ce que toutes les parties du Corps sont affectées à égalité, c'est-à-dire (*par la Prop.11 p.3*) que la puissance d'agir du Corps se trouve augmentée ou aidée de telle sorte que toutes ses parties gardent entre elles le même rapport de mouvement et de repos.⁴¹

L'Allégresse est ici un affect qui augmente notre effort pour persévérer dans notre être du fait qu'il affecte le Corps dans sa totalité et non pas seulement en partie, n'occupant alors l'attention que vers cette partie du Corps au détriment des autres. Avec un affect touchant la totalité du Corps, l'attention est portée sur le Corps tout entier et en cela est donc ce que nous avons appelé un affect « actif », à l'inverse du Chatouillement.

Nous avons donc, chez Bergson, des multiplicités d'affects, hétérogènes, tous singuliers qui nous affectent sans cesse et qui le font tous « à leur manière », selon ce qui les singularise. Chez Spinoza en revanche, il existe deux manières d'être affecté, soit

39 E, III, 11

40 E, IV, 43, démonstration

41 E, IV, 42, démonstration

partiellement, soit totalement. Cependant nous ne pouvons réduire le nombre de manière d'être affecté chez Spinoza aux deux manières précédemment évoquées, ces dernières suggérant déjà qu'elles ne sont pas les deux seules manières d'affecter l'ensemble de modes « homme ». S'il est clair chez Bergson que les concepts de durée et d'interpénétration suggèrent systématiquement les multiplicités hétérogènes d'états élémentaires nous modifiant continuellement d'autant de manières qu'il y a de multiplicités, il nous faut noter qu'il y a aussi chez Spinoza un « nombre » de manières d'être affecté autre que le partiel et le total. Certes, lorsque nous éprouverons un affect ou deux, dans le cas du flottement d'âme, nous serons affectés soit totalement, soit partiellement. Seulement, il nous faut aussi distinguer les manières « propres » à chaque affect de nous affecter. Pour cela, nous allons donc nous intéresser à la singularité des affects chez Spinoza, à leur particularité en tant qu'ils sont affects de Joie ou de Tristesse avec l'ajout de quelque chose en plus, qu'il s'agisse du temps mais aussi de la modalité.

Dans la quatrième partie de l'*Éthique*, Spinoza détaille les causes de la servitude humaine, servitude qui vient, comme il l'explique, des affects humains qui nous asservissent pour deux raisons : soit qu'ils soient mauvais par nature, soit qu'ils le soient par l'usage que nous en faisons. Cependant, s'ils sont mauvais par nature ou par usage, ils ne sont à ce stade pas plus ou moins mauvais au sens où ils ne sont considérés que comme « inutiles » à l'homme, que ce soit par nature ou par l'usage que ce dernier en fait. Mais ce qui nous intéresse ici c'est plutôt la force des affects sur l'homme, force qui appuie l'effet de l'affect sur l'homme, qu'il soit mauvais par nature ou par usage. En reprenant dans l'ordre dans lequel les expose Spinoza, trois « stades » dans lesquels les affects acquièrent ou non une certaine force, nous allons voir non seulement qu'il existe autant de manières d'être affecté qu'il y a d'affects mais aussi que ces manières d'être affecté varient selon que l'on considère ces affects indépendamment des rapport au temps et à la modalité ou en rapport avec eux.

Il nous faut d'abord revenir brièvement sur les affects de Joie et de Tristesse, deux des trois affects desquels proviennent tous les autres, le troisième étant le Désir⁴². Nous avons dit précédemment que la Joie est l'affect par lequel nous sommes toujours augmentés dans notre effort pour persévérer dans notre être (conatus), à la différence de la Tristesse qui le diminue. À partir des deux manières d'être affecté évoquées précédemment, affection totale ou partielle, nous pouvons donc voir qu'indépendamment du temps et de la modalité, nous pouvons être

42 *E*, III, 9 et 11 et leur scolie.

affectés à divers degrés par un affect de Joie ou de Tristesse. Plus je serais affecté de Joie, plus j'augmenterais mon conatus et inversement, plus je serais affecté de Tristesse, plus mon conatus se trouvera diminué. On a donc ici la question du nombre de *manière* d'être affecté qui se présente plutôt comme une *différence de degré*. En effet, chez Spinoza, tout peut être plus au moins augmenté ou diminué. L'axiome de la quatrième partie de l'*Éthique* l'explique :

Il n'y a de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut-être détruite.

Si cet axiome va servir de porte de sortie de la servitude humaine, il illustre aussi parfaitement la philosophie de Spinoza comme une pensée de la gradation, c'est-à-dire que l'on est toujours le degré intermédiaire entre une chose plus forte, plus puissante que nous et une qui est moindre. La première peut nous détruire tandis que nous avons une puissance plus grande sur la seconde. Cette échelle des différents degrés de force d'une chose s'applique aux affects eux-mêmes et ainsi, à l'intérieur de la Joie ou de la Tristesse, peuvent se trouver différents degrés de Joie et de Tristesse qui sont plus ou moins forts les uns par rapports aux autres. Cependant, il faut noter que lorsqu'il s'agit de combattre un affect de Tristesse, seule la Joie est en mesure de la détruire, précisément parce qu'elle est une augmentation de mon effort pour persévérer dans mon être, une augmentation de ma puissance d'agir tandis que la Tristesse n'est qu'une diminution. Il ne peut donc y avoir que des affects augmentant ma puissance pour me permettre de combattre ce qui me diminue dans mon effort.

S'il y a différents degrés de force entre la Joie et la Tristesse, uniquement prises indépendamment du temps et de la modalité, il nous faut voir à présent dans quelle mesure le temps et la modalité non seulement « ajoutent », en quelque sorte, de nouvelles variations dans les affects de Joie et de Tristesse mais aussi comment ces variations font jaillir chez Spinoza une certaine forme de « singularités des affects ». En ce qui concerne le temps dans les variations de la force des affects, Spinoza expose que lorsque nous éprouvons un affect, qu'il soit passé ou futur, il est *comme rendu présent*, autrement dit, il est ramené à l'esprit à l'état d'affect présent bien qu'il ne le soit pas, on dira qu'il est une re-présentation. C'est dans la proposition 18 et son scolie, dans la troisième partie de l'*Éthique* que nous trouvons cette « nuance » : « L'homme, suite à l'image d'une chose passée ou future, est affecté du même affect de Joie ou de Tristesse que suite à l'image d'une chose présente. » À première vue et sans la lecture de la démonstration et du scolie, nous pourrions avoir tendance à penser que

Spinoza insiste sur l'impossibilité de distinguer un affect de Joie ou de Tristesse passé ou futur, autrement dit, qu'en tant qu'affect de Joie et de Tristesse devant être nécessairement rendu présent pour pouvoir être « vu », pour « affecter » celui qui se les représente, il faut nécessairement qu'ils soient identiques à ce qu'ils seraient si ils étaient réellement présents, c'est-à-dire, réellement éprouvés au présent. Or, ce n'est justement pas cela que dit Spinoza et qu'il précise dans sa démonstration et dans son scolie. Si en effet un homme est affecté « du même affect de Joie ou de Tristesse que suite à l'image d'une chose présente » lorsqu'il observe l'image d'une chose passée ou future, il est affecté « du même affect de Joie ou de Tristesse » qu'il a éprouvé *la première fois* qu'il les a éprouvés face à l'image de la chose qu'il s' imagine comme passée ou présente. Plus simplement, il est affecté au présent par l'image d'une chose passée ou future qui lui « rappelle » l'affect de Joie ou de Tristesse qu'il a pu éprouver vis-à-vis de cette chose. Autrement dit, il n'éprouve pas l'exacte Joie ou Tristesse qu'il a éprouvé la première fois, il ne l'éprouve pas *au présent* mais plutôt *comme présente*, de la même manière que si elle était présente. Elle ne l'est pourtant pas puisqu'elle se rapporte à « l'image d'une chose passée ou présente ». Il y a donc une certaine singularité qui distingue l'affect de Joie et de Tristesse présent de ceux qui sont liés au passé ou au futur. Le scolie l'explique parfaitement :

Si je qualifie une chose, ici, de passée ou de future, c'est en tant que nous avons été ou que nous serons affectés par elle. Par ex., en tant que nous l'avons vue ou la verrons, qu'elle nous aura restaurés ou nous restaurera, qu'elle nous a lésés ou nous lèsera, etc. En effet, tant que nous l'imaginons ainsi, en cela nous affirmons son existence, c'est-à-dire, le Corps n'est affecté d'aucun affect qui exclue l'existence de cette chose ; et par suite (*par la Prop. 17 p. 2*) le Corps est affecté par l'image de cette chose de la même manière que si la chose était en sa présence.⁴³

Ce qui nous intéresse, c'est la « nuance » qui est faite par rapport à la proposition elle-même, quand il dit « le Corps est affecté par l'image de cette chose *de la même manière que si* la chose était en sa présence ». On peut donc dire que l'image de cette chose passée ou future n'est pas présente mais est éprouvée comme si elle l'était. L'ajout du temps aux affects singularise l'affect et le caractérise selon son rapport au temps. Une Joie passée n'est pas la même qu'une Joie présente. D'autant plus si l'on considère une certaine distance entre le présent et le passé. Ainsi, dans la sixième définition de la quatrième partie et dans les propositions 9 et 10 de cette même partie, nous pouvons voir que le rapport à la « distance » entre un affect passé et un affect présent entre en jeu dans la distinction des différents affects

43 *E*, III, 18, scolie 1

de Joie et donc dans ses variations possibles. En effet, prenons l'exemple de la peur. Par le passé, nous avons vécu une situation qui nous a laissé le souvenir d'une très grande peur. Or, selon que cette peur nous ait affecté il y a plus ou moins longtemps, elle nous affectera d'autant plus que l'événement qui l'a fait naître sera plus proche de nous dans le passé. Par exemple, nous avons eu peur d'un chien qui s'apprêtait à nous mordre et à chaque fois que nous croisons un chien après cela, nous craignons de nouveau de nous faire mordre. La peur éprouvée la première fois jaillissant de nouveau avec la même force. Cependant, le temps s'écoulant et l'événement « s'éloignant » de nous dans le passé, nous n'éprouvons plus tout à fait la même peur lorsqu'à présent nous croisons un chien. Certes, le souvenir de cette très grande peur se réactualise et est rendu présent, mais la force de la peur est diminuée de par la distance entre l'événement premier et le moment présent qui réactualise ce souvenir. Il en est de même pour toutes craintes futures⁴⁴. Plus le moment que nous craignons se trouve dans un temps que nous ne pouvons imaginer, au delà de vingt ou vingt-cinq ans par exemple, moins nous éprouvons de crainte vis-à-vis de cette chose alors que si nous imaginons que la chose pourrait se produire dans le mois qui suit, alors nous éprouverions plus de crainte que pour la chose qui adviendrait dans vingt ans. Il y a donc différents degrés d'affection selon « la distance » à laquelle se trouve l'affect que nous réactualisons. Il ne s'agit pas d'une distance spatiale, comme notre explication et celle qu'en fait Spinoza pourrait le laisser penser, bien que pour le visualiser, nous pourrions utiliser l'image d'une flèche symbolisant le déroulement du temps du passé vers l'avenir. Au contraire, cette distance dans le temps est plutôt d'ordre qualitative puisqu'elle est la différence de la puissance d'un affect selon le temps qui s'est écoulé entre l'événement et la réactualisation de l'événement qui a fait rejaillir l'affect qui lui est lié.

Il en va de même pour ce qui concerne la modalité et nous ne développerons donc que les distinctions de force des affects selon qu'ils sont contingents, possibles ou nécessaires. Les propositions 11, 12 et 13 de la quatrième partie nous expliquent successivement la différence de force des affects selon qu'ils sont liés à la nécessité (proposition 11), à la possibilité (proposition 12) et à la contingence (proposition 13), le temps venant s'ajouter lui aussi à ces distinctions.

La nécessité, c'est lorsqu'une chose ne peut être autre qu'elle n'est, autrement dit, il n'y a aucun moyen de la voir changer, de la modifier d'une quelconque manière, elle doit être telle qu'elle

44 *E*, IV, 10, corollaire

est et arrivera comme elle doit arriver. En terme spinoziste, on dira que la nécessité est ce qui pose l'existence d'une chose, existence que nous ne pouvons exclure puisqu'elle est nécessairement. La possibilité se rapporte à une chose qui donne dès à présent des indices sur son existence future, autrement dit, nous voyons une chose comme possible lorsque des indices annoncent sa possible réalisation, lorsque nous ne pouvons exclure l'existence de la chose possible puisque nous « imaginons des choses qui posent son existence »⁴⁵, cependant et contrairement à la nécessité, la chose possible n'est pas encore réalisée et ne le sera pas nécessairement. Ainsi elle est donc liée à un temps futur. En revanche, la contingence, qui est aussi liée au futur, n'est pas le possible car il n'y a rien dans les choses que nous imaginons comme contingentes qui nous permettent de poser leurs existences. On a ainsi une sorte d'échelle de ce qui donne le plus de force aux affects vers ce qui leur en donne le moins et que l'on pourrait résumer en deux schémas distincts, l'un concernant le temps, l'autre la modalité :

passé lointain < passé < **présent** < futur < futur lointain

nécessaire < possible < contingent

Cependant, le présent pourrait se trouver associer à la nécessité du fait qu'ils sont le temps et la modalité à l'intérieur desquels la force des affects est toujours la plus grande par rapport aux autres termes. Il nous faut cependant préciser que si Spinoza réintroduit ici deux concepts qu'il récuse théoriquement, à savoir le possible et le contingent, c'est à des fins pratiques. En effet, le contingent et le possible sont présentés ici comme pouvant faire varier la force des affects mais il n'est en réalité aucun affect qui ne soit réellement contingent ou possible pour Spinoza. Dans le scolie de la proposition 33 de la première partie, il nous dit :

si l'on dit une chose contingente, cela n'a pas d'autre cause qu'eu égard au défaut de notre connaissance. En effet, une chose dont nous savons fort bien qu'elle n'enveloppe pas contradiction sans pouvoir pourtant rien affirmer avec certitude concernant son existence pour la raison que l'ordre des causes nous échappe, jamais cette chose ne peut nous apparaître comme nécessaire, ni comme impossible et alors nous l'appelons soit contingente, soit possible.

Ce qui nous conduit à associer aux affects ou à tout autre chose les concepts de contingent et de possible vient donc de notre « défaut de connaissance », autrement dit de notre ignorance vis-à-vis non seulement de l'existence des choses mais aussi de la cause de leur existence.

⁴⁵ E, IV, 12, démonstration

Pour Spinoza, tout est nécessaire, tout a une raison d'être causé et d'exister, raison que nous ne pouvons pas forcément connaître étant donné que nous ne sommes qu'un mode, une partie de la substance, notre connaissance se trouvant donc toujours inadéquate par rapport à celle de la substance. Le possible et le contingent ne sont donc que de l'ordre de l'invention humaine pour pallier aux manques de notre connaissance face à la nécessité des choses. Le possible est ainsi « le probable » et le contingent « l'accidentel », « le fortuit ».

Si l'on ne peut concevoir le mélange des affects chez Spinoza, nous pouvons cependant voir qu'il y a comme des combinaisons affect – temps et affect – modalité, mais aussi affect – degré de puissance, qui nous permettent de penser différents nombres d'affects de Joie et de Tristesse ou, pour être plus précis et reprendre le vocabulaire spinoziste, différents degrés de Joie et de Tristesse qui permettent de conserver la « parenté » avec l'affect premier (Joie ou Tristesse) mais inclut et comprend aussi la singularité de chaque affect selon la force avec laquelle il s'applique et donc, en un sens, la manière dont il nous affecte.

On a donc d'un côté Bergson et ses multiplicités hétérogènes qui considèrent elles aussi le temps comme une singularité propre à chacune d'elles, leurs permettant de se concevoir simultanément sans perdre la succession éventuelle qui les caractérisent. L'exemple que donne Bergson, des coups de cloche sonnés que l'on ne compte pas mais que l'on parvient cependant à concevoir successivement bien que nous les ayons simultanément à l'esprit est frappant. Ce n'est pas à proprement parler le « nombre » de coups sonnés qui les distinguent d'autres coups sonnés différents, mais c'est leur succession et notre perception à un moment donné de ces coups, l'opération de synthèse qui se produit dans notre conscience pour pouvoir saisir, rassembler chacun de ses coups à la fois de manière unique mais sans jamais leur retirer leur relation de succession avec les précédents coups et les suivants, qui nous permet de les saisir de manière singulière. Ainsi, chez Bergson, le temps n'est pas extérieur, même dans les multiplicités hétérogènes, au contraire il est à la fois « un goût », « une nuance » et un écoulement qui singularise ces multiplicités et qui en crée sans cesse de nouvelles. Il ne s'agit pas de faire l'addition de plus ou moins de temps écoulé entre une chose ou une autre, mais chaque chose éprouvée, chaque multiplicité est qualitativement modifiée par ce goût, cette nuance et cet écoulement du temps selon qu'il se rapporte au passé ou au futur. Il y a donc chez Bergson aussi une réactualisation du souvenir, une « mise au présent » de la multiplicité hétérogène dans une quasi-perception qui nous modifie et qui, à chaque réactualisation ou

actualisation de la multiplicité hétérogène, a le goût du temps auquel elle se rapporte, nous modifiant encore d'une nouvelle façon. Nous n'éprouvons jamais cette quasi-perception de la même manière à chacune des réactualisations dans lesquelles elle intervient. Il y a création perpétuelle de nouvelles nuances, de nouveaux goûts. Contrairement à Spinoza pour lequel, si il n'y a pas de création au sens bergsonien du terme, considère qu'il y a cependant une certaine singularité qui entre en ligne de compte dans l'affection par des affects liés au temps ou à la modalité. On n'a plus affaire simplement à un affect de Joie ou de Tristesse plus ou moins forts mais à des affects de Joie ou de Tristesse qui se trouvent augmentés ou diminués selon leur rapport au temps et à la modalité. Un affect passé, futur, considéré comme contingent ou possible est moins « constant » qu'un affect nécessaire et présent dans le sens où il affectera d'autant moins lorsqu'il sera en présence d'un affect plus fort que lui. Malgré ces divergences qui sont le propre de leur philosophie respective et manifestent leur opposition, Bergson et Spinoza parviennent à se retrouver sur la question du nombre, sur celle du degré et sur les notions de quantité et qualité. Ce recoupement nous l'avons opéré non seulement à partir du premier, entre interpénétration et flottement d'âme, mais aussi avec les concepts de durée et d'affect qui jouent un rôle primordiale dans les considérations sur le nombre, le degré, la quantité et la qualité. Nous notons cependant les distinctions qui les opposent, à savoir, la création radicalement nouvelle de nuances chez Bergson et les différences de constances entre les divers affects selon qu'ils sont liés à la modalité ou au temps chez Spinoza, lesquelles nous amènent à nous interroger sur la théorie de la distinction que l'on peut trouver chez Bergson qui, par sa création renouvelée et perpétuelle, ne conçoit les choses que comme radicalement différentes par nature. Il ne s'agit pas chez lui de divers degrés allant du moins au plus fort comme chez Spinoza mais plutôt d'un saut qualitatif qui ne modifie pas simplement l'état élémentaire initial mais modifie aussi sa nature profonde. Il s'agira donc à présent de voir les différentes distinctions qui sont faites dans les philosophies de Bergson et de Spinoza au travers de la différence de nature pour l'un et de la différence de degré pour l'autre et que nous pouvons déjà relier à nos deux précédentes parties sur l'interpénétration et le flottement d'âme et la question de la différence entre quantité et qualité. Nous pourrons ainsi voir dans quelle mesure nous pouvons parler d'homogène et d'hétérogène non seulement chez Bergson, notions qui reviennent essentiellement dans sa pensée mais que nous pouvons aussi utiliser pour parler de la pensée de Spinoza.

3. Théorie de la distinction : différence de nature et différence de degré

Nous avons donc vu précédemment que nous pouvions observer, tant chez Bergson que chez Spinoza, un certain usage de la notion de nombre à l'intérieur même de leurs concepts de durée et d'affect. Cependant, nous avons pu noter qu'il ne fallait pas, pour Bergson, considérer le nombre pris comme « terme » employé pour expliciter le concept de durée tel que nous le concevons traditionnellement, c'est-à-dire, dans un rapport mathématique, incluant alors nécessairement l'espace, ce qui entre alors en contradiction avec le concept bergsonien de durée. Dans le cadre de la durée, le nombre doit être pris dans un sens « qualitatif » afin non pas de distinguer les différentes multiplicités hétérogènes qui opèrent des modifications sur mes états élémentaires dans une représentation spatiale, qui tendrait à homogénéiser chacune de ces multiplicités au détriment de leur singularité, mais il s'agit plutôt d'un nombre qui « recense » de manière synthétique la pluralité des singularités de chacune des multiplicités hétérogènes. Autrement dit, tout en étant simultanément modifiantes et modifiées, ces multiplicités hétérogènes conservent les nuances propres qui les caractérisent et les rendent uniques les unes par rapport aux autres malgré leurs ressemblances. Dans ce cas précis, le nombre bergsonien est donc la mise en évidence de la différence de nature qui existe entre les différentes multiplicités hétérogènes qui se nuancent sans cesse en se fondant les unes dans les autres. Il faut voir ici que si nous pouvions prendre chacun des éléments nuancés qui constitue ces multiplicités hétérogènes, nous verrions certes des ressemblances frappantes entre chacun des éléments, mais nous ne pourrions radicalement les « classer » en catégories distinctes tant ils divergent par nature. On ne peut réduire un élément nuancé à un autre, ils sont, l'un vis-à-vis de l'autre, en quelque sorte « parents » mais ne sont pas absolument identiques. L'exemple qui, à notre sens, permet d'appuyer le plus cette distinction de nature entre deux éléments en apparence liés, est celui de l'élan vital⁴⁶ ou impulsion de vie que présente Bergson dans *L'évolution créatrice*. L'impulsion de vie, ce qui imprime une dynamique, un mouvement à toutes les choses existantes ne procède pas par fabrication, en partant d'une chose et en construisant autour ce qui va la constituer mais plutôt par explosion, c'est-à-dire qu'elle est en elle-même un condensé de vie qui par un phénomène d'explosion ne va pas seulement s'étendre vers l'extérieur d'elle-même mais va aussi, en

46 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, pp.88-98.

diffusant son impulsion, créer de nouvelles formes de vie, d'existence, distinctes les unes des autres et divergentes non pas par degrés, ce qui impliquerait qu'en plus d'être parente, elles conservent une dépendance à l'égard du point d'origine, mais plutôt qu'elles ne conservent qu'en partie une ressemblance lointaine avec l'origine et qu'elles se développent ensuite indépendamment, choisissant la voie vers laquelle les portent leur singularité propre. Il en est de même pour chacun des états nuancés qui constituent les multiplicités hétérogènes, on ne peut jamais les réduire complètement à l'élément nuancé qui les précédait ou qui a été à l'origine de leur modification. Chaque élément s'approprie, en quelque sorte, les modifications qu'il « subit » et les intègre à ce qu'il est de la même manière que le souvenir d'un événement devient une partie intégrante de ce que nous sommes au travers de notre personnalité, de notre « moi fondamental »⁴⁷.

Le rapport au nombre chez Spinoza, est en revanche tout autre. Nous avons vu que nous pouvions non seulement considérer le « nombre » d'affects pouvant être éprouvé simultanément au travers du flottement d'âme, bien que dans ce cas, il n'y ait pas une pluralité d'affects mais simplement deux affects contraires, et qu'un seul affect pouvait affecter le Corps et l'Esprit de plusieurs manières. D'abord selon la « quantité » de parties du Corps et de l'Esprit affectées, soit partiellement, soit totalement, ensuite selon la multiplicité de manières dont un affect peut avoir une emprise sur l'homme. Nous avons vu que Spinoza considère qu'il peut y avoir une infinité de différences de degrés en ce qui concerne la force avec laquelle un ou plusieurs affects s'appliquent sur le Corps et l'Esprit. Ainsi plus un affect, de Joie ou de Tristesse, a de force, et selon qu'il est associé au temps ou à la modalité, plus il influe sur notre effort pour persévérer dans notre être qui se trouve alors augmenté ou diminué, selon la nature et/ou l'usage de l'affect. Nous observons donc chez Spinoza la notion de nombre essentiellement au travers de la différence de degré. Lorsque nous avons exposé le concept de flottement d'âme, nous avons insisté sur l'importance de ne pas considérer les deux affects contraires comme étant mêlés mais précisément comme étant radicalement distincts l'un de l'autre, bien qu'ils se combattent par la force. Ainsi, à l'inverse de Bergson, dans le cas de l'Espérance⁴⁸ par exemple, se retrouvent en même temps dans un même affect, deux affects opposés que sont la Joie à l'idée d'une chose possible que nous désirons voir arriver et la possibilité que ce désir ne soit pas exaucé, ce qui implique donc toujours un certain affect de

47 BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.96

48 *E*, III, Définitions des affects XII

Tristesse. Joie et Tristesse ne se mêlent pas, ne se nuancent pas en se fondant l'une dans l'autre mais au contraire se confrontent l'une à l'autre sans qu'elles ne parviennent à prendre le dessus. La Joie de voir la chose que l'on attend se produire reste de la Joie et si la possibilité que cela n'arrive pas implique de la Tristesse, elle ne diminue pourtant pas l'espoir de la voir se réaliser. Mais exposer la différence de degré au travers d'un exemple du flottement d'âme peut ne pas être très clair étant donné qu'il y a dans ce cas une oscillation entre la puissance de deux affects contraires ne parvenant pas à asseoir leur puissance par rapport à celle de l'autre. On peut donc voir un certain changement de degré dans ce qui constitue la force qui oppose les deux affects sans que ce degré ne parvienne jamais à être assez bas ou assez haut pour qu'une distinction radicale se fasse entre les deux affects. En revanche, si nous prenons les exemples précédemment évoqués en ce qui concerne le temps ou la modalité, nous pouvons observer ses différences de degré de force entre les affects. Spinoza nous en donne de très bons exemples dans les propositions 5 à 9 de la cinquième partie intitulée « de la liberté humaine ». Dans la proposition 5, il s'agit de présenter en quelque sorte la cause de la plus grande puissance d'un affect : « L'affect envers une chose que nous imaginons, simplement, et non comme nécessaire, ni comme possible, ni comme contingente, est, toutes choses égales d'ailleurs, le plus grand de tous », autrement dit, un affect s'imaginant une chose simplement, c'est-à-dire, se présentant une chose libérée de toutes considérations modales ou temporelles, bien que cela ne soit pas cité ici, amènera à un affect dont la puissance sera la plus grande de toute. En effet, si nous imaginons une chose comme contingente, possible ou nécessaire, nous avons déjà, dans une certaine mesure avec la contingence et le possible, une certaine connaissance des causes qui ont produit cet affect. En revanche, s'il est considéré simplement, indépendamment de toute relation avec la modalité, c'est que nous ignorons toutes les causes qui le déterminent et nous avons vu que lorsque nous ignorons les causes qui déterminent nos affects, nous en pâtissons, c'est pourquoi il est celui qui dispose de la plus grande puissance vis-à-vis des autres affects. On a ici le plus haut degré de puissance que peut avoir un affect dont nous pâtissons. Cependant, la proposition 6 vient contrer ce haut degré de puissance en disant : « L'Esprit, en tant qu'il comprend toutes les choses comme nécessaires, a en cela plus de puissance sur les affects, autrement dit, en pâtit moins ». Nous disions précédemment que ce plus haut degré de puissance était valable lorsque nous considérons des affects dont nous pâtissons, bref dont nous ne sommes pas cause adéquate. Mais ici à présent, nous sommes dans la situation où « l'Esprit *comprend* toutes les choses comme nécessaires », c'est-à-dire

qu'il connaît que c'est la nécessité qui les détermine et puisque que connaître les causes qui déterminent nos affects c'est être cause adéquate et qu'en étant cause adéquate j'augmente mon effort pour persévérer dans mon être, alors l'Esprit « a en cela plus de puissance sur les affects », puisque nous l'avons vu, l'augmentation de notre conatus permet de vaincre les passions que nous subissons en raison de notre ignorance des causes qui les déterminent. Il y a donc un moyen, et c'est cela dont il est question dans cette cinquième partie, de diminuer ce plus haut degré de puissance des affects dont nous pâtissons grâce à la connaissance par l'Esprit de la nécessité de toute chose. D'où la proposition 7 qui développe sur la puissance des affects en lien avec la raison :

Les affects qui naissent de la raison ou sont excités par elle sont, si l'on tient compte du temps, plus puissant que ceux qui se rapportent aux choses singulières que nous contemplons comme absentes.

Nous revenons à présent ici aux considérations sur la force des affects liés au temps. De nouveau, il est question des choses singulières que « nous contemplons comme absentes », c'est-à-dire que nous nous les représentons et donc que nous les rendons *comme* présentes. Si nous avons vu précédemment que des affects présents peuvent être plus puissants que les affects passés et futurs, nous avons ici un troisième « degré » de puissance qui est celle de la puissance des affects liés à la raison et au temps. Une chose singulière absente nous affecte non pas « de l'affect par lequel nous l'imaginons »⁴⁹ mais « d'un autre affect qui exclut l'existence de cette même chose »⁵⁰, autrement dit, il y a une distinction à faire entre un affect qui contemple une chose présente et un autre qui en contemple une absente, c'est-à-dire, un affect excluant l'existence de la chose que nous nous représentons. Or, un affect qui exclut l'existence d'une chose peut être réprimé par d'autres affects qui excluent l'existence de sa cause extérieure et l'affect qui naît de la raison :

se rapporte nécessairement aux propriétés communes des choses (*voir la Définition de la raison dans le Scol. 2 Prop. 40 p. 2*), lesquelles nous contemplons toujours comme présentes (car il ne peut rien y avoir qui exclue leur existence présente) et imaginons toujours de la même manière⁵¹

La raison est la connaissance des notions communes et des idées adéquates des propriétés des choses⁵², c'est ce que Spinoza nomme le deuxième genre de connaissance. C'est par elle en

49 *E*, V, 7, démonstration

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*

52 *E*, II, 40, scolie 2

tant qu'elle est connaissance des idées adéquates des propriétés des choses, que tout affect issu d'elle sera non seulement cause adéquate mais sera toujours présent, il ne s'agira pas d'une représentation. L'affect excluant l'existence d'une chose n'étant qu'une représentation et l'affect naissant d'une représentation étant toujours plus faible que la force d'un affect présent⁵³, un affect lié à la raison sera nécessairement plus fort que l'affect se rapportant à la contemplation de choses singulières absentes.

Mais il n'y a pas seulement la « nature » d'un affect qui concourt à sa plus ou moins grande force. Nous avons vu ce qu'il en était dans le cas d'un affect libre ou plutôt dont nous ignorons les véritables causes ainsi que celui d'un affect qu'accompagne la raison. Cependant, on trouve dans les propositions 8 et 9 un rapport à la quantité des causes, quantité qui peut augmenter la force de l'affect. Dans le cas de la proposition 8, plus il y a de causes qui excitent un affect, plus celui-ci sera fort : « La puissance d'un effet se définit par la puissance de sa cause, en tant que son essence s'explique ou se définit par l'essence de sa cause »⁵⁴, autrement dit, c'est la cause qui détermine la force de son effet et donc dans le cas des affects, sa force. Dans notre proposition, il est donc logique que la force de l'affect soit proportionnelle à la quantité de causes qui concourent à son excitation. À l'inverse, la proposition 9 renverse en quelque sorte la première, dans le sens où elle donne « son remède » aux affects dont la puissance est déterminée par la quantité de causes qui font l'affect. Spinoza écrit :

Un affect qui se rapporte à plusieurs causes différentes que l'Esprit contemple en même temps que l'affect lui-même, est moins nuisible, et nous en pâtissons moins, et nous sommes moins affectés à l'égard de chaque chose, qu'un autre affect également grand se rapportant à une seule ou à un moins grand nombre de causes

On a ici deux paramètres qui modifient le rapport à ces affects excités par des causes multiples. Premièrement, si l'affect se rapportant à plusieurs causes est contemplé par l'Esprit en même temps que l'affect, par cela l'Esprit nous rend cause adéquate puisque contempler les causes c'est aussi les connaître et comme nous l'avons dit, connaître c'est être cause adéquate. L'affect dont l'Esprit peut contempler les causes en même temps qu'il contemple l'affect lui-même est donc nécessairement moins nuisible et moins soumis aux effets de l'affect. Deuxièmement, cet affect sera plus fort « qu'un affect de grandeur égale et se rapportant à une seule ou à un moins grand nombre de causes », autrement dit, notre premier affect étant connu par l'Esprit, il nous rend cause adéquate et augmente notre effort pour persévérer dans notre

53 *E*, IV, 9

54 *E*, IV, Axiome II

être. À l'inverse, cet affect dont les causes sont moins nombreuses que dans notre affect adéquat, n'est pas forcément contemplé par l'Esprit et est donc plutôt une passion qui diminue mon effort. Or, un affect adéquat étant plus fort qu'une passion du fait qu'il est une augmentation du conatus, un affect que l'Esprit contemple en même temps que l'ensemble de ses causes sera plus fort qu'un affect qu'il ne contemple pas et dont les causes, qu'il les contemple ou non, sont moins nombreuses.

Nous voyons donc bien ici qu'indépendamment du temps ou de la modalité, la force des affects peut être modifiée selon le rapport de notre Esprit à ces affects ou selon le rapport de ces affects avec le nombre de leurs causes. Mais nous pouvons aussi observer cette variation au travers d'exemples donnés par Spinoza dans la quatrième partie de l'*Éthique*, sur la distinction entre Allégresse et Chatouillement⁵⁵ que nous avons évoquée précédemment. L'Allégresse étant un affect qui nous affecte totalement, il nous permet d'être affecté à divers degrés et de différentes manières qui visent l'augmentation de notre conatus. À l'inverse, le Chatouillement, de par l'attention qu'il porte à une partie du Corps plutôt qu'à l'ensemble, empêche non seulement le conatus d'être augmenté, bien que cet affect soit un affect de Joie, mais réduit le nombre de manières diverses d'être augmenté. En ne considérant qu'une partie du Corps affecté de Joie au détriment du reste, le Chatouillement nous empêche de considérer les autres affects, moindres, qui touchent le Corps au même moment. On pourrait voir le Chatouillement comme une sorte d'obscurcissement des autres affects au profit d'un seul, empêchant l'augmentation du conatus mais prenant aussi le risque de le voir diminuer par un autre affect que le Corps ne percevrait pas à cause de l'exclusivité que requiert le Chatouillement. Il y a donc moins de degré d'affection dans le cas du Chatouillement que dans celui de l'Allégresse. Nous voyons donc clairement que la question du nombre ou plutôt ici, du degré, entre pour une part importante de la pensée de Spinoza en tant qu'il considère l'augmentation ou la diminution de notre puissance d'agir, puissance d'agir qui est l'essence de l'homme, sa nature propre⁵⁶. Considérer la différence de degré comme ce qui permet de montrer la plus grande ou moindre puissance du conatus est donc essentielle chez Spinoza⁵⁷.

Il nous faut à présent avoir une vision plus générale de la pensée de Bergson et de Spinoza pour considérer les différences de degré et de nature chez chacun d'eux dans un cadre

⁵⁵ *E*, III, 11, scolie

⁵⁶ *E*, III, 6 et 7

⁵⁷ Bien que cela ne soit pas le seul enjeu de cette théorie de la distinction.

plus large que ceux précédemment évoqués au travers de l'interpénétration, du flottement d'âme ou du nombre. Nous avons vu que la durée, en tant qu'elle considère des éléments qui se modifient sans cesse, les considère comme différant en nature et qu'ils ne sont donc pas dépendants des autres éléments à l'origine de leurs modifications à l'inverse de Spinoza où chaque affect modifié reste toujours, en quelque sorte, subsumé sous la « catégorie » de l'affect de Joie ou de Tristesse et que toutes les variations et singularités observables ne relèvent donc que de différence de degré. Mais cette distinction entre les deux auteurs provient de la spécificité de leur pensée. Nous commencerons par Spinoza qui est le plus « évident » à expliciter sur cette question avant d'observer ce que nous pourrions en dire pour la philosophie de Bergson. Dans le modèle spinoziste, tout dépend de la Substance qu'est Dieu, substance qui est toujours cause adéquate de ses actions, qui connaît les causes qui la déterminent puisqu'elle est à elle-même sa propre cause. Ainsi on peut dire qu'elle est entièrement libre. Mais puisqu'elle est cause d'elle-même, elle est aussi cause de toutes les choses qu'elle « subsume » sous elle, elle est cause immanente au sens où toutes les choses se trouvent toujours en elle et ne peuvent s'en séparer en une autre substance qui se concevrait par soi⁵⁸. Les différentes parties qui constituent cette substance et qu'elle détermine sont appelées des modes, qui ne peuvent se concevoir par eux-mêmes et ne sont jamais, par rapport à la substance, causes adéquates de leurs actions, puisqu'ils dépendent d'elle, et ne sont donc jamais libres. Cependant, ils peuvent être dans une certaine mesure cause adéquate, à condition de connaître les causes qui les poussent à agir, ce que nous avons déjà évoqué précédemment, et de ne les observer qu'à l'échelle du mode lui-même et non pas de la substance. En développant ce modèle, Spinoza se pose comme profondément moniste, c'est-à-dire qu'il considère que tout ce qui est et existe dépend d'une seule et unique chose, une seule « *res* », simple, indivisible qu'est la substance. Comment donc comprendre que l'on considère des parties que nous appelons « modes » dans un tout uni et indivisible ? Du fait précisément que ces modes *sont* la substance à différents degrés de sa totalité, ils sont à la fois partie de la substance au sens du quantitatif, mais aussi « manière », en tant qu'ils sont les différentes manières d'être de la substance. Autrement dit, les modes sont la substance prise selon un aspect, un élément indépendant du tout qu'elle est. Cela ne signifie pas que l'on sépare cet élément de la substance mais qu'on l'observe de plus près pour en distinguer le fonctionnement interne sans nécessairement s'intéresser à celui de la substance dans sa

58 *E*, I, 18

globalité. Les différents modes de la substance sont donc la substance à différent degrés, qui se rapprochent plus ou moins de ce qu'elle est dans sa totalité. On ne peut les concevoir indépendamment d'elle, ils découlent nécessairement de la substance et sont entièrement déterminés par elle mais peuvent être analysés « individuellement ». Ainsi, chez Spinoza, les distinctions entre les différents éléments d'un tout, qui est la substance mais qui peuvent aussi s'appliquer aux modes eux-mêmes (nous avons dit que les affects étaient vis-à-vis des modes la même chose que les modes vis-à-vis de la substance), révèlent que tout est et existe à partir d'une seule chose, une, indivisible et que rien ne peut différer d'elle en nature, puisqu'elle est elle-même sa propre cause et donc de toutes les choses qui la constituent comme substance. On ne peut donc observer que des variations de la substance à l'intérieur d'elle-même et non pas des variations qui tendraient à sortir de la substance pour se séparer radicalement d'elle en n'étant plus dépendante d'elle pour se déterminer⁵⁹. Spinoza réfute ici les « distinctions réelles » de Descartes, ce dernier considérant Dieu et l'homme comme deux substances distinctes du fait que l'un comme l'autre peuvent se concevoir sans penser à l'autre⁶⁰ or avec sa substance, Spinoza ne pose que des distinctions modales, c'est-à-dire, soit que nous observions une distinction modale entre le mode et la substance, ce que l'on voit aisément dans la pensée de Spinoza, soit que nous distinguions des modes différents d'une même substance⁶¹. Il s'agit pour lui de distinguer les modes des choses, leurs propriétés, leurs attributs à l'inverse de Descartes qui opère des distinctions *entre* les choses. De plus, on observe aussi, dans les distinctions opérées par Spinoza entre les différentes parties de la substance, les différents modes mais plus exactement et principalement pour les attributs de la substance, une juxtaposition radicale entre les différentes parties, autrement dit même si deux choses, dans le cas des affects précédemment évoqués, peuvent être en même temps au « même endroit », jamais elles ne se mêlent, ni ne se fondent, elles sont toujours présentes indépendamment l'une de l'autre et s'affrontent. On ne peut donc prêter à l'une des spécificités qui ne sont propres qu'à l'autre, certes, la Joie va pouvoir empêcher la diminution de notre conatus par la Tristesse mais elle ne va pas « absorber » l'affect de Tristesse pour le détruire, elle va le diminuer, l'anéantir en le combattant avec plus de puissance qu'il n'en a. Dans le cas des attributs, deux des attributs que nous lions à la substance et qui sont les attributs de la Pensée et de l'Étendue, ne peuvent se mêler mais se trouvent juxtaposées dans la substance et

59 *E*, I, 6 et 12

60 DESCARTES, René, Article 60 « Des distinctions, et premièrement de celle qui est réelle », in *Les principes de la philosophie* (1644), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999.

61 *Ibid.* Article 61 « De la distinction modale »

ne considèrent donc, pour la Pensée, l'Étendue que sous l'attribut Pensée, c'est-à-dire que la Pensée ne conçoit l'Étendue qu'à la manière de la Pensée et inversement. Plus simplement, toute chose considère une autre chose qui n'est pas elle « du point de vue » de ce qu'elle est elle-même et non pas du « point de vue » de cette autre chose qu'elle observe. On a donc là aussi des différences de degrés selon que l'on se place « selon le point de vue » d'une chose et pas d'une autre.

En revanche chez Bergson, la question est de savoir s'il peut-être assimilé à un modèle moniste ou dualiste. Peut-il seulement être réduit à l'un ou l'autre de ces deux modèles ? Nous avons montré qu'en partant de l'explication du concept de durée et par suite, des concepts d'interpénétration et de nombre comme nombre « qualitatif », nous observons des différences de nature entre les différents éléments, multiplicités hétérogènes, des différences d'ordre qualitatives qui changent la nature des différents éléments. Cependant, Bergson n'utilise pas que des distinctions de nature mais parle aussi de différences de degré. Cela implique, qu'il considère lui aussi des variations à l'intérieur même d'une chose et que ces variations dépendent de l'objet à l'intérieur duquel elle se produise. Elles dépendront donc de lui, de la même manière que les modes dépendent de la substance chez Spinoza. Mais parce qu'il emploie successivement et dans des cas distincts les termes de différence de nature et différence de degré, peut-on dire de Bergson qu'il est moniste ou au contraire dualiste ? Pour exemple, son concept d'élan vital, s'il n'est pas expliqué correctement, tendrait à nous faire penser à un certain monisme, prenant pour parti que l'élan vital est, certes, ce qui crée les diverses tendances qui émergent et se déploient mais les rend dépendantes de lui. Or, les différentes tendances créées par l'élan vital ne sont pas des variations de cet élan mais précisément des tendances uniques et individuelles qui se déploient à leur manière et donc différant par nature de l'élan vital et entre elles. Bergson ne peut donc pas être simplement moniste, en tant qu'il considérerait une seule et unique substance comme étant à l'origine de tout tel que c'est le cas pour Spinoza. L'hypothèse d'un possible monisme bergsonien, le Père Joseph de Tonquédec l'avait notamment formulé dans une lettre adressée à Bergson en 1908⁶². Quoiqu'il ait brillamment synthétisé les théories bergsoniennes présentes dans *L'évolution créatrice*, le Père de Tonquédec se retrouvait en quelque sorte embarrassé dès lors qu'il affirmait que l'on pouvait voir au travers de l'élan vital la source d'une « force ordonnatrice immanente au monde », ce qui l'amenait ici à concevoir des différences de degrés plutôt que

62 TONQUEDEC, Joseph de, Lettre du 5 mars 1908, in *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, pp.621-624.

de nature alors que Bergson lui-même, au travers des différentes tendances de l'élan vital, démontre ces différences de nature qui séparent les tendances provenant de la même source qu'est cet élan. C'est dans une seconde lettre⁶³ que le Père Joseph de Tonquédec revient sur ses propos et propose une alternative au monisme qu'il attribuait à Bergson dans sa première lettre, essayant de concilier immanence et transcendance simultanée et propre à la pensée bergsonienne, point qui lui avait posé problème. Il y propose une perspective dualiste de la philosophie bergsonienne présentée dans *L'évolution créatrice*, laquelle, si elle tend à rendre à la pensée de Bergson son originalité sans la réduire à un monisme, n'est pas suffisante pour faire de Bergson un dualiste. On ne peut donc pas non plus le considérer comme uniquement dualiste en tant que l'on retrouve de manière quasi-similaire à la pensée de Spinoza, l'idée de cette variation d'une seule et même chose en différents degrés ou variations. On peut en trouver un exemple notable dans *Matière et mémoire*, lorsque Bergson s'intéresse aux souvenirs. Nous verrons plus en détails ce dont il s'agit dans notre seconde partie⁶⁴, mais dans le cas présent, c'est le souvenir comme étant ce au travers de quoi peut se manifester la différence de degré chez Bergson qui nous intéresse ici. Il distingue trois stades dans lesquels on parvient à se souvenir de quelque chose, le premier, lorsque le souvenir est aboli, c'est-à-dire que l'on ne parvient pas à faire émerger de nos souvenirs-purs les images qui correspondent au souvenir que nous voulons évoquer. Il n'est pas supprimé, il est dans l'impossibilité de se frayer un passage jusqu'à notre conscience pour se manifester. Ce même souvenir que nous ne parvenons pas à faire émerger peut aussi être rappelé de manière fragmentaire ou partielle, autrement dit, nous ne nous souviendrons pas des détails mais des contours généraux du souvenir, de l'émotion⁶⁵ qui lui est liée, etc. Nous avons un second degré de souvenir, le souvenir « partiel ». Ensuite, nous pouvons faire apparaître ce souvenir dans son intégralité, de manière totale et détaillée, dans son entier afin d'en distinguer chaque élément et chaque singularité. On observe donc ici trois stades différents du souvenir qui, contrairement à l'élan vital, ne sont pas distincts par nature lorsque l'on ne s'en souvient pas, que l'on s'en souvient un peu ou en entier, mais au contraire ils varient selon l'effort que nous parvenons à fournir pour le réactualiser. On pourrait donc aussi observer la différence de degré chez Bergson au travers du concept d'intensité tel qu'il est exposé dans l'*Essai*⁶⁶ qui n'est

63 *Ibid.*, lettre du 20 février 1912, pp.625-633

64 Voir II. Théorie de la connaissance, 1. Imagination et souvenir : quel rapport avec le savoir ?

65 Le terme « émotion » n'est pas pris ici dans le sens où l'emploie Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, nous soulignons.

66 Dans *Matière et mémoire*, et plus précisément dans le quatrième chapitre, Bergson suggère que l'intensité est authentiquement qualitative (alors qu'elle est le « signe qualitatif » d'une certaine quantité dans l'*Essai*), ceci

autre que le plus ou moins grand nombre de parties sollicitées dans le but d'effectuer une action (serrer le poing, envoyer un signal de douleur au cerveau, etc.) et qui augmente ou diminue selon qu'est faite cette « synthèse » des différentes sensations et/ou émotions mobilisées pour exécuter l'action. On retrouve aussi ces différences de degrés au travers des considérations sur les images dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, il écrit :

Ce qui est donné, c'est la totalité des images du monde matériel avec la totalité de leurs éléments intérieurs. Mais si vous supposez des centres d'activités véritables, c'est-à-dire spontanée, les rayons qui y parviennent et qui intéresseraient cette activité, au lieu de les traverser, paraîtront revenir dessiner les contours de l'objet qui les envoie. Il n'y aura rien là de positif, rien qui s'ajoute à l'image, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux. La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée ; c'est comme un effet de mirage.

Cela revient à dire qu'il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre être et être consciemment perçues.⁶⁷

On a ici une variation qui s'effectue entre deux « manières » d'être des images, qu'elles *soient* ou qu'elles *soient consciemment perçues*. La différence de degré observable ici est de l'ordre de la distinction entre virtuel et réel. Les images en tant que totalité du monde matériel sont, mais peuvent aussi être perçues par « des centres d'activités véritables ». Ce sont ces centres d'activités qui donnent aux images leur caractère « consciemment perçu » cependant, le passage de l'être des images à l'être consciemment perçu ne change rien à l'image en elle-même. Elle conservera toujours toutes les caractéristiques qu'elle possédait avant d'être consciemment perçue, ce qui change ce n'est donc pas tant la nature de l'image mais plutôt la relation de ces « centres d'activités » avec cette image. Lorsque l'image devient *consciemment perçue*, elle ne se révèle plus alors simplement comme « image qui est » mais comme « image qui est et sur laquelle une ou plusieurs actions sont possibles », elle contient, en quelque sorte, un certain nombre d'actions virtuelles possibles, c'est-à-dire « l'influence de l'être vivant sur eux ». La différence de degré dans ce cas précis est le passage de l'actuel de l'image, image qui agit en tant qu'elle-même et indépendamment d'une perception consciente, au virtuel qui

parce que, tandis qu'il cherche à montrer le lien de la matière à l'esprit, il démontre que l'espace dans lequel nous concevons nos sensations n'est qu'un outil employé par notre imagination pour recouvrir la continuité mouvante du réel qui fait violence à notre entendement. Ainsi, toutes les choses, matérielles et spirituelles sont en réalité liées du fait qu'elles sont de la durée plus ou moins figée, fixée, stoppée dans son mouvement par l'intelligence (ou l'imagination) qui ne conçoit que l'immobilité. L'intensité est ici le sentiment éprouvé qu'il y a, lorsque nous percevons une chose, plus de choses qui se produisent simultanément que ce que nous percevons effectivement. Voir notre note 25 dans 1. Interpénétration et flottement d'âme.

67 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), Paris, Presses universitaires de France, 9^e éd., coll. « Quadrige », 2012, pp. 34-35.

retire à l'image sa part d'actualité pour montrer, au travers de la perception, les virtualités dont elle dispose et dont elle disposait déjà, dès le début, mais qui ne pouvaient se révéler qu'au travers d'une perception consciente. Mais le meilleur exemple de la différence de degrés chez Bergson s'observe dans l'exemple qu'il donne au sujet de la luminosité. Cette dernière, se déplaçant à l'intérieur du milieu homogène qu'est l'espace, peut varier et éclairer plus ou moins un certain objet. Cette variation de la lumière est dite comme différence de degré puisqu'elle peut varier de la quasi-absence de luminosité à sa présence aveuglante, le tout par des degrés successifs, qualitativement imperceptibles parfois, par l'œil humain qui ne remarque ces différents changements qu'en fonction des nuances que lui renvoient la ou les couleurs de l'objet éclairé⁶⁸. Cependant, si nous trouvons ici l'infinité de différence de degré qui nous permettent d'en parler dans le cas de la philosophie de Bergson, il nous faut terminer sur un tout autre aspect de cette différence pour démontrer en quoi la différence de degré bergsonienne, bien que similaire à celle de Spinoza, diverge complètement. C'est dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* que Bergson développe sa propre différence de degré, spécifique et différente de celle de Spinoza. Dans ce chapitre Bergson démontre explicitement le lien qui peut être fait entre la matière et l'esprit, notamment et principalement au travers de la perception. Il revient ainsi sur sa définition de l'espace et démontre que l'espace homogène décrit dans *l'Essai* n'est en réalité qu'une fiction de l'imagination, nécessaire pour notre entendement et notre intelligence qui ne parviennent pas à saisir ce qu'il nomme « la continuité mouvante du réel », c'est-à-dire le rythme, l'écoulement non seulement du temps mais aussi de la vie en général, sous tous ses aspects, spirituels et matériels. Si nous pouvons sentir, faire l'expérience de cet écoulement et que nous le vivons en permanence, notre imagination ne parvient pourtant pas à saisir, à fixer la totalité de ces successions que nous sentons perpétuellement dans une représentation, précisément parce que l'imagination immobilise tandis que le réel s'écoule⁶⁹. Pour Bergson tout a un rythme différent, un rythme variant à différents degrés, en tant qu'il n'y en a pas un seul mais autant qu'il y a de consciences ayant des durées distinctes. Cependant notre intelligence et notre imagination ayant besoin de points fixes sur lesquels se raccrocher et se fixer pour pouvoir précisément saisir le réel dans son mouvement, elles créent alors une sorte de filtre qu'est l'espace

68 BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013.

69 BERGSON, Henri, « Sur le pragmatisme de William James. Vérité et réalité », in *La pensée et le mouvant: essais et conférences* (1934), Paris, Presses Universitaires de France, 17e éd., coll. « Quadrige », 2013, pp. 239-252.

homogène qui leur permet de diviser le réel bien qu'en réalité il ne soit pas divisible. Pour Bergson :

la séparation entre la chose et son entourage ne peut-être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions et réactions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leurs attribuons⁷⁰

Nous voyons donc ici clairement se dessiner une différence de degré toute particulière qui considère chaque objet réel comme étant en quelque sorte interpénétré avec les autres objets avec lesquels un objet entre en relation. Mais ils se trouvent interpénétrés d'une telle manière que nous ne la percevons pas. En effet, si nous parvenons à délimiter ces objets, matériels, dans l'espace, c'est parce que : « Notre perception dessine, en quelque sorte, la forme de leur résidu ; elle les termine au point où s'arrête notre action possible sur eux et où ils cessent, par conséquent, d'intéresser nos besoins. »⁷¹. C'est donc notre perception et nos besoins qui conditionnent ces délimitations que nous voyons entre les objets. Pourtant il semblerait pour Bergson que tous les objets ne soient en fait que des variations les uns des autres, variations que nous ne pouvons percevoir car elles n'intéressent pas nos besoins, nous ne les utilisons pas pour déterminer nos actions sur ces objets. Il va cependant plus loin dans ce chapitre en montrant qu'il y a une continuité de la matière dans l'esprit et inversement, cela au travers de la perception. Celle-ci est ce qui permet aux qualités sensibles de se prolonger dans la mémoire en la faisant nécessairement intervenir dans le processus de formation des souvenirs. À partir de là, Bergson écrit que : « Conscience et matière, âme et corps entraînent ainsi en contact dans la perception »⁷², mais cela va plus loin car il explique ensuite :

La matière étendue, envisagée dans son ensemble, est comme une conscience où tout s'équilibre, se compense et se neutralise ; elle offre véritablement l'indivisibilité de notre perception ; de sorte qu'inversement nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière. Ces deux termes marchent ainsi l'un vers l'autre à mesure que nous nous dépouillons davantage de ce qu'on pourrait appeler les préjugés de l'action : la sensation reconquiert l'extension, l'étendue concrète reprend sa continuité et son indivisibilité naturelle. Et l'espace homogène, qui se dressait entre les deux termes comme une barrière insurmontable, n'a plus d'autre réalité que celle d'un schème ou d'un symbole. Il intéresse les démarches d'un être qui agit sur la matière, mais non pas le travail d'un esprit sur son essence.⁷³

70 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), Paris, Presses universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, p. 235.

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*, p.246.

73 *Ibid.*, pp. 246-247.

Pour Bergson, le problème résidait dans cette division de la matière que nous effectuons instinctivement dans le but d'agir sur elle. Pourtant, si nous nous débarrassons de ces « préjugés de l'action », dont l'espace homogène et divisible faisait partie, nous pouvons voir la matière étendue dans son essence. Elle est en fait elle aussi « une conscience » et nous disions précédemment qu'il y avait une multitude de conscience, chacune ayant son rythme propre. Il ne faut pas entendre chez Bergson le terme de « conscience » au sens où nous avons l'habitude de le comprendre, nous verrons notamment dans *L'évolution créatrice* qu'il conçoit plusieurs types de conscience lui permettant d'en attribuer une à la matière inerte elle-même. Ce qui nous intéresse ici, c'est de voir que toute conscience étant une durée singulière, la matière étendue est donc une conscience au sens de durée, singulière, distincte de la durée de notre esprit, telle que l'on a pu la développer précédemment. Ceci lui permettant de redonner ce mouvement à la matière, mouvement imperceptible mais qui permet le changement permanent, toujours renouvelé. C'est à partir de cette idée et d'une réflexion sur le mouvement, est-il étendue ou qualité, que Bergson va réussir à lier de nouveau matière et esprit, que nous avons jusqu'à présent laisser divisés, insistant sur l'impossibilité de penser des différences de degré entre la matière et l'esprit. C'est pourtant ce que Bergson parvient à faire en démontrant que la matière n'est en réalité que de la durée qui s'est décontractée, qui s'est étendue, de la durée extensible en somme face à l'esprit qui est au contraire concentration de durée interpénétrée, non dépliée, non déployée. On a donc entre la matière et l'esprit une différence de degré « intensif »⁷⁴ : c'est la plus ou moins grande concentration de durée qui permet de les distinguer tout en conservant malgré tout une différence de nature entre les deux, en concevant que cette différence de degré tolère et même comprend les différences de nature que nous avons décrites plus haut. On a donc une sorte d'étagement entre la matière et l'esprit, les souvenirs et la perception qui se différencient par nature les uns par rapport aux autres étant toujours qualitativement distincts, tout en étant en même temps des différences de degrés intensifs de durée. Bergson parvient à faire s'interpénétrer la différence de nature et la différence de degré ce qui rend impossible toute qualification de sa philosophie comme uniquement moniste tel que nous l'avons vu chez Spinoza ou dualiste tel qu'on le comprend chez Descartes.

On voit donc bien que tout en mettant en avant la différence de nature dans sa philosophie, principalement pour la définition de son concept de durée qui s'oppose par nature au concept

⁷⁴ Ce terme n'est pas employé par Bergson mais fait écho à celui de « différence intensive » initié par Deleuze dont nous reformulons l'idée ici.

d'espace, Bergson conserve et réutilise aussi la différence de degrés, principalement en l'intégrant comme différence de degré intensive, comme nous venons de le montrer. Réduire la philosophie de Bergson à un monisme ou à un dualisme reviendrait non seulement à faire perdre la spécificité de la pensée de Bergson mais aussi à poser problème lorsque l'on essaierait de « plaquer » ces concepts de dualisme et de monisme tels qu'ils ont été conçus dans la philosophie avant lui⁷⁵. On a donc une opposition très nette entre le monisme de Spinoza et le « non-monisme » ou « ni-monisme, ni-dualisme » de Bergson, chacune de leur pensée se spécifiant précisément à partir de cette opposition.

Ce que ces considérations sur les distinctions entre monisme – dualisme et différence de nature – différence de degré révèlent, tant chez Bergson que chez Spinoza et bien que l'un et l'autre n'admettent pas ni ne donnent nécessairement le mêmes sens à chacune de ces distinctions⁷⁶, c'est que l'on peut observer que malgré leur opposition flagrante entre monisme et « ni-monisme, ni-dualisme », leurs deux pensées peuvent être analysées au travers des termes, essentiellement bergsoniens, d'homogène et d'hétérogène. Ce que nous avons dit précédemment sur l'interpénétration et le flottement d'âme mais aussi sur la question du nombre dénote de l'hétérogénéité des deux philosophies. Et bien que Spinoza ne conçoive pas de mélange, qu'il s'agisse des affects dans le flottement d'âme ou dans les divers affects liés au temps ou à la modalité ou au niveau des attributs, on ne peut pas y voir là une homogénéité parfaite, à moins seulement que l'on se place non pas à l'intérieur de la substance mais à l'extérieur⁷⁷. Son unité substantielle est donc hétérogène à l'intérieur d'elle-même, le paradoxe étant peut-être de parvenir à concevoir de l'hétérogène sur la base d'un modèle qui tend toujours à tout homogénéiser en séparant chaque élément les uns des autres et en refusant catégoriquement que tout mélange se produise. Ce qui est l'inverse même de ce que fait Bergson. Les multiplicités hétérogènes qui constituent nos modifications internes sont, en

75 FRANCOIS, Arnaud, « Ce que Bergson entend par “monisme”. Bergson et Haeckel », in *Lire Bergson*, 2011, coll. « Quadrige », pp. 121-138.

76 Spinoza ne conçoit, dans sa pensée, aucun dualisme tandis que sa définition du monisme est celui d'une substance unique, une et indivisible, laquelle ne tolère que des différences de degrés. À l'inverse pour Bergson, il n'y a pas réellement de monisme ou de dualisme en tant que, pour lui, la différence de degrés intensifs comprend à la fois une différence de nature qui ne s'aligne pas avec un dualisme et une différence de degré qui n'est pas celle que l'on retrouve dans le monisme de Spinoza. Ces quatre types de distinction sont donc essentiellement des termes généraux que nous avons employés pour montrer la position de chacun d'entre eux par rapport à ces notions générales que sont le monisme, le dualisme, la différence de degré et la différence de nature et dans le but de comparer leur pensée.

77 Il s'agit d'une position purement théorique puisque la pensée de Spinoza rend impossible toute « sortie » de la substance. Il faudrait pour cela une autre substance de même nature et cause de la première, ce qui est absurde. Voir *E*, I, 5, 6 et 15 et notre III. Éthique, 3. Dieu et la religion.

permanence, fondues les unes dans les autres. Elles s'influencent, se pénètrent, se nuancent et se créent sans cesse. Il n'y a chez Bergson aucune homogénéité nette et distincte, il n'y a que du quasi-homogène. Rien de ce qu'il observe et analyse sur le modèle de son concept de durée ne peut se réduire à une autre chose et si les ressemblances lui permettent précisément de rassembler cette hétérogénéité, elles ne servent, dans le cadre de l'interpénétration, qu'à cela. La notion de nombre, chez Bergson ou chez Spinoza, vient donc renforcer cette idée d'hétérogène dans leurs pensées non seulement de part la quantité, mais aussi de part la qualité, les manières dont les multiplicités hétérogènes et les affects influent sur le sujet. On a donc d'un côté une hétérogénéité qui ne se fonde pas sur un mélange pour Spinoza mais plutôt sur une confrontation, un « flottement d'âme » entre les divers éléments qui s'influencent. L'hétérogénéité spinoziste concerne les modes et les affects, bref les différentes parties qui forment la substance. Vu à l'intérieur d'elle, l'hétérogène est pour Spinoza discontinuité puisqu'il y a séparation radicale entre les modes, les affects, etc. De l'autre, nous avons l'hétérogénéité bergsonienne qui n'est précisément que mélange, fondue et interpénétration. À l'inverse de Spinoza, l'hétérogénéité bergsonienne est continuité. L'hétérogène étant ce qui caractérise la durée et donc cette expérience que fait sans cesse le sujet de la constatation de l'écoulement du temps⁷⁸, il n'est jamais discontinu, il est succession perpétuelle d'éléments qui s'interpénètrent, se fondent les uns dans les autres à l'inverse du temps « objectif » qui ne mesure que l'écart entre un point A et un point B, correspondant à deux moments successifs du temps, procédant par un saut du point A au point B sans se soucier de ce qui constitue précisément l'intervalle entre eux.

Malgré cette importance de l'hétérogénéité dans leur deux pensées, l'homogène s'y trouve aussi, de manière évidente chez Spinoza, au travers de la substance comme une et indivisible, à l'intérieur de laquelle tout ce qui se fait est fait et déterminé par elle. De plus, quelque soit « l'échelle » à laquelle sont analysés les différents affects, attributs, modes, etc., l'homogène reste omniprésent puisqu'une fois encore, l'hétérogène ne se conçoit non pas comme un mélange mais comme une opposition entre des éléments différents qui s'influencent à leur manière. Il faut ajouter que l'hétérogène spinoziste ne convient que lorsque l'on observe les modes à l'intérieur de la substance, or lorsque l'on se place, en quelque sorte, à son niveau, la substance devient une et indivisible donc homogène et continue, puisque l'hétérogène, chez Spinoza, n'est autre que le discontinu. En revanche chez Bergson,

78 WORMS, Frédéric, « La conception bergsonienne du temps », in *Le temps*, Paris, VRIN, coll. « Thema », 2007, pp.181-203

l'homogène s'observe essentiellement au travers de la notion d'espace qu'il oppose à son concept de durée et qui se caractérise comme étant la juxtaposition d'éléments dans l'espace afin de pouvoir les distinguer les uns les autres de manière simultanée sans les confondre. L'espace est, en quelque sorte, le plan produit par l'intelligence⁷⁹, dans lequel des éléments absolument identiques ne peuvent se différencier les uns des autres que par leur position spatiale. L'espace, par cette juxtaposition des éléments permettant de les distinguer introduit, à l'inverse de Spinoza, le discontinu comme étant la caractéristique de l'homogène. Or, pris à l'intérieur du concept de durée, il n'y a quasiment pas d'homogénéité, tout étant singulièrement distinct non pas par sa position dans l'espace mais *par nature*, par les modifications qualitatives qui sont opérées sur chacun des éléments concernés.

En ce qui concerne la distinction entre différence de degré et différence de nature, on voit clairement où se situe l'homogène et l'hétérogène. Bien que la différence de degré implique des variations entre les choses, il reste toujours un point commun, une « origine » à partir de laquelle ces variations ont pu s'opérer. L'homogénéité est conservée du fait que ces variations ne changent pas en profondeur la chose « d'origine », mais pour l'un l'homogénéité est continuité (Spinoza) et pour l'autre elle est discontinuité de part la séparation qu'elle provoque entre les différents éléments observés (Bergson). L'homogène conserve donc, pour l'un et l'autre, l'idée selon laquelle il n'est que variation d'une même chose. Cependant, cette variation, cette différence de degrés est pour l'un continuité, du fait qu'elle ait une « origine » une et indivisible, la substance, et qu'alors, il ne peut rien être ni se concevoir en dehors d'elle⁸⁰, tandis que chez l'autre, elle est discontinuité au sens où elle opère comme séparateur d'objets absolument identiques et qui, en un sens, ne varient donc que par leur position dans l'espace et non pas selon des « manières » comme chez Spinoza. On a donc une différence de degré « de manières » chez Spinoza tandis qu'on aura une différence de degré « de position » chez Bergson. L'hétérogène de son côté correspond à la différence de nature comme étant, au contraire, un changement profond de la chose au point de la rendre indépendante de la première chose dont elle est issue. On n'observe donc pas de différence de nature chez Spinoza, puisque cela impliquerait qu'il existe une autre substance, différente de Dieu.

79 Laquelle a besoin de ce plan homogène comme d'une grille à déposer sur le réel afin d'en fixer la continuité mouvante, que nous évoquions précédemment, pour parvenir à se saisir des différents éléments du réel nécessaires à notre action sur lui. L'intelligence a besoin de l'espace pour fixer, figer le mouvement et les éléments en mouvement dans le réel du fait que, de par sa nature, elle ne considère que le fixe, l'inerte et non pas le mouvant. Voir II. Théorie de la connaissance, 3. Instinct, intelligence et intuition et les chapitres 2 et 4 de *L'évolution créatrice*.

80 *E*, I, 15.

Cependant, cette absence de différence de nature ne nous empêche pas de considérer une certaine hétérogénéité chez Spinoza lorsque nous observons les différents modes et affects à l'intérieur de la substance, comme nous l'avons dit précédemment. Il ne faut pourtant pas confondre cette hétérogénéité, qui n'est que distinction des parties chez Spinoza et l'hétérogénéité bergsonienne qui est, elle, différence de nature puisque c'est à partir d'elle qu'est possible la création de nouveauté.

Tout cela nous amène donc à nous interroger sur l'influence de cette théorie de la distinction sur les théories de la connaissance. Nous avons ici deux « modèles » de pensée qui, précisément par les deux distinctions que nous avons faites, peuvent changer radicalement la valeur et les enjeux des objets considérés. Il en sera donc de même en ce qui concerne la connaissance chez Bergson et Spinoza. Qu'est ce que leurs deux concepts de durée et d'affect, en tant qu'ils sont une des spécificités essentielles de leur « modèle » de pensée, changent sur leur approche de la connaissance ? Quel impact ces spécificités vont avoir sur les définitions de certaines notions et/ou concepts que l'on retrouve chez les deux auteurs ?

II. Théorie de la connaissance

À partir de ce que nous venons de dire concernant les modèles de pensée propres aux philosophies de Bergson et de Spinoza, il nous faut nous interroger à présent sur la théorie de la connaissance, ce que ces modèles impliquent sur elle et, de nouveau, en quoi les concepts de durée et d'affect interviennent dans les questions de la connaissance. Mais plus encore, c'est à partir des similitudes que nous avons mis en avant entre ces deux concepts que nous voulons dégager d'autres points de recoupements dans la pensée de chacun des deux philosophes sur le terrain de la théorie de la connaissance. Il s'agira donc de nous intéresser aux questions du souvenir, de l'imagination, de la perception, du rapport au corps dans la connaissance et des « facultés »⁸¹ de l'esprit tant chez Bergson que chez Spinoza et, tout en ne perdant pas de vue leurs oppositions, de faire surgir les similitudes entre ces notions et questions qui sont liées, de près ou de loin, aux concepts de durée et d'affect.

1. Souvenir et imagination : quel rapport avec le savoir ?

Nous avons donc deux concepts similaires au sens où ils considèrent le mouvement, la dynamique des modifications qui s'opèrent sur un sujet lorsqu'il se trouve affecté par diverses causes. Cependant, ils divergent du fait que le premier, la durée, se caractérise par la capacité de synthétiser et de faire surgir simultanément dans la conscience les singularités qui composent ces modifications, mettant en avant la création perpétuelle et toujours absolument nouvelle de chacune de ces modifications. Le second, les affects, sont les affections vues par l'Esprit de l'état du Corps lorsqu'il est augmenté ou diminué dans son effort pour persévérer dans son être. On observe donc aussi, chez Spinoza, des « modifications » du sujet bien que l'on ne puisse dire qu'elles proviennent d'une création absolument nouvelle. Au contraire, il ne s'agit pour Spinoza que de variations de l'effort pour persévérer dans son être, c'est-à-dire, de différence de degré entre un effort qui persévère plus ou moins dans son être. La question est à présent de savoir, à travers ces deux modèles, l'un comprenant la création sans cesse renouvelée et toujours inédite de nouveaux « états » du sujet, l'autre au contraire n'en considérant que des « variations », comment s'établit une théorie de la connaissance et les

⁸¹ Nous verrons dans cette partie que le terme de « faculté » est totalement inadéquat lorsqu'il s'applique à Spinoza, d'où l'usage des guillemets.

conséquences de ces modèles sur la connaissance elle-même.

De manière générale, on trouve donc chez Spinoza la connaissance comme se déclinant en divers degrés. Dans les propositions 32 à 36 de la deuxième partie de l'*Éthique*, il expose successivement les distinctions entre connaissance adéquate (vraie, claire et distincte) ou inadéquate (mutilée et confuse). Chez Spinoza, on ne peut pas dire qu'une chose est fausse mais simplement qu'elle est « un peu moins vraie », on n'a donc qu'une connaissance partielle et ce que l'on nomme « faux » n'est qu'un défaut dû à notre ignorance⁸² : « La fausseté consiste en une privation de connaissance qu'enveloppent les idées inadéquates, autrement dit mutilées et confuses ». Nous avons déjà parlé et utilisé dans notre précédente partie des termes « adéquat » et « inadéquat ». Si la connaissance a vaguement été expliquée, il nous faut à présent détailler ce que Spinoza entend par « adéquat » et « inadéquat » et comment cela se rapporte à la connaissance. Nous venons de voir que « la fausseté », ou du moins ce que Spinoza entend par « fausseté », n'est autre que l'absence, la privation de connaissance qui se trouve donc, du fait de cette privation « enveloppée » par des idées « inadéquates », qu'il qualifie de « mutilées et confuses ». Une idée inadéquate est donc toujours une idée confuse et mutilée, partielle, que nous ne connaissons pas exactement. L'inadéquation, chez Spinoza, qu'elle se rapporte aux causes comme nous l'avons vu précédemment, ou aux idées, est donc ce qui caractérise la privation de connaissance. À l'inverse, nous avons donc les causes et idées adéquates qui, parce qu'elles sont adéquates, sont claires et distinctes et donc vraies⁸³. Ainsi, plus nous avons une idée claire et distincte d'une chose, plus notre idée et donc notre connaissance de cette chose est vraie. On peut donc de nouveau faire ici une échelle des différents degrés du vrai allant du moins vrai au plus vrai, de l'inadéquat à l'adéquat.

Qu'en est-il chez Bergson ? Pas de considération sur le vrai et le faux dans *Matière et mémoire*, mais plutôt, et principalement, une explication du processus d'apprentissage, au travers de l'exemple de l'apprentissage d'une leçon qui nous fait glisser vers la question de la mémoire. Pour Bergson dans son exemple de l'apprentissage de la leçon, la connaissance s'acquiert par le souvenir. Il développe une distinction entre deux types de souvenirs, dont le premier est le souvenir-habitude, qui consiste à répéter la même action et à la développer toujours point par point et de la même façon afin d'en acquérir, par exemple, l'apprentissage d'un texte ou d'une leçon. Il s'agit là d'un processus de déconstitution et reconstitution de l'action totale. On analyse et décortique le texte pour pouvoir ensuite le réciter dans son entier.

82 *E*, II, 35.

83 *E*, II, 34.

Le processus de reconstitution de texte, au moment où nous le récitons nous prend exactement le même temps à chaque fois que nous le récitons. Le résultat de cette opération de mémorisation et de restitution est toujours le même. En revanche, on a malgré cette habitude, un souvenir de la singularité de chaque relecture qui a été faite. Nous pouvons distinguer, lorsque nous nous le remémorons, la première fois que nous avons lu le texte et l'impression, le sentiment que nous avons éprouvé, par rapport à la dixième lecture du texte par exemple. On a le souvenir d'une lecture déterminée dont la représentation tient dans une intuition de l'esprit⁸⁴ que nous allongeons ou rétractons. Il nomme simplement ce type de souvenir « le souvenir » ou « souvenir spontané ». Ces deux types de souvenirs ont pour but d'illustrer les deux types de mémoire que présente Bergson dans le deuxième chapitre de *Matière et mémoire*. On a d'un côté une mémoire de l'habitude qui conserve les mouvements et actions de nos perceptions dans le but de pouvoir réanimer, réactualiser les images-souvenirs qui sont à la base de la perception afin de nous permettre, dans l'exemple précédemment donné, de faire ressurgir dans notre mémoire le texte que nous avons appris. Ces mouvements et actions sont tout aussi bien extérieurs (posture que l'on a prise pour apprendre le texte, gestuelle que l'on associe parfois comme moyen mnémotechnique, etc.) qu'intérieurs (les différents chemins empruntés par l'information dans le cerveau, ce que Bergson nomme les schèmes moteurs. Ce sont les tracés imprimés matériellement dans le cerveau des différentes actions et mouvements, chemins que réempruntent les souvenirs pour se réactualiser en des quasi-perceptions) et s'inscrivent en nous par la répétition. De l'autre nous avons la mémoire « spontanée » qu'il dit être la vraie mémoire, c'est une mémoire formée par enregistrement des images-souvenirs avec leurs singularités propres (date, place, effet, etc.), elle est ce qui permet la reconnaissance et la mobilisation du passé. Ces deux mémoires fonctionnent ensemble, mais nous le verrons plus précisément par la suite. Ce que nous voulions montrer, c'est que la connaissance, chez Bergson, agit sur le sujet de la même manière que les multiplicités hétérogènes d'états nuancés. La connaissance me modifie toujours sans cesse et chaque

84 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, p.85. Bergson distingue le souvenir-habitude dont la représentation nous impose une temporalité toujours identique, que l'on doit suivre à la lettre tel un chemin tracé d'avance pour nous faire accéder à la représentation du souvenir complet, nous permettant de restituer une leçon par exemple. À l'inverse, le souvenir « intuitif » dispose d'une temporalité qui n'est autre que celle de notre propre vécu et à partir de laquelle nous pouvons saisir dans son entier, immédiatement, l'intégralité du souvenir puisque celui-ci constitue un « moment irréductible » de notre histoire. Par « intuition de l'esprit », Bergson fait référence au « vécu » propre de celui qui se représente le souvenir, lequel constitue son histoire, son vécu, sa personnalité, bref sa durée interne. On a ici une première occurrence du terme d'intuition qui fait déjà référence à ce qu'il développera à son sujet dans *L'évolution créatrice*.

élément de cette connaissance dispose de sa singularité propre. On retrouve donc l'opposition des modèles de pensées de Bergson et Spinoza au sein même de la question de la connaissance. Ce que nous voulons donc montrer, c'est comment la connaissance se développe dans leurs deux philosophies au travers d'un certain nombre de notions que l'on retrouve avec le même usage des termes chez l'un et chez l'autre à savoir le souvenir et l'imagination, mais aussi dans une certaine mesure la mémoire et la perception. Comment l'un et l'autre définissent, expliquent et développent les notions de souvenirs, d'imagination⁸⁵, de mémoire et de perception et qu'est ce que chacune de leurs définitions a comme conséquences dans leurs pensées ?

Commençons par Spinoza. À plusieurs reprises dans les propositions de la troisième et quatrième partie, nous retrouvons l'usage des verbes « se souvenir » et « imaginer ». Ces termes ont non seulement une influence sur l'affect en tant qu'effet sur le sujet, tel que nous avons pu le voir avec la force des affects selon le temps et la modalité, mais il y a une dimension importante de l'imagination et du souvenir en tant que connaissance des affects. Qu'entend donc Spinoza par imagination et souvenir ? On retrouve le terme « imaginer » de nombreuses fois dans les propositions de Spinoza, principalement dans la troisième partie où il expose les différents types d'affects que l'homme éprouve. Elles commencent la plupart du temps ainsi « Qui imagine ... » ou « Si nous imaginons... » mais pour comprendre pourquoi ces formulations reviennent aussi fréquemment, il nous faut définir l'imagination telle que

85 Concernant l'imagination chez Bergson, nous ne proposons pas, dans notre présente analyse, de développement à ce sujet, la particularité de ce thème étant qu'il se trouve étroitement lié à la question de l'intelligence dont nous parlerons plus précisément en 3. Instinct, intelligence et intuition et qui sera récurrent dans notre troisième partie. Nous nous proposons donc simplement de donner ici les éléments qui constitueraient un développement du thème de l'imagination chez Bergson. L'imagination apparaît dès *Matière et mémoire*, dans le chapitre 4 et se retrouve également très présent dans *L'évolution créatrice* et *Les deux sources de la morale et de la religion*. On la trouve liée principalement aux considérations sur l'espace homogène (voir à ce sujet nos notes 79 et 119) du fait qu'étant lié à l'intelligence qui a besoin de fixité et d'immobilité pour saisir et connaître les choses (fixes ou mobiles), elle est donc ce qui va produire avec l'intelligence la grille artificielle que cette dernière va plaquer sur le réel pour en saisir la continuité mouvante par de la fixité. Dans la toute fin de *Matière et mémoire* ou dans *L'évolution créatrice*, l'imagination se présente donc comme un « outil » de l'intelligence pour parvenir à rendre le dynamisme de la vie et du réel statique. Pour ce qui est de l'imagination dans *Les deux sources*, elle est liée à la fonction fabulatrice (voir notre III. Éthique, 2. Liberté et nécessité) et concerne cette fois les productions de la fonction fabulatrice pour contrecarrer les effets dissolvants de l'intelligence dans les sociétés humaines. Cela ne signifie pourtant pas que l'imagination s'oppose ici à l'intelligence puisque, nous le verrons, si l'intelligence peut être un danger pour la société, elle en est aussi une nécessité. Dans les deux sens donnés à l'imagination ici, il nous faut donc retenir ceci : l'imagination étant liée à l'intelligence et à la fonction fabulatrice, elle est donc aussi une « faculté » de l'entendement humain tournée vers les besoins de l'action que Bergson introduit dans le chapitre 4 de *Matière et mémoire*, point sur lequel nous reviendrons puisqu'il constituera l'une de nos transitions entre notre partie sur la théorie de la connaissance et celle sur l'éthique.

Spinoza la conçoit. L'imagination ou plutôt l'acte d'imaginer, c'est se représenter quelque chose, faire venir à l'esprit quelque chose sans se soucier si la chose est vraie ou non. La question de la connaissance se pose alors, peut-on avoir une connaissance sur la base de l'imagination ? Pourquoi Spinoza emploie-t-il toujours ces formules « si nous imaginons... », « qui imagine... » au début de la plupart de ses propositions ? Dans un premier temps, la formulation sert principalement à mettre en situation. Lorsqu'il écrit « qui imagine... » c'est que premièrement, il s'agit en un sens d'imaginer réellement une situation à laquelle on est confronté, c'est-à-dire de mettre en situation, de donner un contexte à la proposition pour expliquer, par exemple que : « Qui imagine détruit ce qu'il a en haine sera joyeux »⁸⁶, autrement dit, il s'agit de se figurer, de se représenter la destruction de quelque chose que l'on a en haine afin de démontrer que, dans le cas où cela serait vrai, alors nous en serions joyeux. Cependant, il ne s'agit pas ici de décider de la véracité de la situation ou non mais de montrer les conséquences d'une situation sur nous et donc sur la production de nos affects. Dans ce premier cas, on pourrait penser que l'imagination sert en un sens à acquérir une connaissance étant donné qu'elle ne sert que de « mise en situation » afin de savoir quel affect serait éprouvé s'il se passait une certaine chose dans certaines circonstances (ici, la destruction de ce que l'on hait nous rendrait joyeux). Mais nous ne voyons pour l'instant l'imagination que comme un outil permettant à Spinoza de nous faire connaître la nature d'un affect naissant dans un certain contexte. Prenons maintenant l'imagination non pas comme un outil qui sert au lecteur à comprendre la naissance de certains affects mais plutôt comme quelque chose qui, dans la pensée de Spinoza, fait « croire » que nous connaissons alors que nous ne connaissons pas, puisque nous l'avons dit, l'imagination ne permet pas de distinguer ce qui est vrai ou non mais seulement de se représenter quelque chose. Reprenons la proposition qui nous a servi d'exemple, « Qui imagine détruit ce qu'il a en haine sera joyeux » et prenons une personne qui imagine réellement que ce qu'il a en haine est détruit. Cette personne, à l'idée de la destruction de ce qu'elle a en haine, sera joyeuse, cependant, elle sera joyeuse de l'idée qu'elle s'est faite. Elle sera joyeuse par la représentation de la destruction de ce qu'elle a en haine et non pas de la réelle destruction de ce qu'elle a en haine. Autrement dit, imaginer, dans ce cas, ce n'est pas se mettre en situation pour comprendre mais plutôt se créer en soi-même la situation qui fait naître cet affect, quelque soit la réalité de la situation. Spinoza utilise cette formulation un très grand nombre de fois, la plupart du temps pour montrer non seulement ce que nous

86 *E*, III, 20.

éprouverions comme affect si nous imaginions une certaine chose mais aussi pour appuyer que, imaginer une certaine situation, indépendamment de la connaissance de son caractère de vérité, poussent les hommes à éprouver des affects dont ils n'ont pas besoin. Prenons un autre exemple, nous savons que nous allons mourir un jour mais nous ne savons pas quand. L'idée que nous allons mourir nous fait peur et lorsque nous y pensons, nous nous imaginons que notre mort peut subvenir à n'importe quel moment, peut-être aujourd'hui, ou demain. Cette idée nous emplit de crainte. Nous imaginons donc que nous allons mourir demain. Seulement nous ne savons pas si nous allons mourir demain, nous ne savons pas si notre mort arrivera *précisément* demain et pourtant, en imaginant que nous allons mourir demain nous faisons surgir en nous un sentiment de crainte, de peur et nous nous trouvons ainsi assailli par un affect de Tristesse qui diminue notre effort pour persévérer dans notre être. L'imagination ne peut donc pas nous apporter, dans ce cas, une connaissance sur les choses et, en plus de cela, peut aller jusqu'à produire des passions qui diminuent notre conatus et nous empêche d'être affecté par d'autres affects qui l'augmenterait. Spinoza ne considère pas l'imagination comme une source de connaissance claire et distincte puisqu'au contraire elle va même jusqu'à produire en nous des idées confuses et mutilées, donc inadéquates, puisqu'elles diminuent notre conatus.

Qu'en est-il du souvenir ? Nous avons vu dans quelle mesure le temps entraine en jeu dans la force des affects chez Spinoza⁸⁷. Le souvenir d'un affect passé nous affecte au présent *comme si* il était réellement présent. En un sens, on a donc une similitude entre imagination et souvenir chez Spinoza : ils sont tout deux un acte de mise au présent, de représentation d'une chose. La différence notable réside dans le caractère de vérité. L'imagination ne dit pas si la représentation que nous nous faisons est vraie ou fausse, en revanche le souvenir, lui, est une représentation vraie puisqu'il est un souvenir d'un affect passé, il est quelque chose qui s'est déjà produit, que nous avons vécu et dont nous nous souvenons par une actualisation de l'affect passé. Nous ne pouvons donc pas douter de la vérité d'un souvenir passé et il est, en somme, une certaine forme de savoir. Étant, tout comme l'imagination, la représentation d'une chose, le souvenir s'en distingue de par son caractère de vérité. On peut appuyer notre propos à partir de la proposition 13, de la troisième partie : « Quand l'Esprit imagine ce qui diminue ou réprime la puissance d'agir du Corps, il s'efforce, autant qu'il peut, de se souvenir de choses qui en excluent l'existence ». On voit nettement ici l'opposition entre imagination et souvenir.

87 Voir I. Homogène et hétérogène, 2. La question du nombre et du degré : quantité et qualité.

L'imagination se pose ici comme étant ce qui met en présence un affect qui diminue le conatus. Cependant nous avons dit que l'imagination était une représentation d'une chose dont le caractère de vérité n'était pas clair, autrement dit lorsque nous imaginons, nous partons du fait que la chose est vraie, puisque nous nous la représentons, elle est vraie pour nous mais en réalité elle ne l'est pas plus qu'une autre chose puisque c'est nous-mêmes qui créons, en quelque sorte, qui *imaginons* sa présence. Or ici, pour annuler cette représentation de l'imagination, l'Esprit fait intervenir un « souvenir de choses qui en excluent l'existence », autrement dit, il fait appelle à une connaissance qui va se poser comme vraie et qui va venir annuler la représentation de l'imagination puisque pour vaincre un affect qui diminue notre conatus, il faut en trouver un plus fort qui est nécessairement augmentation de notre conatus. Toute augmentation de notre conatus passant par des affects de Joie, c'est-à-dire, où nous sommes causes adéquates de nos actions, il nous faut donc bien une connaissance vraie, dont nous connaissons les causes et qui nous rend donc causes adéquates pour pouvoir combattre cet affect. Le souvenir a en cela plus d'effet sur l'Esprit du fait qu'il met en présence de choses dont on ne peut exclure l'existence et qui par leur présence excluent alors la présence d'autres choses, par exemple, celles que nous suggère l'imagination. Nous pouvons donc voir que quelque soit la chose que nous nous représentons, le caractère de vérité réside premièrement dans la représentation elle-même. Ainsi, dans le cas d'un souvenir lié à un affect, nous pourrions dire que si le caractère de vérité du souvenir ne peut être réfuté (je ne peux douter que j'ai vécu quelque chose), je peux en revanche douter de la vérité de l'idée du souvenir lui-même, par exemple, si je considère un souvenir lié à un affect dont je pâtis, qui a diminué mon effort pour persévérer dans mon être et qui est né de causes inadéquates donc mutilées et confuses, je peux douter de la connaissance que j'en avais, je peux douter de l'idée que j'avais dans le passé mais je ne peux pas douter d'avoir éprouvé cet affect. Ce qui est donc incertain, mutilé et confus ce n'est pas tant le souvenir de l'affect, puisque celui ci était réel, mais plutôt les causes de cet affect. Étant une passion, il provenait nécessairement d'idées inadéquates. Je ne peux donc pas douter de l'affect en tant que je l'ai éprouvé mais en tant qu'il était issu d'idées inadéquates. En revanche, pour un affect de Joie, qui augmente mon conatus, un souvenir qui lui est lié est, tant au niveau de la manière dont je l'ai éprouvé que des causes pour lequel je l'ai éprouvé, un affect qui m'a rendu cause adéquate. Les connaissances que je tire de ce souvenir, qu'il s'agisse du fait d'avoir éprouvé cet affect comme de la nature même de cet affect, sont claires et distinctes et je ne peux en douter. Mais le souvenir n'est pas

nécessairement, chez Spinoza, à rattacher au vécu d'un individu, en effet, on peut se souvenir de vérités mathématiques, on en a la représentation et, étant des vérités mathématiques, on ne peut douter de leur vérité. Le souvenir est donc bel et bien une certaine forme de connaissance et non pas seulement la représentation d'un affect passé, d'un moment vécu. Il nous faudra cependant préciser par la suite en quoi consiste exactement la connaissance chez Spinoza pour comprendre pourquoi le souvenir, bien qu'il en soit une forme, ne peut pas être totalement adéquat à la conception spinoziste de la connaissance.

En ce qui concerne Bergson, il nous faut voir comment lui-même conçoit le souvenir dans quelle mesure il entre en relation avec la connaissance. Nous commencerons donc par le souvenir, mais avant d'y venir, il nous faut introduire une autre notion, essentielle pour l'expliquer, qui est la perception. Pour Bergson, percevoir c'est agir au sens d'avoir une interaction avec la matière, avec les choses. En effet, percevoir ce n'est pas seulement recevoir des objets qui m'entourent une certaine influence, percevoir n'est pas recevoir passivement les différentes « informations » que peuvent me donner un objet par l'intermédiaire de mes sens, percevoir n'est pas connaître. Percevoir, c'est entrer en relation avec les objets, c'est-à-dire, considérer toutes mes actions virtuellement possibles à partir de l'objet perçu. Autrement dit, la perception consiste dans l'observation des possibilités d'action vis-à-vis d'un objet *consciemment perçu*. Quel lien avec le souvenir ? Au moment de la perception, se crée simultanément le souvenir de la chose perçue. Ce souvenir se forme non seulement en tant que souvenir mais aussi en tant que schème moteur dans le cerveau, c'est-à-dire, en un chemin « matériel » qui mobilise un certain nombre d'autres « chemins » afin par la suite de pouvoir réactualiser ce souvenir, de pouvoir le faire remonter à la conscience dans une quasi-perception en réempruntant ces mêmes chemins. Par exemple, lorsque je perçois une certaine lampe verte, pour la première fois, se forme au moment où je la perçois dans mon esprit le souvenir de cette lampe verte. Un chemin se fait dans mon cerveau indiquant le passage créé par cette perception de la lampe, chemin qui, lorsque je percevrais de nouveau cette lampe, se réactivera afin de me permettre non seulement de percevoir la lampe mais de me souvenir de cette lampe. Ainsi, le cerveau ne contient pas les souvenirs et perceptions que j'ai mais n'est que le « centre-moteur » permettant de chercher dans mes souvenirs ceux qui doivent être réactualisés dans une certaine situation, par exemple pour reconnaître la lampe verte que j'ai déjà perçue une première fois. De plus, nous avons montré au début de cette partie que le souvenir chez Bergson se trouvait en lien étroit avec la mémoire et que c'est à partir d'elle que

s'effectue notamment l'emmagasinement des connaissances, notamment des connaissances acquises grâce au souvenir-habitude ou plutôt à la mémoire de l'habitude qui, par l'effet de la répétition, est capable de déconstruire puis reconstruire une chose dans l'esprit pour pouvoir la restituer telle qu'elle a toujours été (nous avons donné l'exemple de la leçon que l'on apprend par cœur). Cependant cette mémoire de l'habitude se trouve être liée à la mémoire spontanée. Nous allons donc voir quel est ce lien et ce que cela implique sur la connaissance chez Bergson. Bergson dit de la mémoire spontanée qu'elle est « la vraie mémoire » à l'inverse de la mémoire par habitude. Nous avons dit que la mémoire de l'habitude n'était que la conservation des mouvements et actions de nos perceptions dans le but de pouvoir réactualiser, réanimer les images-souvenirs qui ont été à la base de ces perceptions. Or, nous avons aussi dit que lorsque nous utilisons notre mémoire-habitude pour apprendre une leçon, se formait simultanément en nous le souvenir de notre première lecture de la leçon, puis de la deuxième et ainsi de suite. Ainsi, lorsque nous nous remémorons le temps que nous avons passé à apprendre une leçon, si le résultat est égal à ce qui a été appris, les sentiments et mouvements effectués pour l'apprendre sont restés comme « marqués » en nous par l'intermédiaire des souvenirs « spontanés », « parfaits », qui conservent la singularité de chacune des différentes lectures qui nous ont conduit à connaître par cœur la leçon. Ce sont précisément ces souvenirs « spontanés », « parfaits » en tant qu'ils conservent en souvenir la singularité de chaque chose vécue, qui caractérisent la mémoire spontanée. Elle est l'enregistrement des images-souvenirs avec leurs singularités propres et permet de les mobiliser dans le processus de reconnaissance. Le lien qui unit la mémoire spontanée à la mémoire-habitude c'est donc précisément ces souvenirs spontanés puisque en réalité, la mémoire de l'habitude oublie que ce qu'elle fait est un processus de souvenir, elle oublie qu'elle emprunte à la mémoire spontanée tous les souvenirs-images nécessaires afin de pouvoir restituer la leçon par exemple. Cet oubli vient de la répétition, celle-ci fige les souvenirs, les retient dans la conscience tandis que la mémoire spontanée se contente de les réactualiser comme dans une intuition, de manière rapide pour les faire refluer vers la conscience. On a donc comme un travail d'équipe entre la mémoire spontanée qui, face à une certaine situation, fait refluer les souvenirs spontanés à la conscience où la mémoire-habitude les attrape et les fige à travers un processus de répétition. Il y a une fugacité de la mémoire spontanée qui tend donc à faire penser que les souvenirs spontanés ou « uniques » (parfaits) sont moins nombreux que les souvenirs « répétitifs », mais en réalité cette

impression vient du fait que les souvenirs répétitifs sont plus utiles car ils se perfectionnent dans le temps. Pourtant les souvenirs uniques sont plus nombreux puisqu'ils viennent sans cesse frapper notre conscience afin que la mémoire-habitude les fixe dans celle-ci pour pouvoir être réutilisés dans une situation qui demande à ce qu'ils se manifestent afin que nous sachions quoi faire. Les souvenirs chez Bergson sont donc toujours des connaissances au sens où ils doivent permettre, par leurs réactualisations, de répondre à certaines situations dans lesquelles la perception d'un objet nous fait nous poser les questions « Que puis-je faire et que dois-je ou vais-je faire ? ». Cependant, ces connaissances sont de l'ordre de l'action, puisqu'elles tendent à permettre au sujet qui réutilise ses souvenirs de pouvoir répondre à un certain nombre de questions et problèmes qui lui sont donnés dans un certain contexte, contexte que nous cherchons toujours à identifier à quelque chose de connu, d'où la nécessité de la réactualisation des souvenirs, afin de savoir si nous avons déjà eu affaire à cette situation et si non, ce que nous devrions faire pour y faire face. Il nous faut cependant ajouter que chez Bergson, les souvenirs ne sont pas simplement des multiplicités hétérogènes vécues, propre à un seul sujet, ils concernent aussi les « idées générales », il dit : « Parmi ces idées il en est qui n'ont pas pour origine unique des perceptions et qui ne se rapportent que de très loin aux objets matériels. »⁸⁸ et plus haut il précisait :

Mais ces deux états extrêmes, l'un d'une mémoire toute contemplative qui n'appréhende que le singulier dans sa *vision*, l'autre d'une mémoire toute motrice qui imprime la marque de la généralité à son *action*, ne s'isolent et ne se manifestent pleinement que dans des cas exceptionnels. Dans la vie normale, ils se pénètrent intimement, abandonnant ainsi, l'un et l'autre, quelque chose de leur pureté originelle. Le premier se traduit par le souvenir des différences, le second par la perception des ressemblances : au confluent des deux courants apparaît l'idée générale.⁸⁹

Autrement dit, les idées générales naissent du point de liaison entre le souvenir des différences et de la perception des ressemblances et peuvent, dans certains cas, n'être reliées à rien de matériel, et dans ce cas, nous dirons que ce sont des concepts. C'est pour cela que Bergson, bien qu'il ne les développe pas ici, dit des idées générales qu'elles peuvent ne pas avoir pour origine des perceptions qui se rapportent aux objets matériels. Si il développe dans la suite de son chapitre le cas des idées générales issues de la perception de la ressemblance, il nous dit brièvement mais explicitement ici que les idées générales ne nécessitent pas la perception pour pouvoir être des idées générales puisque précisément elles se situent « au

88 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire, essai sur la relation du corps à l'esprit*, Paris, Presses Universitaires, de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, p.173.

89 *Ibid.*

confluent des deux courants » que sont la mémoire de vision (souvenir) et la mémoire d'action (perception). Indépendamment de la perception, ces idées générales sont donc des concepts qui fonctionnent cependant de la même manière que l'on se remémore un souvenir personnel. Pour Bergson, on *se souvient* des idées générales. Quand on conçoit un concept dans notre esprit, il nous faut nécessairement faire appel aux souvenirs en tant que « l'idée générale suppose la représentation au moins virtuelle d'une multitude d'images remémorées »⁹⁰, ainsi les idées générales ne nécessitent pas de perception mais font toujours appel aux souvenirs et sont en quelques sortes « remémorées » : elles sont constituées par eux.

Le point commun dans la définition du souvenir chez Bergson et Spinoza est donc non seulement l'idée d'une réactualisation du souvenir au présent mais aussi le fait que le souvenir n'est pas seulement, comme la définition traditionnelle qu'on lui donne pourrait le faire croire, une réactualisation d'une émotion, d'un sentiment, d'un acte, bref d'un instant vécu. Le souvenir est aussi une connaissance vraie. Chez Spinoza, nous nous souvenons des vérités mathématiques, nous les réactualisons dans une représentation et ces vérités mathématiques, contrairement aux affects, ne sont jamais confuses et mutilées comme peuvent l'être les souvenirs liés aux passions, précisément parce que les passions ne peuvent faire naître que des connaissances mutilées et confuses, donc inadéquates. La connaissance passe donc en partie par le souvenir et il en est de même pour Bergson. Si les souvenirs sont pour lui toujours teintés de la singularité de notre vécu, de notre sensation du temps qui s'écoule et de notre histoire personnelle, il n'en reste pas moins que les souvenirs sont ce qui permettent de connaître : tout ce que l'on apprend est en quelque sorte « enregistré » dans la mémoire sous forme de souvenirs-purs qui ne seront réactualisés qu'à la perception d'un objet similaire venant faire affluer les souvenirs-purs à la conscience pour les rendre conscients dans une quasi-perception (souvenir-image) ou par la réactivation des différents schèmes-moteurs. Ceux-ci se sont formés dans le cerveau, lors de l'apprentissage d'une leçon par exemple, et viendront alors puiser dans les souvenirs-purs ceux qui correspondent aux chemins empruntés précédemment pour les emmagasiner dans la mémoire. Il y a cependant aussi les idées générales qui se présentent comme étant des concepts, indépendants dans certain cas, de toute relation avec la perception en tant que telle mais qui fonctionnent par l'intermédiaire des souvenirs eux-mêmes puisque, nous l'avons vu, les idées générales se forment sur la base de

90 *Ibid.*

la représentation réactualisée d'un certain nombre de souvenirs qui n'ont cependant pas eu besoin de la perception pour être réactualisés. C'est là la différence, peut-être, entre le souvenir comme réactualisés par une perception présente et l'idée générale comme ensemble de souvenirs réactualisés indépendamment d'une perception déclenchant cette réactualisation. D'un côté, Spinoza considère le souvenir comme une sorte de connaissance qui ne suffit pas toujours, puisque le souvenir peut être lié à des affects « passifs » qui diminuent notre effort pour persévérer dans notre être en tant qu'il nous affecte *comme si* ils étaient présents, au risque que cet affect prenne le dessus et nous empêche d'être affecté d'autres manières. De l'autre, Bergson confère au souvenir comme connaissance une dimension pratique en tant qu'il est ce qui permet au sujet d'agir face à une situation qu'il connaît ou qu'il ne connaît pas, par la mobilisation de ses souvenirs qui lui rappellent non seulement un objet, une action ou une situation antérieure, mais qui font écho à la situation présente et peuvent donc l'aider à prendre une décision, effectuer une action, etc. Nous n'avons cependant pas parlé de la perception chez Spinoza, et l'ayant évoqué chez Bergson, il nous faut en dire brièvement quelques mots. Spinoza utilise essentiellement les termes « imaginer », « se souvenir », « être affecté » mais assez rarement le terme « percevoir ». On retrouve notamment cette idée dans l'explication de la définition 3 de la deuxième partie :

Par idée, j'entends un concept de l'Esprit, que l'Esprit forme pour ce qu'il est une chose pensante.

EXPLICATION

Je dis concept plutôt que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'Esprit pâtit d'un objet. Alors que le concept semble exprimer une action de l'Esprit.

La perception n'est donc pas pour Spinoza une réception passive de l'Esprit, il ne pâtit pas de ce qu'il perçoit, il ne reçoit pas passivement l'objet de sa perception. Au contraire, il forme des idées parce qu'il est une chose pensante et ces idées ne sont rien d'autres que des affects (affects ou passions) puisque nous l'avons dit les affects sont les idées de l'état de notre Corps. Ainsi, nous voyons que la perception joue un rôle dans la connaissance chez Spinoza comme étant la formation des idées par l'Esprit. Cependant, il nous faut ajouter qu'un affect étant l'idée de l'état du Corps vu par l'Esprit cela implique donc toujours, chez Spinoza, une certaine relation avec le corps. La perception se trouve donc être aussi une source de connaissance

puisque les affects passent toujours par l'intermédiaire du Corps avant d'être saisi par l'Esprit en idées. Pour Spinoza, il n'y a pas de connaissance sans passage par l'intermédiaire du Corps, sans oublier que, pour lui, l'âme est l'idée du Corps. Sans corps donc, pas de connaissance. Nous retrouvons ici quelques similitudes entre la conception de la perception chez nos deux auteurs. Chez l'un comme chez l'autre, non seulement la perception n'est pas simple réception passive mais en plus la perception passe toujours par l'intermédiaire du corps. Nous avons ainsi pu voir, chez Bergson, au travers de l'importance des schèmes-moteurs dans la réactualisation des souvenirs, que le corps lui aussi avait un rôle important dans son rapport à la perception et aux souvenirs. C'est donc le point qui nous intéressera à présent. Dans quelle mesure le corps, en tant qu'il est lié à la perception, mais pas seulement, est-il nécessaire à la connaissance chez Bergson et Spinoza ?

2. *L'importance du corps comme condition du savoir*

La perception nous donne donc notre point de contact pour passer des considérations sur la connaissance, au travers des notions générales de perception, souvenir, mémoire et imagination, à la question précisément du corps et de son importance dans l'accès à la connaissance. Il nous faut donc à présent observer jusqu'où une certaine matérialité, et ici plus précisément celle du corps, permet à Bergson et Spinoza de penser la connaissance.

Pour cela, il nous faut, dans le cas de Spinoza, nous attarder d'abord sur sa conception de l'Esprit ou âme. Lorsque l'on débute la lecture de la seconde partie de l'*Éthique* intitulée « De l'Esprit », trois définitions sont posées, la première à propos du Corps, la seconde sur l'essence d'une chose et la troisième sur l'idée. À première vue, aucune définition sur l'Esprit en tant que tel n'est donnée. On trouve ensuite diverses propositions sur l'essence, les idées, sur l'Esprit aussi, mais sans jamais qu'il ne soit réellement défini. Cela vient du fait que la conception spinoziste de l'Esprit est en réalité très « matérialiste »⁹¹. En effet, dans la proposition 13, il écrit : « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit une manière de l'Étendue précise et existant en acte »⁹². L'Esprit humain ne peut donc se définir que dans sa relation au Corps existant et c'est précisément cela qui va nous intéresser dans le rapport à la connaissance. L'Esprit ou âme n'est rien d'autre que « l'idée du Corps », le Corps étant « l'objet de l'idée constituant l'Esprit humain », ce qui permet à l'Esprit d'être et, justement, de pouvoir « observer » les différents états du Corps et de s'en faire des « idées ». L'Esprit est une manière du Corps, de l'Étendue, il est une autre façon d'exister du Corps mais qui prend toujours en compte ce qui se passe dans le Corps, ce qui lui arrive. Rappelons comment Spinoza, dans sa définition générale des affects, décrit l'affect : c'est « l'idée confuse par laquelle l'Esprit affirme une force d'exister de son Corps, ou d'une partie de son Corps, plus grande ou moindre qu'auparavant, et dont la présence détermine l'Esprit à penser ceci plutôt que cela »⁹³, autrement dit les affects sont en quelque sorte « la manifestation » de l'état du Corps vu par l'Esprit qui est lui-même déjà une certaine idée du Corps étant Étendue qui

91 Nous insistons sur les guillemets. Spinoza n'est pas matérialiste puisqu'il distingue ce qui appartient à l'attribut de la Pensée et ce qui appartient à celui de l'Étendue. Bien que l'Esprit soit issu du Corps, comme nous allons le montrer, il n'en reste pas moins dépendant de l'attribut de la Pensée et en ce sens on ne peut en faire une conception purement matérialiste.

92 *E*, II, 13.

93 *E*, III, Définition générale des affects.

existe « en acte »⁹⁴, donc qui agit. L'Esprit n'est donc toujours qu'une certaine manière d'être de l'Étendue qui s'intéresse à l'état du Corps et s'en fait « des idées ». L'Esprit connaît le Corps au travers d'une certaine perception du Corps qui n'est rien d'autre que l'affect. Tout part du Corps et n'est observé par l'Esprit que par l'intermédiaire du Corps. Lorsqu'il parle, dans sa définition générale des affects, de l'Esprit comme étant « déterminé » par les idées qui naissent de l'augmentation ou de la diminution de la force d'exister du Corps, qui est ici une référence au conatus, on voit clairement que l'Esprit est dépendant des idées de l'état du Corps et donc du Corps lui-même. Ce sont les affects qui vont déterminer l'Esprit en lui indiquant si la force d'exister du Corps est augmentée ou diminuée. Quelques soient les idées relatives aux affects que peut avoir l'Esprit, elles sont toujours liées au Corps et donc à une certaine matérialité. Avec une telle définition de l'Esprit, il est impossible de concevoir l'âme indépendamment du Corps et si Spinoza n'est pas un adepte de l'interpénétration, du mélange, il ne pense cependant pas une séparation radicale de l'âme par rapport au Corps telle que l'explique Descartes dans ses *Méditations métaphysiques*. Au contraire, il y a pour lui une inséparabilité du Corps et de l'Esprit qui fait que si le Corps vient à disparaître, l'Esprit ne peut plus exister. Cependant, si l'on peut voir dans ce cas que Spinoza réfute l'immortalité, il défend en revanche une certaine idée de l'éternité. Contrairement à la définition qui nous vient à l'esprit lorsque nous parlons d'éternité, il s'agit moins ici de parler d'un temps qui serait infini que de parler de ce qui est séparé du temps, de ce qui le dépasse. L'éternité est indépendante du temps⁹⁵. Pour Spinoza, si l'Esprit disparaît avec le Corps, une certaine « manière » de l'Esprit subsiste encore dans la substance du point de vue de l'éternité : « L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit avec le Corps ; mais il en subsiste quelque chose qui est éternel »⁹⁶. Nous l'avons dit, l'éternité n'est pas lié au temps, au contraire c'est un autre mode d'existence, indépendant du temps et qui se trouve en Dieu. Mais

94 À cette expression d'Aristote, s'oppose alors « en puissance » et il semblerait cependant que, bien que Spinoza réemploie les mêmes termes, il ne conçoive pas les notions de « en acte » et « en puissance » de la même manière. En effet, les propositions 8 et 9 de la deuxième partie semblent suggérer que par « en acte » Spinoza entend ce qui « existe » effectivement, c'est-à-dire, quelque chose qui dure dans le temps et qui est toujours rapporté à son idée (la chose sous l'aspect de la Pensée) en Dieu. Elle n'est donc pas dans ce cas idée de Dieu, bien qu'il en soit la cause (proposition 9) mais est en Dieu selon qu'il est affecté d'une certaine manière. À l'inverse, « en puissance » correspondrait, chez Spinoza, à l'idée de cette même chose non pas étant en Dieu selon une certaine manière de l'affecter mais comme se trouvant en Dieu dans l'idée même de Dieu, indépendamment d'une manière de l'affecter, c'est-à-dire du fait qu'elle est une idée comprise dans l'idée de Dieu et donc se trouvant en lui sous l'aspect de l'éternité. On pourrait donc voir la distinction spinoziste « en acte », « en puissance » comme une distinction entre « existant » et « essence », entre « temps » et « éternité ».

95 *E*, V, 23, scolie.

96 *E*, V, 23.

comment concevoir l'éternité alors que Spinoza lui-même exprime clairement l'impossibilité pour l'Esprit de durer sans l'intermédiaire du Corps ? Il explique cela dans la démonstration de la proposition ci-dessous :

En Dieu il y a nécessairement un concept ou idée qui exprime l'essence du Corps humain (*par la Prop. précéd.*) laquelle idée, pour cette raison, est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'Esprit humain (*par la Prop. 13, p. 2*). Mais nous n'attribuons à l'Esprit humain aucune durée qui puisse se définir par le temps sinon en tant qu'il exprime l'existence actuelle du Corps, laquelle s'explique par la durée et peut se définir par le temps, c'est-à-dire (*par le Coroll. Prop. 8 p. 2*), nous ne lui attribuons de durée que durant le Corps. Comme pourtant ce qui se conçoit par l'entremise de l'essence même de Dieu par une certaine nécessité éternelle n'en est pas moins quelque chose (*par la Prop. Précéd.*), ce quelque chose qui appartient à l'Esprit sera nécessairement éternel. CQDF.

Pour reprendre cette démonstration, le Corps possédant une essence qui s'exprime dans une idée ou concept en Dieu, cette idée appartient aussi à l'Esprit en tant que l'Esprit est une idée du Corps, donc aussi une idée de l'idée de l'essence du Corps. Or, l'Esprit n'a aucune durée, il est dans le temps uniquement durant le même temps que le Corps se trouve dans le temps. Lorsque le Corps disparaît, l'Esprit en tant qu'idée du Corps disparaît aussi, cependant, l'idée de l'idée du Corps subsiste du point de vue de l'éternité en tant qu'il est l'essence du Corps, essence qui parce qu'elle est conçue par l'entremise de l'essence même de Dieu⁹⁷ est donc nécessairement quelque chose et est éternelle. On a donc deux manières de concevoir l'Esprit humain, du point de vue du temps et donc de l'existence et du point de vue de l'éternité et donc de l'essence.

Ne pouvant donc faire disparaître le Corps sans que l'Esprit, en tant que chose existante et donc capable de connaître, disparaisse avec lui nous pouvons voir que toute connaissance passera obligatoirement par l'intermédiaire du Corps, ce qu'explique Spinoza dans la proposition 16 de la seconde partie sur la théorie du Corps-écran : « L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du Corps humain et en même temps la nature du corps extérieur ». Plus précisément, toute idée ou connaissance qui sera obtenue par l'intermédiaire du Corps et suite à l'affection par un corps extérieur sera donc non seulement une connaissance du corps extérieur mais aussi du Corps lui-même étant affecté. Pour connaître, chez Spinoza, il ne faut pas seulement connaître l'objet que l'on cherche à connaître mais aussi notre propre Corps en tant qu'il connaît, en tant qu'il en a l'idée par l'Esprit, bref en tant qu'il est affecté par la chose extérieure. La conséquence de cette théorie du Corps-écran, c'est-à-dire, du Corps comme

97 E, I, 25.

intermédiaire, comme « passerelle » entre mon Esprit et les choses extérieures, c'est que « les idées que nous avons des corps extérieures indiquent plus l'état de notre corps que la nature des corps extérieurs »⁹⁸, autrement dit, on n'a moins une connaissance des choses extérieures, de leur nature, que de notre propre Corps puisqu'il faut toujours d'abord passer par notre Corps pour connaître les choses extérieures. Ainsi, notre Corps fait barrage, il agit comme un écran qui empêche les choses de passer ou du moins qui les filtre et ne nous les fait « voir » ou « connaître » uniquement par son entremise. Les propositions 19 et 23 de la seconde partie appuient encore un peu plus cette idée et radicalisent même le propos de Spinoza au sujet du Corps comme barrage entre l'extérieur et notre Esprit et donc la connaissance :

L'Esprit humain ne connaît le Corps humain lui-même et ne sait qu'il existe que par l'entremise des idées des affections dont le Corps est affecté⁹⁹

L'Esprit ne se connaît pas lui-même, si ce n'est en tant qu'il perçoit des idées des affections du Corps¹⁰⁰

Pour la proposition 19, l'Esprit humain lui-même ne peut avoir de connaissance directe du Corps mais seulement par l'intermédiaire des « idées des affections dont le Corps est affecté », il faut savoir que par affection, Spinoza entend « ce qui affecte le corps directement » et qu'il ne s'agit donc pas ici tout à fait des affects qui eux sont « l'idée des affections du Corps ». On a donc une opposition entre affection qui se rapporte directement au Corps et affects qui n'est pas un rapport direct mais indirect, par l'intermédiaire de « l'idée de l'état du Corps ». L'Esprit humain n'a accès qu'aux idées de l'état du Corps, jamais au Corps lui-même comme affection. Mais il ne s'agit ici que de la connaissance du Corps par l'Esprit. La proposition 23 est encore plus virulente, puisqu'il s'agit de la connaissance de l'Esprit par lui-même et que Spinoza postule que cette connaissance de l'Esprit par lui-même n'est *jamais* directe non plus, autrement dit, l'Esprit ne se connaît pas plus directement qu'il ne connaît le Corps, il ne connaît de lui-même que l'idée de l'idée du Corps. Je n'ai une connaissance de mon âme qu'à travers *une idée* de mon âme, cette dernière étant déjà une idée de mon Corps. On a chez Spinoza une opposition critique au cogito cartésien qui, au contraire, démontre la possibilité d'une connaissance directe de l'esprit, connaissance directe que l'on retrouvera aussi chez Bergson et qui l'oppose donc d'emblée à Spinoza. Cependant, si il n'est pas possible pour

98 *E*, II, 16, corollaire II.

99 *E*, II, 19.

100 *E*, II, 23.

Spinoza d'avoir de connaissance sans l'intermédiaire du Corps, cela n'implique pas que toute connaissance passant par l'intermédiaire du Corps soit fausse. Bien au contraire, dans le scolie de la proposition 4 de la cinquième partie, Spinoza propose de montrer par quel moyen se libérer des affects dont nous pâtissons et qui diminue notre conatus. Pour cela une seule solution, connaître les choses de manières claires et distinctes, bref de manière adéquate, c'est-à-dire, connaître les causes qui déterminent ces choses. Et le meilleur moyen de connaître les causes qui déterminent ces choses c'est de se connaître soi-même, connaître ses affects, ceux dont nous pâtissons et qui, précisément parce que ce sont *nos* affects, sont les idées de l'état de notre Corps vu par l'Esprit. Nous devons donc, pour nous libérer de nos passions, avoir une connaissance claire et distincte de nos affects et donc, nécessairement de notre Corps. Il est donc possible, malgré cet intermédiaire, cet écran, qu'est le Corps, de connaître les choses de manière adéquate.

Ainsi, l'importance du Corps dans la théorie de la connaissance chez Spinoza est largement démontrée. Toute connaissance passe par la représentation que l'Esprit se fait des affections du Corps au travers des idées. Les idées sont les connaissances diverses et variées que peut avoir un Esprit sur le Corps mais aussi sur les corps extérieurs et sur lui-même, connaissances qui peuvent être plus ou moins vraies selon qu'elles considèrent des passions ou des affects actifs. Seulement pour qu'il y ait Esprit et idées, il faut d'abord qu'il y ait un Corps, un corps servant d'objet pour constituer l'idée qui à son tour va constituer l'Esprit. On ne peut donc établir de connaissance sans Corps chez Spinoza et si la connaissance reste pour lui indirecte, il nous faut à présent voir, chez Bergson, en quoi le corps joue un rôle dans la connaissance et comment cette connaissance peut-être direct, à l'inverse de Spinoza.

Chez Bergson, c'est essentiellement à partir de son œuvre *Matière et mémoire* que nous allons pouvoir démontrer l'importance du corps dans le processus de la connaissance. Nous avons vu précédemment, dans le cadre de la connaissance au travers du souvenir et de la mémoire, le passage dans lequel Bergson développe deux types de mémoire qu'il nomme « mémoire spontanée » ou « vraie mémoire » et la « mémoire-habitude ». À partir de ces deux types de mémoire, nous pouvons déjà, dans un premier temps, mettre en avant l'importance du corps dans la connaissance. En effet, ce n'est pas tant ici le processus d'apprentissage ou de remémoration qui nous intéresse mais plutôt l'implication du corps dans ces processus. Qu'il s'agisse d'apprendre ou de se remémorer quelques choses, les souvenirs de la gestuelle du

corps (des gestes les plus évidents comme mouvoir ses mains, ses bras, bouger sa jambe jusqu'au plus infimes mouvements intérieurs : respirations, diverses sensations internes, etc.) entrent dans en très grande partie dans ces deux processus. Pour Bergson, chaque souvenir est non seulement teinté par les émotions et le sentiment de l'écoulement du temps éprouvés au moment de l'apprentissage, mais les sensations physiques et les gestes viennent eux aussi nuancer nos souvenirs et les rendre singuliers. Nous ne cherchons cependant pas à montrer une fois encore comment les impressions du corps singularisent les souvenirs mais plutôt comment, en singularisant les souvenirs, le corps permet la connaissance. En tant qu'il singularise les souvenirs, le corps aide à l'apprentissage et à la remémoration. L'exemple le plus frappant donné par Bergson, et que nous avons déjà évoqué précédemment, se trouve dans *l'Essai*. Bergson explique qu'il est à son bureau et que, voulant se lever et ouvrir la fenêtre, il s'exécute mais en oubliant la raison pour laquelle il s'est levé. Il insiste alors sur l'impression qui reste en lui et selon laquelle il avait une idée bien précise au moment où il s'est levé et que, même en se tenant dans une position précise dans l'espace et malgré la multiplicité de possibilités d'action dont il dispose à partir de cette même position dans l'espace, il sait qu'il ne s'agit pas de toutes les autres actions possibles mais d'une bien précise. Si l'exemple venait appuyer son idée selon laquelle nos actions, lorsqu'elles visent un certain but, se teintent, pour ainsi dire, d'une coloration spéciale indiquant par là leur nature même, ce qui nous intéresse ici c'est l'impression qui persiste dans le corps. Pour un observateur extérieur, lorsque qu'il se lève de son bureau pour aller fermer la fenêtre, sa position dans l'espace n'indique aucune différence, aucune singularité qui puisse la distinguer d'une autre position au même endroit. En sommes, pour un spectateur extérieur, nous n'avons qu'une seule manière, dans l'espace, de nous lever et de nous tenir debout au milieu d'une pièce. Cependant, pour le sujet concerné par le mouvement, si le corps, en apparence, se tient à la même place que si nous avions voulu ouvrir la porte ou ranger un livre dans une étagère, il s'est retrouvé lui aussi coloré, nuancé par l'action que nous visions. C'est comme si le corps lui-même, en se levant et avec l'idée d'aller fermer la fenêtre, s'était préparé à l'action à venir. Il ne s'agit pas seulement dans ce cas de la coloration d'un état psychique mais aussi d'un état physique. Plus clairement, prenons l'exemple de lorsqu'on nous fait une prise de sang. Nous savons comment cela se passe, on va nous retirer une certaine quantité de sang à l'aide d'une seringue que l'on nous fait passer dans une veine. Nous connaissons déjà cette sensation, la légère douleur de la piqûre et la sensation étrange lorsqu'on nous retire l'aiguille. Pourtant,

avant même que nous la sentions, nous nous crispions à la simple idée que nous nous faisons de ce qui va suivre, le bras mais aussi le corps tout entier se prépare à éprouver cette sensation connue. Pourtant, il ne s'agit pas d'anticiper la douleur de la piqûre de la seringue de la même manière, par exemple, que nous nous préparons instinctivement à recevoir un coup. Si il y a dans les deux cas crispations du corps, comme en prévention de l'attaque à venir, c'est la nature de « l'attaque » qui change. Dans n'importe laquelle de ces situations, et d'autres encore, le corps se prépare toujours, par une mobilisation plus ou moins importante des différents organes, à recevoir une certaine douleur ou autre sensation. L'image la plus explicite de cela est lorsqu'une personne approche sa main de nos yeux, ceux-ci ne parvenant pas, même avec la meilleure des volontés, à rester ouverts. C'est cela que nous retrouvons, en quelque sorte, dans le cas de l'apprentissage ou de la remémoration. Au moment de l'action d'apprendre ou de se remémorer, le corps se prépare, physiquement mais de manière peut-être moins explicite que dans les cas précédemment évoqués, à faire un effort de concentration spécifique pour enregistrer ou réactualiser les souvenirs dont il a besoin. Ainsi, au moment de l'apprentissage, cette concentration du corps reste ancrée, liée au souvenir qui accompagne ce que l'on a appris et lorsque nous nous remémorons une leçon, notre corps tente de prendre de nouveau la même position qu'il avait lorsqu'il l'a apprise, afin de mieux pouvoir faire ressurgir dans la conscience les différents souvenirs qui nous permettront de la réciter.

Ces exemples, concrets mais plutôt vagues, expliquent en partie l'importance du corps dans la connaissance. Nous avons parlé de ce qui était « le plus visible » lorsque nous mobilisons nos connaissances, ce sont des expériences que nous pouvons faire au quotidien. Il nous faut cependant ajouter une dernière chose concernant l'importance du corps dans la connaissance au niveau de l'apprentissage et de la remémoration. Nous avons montré quel rôle il jouait dans ces deux processus en tant qu'instinctivement, il prend diverses positions physiques pour conditionner l'apprentissage et/ou la remémoration. En reprenant la ou les positions et attitudes qu'il avait prises la première fois pour une action comme la lecture d'un texte, le corps tente par lui-même et indépendamment du cerveau, dont nous verrons l'importance plus loin, de permettre aux souvenirs qui sont liés à ses postures, à sa gestuelles, de se réactualiser avec plus d'aisance. Nous le verrons, les souvenirs-purs, qui sont en quelques sortes les souvenirs « inconscients » que nous emmagasinons dans notre mémoire, se réactualisent lorsque par la perception, nous percevons un objet comportant des similitudes avec un objet antérieurement perçu et, afin de le reconnaître, les souvenirs-purs dont les qualités

correspondent en partie à celle de l'objet perçu, sont réactualisés et deviennent souvenirs-images afin de permettre non seulement la perception de l'objet mais aussi la reconnaissance de cet objet. Lors de la perception, le corps lui aussi participe de la réactualisation des souvenirs non seulement en prenant instinctivement la même position que lorsqu'il avait perçu l'objet la première fois mais en se préparant déjà à l'action qu'il pourra effectuer sur l'objet une fois qu'il l'aura reconnu. Dans la perception, et principalement dans le cas de la re-perception d'un objet connu, le corps se prépare toujours, déjà, à l'action qu'il pourra effectuer sur cet objet précis, action qu'il connaît non seulement à partir de la perception présente, l'objet lui réfléchit les actions possibles qu'il pourra réaliser, mais avec l'aide des souvenirs réactualisés eux-mêmes par les qualités singulières à la fois présente dans l'objet de la perception et dans les souvenirs-purs réactualisés en souvenirs-images. Ces qualités du souvenir-pur peuvent-être liées ou même sont parfois, uniquement liées au corps. Pour montrer en quoi, il suffit de prendre, une fois encore, un exemple dont nous pouvons faire l'expérience au quotidien. Dans le même genre que l'exemple donné par Bergson dans *l'Essai* lorsqu'il se lève de son bureau pour ouvrir la fenêtre et qu'il oublie son action, il arrive que nous quittions une pièce pour nous rendre dans une autre dans le but d'effectuer une certaine action, chercher ses lunettes sur la table du salon par exemple. Seulement, une fois la porte de la première pièce passée, nous nous arrêtons en chemin (ou arrivons parfois même jusqu'à la pièce où nous avons quelque chose de précis à faire) en ayant oublié la raison de notre présence dans la pièce. La présence des lunettes sur la table peut ne pas suffire à nous faire nous rappeler la raison de notre présence dans la pièce. Les objets et la perception que nous en avons seuls ne suffisent pas toujours à nous permettre de nous souvenir. Ainsi, lorsque ce genre de situation se produit, on nous dit que c'est en revenant sur nos pas et en essayant de restituer chacun des gestes que nous avons fait jusque là que nous parviendrons à nous souvenir de notre but premier. Il nous faut en somme « rembobiner » la succession de toutes nos actions, gestes et attitudes, de manière à les ramener à ce qu'elles ont de plus proche avec ce qui a été notre premier mouvement. Sans le savoir, nous cherchons à réactualiser, par l'imitation de notre action, le souvenir du but que nous nous étions fixé avant d'effectuer notre action puis de l'oublier. Le souvenir-pur « aller chercher mes lunettes » qui m'est devenu inaccessible, ne pourra être réactualisé qu'à la condition non seulement que je parvienne, par le simple « effort » de ma mémoire, à m'en souvenir mais cette remémoration me sera d'autant plus facilitée que j'imiterais chacun des gestes et actions à l'origine de mon déplacement et qui lui ont été

associés jusqu'à ce que je ne parvienne plus à le rendre conscient. Le corps semble ainsi vouloir faciliter le travail de la perception et de la remémoration en n'étant non plus un obstacle à celles-ci mais en devenant, en quelque sorte, conducteur, chemin, lieu de passage des différentes perceptions et souvenirs afin que ceux-ci puissent se réactualiser le plus complètement possible. Contrairement à Spinoza, si le corps semble faire ici écran, il tente naturellement de faciliter le plus possible le passage des souvenirs et donc des connaissances elles-mêmes. Connaître, c'est aussi, comme nous l'avons vu dans le processus d'apprentissage et de remémoration, se rappeler de ce que nous avons appris. Connaître et se souvenir se trouvent ainsi sur le même plan, le processus est identique, seul le contenu qui est réactualisé change.

Nous nous sommes cependant fixés ici sur le cas du corps dans un processus de reconnaissance, remémoration et apprentissage. Il nous faut observer à présent le cas de la perception elle-même qui est à l'origine de la création de nos souvenirs. Pour Bergson, percevoir n'est pas connaître. Contrairement à l'idée reçue, la perception n'est pas une action « passive » ou, pourrions nous dire, un état de passivité dans lequel nous nous contentons de recevoir des informations au sujet des objets qui nous entourent. Percevoir c'est agir sur les choses, sur les images, c'est entretenir avec elles une certaine forme de relation qui consiste à recevoir des objets, comme par effet de miroir, les actions possibles de mon corps sur eux. Autrement dit, les objets me renvoient la possibilité ou, disons plutôt, la virtualité¹⁰¹ de mes actions sur eux. Par exemple, lorsque je perçois une pierre de forme arrondie au sol, toutes les informations que je vais tirer de la perception de cette pierre vont consister en une association avec des actions possibles que je peux effectuer sur cette pierre : la ramasser, la déplacer avec mon pied, la jeter plus loin, la mettre dans ma poche, etc. Percevoir, c'est déterminer les choses en fonction des actions virtuelles de mon corps sur elles et ce n'est donc pas une simple réception passive d'un certain nombre de caractéristiques d'un objet. De plus, mon corps se comporte comme une sorte d'outil de mesure vis-à-vis des objets perçus, selon la distance à laquelle je me trouve d'un ou de plusieurs objets, je peux plus ou moins déterminer la plus ou moins grande influence que je peux avoir sur eux :

À mesure que mon horizon s'élargit, les images qui m'entourent semblent se dessiner sur un fond plus uniforme et me devenir indifférentes. Plus je rétrécis cette horizon, plus les objets qu'il circonscrit s'échelonnent

101 Nous verrons plus loin dans notre travail en quoi la notion de « possible » est problématique chez Bergson et utiliserons plutôt, dans le cas où notre explication portera sur sa philosophie et fera intervenir cette notion, le terme de « virtualité » ou de « virtuel ».

distinctement selon la plus ou moins grande facilité de mon corps à les toucher et à les mouvoir. Ils renvoient donc à mon corps, comme ferait un miroir, son influence éventuelle ; ils s'ordonnent selon les puissances croissantes ou décroissantes de mon corps. *Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux.*¹⁰²

Mon corps agit donc ici comme un moyen direct d'accéder aux objets non seulement d'un point de vue matériel, dans le but de pouvoir agir dessus, de pouvoir les utiliser à X ou Y usages déterminés selon ma proximité physique avec eux, mais il est aussi, de par cette recherche des différentes actions virtuelles sur ces objets, le point de départ de ma connaissance de ces mêmes objets. Connaître ne vient donc qu'après avoir déterminé non seulement qu'elles étaient les actions virtuelles sur un objet mais aussi après avoir choisi l'action que j'effectuerai sur ledit objet. Percevoir, c'est connaître le champ de mes actions virtuelles sur un objet dans le but d'en choisir une selon le but visé. Le corps conditionne ce rapport aux objets, étant donné qu'il est ce par quoi l'action va pouvoir s'effectuer, et nous pourrions trouver de multiples exemples où des personnes suites à divers accident, trouvent leur perception du monde matériel changée précisément parce que leur corps se trouvant modifiés dans ses possibilités d'agir, leurs rapports au monde et aux objets qui le constituent se trouvent aussi changés. Les potentielles actions sur un objet seront différentes selon que l'on n'a plus l'usage d'un bras ou d'une jambe et à la question « que puis-je faire ? » que pose la perception, les réponses dépendront des possibilités mêmes d'action du corps sur l'objet. Cependant, nous n'avons traité ici de la question qu'au travers du corps de manière générale, dans ce qu'il y a de plus visible et dans ce qui est, pour ainsi dire, directement observable en pratique. Mais s'intéresser au corps comme condition de la connaissance, c'est aussi s'intéresser à ce qui participe des mouvements du corps et qui ne sont pourtant pas « visibles » ni nécessairement « sensibles ». Il nous faut donc inévitablement passer par la question du fonctionnement du cerveau tel que le présente Bergson dans *Matière et mémoire*. Ainsi, ce qui se passe dans le corps et que nous pouvons visualiser réellement, est à peu près ce qui se passe dans le cerveau au moment de la perception ou de l'actualisation du souvenir. Bien que cela soit plus complexe que ce que nous venons de montrer, la perception et le souvenir ou réactualisation du souvenir, correspondent presque analogiquement à l'apprentissage et la remémoration. Chez Bergson, il n'est pas question de parler d'emmagasinement des souvenirs dans le cerveau. Pour lui, tout ce qui constitue le monde extérieur et matériel est image :

102BERGSON, Henri, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), Paris, Presses universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, pp.15-16.

Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. Toutes ces images agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes, que j'appelle les lois de la nature, et comme la science parfaite de ces lois permettrait sans doute de calculer et de prévoir ce qui se passera dans chacune de ces images, l'avenir des images doit être contenu dans leur présent et n'y rien ajouter de nouveau.¹⁰³

Les images constituent le monde matériel dans lequel je me trouve. Elles interagissent entre elles et entretiennent des relations les unes avec les autres selon des « lois » qui pourraient permettre de les connaître non seulement comme présentes mais d'anticiper leur devenir, chose que Bergson réfutera par la suite. Ce n'est cependant pas cela qui nous intéresse ici. Nous avons donc des images qui sont les choses matérielles de notre monde. Et puisqu'il s'agit de tout ce qui constitue la matérialité du monde, mon corps et ce qui le constitue en tant que corps matériel, en tant qu'étendue, doit donc être aussi une image. C'est ce que dit Bergson, non seulement au sujet du corps mais au sujet de ses organes et jusqu'à ses ébranlements sensibles. Le corps est une image, mais pas n'importe laquelle : « il en est une qui tranche sur toutes les autres [images] en ce que je ne la connais pas seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affects : c'est mon corps. »¹⁰⁴. Le corps est donc la seule des images de l'univers que je connais à la fois de l'extérieur par des perceptions mais à l'intérieur par des affections. Je connais mon corps au travers de ce qui lui arrive et en quelque sorte de l'état dans lequel il se trouve, vocabulaire et manière de l'exprimer très spinoziste. Telle une poupée russe, le corps contient à l'intérieur de lui-même d'autres images que sont les divers organes et nerfs : « Les nerfs afférents sont des images, le cerveau est une image, les ébranlements transmis par les nerfs sensitifs et propagés dans le cerveau sont des images encore »¹⁰⁵. Tout ce qui concerne la matière est donc image, y compris ces images à l'intérieur de nous qui constituent nos organes mais aussi les divers mouvements de chacune des plus petites parties de notre corps. Bergson montre alors le problème que pose une conception de la mémoire comme lieu de stockage, dans le cerveau, de mes souvenirs :

Pour que cette image que j'appelle ébranlement cérébrale engendrât les images extérieures, il faudrait qu'elle les contînt d'une manière ou d'une autre, et que la représentation de l'univers matériel tout entier fût impliquée dans celle de ce mouvement moléculaire. Or, il suffirait d'énoncer une pareille proposition pour en découvrir l'absurdité. C'est le cerveau qui fait partie du monde matériel, et non pas le monde matériel qui fait partie du cerveau. Supprimez l'image qui porte le nom de monde matériel, vous anéantissez du même coup le cerveau et l'ébranlement cérébral qui en sont des parties. Supposez au contraire que ces deux images, le cerveau et l'ébranlement cérébral, s'évanouissent : par hypothèse vous n'effacez qu'elles, c'est-à-dire fort peu de

103 *Ibid.*, p.11.

104 *Ibid.*

105 *Ibid.*, p.13.

chose, un détail insignifiant dans un immense tableau.¹⁰⁶

Concevoir le cerveau comme le lieu de la mémoire, c'est lui donner, ou du moins, vouloir lui donner, la faculté de contenir en lui la totalité des images de l'univers. Or le cerveau est non seulement déjà « rempli » d'autres images qui ne constituent pas sa mémoire (les nerfs, les ébranlements sensitifs, etc) mais il est lui-même une des images de l'univers, il ne peut donc pas le contenir matériellement. C'est à partir de là que Bergson va poser la question de la mémoire et du souvenir. Il s'agit pour lui de savoir comment se forment les souvenirs et quel rôle joue le cerveau dans cette formation ? En somme comment la matérialité de l'univers concourt à l'emmagasinement « immatériel » de nos souvenirs ? Nous avons déjà parlé brièvement des schèmes-moteurs, éléments clefs dans la compréhension de l'enregistrement et de la réactualisation des souvenirs. Lorsque nous percevons un objet, une image, non seulement nous avons tout l'aspect singulier de cette perception qui se lie à l'image de l'objet (écoulement du temps, sentiment, émotion, gestuelle, acte, etc) mais au moment de la perception, se crée dans notre cerveau une sorte de « chemin physique » ou « matériel » par lequel le cerveau transmet les diverses informations recueillies par la perception en fonction de ladite perception. Ce chemin est ce que Bergson appelle un schème-moteur, c'est la voie empruntée par la perception non seulement pour donner les informations qu'elle contient à la conscience mais c'est aussi le chemin durable par lequel le souvenir de cette perception pourra de nouveau transiter pour être réactualisé dans une situation qui le nécessitera. Ainsi les schème-moteurs dans le cerveau sont ces chemins physiques qui permettent à une perception nouvelle de créer la voie par laquelle toutes les autres perceptions similaires à elle vont pouvoir transiter afin non seulement d'emmagasiner des souvenirs dans la mémoire, mais ce sera aussi le chemin matériel par lequel ces mêmes souvenirs, devenus souvenirs-purs, immatériels, pourront redevenir des ébranlements nerveux afin de se réactualiser en souvenirs-images, dans une quasi-perception qui permettra notamment la reconnaissance des objets. En somme, les souvenirs-images, une fois sortie de « l'inconscience » de la mémoire, deviennent, en réempruntant les schèmes-moteurs des perceptions qui ne sont pas nécessairement provoquées par la perception d'objet présent¹⁰⁷. On pourrait dire qu'ils sont des re-présentations de perceptions antérieures, des perceptions que nous re-percevons indépendamment de la présence de l'objet à l'origine de la perception et du souvenir et qui

106 *Ibid.*

107 Tel que nous l'avons montré précédemment au sujet des idées générales (chapitre 3, *Matière et mémoire*, p.173).

sont réactivées par un ébranlement du schème-moteur créé par la première perception, ébranlement qui ne vient plus de la perception elle-même mais de ce que Bergson nomme « centre-imaginatif »¹⁰⁸. Ces centres seraient donc le lieu matériel, se situant près de « l'écorce » du cerveau qui feraient le lien entre l'immatérialité de la mémoire et des souvenirs-purs et les schèmes-moteurs et la perception, se trouvant essentiellement dans la matière. On voit donc bien ici que pour Bergson, le corps entre pour beaucoup dans le rapport à la connaissance en tant qu'il est l'outil matériel par lequel les souvenirs et donc les connaissances qui les constituent « prennent corps » matériellement et peuvent être alors réactualisés, ré-exprimés, etc. La distinction que l'on observe par rapport à Spinoza réside principalement dans le fait que, si les schèmes-moteurs permettant l'actualisation des souvenirs peuvent être coupés, c'est-à-dire qu'ils peuvent se trouver suffisamment endommager pour que la réactualisation soit impossible, il ne conçoit pourtant pas que les souvenirs qui nécessitent ces schèmes pour être réactualisés, disparaissent. Pour Bergson, la mémoire et les souvenirs ne sont jamais oubliés, jamais perdus, ils se trouvent simplement dans l'impossibilité d'être ramenés à la conscience par les différents mécanismes sensori-moteurs ou imaginatifs¹⁰⁹ qui provoquent l'ouverture de la mémoire vers la conscience. On peut donc voir le souvenir lorsqu'on le considère comme souvenir-image, comme le point d'intersection entre l'esprit et la matière, ce qui est à l'opposé de ce que Spinoza propose étant donné que pour lui l'esprit et le corps ne font qu'un et que ce qui les distingue c'est leur manière d'exister (sous l'aspect de l'Étendue ou sous l'aspect de la Pensée).

Nous pouvons donc voir quel est l'influence du corps dans la connaissance chez Bergson, en montrant précisément qu'il en est une condition. Sans le corps, il ne pourrait y avoir, malgré l'« immatérialité » de la mémoire ou du souvenirs, aucun moyen pour nous d'acquérir quelque connaissance que ce soit. On a bien vu qu'elle se « constituait », en quelque sorte, au travers non seulement du souvenir mais de la perception même. Percevoir c'est agir, oui, mais les actions que nous permettent la perception sont aussi la source d'un certain nombre de nos connaissances, celles-ci se trouvant essentiellement dans le cadre de « l'usage » ou de « l'influence » possible de mon corps sur les objets. On ne peut voir les objets que précisément parce qu'ils vont pouvoir avoir pour nous une potentielle utilité, un

108 *Ibid.*, p.118.

109 *Ibid.*, p.119.

usage pratique. Pour Bergson, nous ne percevons pas le monde à travers un filtre¹¹⁰ qui déformerait les objets que nous percevons, mais au contraire, nous ne percevons qu'une partie du monde matériel, celle-ci étant ce sur quoi nous allons pouvoir agir, nous n'en avons donc qu'une perception mutilée et incomplète qui ne signifie pas pour autant qu'elle soit fausse. Au contraire, si elle l'était, nous ne pourrions plus agir sur les choses, il faut donc bien pour cela que nous percevions quelque chose d'un temps soit peu certain et assuré, sans quoi nous raterions toujours ou presque les buts que visent nos actions. On voit donc clairement se dessiner chez Bergson non seulement le lien direct de la connaissance avec le corps, comme nous l'avons présenté jusqu'à présent mais aussi, et surtout, le fait que la connaissance n'est pas uniquement dogmatique, elle ne cherche pas tant à se poser comme claire et distincte, indubitable telle que Descartes la présente dans ses *Méditations*. Chez Bergson, la connaissance permet d'acquérir un certain nombre de savoirs « abstraits », sur les choses et sur nous-mêmes, mais le « but » premier, qu'il s'agisse de la perception, du corps mais aussi du souvenir et de l'imagination n'est pas tellement de savoir comment l'on connaît mais plutôt de servir l'action du sujet. Ils sont là pour lui permettre d'agir sur le monde, pour répondre à certaines situations par des actions appropriées.

On retrouve en substance une idée similaire dans la conception du corps comme nécessaire à la connaissance chez Spinoza. Bien que toute action du Corps soit nécessairement déterminée et qu'il ne soit donc pas question de « but » ou d'une quelconque finalité *en général* (et il n'en est rien non plus chez Bergson, bien que nous ayons employé les termes de « but » ou de « visée »), la connaissance passe elle aussi par l'intermédiaire du corps, précisément, et contrairement à Bergson, parce que l'âme ou l'Esprit n'est ni plus ni moins que l'idée du Corps, « une manière de l'Étendue précise et existant en acte ». Il n'y a pas besoin pour Spinoza de concevoir un point entre l'abstraction de l'esprit et la matérialité du corps (chez Bergson, principalement à partir du cerveau ainsi que de ses centres moteurs et perceptifs) pour lier le souvenir, l'imagination et toutes connaissances qui se rapportent à une certaine dimension corporelle ou matérielle. En effet, tout découlant de la matérialité du Corps, tout esprit ou connaissance n'est possible qu'à partir de lui. Il n'y a pas à proprement parler chez Spinoza de facultés de l'esprit propre à permettre l'intelligence ou l'entendement. Si la connaissance nous est permise c'est à partir des idées du Corps que contemple l'Esprit, lui-même étant constitué par le Corps comme idée de lui-même. Seules les idées comme étant

110 Le corps ne fait donc pas ici écran mais donne un accès direct à la connaissance.

un certain état du Corps vu par l'Esprit sont à l'origine des connaissances et l'on voit clairement ici toute l'importance qui est donnée à la place du Corps. Mais plus encore, connaître n'est pas seulement « contempler » l'état du Corps au travers des idées que notre Esprit s'en fait, et c'est sur ce point que Spinoza rejoint Bergson en ce qui concerne la connaissance par l'intermédiaire du corps. Connaître n'est pas pour lui seulement acquérir un savoir dogmatique, quelque soit la manière dont il est acquis, visant uniquement la clarté et la distinction afin d'en obtenir un fondement certain et indubitable, bien que Spinoza reprenne à son compte les termes cartésiens caractéristiques de l'évidence. Si il faut connaître chez Spinoza, et nous l'avons déjà longuement démontré, c'est parce que connaître c'est connaître les causes qui nous déterminent, connaissance qui a pour effet de nous libérer des affects. En nous libérant de ces affects, nous devenons cause adéquate de nos actions, c'est-à-dire libre, ce qui a pour effet d'augmenter notre effort pour persévérer dans notre être et nous permet de continuer d'agir et non plus de pâtir des divers affects qui peuvent nous asservir. La connaissance prend ici une dimension pratique, elle est non seulement la source de la libération de la servitude humaine, mais elle est aussi ce qui nous permet d'agir sur nous-même et sur le monde. De la même manière que la perception chez Bergson n'est pas réception passive mais activité par laquelle le corps connaît son influence sur les objets et donc la multitude d'actions possibles sur un objet perçu, permettant en suite de décider, de choisir l'action qui sera effectuée, la connaissance spinoziste est aussi cette capacité d'agir sur les choses parce que je les connais.

Mais il nous faut ajouter un troisième point sur lequel Bergson et Spinoza se retrouvent. Nous venons de voir qu'en ce qui concernait le rapport à la connaissance et au corps chez l'un et l'autre, il était aussi important et nécessaire quoique absolument distinct dans la manière d'être mis en avant. Cela nous a cependant amené à considérer, chez les deux philosophes, que la connaissance n'était pas simplement un emmagasinement de savoirs dans le but d'une vue plus « claire et distincte » du monde mais qu'au contraire, cette clarté et cette distinction avaient pour but de permettre notre action libre (choix de l'action qui s'effectue au moment de la perception pour Bergson et connaissance des causes nous permettant d'agir par nous-mêmes et non pas malgré nous pour Spinoza), qu'il s'agisse d'agir sur soi ou sur le monde. Le troisième point qui vient donc lier de nouveau nos deux philosophes dans le cadre de la connaissance par l'intermédiaire du corps est celui de la conception, quoique cela ne soit pas explicitement dit, d'un espace intérieur permettant à l'un comme à l'autre de penser la représentation, que

nous avons vu être nécessaire tant chez Bergson que chez Spinoza. Nous avons vu que le souvenir, chez l'un comme chez l'autre, pouvait ne pas être simplement un souvenir lié au sujet, un souvenir constituant l'histoire personnelle du sujet, mais qu'il pouvait être aussi une connaissance véritable. Dans le cas de Spinoza, nous avons vu que les vérités mathématiques étaient conçues par l'Esprit de la même manière que l'était un souvenir, autrement dit, les vérités mathématiques sont et restent toujours des représentations dont on sait qu'elles sont vraies. Mais pour contempler ces vérités qui ne sont ni perceptibles dans l'espace extérieur à notre corps ni observables par l'Esprit au travers des idées de l'état de notre Corps, il faut donc bien qu'elles se trouvent représentées quelque part, un lieu qui n'est ni l'extériorité de l'étendue, ni l'intériorité de l'Esprit. Mais comme il n'est aucune connaissance qui ne passent pas par l'intermédiaire du Corps, il faut donc penser, il nous faut nous *représenter* un espace interne à l'intérieur duquel peuvent se représenter des vérités abstraites qui ne nous affectent pas de l'extérieur et qui ne sont pourtant pas totalement détachées de notre corps. Il en est de même chez Bergson, et de manière plus claire. Que l'on parte de ce qu'il dit dans *l'Essai* ou dans *Matière et mémoire*, nous voyons clairement qu'il conçoit un espace intérieur dans lequel peuvent se déployer les diverses représentations spatiales des choses. Lorsque nous avons défini la durée, Nous avons dit que c'était la capacité de la conscience à se représenter simultanément la succession d'un certain nombre d'événements dans le temps. Un très bon exemple proposé par Bergson dans *l'Essai* est éclairant. Il s'intéresse au mouvement d'un pendule, celui ci se balançant de droite à gauche de manière continue. Bergson affirme alors que si nous parvenons à percevoir ce mouvement de balancier, ce n'est pas tant parce qu'il y a un mouvement que parce que notre esprit, sous l'effet de la durée, lie et synthétise entre elles chacune des positions successives que prend le pendule à un instant T. Pour percevoir le mouvement, il faut que nous ayons à chaque instant de son « déplacement » le souvenir de sa position précédente et que par un effet de notre conscience, nous lions la position d'avant avec la suivante que nous contemplons au présent. Si nous ne disposions pas de cette faculté, nous oublierions toujours la position précédente et se présenterait alors à nous, séparément les unes des autres, chaque position du pendule, apparaissant et disparaissant dans l'espace sans relation apparente. Mais en concevant la succession de manière simultanée, c'est-à-dire, en nous représentant la succession dans notre esprit comme si elle se présentait sur une ligne droite que nous pourrions observer d'un seul coup d'œil, nous pouvons observer le déplacement du pendule. Si Bergson, dans *l'Essai*, congédie l'espace afin de mieux déployer

son concept de durée, il semble par la même en introduire un nouveau, différent, qui contrairement à son homonyme n'est pas espace « étendu » et « matériel » mais plutôt un espace intérieur, un espace représenté, dans notre esprit (et non pas dans notre cerveau) qui nous sert de « place » sur laquelle nous allons pouvoir distinguer simultanément un événement, un mouvement, une action et même un sentiment, en le « spatialisant » intérieurement, en le rendant semblable à ces frises chronologiques que nous remplissions à l'école pour symboliser l'écoulement du temps en Histoire. Par un acte de l'esprit, nous « figeons » à l'intérieur de lui dans une représentation spatiale, tout ce que nous avons vécu, éprouvé et perçu comme successif, l'événement précédent paraissant s'effacer au profit du suivant bien que notre mémoire en garde en réalité chacune des évolutions différentes et imperceptibles afin de les raccrocher aux suivantes, nous permettant de suivre le fil des événements. Et lorsque nous nous remémorons un souvenir ou que nous cherchons à nous représenter un nombre par exemple, nous procédons, par une représentation, au déploiement « mental » de chaque détail constituant le souvenir ou la représentation générale. Comme un biologiste dissèque une souris pour disposer devant lui tous les organes de l'animal, nous découpons nos représentations pour embrasser d'un seul regard tout ce qui les constitue. Nous décondensons, nous défaisons la fusion des événements que nous cherchons à nous représenter pour les visualiser tous simultanément. Cette spatialisation intérieure qui est opérée par l'esprit malgré la durée, malgré cette condensation des souvenirs et de leurs singularités en multiplicité hétérogènes, est ce que Bergson décrira dans *L'évolution créatrice* comme étant « l'essence de l'intelligence »¹¹¹.

C'est précisément cela qui nous intéressera à présent. Nous avons démontré jusqu'à maintenant dans quelle mesure la connaissance entrait en relation avec les notions de souvenir et d'imagination, immatériels et en apparence liés uniquement à l'esprit. Cependant, le corps est aussi une des conditions de possibilité de la connaissance et donc aussi du souvenir et de l'imagination. Pourtant, le corps reste, malgré son statut de « condition de possibilité » de la connaissance, ni plus ni moins qu'un intermédiaire par lequel est formé ou contemplé toute connaissance, qu'on la considère « indirect » pour Spinoza ou « direct » chez Bergson. Chez Spinoza le corps est ce qui est affecté par des causes, qu'elles soient extérieures ou qu'elles naissent d'un certain libre-arbitre du sujet lui-même. Chez Bergson, le cerveau et le corps dans

111 BERGSON, Henri, Chapitre 2 : Les directions divergentes de l'évolution de la vie. Torpeur, intelligence, instinct, in : *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12^e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.157.

son ensemble, ne sont que les « centres moteurs » permettant l'accès aux choses et la transmission des souvenirs, perceptions et connaissances de l'inconscient vers la conscience ou inversement. Pour l'un comme pour l'autre, le corps ne paraît être qu'un passage transitoire avant la véritable connaissance qui est, elle, toujours conçue, observée, perçue par l'esprit, quelque soit la façon dont on le conçoit. De cette manière, l'affirmation selon laquelle nous avons dit que le corps était l'une des conditions primordiales à la connaissance, peut-être renversée et nous permet à présent de dire que sans l'esprit et sans les facultés que nous lui attribuons : entendement, intelligence, raison, etc., nous aurions beau avoir un corps, cela ne suffirait pas pour nous permettre de connaître. C'est dans cette optique que nous nous intéresserons aux distinctions faites par Bergson au sujet de l'intelligence, de l'instinct et de l'intuition qu'il nous faudra retrouver ou non chez Spinoza en cherchant comment lui-même les conçoit. Ceci, tout en continuant à montrer en quoi celles-ci sont liées aux deux concepts de durée et d'affect qui nous servent, depuis le début, de fil conducteur à notre étude. Nous terminerons, enfin, sur l'influence de chacune de ces conceptions sur leur philosophie et leur conception de la connaissance en générale.

3. *Instinct, intelligence et intuition.*

Plutôt que de débiter sur une présentation de ce que l'un et l'autre pouvaient entendre par intelligence, intellect ou même par connaissance, nous avons décidé de partir des diverses notions et concepts à partir desquels Bergson et Spinoza conçoivent leur théorie de la connaissance. Nous avons donc vu que l'un comme l'autre formait cette théorie au travers de notions « communes » telles que le souvenir, l'imagination, la perception et le corps, bien qu'en les développant et les analysant séparément, les similitudes entre ces notions s'avèrent être, quoique évidentes, relativement minces, comme liées simplement par une de leurs caractéristiques plus que par la forme générale qu'elles prennent à l'intérieur de la pensée de chacun des deux auteurs. Nous n'avons donc pas traité à proprement parler de ce que nous pourrions appeler « les facultés » de l'esprit permettant la connaissance et c'est ce que nous souhaitons faire à présent en partant des notions d'instinct, d'intelligence et d'intuition telles que Bergson les explicite dans *L'évolution créatrice*, paru en 1907 et dans laquelle il cherche à éclaircir la question de l'évolution des espèces et de la création de la vie. Mais ce qui nous intéresse précisément ici est contenu dans son second chapitre, intitulé : « Les directions divergentes de la vie. Torpeur, intelligence et instinct » dans lequel il explique « l'apparition » des facultés permettant aux êtres vivants de connaître et d'agir (l'instinct l'intelligence et l'intuition) mais où il décrit aussi principalement les distinctions qui peuvent être faites entre le végétal, l'animal et l'homme concernant les formes de leur « conscience ». Ce que nous proposons est donc tout d'abord de mettre en avant les distinctions que lui-même propose tout en exposant sa thèse concernant la « création » de l'instinct, de l'intelligence et de l'intuition qui s'avèrent être, dans leur formation, étroitement liés avec le concept de durée exposé par Bergson dans *l'Essai*.

Bergson part de l'élan vital ou impulsion de vie qu'il définit en disant qu'il est « l'élan originel de la vie, passant d'une génération de germes à la génération suivante de germes par l'intermédiaire des organismes développés qui forment entre les germes un trait d'union »¹¹², autrement dit, l'élan vital est le phénomène d'impulsion de la vie, lui permettant de se transmettre d'une génération à une autre par l'intermédiaire d'organismes développés qui « diffusent » ces germes communs d'une génération à l'autre par l'intermédiaire de la

112 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.88.

reproduction. Cependant, cet élan vital ou impulsion de vie, qui se définit clairement à présent comme étant ce qui anime la matière, ce qui « donne la vie » aux choses étendues et inertes, est aussi ce qui est à l'origine des différentes espèces et évolutions des espèces elles-mêmes. Bergson débute son second chapitre en revenant sur sa conception de la vie, qu'il conçoit non seulement à partir de l'élan vital, mais qui, combiné à la matière, n'est en fait que l'élan vital, confronté à la matière qui lui résiste, qui tente de la modeler, de la façonner en la forçant à prendre toutes les formes qu'elle est en mesure de prendre afin de pouvoir la dépasser mais aussi afin de la « hausser jusqu'aux formes supérieures de la vie »¹¹³. Cependant, si Bergson conçoit l'élan vital comme étant la force de vie qui se répand à l'intérieur de la matière pour la pousser jusque dans ses derniers retranchements, pour l'amener à aller toujours plus loin dans ce qu'elle peut être, il a aussi une manière particulière de se « répandre », non seulement dans la matière mais dans tout ce qui existe en général. L'élan vital procède par « explosion ». Il ne se meut pas selon une trajectoire rectiligne dont nous pourrions suivre la progression, d'un point A à un point B, ayant un début et une fin. Au contraire, nous pourrions voir l'élan vital comme partant d'un « point » central à l'intérieur duquel se trouve un « concentré » de vie¹¹⁴, de force de vie qui, par une explosion soudaine, se répandrait en une multitude de gerbes, en ce que Bergson appelle « différentes tendances » qui ne sont pas, contrairement à ce que l'on pourrait penser, des « variations » de l'élan vital dans son état initial mais au contraire qui en sont des branches singulières, des « élans vitaux » uniques dont la seule ressemblance est le point de contact qui les a fait naître. Une fois détachée de la concentration d'élan vital, chacune de ces tendances forgent non seulement sa propre voie, unique et singulière, irréductible à une autre, de la même manière que l'on ne peut réduire une multiplicité hétérogène à une autre, ou un élément singulier de ces multiplicités à un autre, mais chaque tendance explose de nouveau en une multitude d'autres gerbes au travers desquels l'élan vital se transmet d'une forme de vie à l'autre et sans jamais pouvoir opérer de retour en arrière. Une fois née, aucune tendance ne peut revenir en arrière et se concentrer de nouveau en un seul et unique condensé d'élan vital. Il n'y a pas convergence des tendances mais divergence absolue. C'est précisément à partir de cette divergence des tendances que Bergson développe ses notions d'instinct, d'intelligence et d'intuition. Chacune d'elles est en fait une tendance

113 *Ibid.*, p.100.

114 C'est là que nous pouvons noter le lien direct de l'élan vital avec la durée. Il est en effet une « interpénétration de vie » qui ne nécessite que cette explosion pour se déployer en une multiplicité infinie de tendances singulières se réalisant et que nous pourrions dire être, en quelque sorte, du « concentré de vie » détendu, déconcentré.

singulière que l'on ne peut réduire les unes aux autres mais qui ne peut pourtant pas être radicalement distincte chez les êtres vivants. Pour Bergson, instinct et intelligence sont présents, par exemple, à la fois chez l'homme et l'animal. Ce n'est que la proportion d'intelligence ou d'instinct qui varie d'un être à l'autre. Cependant, il a besoin d'opérer des distinctions radicales pour pouvoir les expliquer et les définir mais il nous met en garde, ces distinctions n'existent pas dans la nature et elles ne sont, en quelque sorte, qu'une construction théorique nécessaire pour la compréhension et la distinction entre ces deux notions. Chacune des trois tendances que nous nous proposons d'analyser ici sont issues de choix internes qu'elles ont opérés, choisissant, selon les besoins du vivant dans lequel elles sont nées, les différentes caractéristiques, aptitudes et qualités nécessaires à la survie du vivant en question. Ainsi, dans l'explosion de l'élan vital, chacune des tendances qui en a émergé possédait en quelque sorte, en elle, un certain nombre de virtualités, de caractéristiques « possibles »¹¹⁵ qu'elles ont ou non choisies de développer. Bergson prend l'exemple de la distinction entre l'animal et le végétal. Deux critères entrent en ligne de compte, d'un côté nous avons la plante qui n'a besoin d'aucun intermédiaire pour s'alimenter en minéraux, qu'elle puise directement dans le sol, ne lui ordonnant pas d'être mobile. De l'autre, nous avons l'animal qui ne se nourrit de ces minéraux que par l'intermédiaire d'organismes les ayant déjà « synthétisés » dans un organisme, en bref, les animaux doivent se nourrir d'organismes vivants à l'intérieur desquels se trouvent déjà les minéraux nécessaires à leur alimentation. Ces deux manières de se nourrir conduisent la plante à rester immobile tandis qu'elles poussent l'animal à se mouvoir pour trouver de quoi survivre. L'alimentation et la mobilité/fixité sont donc les deux points qui distinguent végétaux et animaux, bien que, et Bergson le souligne, il existe un certain nombre d'exceptions qui justifie d'autant plus l'impossibilité de concevoir une séparation radicale entre les êtres (végétaux, animaux, humains) et donc entre leurs diverses facultés (instinct, intelligence, intuition)¹¹⁶. La conséquence de ces deux manières de répondre à des besoins vitaux est le développement ou le « quasi-non-développement » de la conscience. Bergson distingue une « conscience vague » propre aux végétaux de la conscience animale, nécessaire pour leur subsistance. En effet, la mobilité des animaux et leurs plus

115 Voir notre note 101.

116 Il donne notamment l'exemple de deux types de végétaux particuliers : les champignons et les plantes carnivores. Les premiers se nourrissent d'organismes en décomposition, les secondes étant devenues en partie mobiles pour combler, par l'absorption d'organismes vivants, l'apport en minéraux insuffisants des sols des régions où elles poussent. Il en est de même pour certains animaux qui, ne se mouvant pas et n'en ayant pas besoin pour se nourrir, sont à la limite de retomber dans le règne végétal. La limite entre animal et végétal n'est donc pas si nette que le suggèrent les distinctions qu'opère Bergson pour les expliquer.

grandes « complexités biologiques » (du point de vue du système nerveux, quasi-absent chez les végétaux), utiles pour les différentes activités que requiert leur organisme pour survivre, les conduit à développer une certaine forme de conscience afin de savoir ce qui est bon ou non pour eux, à la différence d'un végétal « standard » (nous ne parlons pas des exceptions) qui, de par son immobilité et sa moindre difficulté à trouver de quoi se nourrir, n'a pas besoin d'un système nerveux développé qui lui permettrait de décider que faire dans telle ou telle situation, chose à laquelle l'animal qui chasse, par exemple, doit faire face pour ne pas rater sa proie. La conscience est donc, d'une certaine manière, la faculté avec laquelle l'animal va pouvoir percevoir son environnement et « prendre les décisions » nécessaires à sa survie. Il s'agit ici de montrer que, disposant de l'élan vital chacun à leur manière, végétaux et animaux semblent ne pas en faire le même usage selon précisément les différentes formes biologiques qu'ils prennent et qui « conditionnent » leurs besoins. Ce sont donc les contraintes essentiellement biologiques qui vont pousser telle espèce plutôt qu'une autre à développer non seulement un certain type de conscience mais aussi des tendances diverses. Ainsi, chez Bergson, instinct et intelligence naissent, certes, de la même tendance primordiale qu'est l'élan vital, mais elles sont, quand on les distingue l'une de l'autre indépendamment des exceptions que nous pourrions observer, aussi opposées qu'elles se complètent. Bergson commence par corriger Aristote qui distinguait dans les différentes vies des différences de degré entre l'instinct et l'intelligence, comme si l'instinct n'était qu'une moindre intelligence ou inversement que l'intelligence était un instinct supérieur, alors qu'il s'agit pour Bergson d'une différence de nature, instinct et intelligence étant deux choses radicalement distinctes. On ne peut réduire l'instinct à une intelligence inférieure ou l'intelligence à un instinct supérieur, l'un et l'autre sont plus que cela. Certes, tout deux viennent de la même tendance primordiale mais leur déploiement singulier les a rendus irréductibles l'un à l'autre. Pourtant, on ne peut réduire la relation de l'instinct à l'intelligence à une hiérarchie dans laquelle l'intelligence serait supérieure à l'instinct. Bien au contraire, si ils sont si différents c'est parce qu'ils se complètent. Ce que l'une ne permet pas, l'autre le peut et inversement. L'instinct et l'intelligence se présentent comme deux manières d'agir sur la matière inerte. L'instinct se définit par le fait que l'être vivant en disposant est *lui-même* l'outil qui va lui servir pour son action. Autrement dit, l'instinct n'est pas la faculté de *fabriquer* des outils, à l'inverse de l'intelligence, mais plutôt la connaissance immédiate de l'outil « intégré » qu'est une certaine fonction du corps tendant vers une fin précise (les griffes pour attraper une proie, les crocs

pour déchirer la viande, etc.). Aucun animal ne dispose d'un mode d'emploi qu'il devrait consulter pour savoir comment courir, voler, chasser, etc., et bien que l'on dise d'un oiseau, par exemple, qu'il apprend à voler, sa capacité à voler est déjà innée. De la même manière qu'un bébé dispose déjà de la capacité de marcher, il ne lui manque que le développement physique nécessaire pour y parvenir. L'instinct, c'est donc cette connaissance spécifique d'un outil particulier, propre au vivant qui l'utilise et qui n'est pas différencié du corps biologique du vivant lui-même. De plus, ces « outils » dont l'instinct dispose ne laissent aucune place à une forme d'invention. Chaque membre du corps d'un animal répond à un besoin précis et vise un certain but. Comme nous le disions, les griffes pour saisir la proie ou se défendre, par exemple, ne sauraient servir à autres choses qu'à cela. L'instinct ne peut pas « improviser » un autre usage que celui pour lequel chaque « outil » du corps est fait. Il dispose d'une certaine perfection en tant qu'il permet à l'animal d'user des outils que son corps lui procure avant même de disposer de toute l'expérience nécessaire pour réaliser parfaitement les actions qui lui sont liées. On objectera alors que certains animaux fabriquent des outils, que dire donc de leur instinct dans ce cas ? Bergson, qui nous a mis en garde sur la séparation rigoureuse que l'on serait tenté de faire, et que nous faisons pour définir instinct et intelligence, répondra que cela prouve que tout deux, quoique singulièrement distincts, peuvent se trouver à la fois dans un même vivant, la proportion d'intelligence ou d'instinct étant la seule chose variant d'un vivant à l'autre. L'animal qui fabrique des outils dispose d'une certaine part d'intelligence qui vient compléter, d'une certaine manière, ce que son instinct ne lui permet pas, à savoir, avoir des outils supplémentaires visant d'autres fins que celles que visent ses outils « internes », les diverses parties de son corps. Ainsi, nous voyons que l'intelligence se trouve être l'opposée radicale de l'instinct en tant qu'elle est *fabrication d'outils* dont nous ne disposons pas déjà d'avance et qui, contrairement aux différents membres du corps d'un vivant, n'ont pas une ou deux spécialités mais doivent pouvoir s'adapter à une multitude d'usages. Bergson définit l'intelligence comme étant « la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils à faire des outils, et d'en varier indéfiniment la fabrication »¹¹⁷. Cette faculté n'est donc pas celle d'un savoir inné (du moins, concernant la fabrication d'outils, nous le verrons plus tard) permettant d'utiliser des outils naturellement à notre disposition et déjà intégrés à notre corps, mais celle d'inventer d'autres outils, dont nous ne disposons pas naturellement, non seulement dans un certain but (par exemple : le couteau pour couper) mais aussi afin d'en

117 *Ibid.*, p.140

créer d'autres à partir des premiers (produire les outils nécessaires à la fabrication du couteau). Cependant, au travers de ces deux définitions de l'instinct et de l'intelligence, les limites qui les définissent sont nettes, elles aussi. Le problème de l'instinct, ou du moins une des difficultés éventuelles qu'il rencontre, est que sa connaissance est invariable. Il n'y a pas d'amélioration possible dans l'instinct, la connaissance des outils naturels qu'il va demander d'employer seront toujours identiques et si des modifications s'opèrent dans ces « outils », on parlera alors de modifications de l'espèce. En revanche, ses avantages sont qu'il dispose non seulement d'une certaine perfection de par sa spécialisation naturelle, un animal ne peut pas se « tromper » lorsqu'il effectue l'action nécessaire à l'atteinte de son but, mais qu'il ne demande aucun effort d'apprentissage, de travail, d'effort (en dehors de l'action elle-même) pour maîtriser et s'approprier l'usage de l'outil. L'instinct ne fait qu'un avec la connaissance de l'outil et son usage. À l'inverse, l'intelligence qui se pose comme la faculté de fabriquer des outils et donc de devoir non seulement trouver comment les fabriquer et comment les utiliser (et de le faire apprendre à d'autres) est une faculté qui demande un effort parfois pénible et dont le résultat est souvent imparfait. Pourtant son avantage réside dans la multitude de possibilités d'actions que permettent la création d'outil. Du fait de sa non-spécialisation, l'intelligence permet la fabrication d'outils dont nous ne disposons pas naturellement et augmente donc nos possibilités d'actions sur les choses. Plus il y a d'outils fabriqués, plus nous pouvons agir sur ce qui nous entoure. Ainsi, l'intelligence produisant des outils allant dans un prolongement de notre organisme à l'extérieur de celui-ci permet de répondre à des besoins ne nécessitant pas une satisfaction immédiate, puisqu'il nous faut un certain temps pour les penser, les produire, etc. L'instinct, au contraire, est la faculté de répondre immédiatement à des besoins par une action du corps dictée par lui. On pourrait voir l'instinct comme un guide intérieur qui sait par avance et avant même toute expérience ce qu'il est nécessaire de faire pour parvenir à ses fins. On peut donc voir une certaine supériorité ou infériorité de l'un par rapport à l'autre mais qui ne peut pourtant jamais être la supériorité entière et totale de l'un sur l'autre. À leur manière, l'instinct et l'intelligence sont deux types de connaissance, l'une visant l'immédiateté des besoins, l'autre un but plus lointain et dont la satisfaction est moins pressante. Bergson décrit l'instinct et l'intelligence comme deux solutions à un même problème à savoir celui de la préservation de la vie. Cependant, il dit de l'intelligence qu'elle a été propulsée par l'instinct, tendant à présent à le surpasser. Ceci étant

expliqué, notamment au travers du Mythe de Prométhée¹¹⁸, et justifiant le développement de l'intelligence en la présentant comme ce qui permettrait à l'homme de pallier à son insuffisance naturelle, son corps ne disposant d'aucune « spécialité » lui permettant de se conserver, il aurait donc développé l'intelligence pour forger les outils qui viendraient combler ce manque. Mais si l'instinct et l'intelligence sont différents, c'est aussi de par la différence de degrés de conscience que l'on trouve liée à chacun d'eux. Si instinct et intelligence se sont développés différemment, c'est parce que le premier, l'instinct, correspondrait à un état de conscience proche de l'absence. Bergson explique que l'inconscience absolue c'est lorsque l'acte bouche le passage à la conscience, c'est-à-dire lorsque l'acte et la représentation de l'action coïncide l'une avec l'autre et qu'il n'y a aucune « distance », aucun décalage, entre l'une et l'autre. Il n'y a pas de *réflexion* sur l'action, pas de retour sur soi qui se produit pour se re-présenter l'action avant de la produire. À l'inverse, la conscience est donc l'inadéquation entre l'action et sa représentation. Si Bergson ne dit pas que l'animal est inconscient, il pense cependant une différence entre la conscience animale dans laquelle l'intervalle entre l'action et la représentation serait plus faible voir parfois inexistant, et la conscience humaine où cet intervalle est précisément à la source de la nécessité pour l'homme de disposer de l'intelligence. On peut donc voir ici l'instinct comme une réponse à l'absence de distance entre l'acte et la représentation, qui ne demande donc pas une réflexion, un retour sur soi pour savoir comment agir mais qui nécessite une précision parfaite dans l'exécution des actes, à l'inverse de l'intelligence qui se caractérise précisément par ce retour sur soi, par l'observation, en amont, de cette distance entre la représentation de l'action et l'acte lui-même. À nos définitions précédentes, il nous faut donc ajouter que l'instinct se caractérise par un déficit de conscience, au contraire de l'intelligence qui se serait formée précisément du fait de cette inadéquation entre action et représentation de l'action. Selon le point que l'on considère, instinct et intelligence sont donc fondés sur un déficit, l'un de conscience, l'autre de coïncidence entre acte et représentation. Cependant, la conscience n'est pas le seul point de différence entre instinct et intelligence. Nous venons de voir de manière générale quelles étaient les « facultés » de chacun d'eux qui permettent de les distinguer et qui démontrent de la même façon leur complémentarité. Seulement nous n'avons que peu parlé du statut de la connaissance en relation à l'intelligence et à l'instinct. Nous avons dit rapidement que l'instinct

118 Zeus, pour sauver les êtres voués à disparaître à cause des conditions de vie sur Terre envoie Épiméthée donner différents attributs (organes) aux animaux pour leur permettre de survivre, par exemple : des dents aux lions, des ailes aux oiseaux, etc. L'homme nu arrive à la fin de la journée mais Épiméthée n'a alors plus rien. Il ordonne alors à son frère Prométhée d'aller voler le feu des Dieux pour le donner aux hommes.

était une connaissance immédiate de l'outil naturel et de son usage possible, à l'inverse de l'intelligence qui doit d'abord découvrir à l'aveugle comment produire et utiliser l'outil ainsi formé. Nous avons donc dans l'instinct une connaissance implicite, l'animal agit toujours « comme si il savait » que son action allait lui permettre de se nourrir, de se reproduire, etc. C'est une connaissance qui s'extériorise en acte et où la conscience agirait plus comme un frein à l'action, comme nous l'avons vu précédemment. L'instinct est une connaissance sans conscience, ou du moins avec un minimum de conscience. Pour que le geste, l'acte, soit parfait, l'animal ne doit pas pouvoir revenir dessus. La lionne chassant ne doit pas hésiter lorsqu'elle se lance à la poursuite de sa proie sans quoi celle-ci lui échapperait. Il faut que la connaissance coïncide avec l'acte pour que l'ensemble de l'action soit parfaite. Nous pourrions voir cela de la même manière que lorsque nous prenons l'habitude de faire quelque chose. Bien que contrairement à l'animal doté d'instinct nous avons besoin d'un certain temps d'adaptation pour nous familiariser avec le geste, l'acte, une fois le geste répété un certain nombre de fois, ne demande plus un effort de concentration et de réflexion pour être effectué. La représentation que nous nous faisons mentalement lors de la première fois disparaît et laisse place au geste maîtrisé et sûr, l'acte éclipsant sa représentation. Dans le cas des animaux dotés d'instinct, cette maîtrise et cette assurance viennent précisément de cette absence de représentation que l'acte bouche en coïncidant avec elle. À l'inverse, si l'intelligence n'est pas toujours une connaissance consciente (on parlera de connaissance innée), elle est un type de connaissance différent de l'instinct puisqu'elle est la faculté de connaître de manière générale, non spécialisée. Il y a, en un sens, une intelligence innée, ou plutôt une connaissance innée liée à l'intelligence et qui la différencie de l'instinct. Cette connaissance, c'est celle des relations, autrement dit, l'intelligence est cette capacité à établir des relations entre des objets avant même de connaître les objets eux-mêmes tandis que l'instinct est la connaissance précise d'un objet, indépendamment de sa relation avec un autre. On a donc une connaissance basée sur des rapports dans le cas de l'intelligence et qui se rapporte à la forme tandis que l'instinct est une connaissance des choses, se rapportant à la matière même. L'une et l'autre se présentent donc comme deux types de connaissances distinctes, la première se caractérisant par son rapport avec la forme des choses dans le sens où elle ne considère que les relations qui peuvent être tissées entre les choses, elle est une connaissance médiante. La seconde est une connaissance immédiate, précise et spécialisée de la matière. L'une est une connaissance innée de relation tandis que l'autre une connaissance innée de choses. Ce qui nous amène à

considérer l'une et l'autre comme respectivement des connaissances prenant appui sur l'inorganisé pour l'intelligence et l'organisé pour l'instinct. L'avantage de l'inorganisé que considère l'intelligence étant qu'elle peut ainsi l'organiser elle-même, le remplir de diverses connaissances non spécialisées et générales, contrairement à l'instinct qui, prenant en compte l'organisé, ne peut pas « proposer » une autre organisation, il se « contente » de ce qui lui est déjà donné. L'intelligence va donc vers un dépassement pratique, bien qu'innée à l'origine. Bergson soulève alors le paradoxe suivant, appuyant un peu plus l'idée de la complémentarité entre instinct et intelligence et nous faisant doucement glisser vers l'intuition. D'un côté l'intelligence est ce qui va chercher ce qu'elle ne trouvera jamais, à savoir une connaissance précise et spécialisée de *tout* ce qu'elle peut connaître, le champ dans lequel et sur lequel l'intelligence se déploie étant si vaste, puisqu'elle considère des relations, qu'elle n'y parviendra jamais. De l'autre, l'instinct est ce qui pourrait, de par sa nature, apporter cette connaissance que recherche l'intelligence mais qui ne la recherchera jamais parce qu'il n'en a ni le besoin ni la capacité. Ce que l'on peut tirer de ces deux types de connaissance, et qui vont nous permettre à présent de faire émerger la notion d'intuition qui découle d'elles, c'est que l'instinct considérant la matière et nécessitant une maîtrise des outils naturels dont dispose le vivant est une connaissance interne, qui ne prend pour objet de connaissance que des objets précis, limités (au sens où elle ne s'intéresse pas à la connaissance d'autres objets qui ne le lui serait d'aucune utilité pratique) et qui vit sans mettre à distance les actes et les représentations. Elle ne cherche pas à tisser des relations entre une multitude de choses dans le but d'en tirer toujours plus d'utilités diverses voir parfois aucune utilité si ce n'est une certaine forme de plaisir intellectuel, connaître pour connaître et non pas pour vivre. L'intelligence est, en un sens, elle aussi une connaissance interne, mais prenant en compte les relations plutôt que les objets, elle ne s'intéresse pas à la vie mobilisée pour connaître, tel que le fait l'animal lorsqu'il utilise l'un de ses membres pour chasser. Elle s'intéresse plutôt à l'immobile, à ce qui peut se faire si l'on « combine » un objet avec un autre, objet dont elle n'a que faire si ils sont ou non en mouvement. Bergson dit que l'intelligence, pour fabriquer, annule la forme effective de la matière pour la considérer comme une vaste étendue taillable, divisible à volonté. Il définit ainsi l'essence de l'intelligence comme étant l'espace au sens où l'intelligence ne considère que l'espace, puisqu'elle a besoin de ce milieu vide, homogène, infini et indéfiniment divisible comme « matière » se prêtant à n'importe quel mode de décomposition et de recombinaison¹¹⁹.

119 Depuis *Matière et mémoire* et dans *L'évolution créatrice*, l'espace se définit comme espace homogène, production artificielle de l'intelligence et de l'imagination dans le but de pouvoir se saisir de « la continuité

L'intelligence n'est donc pas dans une connaissance vécue, telle qu'on pourrait l'observer au travers de l'instinct mais est plutôt la capacité d'exposer dans un même lieu, simultanément, de manière à pouvoir les saisir dans son ensemble, la multitude d'objets et d'êtres susceptibles d'être mis en relation et connus au travers de ses relations précises. On a ici une connaissance qui se base sur une extériorité homogène où tout peut se trouver juxtaposé simultanément afin de pouvoir établir ces relations qui vont lui apprendre ce qu'il y a à savoir non pas sur les choses en tant que telles mais sur ce qu'elles nous apprennent de leur relation. Ainsi, Bergson écrit : « l'intelligence et l'instinct sont tournés dans deux sens opposés, celle-là vers la matière inerte, celui-ci vers la vie »¹²⁰. L'une et l'autre considèrent « la vie » dans deux sens opposés, l'intelligence s'intéressant uniquement à sa manifestation extérieure au travers de la matière qu'elle traduit « en termes d'inertie », excluant l'aspect vécu, sensible, de la vie. L'instinct au contraire *est* la vie même mais ne dispose pas des moyens pour en témoigner. C'est de cette divergence radicale et de la problématique qu'elle pose, à savoir, l'impossibilité pour l'une de savoir ce qu'est la vie et l'incapacité pour l'autre de *prendre conscience* du fait qu'il est en vie, que Bergson expose l'intuition. Elle se présente ici comme étant l'intermédiaire entre une intelligence incapable de connaître la vie et un instinct qui la connaît sans le savoir. Bergson définit l'intuition comme suit : « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment »¹²¹. L'intuition serait donc une nouvelle tendance, distincte de l'instinct et de l'intelligence mais issue des deux, ayant pris certaines de leurs caractéristiques principales pour se les approprier. Ainsi, l'intuition permet à l'instinct de se séparer de sa dimension « pratique » au sens où il se désintéresserait du but, de la fin de son action pour n'être que le vécu « pur » de l'action effectuée par instinct. En même temps il deviendrait « conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment », bref, tout en restant « spécialisé » sur un objet, il parviendrait à disposer des caractéristiques propres à l'intelligence telles que la conscience, qui distancie la représentation

mouvante du réel ». Ces deux facultés de l'esprit humain ont pour capacité de ne s'attacher qu'à l'immobile et à l'inerte, tout mouvement perçu intelligemment n'étant donc qu'une reconstruction artificielle d'un mouvement réel (voir chapitre 4 de *L'évolution créatrice* sur le mécanisme du cinématographe et notre partie III. Éthique, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité). L'intelligence étant, comme nous le démontrons ici, l'une des manières dont l'homme répond à la nécessité d'agir que lui impose la vie, principalement pour se conserver et perpétuer l'espèce, elle produit donc l'espace à partir duquel elle pourra penser la divisibilité de la matière et se donner des prises fixes et immobiles pour son action. En cela, l'essence de l'intelligence se trouve être l'espace (*L'évolution créatrice*, p.157), voir à ce sujet les notes 185 et 186 proposées par Arnaud François, p.463 dans l'édition critique de *L'évolution créatrice* aux Presses Universitaires de France, collection « Quadrige », 2013. L'espace n'est donc, en quelque sorte, qu'un outil de l'intelligence pour lui permettre d'agir sur le réel. Sur l'espace homogène, voir aussi notre note 79.

¹²⁰*Ibid.*, p.177.

¹²¹*Ibid.*, p.178.

de l'action de l'acte lui-même, la capacité de « réfléchir sur son objet », de revenir à lui en le rendant présent dans une représentation et de le mettre en relation avec d'autres objets, permettant d'élargir le champ de réflexion dans lequel il s'inscrit. Nous pourrions penser là que nous avons à faire quelque chose comme un « mi-instinct, mi-intelligence », pourtant, réduire l'intuition à un mélange équitable d'instinct et d'intelligence serait lui faire perdre sa singularité propre et sa nouveauté vis-à-vis des deux autres notions. Nous nous étions alors interrogés sur le statut de l'intuition : précédait-elle l'intelligence et l'instinct, puisqu'elle dispose d'un certain nombre de leurs caractéristiques ou bien était-elle l'un de leur produit ? Il s'avère que l'intuition ne vient qu'après l'instinct et l'intelligence, elle serait une étoffe de l'instinct auquel on aurait ajouté de l'intelligence puisque l'intuition se détermine par sa capacité à éprouver la vie, à la vivre et à la connaître comme vécue tout en parvenant à avoir une réflexion, un retour sur elle qui lui permettrait d'être connu de manière consciente, telle que le fait l'intelligence, et donc en relation avec d'autres objets. Instinct, intelligence et intuition sont donc trois tendances issues de la même tendance primordiale visant à perpétuer et conserver la vie, créant trois des différentes solutions proposées pour répondre au problème de la conservation et de la perpétuation de la vie, et donc des espèces en général. On peut donc aussi les voir comme étant la manifestation de trois types de connaissances distinctes, ne pouvant se réduire les unes aux autres, connaissances qui visent non pas une connaissance épistémologique, cherchant à « fonder » une connaissance indubitable et assurée, tel que cherche à le faire Descartes dans ses *Méditations*, mais elles tendent plutôt à permettre la vie sous tous ses aspects, de la simple survie à la recherche indéfinie de nouvelles solutions pour conserver et perpétuer la vie. En cela, ces connaissances ne sont pas simplement conservation de la vie, elles sont aussi création de nouveauté. Création parce qu'elles sont autant de manières de chercher des solutions aux problèmes de la conservation de la vie mais aussi création du fait qu'elles tendent à reproduire l'action par laquelle l'élan vital, comme source des différentes tendances et espèces, est donc leur « origine ». Plus que la connaissance, c'est une tentative de renouveler l'acte créateur qui est en jeu dans chacune de ces facultés¹²².

Ce qu'il nous faut donc voir à présent, c'est ce que Spinoza propose à son tour concernant ces trois notions, ou du moins, concernant plus précisément deux d'entre elles, l'intelligence et l'intuition, puisque dans l'*Éthique* il s'agit moins pour lui de distinguer les

122 Nous le verrons plus précisément dans notre troisième partie III. *Éthique*.

spécificités de l'homme par rapport à l'animal ou au végétal que de comprendre l'homme comme partie du tout qu'est la substance et comment, en étant une partie d'un plus grand tout, il peut se libérer, dans une certaine mesure, de l'asservissement aux passions qui font partie intégrante de ce qu'il est. Que nous dit alors Spinoza au sujet de l'intelligence et de l'intuition ? Que peuvent nous apprendre ces deux notions ainsi que des considérations sur la connaissance sur la manière de se libérer des affects ?

On le perçoit aisément ici, et depuis le début de notre travail, chez Spinoza, connaître n'a pas plus de but épistémologique que l'intelligence, l'instinct et l'intuition bergsonienne. Bien au contraire, la connaissance vise la libération, du moins en partie, de l'homme vis-à-vis de ses passions. Nous avons vu que Spinoza opérait une distinction entre être cause adéquate et cause inadéquate, entre connaître les causes qui me déterminent puisqu'elles sont issues de moi et ignorer les causes qui me déterminent car elles ne viennent et ne dépendent pas de moi, du moins, tant que je ne me penche pas sur leur cas pour déterminer si oui ou non je suis en mesure d'agir sur elles, car pour Spinoza, connaître que tout relève de la nécessité, c'est déjà être plus cause adéquate que si je l'ignore. Même si toutes les causes qui me déterminent ne me sont pas connues, connaître que je suis déterminé par la nécessité de Dieu, c'est être déjà plus libre que lorsque je l'ignorais. Ce rapport de la connaissance à la libération de l'homme vis-à-vis des affects nous donne donc une certaine vision de ce que Spinoza pourrait appeler, mais qu'il ne nomme pas ainsi, l'intelligence ou intellect et de ce qu'est l'intuition. Rappelons que Spinoza fait débiter toute ouverture au monde par l'intermédiaire du corps, ce dernier étant la source par laquelle tout passe : les affects, la connaissance, l'expérience, etc. Sans corps, nous l'avons assez dit, il ne pourrait y avoir ni âme, ni connaissance du corps et de l'âme, ni connaissance « abstraite ». Comment donc concevoir l'intelligence et l'intuition quand toute connaissance passe nécessairement par l'intermédiaire du corps ? Il nous faut revenir à ce que Spinoza entend par « idée », terme qu'il reprend sans cesse tout au long de son œuvre et qui va être le point de départ à ce que nous montrerons être « l'intelligence » ou plutôt « l'intellect » chez Spinoza. Pour lui, nous n'avons que des idées. Il n'y a pas ni dans le Corps ni dans l'Esprit, de facultés telles que l'intelligence et l'intuition, d'ailleurs, il n'y a aucune faculté chez Spinoza. Tout est par l'intermédiaire du corps qui existe. Les idées sont donc les seules « choses » dont nous disposons, les seules par l'intermédiaire desquelles nous pouvons former une connaissance du Corps, de l'état de notre Corps, de l'Esprit, de ce qui se passe dans l'Esprit, etc. Les idées sont toujours, chez Spinoza, l'« idée de quelque chose » et dans le cas

de l'homme, elles sont l'état ou les états du Corps vu par l'Esprit. Esprit qui est lui-même, nous l'avons vu, l'idée du Corps. Tout est déjà une certaine idée du Corps vu par l'Esprit puisque l'Esprit reste malgré tout la condition nécessaire à l'homme pour qu'il puisse connaître. L'Esprit se donne ici comme une sorte de variation du Corps lui permettant d'observer « immatériellement », du point de vue de la Pensée, l'ensemble des choses qui arrivent à ce corps, il peut s'en faire des représentations. La connaissance se trouve ainsi, chez Spinoza et concernant l'homme comme mode de la substance, toujours liée aux affects, puisqu'elle se forme d'après les idées que nous avons de l'état de notre Corps, vu par l'Esprit. Il nous faut donc nécessairement passer par les affects pour connaître. L'intellect, se présente donc comme cette capacité de connaître les affects comme venant de nous ou non, en tant que nous pouvons ou non les maîtriser, connaissances qui sont donc des idées. Nous n'avons pas de facultés, nous n'avons que des idées sur les choses : une idée de l'état de mon Corps, une idée de l'état de mon Esprit en tant qu'il est lui-même déjà l'idée de mon Corps, bref avoir l'idée de l'idée de mon Corps. Malgré cela, Spinoza distingue trois genres de connaissances dans le deuxième scolie de la proposition 40 de la deuxième partie intitulée « De L'Esprit » :

De tout ce qu'on a dit plus haut, il appert clairement que nous percevons nombre de choses, et que nous formons des notions universelles I° À partir des singuliers qui se représentent à nous par l'entremise des sens de manière mutilée, confuse et sans ordre pour l'intellect (*voir le Coroll. Prop. 29 de cette p.*) : et c'est pourquoi j'ai coutume d'appeler de telles perceptions connaissance par expérience vague ; II° À partir des signes, par ex. de ce que, ayant entendu ou lu certains mots, nous nous souvenons de choses, et en formons certaines idées semblables à celles par l'entremise desquelles nous imaginons les choses (*voir le Scol. Prop. 18 de cette partie*). L'une et l'autre manière de contempler les choses, je l'appellerai dans la suite connaissance du premier genre, opinion ou imagination ; III° Enfin, de ce que nous avons des notions communes, et des idées adéquates des propriétés des choses (*voir le Coroll. Prop. 38, la Prop. 39 avec son Coroll. et la Prop. 40 de cette p.*) ; et cette manière-ci, je l'appellerai raison et connaissance du deuxième genre. Outre ces deux genres de connaissance, il y en a, comme je le montrerai dans la suite, un troisième, que nous appellerons science intuitive. Et ce genre de connaître nous procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses.

Nous avons donc ici les trois genres de connaissance proposés par Spinoza, le premier relevant de l'opinion et de l'imagination, ce qui implique, du fait qu'il se base sur « l'expérience vague », les sens et/ou sur ce qui a été lu ou entendu sur certaines choses, qu'il ne peut être que confus et mutilé. Ne pouvant connaître clairement et distinctement les causes de ces connaissances que nous tirons de l'imagination ou de l'opinion, nous n'en avons que des idées inadéquates. Le second genre de connaissance se basant sur des idées adéquates des propriétés des choses, c'est-à-dire sur la connaissance des causes des choses elles-mêmes, que nous pouvons contempler clairement et distinctement, en fait donc une connaissance basée sur

la raison et nécessairement source d'idées adéquates. Le troisième genre de connaissance, et c'est celui qui nous intéresse particulièrement, il le nomme « science intuitive » et le décrit comme étant ce qui : « nous procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses », autrement dit, il s'agit ici non pas simplement de connaître les causes des choses de manière adéquate, nous permettant de nous rendre nous-mêmes causes adéquates, mais il s'agit de connaître adéquatement l'essence de certains attributs de Dieu nous permettant ainsi de connaître en même temps adéquatement l'essence des choses. Puisque nous sommes une partie de Dieu, étant l'un de ses modes, nous disposons de la capacité de connaître l'essence formelle de certains de ses attributs, notamment les attributs de l'Étendue et de la Pensée à partir desquels précisément je peux penser respectivement mon Corps et mon Esprit. Autrement dit, connaître l'Étendue ou la Pensée, c'est accéder à la connaissance pour l'une des choses de l'étendue et pour l'autre des choses de la pensée. Il ne s'agit plus simplement de connaître les causes d'une chose singulière qui se situerait en quelque sorte « en dessous » de l'attribut Étendue ou de l'attribut de la Pensée mais plutôt de connaître chacun des attributs pour englober d'un seul coup par cette connaissance, celles de toutes les choses subsumées sous chacun des deux attributs. On procède ainsi, dans ce troisième genre de connaissance, à une connaissance du « haut » vers le « bas », c'est-à-dire des « causes » vers leurs « effets » permettant d'avoir une connaissance adéquate de toutes les choses considérées sous l'attribut de l'Étendue ou de la Pensée. C'est en cela que cette connaissance du troisième genre est adéquate. On retrouve ensuite les différentes caractéristiques de ce type de connaissance dans les quelques propositions suivant celle-ci (propositions 41 à 47), mais il est repris et complété dans la cinquième partie de l'*Éthique* en tant qu'il est une partie de ce qui va constituer l'Amour Intellectuel de Dieu (en association avec la notion d'Éternité). Le troisième genre de connaissance est donc une manière de connaître qui amène nécessairement à avoir des idées adéquates et donc vraies¹²³. Cependant, il se distingue du deuxième genre de connaissance qui, bien qu'il amène lui aussi aux idées adéquates et vraies, ne concerne que les choses singulières en rapport avec le mode lui-même, autrement dit, le deuxième genre de connaissance est la manière de connaître adéquatement les causes qui nous déterminent en tant que mode, indépendamment des connaissances que nous pourrions avoir concernant la substance. Or, le troisième genre de connaissance considère la substance et est cette connaissance de Dieu

123 *E*, II, 41 et 42.

puisqu'il s'agit de connaître adéquatement « l'essence formelle de certains attributs de Dieu » nous permettant alors de connaître l'essence des choses singulières, c'est-à-dire, ces mêmes choses que nous connaissons adéquatement avec le deuxième genre de connaissance, mais à partir de l'essence de Dieu qui leur correspond selon qu'elles sont des choses de l'étendue ou de la pensée. Ce troisième genre de connaissance que Spinoza nommait « science intuitive » dans le scolie 2 de la proposition 40 de la deuxième partie, nous propose donc ce que l'on pourrait entendre par intuition chez Spinoza. C'est pour lui le plus haut degré de connaissance puisqu'elle considère non seulement les propriétés des choses, mais qu'elle contemple de manière adéquate l'essence des attributs de Dieu lui-même ainsi que les essences et propriétés de tout ce sur quoi elle s'applique, c'est-à-dire, l'ensemble des choses subsumées sous chacun de ces attributs. De plus, si ce genre de connaissance dispose de cette supériorité, c'est parce qu'il est présenté comme étant l'une des possibilités de la libération de l'homme par rapport aux affects. Dans les propositions 24 à 27 de la cinquième partie, Spinoza nous montre l'intuition ou troisième genre de connaissance comme étant le fait d'une plus grande compréhension de Dieu au travers de notre compréhension des choses singulières¹²⁴, qu'elle est la souveraine vertu et le souverain effort de l'Esprit¹²⁵, qu'elle est ce qui augmente toujours le Désir de l'Esprit de comprendre les choses d'après elle et donc de manière adéquate¹²⁶ ce qui conduit l'Esprit à sa « plus haute satisfaction », la seule plus haute qu'il puisse avoir¹²⁷. Connaître par la science intuitive ou troisième genre de connaissance, ce n'est donc pas seulement connaître adéquatement les choses, c'est connaître adéquatement l'essence des choses, cette connaissance produisant sur l'Esprit un Désir de continuer à connaître selon ce genre de connaissance puisqu'il en tire la plus haute Satisfaction. Cette satisfaction étant un affect de Joie a donc pour effet d'augmenter l'effort pour persévérer dans son être de l'individu qui éprouve ce désir de connaissance et qui tend donc à le faire agir plutôt que pâtir ce qui, par conséquent, le libère de ses passions. De plus, la connaissance qui est acquise ici n'est pas seulement la connaissance adéquate des choses et de leurs propriétés mais la connaissance de Dieu au travers de notre plus grande connaissance des choses. En effet, plus nous connaissons les choses de manière adéquate, et quand nous disons « connaître les choses », nous n'entendons pas ici seulement leurs propriétés mais aussi leurs essences, plus nous connaissons Dieu. Étant le tout à l'intérieur duquel se trouve l'homme, connaître l'essence des

124 *E*, V, 24.

125 *E*, V, 25.

126 *E*, V, 26.

127 *E*, V, 27.

choses, c'est déjà connaître une certaine partie de Dieu. Plus je connais les choses singulières qui sont elles aussi des parties de Dieu, plus je le connais. Mais nous avons aussi dit précédemment que la connaissance permettait une libération vis-à-vis des passions, il nous faut donc lier nos deux explications en disant que plus nous connaissons les choses, plus nous connaissons Dieu et plus nous le connaissons plus nous nous libérons des affects. Il y a donc une coïncidence entre le troisième genre de connaissance, la connaissance de Dieu et la libération humaine, les trois étant intimement liés et se constituant les uns les autres¹²⁸. L'intuition spinoziste est donc cette plus grande connaissance qui permet à l'homme de se libérer de ses passions par une plus grande connaissance de Dieu mais donc aussi par une plus grande coïncidence avec lui. En effet, lorsque je connais, je ne me contente pas de contempler une chose comme vraie et adéquate, mais je deviens actif, j'agis, je deviens cause de mes actes. Connaître, chez Spinoza, c'est donc agir au sens de « être actif » et Dieu, étant la substance à l'intérieur de laquelle je suis un de ses modes, une partie, Dieu qui est celui qui est cause de tout mais aussi cause de lui-même¹²⁹, est toujours agissant puisque étant le créateur de toute chose, il connaît tout, toujours et adéquatement. Nous avons dit plus haut que Dieu était le seul en mesure d'être réellement et effectivement cause adéquate, ainsi en le connaissant toujours un peu plus au travers de ma connaissance des choses singulières, je deviens moi-même toujours un peu plus cause adéquate, par rapport à mon « statut » de mode, mais je tends toujours à coïncider avec Dieu en tant que je vise, lorsque je cherche à connaître par le troisième genre de connaissance, à devenir autant cause adéquate que Dieu l'est.

Nous voyons donc émerger clairement, au travers de l'exposition des notions d'intuition chez Bergson et Spinoza, un certain nombre de similitudes. Nous avons vu que l'intuition bergsonienne était une sorte de dépassement des « lacunes » de l'instinct et l'intelligence : l'un est une connaissance parfaite et spécialisée d'une chose, la rendant incapable de se dépasser elle-même pour produire quelque chose de nouveau tandis que l'intelligence, capable de cette production de nouveauté ne parvenait pas en revanche à atteindre cette perfection de spécialisation précisément parce qu'elle opérait dans une distanciation entre la connaissance d'une chose et la chose elle-même, ne cherchant à connaître que les relations possibles entre les choses afin de pouvoir toujours élargir son champ d'action et de connaissance. Nous avons donc un instinct, connaissance spécialisée coïncidant avec les outils qu'elle emploie dans le but d'agir et une intelligence comme

128 Voir III. Éthique, 2. Liberté et nécessité et 3. Dieu et la religion.

129 *E*, I, 20 et 25.

connaissance générale veillant à considérer des relations entre les choses enfin d'en produire sans cesse de nouvelles et de disposer d'un plus grand champ d'action qu'avec un seul outil. L'intuition se présentait alors comme le dépassement des limites de ces deux facultés, provenant de l'impulsion d'un instinct devenu conscient de lui-même et auquel aurait été ajouté les caractéristiques de l'intelligence. Ainsi, l'intuition devient cette connaissance immédiatement vécue des actions d'un sujet sur lesquelles ledit sujet peut revenir et s'interroger en agrandissant son champ de réflexion, en cherchant à mettre en relation son expérience vécue avec d'autres choses. Bref, l'intuition vise une connaissance consciente mais faite pour l'action, à l'inverse de l'intelligence qui est une connaissance visant une action médiate, plus lointaine et non pressante. C'est cette idée de la connaissance comme action qui nous permet de rejoindre Bergson et Spinoza. L'intuition spinoziste se déployant d'une manière différente de celle de Bergson mais visant, elle aussi, l'action, l'agir¹³⁰. Pour Bergson tout comme Spinoza, la connaissance ne vise donc pas tant le savoir que l'action. Elle permet d'agir et pour l'un et l'autre, l'action, c'est la liberté. Être libre, c'est agir. Pourtant, leur conception de la liberté varie, Spinoza étant déterministe et ne concevant qu'une certaine forme de liberté qui consisterait à dire qu'être libre c'est connaître que l'on ne l'est pas tout en découvrant qu'il est possible de disposer d'une certaine forme de liberté. À l'inverse pour Bergson, la liberté ne se définit pas sans prendre le risque de ne plus être réellement liberté¹³¹, mais nous pourrions en proposer quelques caractéristiques pour l'éclairer. La liberté, c'est aussi comme chez Spinoza le fait d'agir, mais agir non pas en étant déterminé, et c'est là que se trouve la distinction fondamentale entre lui et Spinoza. C'est parce que je suis modifié par l'interpénétration interne de mes états élémentaires et que ceux-ci deviennent parties intégrantes de ma personnalité et de mon moi fondamental que chacune des décisions et actes que j'effectue ne peuvent être déterminés à l'avance, ni décidés par quiconque avant moi. Je reste toujours maître de mes actions et de mes décisions en tant que rien n'est jamais identique à ce qui a été fait auparavant. Je peux toujours reproduire un geste, répéter certaines paroles, qui auront beau, extérieurement, paraître identiques à ce que j'aurais pu faire ou dire précédemment, à l'intérieur de moi, sujet qui agit et disposant d'une personnalité et d'une histoire personnelle, ces paroles et ces actes seront qualitativement distincts de tous les

130 Bien que l'action chez Spinoza prenne une tout autre connotation, différente de celle de Bergson, comme nous le verrons dans notre III. Éthique, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.

131 BERGSON, Henri, Chapitre 3: De l'organisation des états de conscience. La liberté, in : *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013, pp.105-166.

précédents. C'est là la différence fondamentale entre Bergson et Spinoza, cette création de nouveau perpétuelle chez Bergson qui est impossible chez Spinoza de par le déterminisme et la nécessité qui régissent son modèle de pensée. Quel lien seulement avec la connaissance pour Bergson ? De la même manière que nos actions et notre vécu influencent les modifications de nos états élémentaires, la connaissance des choses vient elle aussi nous modifier continuellement et nous pousser plus ou moins à l'action et nous permet donc de faire nos choix et de prendre nos décisions. Connaissance et action viennent donc ouvrir la voie à la liberté, que l'on retrouve aussi, sous une forme différente chez Spinoza. La théorie de la connaissance chez Bergson et Spinoza, que nous partions des notions d'imagination, de souvenir, de perception, du rapport au corps ou des considérations sur l'instinct, l'intelligence et l'intuition mènent toujours, et pour tous les deux, non pas vers une connaissance dogmatique et objectivante du monde, des choses et de soi mais vise au contraire une philosophie pratique, dynamique, tournée vers l'action. Cette philosophie tend ainsi à libérer l'homme de ses affects, pour Spinoza, lui permettant ainsi de lui montrer le chemin vers la libération et le bonheur et est, pour Bergson, une caractérisation de la liberté infinie et toujours créatrice, propre à la vie elle-même. La théorie de la connaissance revêt ainsi une dimension pratique dans les philosophies de Bergson et de Spinoza, nous conduisant à observer en quoi consiste l'éthique dans chacune de leur pensée au travers de trois notions communes : la théorie de la vie, la liberté et Dieu.

III. Éthique

Après avoir vu respectivement en quoi les concepts de durée et d'affect se rejoignent sur les thématiques de l'homogène et de l'hétérogène et sur la théorie de la connaissance dans les philosophies de Bergson et de Spinoza, il nous reste à présent à voir comment leur pensée se recoupe dans le domaine de l'éthique. Il s'agira donc à présent, toujours en conservant la similitude entre durée et affect, de faire se rejoindre les deux philosophes sur les notions telles que la simplicité et le dynamisme comme caractéristiques d'une théorie de la vie originale et opposée, quoique similaire sur bien des points, mais aussi sur les ressemblances dans leurs conceptions respectives de la nécessité et de la liberté lesquelles, tant pour Bergson que pour Spinoza, nous conduisent à Dieu et donc à une certaine définition de la religion.

1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité

La partie précédente traitait de similitudes relevant moins du contenu général de leur pensée que de la manière dont les concepts et notions étaient employés pour parvenir à certaines conclusions. Nous en sommes arrivés à l'analyse des « facultés » de l'esprit chez chacun d'eux, facultés qui s'avèrent être moins un moyen d'accès, pour le sujet, à la connaissance, une connaissance théorique et dogmatique sur les choses et le monde, qu'une connaissance ayant, en réalité, une dimension pratique, visant l'action. En effet, la connaissance n'a pas un intérêt purement intellectuel, et bien qu'elle le favorise, elle a toujours pour finalité l'action. Qui dit action, dit nécessairement dynamisme et c'est ce qui nous intéressera principalement à présent. En quoi la connaissance favorise-t-elle l'agir et donc le dynamisme ? Comment la durée et les affects nous confortent-ils dans cette idée ? Mais puisqu'il s'agira de comprendre l'intérêt pour le dynamisme chez nos deux auteurs, nous verrons qu'ils sont aussi des partisans de la simplicité. En effet, la simplicité sera ce qui caractérisera précisément le dynamique, l'agir, le mouvement. Il nous faudra donc voir aussi, dans un second temps, ce que cette notion apporte à notre analyse comparative de leurs philosophies.

Revenons cependant à l'action. La connaissance, chez Bergson comme chez Spinoza est toujours une connaissance tournée vers l'action. Nous l'avons évoqué brièvement dans notre précédente partie. La connaissance pousse ou stimule l'action, c'est à partir d'elle que va

se mouvoir le sujet connaissant. Chez Bergson, cette idée est omniprésente dans *L'évolution créatrice* et *Les deux sources de la morale et de la religion* mais on la trouve formulée explicitement dès *Matière et mémoire*, principalement au travers de la démonstration de ce qu'est et en quoi consiste la perception. Nous l'avons explicité précédemment¹³², la perception n'est pas simple réception passive d'informations que nous renverrait un objet, nous indiquant par là sa nature, ses propriétés, son utilité, etc. Elle est en réalité action, agir, puisque percevoir c'est connaître la multiplicité de mes actions possibles, virtuelles, sur un objet. Nous ne percevons donc pas un objet parce qu'il nous fait obstacle, quand bien même ce serait le cas, mais nous le percevons parce que nous pouvons agir sur lui. Mais Bergson va plus loin et dans le chapitre 4 du même livre, il pose l'action comme nécessité même :

Au-dessous des principes de la spéculation, si soigneusement analysés par les philosophes, il y a ces tendances dont on a négligé l'étude et qui s'expliquent simplement par la nécessité où nous sommes de vivre, c'est-à-dire, en réalité, d'agir.¹³³

Agir, ce n'est pas seulement se mouvoir, tendre vers une direction, atteindre un but, agir c'est vivre. Il y a comme une dépendance entre la vie et l'action, celle-ci étant le propre de la vie tandis que celle-là a besoin de l'action pour être vie. La connaissance dogmatique ou théorique, le savoir, la spéculation ne sont que secondaires, n'intéressent que peu la vie en réalité. On retrouvera d'ailleurs cette idée à plusieurs reprises dans *Les deux sources de la morale et de la religion* où Bergson écrit : « L'homme peut bien sans doute rêver ou philosopher, mais il doit d'abord vivre »¹³⁴ et encore : « avant de philosopher, il faut vivre. »¹³⁵. Si il y a bel et bien une capacité chez l'homme à spéculer, rêver ou penser, ce ne sont pas les principales « actions » nécessaires à l'homme. L'importance de la vie prend une dimension toute particulière ici, étant le principe même de toute action et de tout mouvement. On pourrait donc penser, lorsque nous arrivons à *L'évolution créatrice* que la dimension active de la vie est recouverte par les distinctions opérées entre les différentes tendances que sont l'instinct, l'intelligence et l'intuition. Il n'en est rien puisque instinct et intelligence sont deux directions de la vie, l'intuition se définissant plutôt comme de l'instinct enrichi d'intelligence, deux chemins pour lesquels « elle a opté » selon les caractéristiques propres aux vivants chez

132 Voir II. La théorie de la connaissance, 2. L'importance du corps comme condition du savoir.

133 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, p.221.

134 BERGSON, Henri, Chapitre 2 « La religion statique », in *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.111.

135 *Ibid.*, p.185.

lesquels ces deux facultés se sont développées. Comment expliquer cette orientation dans la vie vers lesquels tendent l'instinct, l'intelligence et l'intuition ? Sans revenir en détail sur les définitions que nous en avons donné précédemment, nous avons vu ce qui distinguait, principalement, instinct et intelligence. Le premier est une connaissance innée permettant un usage immédiat et parfait d'outils organiques et organisés, déjà là, à partir duquel un être vivant va pouvoir agir pour se conserver. La seconde, à l'inverse, est une connaissance non-innée, qui nécessite une acquisition longue, demandant un effort parfois pénible. La fabrication d'outils par cette faculté est infinie mais ne permet qu'un résultat imparfait dont l'action n'a pas pour but d'être immédiate. Il y a de chaque côté de ces deux tendances, des avantages et des contraintes déterminées par leurs spécificités mais toutes deux visent la même chose, tendent vers le même « but », celui de se conserver. Comme l'explicitent les précédentes citations, la vie est première sur le rêve et la spéculation. Pour qu'il y ait vie, il faut donc nécessairement qu'il y ait action. Action pour percevoir, action pour fabriquer des objets, action pour les utiliser, en produire d'autres, etc. La vie n'est pas immobilité, elle est mouvement. C'est en cela qu'elle s'oppose à la matière et que Bergson l'en distingue. La vie est un effort, une lutte contre l'inertie de la matière, une impulsion qui se transmet de germes en germes par le biais des êtres vivants, des espèces et qui se développe selon les nécessités déterminées par certains caractères, s'adaptant et donnant ainsi ces trois tendances que sont l'instinct, l'intelligence et l'intuition. Cet effort, c'est ce que Bergson nommera l'élan vital¹³⁶. C'est à partir de ce concept que nous retrouvons plus étroitement que jamais le lien entre vie et action, l'un et l'autre ne faisant qu'un. La vie n'est donc pas simplement écoulement d'un flux, il faut que ce flux soit aussi puissance, force, qui lutte contre l'arrêt que représente la matière. Puisque agir c'est vivre, nous n'avons pas affaire ici à l'idée d'action comme simple mise en mouvement pour aller d'un point A à un point B. Il s'agit du mouvement qui combat l'inertie de la matière, un mouvement qui doit se renouveler sans cesse par un effort constant mais capable de variation dont la matière parviendra un jour à arrêter la progression¹³⁷. Entre temps la vie aura cependant trouvé un moyen de se transmettre à d'autres êtres pour perpétuer son mouvement et poursuivre sa lutte contre la matière. On a donc affaire chez Bergson à un véritable enjeu du dynamique dans l'action, dynamique comme mouvement, comme effort contre l'immobilité. Mais le dynamique n'a pas pour seul enjeu de mettre en avant

136 BERGSON, Henri. Chapitre 1 « De l'évolution de la vie Mécanisme et finalité ». In : *L'évolution créatrice*, Paris, Presses universitaires de France, 2nd éd., coll. « Quadrige » 2012. Voir aussi notre introduction, note 9.

137 *Ibid.*, Chapitre 3 « De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », p.254 :
« Mais l'élan vital est fini, et il a été donné une fois pour toute »

l'importance de l'action comme principe de la vie, le dynamique, c'est aussi la garantie de la liberté dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Si dans la dernière œuvre de Bergson, le dynamisme est action, il est aussi source de prise de décision et de libération. Dans *Les deux sources*, le dynamique s'oppose au statique en tant que source de création, de liberté. Il est supra-intellectuel, dépassement de l'intelligence en se plaçant dans l'intuition et l'émotion à l'inverse du statique relevant plutôt du sensible, de l'instinct, bref de l'infra-intellectuel. Mais ce qui nous intéresse ici n'est pas la distinction entre les deux, ce qui donnera lieu à une explication plus complète par la suite¹³⁸, mais du dynamique comme étant non seulement mouvement de la vie et vers la vie mais aussi mouvement de création et de libération. On le définit ainsi notamment au travers du concept d'émotion développé par Bergson. L'émotion agit sur le sujet dans la société de manière similaire à l'obligation morale mais se distingue par nature comme étant le résultat d'une inspiration du sujet vis-à-vis d'un certain type de conduite à laquelle il va adhérer non pas par « choix » mais plutôt par conviction. L'émotion n'est pas « choisie » au sens de « délibérée », elle est plutôt une aspiration, un courant qui se saisit du sujet et le conduit à adhérer, volontairement, à une idée, un comportement, etc. L'émotion est l'expression du sujet lui-même dans son adhésion à une certaine morale et conduite que l'on ne retrouve pas dans l'obligation morale qui, à l'inverse, est l'obéissance aux règles et devoirs imposés par la société et intériorisés en habitudes par le sujet. On répond donc à l'obligation morale par habitude, sans réfléchir et sans effort tandis que l'émotion est comme un « réveil » de soi-même qui nous pousse à « choisir », à « adhérer » à une tout autre morale que celle de l'obligation, cette fois non pas par « habitude », par « éducation »¹³⁹ mais parce que notre moi fondamental¹⁴⁰ s'extériorise dans notre adhésion¹⁴¹. Il y a donc dans l'émotion un effort, celui de l'expression de soi-même s'extériorisant dans notre choix et les actions découlant de celui-ci, qui s'oppose à l'obéissance inconsciente aux habitudes intériorisées dans l'obligation morale.

Le dynamique est bel et bien omniprésent dans la pensée de Bergson : il s'attache à expliquer la vie et son mouvement mais il caractérise aussi la liberté, deux notions, vie et liberté, qui sont au cœur de la philosophie bergsonienne. Le lien avec la durée est intrinsèque. La durée

138 Voir III. Éthique, 3. Dieu et la religion.

139 BERGSON, Henri, Chapitre 1 « L'obligation morale », in *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013, pp.11-13.

140 BERGSON, Henri, Chapitre 2 « De la multiplicité des états de conscience. L'idée de durée », in *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013, pp.95-104.

141 Nous retrouverons cette idée dans les actions libres que nous développons dans notre seconde partie sur Liberté et nécessité.

n'est pas seulement conscience d'un sujet. Bergson élargit son concept dans *L'évolution créatrice* pour parvenir à une durée universelle de laquelle tout part et s'écoule. La durée est ce flux de vie que caractérise le dynamique, la durée elle-même étant dynamique. C'est avec elle que l'on saisit le mouvement, non seulement de ce que Bergson nomme « la continuité mouvante du réel »¹⁴² extérieur à nous, mais aussi du mouvement interne de notre propre durée, tout cela dans une intuition ou une émotion. Ce qui nous intéressera, c'est alors de voir comment s'opère cette saisie du mouvement et du mouvant chez Bergson. Mais avant cela, il nous faut considérer ce qu'est l'action chez Spinoza pour en dégager les points de concordances évidents avec la philosophie bergsonienne.

Nous avons vu précédemment pour Spinoza que la connaissance résultait non pas de facultés telles que l'intelligence et l'intuition mais d'idées dont la plus ou moins grande force agit sur l'individu le poussant à agir de telle ou telle manière. Mais plus encore, on pourrait « classer » ces idées en trois genres de connaissance que Spinoza distingue pour les deux premiers dans le deuxième scolie de la proposition 40 de la deuxième partie, le troisième genre n'étant développé dans *L'Éthique* qu'à partir de la cinquième partie et plus précisément dans les propositions 24 à 28. Nous ne reviendrons pas sur ces trois genres de connaissance en détail mais récapitulons dans les grandes lignes que le premier genre de connaissance, considérant l'opinion et l'imagination, ne produit que des idées inadéquates à partir desquelles l'individu qui en dispose n'agit pas mais pâtit. Seules des idées inadéquates peuvent surgir de ce type de connaissance pour la raison qu'il se base sur l'opinion et l'imagination, l'une et l'autre élaborant des connaissances à partir de choses dont elles ignorent les véritables causes, raison de leur inadéquation. Le second genre de connaissance n'est autre que la raison. Il se concentre sur les notions communes et les idées adéquates des propriétés des choses. Par ce genre de connaissance, on accède à des idées claires et distinctes de ces propriétés et donc des choses elles-mêmes. Il se distingue du troisième genre de connaissance car ce dernier, que Spinoza nomme « science intuitive » n'accède pas simplement aux idées adéquates des propriétés des choses mais plus généralement, il connaît « l'essence formelle de certains attributs de Dieu »¹⁴³ à partir desquels, subsumant les propriétés des choses sous eux, l'Esprit humain pourra avoir une idée adéquate non seulement de certains attributs de Dieu mais de toutes les propriétés des choses que les attributs connus subsument sous eux. Il y a donc une

142 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadriges », 2012, p.237.
143E, II, 40, scolie.

gradation entre le premier genre de connaissance et le deuxième et troisième genre : le premier part de la connaissance inadéquate, mutilée et confuse, provenant de l'opinion et de l'imagination, qui ne se base sur rien de ferme et d'assuré, tandis que les deux autres tendent vers la raison comme idée adéquate des propriétés des choses, parties infimes de ce que contiennent certains attributs de Dieu auxquels nous avons accès par le troisième genre de connaissance. Quel rapport avec l'action ? Nous avons déjà eu affaire aux distinctions entre adéquation et inadéquation, mais uniquement en rapport avec les affects. Nous avons vu qu'un affect augmente l'effort pour persévérer dans son être tandis qu'une passion le diminue. Or, pour se conserver, cet effort tend toujours vers une acquisition de puissance que seuls peuvent lui apporter les affects. Ce qui est intéressant, c'est que les idées ne sont ni plus ni moins que les idées des affects saisies par l'Esprit. Nous avons distingué les affects des affections : les affections sont ce qui arrivent directement au Corps et les affects sont les affections qui arrivent au Corps perçues par l'Esprit. Une idée est donc l'idée d'une idée de l'affection (ou affect) du Corps. Les idées se trouvent donc intrinsèquement, quoique implicitement, liées aux affects et de la même manière que ceux-ci ont une puissance sur l'individu, celles-là ont aussi une influence de l'ordre de la puissance. Avoir une idée, ce n'est donc pas seulement avoir une représentation particulière d'une chose, c'est aussi être affecté par cette idée, être influencé par elle et agir en fonction d'elle. D'où la première proposition de la troisième partie qui introduit pour la première fois dans l'*Éthique* cette distinction entre adéquation et inadéquation en rapport avec les idées :

Notre Esprit agit en certaines choses, et pâtit en d'autres, à savoir, en tant qu'il a des idées adéquates, en cela nécessairement il agit en certaines choses, et en tant qu'il a des idées inadéquates, en cela nécessairement il pâtit en certaines choses¹⁴⁴

Dans cette partie consacrée aux affects, il n'y a pas encore de rapport direct à la connaissance, mais il est déjà suggéré par l'emploi du terme « idée ». Si l'Esprit agit ou pâtit en certaines choses selon qu'il en a des idées adéquates ou inadéquates, c'est que ces idées lui apportent une certaine connaissance du Corps comme étant affecté d'une certaine manière, affection qui détermine une certaine conduite, qui sera de l'ordre de l'action si l'idée est adéquate ou du pâtre si elle est inadéquate. Mais la notion d'action chez Spinoza est subtile puisque lorsqu'il parle d'action, d'agir, il entend simultanément et implicitement « agir en connaissance de

144E, III, 1.

cause ». Nous pourrions lui rétorquer que même en pâtissant, nous agissons toujours, puisque des causes extérieures ou des idées mutilées et confuses nous poussent à l'action. En ce sens, nous nous mouvons dans une certaine direction et vers un certain but mais pour Spinoza il ne s'agit pas de la véritable action. La véritable action est éclairée et complète, elle ne se contente pas de justifier notre action, elle l'explique et nous la fait comprendre. Chez Spinoza, agir correspondrait plutôt à l'idée « d'être actif », c'est-à-dire que l'intégralité de notre personne se trouve agissante, qu'elle participe, physiquement et intellectuellement, à l'action par la connaissance et la compréhension. C'est cette nécessité de compréhension associée à une sortie de l'ignorance qui caractérise l'action spinoziste. Agir n'est pas simplement se mettre en mouvement et avancer, agir c'est aussi comprendre les causes de notre mouvement en même temps que nous l'effectuons. Agir c'est être conscient, pleinement, de ce que nous faisons. Il y a une réelle dynamique dans la philosophie de Spinoza, que l'on peut même élargir et compléter en se posant à l'échelle de la substance. Comme tout un et indivisible, absolument libre et cause absolue d'elle-même, la substance est toujours agissante, dynamique. C'est elle qui règle le mouvement des parties qui la constitue et qui les conserve. C'est elle qui se trouve en partie dans le conatus, elle qui se manifeste comme effort pour se conserver, forgeant là l'essence de l'individu et par laquelle ce dernier va se mettre en mouvement et être poussé, ou se pousser lui-même, à l'action. Agir n'est donc pas simplement une mise en mouvement, une impulsion visant à faire se mouvoir l'individu dans une certaine direction, c'est un des principes même de la vie, principe qui se trouve aussi dans la substance. Tout comme pour Bergson, l'action est caractéristique de la vie.

Ce que nous voulons mettre en avant, c'est que les conceptions pratiques de la connaissance se rejoignent chez Bergson et Spinoza. Même si la connaissance ne se présente pas de la même manière chez nos deux auteurs, elle reste le point à partir duquel nous arrivons à l'action et donc au dynamique. Cette dernière notion nous a révélé son lien étroit avec, pour Bergson, l'élan vital, et pour Spinoza, le conatus. L'un et l'autre sont plus similaires qu'il n'y paraît puisqu'ils sont tous deux un effort de la vie pour se conserver¹⁴⁵. En réalité c'est

145 Mais pas seulement puisque dans le cas de l'élan vital, il ne s'agit pas seulement de se conserver mais de créer. Nous verrons dès notre partie sur liberté et nécessité mais plus encore dans notre partie sur Dieu et la religion, l'importance que revêt la création dans la philosophie bergsonienne. De la même manière, chez Spinoza, nous pouvons mettre en avant que l'action ne vise pas la simple conservation à partir de la proposition 21 de la quatrième partie où nous lisons : « Nul ne peut désirer être bienheureux, bien agir et bien vivre, sans désirer en même temps être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en acte », puisque le conatus dont il est question ici n'est pas uniquement conservation de soi comme « existence en acte » mais aussi « désir » de « bien agir et bien vivre », c'est-à-dire, « être bienheureux », rechercher le bonheur.

moins la connaissance que cet effort pour se conserver¹⁴⁶ qui produit le dynamique et conduit à l'action, la connaissance n'intervenant ici qu'après coup. Elle ne se pose ici que comme un moyen terme par l'intermédiaire duquel cet effort vise encore à se prolonger le plus longtemps possible. En effet, pour l'élan vital comme pour le conatus, il s'agit de deux élans finis, autrement dit, ils ont une durée¹⁴⁷ « indéfinie », une durée qui ignore à quel moment elle prendra fin¹⁴⁸. Mais l'un et l'autre parviennent pourtant à se prolonger, d'une certaine manière, en se propageant de vivant en vivant dans le cas de l'élan vital et puisqu'il est, pour le conatus, partie d'un plus grand tout, lequel est infini puisqu'il s'agit de la substance. On peut donc leur accorder une continuité spécifique qui ne réside pas dans la continuité propre à l'individu mais à celle de la vie elle-même comme mouvement dynamique. C'est précisément la caractérisation de ce mouvement, de cette dynamique qui va nous intéresser. Si la vie peut se définir chez l'un et l'autre, comme dynamique, il nous faut ajouter à cette définition une seconde notion qui se rattache au dynamique et le caractérise. Il s'agit de la simplicité que nous chercherons à lier à l'aspect dynamique que nous avons fait émerger chez les deux auteurs mais aussi, et surtout, à son importance dans une définition de la vie propre à chacune de leur philosophie.

Chez Bergson, la simplicité se manifeste dans la plupart de ses démonstrations tournant autour du mouvement et de la connaissance, ce qui entre directement en lien avec ce dont nous avons parlé précédemment. Selon Bergson, la simplicité est ce qui caractérise le réel et de manière générale, la vie elle-même. Il nous explique que la complexité que nous donnons au réel n'est rien de plus que l'effet de notre intelligence sur notre perception du réel. Bergson reprend souvent l'exemple de la main que l'on lève et qui traverse successivement une multiplicité de points¹⁴⁹. C'est pour parvenir à définir le mouvement que nous disons de la main qu'elle traverse une succession de points ou de positions, se juxtaposant à partir du point duquel part le mouvement et où il arrive. Pourtant il y a une différence entre ce qu'un spectateur extérieur observe de la main et le vécu propre de la personne qui effectue ce geste. Ce que perçoit un spectateur, c'est une distance parcourue par un objet mouvant qu'est la main

146 Mais aussi créer pour Bergson et être heureux pour Spinoza.

147 Au sens de « temps d'existence », il ne s'agit pas du sens bergsonien ici.

148 Pour le conatus, voir *E*, III, 8 et pour l'élan vital, voir Chapitre 1 « De l'évolution de la vie. Mécanisme et finalité », in *L'évolution créatrice*, pp.88-98. À noter qu'en ce qui concerne Dieu, il est infini pour Spinoza, tandis qu'il est fini pour Bergson, nous le verrons dans notre partie sur Dieu et la religion.

149 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, pp.209-211.

et pour comprendre ce mouvement, par un effet de l'intelligence, il découpe l'espace qui s'étend entre les deux positions qui délimitent l'espace du mouvement, en une multitude d'unités identiques et juxtaposées. Cette division de l'espace n'est rien d'autre qu'une opération artificielle de l'intelligence pour saisir le mouvement de l'extérieur. Comme Bergson l'explique dans *L'évolution créatrice*, l'intelligence ne saisit pas le mouvement, elle a besoin de fixité, d'immobilité¹⁵⁰. La cause vient de ce que l'intelligence, parce qu'elle est connaissance générale, superficielle et relationnelle, ne constitue que des rapports entre les choses et que pour établir des rapports, elle a donc besoin que les objets sur lesquels elle s'appuie pour les établir soient immobiles. Elle ne saisit donc jamais la totalité des mouvements qu'elle perçoit mais elle procède de la même manière que le « mécanisme cinématographique »¹⁵¹ :

Ainsi fait le cinématographe. Avec des photographies dont chacune représente le régiment dans une attitude immobile, il reconstitue la mobilité du régiment qui passe. Il est vrai que, si nous avons affaire aux photographies toutes seules, nous aurions beau les regarder, nous ne les verrions pas s'animer : avec de l'immobilité, même indéfiniment juxtaposée elle-même, nous ne ferons jamais du mouvement. Pour que les images s'animent, il faut qu'il y ait du mouvement quelque part. Le mouvement existe bien ici, en effet, il est dans l'appareil. C'est parce que la bande cinématographique se déroule, amenant tour à tour, les diverses photographies de la scène à se continuer les unes avec les autres, que chaque acteur de cette scène reconquiert sa mobilité : il enfle toutes ces attitudes successives sur l'invisible mouvement de la bande cinématographique. Le procédé a donc consisté, en somme, à extraire de tous les mouvements propres à toutes les figures un mouvement impersonnel, abstrait et simple, le mouvement en général pour ainsi dire, à le mettre dans l'appareil, et à reconstituer l'individualité de chaque mouvement particulier par la composition de ce mouvement anonyme avec les attitudes personnelles. Tel est l'artifice du cinématographe. Et tel est celui de notre connaissance.¹⁵²

On a ici à la fois la démonstration du fonctionnement du « mécanisme cinématographique » et celui de notre connaissance. Nous n'accédons, en vérité, au réel que par des points de vue fixes, juxtaposés les uns aux autres et que par un processus de succession rapide, nous faisons défiler en nous comme si ils étaient en mouvement :

Au lieu de nous attacher au devenir intérieur des choses, nous nous plaçons en dehors d'elles pour recomposer un devenir artificiellement. Nous prenons des vues quasi instantanées sur la réalité qui passe, et, comme elles sont caractéristiques de cette réalité, il nous suffit de les enfiler le long d'un devenir abstrait, uniforme, invisible, situé au fond de l'appareil de la connaissance, pour imiter ce qu'il y a de caractéristique dans ce devenir lui-même.¹⁵³

150 BERGSON, Henri, Chapitre 4 « Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécaniste. Coup d'œil sur l'histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme », in *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.273. Voir aussi II. Théorie de la connaissance, 3. Instinct, intelligence et intuition.

151 *Ibid.*, pp.304-305.

152 *Ibid.*, p.305.

153 *Ibid.*

L'intelligence et notre connaissance de manière générale, complexifient le réel du fait qu'elles se trouvent extérieures à ce qu'elles cherchent à expliquer. Le langage accentue le problème ayant besoin, lui aussi, de figer le réel dans des « étiquettes »¹⁵⁴ que sont les mots pour pouvoir le décrire ensuite en le rendant accessibles à tous par des termes signifiant également la même chose pour tout le monde. Mais le véritable problème que rencontre l'intelligence est qu'elle est incapable de saisir le mouvement de l'intérieur, comme vécu, ce qui était notre deuxième point de vue. Nous avons dit dans le premier exemple donné que la main se déplaçant dans l'espace est perçue par un observateur extérieur comme allant d'un point à un autre en passant par une succession de points intermédiaires situés entre les deux autres. Mais celui dont la main exécute le mouvement ne perçoit pas le déplacement comme un observateur extérieur, au contraire, il vit le mouvement, il sent son bras se tendre petit à petit, il a une perception interne du mouvement de sa main. S'il pourrait ne s'attacher qu'au déplacement dans l'espace de sa main, il ne peut se détacher complètement de la sensation qu'il éprouve en la faisant se mouvoir. Pourtant, aucun mot ni aucune représentation ne suffisent à définir et à expliquer le vécu propre à ce mouvement. Par l'intermédiaire de sa propre durée, de sa conscience, le sujet qui meut sa main perçoit *qualitativement* le mouvement puisque ses états élémentaires sont modifiés par l'effort plus ou moins qu'il va fournir pour effectuer le mouvement. Mais plutôt que de saisir extérieurement les différentes positions de sa main, en éprouvant le moment, c'est plutôt la succession des différents changements d'ordre qualitatifs qui vont s'opérer en lui lors de l'exécution dudit mouvement qu'il va percevoir en lui. Changements qu'il saisira dans leurs successions tout en ayant du mouvement une expérience unique. Mais ce n'est pas pendant qu'il déploie sa main dans l'espace qu'il détermine les différents « stades » par lesquels sa main est passée, spatialement ou qualitativement. Il ne le fera qu'après coup, suite à un retour sur lui-même, sur son vécu et son action que son intelligence, pour le comprendre et le représenter, découpera alors artificiellement. Au contraire d'un processus artificiel de notre connaissance pour détailler chacun des moments du mouvement et qui n'y parvient qu'imparfaitement, la synthèse opérée par la durée du sujet pour éprouver le mouvement relève de la simplicité. Expliquer le mouvement de mon bras qui se lève et traverse un certain nombre de points et vivre le mouvement, sont deux actes distincts, l'un relevant de l'intelligence, l'autre du vécu. Ce que

154 BERGSON, Henri, Chapitre 3 « Le comique de caractère », in : *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 14^e éd., coll. « Quadrige », 2012, p.117.

l'intelligence ne parvient pas à saisir c'est cette simplicité qui caractérise le mouvant, le vivant et donc le vécu. Il n'y a que par un retour sur soi et une tentative, vaine, de découper le réel pour le comprendre, que l'intelligence parvient à tirer quelque chose. Mais ce n'est pas la vie en tant que mouvement simple qu'elle retient, ce ne sont que des prises de vues fixes arrachées au réel qu'elle détermine comme en étant ses articulations. C'est seulement par une expérience proprement interne que va pouvoir s'opérer un accès au mouvement réel, et non pas au mouvement perçu et intellectualisé : « Pour avancer avec la réalité mouvante, c'est en elle qu'il faut se placer »¹⁵⁵. On a ici l'idée qu'il n'y a que par une intériorité, une immanence même au mouvement comme mouvement vécu par soi-même, que l'on peut connaître le mouvement. Il y a une simplicité inhérente au mouvement, et donc à toute action en générale, qui nous empêche de le saisir par l'intelligence. Pour connaître, il nous faudrait donc pouvoir simultanément ou presque vivre l'action, le mouvement et pouvoir opérer sur lui un retour réflexif pour élargir notre connaissance de quelque chose d'interne et propre à nous à quelque chose de plus général. C'est à cette difficulté que doit pallier l'intuition telle que définit par Bergson au chapitre 2 de *L'évolution créatrice*. L'intuition est cette faculté de l'esprit par laquelle l'homme peut simultanément saisir une expérience dans son vécu « pur », débarrassé de la dimension pratique que l'on retrouverait dans l'instinct et à laquelle s'ajoute la possibilité de devenir « conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment »¹⁵⁶. L'intuition permettrait, en quelque sorte, de vivre et de connaître quasiment simultanément le mouvement de l'intérieur. Par un retour sur soi-même simultanée à l'expérience, l'intuition permettrait d'acquérir une connaissance du mouvement dans sa simplicité au plus près de ce qu'il est¹⁵⁷. L'intelligence humaine démontre donc qu'elle ne parvient pas non seulement à connaître de l'intérieur mais que la simplicité est un obstacle auquel elle se heurte sans cesse. Elle ne parvient pas à saisir et comprendre la simplicité inhérente au mouvement mais aussi aux actions et à l'ensemble du réel. Pour Bergson, il n'y a

155 BERGSON, Henri, *Op.cit.*,p.307

156 *Ibid.*, Chapitre 2 « Les directions de l'évolution », p.178.

157 Cet acte de l'esprit est proprement paradoxale du fait qu'il suppose simultanément deux actions contraires.

La première étant une saisie d'une expérience vécue, propre au sujet et permettant une connaissance parfaite mais interne et inexprimable, informulable puisque purement vécue et la seconde étant l'action par laquelle je suis capable d'élargir ma connaissance à un champ plus vaste d'objets. À la différence que, dans l'intuition, l'objet duquel on part et dont on élargit la connaissance est proprement cette expérience vécue inexprimable, ce qui met en avant la tension inhérente à la notion d'intuition. Elle est simultanément concentration sur notre expérience vécue inexprimable et extériorisation de celle-ci dans une connaissance exprimée suite à un retour sur soi-même opéré simultanément à cette expérience. L'intuition est comme un acte d'aller et retour rapide de l'intérieur vers l'extérieur, n'étant jamais ni l'un ni l'autre. En cela, l'intuition elle-même est mouvement et mouvante, ce qui la rend rare chez Bergson.

pas de complexité du réel, lequel serait formé de différentes parties agencées les unes les autres en un mécanisme complexe, dont le fonctionnement insaisissable expliquerait le mouvement de la vie. Ce dernier est continu, mouvant et ne s'arrête jamais, tout comme la durée, de s'écouler. Plus exactement, la vie est le flux même de la durée, cet écoulement non seulement d'un temps interne, propre à chaque sujet, mais aussi externe, qui régit les mouvements de la vie et de la matière¹⁵⁸. Cette simplicité ne peut donc être saisie que dans une intuition et même dans une émotion¹⁵⁹ telle que la conçoit Bergson dans *Les deux sources*. Mais ce qui nous intéressait ici, c'était de montrer que la théorie bergsonienne de la vie la considère comme simple et dynamique. Simple parce que l'intelligence ne parvient pas à la décrire, à la synthétiser, à la théoriser sans nécessairement la complexifier. Chose que l'intelligence fera aussi avec le dynamique qu'elle ne parvient pas à saisir du fait qu'elle est considération de la fixité, de l'immobile, caractères qui sont le propre de la matière inerte. Il nous faut cependant ajouter un point avant de nous intéresser à la simplicité spinoziste. Ces considérations sur la vie comme dynamisme et simplicité nous amène vers une notion que Bergson explique et réfute, principalement dans le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice*, celle-ci ne pouvant être conçue dans une philosophie où la vie se caractérise comme dynamisme et simplicité et donc, en un sens, comme durée, ce que nous montrons déjà ici mais que nous verrons aussi au travers des notions de liberté, de nécessité et de Dieu. Il s'agit de la réfutation du vide ou du néant. On considère généralement le néant comme l'abolition de toute chose, or pour Bergson, le néant est moins abolition que absence de la chose attendue et c'est précisément la constatation de cette absence, ajoutée à notre propre sentiment déçu, qui nous fait dire qu'il n'y a rien ou qu'une chose est vide. En réalité il y a eu substitution de la chose attendue par une autre chose que nous ne voulons pas voir, nous conduisant à dire qu'il n'y a rien. Mais à cela, nous devons ajouter que le néant se définit par la négation du plein, de l'être. Lorsque nous cherchons à abolir l'existence d'une chose, nous devons d'abord, au moins en pensée, la poser affirmativement. Par exemple lorsque je dis « Il n'y a pas de lampe », je dois d'abord poser l'objet lampe, dans mon esprit, la faire émerger dans l'esprit de mon interlocuteur avant de dire qu'il n'y en a pas. Je dois au préalable poser l'existence réelle ou imaginaire de la lampe pour venir ensuite la nier. La négation chez Bergson fonctionne ainsi sur le principe d'une double affirmation, la première qui pose l'objet ou la chose et la seconde

158 Voir notre introduction.

159 Nous développons brièvement ce concept dans le passage précédent sur le dynamisme chez Bergson et le reprenons dans notre partie sur Dieu et la religion.

qui vient dans une seconde affirmation nier son existence, l'exclure de mon observation, expérience, pensée, etc. Il fait d'ailleurs une démonstration similaire dans le chapitre 3 au sujet du désordre. Celui-ci n'est rien moins que la négation d'un ordre que l'on attendait mais qui ne s'est pas présenté. Le désordre est un ordre auquel on ne s'attend pas tout comme le néant ou le vide est la présence d'une chose dont on ne veut pas, qui ne nous intéresse pas ou ne nous satisfait pas. Il faut toujours qu'il y ait eu ou qu'il y ait effectivement quelque chose pour dire qu'il n'y a rien. Il y a donc toujours quelque chose plutôt que rien. Si c'est essentiel pour Bergson, c'est qu'il ne peut concevoir de vide, de néant dans la durée, celle-ci étant perpétuel mouvement créateur, indéterminé qui crée sans cesse de nouvelles tendances, formes de vie et que c'est précisément à partir de quelque chose que tout ce qui se crée et est créée, quand bien même ce qui jaillit est toujours nouveauté. La simplicité peut nous le démontrer avec force, en étant caractérisation de la vie et donc de son mouvement, Bergson explicite bien qu'il ne peut y avoir du vide, comme des intervalles dans lesquels il n'y aurait rien. Si nous considérons des intervalles, des espaces « vides », c'est parce que l'intelligence, de par la nécessité de fixer le mouvement dans la fixité, produit en quelque sorte, l'idée selon laquelle il peut y avoir du vide. Mais la simplicité nous a montré que cette fixité, cette immobilité n'était pas réelle et seulement imaginée par l'intelligence pour les besoins de son action. Plus encore, nous venons de montrer que la notion de vide ou de néant naissait d'une déception vis-à-vis de l'observation d'une chose étant là effectivement mais que nous ne voulions pas, nous conduisant à dire qu'il n'y a rien. La philosophie bergsonienne, comme le montrera la suite de notre travail est donc proprement une philosophie du « quelque chose plutôt que rien », point que l'on retrouvera aussi avec Spinoza notamment avec sa notion de simplicité.

Nous avons montré précédemment comment la substance spinoziste se trouvait être dynamique, mettant ainsi en avant l'importance de l'action dans la philosophie de Spinoza. Seulement si nous nous sommes contentés de définir l'action spinoziste et son importance dans la totalité de sa pensée, nous voudrions maintenant ajouter une seconde notion, liée en un sens, à la première : la simplicité. En quoi seulement a-t-elle un rapport avec le dynamisme, l'action spinoziste ? Nous avons montré que puisque la substance est une, indivisible et cause d'elle-même, elle était aussi, en quelque sorte, le principe qui permet la conservation de la cohésion de ses parties. La substance n'est pas extérieure aux parties qu'elle cause, et si elle introduit entre les modes des rapports de détermination, elle est tout autant chacun des modes

que la totalité complète qu'ils forment. En bref, le dynamisme de la substance est aussi le gage de son unité et, c'est ce que nous voulons montrer, de sa simplicité. Cette dernière se dévoilera donc notamment au travers de la tension entre unité et division, que l'on retrouve dans l'œuvre de Spinoza comme étant l'un point problématique de sa pensée. En effet, il pose la substance ou Dieu, comme une et indivisible, infinie, qui ne permet pas qu'il soit et se conçoive d'autre substance qu'elle-même et que c'est à partir d'elle que tout est et se conçoit¹⁶⁰. Pourtant, pour les besoins de sa démonstration, il « divise » sans cesse la substance en partie et sous-parties. Il distingue ainsi les modes de la substance, qui sont des manières de la substance¹⁶¹, c'est-à-dire d'autres manières par lesquelles la substance est et se conçoit. Mais en partie seulement, puisque les modes ne constituent pas à eux seuls la substance. Si on retirait à la substance ne serait-ce qu'un seul de ces modes en le supprimant, alors elle ne serait plus cette substance dont nous parlons. C'est l'ensemble de tous les modes qui font la substance et c'est la substance qui fait l'ensemble de tous les modes. Il y a une réciprocity de rapports entre les deux qui empêche que l'on puisse concevoir la suppression de quelques uns tout en conservant les mêmes rapports qu'ils entretenaient auparavant avec la totalité. Comment donc comprendre cette apparente division qu'opère Spinoza en distinguant modes et substance ? S'agit-il réellement d'une division ? L'unité caractéristique de la substance nous empêche de donner raison à cette apparente division, mais pour la comprendre, nous avons choisi d'observer de plus près ce que Spinoza écrit dans le scolie de la proposition 15 de la première partie intitulée « De Dieu » qui, comme son nom l'indique, définit Dieu, la substance. La proposition 15 reprend ce que nous avons dit précédemment : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir », autrement dit, Dieu qui est et se conçoit lui-même se trouve être simultanément lui-même et tout ce qui est en lui (les modes). Il n'est pas la cause première d'une longue série de causes, il est *simultanément* le tout de lui-même et chacune des « parties » que nous observons en lui et qui *sont* lui¹⁶². Mais lorsqu'il s'agit de parler de « partie », Spinoza n'entend pas ici division. Bien au contraire, il s'y oppose et c'est là l'objet du scolie qui nous intéresse. Il s'oppose aux conceptions divines de ses adversaires en réfutant deux arguments concernant la nature de Dieu : premièrement qu'il ne peut pas être corporel, deuxièmement que la substance corporelle ne puisse pas appartenir à la nature divine. Pour l'auteur de l'*Éthique*, Dieu n'est pas incompatible avec l'étendue, à condition

160 *E*, I, 15.

161 *E*, I, définition 5.

162 On retrouve ici le vrai sens de l'« immanence » spinoziste. Voir *E*, I, 18.

qu'on ne considère pas que l'étendue soit une substance indépendante de Dieu, ce qui serait absurde puisqu'il ne peut y avoir qu'une seule et unique substance¹⁶³, et à condition qu'on ne prenne pas l'étendue comme une chose divisible. La conception spinoziste de l'étendue consiste donc à dire qu'elle est un des attributs de Dieu, c'est-à-dire, qu'elle constitue son essence¹⁶⁴, et donc qu'elle est indivisible et infinie, tout comme l'est Dieu lui-même. Pourtant, nous procédons toujours à une division de l'étendue dans notre esprit, ce qui vient faire obstacle à toute tentative de comprendre la conception spinoziste de l'étendue. Comme essence de la substance, l'Étendue ne peut être divisible, pourtant, lorsque nous nous positionnons à l'échelle des modes, nous pouvons distinguer des parties dans la matière, ce que l'on verra aussi avec le petit traité de physique de la seconde partie. Comment donc expliquer cette division que nous effectuons sur l'étendue ? Spinoza répond :

nous concevons la quantité de deux manières : abstraitement, autrement dit, superficiellement, telle que nous l'imaginons, ou bien comme substance, ce qui se fait par le seul intellect. Si donc nous prêtons attention à la quantité telle qu'elle est dans l'imagination, ce que nous faisons souvent et le plus aisément, on la trouvera finie, divisible et composée de parties ; et si nous lui prêtons attention telle qu'elle est dans l'intellect, et la concevons en tant qu'elle est substance, ce qui se fait très difficilement, alors, comme nous l'avons suffisamment démontré, on la trouvera infinie, unique et indivisible. Et cela, tout ceux qui auront su faire la distinction entre l'imagination et l'intellect le trouveront assez manifeste, surtout si l'on prête également attention à ceci, que la matière est partout la même, et qu'on n'y distingue de parties qu'à condition de la concevoir, en tant que matière, affectée de manières diverses, si bien que les parties ne se distinguent que par la manière, et non en réalité.¹⁶⁵

L'Étendue, qui se caractérise par la quantité et la matière, n'a pas en réalité de parties que l'on puisse distinguer. Si nous distinguons des parties à la substance corporelle, c'est parce que nous cétons plus facilement à la connaissance de l'étendue par l'imagination, laquelle, nous l'avons vu à plusieurs reprises, consiste en une représentation dont nous ignorons si elle est vraie. Pour cette raison, l'imagination appartient au premier genre de connaissance¹⁶⁶ et ne produit que des idées mutilées et confuses dont nous ne pouvons rien tirer de véritablement assuré. Ainsi, par l'imagination, nous donnons à la matière les caractéristiques du divisible, du fini et de la composition en partie. En revanche, lorsque nous considérons la matière dans l'intellect, qui se rattache au deuxième genre de connaissance, ou raison, nous apercevons que la matière est une, indivisible et infinie car nous en avons une connaissance claire et distincte. C'est parce que nous comprenons que la matière n'est pas divisible en partie, mais qu'elle se

163E, I, 14.

164E, I, définition 4.

165E, I, 15, scolie.

166E, II, 40, scolie II.

conçoit « affectée de manières diverses », c'est-à-dire qu'en elle peuvent être observées des « affections » qui sont ce qui est en une chose et ne se conçoit que par cette autre chose¹⁶⁷, que nous comprenons que la matière en tant qu'attribut de la substance est constituée de variations d'elle-même, de différents degrés que Spinoza nomme « manière » et que nous nommons nous-mêmes à plusieurs reprises « modes »¹⁶⁸. Les « manières » ou « modes » sont donc les parties de la substance, lesquelles ne se distinguent que « modalement ». La division n'est donc pas réelle mais provient d'une ignorance de la nature même de Dieu, laquelle, nous l'avons déjà dit, est et se conçoit par Dieu lui-même et est une, unique et indivisible. Distinguer des parties ne signifie donc pas qu'il y ait division mais plutôt distinctions des manières d'être de Dieu, manières qui ne sont autres que les divers modes qui le constituent. C'est d'ailleurs à la fois les modes comme partie de Dieu, étant donc tous, simultanément, un certain « point de vue » de Dieu, mais aussi comme rapports qu'ils entretiennent entre eux en Dieu, que l'on comprend ce que Spinoza nous dit quand il distingue des « parties ». Il ne s'agit en réalité que de rapports de Dieu à lui-même au travers de ces diverses manières d'être. C'est en cela que consiste la simplicité chez Spinoza. La complexification en différentes parties, divisibles, de l'étendue et même de Dieu lui-même, n'est autre que la conséquence d'une idée provenant de l'imagination, produisant une étendue imaginative qui s'oppose ainsi à l'étendue intelligible, laquelle est l'Étendue comprise par l'intellect, qui naît d'une idée adéquate et comprend donc simplement l'unité de la substance. Il ne faut pas comprendre que la substance est constituée de parties mais qu'elle est constituée de différentes « manières », c'est-à-dire, de variations d'elle-même selon que la manière ou mode, est plus ou moins proche de ce qu'est la totalité de la substance. À la manière des idées fausses qui ne sont que des idées « un peu moins vraies », les modes sont en quelques sortes « un peu moins » la substance puisqu'ils ne sont pas l'intégralité d'elle mais seulement une de ses manières d'être.

On retrouve d'une certaine manière, une idée similaire au travers du petit traité de physique, dans la deuxième partie de l'*Éthique*, dans lequel il ne s'agit plus à présent d'expliquer l'unité de la substance mais celle de l'Individu comme ensemble de corps. Il s'agit des lemmes 4 à 7, mais avant de les examiner, il nous faut introduire brièvement les axiomes et lemmes qui les précèdent. Dans ceux-ci, Spinoza pose ainsi que les corps sont soit en mouvement soit au repos¹⁶⁹ et qu'ils ont une vitesse de mouvement plus ou moindre¹⁷⁰. Les trois premiers lemmes

167 *E*, I, définition 5.

168 Ce qui est ici la même chose.

169 *E*, II, axiome I, après la proposition 13.

170 *E*, II, axiome II, après la proposition 13.

posent ensuite successivement la distinction des corps selon leurs rapports de mouvement, repos et vitesse¹⁷¹, qu'ils conviennent entre eux comme appartenant au même attribut¹⁷² et enfin que leur mouvement, repos et vitesse sont causés par d'autres corps ayant eux-mêmes un certain rapport de mouvement, repos ou vitesse¹⁷³. Les deux axiomes qui suivent viennent compléter les axiomes et lemmes précédents en posant que la conservation ou non du mouvement d'un corps dépend de son rapport aux autres corps et actions que ces corps produisent sur lui-même. Ces précisions sont importantes pour comprendre la définition qu'il donne ensuite de l'Individu et les lemmes qui suivent :

Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telles sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps, nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit, un Individu, qui se distingue de tous les autres par cette union de corps.¹⁷⁴

L'Individu est donc « composé » de plusieurs corps qui selon leurs rapports et la communication de leurs mouvements entre eux, maintiennent et constituent l'unité de l'Individu comme un Corps composé de plusieurs corps. Comment comprendre ici l'unité de l'Individu quand Spinoza expose clairement qu'il est constitué de plusieurs corps ? Avant même d'en arriver aux lemmes 4 à 7, on comprend dès la définition que ce sont les rapports précis qu'entretiennent les corps entre eux ainsi que la communication mutuelle de leur mouvement qui permet l'unité de l'Individu. De plus, l'axiome III finit d'apporter les dernières informations concernant ces rapports de mouvements entre les corps eux-mêmes. Il s'agit là d'expliquer la plus ou moins grande facilité à faire se mouvoir l'Individu en tant qu'ensemble de corps disposant d'une certaine surface, laquelle, en fonction de sa taille, peut-être mue plus ou moins selon que les corps extérieurs qui s'appliquent sur elle sont plus ou moins grands à leur tour. Spinoza distingue alors les corps durs, qui concernent l'application de corps disposants de grandes surfaces, les corps mous, qui concernent les corps ayant une petite surface et enfin les corps fluides qui sont des corps qui « se meuvent les uns dans les autres »¹⁷⁵. Ces précisions devaient être faites afin de pouvoir comprendre les lemmes 4 à 7

171 *E*, II, lemme I.

172 *E*, II, lemme II.

173 *E*, II, lemme III.

174 *E*, II, Définition après l'axiome II situé après le lemme III.

175 Plus précisément, les corps durs font références aux os, les corps mous aux tissus et organes (estomac, foie, poumons, etc.) et les corps fluides aux humeurs (le sang, la lymphe, etc.).

qui constitue le petit traité et qui vont nous servir à comprendre la simplicité de l'Individu malgré sa « composition » en un certain nombre de corps. Les lemmes 4 à 7 expliquent comment l'Individu, malgré certains changements et mouvements internes parvient à conserver sa nature. Le lemme 4 démontre que si l'Individu se trouvait séparé d'un ou de plusieurs des corps qui le composent mais que ceux-ci sont remplacés par d'autres qui conserveraient le même rapport de mouvements les uns avec les autres, alors l'Individu conserverait sa nature. Dans le lemme 5, c'est la question de la croissance qui est mise en avant, un Individu dont certains corps viendraient à être plus grands ou plus petits qu'avant conserverait sa nature à condition que leurs rapports de mouvements se conservent eux aussi. Le lemme 6 concerne le changement de mouvement des parties, lequel ne change pas la nature de l'Individu tant que les parties changeant de directions continuent d'entretenir avec les autres parties un certain mouvement qui permet à l'ensemble de continuer à se mouvoir. Pour finir, le lemme 7 concerne la conservation de la nature de l'Individu en fonction de son propre mouvement général, lequel est préservé tant que la communication du mouvement entre ses parties est conservée elle aussi. On voit clairement ici, tout comme nous l'avons montré précédemment avec la substance, que c'est le mouvement et la communication du mouvement entre les parties qui définit non seulement l'Individu (et la substance) mais qui lui permet de conserver sa nature. Ce qui constitue l'unité d'un Individu, ce sont les diverses parties et la conservation de la communication de leurs mouvements entre elles. On ne peut concevoir que la nature de l'Individu soit conservée si l'on retirait une partie pour n'y mettre aucune autre partie à la place. La communication entre le mouvement de cette partie et celles avec lesquelles elle interagissait étant rompue, l'Individu ne serait dans ce cas plus le même qu'auparavant et plus concrètement, il serait peut-être blessé ou même mort. Cependant, on ne peut chez Spinoza souscrire à l'idée selon laquelle du vide pourrait être créé, qu'il s'agisse de l'Individu ou de la substance. Il le dit dans le scolie de la proposition 15 que nous avons analysé précédemment : « toutes les parties concourent nécessairement en sorte qu'il n'y ait pas de vide, de là suit que ces mêmes parties ne peuvent pas réellement se distinguer, c'est-à-dire, que la substance corporelle, en tant qu'elle est substance, ne peut se diviser »¹⁷⁶. Diviser, c'est considérer que chaque partie prise indépendamment puisse subsister sans rapport les unes aux autres, or il démontre dans ce scolie et dans les lemmes 4 à 7 que c'est par le rapport de mouvement et la communication réciproque de ce mouvement entre les parties que peut se

176E, I, 15, scolie.

conserver la nature même de l'Individu. Sans cela, l'Individu ne peut plus être l'Individu que l'on observait au départ voir même, il ne sera plus un Individu avec sa nature propre. Le scolie du lemme 7 fait de nouveau intervenir la notion de manière qui venait précédemment clore les questions autour de la division. Il écrit : « Nous voyons donc par là de quelle façon un Individu composé peut être affecté de nombre de manières tout en conservant néanmoins sa nature. »¹⁷⁷, ces manières ne sont autre que les distinctions qui s'effectuent entre les corps composant l'Individu selon leurs rapports de mouvement (vitesse, lenteur, repos) lesquels sont autant de manières dont l'Individu pourra être affecté tout en conservant toujours sa nature propre. On retrouve ici la même idée que nous exposions précédemment au sujet de la substance et nous pouvons d'ailleurs en voir la formulation par Spinoza lui-même dans le même scolie : « nous concevons facilement que la nature tout entière est un seul Individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières sans que change l'Individu tout entier. ». L'unité de l'Individu et de la substance repose donc sur ce rapport de mouvements qu'entretiennent « les parties » ou « les manières » qui sont ce qui va affecter plus ou moins l'ensemble selon les rapports qu'elles entretiennent entre elles. C'est en cela que consiste la simplicité : la conservation de l'unité de la substance, des Individus, par les rapports de mouvement que leurs parties et qu'eux-mêmes entretiennent entre eux. Il ne peut y avoir de vide, sans quoi cette communication du mouvement serait stoppée et ne permettrait donc pas la conservation de la nature de la substance, de l'Individu. Il faut donc noter ce refus par Spinoza de la conception du vide, absurde, puisqu'elle supposerait non seulement la division mais aussi, en quelque sorte, la suppression de la nature de la chose dont on supprimerait une « partie ». Plus encore, ces parties n'étant pas à proprement parler des « morceaux » mais des « manières » d'être des choses, c'est-à-dire, d'être affectés, le vide n'étant proprement que l'absence de manière, il n'y aurait simultanément plus rien à affecter ni rien qui puisse affecter. Spinoza se présente donc lui aussi, tout comme Bergson, comme un philosophe du « quelque chose plutôt que rien », le vide étant la notion qui, si elle n'était pas réfuté, pourrait faire s'effondrer toute sa pensée puisqu'elle réduirait « à néant » la compréhension qu'il nous donne de la substance, de ces modes et de leurs interactions réciproques les un avec les autres.

Nous voyons donc clairement ici le lien intrinsèque entre le mouvement et l'unité, laquelle est aussi simplicité dans le sens où, examinée par l'imagination, elle conduit à la division et à

177E, II, lemme 7, scolie.

penser la finitude de l'Étendue. Or, il n'y a que par l'intellect, se rattachant aux deuxième et troisième genres de connaissance que l'on peut saisir l'indivisibilité non seulement de l'Étendue mais des Individus¹⁷⁸ et de la substance elle-même. C'est parce que l'on connaît que ce sont la communication et les rapports de mouvement qui conservent et perpétuent l'unité des choses, que l'on sait que la substance est une et que les « parties » que nous distinguons en elle, tout comme les Individus ou les corps que nous distinguons respectivement dans d'autres Individus et dans les Individus composés, sont unis et simples. Simples en tant qu'ils sont « composés » de manières d'être affecté, donc de variations d'eux-mêmes, lesquelles ne sont, dans la philosophie de Spinoza, rien d'autre que la substance elle-même.

La simplicité est donc caractéristique du dynamique, tant chez Bergson que chez Spinoza. Pourtant, nous avons vu au cours de notre analyse que les simplicités spinoziste et bergsonienne n'étaient pas tout à fait les mêmes, la cause en étant, toujours, à la pensée et à l'originalité de la pensée de chacun des deux auteurs. Deux points principaux nous paraissent diverger concernant la notion de simplicité. Premièrement parce que la simplicité spinoziste réside dans l'unité de sa philosophie, unité de la substance, unité des modes entre eux pour constituer la substance, etc. Il n'y a pas de partie chez Spinoza, seulement des degrés différents de la substance, se manifestant selon la puissance propre à ce degré. Ce qui n'est pas le cas chez Bergson où la simplicité est en quelque sorte l'unité du multiple ou la manifestation simultanée du multiple, lequel, pour être saisi, ne peut pas l'être dans la fixité et la juxtaposition, comme le fait l'intelligence. On ne peut pas réduire la simplicité bergsonienne à l'Un puisque précisément, et depuis le début avec son concept de durée, nous avons vu qu'il était possible qu'une seule chose puisse, pour ainsi dire, être composée d'une multiplicité d'éléments singuliers qui, se distinguant les uns des autres tout en se fondant les uns dans les autres, constituent ensemble la singularité de la chose observée, qu'il s'agisse d'un souvenir et de sa singularité ou, pour aller plus loin, de la constitution même des différentes tendances de vie (instinct et intelligence) mais aussi des êtres eux-mêmes. Il y a simplicité au sens où nous ne pouvons expliquer par l'intelligence le mouvement même de la vie. C'est cette simplicité qui est proprement inexplicable, inexprimable mais qui peut pourtant être vécue, chez Bergson, au travers de l'intuition. De plus, en posant que la simplicité bergsonienne et de l'un simultanément multiple, ne pouvant réduire la simplicité ni à de l'un ni à du multiple,

178 Indivisibilité qui est provisoire pour les individus puisqu'ils « durent » sur un temps indéterminé, c'est-à-dire dont on ne connaît pas la durée exacte d'existence.

nous retombons sur le problème précédemment évoqué dans notre partie sur l'homogène et l'hétérogène : Bergson n'est ni moniste ni dualiste et cette impossible caractérisation est aussi le propre de la simplicité, ce qui la distingue de celle de Spinoza qui repose sur l'unité. Deuxièmement, la simplicité n'est pas saisie de la même manière. Pour Bergson, il faut passer par l'intuition pour la comprendre et la connaître tandis que pour Spinoza, nous passons par l'intellect, c'est-à-dire, la raison. Dans le premier cas la simplicité est vécue, éprouvée, expérimentée. L'intuition est ce qui permet cette expérience et donc sa compréhension. Il est proprement impossible de comprendre et connaître la simplicité autrement que par l'intuition, celle-ci épousant la spécificité de cette notion qui, avec l'intelligence, se retrouverait figée puis décortiquée en une juxtaposition d'éléments distincts dont les jointures, artificiellement reconstituées, ne rendraient qu'à peine compte de l'essence même de la simplicité. À l'inverse pour Spinoza, cette simplicité, qui est unité, ne peut-être saisie et comprise que par l'intellect, c'est-à-dire par la raison. Par intellect, on entendra connaissance adéquate, c'est-à-dire connaissance vraie, qui ne provient pas d'affects nés de l'imagination, laquelle nous porte naturellement à la division. Pourtant, malgré ces divergences, les notions bergsonienne et spinoziste de la simplicité se rejoignent sur certains points.

Premièrement, de nouveau concernant la saisie de la simplicité. Si elle ne l'est pas de la même manière pour Bergson et pour Spinoza, nous retrouvons une critique commune de la saisie par des « facultés »¹⁷⁹ utilisant la fixité et la juxtaposition et donc la division. Chez Bergson, la simplicité ne peut être saisie par l'intelligence, laquelle est liée à l'imagination qui fige, fixe et juxtapose des éléments pour créer des représentations. De la même manière chez Spinoza, l'imagination est fixité et juxtaposition, recomposition artificielle d'un élément à partir de plusieurs « morceaux ». En faisant cela, l'imagination introduit la possibilité de la division, laquelle n'existe pas et n'est pas possible dans la pensée de Spinoza puisque cela impliquerait une différence de nature entre les parties, chacune d'elles pouvant fonctionner indépendamment des autres. Or, depuis le début il nous montre qu'il n'y a pas de différence de nature mais seulement de degrés et que les « parties » que nous distinguons sont moins des « choses » que des « manières », c'est-à-dire des expressions différentes d'une seule et unique chose, la substance. Deuxièmement, la simplicité est liée à chacun de leurs principaux concepts. La durée chez Bergson est caractérisée par cette simplicité, l'une et l'autre ne faisant pour ainsi dire qu'un et ne pouvant être appréhendées par la spatialité et donc par toute

179 Bien que nous ne puissions pas parler de « faculté » dans le cas de Spinoza, celui-ci ne considérant que des idées.

faculté, telle que l'intelligence ou l'imagination, qui visent à fixer, figer et juxtaposer des éléments, leur faisant perdre l'élan qui constitue la simplicité ou, dans le cas du dynamisme, le mouvement. Ainsi, pour Bergson, c'est le temps lui-même, la durée, qui est simple. Chez Spinoza, on retrouve les affects avec la simplicité comme étant perçue par l'intellect, lequel parvient à connaître que les divisions que tente de nous faire voir l'imagination ne sont en réalité que des « manières » d'être d'une seule et même chose qu'est la substance et que ces manières ne sont autres que ce que sont les affects pour les modes, c'est-à-dire d'autres manières de s'exprimer d'une chose. Troisièmement enfin, Bergson et Spinoza, à partir de leurs conceptions respectives de la simplicité se dévoilent tous deux comme des penseurs dont la philosophie réfute la notion de néant ou de vide. Cette dernière en effet ne peut être pensée dans des philosophies où prime le mouvement et la simplicité comme vécu de ce mouvement chez Bergson ou unité des rapports de mouvement chez Spinoza. Ainsi, leur définition spécifique de la vie conduit nos deux auteurs à dire que le vide est une notion absurde¹⁸⁰ puisqu'il viendrait contredire voir même défaire leur théorie de la vie.

Par son lien avec le dynamique et en le caractérisant, la simplicité se trouve aussi en relation avec les deux principaux concepts de Bergson et de Spinoza que sont la durée et les affects. Nous avons vu que le dynamique, l'action était le propre de la durée en tant que mouvement de progression perpétuelle et toujours créateur de nouveauté tandis que chez Spinoza ce sont les affects qui sont à l'origine de la plus ou moins grande puissance d'action de l'individu, moins en tant qu'on le considère comme « agissant » que comme *étant actif*, c'est-à-dire qu'il connaît et comprend ce qui le pousse à agir. La simplicité intervient comme caractéristique de ces deux types de dynamisme, chez Bergson, en lien avec la durée, comme caractéristique propre de celle-ci et chez Spinoza comme relations et mouvements des parties entre elles garantissant l'unité de la substance, de l'individu, etc. Dans un cas comme dans l'autre, dynamisme et simplicité se trouvent être le propres des conceptions de la vie des deux auteurs. Dynamisme et simplicité caractérisent la vie telle qu'elle est pensée comme action servant toujours la vie, par la création chez Bergson et par la connaissance chez Spinoza. On a donc une définition commune de la vie reposant sur le dynamisme et la simplicité, notions à partir desquelles nous pourrions à présent comprendre les conceptions respectives de la nécessité et de la liberté chez chacun d'eux.

180 Pour des raisons différentes, comme nous l'avons montré dans les analyses du vide ou néant chez chacun d'eux.

2. Liberté et nécessité

Les notions de liberté sont intervenues à plusieurs reprises dans nos précédentes parties et si nous ne les avons pas développées jusqu'à présent, c'est parce qu'elles devaient faire l'objet d'un développement spécifique. Lorsque l'on est familier des philosophies de Bergson et de Spinoza, on sait que la philosophie du premier tourne autour d'une conception de la liberté où celle-ci est première sur toutes formes de nécessité ou de déterminisme. Elle est d'ailleurs si essentielle et primordiale qu'il est difficile de concevoir une nécessité qui viendrait la contrer. La liberté est imprévisibilité, indétermination et quand bien même quelques traces de nécessité viendraient s'installer, la liberté a toujours le moyen de la dépasser grâce à la nouveauté et à la création. À l'inverse pour Spinoza, bien qu'il puisse être considéré comme un philosophe de la liberté, sa conception paraît, de prime abord, absolument opposée et inconciliable avec la conception bergsonienne. Elle repose, dans sa pensée, sur une nécessité absolue qui régit l'ensemble des êtres et des choses et de laquelle on ne peut se libérer qu'à la condition d'une connaissance de cette nécessité. Il y a donc une très nette divergence entre les deux conceptions de la liberté, lesquelles influent alors sur les conceptions de nécessité dans chacune de leur pensée. À partir des concepts de durée et d'affect, qui entrent pour beaucoup dans les deux conceptions de ces notions, nous montrerons cependant que des points de convergences surgissent à leur tour dans leur conception respective de la liberté et de la nécessité. Pourtant, si elles parviennent à se concilier en certains points, elles conservent, malgré cela, leur originalité propre.

La liberté est une notion fondamentale dans la philosophie de Bergson, elle traverse l'intégralité de son œuvre, dès le troisième chapitre de *L'essai sur les données immédiates de la conscience* et jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion*. La conception bergsonienne de la liberté repose sur une opposition nette entre la liberté et le déterminisme, lequel, dans sa définition même, est une négation de la liberté. Cette dernière ne peut se fonder sur du « déjà là » qui conditionnerait le « à venir » et encore moins n'être que la répétition du passé, actualisé tel quel dans le présent¹⁸¹. Bergson développera d'ailleurs, dans cette optique, une critique à l'égard de la notion de possible que nous expliquerons au cours de notre analyse. Ce qu'il nous faut montrer pour mieux percevoir les enjeux de la conception

181 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.14.

bergsonienne de la liberté, c'est la relation étroite qu'elle entretient avec la durée, puisque c'est précisément à partir de sa définition que nous pourrions concevoir et comprendre clairement comment il la conçoit.

Il nous faut donc revenir à ce que nous avons dit de la durée dans notre introduction. Son seul point commun avec le temps conçu de manière traditionnelle est la temporalité. La durée est temps mais un temps particulier en tant qu'il est le temps subjectif, propre d'un sujet qui fait l'expérience de l'écoulement du temps. Simultanément à cette constatation, le sujet saisit aussi, dans sa durée, dans le temps lui-même, l'ensemble des événements qui lui arrivent et qui se produisent successivement. Cette synthèse simultanée du temps qui s'écoule et des événements qui se produisent, a pour effet, sur ce que Bergson nomme « les états élémentaires » ou « états de conscience » du sujet, de venir enrichir, grossir, modifier et donc nuancer chacun de ces états. Éprouver l'écoulement du temps et synthétiser, dans la conscience, l'intégralité des événements qui nous arrivent comme sujet tout en conservant ses rapports de succession et toutes autres singularités propres, n'est donc rien d'autre qu'une évolution interne, dynamique et continue de notre personnalité. La durée n'est donc pas simplement un sentiment temporel, elle constitue, de manière dynamique et continue, la conscience même du sujet¹⁸². Mais plus encore, au travers de ce processus de modification dynamique, la durée a ceci de spécifique qu'elle permet à la conscience de conserver les singularités qui distinguent chacun des moments ou événements propres à l'histoire d'un sujet. On le voit clairement dans le cas du souvenir. Lorsque nous nous re-présentons un événement passé, nous le concevons comme il était lorsque nous l'avons vécu avec ceci de plus que nous lui ajoutons une qualité supplémentaire « le goût du passé », la différence qualitative qui nous permet de dire qu'il s'agit là d'un souvenir et non pas d'une perception présente. Plus précisément encore, l'exemple que nous avons déjà évoqué des coups de cloche retentissant au loin. Si nous pouvons distinguer trois coups de cloche successifs, tout en nous les représentant simultanément dans notre conscience, c'est parce que nous avons attribué à chacun d'eux une qualité spécifique, le premier coup ayant surgit avant le second, lequel n'a pas retenti après le troisième. Lorsque nous disons que nous avons entendu trois coups de cloche, nous nous les représentons simultanément et le langage lui-même les fige dans une simultanéité immédiate. Pourtant, la précision du nombre atteste que tout en les concevant simultanément, nous leur reconnaissons des différences, la principale étant la succession dans laquelle ils se sont

¹⁸²WORMS, Frédéric, « La conception bergsonienne du temps », in *Le temps*, coll. « Thema », 2007, pp.181-203.

« présentés » à nous. Si nous n'avions pas l'idée de cette succession, propre à chacun des coups sonnés, nous ne pourrions dire combien de coups ont retenti. À chaque nouveau coup, nous penserions en entendre un seul, abandonnant le coup précédent comme s'il n'avait jamais existé. C'est exactement la même chose qui se produit dans la personnalité du sujet. Chacun des événements vécus par lui représente un coup singulier, lequel se distingue des autres par sa chronologie, mais aussi par les mille détails propres à l'instant dans lequel il s'est produit. Un parfum, une couleur, peuvent distinguer ce moment d'un autre, quasi identique, avec ceci de toujours nouveau que jamais un premier événement, y compris dans le processus du souvenir, ne sera identique à ce qu'il a été, qu'il soit remémoré ou que l'on pense le re-vivre une seconde fois. La seconde fois est toujours nouvelle et, à ce titre, on ne peut réellement parler de seconde fois. Il y a une irréversibilité de la durée du fait que, par un retour en arrière, on ajoute simultanément quelque chose de plus, ne serait-ce que l'effort même de retour vers le passé. Il ne peut donc y avoir qu'un moment, toujours qualitativement distinct du même moment remémoré ou re-présenté et ainsi il y a toujours création de nouveauté. La question qui se pose est de savoir comment cette « quantité » de moments qualitativement distincts parvient à conserver leurs singularités tout en les présentant simultanément à la conscience, tout en étant simultanément un moment particulier, puis le même moment modifié et ainsi de suite. C'est l'interpénétration qui va permettre à des états distincts de se trouver « au même endroit, au même moment ». Bergson, rappelons-le, appelle ces états particuliers « des multiplicités hétérogènes »¹⁸³, elles s'interpénètrent en raison d'un certain nombre de similitudes, mais tout en se distinguant et donc en conservant leurs singularités propres. La durée est donc simultanément création de nouveauté sur les états de conscience et condensation de cette nouveauté singulière en multiplicités hétérogènes, lesquelles, dans le sujet, constituent la profondeur de son moi qu'il nomme dans l'*Essai* « moi fondamental »¹⁸⁴. Ce moi particulier est en fait tension, concentré de durée, « d'idées et de sentiments » écrit Bergson, lesquels nous sont véritablement propres et sont en perpétuel mouvement, se modifiant au fur et à mesure de notre appropriation des événements qui nous arrivent simultanément dans l'expérience de l'écoulement de notre temps intérieur. Notre personnalité se trouve ainsi en perpétuelle création et il nous faut à présent ajouter que rien ne nous permet de prévoir par avance la direction que prendra la personnalité d'un sujet à partir de cet

183 Voir notre introduction.

184 BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013, pp.93-104.

ensemble grouillant d'états de conscience se modifiant sans cesse. La durée n'est donc pas seulement mouvement, création de nouveauté, elle est aussi imprévisibilité. Nous l'avons vu, les modifications qui s'opèrent dans le moi fondamental ne sont pas simplement des ajouts d'éléments à un ensemble déjà constitué, ils sont variations de ces éléments, à partir de ce qu'ils étaient déjà, mais aussi à partir de ce qu'ils absorbent en eux en s'interpénétrant. On ne peut pas fixer certains éléments et à partir d'une déduction, déterminer les conséquences des « mélanges » qui sont fait à partir des éléments que l'on connaît déjà, pour la simple raison que la durée est aussi choix. Nous le voyons tout au long de l'œuvre de Bergson, la durée se caractérise par la liberté au travers de la création de nouveauté et de son imprévisibilité. Qu'il s'agisse du sujet, comme nous venons d'en parler ou de la vie elle-même, qui est constituée elle aussi de durée¹⁸⁵, cette dernière ne peut-être pleinement comprise sans la conception bergsonienne de la liberté, laquelle est intrinsèquement liée au concept de durée. C'est ce que nous voulons montrer à présent. La disposition même des chapitres de *l'Essai* nous l'indique avant même que nous en fassions la lecture. Le chapitre introduisant le concept de durée précède celui sur la liberté. Bergson a besoin de poser la durée pour pouvoir expliquer ensuite ce qu'il cherche à dire de la liberté. La tâche est d'autant plus complexe, qu'il annonce lui-même en fin du troisième chapitre que « toute définition de la liberté donnera raison au déterminisme »¹⁸⁶. C'est pourquoi il ne la définira jamais vraiment mais qu'on la retrouvera, tout au long de son œuvre, au travers de la durée et par extension, au travers de sa conception de la vie. Si nous avons commencé par reprendre la définition de la durée elle-même en introduisant la notion de moi fondamental, c'est parce qu'il caractérisera la liberté une seule fois en ces termes : « On appelle liberté le rapport du moi concret à l'acte qu'il accomplit »¹⁸⁷, on a là une grande partie de ce qui nous intéressera pour comprendre sa conception de la liberté. Par « moi concret » il entend « moi fondamental », lequel, pour être libre, doit coïncider avec son action. Autrement dit, la liberté consiste dans l'action, l'agir, de ce moi proprement fondamental que nous avons démontré être un concentré de durée intérieure. N'est dit libre, que le sujet dont l'action est motivée par ce moi fondamental et non pas par son « envers », le moi superficiel ou moi social¹⁸⁸, celui-ci n'étant que la superficie, la croûte sur

185 Voir notre introduction.

186 BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.165.

187 *Ibid.*

188 Dans *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson ne nomme pas encore le moi social en ces termes, il le nommera entre autre « moi superficiel » (p.93), mais introduit déjà son caractère social (p.96).

laquelle se déposent nos habitudes et automatismes répondant aux exigences de la vie¹⁸⁹. Il y a donc une nécessité du moi social qui freine l'expression de ce moi fondamental, lequel ne surgira à proprement parler que dans ce que Bergson nomme « les actions libres » et que l'on retrouvera à plusieurs reprises dans son œuvre, de *l'Essai* jusqu'aux *Deux sources de la morale et de la religion*. En quoi consiste donc l'action libre ? C'est ce que la seule définition de la liberté donnée par Bergson nous dit, il s'agit de la coïncidence du moi fondamental avec son action. Plus précisément, il faut que l'action émane du moi fondamental : « C'est de l'âme tout entière, en effet, que la décision libre émane ; et l'acte sera d'autant plus libre que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra davantage à s'identifier avec le moi fondamental »¹⁹⁰. Agir librement, ce n'est pas seulement faire un choix, c'est plutôt un choix émanant de l'intégralité de notre âme, c'est-à-dire, qui coïncide, s'identifie, se fond le plus possible au moi fondamental et donc à cette durée interne qui caractérise notre conscience, notre personnalité, notre histoire, bref le vrai moi, le moi « authentique ». C'est un choix qui va faire entrer en relation et provoquer un mouvement non pas de quelques éléments de ces multiplicités hétérogènes qui font ce que nous sommes, mais de l'ensemble de ces multiplicités. L'action sera mobilisée non pas par une partie de ma personnalité mais par son intégralité, sa totalité. Une définition des actes libres qu'il donne dans *L'évolution créatrice* éclaircit un peu plus son propos :

C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais en même temps, nous sentons se tendre jusqu'à la limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant. Bien rares sont les moments où nous nous ressaisissons nous même à ce point : ils ne font qu'un avec nos actions vraiment libres¹⁹¹

Pour comprendre l'acte libre, c'est à partir de la pure durée qu'il faut l'observer. Ce que nous dit Bergson ici c'est que la durée, comme processus de synthèse des événements de notre vécu, est du passé qui « se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau », c'est-à-dire que le passé n'est pas figé mais au contraire est lui aussi toujours dynamique et que c'est par ce dynamisme non seulement qu'il se « grossit » du présent « absolument nouveau » mais qu'il

189 L'exigence primordiale étant, surtout à partir de *Matière et mémoire*, de « vivre », c'est-à-dire, se conserver et agir en vu de cela, ce qui conduira à la constitution des sociétés humaines dans les *Deux sources de la morale et de la religion*.

190 *Ibid.*, pp.125-126.

191 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.201.

est ce qui crée ce présent. En s'introduisant dans le présent, le passé ne se contente pas simplement d'absorber en lui le présent, il ne s'agit pas ici d'un simple ajout du présent au passé. Tout comme les multiplicités hétérogènes conservent leurs singularités en s'interpénétrant, le passé, en s'interpénétrant avec le présent, non seulement l'assimile mais lui donne une singularité, une couleur spéciale qui fera de ce présent un présent nouveau et singulier qui sera toujours qualitativement distinct du passé quoique le constituant comme « présent étant passé ». L'action libre fonctionne de la même manière que cette création du présent par l'introduction du passé en lui. Agir librement, c'est réintroduire la totalité de ma personne dans le présent tout en le créant simultanément. Par « totalité de ma personne » nous voulons dire qu'il s'agit d'une ressaisie de l'intégralité de nous-même et donc d'une synthèse de notre passé, de notre vécu qui s'opère en nous, ramassant chacun des éléments qui constituent notre personnalité (vécu, histoire, etc.), pour la faire jaillir complète et entière dans un présent que notre passé va venir créer en s'y insérant. L'action libre est donc cette poussée, cet effort de contraction sur moi-même qui me porte, pour ainsi dire, en dehors de moi-même. C'est une ressaisie sur elle-même de ma personnalité dans sa totalité complète et indivisible, puisque masse grouillante de durée, de multiplicités hétérogènes interpénétrées de laquelle je ne peux déduire, quand bien même l'intelligence tenterait de la fixer, la ou les raisons qui l'ont amené à s'introduire toute entière dans un présent qu'elle façonne simultanément. C'est d'ailleurs cette absence de raison, cette impossibilité de justifier nos actions libres, qui leur donne cette qualité de liberté :

Nous voulons savoir en vertu de quelle raison nous nous sommes décidés, et nous trouvons que nous nous sommes décidés sans raison, peut-être même contre toute raison. Mais c'est là précisément la meilleure des raisons. Car l'action accomplie n'exprime plus alors telle idée superficielle, presque extérieure à nous, distincte et facile à exprimer : elle répond à l'ensemble de nos sentiments, de nos pensées et de nos aspirations les plus intimes, à cette conception particulière de la vie qui est l'équivalent de notre passé, bref, à notre idée personnelle du bonheur et de l'honneur. Aussi a-t-on eu tort, pour prouver que l'homme est capable de choisir sans motif, d'aller chercher des exemples dans les circonstances ordinaires et mêmes indifférentes de la vie. On montrerait sans peine que ces actions insignifiantes sont liées à quelque motif déterminant. C'est dans les circonstances solennelles, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif ; et cette absence de raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus profondément libres¹⁹²

L'action libre est proprement personnelle, « déterminée » uniquement par l'âme elle-même, dans la profondeur du moi fondamental, lequel est si inexprimable qu'aucune raison ne vient justifier nos actions véritablement libres. Les raisons provenant des circonstances ordinaires

192 BERGSON, Henri, *L'essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), p.128

de la vie, du moi social, cette croûte qui ne s'intéresse à la vie que dans la mesure où il agit sur elle par automatisme, sans y penser¹⁹³, ne sont pas celles qui peuvent expliquer la véritable cause des actions libres. C'est proprement l'action « contre toute raison » qui est véritablement libre et Bergson prend ici un risque en disant cela. Dire que des actions allant « contre toute raison » peuvent être libres, c'est prendre le risque de donner à des actions irraisonnées l'apparence d'actions libres. Or, pour Bergson, une action n'est dite libre que lorsqu'elle est causée par l'intégralité de notre personnalité, de notre moi fondamental dans toute son hétérogénéité et sa singularité, lesquelles ne peuvent être expliquées, exprimées et donc ne peuvent constituer un motif, une raison, pour expliquer l'action. Cela ne veut pourtant pas dire que l'action est irraisonnée, simplement, les raisons qui poussent à l'action libre sont si intimement liées avec le moi fondamental et celui-ci est si inexprimable que l'action dite libre semble aller « contre toute raison ». Pourtant, Bergson l'écrit, c'est « l'absence de raison tangible » qui caractérise nos actions comme étant libres. Ce que nous voulons dire c'est que ce ne sont pas les raisons qui manquent, puisqu'elles ne font toutes qu'un avec le moi fondamental, ce sont les raisons « tangibles » au sens de constatables, observables, qui manquent et nous font dire que les actions « contre toute raison » peuvent être libres. Plus clairement, c'est donc l'impossibilité de donner des raisons « tangibles » à nos actions, qui les rendent d'autant plus libres, ce qui ne signifie pas que ces actions sont menées « sans raison » mais au contraire qu'elles ont des raisons propres et inexprimables qui coïncident avec notre moi fondamental. Ainsi, on peut dire que l'action libre et par extension, la liberté, est donc l'expression par l'action de notre moi fondamental et donc de notre durée intérieure. La liberté est en somme, une extériorisation de la durée d'un sujet, son expression alors qu'elle est, par définition, inexprimable, le langage tentant, à la manière de l'intelligence, de fixer un certain nombre de ses parties et, par une juxtaposition d'éléments, les mots, de rendre le mouvement à cette continuité mouvante, fabrication de toute pièce ne rendant compte pas même à moitié de l'authenticité du moi profond. Être libre, c'est donc « quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance que l'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste »¹⁹⁴. La liberté est expression de la totalité, ou du moins, au plus près de la totalité de cette continuité

193 Mais pas nécessairement de manière inconsciente. Bergson écrira p. 127 de *l'Essai*, que « nos actions journalières » ne sont pas toujours dénuées d'intelligence ou de réflexion, mais prennent l'apparence d'actions réflexes.

194 *Ibid.*, p.129.

mouvante¹⁹⁵ qui constitue notre personnalité. Bergson le précise en effet dans *l'Essai*, si la manifestation extérieure de mon moi fondamental est « un acte libre, puisque le moi seul en aura été l'auteur, puisqu'elle exprimera le moi tout entier »¹⁹⁶, la liberté n'a pourtant pas « le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois ; elle admet des degrés »¹⁹⁷. C'est là un point important de la conception bergsonienne de la liberté. Si celle-ci reprend des qualités propres à la durée, comme étant toujours, pour être liberté, imprévisibilité, indétermination et création, elle admet pourtant des variations. C'est cette idée que nous retrouvons dans une citation que nous avons donnée précédemment : « l'acte sera *d'autant plus libre*¹⁹⁸ que la série dynamique à laquelle il se rattache tendra d'avantage à s'identifier avec le moi fondamental », il y a une gradation de la liberté qui émerge de la concentration plus ou moins forte de notre moi fondamental. Bergson explique ainsi que certaines actions que nous considérons comme des actions choisies, voulues, ne sont la plupart du temps que des actions de surface, qui ne font vibrer que la partie superficielle de notre moi, ce moi social que nous avons évoqué. L'exemple qu'il prend des gouttes de pluie se mêlant à l'eau du lac est frappant. Les gouttes crèvent la surface et paraissent modifier durablement le lac, mais elles ne produisent que des ondes sur sa surface, ce que l'on pourrait assimiler à des « actions réflexes »¹⁹⁹, et n'atteindront jamais les profondeurs de l'eau. Bergson écrit :

A côté de ces termes indépendants, on trouverait des séries plus complexes, dont les éléments se pénètrent bien les uns les autres, mais qui n'arrivent jamais à se fondre parfaitement elles-mêmes dans la masse compacte du moi. Tel est cet ensemble de sentiments et d'idées qui nous viennent d'une éducation mal comprise, celle qui s'adresse à la mémoire plutôt qu'au jugement. Il se forme ici, au sein même du moi fondamental, un moi parasite qui empiètera complètement sur l'autre.²⁰⁰

On voit ici qu'il y a plusieurs « états » parmi lesquels on peut reconnaître reconnaître la liberté, bien qu'ils n'en soient qu'une approximation. Certains éléments que nous pensons nous approprier se contentent de rester à la surface de notre moi social, comme ce sera le cas de nos « activités journalières », lesquelles ne demandent pas de délibération ou de choix mais sont activées par la simple solidification, dans notre mémoire, de certaines idées, sentiments et impressions qui « provoquent de notre part des mouvements qui, conscients et même

195 Qui se caractérise par la simplicité, voir notre précédente partie sur 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.

196 *Ibid.*, p.125.

197 *Ibid.*

198 Nous soulignons.

199 *Ibid.*, p.127.

200 *Ibid.*, p.125.

intelligents, ressemblent par bien des côtés à des actes réflexes »²⁰¹. Ce qui donne une gradation à la liberté, c'est donc cette plus ou moindre appropriation des éléments qui touchent notre moi social, voir qui crèvent sa surface et, par un effet d'interpénétration, parviennent parfois plus ou moins parfaitement à s'assimiler avec notre moi fondamental, masse compacte de notre personnalité. Les actes véritablement libres restent cependant rares car, comme nous l'avons déjà dit, ils nécessitent l'intervention de la totalité de l'âme, de sa coïncidence avec l'action même, bref, l'acte libre doit être causé par le moi fondamental, celui qui se modifie sans cesse et constitue l'évolution même de notre personnalité. C'est précisément parce que ce mouvement de changement continu est inexprimable et irréprésentable pour l'intelligence, que celui-ci ne peut s'exprimer que dans l'action, laquelle, nous l'avons montré, est mouvement, dynamisme. La liberté, c'est non seulement la création de nouveauté qui s'effectue continuellement dans mon moi fondamental mais c'est aussi l'expression extérieure, poussée par un effort de l'intégralité de ma personnalité, de cette indicible continuité mouvante qu'est ma durée intérieure.

Ceci nous permet de faire un détour par la notion de possible, que Bergson réfute et qu'il a besoin de réfuter pour asseoir définitivement sa conception de la liberté. La définition traditionnelle que l'on s'accorde à donner concernant la notion de possible consisterait à dire qu'il s'agirait d'une « anticipation de l'avenir sur la base d'éléments contenus dans le passé et le présent » et ne permettrait pas de penser la liberté. Bergson va plus loin et considère que le possible, tel qu'il est conçu, est considéré comme quelque chose de moindre que la réalité, quelque chose qui se situerait entre la réalité effective et la non-réalité, bref du virtuel²⁰² qui annoncerait au présent, d'après des « indices moins que réel » un certain devenir précis. Le possible, c'est donc considérer que le présent est déjà contenu dans le passé tel qu'il se déploie, qu'il y a du déterminisme dans les choses. Or, une telle position empêcherait la conception bergsonienne de la liberté comme imprévisibilité et création. Si le présent n'est rien de plus que la somme des éléments du passé réactualisés sans modification, la liberté n'est plus. Le possible n'est donc pour Bergson que « le mirage du présent dans le passé »²⁰³. Le possible n'est pas du présent déjà contenu dans le passé, mais c'est plutôt un effet de notre intelligence qui, rétrospectivement, donne au passé les caractéristiques du présent qu'elle

201 *Ibid.*, p.127

202 Bergson fait ici référence au virtuel comme « possible » et non pas comme « virtualité » qui est, en quelque sorte, le champ d'actions que nous propose la perception d'un ou plusieurs objets, actions parmi lesquelles nous choisirons celle que nous effectuerons sur l'objet perçu. Voir *Matière et mémoire*.

203 BERGSON Henri, « Le possible et le réel », in : *La pensée et le mouvant* (1938), Paris, Presses Universitaires de France, 17e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.111.

observe effectivement. Reprenons l'exemple de Bergson lui-même, on l'interroge, durant la grande guerre, sur l'avenir de la littérature, « l'œuvre dramatique de demain », comment il la conçoit et il répond qu'il ne se la représente pas. On s'étonne qu'il ne conçoive pas quelques « directions possibles » et il répond alors :

Mais, [...] l'œuvre dont vous parlez n'est pas encore possible. [...] C'est bien simple. Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une œuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle ne le serait pas, elle ne l'aurait pas été, si cet homme n'avait pas surgit. C'est pourquoi je vous dis qu'elle aura été possible aujourd'hui, mais qu'elle ne l'est pas encore.²⁰⁴

Autrement dit le possible n'existe qu'après coup, lorsque la chose ou l'événement que l'on dit possible s'est déjà produit et que par un processus de rétrospective, on rend possible dans le passé alors qu'elle ne pouvait l'être. La notion de possible revêt ainsi une certaine dimension temporelle. Elle n'est possible que comme un éclairage du passé à la lumière de la chose ou de l'événement dit « possible » qui s'est produit, qui s'est réalisé et qui fait à présent partie intégrante du réel. Lorsque l'on parle au présent d'une chose possible, rien n'indique au présent que cette chose *sera* possible, c'est-à-dire qu'elle se réalisera. Elle n'est donc pas « possible », elle n'est juste pas encore et rien n'indique qu'elle doive l'être. Un second argument de Bergson vient justifier sa réfutation du possible comme ne pouvant être du virtuel, c'est-à-dire, « moins que le réel », mais qu'à l'inverse il est plutôt un redoublement du réel :

le possible implique la réalité correspondante avec, en outre, quelque chose qui s'y joint, puisque l'effet du possible est l'effet combiné de la réalité une fois apparue et d'un dispositif qui la rejette en arrière. L'idée, immanente à la plupart des philosophies et naturelle à l'esprit humain, de possibles qui se réaliseraient par une acquisition d'existence, est donc illusion pure.²⁰⁵

Le possible n'est donc pas un degré moindre de réalité, une sorte de fantôme déjà présent qui se matérialiserait et dont on aurait eu, par avance, des indices de la présence²⁰⁶. Au contraire, le possible est la réalité même avec quelque chose de plus, à savoir ici le dispositif par lequel on rejette dans le passé la réalisation présente une fois apparue. Ainsi, « il faut plus pour

204 *Ibid.*, p.110.

205 *Ibid.* p.112.

206 Ce qui impliquerait aussi que le réel dans lequel le possible se réaliserait serait un réel qui ressemble déjà à ce possible lui-même, or chez Bergson toute action qui s'accomplit est créatrice, ne ressemblant jamais à une précédente action. Le possible introduirait donc un certain déterminisme du réel que Bergson réfute.

obtenir le virtuel²⁰⁷ que le réel »²⁰⁸, c'est par un retour réflexif sur le passé que nous lui ajoutons ces éléments dits « possibles » qui nous donne l'illusion qu'ils l'avaient toujours été avant même que l'événement n'ait lieu. Tout le refus du possible repose donc sur ceci que le possible ne peut être que rétrospectivement, par l'effet d'un retour en arrière sur le présent devenu passé et ayant été absorbé par lui. Simultanément, le possible n'est ni une moindre réalité, ni une réalité pré-déterminé et ressemblant au possible à réaliser, mais à l'inverse, il est une réalité redoublée par ce retour en arrière. On a ajouté au passé les éléments du présent et du passé qui aurait pu nous indiquer ce qui allait advenir mais qui ne se sont en réalité révélés à nous qu'*après* que la chose se soit produite. Mais plus encore, nous l'avons dit, le possible introduirait du déterminisme alors que Bergson tente, depuis *l'Essai*, de démontrer qu'en ce qui concerne le sujet et la contingence des événements, rien n'est déterminé par avance. Réfuter le possible, c'est donc non seulement empêcher de penser un certain déterminisme mais c'est aussi permettre à la liberté d'émerger telle qu'il l'a conçu.

En reprenant ce que nous avons dit précédemment de la liberté, il nous faut maintenant ajouter brièvement que cette caractérisation de la liberté peut s'appliquer tout entière à la vie et même à l'univers, puisqu'à partir de *L'évolution créatrice*, et suite à l'ouverture opérée dans le quatrième chapitre de *Matière et mémoire* sur les différents rythmes de durée²⁰⁹, Bergson nous explique que « l'univers dure. Plus nous approfondissons la nature du temps, plus nous comprenons que durée signifie invention, création de formes, élaboration continue de l'absolument nouveau »²¹⁰. La liberté ne concerne pas uniquement le sujet humain mais la vie tout entière et va jusqu'à expliquer l'évolution de celle-ci²¹¹. Les différentes tendances que Bergson distingue, ne sont issues que d'un seul et même courant vital, lequel en explosant, a créé une multitude de gerbes, partant dans des directions opposées, créant et améliorant la spécificité de chacune des tendances créées selon les particularités propres aux êtres leur appartenant. L'élan vital, lui aussi, a procédé par l'action libre : chacune des tendances dont il est à l'origine sont l'expression de sa continuité mouvante laquelle se transmet continuellement par l'intermédiaire de la reproduction des êtres. De là, des choix sont opérés selon les besoins de l'action, l'élan vital favorise alors telle direction plutôt qu'une autre et fait des choix lui permettant de se perpétuer d'un vivant à un autre. De la même manière que nous

207 Ici le « virtuel » fait référence au possible.

208 *Ibid.*

209 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, p.232.

210 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), p. 11.

211 *Ibid.*, pp.99-187.

avons caractérisé le mouvement comme lutte contre l'inertie, la liberté, elle aussi, est poursuite de la création. Cette dernière atteindra son plus haut degré de perfection dans l'émotion et dans la conception bergsonienne du mysticisme²¹², que nous verrons précisément dans notre toute dernière partie, toutes deux reposant sur cette conception de la liberté toujours inédite, imprévisible et créatrice. La liberté se révèle comme expression même de la vie par la coïncidence de la durée avec l'action, qu'il s'agisse de la durée interne d'un sujet, ou de celle de la vie elle-même. La conception bergsonienne de la liberté est donc non seulement mouvement, imprévisibilité et création, mais elle est aussi, et avant tout, temporelle. Sans la durée, sans la conception bergsonienne de la durée, la liberté telle qu'il la conçoit ne pourrait émerger et être comprise. Mais puisque cette liberté, quoiqu'elle admette des degrés, soit toujours indétermination et création de nouveauté, comment concevoir et comprendre le lien qu'elle entretient avec la nécessité, lequel est visible chez Bergson mais semble, en apparence, contredire ce qu'il a pu dire de la liberté ?

Toute la philosophie de Bergson repose sur un refus de penser que tout ce qui est et existe est déterminé par une nécessité qui réduirait la liberté à néant. Ce qui pourrait nous conduire à penser que la conception bergsonienne de la liberté ne tolère pas la moindre nécessité. Or la notion revient à plusieurs reprises sous la plume de Bergson. Ce que nous cherchons à mettre en lumière c'est en quoi consisterait une nécessité bergsonienne et si elle a des similitudes avec celle de Spinoza. Tandis que dans *L'essai sur les données immédiates de la conscience*, Bergson semble vouloir éloigner toute nécessité et tout déterminisme, qui ne seraient que des illusions de la conscience²¹³, la nécessité ressurgit dans la toute fin de *Matière et mémoire*²¹⁴ et vient ponctuellement soutenir la conception même de la liberté, il écrit : « Ainsi, qu'on l'envisage dans le temps ou dans l'espace, la liberté paraît toujours pousser dans la nécessité des racines profondes et s'organiser intimement avec elle. »²¹⁵. Pour comprendre la nécessité bergsonienne, il faut donc comprendre sa relation intime avec la liberté. S'il s'agit de deux concepts qui s'opposent, cette opposition agit comme complémentarité plutôt que comme exclusion radicale. On voit clairement ici que l'on ne peut résumer la conception bergsonienne de la liberté à une intolérance complète vis-à-vis de la nécessité. Bien au

212 BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013.

213 BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses Universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013 pp.162-163.

214 BERGSON, Henri, *Matière et mémoire* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012, pp.279-280.

215 *Ibid.*, p.280.

contraire, liberté et nécessité entretiennent une relation spécifique que l'on retrouvera tout au long de *L'évolution créatrice* et des *Deux sources de la morale et de la religion*. Pour comprendre cette relation, il faut partir de deux points propres à la philosophie de Bergson. Le premier concernant le temps lui-même, la durée, telle qu'elle est définie depuis *L'essai* dans lequel elle permet l'émergence de la conception de la liberté. Le second part de l'explication du lien du corps et de l'âme dans *Matière et mémoire* et plus largement de la distinction effectuée entre l'esprit et la matière dans *L'évolution créatrice*. Nécessité et liberté dépendent de ces deux points en tant qu'elles sont à la fois temporelles et caractéristiques pour l'une de la matière et pour l'autre de l'esprit. On en a un indice dans *L'Essai* lorsque Bergson annonce que la liberté « admet des différences de degré », autrement dit, qu'il y a la possibilité pour la liberté d'être plus ou moins libre, ce qui nous conduit à penser qu'elle se rapproche ou s'éloigne plus ou moins d'une certaine nécessité. Seulement si il ne développe pas cette idée dans son premier livre, c'est dans la fin de *Matière et mémoire* que l'on trouve un éclaircissement à cette formulation. Il y a un passage graduel avec saut qualitatif, allant de la liberté à la nécessité et inversement, ce passage se découvrant dans la récapitulation qu'opère Bergson en conclusion pour rappeler la manière dont il faut penser le dualisme du corps et de l'esprit pour pouvoir les mettre en relation, ce qui est l'objet de son livre. La liberté et la nécessité se présentent comme la troisième opposition qui résout définitivement le problème du lien corps-âme. Mais avant d'en arriver là, Bergson passe par deux autres types d'opposition qui vont permettre d'éclaircir la troisième et de mieux nous faire comprendre ce que lui-même entend par nécessité. Ces deux oppositions sont celles de l'étendu et de l'inétendu et de la quantité et de la qualité. Pour la première, la solution au problème de cette opposition est l'extension comme étant l'intermédiaire pour passer de l'inétendu des sensations inextensives à l'étendu des sensations qui se projettent dans l'espace. La seconde opposition se résout en faisant émerger la notion de tension qui permet le passage du qualitatif, qui est concentration, tension de durée, au quantitatif qui est étendu, extension, dé-concentration. Dans les deux cas, on observe deux mouvements, chacun partant dans des directions opposées mais parvenant à se rejoindre en un point où s'opère la tension ou l'extension. Liberté et nécessité s'éclairent ainsi de la même manière : la liberté correspondrait au rythme de notre durée tandis que la nécessité, en se définissant comme « une équivalence parfaite des moments successifs de la durée les uns aux autres »²¹⁶, serait « l'écoulement des choses »²¹⁷, ce

216 *Ibid.*, p.279

217 *Ibid.*

que Bergson définira dans *L'évolution créatrice* en parlant du déterminisme comme étant le présent qui « ne contient rien de plus que le passé, et ce qu'on trouve dans l'effet était déjà dans la cause »²¹⁸. On a donc une analogie de la liberté avec la durée comme conscience individuelle face à une nécessité qui est la durée des choses, autrement dit un autre rythme de durée, différent du mien et que ma liberté vient éclairer en provenant d'une conscience individuelle. C'est à partir de cela que la relation de la liberté et de la nécessité peut s'expliquer. La nécessité, se trouvant dans le rythme des choses et donc dans la nature comme « conscience neutralisée et par conséquent latente »²¹⁹, est la matière, au sens propre en disant, dans *L'évolution créatrice* notamment, que la matière est nécessité, et au sens figuré en considérant qu'elle est le socle sur lequel va s'appuyer la liberté pour émerger. La liberté n'est donc pas indépendante de la nécessité et ne sort pas de nulle part pour s'exercer, bien au contraire, elle provient d'une conscience individuelle laquelle, par une confrontation à l'obstacle que représente la matière brute sur l'esprit, va l'écarter, choisir et dégager ce qui l'intéresse. La nécessité est en somme la matière et le socle sur lequel la liberté va pouvoir s'appuyer pour se déployer, mais aussi à partir de laquelle l'action va pouvoir émerger. En effet, l'action naît de la liberté, elle en est caractéristique. Mais pour qu'il y ait action, il faut qu'il y ait matière sur laquelle agir. Nous avons déjà dit que la perception était l'acte par lequel un sujet accédait à un objet en fonction de ses actions virtuelles, possibles, sur un objet. C'est moins parce que l'objet nous fait obstacle que parce que nous pouvons agir sur lui que nous le percevons. Et si nous avons le pouvoir d'agir librement, c'est précisément parce qu'il y a de la matière sur laquelle agir, laquelle s'avère être nécessité présente dans la matière inorganisée comme dans les objets, « passé qui se succède sans cesse à lui-même dans un présent qui le répète simplement sous une autre forme, et que tout s'écoule toujours »²²⁰. On retrouvera donc l'idée de la nécessité au travers de la matière dans *L'évolution créatrice*, puisqu'à partir de *Matière et mémoire*, nous avons vu comment nécessité et matière ne faisaient qu'un.

Cependant, on retrouve la nécessité sous une autre forme dans la dernière œuvre de Bergson et qui se distingue de celle dont nous venons de parler puisqu'elle « conditionne » notre rapport à l'action, dont nous avons parlé précédemment. Nous l'avons évoqué brièvement, il y a une « nécessité de l'action », de l'agir, propre à la vie même du vivant qui se transpose aussi dans *Les deux sources de la morale et de la religion* au travers de l'obligation morale. Tout

218 BERGSON, Henri, Chapitre 1 « De l'évolution de la vie. Mécanisme et finalité », in *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.14.

219 BERGSON, Henri, *Op. Cit.*, p.279.

220 *Ibid.*, p.265

comme il est nécessaire au vivant d'agir, l'obligation morale relève d'une nécessité naturelle en tant que « l'obligation nous apparaît comme la forme même que la nécessité prend dans le domaine de la vie quand elle exige, pour réaliser certaines fins, l'intelligence, le choix, et par conséquent la liberté »²²¹. L'obligation c'est donc la « forme » que prend la nécessité dans « le domaine de la vie », dans la société, lorsque celle-ci tend à réaliser des fins nécessitant à la fois l'intelligence et la liberté. L'obligation se pose comme ce qui va permettre la cohésion de la société lorsque pour atteindre certaines fins, elle doit faire usage d'intelligence et de liberté. Si elles sont précisées, c'est que ces deux dernières sont problématiques pour la conservation du groupe sociale si il n'y avait pas d'obligation pour les maintenir ensemble. L'intelligence, premièrement, de part ses caractéristiques, à savoir qu'elle est un type de connaissance par l'établissement de rapport, de relation entre les choses. Elle permet de couvrir un large champ général de connaissances mais a, sur la constitution d'une société, un effet « destructeur ». Précisément parce qu'elle permet d'avoir une vaste champ de connaissances générales, elle comporte deux risques : le premier, celui d'un enfermement sur soi, de l'isolement, bref de l'égoïsme²²². Si l'intelligence est l'un des piliers de la fondation et de la subsistance de la société, elle est aussi ce qui pourrait être la principale cause de sa dissolution²²³. Le second risque, est la prise de conscience, grâce à l'intelligence, de la finitude de la vie humaine, bref de la mort²²⁴. Or, penser à la mort, c'est s'opposer au mouvement même de la vie, c'est contredire l'élan qui nous pousse à agir, à nous mouvoir et nous conserver. Si dans le second chapitre des *Deux sources*, la fiction et la fonction fabulatrice ont pour rôle « d'atténuer » ces conséquences de l'intelligence, on peut comprendre que dès le premier chapitre, l'obligation a pour rôle, elle aussi, d'exercer une résistance à la résistance qu'opposera l'intelligence elle-même. De la même manière, la liberté est à la fois ce qui permet la société et la menace, en particulier si elle s'allie à l'intelligence dont nous venons de montrer les risques. La liberté est ce qui va permettre l'initiative, précisément grâce au large espace de manœuvre que l'intelligence, de part ses capacités, va nous fournir. Il faut donc bien une obligation pour

221 BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.24.

222 *Ibid.*, p.126 : « La vérité est que l'intelligence conseillera d'abord l'égoïsme »

223 *Ibid.*, « Désormais la réflexion permettra à l'individu d'inventer, à la société de progresser. Mais, pour que la société progresse, encore faut-il qu'elle subsiste. Invention signifie initiative, et un appel à l'initiative individuelle risque déjà de compromettre la discipline sociale. Que sera-ce, si l'individu détourne sa réflexion de l'objet pour lequel elle est faite, je veux dire, la tâche à accomplir, à perfectionner, à rénover, pour la diriger sur lui-même, sur la gêne que la vie sociale lui impose, sur le sacrifice qu'il fait à la communauté ? [...] Doté d'intelligence, éveillé à la réflexion, il se tournera vers lui-même et ne pensera qu'à vivre agréablement. »

224 *Ibid.*, p.136 : « la pensée de la mort doit ralentir chez l'homme le mouvement de la vie »

maintenir un équilibre entre ces deux tendances, afin qu'elles ne menacent pas la cohésion et l'organisation même de la société. Il y a bel et bien une réelle nécessité de l'obligation, mais il s'agit moins d'une nécessité considérée comme imposée « du dehors », qu'une nécessité qui viendrait de l'individu lui-même. C'est ce que Bergson nous dit :

C'est donc à tort qu'on reprocherait à une morale purement sociale de négliger les devoirs individuels. Même si nous n'étions obligés, théoriquement, que vis-à-vis des autres hommes, nous le serions, en fait, vis-à-vis de nous mêmes, puisque la solidarité sociale n'existe que du moment où un moi sociale se surajoute en chacun de nous au moi individuel. Cultiver ce « moi social » est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. Sans quelque chose d'elle en nous, elle n'aurait sur nous aucune prise ; nous suffisons à nous-mêmes, si nous la trouvons en nous²²⁵

L'obligation nous vient de nous-même, et plus exactement de notre moi social, celui qui est nécessaire à notre interaction avec les autres hommes mais aussi pour la constitution de la société elle-même. Bien qu'on puisse lire plus loin²²⁶ que nous pourrions tenter, en vain, d'expliquer aux hommes que l'obligation provient de nous-mêmes et que nous y trouverions notre intérêt si nous y prêtions attention, l'obligation n'est pas, au départ, quelque chose de propre à la société déjà constituée, elle est plutôt une condition immanente à l'individu, le conduisant à constituer, précisément, cette société dans laquelle il se sent obligé. Au travers de l'obligation, la vie sociale se révèle comme toujours déjà là dans l'individu. Elle agit dans les sociétés humaines de manière similaire à l'instinct dans les sociétés animales²²⁷. Bergson pense ici l'obligation sur le modèle de l'habitude et de l'instinct. Nous l'avons déjà dit précédemment, l'obligation ne demande pas d'effort, elle est un abandon de soi, un laisser aller à notre moi social, lequel est non seulement déjà là dans l'individu mais ne nécessite pas de retour réflexif sur lui-même pour s'exercer. Plus concrètement, nous ne sommes, la plupart du temps, pas « conscients » des devoirs et obligations auxquels nous nous conformons parce que nous nous les sommes appropriés par l'habitude. Ce sont les habitudes, acquises non pas héréditairement²²⁸ mais par leur conservation *dans* la société et *par* la société, qui nous conduisent à obéir et répondre aux règles et devoirs propres à une société. Nous en parlions dans notre partie sur la théorie de la connaissance avec le souvenir-habitude²²⁹, c'est par la répétition d'une action²³⁰ que nous pouvons acquérir une maîtrise parfaite de ladite action,

225 *Ibid.*, p.8

226 *Ibid.*, p.126

227 *Ibid.*, p.25

228 *Ibid.*

229 Voir II. Théorie de la connaissance, 1. Souvenir et imagination : quel rapport avec le savoir ?

230 Faire du vélo par exemple. Une fois acquise, et même sans être monté sur un vélo depuis plusieurs années,

laquelle pourra être reproduite ensuite autant de fois que souhaité sans nécessiter une concentration particulière pour l'exécuter. Il en est de même pour l'obéissance aux règles et devoirs de la société. C'est par la répétition de l'obéissance à ces règles et devoirs que les individus d'une société se les approprient et en font des habitudes, n'ayant alors plus besoin de revenir sur elles pour les comprendre et s'y conformer. Ils les exécutent, pour ainsi dire, « naturellement ». C'est sur cette habitude de contracter des habitudes, que Bergson nomme « tout de l'obligation »²³¹, que repose le fondement des sociétés humaines et c'est en cela que l'obligation révèle des similitudes avec le rôle de l'instinct dans les sociétés animales. Dans ce second type de société, l'instinct remplace, en quelque sorte, l'habitude, en tant qu'il est exécution parfaite d'une action ayant une visée et ne nécessitant pas non plus de réflexion préalable à la différence que, contrairement à l'habitude, il est inné et ne nécessite pas de répétition pour être acquis. Nous avons suffisamment défini l'instinct dans nos précédentes parties, il est une connaissance parfaite, innée mais restreinte du seul outil en possession de l'être vivant concerné : son propre corps. Bergson prend à plusieurs reprises les exemples des abeilles et des fourmis. La cohésion des unes et des autres dans la ruche ou dans la fourmilière ne tient qu'à l'unification de leurs différents éléments par « des liens invisibles » que Bergson appelle « instinct social »²³² lequel est en fait la conduite, connue immédiatement par chacun des individus, nécessaire au fonctionnement et à la conservation du tout qu'est la ruche ou la fourmilière. Pour Bergson, il s'agit là moins d'une obligation que d'une nécessité²³³. Pourtant, il compare la force de l'instinct des sociétés animales à la force exercée par les habitudes dans l'obligation. En plus d'être similaires en considérant qu'ils ne nécessitent pas de réflexion sur eux-mêmes pour amener des individus à agir de telle ou telle manière, l'obligation et l'instinct se ressemblent au niveau de la force qu'ils exercent sur ces individus. On pourra dire, en quelque sorte, que l'obligation est donc comme un « résidu d'instinct » lequel n'est autre que l'expression de « l'intention de la nature »²³⁴ qui traduirait cette nécessité de la vie sociale. L'obligation a donc pour objectif de conserver la cohésion et l'organisation du groupe et, dans les sociétés humaines, cette organisation ne peut-être conservée que par l'existence de « la

l'habitude contractée de faire du vélo demeurera et ne nécessitera pas un ré-apprentissage pour pouvoir en faire de nouveau.

231 *Ibid.*, p.21.

232 *Ibid.*, p.24.

233 *Ibid.*

234 *Ibid.*,p.21. Voir aussi à ce sujet la note 52 p.381 proposée par F. Keck dans l'édition critique des *Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013.

nécessité d'une règle »²³⁵ que va revêtir l'obligation. Mais dès le départ, l'obligation fonctionne simultanément avec l'intelligence et la liberté, ce qui conduit Bergson à écrire que : « Un être ne se sent obligé que parce qu'il est libre, et chaque obligation, prise à part, implique la liberté »²³⁶. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que c'est moins l'obligation qui demande un effort que la liberté considérée comme expression de notre inclinaison naturelle, de notre moi fondamental. Cette expression de soi demande un effort qui, s'opposant à l'obligation morale qui se caractérise par les habitudes et donc une tendance à se laisser aller, la fait alors passer en de rares occasions pour quelque chose de contraignant et à laquelle nous résistons²³⁷. C'est donc la liberté qui met en relief l'obligation et non pas l'obligation qui nous amène à la liberté. On retrouve cependant cette relation intrinsèque de la liberté et de la nécessité, dans la mesure où l'on ne peut concevoir de nécessité, d'obligation, que parce que précisément il y a liberté. Liberté d'user de son intelligence pour agir, au sein des sociétés mais à l'intérieur desquelles l'obligation agit comme une nécessité d'agir non pas individuellement mais collectivement²³⁸. Ici, c'est la nécessité qui a besoin de la liberté pour permettre, dans le cadre de la société et de l'obligation, aux individus d'agir tandis qu'elle vient limiter cette action afin d'encadrer la liberté et de promouvoir l'action collective.

On peut donc voir ici qu'à l'inverse de la nécessité que nous avons présenté à partir de *Matière et mémoire* et de *L'évolution créatrice*, qui consistait en une analogie avec la matière pour l'opposer à la liberté comme durée, mouvement dynamique et créateur, la nécessité des *Deux sources* nous montre une nécessité qui fonctionne avec la liberté et réciproquement. Il s'agit moins, à présent, de mettre en avant une opposition toute qualitative entre nécessité et liberté que de montrer que cette opposition conduit pourtant liberté et nécessité à fonctionner ensemble et notamment dans le cadre de la société. Ainsi, dans les trois œuvres que nous venons de citer, la liberté utilise la nécessité comme un fondement sur lequel prendre racine afin non seulement d'y naître mais de la dépasser. On pourrait donc dire, de la même manière que Bergson écrivait que l'on se sent obligé parce que l'on est libre, que l'on est libre parce qu'il y a de la nécessité à partir de laquelle la faire émerger. Il ne s'agit donc pas d'opposer de manière duale nécessité et liberté mais au contraire de les faire fonctionner *ensemble*. Elles sont, l'une et l'autre, en quelque sorte, condition de possibilité l'une de l'autre, même si, nous

235 *Ibid.*, p.22.

236 *Ibid.*, p.24.

237 *Ibid.*, p.13.

238 Voir à ce sujet la note 54 proposée par F. Keck à la page 381 des *Deux sources de la morale et de la religion*, dans l'édition des Presses Universitaires de France, 11e éd., collection « Quadrige », 2013.

l'avons vu, la liberté reste toujours première selon Bergson, puisqu'elle est ce qui permet de mettre en lumière la nécessité, notamment par l'intermédiaire de l'obligation morale. Ce qu'il nous intéressera donc de voir, c'est si l'on retrouve cette relation intrinsèque de la nécessité et de la liberté dans la philosophie de Spinoza et jusqu'où nous pouvons faire coïncider les conceptions de ces deux notions chez chacun des deux philosophes.

De la même manière, on retrouve chez Spinoza les notions de nécessité et de liberté. Cependant, elles ne se développent pas de la même manière et selon les mêmes conditions, ce qui fait l'une des grandes oppositions de leurs philosophies. Pour des raisons pratiques, nous avons choisi de traiter chez Bergson de la liberté avant la nécessité, pour ces mêmes raisons nous ferons l'inverse pour Spinoza. Chez ce dernier, la nécessité est présente dès la première partie de l'*Éthique* intitulée « De dieu » dans la huitième définition dans laquelle il dit : « Est dite libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir ; et nécessaire, ou plutôt contrainte, celle qu'autre chose détermine à exister et à opérer de façon précise et déterminée »²³⁹. Ce qui nous intéressera principalement pour le moment sera la définition de la nécessité plus que celle de la liberté qui nous servira cependant puisqu'elle révèle clairement ici le lien intrinsèque de la nécessité à la liberté. La nécessité nous est donc présentée ici comme étant une chose déterminée par autre chose qu'elle-même mais plus encore comme « contrainte », c'est-à-dire qu'elle est oppression, opposition à une tentative d'agir autrement que telle qu'elle est déterminée. Cette nécessité, cette contrainte, agit sur la chose non seulement dans ses actions (sa manière d'« opérer ») mais aussi, et surtout, elle détermine, conditionne, contraint l'existence même de cette chose. Toute cette première partie pose les bases à partir desquelles Spinoza va pouvoir penser non seulement Dieu, mais aussi l'ensemble des choses. Cette définition de la nécessité vient prendre tout son sens à partir de la proposition 15 de la première partie : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir »²⁴⁰. Après être passée de la démonstration de la substance comme une et indivisible, elle devient dans la quatorzième proposition « Dieu », lequel se pose comme seul et unique substance et par là, est le fondement de tout ce qui est²⁴¹. En revenant à notre définition, Dieu, en tant qu'il est ce à partir de quoi tout est et se conçoit, se pose donc comme la seule chose absolument libre en tant qu'il est la seule substance qui peut se concevoir et agir

239 *E*, I, définition 7.

240 *E*, I, 15.

241 *E*, I, 1 à 14.

par elle-même²⁴², par conséquent, tout ce qui se subsume en Dieu n'est pas cause de soi ni ne se conçoit par soi. Les choses sont déterminées. L'ensemble de la philosophie de Spinoza repose ainsi sur une nécessité absolue où seul Dieu est toujours libre²⁴³ puisqu'il est *sui generis*, qu'il se conçoit et se détermine lui-même. C'est là l'un des points les plus importants pour comprendre la totalité du raisonnement spinoziste concernant les affects puisque, nécessairement, ceux-ci se rattachant à des modes de la substance, lesquels ne sont que des « parties » de la totalité de la substance elle-même, ne peuvent ni être ni se concevoir indépendamment d'elle. À noter que lorsque nous distinguons des parties au tout qu'est la substance une et indivisible, nous ne la « divisons » pas au sens où nous considérerions qu'il y a une séparation possible. Spinoza dira, à propos de la substance corporelle²⁴⁴ qu'elle ne peut pas être uniquement Dieu, non pas parce que le corporel est fini, mais plutôt parce qu'il distingue dans la substance des « attributs » qui sont des « points de vue »²⁴⁵ de Dieu (et qui peuvent être, entre autres, Étendue et Pensée). Il précise que ces considérations sur la divisibilité de la substance corporelle proviennent de l'imagination et non pas de l'intellect qui conçoit l'unité et l'indivisibilité de la substance qu'est Dieu. Pourtant, lorsque nous parlons de modes, d'affects, nous considérons des parties de la substance. Ce qu'il faut préciser, c'est que cette division que nous opérons est nécessaire pour comprendre la pensée spinoziste et pouvoir replacer l'homme, l'individu dans sa philosophie et donc comprendre « le fonctionnement » de la substance et par là, celui des affects, de l'asservissement de l'homme et d'ouvrir la voie à une possible libération de cet asservissement. La substance est constituée de modes qui sont des parties d'elle-même, lesquels dépendent des attributs selon qu'ils sont l'essence même de la substance, qui peut être Étendue ou Pensée²⁴⁶, mais quelque soit la division intellectuelle que l'on opère, on ne peut séparer un mode des autres et encore moins le sortir intégralement de la substance elle-même. Il y a une solidarité entre l'ensemble des parties qui ne permet pas de concevoir que celles-ci se disloquent et deviennent indépendantes. Spinoza appuie suffisamment sur ce point dans la proposition 12 de la première partie : « Nul attribut de substance ne peut en vérité se concevoir d'où il suivrait qu'une substance puisse se diviser »²⁴⁷, puisque par essence, la substance est le tout de ses parties et est *en toutes ses parties*. La diviser reviendrait à l'amputer d'une partie d'elle-même,

242 *E*, I, 14.

243 Bien que les hommes puissent l'être aussi, comme nous allons le montrer.

244 *E*, I, 15, scolie.

245 Par « point de vue », nous entendons « manière ».

246 Ou tout autre attribut que nous ne connaissons pas.

247 *E*, I, 12.

à la réduire à autre chose que ce qu'elle est, ce qui serait absurde²⁴⁸. En tant précisément qu'elle se détermine elle-même, la substance détermine donc toutes les choses qu'elles subsument sous elle. D'où que la nécessité traverse l'entièreté de la substance et que, prise indépendamment d'elle, elle continue à conditionner les différentes parties, à les traverser toutes. Les parties, qu'elles soient modes ou affects, sont donc conditionnées par la totalité de la substance, laquelle va exercer sa puissance d'agir, directement ou indirectement, par l'intermédiaire d'autres modes, d'autres affects, etc. On retrouve cette idée dans la proposition 48 de la deuxième partie sur l'Esprit : « Dans l'Esprit, nulle volonté n'est absolue, autrement dit libre ; mais l'Esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, et celle-ci par une autre, et ainsi à l'infini »²⁴⁹. Ce qui nous intéresse ici n'est pas la question de la détermination de l'Esprit, mais plutôt la connexion qui existe entre les causes. Cette proposition nous montre que si l'Esprit est déterminé par une cause, cette dernière l'est aussi par une autre cause et cela à l'infini. Il n'y a donc pas ici de détermination « directe » de la substance sur l'Esprit mais plutôt un passage de la nécessité par l'intermédiaire des déterminations de chaque cause en déterminant une autre. La nécessité traverse les choses et bien que causée, en général, par la substance, n'est déterminante que par l'intermédiaire de causes et des choses qu'elle a déjà déterminée préalablement et ce à l'infini. Ce que nous voulons mettre en avant à présent concernant la nécessité, c'est sa conséquence sur les affects et donc sur l'asservissement de l'homme, ce qui nous conduira ensuite à expliquer par quel moyen celui-ci peut se libérer dans une pensée où tout est nécessairement déterminé par la substance, laquelle est toujours libre du fait qu'elle est seule et unique cause d'elle-même. La nécessité intervient avec les affects dans la quatrième partie de l'*Éthique* qui concerne l'asservissement de l'homme. Spinoza nous explique quelles sont les véritables causes de son asservissement et la principale reste inévitablement la nécessité inhérente à la substance et donc à tous ses modes. Elle réapparaît telle que nous l'avons montrée dans les parties I et II dans la préface de la quatrième partie où il écrit :

Nous avons en effet montré, dans l'Appendice de la Première Partie, que la Nature n'agit pas en vue d'une fin ; car cet Étant éternel et infini que nous appelons Dieu, autrement dit la Nature, agit avec la même nécessité par laquelle elle existe. Car de la même nécessité de nature par laquelle elle existe, de la même nécessité il agit, nous l'avons montré (Prop. 16 p.1). Donc c'est une seule et même raison qui fait que Dieu, autrement dit la Nature, agit, et qui fait qu'il existe.²⁵⁰

248 On retrouve ici un certain concept de simplicité tel que nous l'avons exposé dans notre précédente partie.

249 *E*, II, 48.

250 *E*, IV, préface, p.353.

On a explicitement présenté ici le refus spinoziste du finalisme, la raison d'être des choses et de Dieu ou la Nature se trouvant en Dieu lui-même, dans la substance étant nécessairement, par une nécessité immanente à elle-même et qui la détermine elle-même mais aussi toutes les choses qui dépendent d'elle. On retrouve ici ce qui a été dit précédemment au sujet de la nécessité. Cependant, elle revient un peu plus loin, dans la proposition 11 dont nous avons déjà parlé dans une précédente partie sur la question de la modalité comme ayant une influence sur la plus ou moins grande puissance des affects sur l'homme²⁵¹. Il s'agit ici, toujours, de la même nécessité dont nous parlons depuis le départ, à la différence qu'elle est prise ici comme ce qui a une influence sur la puissance des affects qui s'y rattachent. Nous la retrouvons dans la proposition 11 de la quatrième partie : « Un affect à l'égard d'une chose que nous imaginons comme nécessaire est, toutes choses égales d'ailleurs, plus intense à l'égard d'une chose possible ou contingente, autrement dit non nécessaire »²⁵². Un affect nécessaire, c'est-à-dire, qui ne peut pas être autre qu'il n'est, qui est déterminé par quelque chose²⁵³ aura plus d'emprise, de puissance, qu'un affect possible ou contingent. Pour comprendre la distinction avec ces deux notions, il nous faut reprendre brièvement ce que nous avons déjà dit à ce sujet dans notre première partie²⁵⁴. Le possible et le contingent se trouvent développés dans les propositions 12 et 13 et nous avons montré que le nécessaire avait sur le possible et le contingent une puissance plus grande tandis que le possible était moins puissant que la nécessité mais plus que la contingence et enfin que cette dernière était la moins puissante de tous. Possible et contingent se posent donc comme deux « qualificatifs » que nous attribuons à une chose pour expliquer son existence, sa non-existence ou sa possible existence. Concernant la contingence, il s'agit d'imaginer une chose dont l'existence réelle n'est pas avérée et de considérer qu'elle pourrait exister ou ne pas exister, sans que rien ne nous indique si elle est possible ou non. Le possible, de son côté, agit de la même manière que la contingence en tant qu'il suppose l'existence ou la non-existence d'une chose, avec ceci de plus qu'il possède des indices présent dans l'existence qui indiqueraient l'existence ou la non-existence de la chose imaginée. Cependant, penser le possible et le contingent, dans une pensée qui ne considère que la nécessité, ne sert uniquement qu'une fin pratique, à savoir, pour démontrer qu'il y a une variation de la puissance des affects selon que nous considérons la chose qui nous affecte comme contingente ou possible, notions qui ne sont, pour Spinoza, que la conséquence d'un

251 Voir I. Homogène et hétérogène, 2. La question du nombre et du degré : quantité et qualité.

252 E, IV, 11.

253 Que nous connaissons la véritable cause de la chose ou non, cela n'a pas d'importance pour notre analyse ici.

254 Voir I. Homogène et hétérogène, 2. La question du nombre et du degré : quantité et qualité.

défaut de notre connaissance dû à notre incapacité de reconnaître la nécessité en toute chose²⁵⁵. Il est à noter ici que « possible » et « contingent » n'ont pas le même sens, contrairement à ce que laissait entendre la fin de la première partie dans laquelle ils apparaissaient pour la première fois. Le possible est le fortuit, la coïncidence entre une action que nous considérons comme probable et sa réalisation effective tandis que la contingence n'est à proprement parler que du peu vraisemblable, du peu probable. La nécessité se pose ainsi comme le socle à partir duquel toute chose est et existe, y compris Dieu, la substance, celle-ci se déterminant elle-même et déterminant simultanément l'intégralité des choses qui la constitue. À partir de là, comment concevoir une quelconque forme de liberté ? En dehors de la liberté dont dispose la substance elle-même en tant que cause d'elle-même, comment concevoir la liberté ? Comment les modes de la substance, subsumés sous elle, peuvent-ils prétendre atteindre un certain degré de liberté et quel sera ce genre de liberté ? Puisque la substance est simultanément elle-même et toutes les choses qu'elle conçoit, comme étant libre, on pourrait donc penser une certaine forme de liberté des modes qui passerait par cette appartenance réciproque à la substance. Les modes sont autant la substance que la substance est l'ensemble des modes. Étant libre, elle doit donc permettre à ses modes d'acquérir une certaine liberté. Comment Spinoza conçoit donc cette liberté ? C'est la question à laquelle il répond dans sa cinquième partie « De la liberté humaine ».

Si nous n'avons pas insisté jusqu'à présent sur la libération des modes, c'est parce qu'elle devait faire l'objet d'une analyse précise. Pour introduire la nécessité, nous sommes parties de la septième définition de la première partie de l'*Éthique* de laquelle nous avons écarté la première partie sur la liberté pour nous concentrer sur la seconde. Mais c'est le début de la définition qui va nous intéresser à présent pour montrer en quoi consiste la liberté spinoziste qu'il s'agisse de la substance mais aussi de ses modes. Nous avons déjà pu dire à plusieurs reprises que seule la substance était absolument libre car elle se détermine elle-même. Elle est à elle-même sa propre cause, ce qu'explicite le début de la définition 7 dont nous parlions : « Est dite libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine par soi seule à agir »²⁵⁶. Avec les propositions 3 à 15 de la première partie, Spinoza pose les « propriétés » de la substance comme une, indivisible, causée uniquement par elle-

255 *E*, I, 33, scolie 1 : « si l'on dit une chose contingente, cela n'a pas d'autre cause qu'en égard au défaut de notre connaissance. En effet, une chose dont nous savons fort bien qu'elle n'enveloppe pas contradiction sans pouvoir pourtant affirmer avec certitude concernant son existence pour la raison que l'ordre des causes nous échappe, jamais cette chose ne peut nous apparaître comme nécessaire, ni comme impossible et alors nous l'appelons soit contingente, soit possible »

256 *E*, I, définition 7.

même et où, à l'intérieur d'elle, tout est et se conçoit par elle. On pourra ainsi dire de la substance qu'elle est « cause adéquate », idée que nous avons déjà reprise plusieurs fois tout au long de notre travail et qui nous intéressera de nouveau particulièrement ici. La première occurrence de la distinction entre cause adéquate et inadéquate apparaît dans la troisième partie de l'*Éthique*, « Des affects », dans la toute première définition²⁵⁷ et dans laquelle la cause adéquate se définit comme étant « celle dont l'effet peut se percevoir clairement et distinctement par elle » et la cause inadéquate étant « celle dont l'effet ne peut se comprendre par elle seule », bref la première peut se comprendre par elle-même et sa cause réside en elle tandis que la seconde, parce qu'elle ne se trouve pas tout entière en elle-même, ne peut pas être perçue clairement et distinctement et est donc inadéquate. La substance étant cause d'elle-même, est donc nécessairement, de par sa nature, toujours cause adéquate. Or, chez Spinoza, dire qu'une chose est cause adéquate c'est dire qu'elle est libre puisque, précisément, la liberté consiste en ce qu'une chose existe et se conçoit par elle-même « par la seule nécessité de sa nature », ce que nous disait la définition 7 de la première partie. Mais puisque la liberté de la substance n'est plus à prouver, il nous faut voir à présent comment concevoir une liberté à l'échelle du mode, c'est-à-dire, d'une des parties de la substance qui, par définition, est déterminée par cette dernière. Dans la quatrième partie de l'*Éthique* qui traite de l'asservissement de l'homme aux passions, Spinoza expose en détail les divers affects causes de cet asservissement, ce dernier pouvant se résumer par la nécessité absolue qui caractérise la pensée de l'auteur de l'*Éthique*, comme nous l'avons montré précédemment. Plus encore, l'homme en tant que mode de la substance croit qu'il est libre du fait qu'il ignore la nécessité qui régit ses passions et ses affects²⁵⁸. Ainsi, la première conception spinoziste de la liberté semble reposer sur une illusion de l'Esprit humain qui ignore la nature des causes qui le déterminent. Pourtant, si il expose les causes de l'asservissement de l'homme, la distinction entre cause adéquate et inadéquate, et plus encore, la cinquième partie de son ouvrage propose une réponse à l'apparente impossibilité de concevoir une liberté chez l'homme. Une fois encore, la distinction entre cause adéquate et inadéquate que nous avons largement utilisée et reprise vient nous donner un premier indice sur la possible libération de l'homme. Mais avant de nous intéresser précisément à la cinquième partie dans laquelle réside l'essentiel de la résolution au problème de la libération de l'homme, il nous faut nous arrêter un moment sur

257 *E.*, III, définition 1.

258 *E.*, V, 5, démonstration : « imaginer une chose comme libre ne peut être rien d'autre qu'imaginer la chose, simplement, quand on ignore les causes qui l'ont déterminé à agir »

un point qui nous conduira à celui qui constituera le point de départ à cette véritable libération de l'homme. À partir de la troisième partie de l'*Éthique*, Spinoza élabore la distinction entre cause adéquate et inadéquate, là où il introduit aussi le conatus, puissance d'agir à partir de laquelle va pouvoir être pensé et observé les effets des affects. Si nous insistons largement depuis le début sur l'idée selon laquelle un affect augmente ou diminue le conatus selon que l'on connaît ou non ses causes, il nous faut montrer que les affects en eux-mêmes peuvent être dit « actifs » et c'est ce que montre notamment les propositions 58 et 59 de la troisième partie. La proposition 58²⁵⁹ introduit l'aspect actif des affects de Désir et de Joie, lesquels, il l'a montré dans la partie, peuvent aussi être des passions²⁶⁰. Dans le cas présent, des affects de Joie et de Désir peuvent être actifs lorsqu'ils « se rapportent à nous en tant que nous agissons », autrement dit en considérant que nous sommes causes adéquates de nos actions, que nous connaissons les causes qui nous déterminent et que cette connaissance nous augmente donc dans notre effort pour persévérer dans notre être. La proposition 59 ajoutent une précision concernant ces affects de Joie et de Désir : « Parmi tous les affects qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit, il n'en est point qui ne se rapportent à la Joie ou bien au Désir », ce que met Spinoza en avant dans cette proposition, c'est que tout affect « actif », c'est-à-dire qui me permet de connaître les causes de mes actions et me rend donc « agissant », ne peut se rapporter qu'à des affects de Joie ou de Désir. Les passions, à l'inverse, ne peuvent provenir de Joie ou de Désir comme étant actifs puisqu'elles se définissent précisément par la diminution de la puissance d'agir et donc sont des affects nous rendant causes inadéquates. Les affects « actifs » sont donc un premier point à partir duquel penser la libération de l'homme. Ce n'est que par la Joie et le Désir comme étant actifs que nous pouvons atteindre une certaine libération vis-à-vis des affects.

La libération des affects passe donc toujours par une connaissance des causes qui le déterminent. Une connaissance claire et distincte de la cause qui nous pousse à agir suggère que la cause vient non seulement de nous-mêmes mais qu'elle nous pousse à l'action et donc nous en rend cause adéquate tandis qu'à l'inverse une connaissance mutilée et confuse de la cause qui nous pousse à l'action nous fait pâtir au sens où nous ne parvenons pas à définir ce qui nous fait agir. N'étant pas « conscient » de ce qui nous pousse à agir, nous ne pouvons pas dire que nous en sommes la cause, ce qui en fait alors une cause inadéquate. La connaissance

259 « Outre la Joie et le Désir qui sont des passions, il y a d'autres affects de Joie et de Désir qui se rapportent à nous en tant que nous agissons »

260 Voir par exemple le Chatouillement, *E*, III, 11, scolie.

est donc le premier pas que peut faire l'homme pour accéder à une plus grande liberté en tant que cause adéquate parce qu'il connaît la nature de la cause, ce qui signifie qu'il se conçoit lui-même comme étant sa propre cause, sa propre détermination²⁶¹. Mais cette connaissance a un autre but que le simple fait de connaître la nature des causes qui nous détermine. Elle n'est pas, comme nous l'avons suffisamment dit, connaissance dogmatique visant à acquérir un savoir, au contraire elle vise l'action vraie, complète, celle que nous « choisissons » autant que nous pouvons le faire en ayant conscience de la nature des choses qui nous pousse à agir. C'est par cette connaissance des causes que nous pouvons avoir une certaine « maîtrise » sur nos affects. Spinoza le montre à plusieurs reprises, connaître la différence entre des affects liés à la modalité ou au temps²⁶², c'est connaître la puissance qui les caractérise et donc comment les atténuer ou les contrer par d'autres affects qui augmenteront notre conatus plutôt que de le diminuer. Dans le cas que nous avons exposé avec la nécessité, un affect lié à une chose que l'on imaginera être nécessaire, sera plus fort qu'un affect lié à une chose possible ou contingente dans la mesure où, précisément, la nécessité nous empêche de douter que la chose imaginée comme nécessaire puisse ne pas être. Il ne peut y avoir de doute ou d'hésitation et, si nous ajoutons maintenant à cet affect lié à une chose nécessaire qu'il s'agit d'un affect de Joie, c'est-à-dire, qui augmente notre puissance d'agir, alors nous serons agissants, augmentés dans notre effort. Jusqu'à présent nous n'avons cependant pas indiqué en détail l'intérêt de cette augmentation de l'effort pour persévérer dans son être. Brièvement, nous avons évoqué en introduction la possible libération de l'homme par l'intermédiaire de cette augmentation de notre conatus qui est action, lui-même permis par la connaissance des causes qui nous déterminent. Mais la réflexion de Spinoza sur ce moyen de libération va plus loin encore dans la cinquième partie de l'*Éthique*, intitulée « De la libération humaine » et qui consiste à montrer par quel moyen l'homme peut se libérer de ses affects et les enjeux de cette libération sur la totalité de sa pensée. On retrouve donc, dans les quatre premières propositions de cette partie, les différents moyens par lesquels on peut combattre les passions humaines à savoir : en éloignant la cause d'une passion de l'affect lui-même et en l'associant à une autre cause,

261 Une fois encore, il nous faut préciser que nous prenons l'homme comme agrégat de modes, à l'échelle du mode et non pas à celle de la substance. Si nous concevons une adéquation du mode, c'est-à-dire un mode agissant et concevant son action par lui-même, il n'en reste pas moins que pris dans le tout de la substance, il est en réalité dépendant de la substance elle-même comme partie du tout dont elle est constituée. Par rapport à la substance, l'homme n'est jamais cause adéquate, par rapport à lui-même, il peut l'être lorsque la cause qui le détermine vient de lui et non pas d'une cause extérieure (bien que l'une et l'autre soit toujours des causes de la substance).

262 *E*, III, 18 et IV, 11 à 12.

plus puissante qui la détruira²⁶³, en ayant une idée claire et distincte d'un affect²⁶⁴, en en formant une idée, une connaissance, Spinoza dira « un concept », clair et distinct²⁶⁵, qui sera développé dans le scolie comme étant la connaissance de soi. C'est à partir de cette connaissance de soi que va pouvoir avoir lieu la libération de l'homme. Il faut lier tout ce que nous avons dit séparément jusqu'à présent concernant le conatus et la connaissance de soi. Celle-ci doit permettre de comprendre les causes qui nous déterminent en étant ce qui va augmenter ou diminuer le conatus. La connaissance de soi concerne donc le conatus, la puissance d'agir, lequel est, nous l'avons dit²⁶⁶, l'essence même de l'individu, ce qui lui donne son élan. La connaissance²⁶⁷ est donc toujours, simultanément, augmentation du conatus en tant qu'elle est une Joie²⁶⁸ et, précisément parce qu'elle est toujours Joie, elle est action, agir et donc cause adéquate. La connaissance est toujours active et participe de la libération de l'homme vis-à-vis de ses affects. En étant un affect de Joie, la connaissance peut ainsi réduire voir détruire les passions qui tendraient à diminuer notre conatus. C'est cela que Spinoza tend à démontrer dans les propositions 1 à 10 de sa cinquième partie. Cependant nous ne dépassons pas ici la simple considération des affects et l'enjeu de cette libération est plus grand encore que la simple libération de l'homme vis-à-vis de ses passions. Si la liberté spinoziste n'est pas l'absence de causes telle que le suggère la proposition 5, elle est premièrement connaissance de la nécessité de toute chose. Cette connaissance, faisant suite à la connaissance de soi, nous montre qu'une fois acquise, nous pâtissons moins des affects car nous comprenons qu'ils ne sont pas causés par la contingence, le possible ou encore une liberté absolue, mais qu'ils sont absolument nécessaires parce que tout suit de la nécessité absolue de Dieu. C'est à partir de ce dernier que se comprend tout l'intérêt de la connaissance et du processus de libération. Suite aux premières propositions qui annoncent des manières de se libérer des passions, la principale étant par le moyen de la connaissance, cette dernière se trouve être liée à un affect particulier que Spinoza développe des propositions 11 à 20 et qui favorise, nous le montrerons, cette libération : il s'agit de l'amour envers Dieu. La connaissance étant une Joie qui augmente notre effort et nous rend agissant, donc libre, elle est aussi liée à l'amour que nous portons à Dieu. Pour Spinoza, aimer Dieu, c'est se connaître clairement et distinctement

263 *E*, V, 2.

264 *E*, V, 3.

265 *E*, V, 4.

266 Voir notre introduction.

267 Dans le cas de la connaissance du deuxième et troisième genres uniquement puisque le premier genre est une connaissance inadéquate, mutilée et confuse, voir *E*, II, 40, scolie 2 et V, 28 et sa démonstration.

268 *E*, III, 53 et V, 15, démonstration.

soi-même et ses affects : « Qui se comprend clairement et distinctement lui-même ainsi que ses affects, aime Dieu, et d'autant plus qu'il se comprend plus lui-même et ses affects »²⁶⁹, et comprendre que toutes les choses se rapportent à Dieu lui-même : « L'Esprit peut faire que toutes les affections du Corps, autrement dit, toutes les images des choses, se rapportent à l'idée de Dieu »²⁷⁰. C'est parce que nous connaissons que nous pouvons rapporter toutes choses à Dieu et que nous l'aimons au travers de la connaissance que nous avons de nous-mêmes et de nos affects. Ainsi, plus nous nous connaissons nous-mêmes et les choses, plus notre amour pour Dieu est grand et c'est par cet amour de Dieu qui est Joie accompagnée de l'idée de Dieu, que nous pouvons nous libérer. Dieu étant toujours cause adéquate, plus nous nous connaissons nous-mêmes comme partie du tout qu'est Dieu, c'est-à-dire plus nous connaissons clairement et distinctement nous et nos affects, plus nous l'aimons et plus nous nous en rapprochons en devenant agissant. Il y a cependant divers degrés de connaissance, comme nous avons pu l'exposer dans notre deuxième partie²⁷¹ et celui qui atteint le plus haut degré permettant d'accéder au plus haut degré de liberté est le troisième genre de connaissance que Spinoza évoque dans sa deuxième partie²⁷² mais qu'il reprend et développe dans les propositions 24 à 31 et qui vont nous intéresser à présent. Il l'annonçait déjà dans le premier scolie de la proposition 40 de la deuxième partie, le troisième genre de connaissance ou « science intuitive » consiste en une connaissance adéquate qui a « l'idée adéquate de certains attributs formels de Dieu » et par elle « la connaissance adéquate de l'essence des choses », autrement dit, c'est par la connaissance de l'essence de Dieu (certains de ses attributs) que l'on peut connaître « l'essence des choses » et non pas uniquement leurs propriétés, comme c'était le cas dans le second genre de connaissance. Or, la proposition 24 nous dit que plus nous connaissons les choses singulières, plus nous connaissons Dieu mais plus encore et parce que l'amour pour Dieu est un Souverain Bien auquel on aspire sous la dictée de la raison²⁷³ et qu'il est le plus constant de tous les affects, alors nous voudrions connaître Dieu. Pour cela nous avons le second genre de connaissance mais c'est plus particulièrement par le troisième genre de connaissance comme le souverain effort, la souveraine vertu²⁷⁴, que nous voulons connaître Dieu et donc les choses. Spinoza précisera que ce désir de connaître par le troisième genre

269 *E*, V, 15.

270 *E*, V, 14.

271 Voir II. Théorie de la connaissance, 3. Instinct, intelligence et intuition.

272 *E*, II, 40, scolie 1 et 41.

273 *E*, V, 20, scolie.

274 *E*, V, 25.

peut naître du second²⁷⁵. C'est de ce troisième genre de connaissance que naît « la plus haute satisfaction d'Esprit qu'il puisse y avoir » et par là que peut émerger le plus haut degré de liberté. Le troisième genre de connaissance est le plus parfait puisqu'il connaît l'essence de Dieu (ses attributs) et que, ainsi, il peut connaître l'essence des choses singulières. Comme nous l'avons dit plus haut, la connaissance étant source de Joie et d'action, connaître par le troisième genre de connaissance nous rend cause adéquate car nous comprenons Dieu non pas en remontant des choses singulières à Dieu lui-même, par l'intermédiaire de leurs propriétés (second genre de connaissance) mais parce que nous partons de l'essence de Dieu lui-même pour connaître les choses. Ainsi, nous coïncidons en un sens avec Dieu, ou du moins nous nous approchons au plus près de ce qu'il est. Nous ne nous contentons pas de connaître théoriquement ce qu'il est et ce qu'il fait, nous comprenons l'ensemble et parce que nous comprenons nous nous rendons actifs, agissants. Nous pâtissons de moins d'affects du fait que nous comprenons que la contingence et le possible ne sont que des qualificatifs que nous donnons à certaines choses qui nous arrivent et dont nous ne parvenons pas à comprendre la nécessité. Mais nous comprenons aussi que, étant une partie du tout qu'est Dieu, nous sommes affectés par lui et déterminés par lui. Cependant, précisément parce que nous sommes une partie du tout qu'est Dieu, il se trouve aussi en nous en partie et, parce qu'il est toujours libre, nous pouvons l'être aussi, en partie, au travers de la connaissance que nous en avons, la plus haute et la plus parfaite étant la connaissance du troisième genre et par l'amour que nous lui portons. Rappelons brièvement la définition de la liberté donnée dans la partie I : « Est dite libre, la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et se détermine soi seule à agir », Dieu étant libre et se trouvant aussi en partie en nous, nous pouvons avoir un certain accès à cette liberté en connaissant Dieu et ainsi nous devenons cause adéquate, existant par la seule nécessité de notre nature et nous déterminant seul à agir, de la même manière que le fait Dieu précisément parce que nous connaissons que Dieu est toujours libre et qu'il se trouve en partie en nous. Connaissance et amour de Dieu vont ensemble du fait que la connaissance est toujours une Joie, laquelle, dans le cas de la connaissance de soi et des affects, se rapporte à Dieu comme étant simultanément le tout à l'intérieur duquel je me trouve comme ensemble de modes et l'ensemble de modes que je suis. Se rapprocher de Dieu, par la connaissance, c'est tenter d'agir de manière la plus adéquate possible afin d'atteindre l'adéquation de l'ensemble des modes qui constitue Dieu, action qui n'est possible qu'à travers une connaissance du

275 E, V, 28.

troisième genre. On a donc affaire chez Spinoza à une certaine conception de la liberté qui repose sur la démonstration de la nécessité de Dieu et donc des choses qui le constituent mais plus encore, cette liberté passant par la connaissance de Dieu laquelle est aussitôt amour, elle relève donc de la pratique plutôt que de la simple théorie. Si de prime abord aucune liberté en dehors de celle de la substance ne semble possible, précisément parce que celle-ci est un ensemble de modes conçus et causés par elle, ces derniers peuvent se libérer par l'intermédiaire de la connaissance de sa nécessité et de l'amour qu'ils éprouvent envers elle. L'une et l'autre conduisent le ou les modes à devenir actifs par la compréhension de leur appartenance à un tout qui est Dieu, lequel n'est pas un être transcendant disposant d'un pouvoir de domination sur l'ensemble des choses mais au contraire qui se trouve simultanément à l'extérieur et à l'intérieur des choses. La liberté se conçoit donc, chez Spinoza, non seulement comme action, agir, mais aussi comme connaissance, et plus encore, comme compréhension de Dieu, de ce qu'il est et de ce qu'il fait. Si elle ne se conçoit pas dans les mêmes termes que ce que l'on entend habituellement par liberté, Spinoza n'en reste pas moins, et avant tout, un philosophe de la liberté dans la mesure où celle-ci prend un place importante non seulement dans l'explication de l'asservissement et de la libération de l'homme vis-à-vis de ses affects mais plus encore, elle permet de comprendre et d'expliquer la conception proprement spinoziste du monde ou plutôt, pour reprendre ses termes, de Dieu.

Nous comprenons donc clairement à présent comment les concepts de durée et d'affect interviennent dans la philosophie de Bergson et de Spinoza sur les notions de liberté et de nécessité. Durée et affect interagissent avec ces deux notions, ce qui conduit précisément non seulement à une opposition nette entre les deux auteurs mais nous permet aussi de les rapprocher. Nous avons affaire à deux penseurs de la liberté, laquelle, si elle a des similitudes dans son expression, n'est pas totalement identique. Il en est de même pour la nécessité. D'un côté nous avons les conceptions bergsoniennes de la liberté et de la nécessité. Nous avons démontré que la liberté bergsonienne était étroitement liée avec le concept de durée étant tous deux des caractéristiques communes, à savoir le dynamisme, l'indétermination (ou imprévisibilité), la nouveauté et la création. La liberté bergsonienne est primordiale dans sa pensée : elle est la manière dont une action se produit et les « conséquences » qu'elle engendre. Est dite libre, toute action dans laquelle intervient la durée dans son intégralité, qu'il s'agisse de la durée propre d'un sujet humain ou de la durée de la vie voire de l'univers lui-même. Nous avons vu que liberté et vie entretenaient avec la durée une relation similaire.

Toutes deux sont des condensés de durée qui s'expriment par l'intermédiaire d'action, qui font surgir le moi fondamental d'un sujet à l'échelle de l'individu ou qui créent l'évolution entre les espèces dans le cadre de la vie. Quelque soit l'échelle à laquelle on se place, la liberté est et doit toujours être création de nouveauté et par là indétermination et imprévisibilité. Sans cela, la liberté ne serait que son envers, la nécessité, que Bergson oppose clairement au travers de la distinction vie – matière. En tant que mouvement et création continue, la vie est donc liberté et à l'inverse, la matière qui est étendue et fixité, s'apparente à la nécessité, un présent perpétuel qui se réactualise exactement tel qu'il est déjà, bref qui n'évolue pas, ne crée pas et ne se meut pas. Pourtant, liberté et nécessité entretiennent une relation encore plus particulière en tant que l'on pourrait dire qu'elles proviennent d'une seule et unique chose : la durée. Si dans *Matière et mémoire*, Bergson démontre qu'il n'existe pas un seul rythme de durée mais autant de rythme de durée qu'il y a de conscience, il ajoute dans *L'évolution créatrice* que la matière elle-même est la conséquence de l'arrêt en un certain point de la durée, celle-ci s'étant figée, arrêtée et étendue en se déconcentrant, en se dé-tendant, alors que dans la vie, elle est tension, concentration, bouillonnement et mouvement continu. Au travers de cela, on peut donc voir qu'il y a une différence de nature entre liberté et nécessité qui seraient donc, en somme, deux rythmes de durée différents entre lesquels s'est opéré un saut qualitatif provoquant la rupture. Il y a donc chez Bergson une différence de degré de liberté, oscillant d'une liberté absolue, telle qu'on pourrait l'observer dans l'expérience mystique qui est l'expérience de l'élan créateur et ainsi rapprochement avec Dieu, vers la nécessité qui est le passage de la durée comme continuité mouvante à la durée solidifiée, inerte et immuable qui constitue la matière. Nécessité et liberté sont donc liées à une certaine temporalité, par leur relation réciproque à la durée et donc entre elles. De plus, la nécessité comme la matière sont utiles à la liberté puisqu'elles sont ce sur quoi elle va s'exercer, prendre racine pour ensuite les dépasser. La nécessité n'est pas simplement une notion négative qui viendrait contrer la liberté, elle est justement une nécessité de la vie, ce que nous avons notamment montré dans le cadre de l'obligation morale, entre autre.

Pour ce qui est de la conception spinoziste, elle paraît complètement opposée à la conception bergsonienne. La liberté ne semble au départ accordée qu'à la substance, Dieu, lequel, parce qu'il est et se conçoit par la nécessité de sa nature, est le seul disposant de véritable liberté. Pourtant comme il *est toute chose et est en toute chose*, puisqu'il est libre, il nous faut supposer qu'une certaine liberté est possible et que la nécessité, bien qu'évidemment

dominante et constitutive de la pensée spinoziste, ne suffit pas à empêcher toute pensée de la liberté. Celle-ci consiste, chez Spinoza, à reposer précisément sur cette nécessité absolue qui fait de Dieu, dans le début de l'*Éthique*, le seul détenteur d'une possible libération. Pourtant, et c'est l'objet de son ouvrage, l'homme en tant qu'ensemble de modes de la substance, peut prétendre à l'exercice de la liberté. Pour cela, il faudra qu'il se libère de ses passions, lesquelles sont causées par des choses extérieures qu'il ne peut comprendre puisque précisément, les seules connaissances claires et distinctes qu'il peut avoir doivent nécessairement venir de lui-même. Or, la connaissance permettant non seulement de se connaître soi-même mais plus encore, de nous rendre agissant, puisque connaître adéquatement provoque toujours en nous un affect de Joie²⁷⁶, elle constitue donc le moyen essentiel pour atteindre la liberté. Mais être libre, ce n'est pas seulement augmenter sa puissance d'agir par des affects positifs et par la connaissance de soi, être libre c'est aussi connaître la nécessité de Dieu. C'est l'ensemble, la connaissance de soi et celle de la nécessité de Dieu, qui nous conduit à aimer Dieu lui-même et par là nous rend le plus libre puisque aimer Dieu c'est connaître Dieu et qu'il n'y a pas de plus haute connaissance, satisfaction de l'Esprit et souveraine vertu, que celle procurée par la connaissance de Dieu, ce que Spinoza appellera le troisième genre de connaissance. Cette connaissance consiste en la connaissance des attributs de Dieu, qui sont son essence, et à partir de laquelle je peux connaître toutes les choses qui dépendent de ses attributs. C'est une connaissance du haut vers le bas, englobante, qui permet de nous rapprocher de Dieu. Ce dernier étant celui qui est absolument libre, je me libère d'autant plus que je me rapproche de lui par la connaissance et par l'action. On a chez Spinoza une liberté intimement liée avec la nécessité pour la raison que c'est par la connaissance et la compréhension de cette nécessité, que peut s'effectuer une libération et donc l'expérience de la liberté.

Si ces différences les opposent, Bergson et Spinoza restent, à leur manière, des partisans de la liberté. Certains axes que nous avons précédemment développés se rejoignent d'ailleurs, qu'il s'agisse de la liberté ou de la nécessité. C'est moins le contenu même des notions que le geste qu'elles produisent dans leurs pensées qui les rassemble. Premièrement concernant la relation entretenue entre liberté et nécessité, si les enjeux ne sont pas les mêmes et que chacune des notions ne se conçoit pas de la même manière chez Bergson et chez Spinoza, le lien intrinsèque qui les lie est similaire. La liberté spinoziste repose sur la nécessité de la

276 *E*, III, 53 et V, 15, démonstration.

substance tandis que la liberté bergsonienne provient, au même titre que la nécessité, de la durée elle-même, la différence étant d'ordre qualitative entre les deux. Si la liberté bergsonienne prend racine dans la nécessité, elle la dépasse pourtant tandis que chez Spinoza, elle semble plutôt l'atteindre et la comprendre. On a ainsi pour Bergson une liberté temporelle et créatrice tandis que celle de Spinoza est une liberté-intellection qui n'est pas création mais compréhension. Deuxièmement, la différence de degré qui s'exerce dans leur conception respective de la liberté. Chez l'un comme chez l'autre, il y a un plus ou moins grand exercice de la liberté qui passe, pour Spinoza, par la connaissance plus ou moindre des causes qui nous déterminent et de la nécessité tandis que chez Bergson elle correspond à la coïncidence d'une plus grande ou moindre partie de notre durée interne avec notre action. Il y a donc une différence de degrés dans la liberté même, laquelle dépend de la puissance avec laquelle une action est produite librement. Ce qui nous conduit à notre troisième point, l'action, le dynamisme. Les conceptions de la liberté bergsonienne et spinoziste reposent toutes deux sur la notion d'action. Est libre ce qui est agissant. Indépendamment du cadre général de la pensée de chacun d'eux, ne peut dit être libre que l'individu qui agit, c'est-à-dire qui fait entrer en jeu son être (le conatus pour Spinoza, le moi profond pour Bergson) dans l'accomplissement d'actions. Ce qui les distingue, c'est que action spinoziste et bergsonienne ne sont pas tout à fait la même chose. L'action spinoziste revêt une dimension intellectualiste que n'a pas l'action bergsonienne, ce que nous démontrions notamment avec l'idée que l'action « contre toute raison » peut être libre. Pour Spinoza, agir véritable, c'est comprendre, c'est être conscient de ce que l'on fait alors que pour Bergson, agir véritablement, c'est extérioriser par l'action son moi fondamental dans son intégralité, lequel n'est pas exprimable d'une autre manière puisque toujours mouvant et changeant, ne supportant pas la fixité et la solidification à laquelle le soumettrait le langage. Pour Bergson et Spinoza, il y a donc cette même idée de coïncidence de notre être avec l'action libre, mais cela ne s'arrête pas à cela puisque pour l'un et l'autre, c'est par ce biais que pourra être éprouvé Dieu lui-même.

Leur conception de la liberté les conduit donc tout deux à considérer Dieu, lequel n'est pas identique dans leur pensée, nous le verrons dans la prochaine partie. Pour Bergson, Dieu est en quelque sorte l'élan créateur, celui-là même que la vie cherche à perpétuer et qu'éprouve le mystique quand il fait l'expérience de l'émotion mystique. Pour Spinoza, c'est par la connaissance de soi et de la nécessité que peut se produire cette coïncidence avec Dieu lui-même, qu'il nomme dans la cinquième partie de l'*Éthique* « l'amour envers Dieu » et qui, par

la suite ira même jusqu'à être « Amour intellectuel de Dieu ». On peut donc voir que chez l'un et l'autre, le plus haut degré de la liberté est dans l'atteinte ou plutôt dans l'expérience de notre coïncidence avec Dieu lui-même²⁷⁷.

Si nous avons montré que l'originalité de leur pensée dévoilait aussi les similitudes qui nous permettent de les mettre en rapport l'un à l'autre, il nous reste encore à présent un domaine sur lequel poursuivre notre analyse comparative, domaine que nous avons évoqué précédemment : Dieu. Nous avons vu qu'un des points communs de leurs conceptions de la liberté était celui qui les font aboutir à la question de Dieu. On aperçoit déjà brièvement quelles distinctions les opposeront à ce sujet au travers de ce que nous avons dit sur la liberté. Pourtant, cet aboutissement de la liberté en Dieu nous fournit la porte d'entrée de notre dernière analyse. Nous chercherons donc à présent à montrer jusqu'où les conceptions spinozistes et bergsoniennes de Dieu et plus largement, de la religion en général, nous apprennent sur la spécificité de leur pensée respective mais surtout sur la manière dont, une fois encore, leurs idées convergent.

277 Quelque soit la manière dont il est conçu.

3. Dieu et la religion

C'est par l'analyse des conceptions bergsonienne et spinoziste de la liberté que nous arrivons aux dernières notions communes qui nous permettent de rapprocher leur pensée respective. Chez l'un comme chez l'autre, la liberté est intrinsèquement liée à la conception de Dieu. Pour Bergson, elle est caractéristique de l'élan créateur que sera Dieu lui-même tandis que pour Spinoza, Dieu étant toute chose et en toute chose, la liberté est la connaissance et la compréhension de la nécessité de la nature, connaissance et compréhension par lesquelles je peux coïncider avec Dieu lui-même, puisqu'il n'est autre que la Nature. Sans même avoir commencé à analyser précisément la conception de Dieu chez Bergson et chez Spinoza, nous voyons qu'elles ne coïncident pas avec la figure de Dieu comme d'un être transcendant, personnel, absolument parfait et créateur du monde et sur lequel il peut intervenir pour les hommes par l'intermédiaire de miracle ou contre eux. Il s'agit donc principalement de la figure du Dieu tel que le conçoit le monothéisme. Cependant la même opposition pourrait être observé concernant toute conception des dieux en générale. Il n'est pas question pour Bergson et pour Spinoza de considérer un ou des êtres personnalisés ayant tout pouvoir sur les hommes par le biais d'attributs particuliers. Nous le verrons au cours de notre analyses²⁷⁸. Les Dieux de Spinoza et de Bergson ne sont pas des entités transcendantes ayant tout pouvoir, volonté et intentions à l'égard de l'homme et de la nature, pas plus que la religion n'est l'ensemble des rites et croyances institués par des hommes suite à la croyance à une relation possible avec le divin tel que nous l'avons défini précédemment, qu'il soit un (monothéisme) ou multiple (polythéisme)²⁷⁹. C'est à partir de ce premier point de convergence que nous souhaitons donc développer leurs conceptions respectives de Dieu mais aussi de la religion, celle-ci se distinguant de sa définition traditionnelle précisément en raison de leur conception de Dieu. Ce qui nous amènera à considérer les points de convergence entre leurs définitions de Dieu et de la religion malgré une pensée qui leur reste singulière et originale.

Indispensable à la philosophie de Spinoza, Dieu a déjà fait l'objet de quelques analyses au cours de notre travail. Que nous l'ayons nommé « substance », « Nature » ou « Dieu », il est depuis le début une condition essentielle à la compréhension de la pensée du philosophe,

278 Ainsi, lorsque nous utiliserons l'expression « la figure de Dieu comme entité transcendante et personnalisée » nous ferons référence à la conception de Dieu à laquelle s'oppose Bergson et Spinoza telle que nous la donnons ici.

279 Pour faire référence à cette religion et la distinguer de la « religion » spinoziste et bergsonienne, nous emploierons les termes de « religion instituée ».

qu'on le considère dans le cadre de l'explication du modèle métaphysique de Spinoza²⁸⁰, dans le domaine de la théorie de la connaissance²⁸¹ ou encore sur les notions que nous avons abordées précédemment sur la théorie de la vie et la liberté²⁸². Nous avons donc déjà disséminé dans notre travail quelques bribes de définition du Dieu spinoziste que nous reprenons ici plus longuement à partir, principalement, de la première et de la cinquième partie de l'*Éthique*. La présence de Dieu est omniprésente dans la philosophie que développe Spinoza dans cet ouvrage. Dieu fait l'objet de toute la première partie de son livre et n'apparaît ensuite que ponctuellement, pour les besoins de l'explication, dans les parties II à IV avant de s'imposer et de prendre tout son sens dans la cinquième partie sur la libération des affects. Dès la première partie, Dieu n'est plus la figure de Dieu comme entité transcendante et personnalisée. Spinoza le définit clairement : « Par Dieu, j'entends un étant absolument infini, c'est-à-dire, une substance consistant en une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie »²⁸³. Ce qu'il nous faut retenir de cette définition c'est que Dieu est une substance dont l'essence, que sont les attributs, manifeste son caractère éternel et infini. Reprenons point par point. Concernant la substance, Spinoza la définit comme suit : « Par substance, j'entends ce qui est en soi et se conçoit par soi : c'est-à-dire, ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'autre chose d'où il faille le former »²⁸⁴, nous avons déjà évoqué cette définition qui définit la substance comme seule et unique cause d'elle-même, qui n'a besoin de rien d'autre qu'elle pour être et se concevoir, ce qu'appuie ensuite la proposition 6 de cette même partie²⁸⁵. Plus encore, puisque aucune autre substance ne peut concevoir de substance : « À part Dieu, il ne peut y avoir ni se concevoir de substance »²⁸⁶, la substance, et donc Dieu, est en ce sens indépendante, libre en somme, au sens où elle n'a besoin que d'elle-même pour être et se concevoir. Il nous faut à présent lui ajouter les autres points évoqués précédemment. L'essence, c'est-à-dire l'être de la substance, est ce que Spinoza nomme « attribut » qu'il définit comme suit : « Par attribut, j'entends ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence »²⁸⁷, les attributs ne sont donc ni plus ni moins que ce qui constitue l'essence de Dieu et qui ne pourront être connus que par l'intellect, c'est-à-dire, une

280 Voir. I. Homogène et hétérogène, 3. Théorie de la distinction.

281 Voir II. Théorie de la connaissance.

282 Voir ci-dessus, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité et 2. Liberté et nécessité.

283 *E*, I, définition 7.

284 *E*, I, définition 3.

285 « Une substance ne peut être produite par une autre substance »

286 *E*, I, 14.

287 *E*, I, définition 4.

connaissance du second ou troisième genre²⁸⁸. C'est par les attributs que s'exprime le caractère infini et éternel de l'essence de Dieu, ce qui va nous intéresser à présent. La définition même de la substance, repose sur ce caractère infini : « toute substance est nécessairement infinie »²⁸⁹. La raison vient du fait qu'une substance finie impliquerait qu'une autre substance de même essence, donc partageant le même attribut, vienne la limiter or il ne peut y avoir deux substances partageant le même attribut²⁹⁰ et une substance ne peut en produire une autre, comme nous l'avons noté précédemment²⁹¹. La substance, et donc Dieu lui-même, est nécessairement infinie. Mais il faut ajouter à cela la notion d'éternité, que Spinoza définit dans cette première partie mais qu'il reprendra ensuite dans la cinquième partie. Il la définit comme suit :

Par éternité, j'entends l'existence même en tant qu'on la conçoit suivre nécessairement de la seule définition d'une chose éternelle.

EXPLICATION

En effet une telle existence se conçoit, de même que l'essence de la chose, comme une vérité éternelle, et pour cette raison elle ne peut s'expliquer par la durée ou le temps, quand même on concevrait la durée sans commencement ni fin.²⁹²

L'éternité, c'est ce qui ne relève pas du temps du fait qu'elle ne peut même pas s'expliquer par un temps qui n'aurait « ni commencement ni fin ». L'éternité n'est pas le temps précisément parce qu'elle s'y oppose en étant un mode d'être différent de lui. Comme mode d'être, l'éternité s'oppose donc au temps qui considère l'existence des choses dans l'espace, lesquelles ont une durée « indéfinie », ce qui implique qu'elles ont un début et une fin bien que pour la seconde, nous ne connaissions pas le moment exact de cette fin. L'éternité, à l'inverse, est donc le mode d'être par lequel on considère des choses qui n'ont pas de durée, au sens d'existence en acte²⁹³, puisque premièrement, dans les choses éternelles, essence et existence ne font qu'un et que, deuxièmement, elles ne « durent » pas au sens où elles se conçoivent comme « vérité éternelle », c'est-à-dire quelque chose étant toujours nécessairement. Dieu, étant éternel,

288Ce point ne nous est pas utile ici puisque c'est la définition de ce que Spinoza entend par « attribut » qui nous intéresse plus que la manière dont on peut les connaître. Cependant, la connaissance des attributs nous servira pour la compréhension des deux types de relations à Dieu que nous analysons plus loin dans cette partie.

289 *E*, I, 8.

290 *E*, I, 5.

291 *E*, I, 6.

292 *E*, I, définition 8.

293 *E*, II, 8 et 9 et notre note 94.

dispose donc d'une existence qui ne dure pas, c'est-à-dire qui n'est pas « indéfini »²⁹⁴ comme ce sera le cas de l'existence du corps par exemple. Cela se comprend notamment à partir des propositions 19 et 20 dans lesquelles on peut lire « Dieu, autrement dit tous les attributs de Dieu sont éternels », ici Dieu et ses attributs, qui constituent son essence, sont éternels, et « L'existence de Dieu et son essence sont une seule et même chose », on peut comprendre ici deux choses, premièrement que Dieu est ses attributs, qui sont son essence et deuxièmement que l'existence de Dieu ne fait qu'un avec son essence, donc ses attributs. Ces derniers sont donc simultanément essence et existence de Dieu, lesquelles sont nécessairement éternels puisque l'essence de Dieu est éternelle et que l'éternité est ce qui « ne dure pas », ce qui n'a pas de temporalité. L'éternité spinoziste est hors du temps. Un dernier point est à ajouter à cette première définition de Dieu et qui nous a servi précédemment pour montrer en quoi consistait la simplicité chez Spinoza. Il s'agit du caractère indivisible de la substance que l'on retrouve associé, dans la proposition 13, à l'infinité de la substance. La division consiste à opérer non seulement des séparations à l'intérieur d'une chose mais à considérer aussi que cette séparation permettrait aux différentes parties de continuer à fonctionner indépendamment les unes des autres. Or, nous avons montré précédemment que c'était le rapport de mouvements et de communications entre les parties qui rendaient impossible cette division²⁹⁵. Enlever à la substance une partie d'elle-même reviendrait non seulement à l'amputer mais surtout à l'anéantir comme substance, ce qui serait absurde puisque nous venons de démontrer qu'elle était éternelle et infinie, bref qu'elle ne pouvait être définie par une autre substance et avoir une fin, c'est-à-dire, mourir puisqu'elle est la seule et unique cause d'elle-même. Supposer une division possible de la substance, reviendrait à suggérer qu'elle serait la cause de sa propre destruction, ce qui est absurde pour Spinoza²⁹⁶. À son caractère infini et éternel, il faut donc ajouter l'indivisibilité de Dieu, trois notions qui ne sont autres que des expressions de son essence, de ses attributs.

Nous pourrions penser que la définition du Dieu spinoziste s'arrête là et que nous avons déjà matière à justifier sa séparation vis-à-vis de la figure de Dieu comme entité transcendante et personnalisée, pourtant, et notre travail l'a déjà démontré, Dieu ne peut être réduit à cette unique définition. Il est non seulement cause de lui-même mais aussi de tout ce qui est, la

294 Par indéfini on entend une durée, un certain temps d'existence dont on ne connaît pas la fin, laquelle surviendra nécessairement.

295 Voir 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.

296 *E*, III, 4, 5 et 10. Il y a une impossibilité de l'autodestruction chez Spinoza qui s'explique par le fait que la destruction ne peut provenir que de causes extérieures.

proposition 15 de la première partie l'explique : « Tout ce qui est, est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir », cette proposition révèle deux choses. La première, dont nous avons déjà parlé précédemment avec la notion de liberté, que toute chose est en Dieu, est conçue par Dieu et ne peut être ni se concevoir autrement que par Dieu. Autrement dit, Dieu est la cause de toute chose qui est et existe, de leur essence et de leur existence, il englobe tout, comprend tout. Ce qui nous amène au second point. Puisque rien ne peut ni être ni se concevoir sans Dieu et que tout est en Dieu, alors Dieu n'est autre que l'ensemble de toutes ces choses qui sont par lui et qu'il conçoit. Il n'est pas ici un être transcendant, au dessus des choses qu'il cause, il *est* littéralement toutes les choses qu'il cause, tout en étant simultanément la totalité de ces choses. Dieu est « cause immanente » des choses²⁹⁷, il est cause non seulement de l'extérieur, par l'intermédiaire des autres choses causées, mais de l'intérieur. Dieu est simultanément le « milieu » dans lequel les choses sont et se conçoivent, mais il *est*, en partie du moins, chaque chose qu'il cause, qui sont et se conçoivent. Dieu n'est pas seulement la substance éternelle, infinie et indivisible, cause première de toute chose, il est aussi toutes ces choses qu'il cause et qui, parce qu'il les cause et est simultanément ces choses, se trouvent *en lui*, comme parties de lui-même, ce que Spinoza nomme « manière ». Nous l'avons démontré dans notre partie sur la simplicité et encore au début de ce passage, Dieu est indivisible, ce qui n'empêche pas Spinoza d'en distinguer des sortes de « parties » qu'il nomme « manières » et lui permettent de conserver l'unité de la substance tout en en distinguant des parties. Il définit le terme « manière » comme suit « Par manière, j'entends les affections d'une substance, autrement dit, ce qui est en autre chose et se conçoit aussi par cette autre chose »²⁹⁸. Ce que nous dit Spinoza, c'est que les choses qui constituent Dieu ne sont pas causées directement par lui mais le sont par d'autres choses, elles mêmes causées par d'autres choses et cela à l'infini²⁹⁹. Comment donc comprendre que cette chose qui est causée et conçue par une autre chose qu'elle-même puisse être une partie de Dieu et que l'ensemble de cette chose avec toutes les autres constitue Dieu dans sa totalité ? La réponse que donne Spinoza est que chaque chose est « une manière » de Dieu, autrement dit, une variation de Dieu qui n'est pas lui-même en totalité mais seulement en partie. Une manière, ce n'est rien d'autre que Dieu qui s'exprime à un degré différent de celui dans lequel il se trouve en tant que totalité. La manière n'exprime pas la totalité de Dieu mais simplement une partie, un

297 C'est-à-dire : non pas un premier maillon de la chaîne, mais une cause qui accompagne chaque maillon. Voir *E*, I, 18.

298 *E*, I, définition 5.

299 *E*, II, 7.

« aspect », en quelque sorte, de Dieu. Il s'exprime, se manifeste à l'intérieur et par l'intermédiaire de chacune des choses qu'il cause, ces choses n'étant ni plus ni moins que d'autres manières d'être de Dieu, lesquelles ne peuvent être Dieu en totalité mais seulement certains « aspects » ou « points de vue » de Dieu. On dira la même chose des affects vis-à-vis du mode (ou manière, ce qui est la même chose). Les affects sont l'expression du mode, de sa puissance d'agir, augmentée ou diminuée, selon le type d'affect. Dans le même sens qu'un affect témoigne de la plus ou moins grande puissance du mode, le mode, vis-à-vis de Dieu, témoigne d'une certaine puissance d'agir de Dieu, puissance qui sera plus ou moindre selon la manière observée³⁰⁰. Dieu se trouve donc être le tout et être *en* tout, il est à la fois substance, mode et même affect, puisque c'est lui, par l'intermédiaire des modes, qui cause les différents affects. Dieu est donc partout, dans chaque mode, dans les causes, dans les variations de puissance. Rien ne peut être contingent, tout relève de la nécessité de l'existence de Dieu, ce qui n'empêche pas, comme nous l'avons montré, de concevoir une certaine liberté. Il est simultanément *en chaque chose* et *englobe chaque chose*, il est à la fois le milieu dans lequel les choses se passent et chacune des choses et causes qui se produisent. En cela nous voyons comment le Dieu spinoziste se détache très nettement de la figure du Dieu comme entité transcendante et personnalisée. Cependant, les distinctions ne s'arrêtent pas là. Ce qui va nous intéresser à présent, c'est ce qu'il est dit de Dieu mais plus particulièrement de sa relation avec les modes, et donc l'homme, tel que présenté dans la cinquième partie de l'*Éthique* sur la libération des affects.

C'est dans cette cinquième partie que s'éclaircit mieux encore ce que Spinoza entend lorsqu'il parle de Dieu. Il s'agit cependant moins de définir Dieu que de comprendre la relation possible à Dieu, relation par laquelle l'homme peut accéder à la liberté. Mais cette relation nous apprend un certain nombre de choses sur Dieu lui-même. Ce dernier réapparaît à partir des propositions 14 à 20 et dans les propositions 32 à 37 dans lesquelles on retrouve, pour le premier groupe de propositions, l'Amour envers Dieu et pour le second, l'Amour intellectuel de Dieu. Ces deux types d'Amour sont deux types de relation que peut entretenir l'homme envers et avec Dieu et par lesquelles il va pouvoir se libérer de ses affects. L'Amour envers Dieu est particulier en ce sens qu'il est unidirectionnel³⁰¹, il n'est éprouvé que par les hommes

300 Ce qui ne signifie pas que Dieu puisse être diminué dans son effort pour persévérer dans son être comme c'est le cas pour l'ensemble de modes « homme ». Ici, Dieu n'exprime qu'une partie de sa puissance par l'intermédiaire du mode.

301 *E*, V, 19

envers Dieu, naît de la connaissance de soi et des choses³⁰², occupe nécessairement l'Esprit à son plus haut degré³⁰³ et est partagé entre les hommes³⁰⁴ mais ne peut être éprouvé que durant l'existence du Corps, et n'est donc pas éternel³⁰⁵. L'Amour intellectuel de Dieu en revanche est le plus haut degré d'Amour qui puisse être éprouvé et se distingue du premier comme étant réciproque entre Dieu et les hommes³⁰⁶ du fait qu'il naît de l'association de l'éternité³⁰⁷ avec la connaissance de troisième genre³⁰⁸. Nous avons déjà abordé à plusieurs reprises la définition de la connaissance du troisième genre, et nous rappelons donc simplement qu'il s'agit de la connaissance adéquate de l'essence des choses et donc des attributs de Dieu lui-même. C'est par cette connaissance que l'on pourra avoir une connaissance adéquate et immédiate des choses et de leurs propriétés selon qu'elles sont connues par l'intermédiaire des attributs qui les concernent. Dans le cas de l'Amour intellectuel de Dieu, le troisième genre de connaissance est celui par lequel on connaît adéquatement l'essence de Dieu. Ainsi, plus nous connaissons, plus nous désirons connaître par ce genre de connaissance³⁰⁹, parce qu'elle est « la plus haute satisfaction d'Esprit qu'il puisse y avoir »³¹⁰, notamment parce que la connaissance provoque toujours, étant adéquate, un affect de Joie et donc une augmentation de notre puissance d'agir. Pour ce qui est de l'éternité, nous l'avons défini à partir de la définition donnée par Spinoza au début de la première partie et en étions venus à dire que l'éternité ne dépendait pas du temps, qu'elle était hors du temps et étant éternel, Dieu n'a pas besoin du temps pour exister. En revanche l'existence humaine et corporelle dépend du temps puisque la proposition 21 nous dit : « L'Esprit ne peut rien imaginer, ni rien se rappeler des choses passées, que durant le Corps » autrement dit, imagination et mémoire, que nous avons montré dépendre des affects³¹¹, lesquels sont intrinsèquement liés au Corps, ne peuvent plus exister après la disparition de ce dernier. Pourtant, Spinoza conçoit une éternité du Corps et de l'Esprit. Pour le Corps en ce que Dieu a nécessairement « une idée qui exprime l'essence de tel ou tel Corps humain sous l'aspect de l'éternité »³¹², l'éternité du Corps humain résidant dans

302 *E*, V, 15.

303 *E*, V, 16.

304 *E*, V, 20.

305 *E*, V, 35.

306 *E*, V, 36, corollaire « De là suit que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et par conséquent, que l'amour de Dieu envers les hommes et l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une seule et même chose. »

307 *E*, V, 30, 31 et 33.

308 *E*, V, 32.

309 *E*, V, 26.

310 *E*, V, 27.

311 Voir II. Théorie de la connaissance, 1. Souvenir et imagination : quel rapport avec le savoir ?

312 *E*, V, 22.

son essence, laquelle est liée à l'essence de Dieu et donc à son aspect éternel. Pour l'Esprit, car « ne peut pas être absolument détruit avec le Corps ; mais il en subsiste quelque chose qui est éternel »³¹³ puisque le Corps humain ayant un essence, celle-ci « est nécessairement quelque chose qui appartient à l'essence de l'Esprit humain »³¹⁴. L'Esprit humain lui-même ne pouvant exister que durant l'existence du Corps, parce qu'il est une idée du Corps³¹⁵ et que ce dernier a un essence qui dépend de l'essence éternelle de Dieu, il dispose donc d'une certaine éternité. Il faut ajouter, et c'est l'essentiel, que l'éternité peut être expérimentée durant l'existence :

Et néanmoins nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels. Car l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en mémoire. En effet, les yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes. Quoique donc nous ne nous souvenons pas d'avoir existé avant le Corps, nous sentons pourtant que notre Esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité, est éternel, et que cette sienne existence ne peut se définir par le temps, autrement dit s'expliquer par la durée.³¹⁶

L'Esprit expérimente l'éternité par l'intermédiaire de l'essence du Corps à laquelle il se trouve lié, étant lui-même une idée du Corps et ayant donc, en quelque sorte, son essence à partir de celle du corps. Cette dernière étant éternelle par l'intermédiaire de l'essence éternelle de Dieu, l'Esprit, par les démonstrations, sent qu'il est éternel de cette manière. Mais plus encore, pour justifier cette expérience de l'éternité, Spinoza dit que les yeux de l'Esprit, par lesquels il « voit » l'éternité, ne sont autres que les démonstrations mêmes. Ici, les démonstrations sont métaphysiques et non pas géométriques, elles concernent cette expérience de l'éternité éprouvée par l'Esprit par l'intermédiaire de l'idée de l'essence du Corps qui est éternelle. Pour en revenir à ce que nous disions sur l'Amour intellectuel de Dieu, il naît de la combinaison de l'éternité et de la connaissance du troisième genre. On les retrouve liés dans les propositions 29 à 32 et cet Amour est défini dans la proposition 32 dans laquelle on peut lire : « L'Amour intellectuel de Dieu qui naît du troisième genre de connaissance est éternel ». Pour le comprendre, il faut revenir sur les citations qui précèdent celle-ci. Nous avons donc vu qu'en ce qui concerne l'éternité, elle ne concernait pas l'existence, la durée du Corps puisque l'éternité est hors du temps. Ainsi, pour que l'Amour intellectuel de Dieu, qui comme l'Amour envers Dieu naît d'une connaissance, ici du troisième genre, il faut donc nécessairement que cette connaissance soit éternelle, c'est-à-dire qu'elle ne vienne pas du temps, de l'existence

313 *E*, V, 23.

314 *E*, V, 23, démonstration.

315 *E*, II, 11 à 13.

316 *E*, V, 23, scolie.

d'un Corps, mais de l'idée de son essence « sous l'aspect de l'éternité »³¹⁷. Pour éprouver l'Amour intellectuel de Dieu il ne faut donc pas connaître par rapport au temps mais « du point de vue » de l'éternité³¹⁸ parce que « Notre Esprit, en tant qu'il se connaît ainsi que le Corps sous l'aspect de l'éternité, a en cela nécessairement une connaissance de Dieu, et sait qu'il est en Dieu et se conçoit par Dieu »³¹⁹, c'est la connaissance du point de vue de l'éternité qui nous permet l'accès à la connaissance de Dieu et donc à celle de notre relation nécessaire à lui. Mais plus encore dans la proposition 31, la connaissance du troisième genre est intimement liée à l'éternité car elle « dépend de l'Esprit comme de sa cause formelle en tant que l'Esprit même est éternel », autrement dit, c'est parce que l'Esprit contient une part d'éternité dans son essence et parce que cette connaissance dépend de l'Esprit que cette dernière est éternelle. L'Amour intellectuel de Dieu, c'est donc la connaissance éternelle et vraie non seulement de nous-mêmes mais de Dieu lui-même du point de vue de l'éternité. Connaissance au sens d'amour comme joie éprouvée à l'idée d'une cause qui n'est autre que Dieu. Cet amour, contrairement à l'Amour envers Dieu, n'est pas fini, il est éternel et ne disparaît pas avec le Corps³²⁰. De plus, c'est par cet Amour intellectuel de Dieu qu'est permis non seulement la libération des hommes mais aussi la béatitude, Spinoza le développe dans la proposition 36, ainsi que dans son corollaire et son scolie, il écrit :

L'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est l'Amour même de Dieu dont Dieu s'aime lui-même, non en tant qu'il est infini, mais en tant qu'il peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain considérée sous l'aspect de l'éternité, c'est-à-dire, l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une partie de l'amour infini dont Dieu s'aime lui-même³²¹

Cette proposition veut montrer que Dieu, par l'intermédiaire de l'Amour intellectuel de l'Esprit envers lui-même, n'est autre que Dieu s'aimant lui-même parce qu'il « peut s'expliquer par l'essence de l'Esprit humain considérée sous l'aspect de l'éternité », autrement dit, il s'aime lui-même au travers d'une partie de lui-même qui est l'essence de l'Esprit du point de vue de l'éternité. Cet amour se rattache à un autre et même n'en est qu'une « manière », une partie. Il s'agit de l'amour infini de Dieu selon lequel il s'aime lui-même³²² et qui ne peut être éprouvé

317 *E*, V, 29.

318 *E*, V, 29, scolie : « Nous concevons les choses comme actuelles de deux manières selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature divine. »

319 *E*, V, 30.

320 *E*, V, 34, corollaire.

321 *E*, V, 36.

322 *E*, V, 35.

par l'homme qu'au travers de l'Amour intellectuel de Dieu. Mais plus encore, cette Amour intellectuel de Dieu est celui qui établit ce rapport de réciprocité entre Dieu et les hommes :

De là suit que Dieu, en tant qu'il s'aime lui-même, aime les hommes, et par conséquent, que l'amour de Dieu envers les hommes et l'Amour intellectuel de l'Esprit envers Dieu est une seule et même chose³²³

De nouveau, le lien qui unit Dieu comme substance à ses parties que sont les modes et dont fait partie l'homme, permet de comprendre que ce que nous distinguons comme deux amours identiques mais éprouvés par Dieu ou par les hommes, ne sont en réalité qu'un seul et même amour, lequel se distingue non pas par rapport à ce qu'il est mais par rapport au degré dans lequel on le considère. Plus précisément, Dieu s'aime lui-même d'un amour infini, mais cet amour infini se retrouve dans les modes au travers de l'Amour intellectuel de Dieu, lequel n'est autre que l'amour de Dieu envers lui-même en tant que Dieu se considère non pas comme tout un et indivisible mais comme manière de ce tout, qu'est l'essence de l'Esprit comprise du point de vue de l'éternité. À la différence de l'Amour envers Dieu qui ne subsiste que durant l'existence du Corps et disparaît avec lui, l'Amour intellectuel de Dieu concerne la part éternelle de l'Esprit humain, laquelle n'est toujours qu'une « manière d'être » de Dieu par laquelle non seulement il s'aime lui-même mais dont il aime aussi les hommes. Ce qui nous amène au scolie, qui vient achever notre description de la conception spinoziste de Dieu. Il écrit :

Nous comprenons par là clairement en quoi consiste notre salut, autrement dit béatitude, autrement dit Liberté, à savoir, dans un Amour constant et éternel envers Dieu, autrement dit, Amour de Dieu envers les hommes.³²⁴

Comme nous le disons depuis le départ, l'enjeu de cet amour n'est autre que la Liberté laquelle est assimilée par Spinoza à la béatitude. On a donc chez Spinoza un rapport à Dieu qui pose une question éthique, qui s'interroge sur la manière de devenir libre et heureux, laquelle n'est possible que par l'intermédiaire de la connaissance et plus exactement de la connaissance du troisième genre associée à l'éternité qui fait aimer toutes choses et donc Dieu.

L'exposition de la conception spinoziste de Dieu et des rapports qui peuvent être entretenus à ce Dieu spécifique, nous amène à conclure ce que nous annoncions au début de cette partie.

Le Dieu spinoziste n'est pas la figure d'un Dieu comme entité transcendante et personnalisée

323 *E*, V, 36, corollaire.

324 *E*, V, 36, scolie.

et par conséquent, nous voulons aussi mettre en avant la dimension singulière que prend le terme de « religion » dans l'*Éthique*. Puisque ce Dieu n'est plus celui que nous connaissons dans les différentes traditions religieuses et en considérant qu'il est éthique en questionnant les moyens de la libération de l'homme et son salut, son bonheur, que nous dit Spinoza au sujet de la religion ? Que sera-t-elle dans une pensée où Dieu n'est autre que l'ensemble des choses qui sont et existent ? Il nous faut revenir en arrière dans l'*Éthique*. Contrairement à Dieu, le terme de « religion » n'est pas aussi présent dans son ouvrage, la raison étant que Spinoza n'entend pas religion au sens où on le conçoit traditionnellement. Il ne s'agit pas ici d'exposer les dogmes et rites liés à une certaine conception de la divinité et cela ne pourrait être le cas dans la pensée de l'auteur du fait que, précisément, son Dieu si particulier n'est pas séparé du monde et des êtres mais est simultanément le monde et la totalité des êtres et choses étants et existantes. Ce qui nous amène à exposer la définition de la religion que nous donne Spinoza dans la quatrième partie de son livre sur la servitude humaine, dans le premier scolie de la proposition 37 : « tout ce qui est désir et action dont nous sommes la cause en tant que nous avons l'idée de Dieu, je le rapporte à la Religion », autrement dit, la Religion consiste dans la connaissance de Dieu lui-même. Nous l'avons assez démontré dans nos précédentes parties, pour connaître Dieu il faut être augmenté dans notre effort pour persévérer dans notre être, c'est-à-dire être actif, connaître les causes qui nous déterminent et ne plus pâtir ou presque plus, des affects provoqués par des causes extérieures dont nous ne connaissons pas les causes. Cette activité qui passe donc nécessairement par la connaissance nous mène à l'action spinoziste, telle que nous l'avons décrite plus haut, mais plus encore, elle est liée à la connaissance, laquelle donne toujours lieu à un affect de Joie et participe donc toujours de l'accroissement de notre conatus. C'est donc ce accroissement du conatus issu de la connaissance qui va nous permettre d'accéder à la liberté telle que Spinoza la conçoit. Mais plus encore dans le cas de la Religion définie ici, cette connaissance est ici l'idée de Dieu lui-même. Elle ne se présente pas ici comme un ensemble de rites et coutume issus de la croyance en la figure d'un Dieu transcendant et personnalisé. C'est comme action par laquelle l'homme se libère de ses affects et accède à la béatitude, par la connaissance de Dieu que nous avons montré être toute chose et en toute chose, que la Religion spinoziste ne peut coïncider avec la religion instituée³²⁵. Elle est aussi inconciliable ici avec un Dieu transcendant précisément parce qu'elle considère, au travers de la définition que nous avons donnée du Dieu spinoziste,

325 Voir notre note 279.

que c'est par la connaissance vraie (du deuxième ou, préférablement, du troisième genre de connaissance) que peut-être atteinte la véritable libération et le bonheur, par l'Amour intellectuel de Dieu. On pourrait donc voir dans la religion spinoziste moins une religion qu'une conception de la vie, on le voit depuis le début, en tant que par Dieu, Spinoza propose une certaine conception du monde et de l'univers, avec une substance une, indivisible et infinie qui est et se conçoit mais est et conçoit simultanément toute chose puisque chacune de ces choses qui sont et qu'elle conçoit ne sont autres que des « parties » d'elle-même. À cela s'ajoute une certaine conception de la connaissance, laquelle dépend intrinsèquement de sa conception du monde et donc de Dieu, de la substance, puisque les modes comme parties de cette dernière ne peuvent connaître que par degré plus ou moins les choses, les causes et Dieu lui-même. La conception spinoziste de la liberté découle de tout cela et s'explique donc en somme, tout comme pour la connaissance et le monde, par Dieu et en Dieu. C'est une conception particulière de la vie que nous propose Spinoza au travers de la Religion mais aussi, et surtout, de Dieu. Nous le voyons avec ce qui suit la définition de la Religion dans le scolie I de la proposition 37 de la quatrième partie :

De plus tout ce qui est désir et action dont nous sommes la cause en tant que nous en avons l'idée en Dieu, je le rapporte à la Religion. Et le Désir de faire du bien qu'engendre en nous le fait que nous vivons sous la conduite de la raison, je l'appelle Piété. Ensuite, le Désir qui tient l'homme vivant sous la conduite de la raison de s'attacher tous les autres d'amitié, je l'appelle Honnêteté, et honnête ce que louent les hommes qui vivent sous la conduite de la raison, et, au contraire, malhonnête ce qui s'oppose à ce que s'installe l'amitié.

Nous l'avons déjà dit, la Religion ne relève pas de la théorie ici, elle est pratique parce qu'elle instaure non seulement un rapport à Dieu différent de celui que l'on connaît au travers de la religion institutionnalisée autour de rites et croyances, notamment dans les principales religions monothéistes, mais elle redéfinit les termes de Piété et d'Honnêteté qui ne sont plus simplement des vertus nécessaires à l'exécution de rites religieux afin d'espérer son salut dans l'au-delà. Piété et Honnêteté sont des manières d'agir³²⁶ de l'homme qui consistent à agir, toujours, sous la conduite de la raison et ce dans le but de permettre aux hommes de vivre libre et heureux dès à présent. Qu'il s'agisse de désirer vivre sous la conduite de la raison (Piété) ou de désirer s'attacher les autres d'amitié alors que l'on vit déjà sous la conduite de la raison (Honnêteté), la Religion, par la connaissance de Dieu passant toujours par le second et

326 Spinoza dit que ce sont des « Désirs » mais nous les comprenons ici au sens d'augmentation du conatus et donc de connaissance adéquate des causes, ce qui nous amène finalement à l'action. Le Désir est toujours « action », voir *E*, III, 9, scolie.

troisième genre de connaissance et donc toujours par la raison, est donc bel et bien une conception de la vie, laquelle ne vise pas seulement la libération et la béatitude mais aussi l'instauration d'une vie libre et heureuse pour l'ensemble des hommes. La Religion spinoziste n'est donc pas seulement éthique, elle est aussi en un sens politique du fait qu'elle met en avant les bienfaits de la vie sous la conduite de la raison qu'il s'agisse de notre vie individuelle ou collective.

Que pouvons nous dire à présent de la conception bergsonienne de Dieu ? En premier lieu, que Dieu chez Bergson n'est pas, comme celui de Spinoza, la figure de Dieu comme entité transcendante et personnalisée. À l'inverse de l'auteur de l'*Éthique*, Dieu n'est pas aussi présent dans l'œuvre de Bergson. Les premières occurrences apparaissent dans *L'évolution créatrice* et ensuite dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Mais il n'apparaît que tardivement dans le premier des ouvrages que nous citons puisque la première définition qui nous en est donnée se trouve dans le troisième chapitre³²⁷. La raison de cette apparition tardive de Dieu, mais plus encore de son apparente absence, vient de deux raisons : pour la première, les deux premiers et principaux ouvrages de Bergson³²⁸ mettent en place son concept de durée, qui sera essentiel pour comprendre sa conception de Dieu. C'est dans le second chapitre de son *Essai* que l'on retrouve la durée, qu'il reprend dans *Matière et mémoire* pour expliquer, dans le quatrième chapitre et sa conclusion, le lien du corps à l'esprit, réflexions qui lui permettent d'aboutir à *L'évolution créatrice* dans laquelle il explique non seulement la vie, mais aussi la matière et leur source. La deuxième raison à cette apparition tardive de Dieu dans l'œuvre de Bergson, c'est donc précisément la nécessité qu'il y a eu de commencer par définir, par rapport à la durée, le lien qu'elle entretenait avec la vie et la matière, thème qui fait non seulement l'objet de *Matière et mémoire* mais aussi de *L'évolution créatrice* dans laquelle il le développe non plus dans un rapport corps-esprit mais dans celui de l'évolution des êtres et notamment par l'intermédiaire de la relation vie-matière. C'est donc ce dernier point qui nous intéresse puisque si le terme « Dieu » n'est employé qu'une seule fois par Bergson dans *L'évolution créatrice*, cela n'implique pas sa totale absence dans son œuvre. Dieu n'est pas seulement évoqué par cette unique occurrence, Bergson le présente tel qu'il le conçoit, conception que l'on retrouvera aussi dans *Les deux sources*³²⁹. En effet, après

327 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadriges », 2013, pp.187-271.

328 *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et *Matière et mémoire* (1896).

329 BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 11e

avoir introduit son concept de durée et élargit celui-ci à l'univers lui-même dans la mesure où il dure, c'est-à-dire où il est « élaboration continue de l'absolument nouveau »³³⁰, ainsi que le concept d'élan vital, lequel fait déjà pressentir une certaine conception de Dieu comme impulsion de vie explosant en gerbes partant dans toutes les directions pour créer les diverses tendances propres à la vie, on se demande dès lors ce que peut être cet élan et d'où il tire sa source. La création est déjà omniprésente, et ce depuis l'élaboration du concept de durée par Bergson dans *l'Essai*, à la différence qu'il concerne ici l'évolution de la vie et des êtres. C'est avec la création ou l'élan créateur, comme il le nommera dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, que Bergson nous présente sa conception de Dieu. Il ne propose pas une théodicée, mais fait une cosmologie. Dieu n'est pas une chose, une entité, il est mouvement, action et par là, création. C'est en substance ce que nous dit la définition que l'on trouve dans le troisième chapitre de *L'évolution créatrice* et qui nous intéresse particulièrement puisque c'est là qu'apparaît la seule occurrence du terme « Dieu », il écrit :

Il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions. Plus particulièrement, si je considère le monde où nous vivons, je trouve que l'évolution automatique et rigoureusement déterminée de ce tout bien lié est de l'action qui se défait, et que les formes imprévues qu'y découpe la vie, formes capables de se prolonger elles-mêmes en mouvements imprévus, représentent l'action qui se fait. Or, j'ai tout lieu de croire que les autres mondes sont analogues au nôtre, que les choses s'y passent de la même manière. Et je sais qu'ils ne se sont pas tous constitués en même temps, puisque l'observation me montre, aujourd'hui même, des nébuleuses en voie de concentration. Si, partout, c'est la même espèce d'action qui s'accomplit, soit qu'elle se défasse soit qu'elle tente de se refaire, j'exprime simplement cette similitude probable quand je parle d'un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet – pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une *chose*, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement.³³¹

Dieu est donc moins une « chose » que la source de jaillissement des actions qui créées, continuellement, l'univers, le monde, les êtres et les choses. En cela, Dieu est création en lui-même, mieux encore, il est un élan créateur à partir duquel partent tous les élans qui constituent la vie, spirituelle et matérielle, l'une et l'autre n'étant qu'une différence de rythme de la durée qui est cette création. Nous avons montré dans nos précédentes parties en quoi la durée pouvait être à la fois action, création et liberté et une fois encore Dieu, lui aussi, se trouvant lié à la durée pour ne pas dire qu'il est la durée elle-même, ce concentré de dynamisme indéterminée qui jaillit de son centre, pour se déployer en une multitude d'élans

éd., coll. « Quadrige », p.233.

330 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.11

331 *Ibid.*, p.249

toujours nouveaux et sans cesse renouvelés par la nouveauté que chacun d'eux crée continuellement en progressant. C'est ce que Bergson suggère dans ce passage, à savoir que par création Dieu est donc aussi action et liberté, l'une et l'autre étant propre à l'acte créateur en lui-même. La dernière phrase de la citation est explicite : « La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement ». Autrement dit, Dieu qui est évoqué dans la phrase qui précède est ici assimilé à la création en elle-même, laquelle n'est pas inatteignable et inconnaissable puisque « nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement ». Ainsi, nous voyons que Dieu est similaire aux actions libres que nous avons définies dans notre partie sur la liberté, à la différence qu'il ne concerne plus seulement le sujet en lui-même mais l'univers tout entier. Chaque être, chaque tendance produite par l'élan créateur, la durée universelle, est l'expression des actions libres de Dieu, non pas en tant que chose, mais plutôt en tant que flux de vie, d'action, de mouvement et par là de liberté et de création. La création bergsonienne consiste moins en une création de « choses » qu'en un accroissement de nos actions. Créer c'est agir et par l'action nous sommes toujours plus ou moins créateurs. La création vise la conservation de cet élan de création, de ce mouvement par lequel on est agissant puisque c'est ce mouvement même qui caractérise la vie, matérielle ou spirituelle. On a donc chez Bergson un Dieu qui n'est ni une entité transcendante, ni immanente comme on pourrait le penser. Il est, comme chez Spinoza, toute chose et en toute chose, à la différence qu'il est mouvement continu de création. Cependant, une ambiguïté subsiste concernant le rapport de Dieu à la création, ambiguïté qui nous empêche de nous prononcer sur la transcendance ou l'immanence du Dieu bergsonien mais aussi, et surtout, ambiguïté qui a donné lieu à certaines attaques et malentendus dont la plus connue est celle du Père Joseph de Tonquédec qui s'interroge précisément sur cette indétermination de l'immanence ou non de Dieu à la création³³², bref de la question de savoir si Dieu est la création ou bien si il n'entretient avec elle qu'une certaine relation. Dans ces deux lettres à Bergson³³³, le Père Joseph de Tonquédec reprend brillamment les principaux points de la pensée de Bergson développés dans *L'évolution créatrice* et met en avant la conception proprement cosmologique du Dieu bergsonien. Cependant, on perçoit aisément les difficultés auxquelles il se heurte quand il qualifie Bergson de moniste dans sa première lettre.

332 Voir à ce sujet la note 209 proposée par A.François à la page 492 de *L'évolution créatrice*, dans l'édition des Presses Universitaires de France, 12e éd., collection « Quadrige », 2013.

333 TONQUEDEC, Joseph de, Lettres à M. Henri Bergson du 5 mars 1908 et 10 février 1912, dans l'édition critique de *L'évolution créatrice* parue aux Presses Universitaires de France, 12e éd., collection « Quadrige », p.618-633.

Bien qu'il y ajoute les qualifications de monisme « dynamique et évolutif »³³⁴, afin que l'originalité de la pensée de Bergson soit conservée, en assimilant Dieu à l'action, la durée et donc à la conscience universelle, il ne parvient pas à lui faire garder son caractère à la fois transcendant et immanent qui est la difficulté centrale de la conception bergsonienne de Dieu. Bergson lui adressera une réponse dans sa lettre du 12 mai 1908³³⁵ dans laquelle il reprend sa définition et l'explique plus clairement que dans le passage de *L'évolution créatrice* que nous avons cité plus haut. Le Père Joseph de Tonquédec reprendra donc son interprétation quatre ans plus tard, dans une seconde lettre³³⁶ dans laquelle il proposera une alternative au monisme bergsonien qu'il affirmait précédemment. Il met ainsi de nouveau en avant, comme c'était déjà le cas dans sa lettre de 1908, le lien de Dieu à la création comme étant « un devenir continu » , un ensemble d'actions agissant de manières similaires à nos actions libres. Dans cette lettre, il ébauche ainsi une première définition de Dieu similaire à celle qu'en donnera Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, à savoir notamment que le Dieu bergsonien n'est pas un Dieu comme substance :

N'oublions pas que M. Bergson est l'adversaire décidé de l'évolutionnisme spencérien, de tout système qui compose le monde avec des éléments homogènes diversement combinés, avec une substance unique accidentellement modifiée. D'après lui, il y a hétérogénéité entre les diverses créations actuelles de la vie. Il y en a une, encore bien plus tranchée, entre la vie cosmique telle que l'expérience nous la livre, et la vie pure que nous ne saisissons que par un effort de pensée.

Et si M. Bergson admet vraiment, au-delà même du pur courant de la vie qui se crée, une source incréée, une impulsion première transcendante, celle-ci, pour le coup, sera infiniment différente de tout le reste.³³⁷

Ce que met en avant le Père de Tonquédec ici, c'est la différence de nature que développe la philosophie Bergsonienne et qui pourrait introduire dans sa conception de Dieu, une transcendance de Dieu vis-à-vis de ce qui est créé à partir de lui comme source, comme impulsion première. On voit ainsi l'opposition de Bergson à l'idée d'une substance qui serait Dieu, opposition qui est clairement dirigée contre Spinoza, pour la raison que nous venons d'évoquer concernant la différence de nature.

L'ambiguïté naît donc de l'indétermination suivante : « On ne peut deviner, en le lisant, si Dieu est le nom donné à une réalité qui *deviendra* le monde, ou si le mot désigne quelque chose ou quelqu'un de plus reculé dans l'au-delà »³³⁸. Le problème que pose le Dieu

334 *Ibid.*

335 *Ibid.*

336 *Ibid.*, Lettre du 10 février 1912

337 *Ibid.*

338 *Ibid.*

bergsonien, c'est qu'il est simultanément transcendant à ce qu'il crée mais qu'il en est aussi la source et se retrouve donc, par l'intermédiaire de la création perpétuellement renouvelée, par le devenir se faisant continuellement, à l'intérieur des diverses tendances qu'il crée. Comment donc définir ce Dieu, transcendant et immanent à la fois ? C'est ce qui a posé problème au Père de Tonquédec et notamment dans sa première lettre du 5 mars 1908. Mais à ce sujet, Bergson avait éclairci son propos dans une réponse à cette lettre en écrivant :

Je parle de Dieu (p.268-272³³⁹ de *L'évolution créatrice*) comme de la *source* d'où sortent tour à tour, par un effet de sa liberté, les « courants » ou « élans » dont chacun formera un monde : il en reste donc distinct, et ce n'est pas de lui qu'on peut dire que « le plus souvent il tourne court », ou qu'il soit « à la merci de la matérialité qu'il a su se donner ». Enfin l'argumentation par laquelle j'établis l'impossibilité du néant n'est nullement dirigée contre l'existence d'une cause transcendante du monde : j'ai expliqué au contraire (p.299-301 et 323³⁴⁰) qu'elle vise la conception spinoziste de l'être. Elle aboutit simplement à montrer que *quelque chose* a toujours existé. Sur la nature de ce « quelque chose » elle n'apporte, il est vrai, aucune conclusion positive ; mais elle ne dit, en aucune façon, que ce qui a toujours existé soit le monde lui-même, et le reste du livre dit explicitement le contraire.³⁴¹

Plus explicitement que dans son passage de *L'évolution créatrice*, Bergson met en avant l'idée qu'il n'y a pas coïncidence entre Dieu et les actions qui viennent de lui, mais qu'il y a une distance entre la source, qu'est Dieu, et les « courants » ou « élans » qui forment ensuite le monde et les êtres. Il réfute ainsi l'argument du Père de Tonquédec qui fait de sa philosophie une philosophie moniste, mais ne règle pourtant pas la question de l'ambiguïté qui persiste : si Dieu est la source et n'entretient avec les élans ou courants créateurs qu'une relation distante, s'il est le créateur de ses élans eux-mêmes créateurs, Dieu n'est ni absolument transcendant, ni absolument immanent à la création. Ambiguïté qui persiste dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, nous le verrons. Nous voulons seulement mettre en avant un dernier point concernant le contenu de cette correspondance avant de nous intéresser au Dieu des *Deux sources*. Dans sa seconde lettre, en réponse à celle du Père de Tonquédec de 1912 qui lui demande si il aurait quelques ajouts à faire concernant ce qu'il avait précédemment dit de Dieu dans *L'évolution créatrice* et dans sa lettre de 1908, Bergson répond qu'il n'a rien à ajouter et reprend à nouveau ce qu'il en a déjà dit :

de tout cela [Les considérations de *L'évolution créatrice* qui présentent la création comme un fait] se dégage

339 La pagination utilisée par Bergson est désuète. Elles correspondent aux pages 249-251 dans l'édition critique de *L'évolution créatrice* aux Presses Universitaires de France, 12e éd., 2013.

340 *Idem*, pp. 276-277 et p.298.

341 BERGSON, Henri, Lettre du 20 mai 1908 au Père Joseph de Tonquédec, dans l'édition critique de *L'évolution créatrice* parue aux Presses Universitaires de France, 12e éd., collection « Quadrige », 2013, pp.618-633

nettement l'idée d'un Dieu créateur et libre, générateur à la fois de la matière et de la vie, et dont l'effort de création se continue, du côté de la vie, par l'évolution des espèces et par la constitution des personnalités humaines³⁴²

Mais ce qui nous intéresse plus encore dans cette lettre, c'est l'allusion à ce qu'il écrira plus tard dans *Les deux sources de la morale et de la religion*. Si ces premières définitions de Dieu le présente déjà telle qu'il sera dans son dernier ouvrage, Bergson annonce déjà, au moment de l'écriture de sa seconde lettre au Père de Tonquédec, ce que sur quoi portera ce dernier livre, il écrit :

Mais pour préciser encore plus ces conclusions et en dire davantage, il faudrait aborder des problèmes d'un tout autre genre, les problèmes moraux. Je ne suis pas sûr de ne rien publier à ce sujet ; je ne le ferai que si j'arrive à des résultats qui me paraissent aussi démontrables ou aussi « montrables » que ceux de mes autres travaux.³⁴³

Les deux sources de la morale et de la religion est publié en 1932, soit vingt ans après cette lettre. On y retrouve pourtant la conception de Dieu telle qu'il nous la donne dans sa réponse de 1908 et dans le troisième chapitre de *L'évolution créatrice*. L'ambiguïté persiste elle-aussi quand il écrit dans le troisième chapitre des *Deux sources* que « Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même »³⁴⁴ et le problème de la question de Dieu reste posé, Bergson ne tranchera jamais. On retrouve de nouveau ici la distance entre le Dieu source de l'élan et l'élan créateur lui-même, ce lien n'étant pas séparation radicale, mais distinction de l'un par rapport à l'autre, ce que nous avons déjà mis en avant précédemment.

Ce qui va donc nous intéresser maintenant que nous avons une définition, quoique ambiguë sur la notion de Dieu chez Bergson, c'est la relation qui peut s'établir entre l'homme et Dieu et qui est développée principalement dans son dernier ouvrage, *Les deux sources*. Cette relation va se manifester notamment par l'intermédiaire de l'expérience mystique, que l'on retrouve juste avant la citation sur Dieu que nous venons d'évoquer. On peut lire :

A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui

342 BERGSON, Henri, Lettre du 20 février 1912 au Père Joseph de Tonquédec, publiée dans l'édition critique de *L'évolution créatrice* parue aux Presses Universitaires de France, 12e éd., collection « Quadrige », p.632

343 *Ibid.*

344 BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013, p.233. Voir aussi la note 57 pp.459-460 proposée par G.Waterlot dans la même édition.

continuerait et prolongerait ainsi l'action divine.³⁴⁵

C'est par l'expérience mystique, étant elle aussi acte créateur d'un individu qui, comme notre citation l'indique, « franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine », que nous accédons à Dieu. Le mystique est celui qui parvient à atteindre, partiellement du moins, l'effort créateur qui constitue la vie, au travers de l'émotion. Ce que nous pouvions déjà pressentir dans *L'évolution créatrice* lorsque Bergson écrivait : « La création, ainsi conçue, n'est pas un mystère, nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons librement. »³⁴⁶. Nous pouvons tous faire l'expérience de la création par nos actions libres, lesquelles sont non seulement la manière dont Dieu procède mais aussi, une part de l'élan créateur lui-même. On peut donc voir clairement comment une relation s'établit entre Dieu et les hommes et plus encore, un véritable sentiment d'amour naît chez le mystique, amour qui est réciproque : « Car l'amour qui le [le mystique] consume n'est plus simplement l'amour d'un homme pour Dieu, c'est l'amour de Dieu pour tous les hommes. À travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour »³⁴⁷ mais avec cela, comment comprendre deux choses, premièrement que le mystique éprouve cet amour de Dieu comme amour de Dieu pour tous les hommes et deuxièmement comment il partage cet amour, puisqu'il est celui qui l'éprouve et que, Bergson le dit, tout le monde n'est pas disposé à éprouver l'expérience mystique. La définition qu'il en donne un peu plus loin nous éclaire. On retrouve l'amour mystique définit en ces termes :

sa direction est celle-même de l'élan de la vie ; il est cet élan même, communiqué intégralement à des hommes privilégiés qui voudraient l'imprimer alors à l'humanité entière et, par une contradiction réalisée, convertir en effort créateur cette chose créée qu'est une espèce, faire un mouvement de ce qui est par définition un arrêt.³⁴⁸

L'amour mystique est donc en somme, lui aussi, l'élan créateur lui-même, « communiqué » aux mystiques, lesquels veulent à leur tour le partager à l'ensemble de l'humanité. Le mystique éprouve donc cet amour de Dieu pour tous les hommes dans la mesure où cet amour est l'élan créateur lui-même qui cherche à « parachever la création de l'espèce humaine et faire de l'humanité ce qu'elle eût été si elle avait pu se constituer définitivement sans l'aide de l'homme

345 *Ibid.*

346 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll « Quadrige », 2013, p.249.

347 *Op. cit.*, p.247.

348 *Ibid.*, p.249.

lui-même »³⁴⁹ et c'est par le partage que tente d'opérer les mystiques, que cet élan créateur, cet amour de Dieu pour tous les hommes, doit passer des mystiques à l'ensemble des hommes. Ce partage consiste en la perpétuation de cet effort créateur dans « cette chose créée qu'est une espèce », c'est-à-dire en somme, une forme arrêtée qu'a prise une certaine tendance de la vie. Pour comprendre cela, il nous faut revenir à ce que Bergson écrit dans *L'évolution créatrice*. Chaque espèce est un arrêt de l'acte créateur se trouvant dans la vie et, de la même manière que la matière est issue de l'arrêt de la durée comme élan créateur, arrêt à partir duquel plutôt que de se concentrer sur elle-même la durée s'est dé-concentrée et est devenue étendue, les différentes espèces sont autant d'arrêts à partir desquels l'élan créateur, par l'intermédiaire de la vie, a du trouver d'autres moyens pour se perpétuer. C'est donc, une fois encore, par la création que les mystiques veulent faire partager cette expérience mystique de Dieu à ceux qui ne sont pas « privilégiés ». Si il y a bel et bien, de manière similaire à Spinoza, une certaine relation à Dieu, celle-ci s'éloigne des relations que l'on peut observer au travers de la religion instituée. Ce que nous voulons donc voir à présent, c'est ce que cette conception de Dieu et de sa relation implique sur la conception bergsonienne de la religion.

Dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson nous expose, rappelons-le, deux types de religion, la première, religion statique, qui fait l'objet du deuxième chapitre de son ouvrage et la seconde, la religion dynamique, qui est exposée dans le troisième chapitre. La religion statique correspond dans les grandes lignes à ce que nous entendons généralement par religion. C'est la religion qui est intrinsèquement liée à la société³⁵⁰. Dans ce cadre, la religion se présente comme la fonction par laquelle la société va réussir à conserver sa cohésion. Ce qui suppose donc que cette cohésion n'est pas, de prime abord, évidente. Bergson nous donne à la toute fin de son chapitre une définition claire et précise de ce qu'il entend par religion statique :

C'est une réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence³⁵¹

La religion statique agit dans la société comme l'aurait fait l'instinct dans les sociétés animales. Étant pourvue cependant de l'intelligence, laquelle, nous l'avons déjà abordé dans une précédente partie, est aussi utile à la société que nocive, la religion doit remplir la

349 *Ibid.*, p.248.

350 *Ibid.*, p.105.

351 *Ibid.*, p.217.

fonction que remplirait l'instinct si la société humaine n'était pas pourvue de cette intelligence. Nous les avons déjà évoqué précédemment mais les reprenons ici, le danger de l'intelligence consiste en deux choses : premièrement, l'intelligence provoque l'isolation de l'individu³⁵², deuxièmement, elle fait naître chez l'individu la pensée de la mort et « la pensée de la mort doit ralentir chez l'homme le mouvement de la vie »³⁵³. Le premier risque est un risque pour la société, laquelle a beau être en l'homme lui-même³⁵⁴, ne suffit pas à conserver toujours la cohésion du groupe, chacun des individus étant pourvu d'intelligence et celle-ci servant la société, elle se trouve simultanément être la condition de possibilité de la société et l'un de ces dangers. Concernant le second risque, il est proprement individuel, mais tout aussi dissolvant si on considère qu'il touchera tous les membres d'une même société. Penser à la mort, c'est déjà freiner notre élan naturel pour la vie, c'est aller à contre-courant de l'élan vital qui est conservation de la vie, mais aussi création continue. À ces deux risques de l'intelligence, la religion, par l'intermédiaire des habitudes et de la fonction fabulatrice, a pour but d'agir contre l'intelligence, à la manière de l'instinct. Elle entretient d'ailleurs une certaine relation à la morale : « À l'origine, la coutume est toute la morale ; et comme la religion interdit de s'en écarter, la morale est coextensive à la religion »³⁵⁵. La religion vise donc non seulement à faire respecter la morale, laquelle, nous l'avons vu³⁵⁶, se définit dans le premier chapitre des *Deux sources* comme étant obligation morale, c'est-à-dire, un certain nombre d'habitudes contractées dans la vie sociale et nécessaires à cette vie sociale, mais aussi, et c'est ce qui nous intéresse, la fonction par laquelle la nature vient contrer les effets de l'intelligence. Bergson va même jusqu'à parler, quoiqu'en nuanciant son propos, d'une « intention de la nature »³⁵⁷ où la religion pourrait être « un reste de poussée de l'élan vital » au sens de « conservation d'une espèce »³⁵⁸ laquelle passe, dans les sociétés humaines, par la cohésion et conservation du groupe sociale. Cette fonction qui s'oppose à l'intelligence, c'est ce que Bergson appelle la

352 *Ibid.*, p.126.

353 *Ibid.*, p.136.

354 *Ibid.*, p. 8 : « C'est donc à tort qu'on reprocherait à une morale purement sociale de négliger les devoirs individuels. Même si nous n'étions obligés, théoriquement, que vis-à-vis des autres hommes, nous le serions, en fait, vis-à-vis de nous mêmes, puisque la solidarité sociale n'existe que du moment où un moi sociale se surajoute en chacun de nous au moi individuel. Cultiver ce « moi social » est l'essentiel de notre obligation vis-à-vis de la société. Sans quelque chose d'elle en nous, elle n'aurait sur nous aucune prise ; nous suffisons à nous-mêmes, si nous la trouvons en nous » et voir. 2. Liberté et nécessité.

355 *Ibid.*, p.128.

356 Voir 2. Liberté et nécessité.

357 Voir à ce sujet la note 52 p.381 proposée par F. Keck dans l'édition critique des *Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013. Il s'agit moins d'une « intention » au sens de volonté que d'un élan, d'une tendance de la nature qui consiste à aller vers la vie, à vouloir la conserver.

358 *Ibid.*, p.115.

« fonction fabulatrice », elle est issue de la religion elle-même³⁵⁹ et sert un besoin « social » que nous avons montré être celui de contrecarrer les effets de l'intelligence sur l'individu et la société dans laquelle il se trouve. Pour cela, la fonction fabulatrice agit comme « une hallucination naissante : elle peut contrecarrer le jugement et le raisonnement, que sont les facultés proprement intellectuelles »³⁶⁰, autrement dit, elle fait naître dans l'esprit la représentation d'une chose pour en « remplacer » une autre. En cela, la fonction fabulatrice est aussi « imagination »³⁶¹. C'est d'elle que naît la superstition, la croyance, etc. Elles sont autant de manifestations de l'action de la fonction fabulatrice sur l'intelligence. C'est de là, pour Bergson, que surviennent des idées comme le hasard³⁶², les demi-personnalités, la magie et intentions anthropomorphes que nous donnons à des objets ou des idées, les dieux par exemple. Ces fictions de l'esprit visent à rassurer l'homme contre la pensée de la mort et l'envie de l'isolement que fait naître l'intelligence. On trouvera quelque chose de similaire avec le rire tel qu'il est définit dans son ouvrage *Le rire*³⁶³. Le rire a une fonction sociale, similaire à la fonction de la religion statique. C'est par le rire que le groupe rappelle à l'ordre l'individu qui, par son attitude, laisse voir qu'il a laissé l'habitude, le mécanique, prendre le pas sur le vivant, la vie qui est en lui. Ce qui provoque le rire, c'est proprement la sensation que la vie est rattrapée par le mécanique, l'automatisme et qu'elle se « laisse faire » par lui, comme si la vie passait au second plan. Le rire qui agit comme un châtiment, Bergson parlera même d'humiliation, vise à faire prendre conscience de ce passage du vivant au mécanique, du vital à la matière inerte imitant le mouvement de la vie. Pourtant si le rire est un rappel à l'ordre de la vie, la fonction fabulatrice à l'inverse paraît vouloir faire revenir l'individu, qui tente de s'éloigner de la société, par l'intermédiaire de ces mécanismes et automatismes que le rire cherche à éviter. La fonction fabulatrice et donc la religion, sont l'instauration d'habitudes et de rites visant à réunir les individus d'une même société autour des mêmes croyances et coutumes, le but étant de consolider la société et de soutenir l'individu au sein de la société³⁶⁴. Pourtant, la religion statique n'est pas complètement séparée de l'action, bien au contraire,

359 *Ibid.*, p.112 : « la religion était la raison d'être de la fonction fabulatrice »

360 *Ibid.*

361 *Ibid.*, p.172 : « La pression de l'instinct a fait surgir en effet, au sein même de l'intelligence, cette forme d'imagination qu'est la fonction fabulatrice »

362 À ne pas confondre ici avec le terme de contingence. Par « hasard », Bergson entend ici une intention que l'on donne à des événements qui se produisent en notre faveur ou non et que l'on attribue alors en les désignant par le terme de « hasard ». Le hasard est, en somme, une intention proprement humaine que l'on attribue à ce qui ne l'est pas (objets, croyances aux esprits, etc). Voir *Ibid.*, pp.151-158

363 BERGSON, Henri, *Le rire*, Paris, Presses Universitaires de France, 14e éd., coll. « Quadrige », 2012.

364 Ce qui est le rôle de la fonction fabulatrice et, par son lien à la religion, celui de la religion elle-même. Voir *op.cit.*, p.209

Bergson distingue la religion de la philosophie, la première étant toujours action et la seconde pensée :

la religion aura des velléités de spéculer, la philosophie ne se désintéressera pas d'agir ; mais la première n'en restera pas moins essentiellement action, et la seconde, par-dessus tout, pensée.³⁶⁵

La religion est toujours tournée vers l'action, ayant pour but de consolider la société et de la conserver, elle vise aussi en cela à conserver la vie de ses membres. C'est la vie qui est le but de la religion, elle est une « intention de la nature »³⁶⁶. On voit donc bien ici que la définition que nous donne Bergson de la religion se détache de la définition de la religion instituée que l'on rencontre habituellement quoiqu'elle comprend et explique différemment la religion telle qu'on la conçoit avec ses rites, dogmes et croyances et qui sont pour lui le propre de la religion statique. Elle est donc « ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie », autrement dit, elle doit contrecarrer les dangers de l'intelligence qui est pourtant, simultanément, l'une des conditions des sociétés humaines. Elle agit dans le sens de l'intention de la nature et garantit la pérennité de la société et de la vie de ses membres.

Il nous faut voir à présent le second type de religion, la religion dynamique. On pourrait dire que c'est à cette religion que correspond la véritable religion bergsonienne. La religion statique semble plus une explication de la religion instituée, bien qu'elle n'y coïncide pas parfaitement, que la religion dynamique qui serait donc la véritable définition de la religion chez Bergson. Cependant, il nous faut tout de suite noter que religion statique et religion dynamique ne sont pas incompatibles et qu'elles entretiennent, dans la philosophie bergsonienne, une certaine relation : la première serait l'expression d'une « intention de la vie » visant la simple conservation de l'ordre et de la vie des individus d'un groupe social par la fixation de certaines règles, rites à observer, donnant ainsi un cadre délimité veillant à cette conservation de manière similaire à l'obligation morale et même avec elle. La seconde, à l'inverse, serait l'expression de l'expérience même de Dieu et donc, chez Bergson de l'élan créateur, expérience par laquelle on a un accès direct à la création et à la vie elle-même. Bergson définit la religion dynamique en ces termes : « Nous nous représentons la religion

365 *Ibid.*, p.215.

366 Voir nos notes 234 et 357 ainsi que la note 52 p.381 proposée par F. Keck dans l'édition critique des *Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013.

comme la cristallisation, opérée par un refroidissement savant, de ce que le mysticisme vint déposer, brûlant, dans l'âme de l'humanité. »³⁶⁷. Ce qu'il nous faut noter, c'est que c'est le mysticisme qui, suite à une « cristallisation », comme un « refroidissement », s'est fixé, figé en ce que Bergson appelle religion. La religion dynamique c'est donc la fixation du mysticisme dans une religion accessible à tous et dans laquelle tous peuvent comprendre non seulement l'expérience mystique, sans nécessairement l'avoir vécue, mais peuvent adhérer à ce que le mystique va vouloir partager avec l'ensemble de l'humanité suite à sa propre expérience. À l'origine, le mysticisme n'est donc pas immobilité et fixité, s'il le devient, c'est parce que tous les hommes ne sont pas dans la possibilité de l'éprouver. L'expérience mystique ne touche qu'un certain nombre d'individus privilégiés lesquels, parce qu'ils ont éprouvé l'élan créateur cherchent ensuite à le partager avec l'humanité tout entière. Mais puisqu'ils ne peuvent le faire éprouver de la même manière qu'ils l'ont vécu, c'est par l'intermédiaire de la religion dynamique et avec l'aide de l'émotion que sera transmise cette expérience. Bergson définit d'abord le mysticisme comme suit :

À nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine.³⁶⁸

Le mysticisme, c'est donc cette prise de contact, cette coïncidence partielle d'un individu avec l'effort créateur de la vie lequel, nous l'avons dit, n'est autre que Dieu lui-même. Cette coïncidence ne peut être que partielle pour la raison évidente qu'une coïncidence complète impliquerait d'être Dieu or ce n'est pas ce que dit Bergson. Le mystique se « rapproche » de Dieu par cette coïncidence « partielle » mais il ne l'atteint pas dans son intégralité puisqu'il n'est pas Dieu. L'expérience mystique, c'est donc le fait d'éprouver Dieu et de vouloir ensuite la partager avec le plus grand nombre. Mais cette expérience n'est pas donnée à tous, puisqu'il écrit que « le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité », autrement dit il fait l'expérience de ce que la matérialité de son espèce ne lui permettrait pas, en principe, de faire. Pour partager son expérience, il faut donc passer par sa cristallisation, ce refroidissement de l'émotion brûlante éprouvée par le mystique en une religion dynamique. Pourquoi dynamique ? Parce qu'elle va reposer non pas sur

367 *Ibid.*, p.252.

368 *Ibid.*

l'assimilation en habitudes, rites, conduites et coutumes imposés par des textes et dogmes, lesquels, nous l'avons défini plus haut, sont une « réaction défensive de la nature contre le pouvoir dissolvant de l'intelligence »³⁶⁹, mais à l'inverse elle va être dépassement des dangers de l'intelligence par l'intermédiaire d'une émotion supra-intellectuelle, c'est-à-dire ni sensible ni intellectuelle mais qui repose au contraire sur l'intuition. Bergson propose en effet deux types d'émotions³⁷⁰ : la première liée à la sensibilité, et donc infra-intellectuelle, ne naît que suite à des idées ou des images déjà représentées, et n'est donc pas l'émotion qui entre dans la cadre du mysticisme et de la religion dynamique. La seconde, émotion supra-intellectuelle qui est à l'inverse génératrices d'idées et donc causes des idées et images représentées en tant qu'elle est créatrice, tandis que l'autre « compose », pour ainsi dire, les idées et images qu'elle va produire à partir d'images et idées déjà constituées. L'émotion supra-intellectuelle est issue d'une intuition³⁷¹ et se rattache au mysticisme en tant qu'elle est « une émotion capable de cristalliser en représentation ; et même en doctrine »³⁷², ce qui est précisément ce que va chercher à faire le mystique pour partager son expérience avec l'humanité tout entière. C'est donc dans la religion dynamique que va avoir lieu cette cristallisation. C'est aussi par l'intermédiaire de cette émotion que le mystique va faire *adhérer* les autres hommes à la religion dynamique, et non pas les contraindre comme ce serait le cas dans la religion statique. C'est une nouvelle morale qui va jaillir de ce type de religion, une morale qui ne sera plus obligation mais volonté. Une morale qui sera inspirée non pas par la répétition et l'acquisition d'habitudes, mais par l'exemple des héros ou des mystiques³⁷³, lesquels par leur exemple veulent amener les autres hommes au mouvement, à la vie. Parce que ce retour au mouvement, Bergson le dit, passe par l'émotion qui elle-même est « apparentée à l'élan créateur »³⁷⁴ et ce n'est donc pas le mouvement lui-même, l'action qui est mise en avant mais la possibilité de la création par l'action. Par la religion dynamique, le mystique veut amener tous les hommes à tenter de reproduire cet élan créateur, à se mettre en mouvement pour continuer cet élan et même revenir à sa source, de la même manière que lui l'a fait dans l'expérience mystique. La différence étant que les autres hommes ne pourront l'expérimenter que dans l'émotion qu'est la religion dynamique elle-même. Mais elle n'est pas une forme figée, comme c'est le cas de la religion statique, elle est un mouvement, un flux qui vient, en

369 *Ibid.*, p.127.

370 *Ibid.*, p.40 à 45, sur les deux types d'émotions.

371 *Ibid.*, p.43.

372 *Ibid.*, p.44.

373 *Ibid.*, p.51.

374 *Ibid.*

quelque sorte, réanimer les hommes qui n'en ont pas fait l'expérience pour les encourager à recréer, continuer et même atteindre la source même de la création qu'est Dieu ou l'élan créateur en suivant l'exemple des mystiques.

Nous voyons donc bien à présent en quoi le Dieu bergsonien et ses conceptions de la religion ne coïncident pas avec la figure du Dieu comme entité transcendante et personnalisé, ainsi qu'avec la religion instituée. Si les religions statique et dynamique reprennent certains traits de cette dernière, la religion statique est ce qui s'en rapproche le plus sans pour autant coïncider avec elle puisqu'elle est « une réaction défensive de la nature » et vise la cohésion et la conservation du groupe social par l'instauration d'habitudes et de coutumes basées sur des croyances et superstitions diverses (hasard, magie, semi-personnalités, dieux, etc...) en coexistence avec la morale. La religion dynamique, à l'inverse, est une tentative d'accès à la création elle-même non pas parce qu'elle proviendrait d'un Dieu transcendant, tout puissant et disposant d'une volonté propre, mais comme élan créateur, sans intention ni volonté dont la seule « visée »³⁷⁵ est la création et la continuation de cette création par l'intermédiaire des êtres et plus particulièrement de l'homme qui serait, selon Bergson « le « terme » et le « but » de l'évolution »³⁷⁶. On a donc plutôt affaire ici à une religion comme conception de la vie en tant que la vie est durée et donc simultanément création, liberté et dynamisme et que c'est par la religion que s'opère un retour à la vie telle qu'elle est. Le Dieu bergsonien comme élan créateur et durée coïncide donc lui aussi avec la vie et Bergson nous présente ici une véritable cosmologie plutôt qu'une divinité.

Les conceptions respectives de Dieu chez Bergson et Spinoza sont donc proprement spécifiques à l'intégralité de leur pensée. Si nous en dégageons des points de convergences, il nous faut d'abord en noter les principales différences. D'un côté, nous avons le Dieu de Spinoza, substantiel et unique. En étant toute chose et en toute chose, Spinoza considère que les modes, et donc l'homme lui-même, sont des degrés divers de Dieu, ce qui est spécifique à la pensée de l'auteur de *l'Éthique* qui ne considère que la différence de degré³⁷⁷, puisque la différence de nature impliquerait l'existence d'une autre substance, que Spinoza réfute dans sa première partie. Cette conception de Dieu nous conduit à une définition spécifique de la liberté, laquelle n'est pas absence de contrainte, mais compréhension, connaissance des contraintes et déterminations. Cette connaissance est acquise par l'activité, lorsque l'homme

375 Bien que ce terme soit inexacte ici. Il n'y a pas de finalité à la création si ce n'est la création elle-même.

376 BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadriges », p.265.

377 Voir I. Homogène et hétérogène, 3. Théorie de la distinction : différence de nature et différence de degré.

est considéré comme actif, moins en tant qu'agissant que comme conscient, pleinement, de ce qu'il est et de ce que sont les choses. Il y a donc dans le Dieu de Spinoza une dimension intellectualiste très présente, l'action est connaissance et par cela, permet l'accès à Dieu et donc à la liberté et au bonheur. Il nous faut ajouter qu'il s'agit d'un Dieu éternel, hors du temps, dont l'existence n'est pas prise dans le temps, à la différence de celle des modes, bien que ces derniers puissent expérimenter une certaine part de cette éternité et notamment par l'intermédiaire de l'Amour intellectuel de Dieu. De l'autre, nous avons le Dieu de Bergson, non substantiel, lequel admet simultanément la différence de degré et la différence de nature sans lesquelles il ne pourrait expliquer le saut qualitatif de la durée comme vie à la durée comme matière. Chez Bergson, Dieu est la durée³⁷⁸ et en cela est aussi élan créateur et liberté au sens où il est imprévisibilité et nouveauté. Le Dieu bergsonien est donc proprement temporelle, ne s'inclut pas dans un modèle de pensée « moniste » tel qu'on pourrait le qualifier pour Spinoza et propose donc, à partir de sa conception même, une liberté bien différente de la liberté spinoziste, ce que nous avons déjà démontré dans notre précédente partie. On voit donc clairement ici que leurs conceptions respectives de Dieu s'inscrivent dans l'originalité propre de chacune de leur philosophie. Pourtant, si ces spécificités les distinguent, nous voulons à présent mettre en avant les similitudes qui les rapprochent.

Notre précédente partie sur la liberté et la nécessité nous indiquait déjà l'un de ces premiers points de convergences et concerne donc le lien intrinsèque qu'entretient Dieu avec la liberté, quelque soit la définition que chacun des deux auteurs en donnent dans sa pensée. A cela, nous devons aussi ajouter la relation de Dieu, par la liberté, à la notion d'action, au dynamisme que nous avons mis en avant au tout début de notre partie³⁷⁹. La liberté et le dynamisme qui sont liés à Dieu, le sont de manière différente, comme nous l'avons longuement démontré, mais se retrouve respectivement chez les deux auteurs. Chez Spinoza, c'est par la connaissance qui est action par l'augmentation de notre effort pour persévérer dans notre être que nous nous libérons de nos affects et accédons à Dieu. Chez Bergson, c'est par la liberté comme dynamisme, action et par là création, puisque en relation étroite avec la durée dont l'action et la création sont des caractéristiques propres, que se fera l'accès à Dieu. Cependant, trois autres points de convergences viennent s'ajouter au premier que nos

378 Du moins, il entretient avec elle une relation spécifique qui ne permet pas d'affirmer avec certitude si Bergson considère que Dieu est la durée ou bien si il n'est pas la durée, tout en conservant un rapport étroit avec elle. Voir à ce sujet la note 57 proposée par G. Waterlot aux pages 459-460 des *Deux sources de la morale et de la religion*, dans l'édition des Presses Universitaires de France, 11e éd., collection « Quadrige », 2013.

379 Voir III. Éthique, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.

précédentes parties ont contribué à révéler. Premièrement, le fait que Dieu soit simultanément chaque chose et *en* toute chose. Chez Bergson comme chez Spinoza, il est en quelque sorte un « milieu » à l'intérieur duquel évoluent les êtres, qu'il s'agisse de la substance comme tout dont les modes sont les parties internes ou pour la durée qui, disposant de différents rythmes, se trouvent à la fois être notre conscience personnelle mais aussi une conscience universelle, une supra-conscience dans laquelle se distinguent par degré ou par nature d'autres rythmes³⁸⁰. Deuxièmement, il existe entre Dieu et les hommes une certaine relation que l'on retrouve chez nos deux auteurs. Nous avons chez Spinoza les deux types d'amour, l'Amour envers Dieu, unidirectionnel, et l'Amour intellectuel de Dieu, réciproque entre Dieu et les hommes. On retrouve l'idée d'un Amour de Dieu, similaire à l'Amour intellectuel de Dieu, chez Bergson dans lequel la connaissance de troisième genre, par laquelle est éprouvé l'Amour intellectuel de Dieu pourrait être l'équivalent de l'émotion bergsonienne. En effet, l'une et l'autre sont désir et joie de connaître ce qui amène chez Spinoza, la connaissance de Dieu et la libération de l'homme et apporte chez Bergson le sentiment de Dieu, dans l'expérience mystique, et aussi l'expression de la liberté dans la création. Notre troisième point nous conduit donc à la conclusion que les Dieux bergsonien et spinoziste ne sont pas un être « transcendant », même si on pourrait le penser pour Bergson³⁸¹, qu'il n'est donc pas séparé de la vie et des êtres. Quelles que soient les différences propres à leur pensée qui ne nous permettent pas de faire se rejoindre complètement leur conception de Dieu, celui-ci est, pour tout deux, en lien avec la vie. Chez Bergson comme chez Spinoza, Dieu est la vie elle-même, au sens de création pour Bergson et de nature pour Spinoza. À cela, ajoutons que leur Dieu ne correspondant pas à la figure de Dieu comme entité transcendante et personnalisée, leurs conceptions respectives de la religion s'en trouvent aussi changées. Si elles sont bien différentes l'une de l'autre, leur point commun réside dans le fait qu'elles ne sont pas des religions au sens de la mise en pratique de dogmes hérités des textes sacrés, mais qu'elles sont, en quelques sortes, une « manière » de vivre qui considère, pour Spinoza, qu'il faut chercher à être libre et heureux, ceci en passant par l'intermédiaire de l'Amour intellectuel de Dieu ou plus explicitement, par la connaissance vraie. Pour Bergson, c'est par la création, éprouvée dans l'expérience mystique que l'on pourra comprendre Dieu, n'étant pas compris comme une théodicée mais comme une cosmologie, comme explication de l'univers et donc de la vie elle-même.

380 Nous faisons référence à la distinction opérée par Bergson entre vie et matière.

381 Père Joseph de Tonquédec, Lettre du 10 février 1912 à H. Bergson, dans l'édition critique de *L'évolution créatrice*, publiée aux Presses Universitaires de France, 12e éd., collection « Quadrige », 2013, p.625-633.

Ainsi, leur conception respective de Dieu englobe tous les axes à partir desquels nous avons développé le présent travail. Premièrement, Dieu est métaphysique et il nous propose donc une certaine conception de la vie, que nous avons pu observer au travers de notre partie sur l'homogène et l'hétérogène dans les pensées de Bergson et de Spinoza. Deuxièmement, il est une certaine conception de la connaissance, l'accès à la connaissance que nous avons pu voir au travers de la création des tendances chez Bergson ou par les trois genres de connaissance chez Spinoza, que nous avons évoqués dans notre partie sur la théorie de la connaissance. Enfin, troisièmement, il est une conception morale spécifique que nous avons développée au travers des notions de dynamisme et de simplicité, de nécessité et de liberté, lesquelles nous ont conduite enfin à Dieu lui-même.

Conclusion

Malgré deux philosophies qui s'opposent et dont nous avons veillé à rappeler sans cesse l'originalité, nous voulions montrer que les concepts de durée et d'affect nous permettaient, tout en caractérisant la singularité de chacune des deux philosophies, d'observer des rapprochements et des similitudes entre eux mais aussi entre d'autres notions et concepts conçus directement ou indirectement à partir de la durée et des affects. Ce qui nous a permis de balayer, dans le corpus de textes que nous nous étions fixés, l'ensemble de leur pensée par l'intermédiaire de ces deux concepts. Nous avons ainsi dégagé trois axes ou domaines sur lesquels nos deux auteurs se distinguent radicalement mais parviennent, comme nous l'avons montré, à se rejoindre. La durée et les affects définis comme « affections » au sens de transformation constitutive, propre au sujet ou à la vie chez Bergson ou aux modes et à la substance chez Spinoza, nous permettent non seulement de justifier l'intérêt de notre travail mais fondent le point de départ à l'analyse comparative que nous avons entreprise. Ainsi, nous les avons retrouvés au travers des notions d'homogène et d'hétérogène, de la théorie de la connaissance et de l'éthique, qui constituent les trois axes par lesquels nous avons développé les différents points de recoupement des pensées, notions et concepts de Bergson et de Spinoza.

Concernant, premièrement, les notions d'homogène et d'hétérogène. Nous avons montré que les concepts d'interpénétration et de flottement d'âme, qui se lient respectivement à la durée et aux affects, se retrouvent sur un certain nombre de points. L'interpénétration est en quelque sorte le processus de condensation des multiplicités hétérogènes, fondues les unes dans les autres et permettant, du fait de la durée, de se trouver simultanément dans un même lieu, bien que Bergson abolisse la notion d'espace à l'intérieur de son concept. De même le flottement d'âme est la simultanéité de deux affects opposés (Joie et Tristesse) qui se combattent et dont la force respective est indiscernable, ce qui a pour conséquence, de par leur impossibilité de s'annuler (il faudrait que l'affect de Joie prenne le dessus sur celui de Tristesse en terme de puissance), de faire des flottements d'âme des affects similaires à ce que nous pouvons dire de l'intensité bergsonienne telle que développée dans *l'Essai*, c'est-à-dire dont nous ne discernons pas avec certitude ni les causes ni « la grandeur » exacte. Ainsi, dans l'interpénétration que nous observons dans le cas de l'intensité, nous retrouvons la même idée de doute, d'incertitude concernant l'origine de ce types d'affects (ou multiplicités hétérogènes)

que dans le flottement d'âme.

Mais ces deux concepts nous ouvrent la voie à un nouvel axe de réflexion sur lequel nous pouvons de nouveau inclure non seulement nos deux principaux concepts, durée et affect, mais aussi les deux concepts précédemment évoqués. Nous avons pu voir au travers de la question du nombre chez Bergson et chez Spinoza, bien que pour ce dernier il faille plutôt employer le terme de « degré », que nous pouvions considérer, tant dans la durée et les affects que dans l'interpénétration et le flottement d'âme, la notion de quantité d'affects ou multiplicités hétérogènes simultanés dans un sujet ou individu. Autrement dit, le point commun de nos deux principaux concepts et de ceux que nous avons développés précédemment, point commun évident du fait de leur lien intrinsèque, est cette diverse quantité observable simultanément, ce nombre quantitatif. Cependant nous avons découvert un nombre *qualitatif* que nous pouvons nommer « degré » chez Spinoza et qui n'est plus un nombre au sens mathématique du terme, qui inclurait nécessairement la notion d'espace et donc, en un sens, l'étendue puisque plus nous ajoutons d'éléments à une chose plus elle « grossit », plus elle prend de la place (l'exemple est plus concret si nous observons la douleur, celle-ci consistant en une plus grande étendue du corps répondant à une atteinte extérieure). Il s'agirait donc ici d'un nombre de degrés ou de manières, c'est-à-dire, un nombre qui ne considérerait plus des choses « matérielles », bien qu'affirmer cela reste problématique en ce qui concerne Spinoza³⁸², mais qui s'intéresserait pour celui-ci, à l'infinité de manières dont nous pouvons être affecté (totalement, partiellement, selon le temps, selon la modalité, selon la force, etc.) et desquels découlerait une certaine forme de singularité, difficilement observable dans une pensée telle que la sienne. Pour Bergson, cette démonstration est plus explicite, ce nombre « spécial »³⁸³ indiquerait lui aussi des manières absolument singulières d'être affecté par des multiplicités hétérogènes en perpétuelle changement. Bien que nous ne puissions pas dire des singularités spinozistes qu'elles sont les mêmes que celles de Bergson, l'idée selon laquelle nous pouvons être affecté de manières distinctes se retrouvent chez les deux philosophes. C'est pourtant précisément à partir de là que tout deux divergent du point

382 Celui-ci utilise le Corps comme point de départ à l'explication et la compréhension des affects, de l'Esprit, des idées, etc. Tout dépend et part du Corps, du moins lorsqu'il s'agit de considérer les modes. Cela ne fait pourtant pas de Spinoza un matérialiste puisqu'il parvient, par l'intermédiaire des attributs de Dieu, à penser les choses en terme d'Étendue ou de Pensée et de distinguer les deux. On ne peut donc réduire sa pensée à un matérialisme stricte bien que l'on ne puisse pas non plus récuser l'importance qu'il donne au Corps (et donc à l'Étendue, la matière). Voir à ce sujet *E*, III, 2, scolie.

383 MIRAVETTE, Sébastien, « La durée bergsonienne comme nombre spécial », *Annales Bergsoniennes V Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2002, pp.404-418.

de vue général de leur pensée, notamment autour de la question de la théorie de la distinction. D'un côté nous avons face à nous un système moniste, ne considérant qu'une seule substance à partir de laquelle tout est et est conçu et dont chaque partie n'est qu'une variation, un degré plus ou moins proche de sa totalité. De l'autre nous avons une pensée qui part d'une origine commune que l'on ne peut pas réellement qualifier de substance (l'élan créateur) et depuis laquelle tout se crée perpétuellement de manière inédite et indépendante de toutes causes autres que soi. Ceci nous amène à qualifier cette pensée comme n'étant « ni-moniste, ni-dualiste » bien qu'il faille s'accorder sur la signification que nous donnons aux termes « moniste » et « dualiste » selon que nous les employons pour Bergson ou Spinoza.

Pourtant, malgré cette divergence, ces deux pensées se retrouvent au travers des notions d'homogène et d'hétérogène, même si chacune d'elle ne s'explique pas de la même manière pour chacun de nos deux auteurs. Pour Spinoza, l'hétérogénéité ne peut être visible qu'à l'échelle des différents modes de la substance, de ses parties, dans une « discontinuité »³⁸⁴ conçue et comprise par l'intellect puisqu'en réalité sa pensée ne considère que de l'homogène, tout étant la substance une et indivisible. L'homogène se présente donc, dans sa pensée, comme continuité. À l'inverse, Bergson considère l'homogène comme étant discontinuité et cela parce que l'homogène appartient à l'espace. Dans l'espace, les choses sont divisées et ne se distinguent que selon leur position en lui-même et non pas d'après des qualités singulières ne nécessitant aucune distinction spatiale pour se singulariser. L'espace est donc homogène par la distinction possible des choses uniquement selon leur juxtaposition en lui, selon que nous pouvons les délimiter et les assigner à une place précise depuis laquelle elles n'entrent en relation avec d'autres que parce que précisément elles se trouvent *dans* l'espace. L'hétérogénéité se présente alors comme continuité : elle se retrouve dans les multiplicités hétérogènes, ces éléments qualitativement singuliers qui se distinguent les uns des autres par leurs qualités propres mais qui ne sont ni divisibles, ni délimités par quoique ce soit. Ils se fondent les uns dans les autres sans s'annuler, existant toujours indépendamment les uns des autres tout en étant les uns *dans* les autres.

Il a alors fallu voir quelle influence ce dernier point pouvait avoir sur la question de la théorie de la connaissance chez chacun d'eux, toujours en gardant à l'esprit la relation avec leurs concepts de durée et d'affect.

384 Il s'agit moins d'une discontinuité que d'une « manière » de connaître, par l'intellect, la substance et ses « parties ». Il n'y a véritable discontinuité que lorsque l'on fait appel à l'imagination. Voir notre partie III. Éthique, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité et chez Spinoza *E*, I, 15, scolie.

Nous sommes alors partis de considérations sur l'usage récurrent des termes de souvenir et d'imagination dans leur philosophie en y ajoutant notamment un lien avec la perception, mais aussi pour Bergson en parlant de la mémoire. Nous avons ainsi pu démontrer que les conceptions spinozistes et bergsoniennes de l'imagination et du souvenir se télescopaient car elles sont toutes deux des représentations à l'intérieur desquelles viennent influencer nos deux principaux concepts, la durée et les affects. À partir de là, nous avons appuyé l'idée selon laquelle le souvenir pouvait être une connaissance, qu'il s'agisse de vérités mathématiques pour Spinoza ou d'idées générales – indépendantes de la perception – pour Bergson. Bien évidemment, nous avons dû noter aussi des similitudes au niveau de la notion de perception chez chacun d'eux. Celle-ci est définie pour tous deux comme étant activité, c'est-à-dire, ce qui va pousser le sujet à agir³⁸⁵ et non pas seulement à recevoir passivement des informations provenant des objets perçus. C'est avec ce point que nous avons alors pu souligner l'importance du corps dans le processus de remémoration, du souvenir, ce qui nous a conduit à interroger respectivement leurs conceptions du corps et de voir quel était le rapport de celui-ci avec la connaissance.

Nous savons donc que le corps était, pour Spinoza, la condition absolue de toute connaissance mais aussi de tout autre chose, puisque tout ce que nous contemplons par l'Esprit et jusqu'à l'Esprit lui-même est toujours lié au Corps. Tout passe par le Corps, des affections aux idées en passant par les affects. Le Corps est à la fois l'intermédiaire par lequel nous avons un accès à nous-mêmes, par les affects, et est notre accès au monde par les perceptions dont nous pouvons tirer des connaissances internes ou externes à nous. Pourtant le Corps fait aussi office d'écran à la connaissance et à tout le reste, ne permettant pas de connaissance directe à l'inverse de ce que propose Bergson. Pour ce dernier, le corps est aussi, en effet, une condition de possibilité de la connaissance. Nous avons besoin non seulement de notre cerveau comme lieu matériel dans lequel se lie l'immatérialité de la mémoire et des souvenirs avec la matérialité du corps et de la perception, mais aussi du corps qui facilite l'accès à la connaissance en ne s'opposant pas tel un écran à nos perceptions et sensations. Le corps, chez Bergson, semblerait au contraire tenter de faciliter l'accès au savoir, l'emmagasinement des souvenirs dans la mémoire et leur réactualisation en prenant un certain nombre de positions, en effectuant certains gestes et attitudes favorisant non seulement l'apprentissage en singularisant chacun des souvenirs créés mais en reprenant ces mêmes postures, attitudes et

385 Bien que nous ne considérons pas l'action de la même manière selon que l'on se positionne dans la pensée de Bergson ou dans celle de Spinoza. Voir III. Éthique, I. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.

gestuelles pour réactualiser ensuite ces souvenirs, comme si le corps pouvait se rendre invisible et empêcher le moins possibles les souvenirs de revenir à la conscience pour la restitution d'une leçon, par exemple. On a donc, chez Bergson comme chez Spinoza, cette même idée d'un corps intermédiaire dans la connaissance bien que pour l'un il soit un intermédiaire, en quelque sorte « filtrant », tandis que pour l'autre, il est un accès direct. Le lien avec la durée et les affects est lui aussi toujours visible en tant que la connaissance, qu'elle considère les souvenirs ou passe par le corps, est toujours quelque chose qui arrive au sujet et qui le modifie. Tout deux insistent cependant sur l'aspect positif de cette « affection » par la connaissance du fait qu'elle est ce qui va pousser un sujet, un individu, à l'action. Pour Bergson comme pour Spinoza, connaître c'est agir³⁸⁶.

Nous avons ensuite terminé sur des considérations sur les « facultés » de l'esprit en interrogeant successivement les notions d'instinct, d'intelligence et d'intuition chez Bergson pour voir si nous les retrouvions et sous quelle forme chez Spinoza. Nous avons ainsi démontré que ces trois notions bergsoniennes provenaient d'une même tendance primordiale qu'est l'élan vital et à partir duquel elles se sont formées de manière absolument singulières les unes par rapport aux autres. Instinct et intelligence sont ainsi deux tendances qui se sont développées de manières distinctes en raison des besoins propres aux vivants dans lesquels elles sont apparues. L'instinct se présente donc comme une connaissance immédiate et spécialisée d'outil interne, propre au vivant qui doit pouvoir l'employer pour des besoins spécifiques et urgents tandis que l'intelligence est une connaissance générale de relation, non spécialisée qui répond à des questions et problèmes dont la réponse ne nécessite pas d'être immédiate. Ces deux types de connaissance nous ont conduit à l'intuition, une troisième tendance issue cette fois de l'instinct et qui vient le compléter en lui ajoutant des caractéristiques propres à l'intelligence. L'intuition se définit donc comme étant une connaissance immédiate et spécialisée pouvant s'appliquer à un champ de connaissance aussi large que le fait l'intelligence. Chez Spinoza, nous nous sommes concentrés sur les deux dernières notions (intelligence et intuition) puisqu'il s'agit pour lui dans l'*Éthique* d'étudier l'homme et ses passions.

Cela nous a conduit à montrer qu'il était impossible de concevoir des « facultés » de l'Esprit dans sa philosophie pour la raison que celui-ci repose sur l'existence du Corps³⁸⁷. Il ne

386 Nous avons cependant noté qu'il y avait une différence entre « agir » chez Spinoza et « agir » chez Bergson, distinction que nous reprenons plus particulièrement dans notre troisième partie *Éthique*, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.

387 Rappelons que l'Esprit, pour Spinoza, n'est autre que l'idée du Corps, voir à ce sujet *E*, II, 19, démonstration.

considère donc que des idées comme sources de connaissance. C'est donc à partir de cela que nous nous sommes intéressés aux trois genres de connaissance qu'il développe principalement dans sa deuxième partie mais dont nous retrouvons le troisième genre dans la cinquième partie sur la libération humaine. Ce troisième genre a pu être ainsi assimilé à l'intuition, bien qu'il le qualifie de « science intuitive », c'est-à-dire que c'est la connaissance à partir de laquelle nous avons une connaissance adéquate des attributs de Dieu (l'Étendue et la Pensée) et donc, par l'intermédiaire de cette connaissance adéquate des attributs, nous avons nécessairement une connaissance adéquate de l'essence de toutes les choses subsumées sous l'un de ces deux attributs. À la manière de l'intuition de Bergson, l'intuition spinoziste est une connaissance immédiate et précise d'un vaste champ d'objet. Nous avons ainsi conclu sur l'aspect pratique des philosophies de Bergson et Spinoza. Pour eux, connaître n'a pas simplement une visée purement dogmatique, bien au contraire, elle est le moyen par lequel l'homme va pouvoir agir. Agir sur le monde, sur la matière mais aussi être agissant, au sens de dynamique³⁸⁸. C'est à partir de ce point commun que nous ouvrons notre troisième et dernière partie sur l'éthique.

Ce n'est pas simplement une pensée de l'action par la connaissance que développent Bergson et Spinoza, c'est toute une théorie et donc une définition de la vie elle-même que l'on découvre. En cherchant à mettre en avant l'importance de l'action dans leurs philosophies, celles-ci étant toujours intimement liées aux concepts de durée et d'affect, nous en sommes arrivés à leur conception respective de la vie laquelle se caractérise par son dynamisme mais aussi par sa simplicité. Chez Bergson, ces deux notions sont intrinsèquement liées au concept de durée qui est elle-même dynamisme et simplicité précisément parce qu'elle est toujours transformation constitutive mais aussi parce que cette transformation ne s'explique pas mais se vit, s'éprouve dans l'expérience subjective du sujet notamment. L'intelligence a beau chercher à juxtaposer cette expérience en différents moments, en découpant artificiellement des parties dans le réel pour pouvoir, en les ré-assemblant bout à bout, parvenir à une explication du mouvement de la vie, elle n'y parvient pas et le vécu seul, notre expérience intime de la vie, par l'intermédiaire de la durée, est la seule manière que nous avons de connaître ce mouvement. C'est en cela que réside la simplicité. Est simple ce qui se vit et se comprend par une expérience personnelle et subjective, sentie et vécue. Ainsi, le dynamisme

Ce qui ne fait pas de Spinoza un matérialiste comme nous l'avons dit dans notre note 382.

388 Pour Spinoza il s'agit moins d'agir effectivement que d'être conscient des choses qui constituent le monde. Voir notre partie III. Éthique, 1. Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.

et la simplicité qui la caractérisent sont les propriétés de la vie elle-même. On retrouve une idée similaire chez Spinoza à la différence que, comme nous l'avons suggéré brièvement précédemment, l'action est dite activité dans la mesure où un individu « est agissant », c'est-à-dire qu'il est conscient, qu'il connaît, les causes qui le poussent à agir. Le lien à la connaissance est là aussi maintenu et vient participer à l'action spinoziste, laquelle peut aussi être qualifiée de « simple » mais pas de la même manière que pour Bergson. La simplicité spinoziste est en rapport étroit avec la notion d'unité et d'indivisibilité. Qu'il s'agisse de la substance ou de l'Individu, ce qui fait leur simplicité et nous empêche d'en déterminer des « parties »³⁸⁹, c'est ce caractère unitaire et indivisible qui est dû à la communication entre « parties » et à la conservation de leur rapport de mouvement et de vitesse³⁹⁰. La simplicité est ces rapports de communication et de mouvement qui conservent l'unité et la cohésion du tout de l'Individu ou de la substance. Le dynamique s'y retrouve aussi comme mouvement continu conservant le tout et sa cohésion. C'est à partir de cela que nous postulons que la conception spinoziste de la vie repose elle aussi sur les notions de dynamisme et de simplicité puisque ces deux notions sont ce qui explique la vie.

Cependant, en caractérisant les conceptions bergsonienne et spinoziste de la vie, ces deux notions ont alors une influence sur ce que l'un et l'autre entendent par nécessité et liberté. Nous nous sommes donc intéressés à leurs définitions respectives de la nécessité et de la liberté en sachant déjà qu'ils étaient tous les deux aux antipodes l'un de l'autre concernant ces notions. D'un côté avec une liberté-crédation pour Bergson, de l'autre avec une liberté-intellection pour Spinoza. Malgré cela, nous en sommes venus aux conclusions suivantes : Bergson et Spinoza sont deux penseurs de la liberté qui la pensent chacun à leur manière mais où ils se rejoignent sur bien des points. Nous avons ainsi montré que leur conception de la liberté partait toujours d'une certaine conception de la nécessité, quand bien même celle-ci n'était pas identique chez l'un ou chez l'autre. Pour Bergson, la nécessité est immobilité, inertie et s'apparente alors à la matière quand la liberté est dynamisme et création continuellement renouvelée et se trouve donc du côté de la vie. Pour Spinoza en revanche la nécessité est en quelque sorte le fondement de la liberté puisque c'est en connaissant la nécessité comme étant absolue que nous pouvons faire l'expérience de la liberté. Pourtant, nous voyons que la relation de la nécessité à la liberté est présente chez les deux philosophes,

389 Que Spinoza nomme « manières » qui sont d'autres façons dont la substance s'exprime non pas en totalité mais « en partie », ce qui n'indique pas qu'elle est divisible mais plutôt qu'elle varie en une infinité de degrés d'expression divers.

390 *E*, I, petit traité de physique et de physiologie, après la proposition 13 et *E*, I, 15, scolie.

ce qui nous a amené à considérer deux autres points sur lesquels ils se rejoignent. Premièrement concernant la différence de degré possible au sein de la liberté, chez Bergson par la plus ou moins grande coïncidence de notre moi fondamental avec notre action et chez Spinoza par notre plus ou moins grande connaissance des causes, autrement dit par la plus ou moins grande adéquation de notre action en tant que nous sommes « agissants »³⁹¹. Il y a donc une différence de degré possible de la liberté qui nous amène au second point sur lequel ils se recourent : le dynamisme. En effet pour l'un et l'autre, être libre c'est agir, bien que nous ayons montré que l'action n'est pas identique entre Bergson et Spinoza. La liberté se caractérise par le dynamisme car elle est intrinsèquement liée à la durée chez Bergson, comme dynamisme, indétermination et création renouvelée et, chez Spinoza, en tant qu'elle nécessite la compréhension et donc la connaissance qui caractérise l'« être agissant » de l'auteur de l'*Éthique*. Mais nous en sommes arrivés, par cette démonstration du rapport de la liberté à l'action, que celle-là était le biais par lequel, tant chez Bergson que chez Spinoza, pouvait être connu et expérimenté Dieu lui-même. Et puisque les conceptions bergsonienne et spinoziste de la liberté nous conduisent à Dieu, nous nous sommes donc interrogés sur les similitudes entre non seulement leur Dieu mais aussi leur conception de la religion.

Nous avons ainsi vu que ce que l'un et l'autre entendait par Dieu correspondait à la spécificité propre à chacune de leur philosophie. Cependant, malgré un Dieu substantiel, éternel et un chez Spinoza et un Dieu non-substantiel, temporel et créateur chez Bergson, ils se retrouvent, une fois encore sur différents points précis. Premièrement car, pour l'un comme pour l'autre, Dieu est lié au dynamisme et à la liberté avec un accès à Dieu par la connaissance pour Spinoza et par la durée, laquelle est caractérisée par la liberté et le dynamisme, chez Bergson. Dieu s'éprouve, pour ainsi dire, par l'intermédiaire de la connaissance et de la durée, précisément comme nous l'avons dit parce que le Dieu spinoziste régissant la nécessité, c'est en la connaissant que nous pouvons connaître Dieu tandis que chez Bergson Dieu est la durée elle-même³⁹² et dispose donc de toutes les caractéristiques que nous lui avons données au cours de ce travail. Deuxièmement, Dieu se présente comme étant simultanément un « milieu » à l'intérieur duquel évolue les êtres et étant effectivement dans les êtres eux-même. Qu'il s'agisse de la substance comme s'exprimant au travers des modes ou de la durée comme

391 Ici au sens de « connaître les causes », « être conscient ».

392 Du moins, il est assimilé à la durée et entretiendrait avec elle une relation spécifique permettant simultanément à Bergson de lier Dieu à la durée sans le fondre en elle. Voir nos précédentes notes (234, 357 et 366) à ce sujet.

possédant différents rythmes, Dieu est toute chose et est en toute chose pour Bergson³⁹³ comme pour Spinoza. Troisièmement, il existe entre Dieu et les hommes une relation, qu'il s'agisse de l'Amour envers Dieu, unidirectionnel³⁹⁴, de l'Amour intellectuel de Dieu, réciproque entre Dieu et les hommes, éternel et infini ou de l'amour de Dieu bergsonien dans lequel les hommes, par l'expérience du sentiment de Dieu, aime Dieu et réciproquement. Il y a donc chez tous deux une relation d'amour qui passe par la connaissance de Dieu, qu'elle soit intellectualisée comme chez Spinoza ou expérimentée chez Bergson. Ceci nous emmenant donc à notre quatrième et dernier point sur les recoupements des conceptions bergsonienne et spinoziste de Dieu. Pour l'un et l'autre, il n'est pas un être « transcendant » au sens où il serait séparé de la vie et des êtres. Il est proprement la vie elle-même ou du moins est en lien avec elle, raison pour laquelle nous pouvons non seulement le connaître, parce que nous sommes en vie et faisons partie des vivants, mais aussi établir une relation avec lui. Ainsi, on a cherché à montrer ce que la religion pouvait signifier dans des philosophies où Dieu n'est plus la figure d'une entité transcendante et personnalisée comme dans le monothéisme et polythéisme³⁹⁵. Ce qui nous a amené à démontrer qu'en matière de religion, Spinoza et Bergson se retrouvaient sur un point. Ni l'un ni l'autre ne cherche à fonder de religion mais chacun en donne une définition propre qui s'éloigne, bien évidemment, de la religion instituée³⁹⁶. La religion devient alors plutôt « manière » : elle propose, chez Spinoza, les moyens pour être libre et heureux tandis que chez Bergson elle fonde une théorie de la création issue de la cristallisation de l'expérience mystique laquelle permet de connaître Dieu comme création et fait alors du Dieu bergsonien l'objet d'une cosmologie plutôt que d'une théodicée³⁹⁷.

En achevant notre analyse par Dieu, nous avons ainsi pu voir qu'il était à la fois le point final de notre travail mais qu'il rassemblait en lui l'ensemble des axes que nous avons traité en partant du fait que Dieu, tant chez Bergson que chez Spinoza, implique une certaine conception de la vie, métaphysique de laquelle nous sommes partis dans notre partie sur l'homogène et l'hétérogène mais aussi, qu'en tant que modèle métaphysique, il conditionne, en un sens, la théorie de la connaissance de chacun des deux auteurs. Cette dernière nous a finalement amené au domaine de l'éthique dans lequel nous en sommes arrivés à la conception

393 Mais Bergson utilisera bien moins volontiers le mot « Dieu ». Rappelons qu'il n'y a qu'une seule occurrence du mot « Dieu » dans *L'évolution créatrice*, œuvre dans laquelle « Dieu » est défini en ces termes.

394 Des hommes vers Dieu.

395 Voir notre note 278.

396 Voir notre note 279.

397 TONQUEDEC, Joseph de, Lettre du 10 février 1912 à H. Bergson, dans l'édition critique de *L'évolution créatrice*, publiée aux Presses Universitaires de France, 12e éd., collection « Quadrige », 2013, pp.625-633.

de Dieu lui-même par l'intermédiaire d'une théorie de la vie passant par la simplicité et le dynamisme ainsi que par les conceptions de la liberté et de la nécessité. L'ensemble de nos analyses nous font ainsi converger vers celle du néant, que nous introduisons dans nos passages sur la simplicité chez nos deux auteurs. Pour l'un et l'autre, nous l'avons dit, le néant n'est pas concevable et n'a aucune place dans leur philosophie puisque concevoir le néant reviendrait à supposer, pour Spinoza, l'autodestruction de la substance ou de l'individu par lui-même, ce qu'il réfute et, pour Bergson, à ne faire que redoubler ce qui existe déjà puisque selon lui, le vide, le néant et la négation ne sont en fait que l'affirmation redoublée d'une chose, affirmée d'abord comme présente pour être ensuite niée, problème de langage qui dénote d'une déception vis-à-vis de ce qui est effectivement présent. Concevoir le vide, le néant, c'est ne pas vouloir voir ce qui a remplacé ce qui le précédait. Il y a donc toujours quelque chose plutôt que rien et la raison de notre usage du terme de vide ou de néant et même d'absence ou de désordre vient du fait que ce qui est n'est pas ce que nous attendions. Ce refus commun du néant, tant pour Bergson que pour Spinoza, est solidaire de l'ensemble de leur pensée puisque nous l'avons vu avec le concept de durée chez Bergson et avec la substance et ses modes chez Spinoza, il y a toujours quelque chose plutôt que rien.

Bibliographie

I. Corpus principal

1. *Œuvres de Bergson* :

BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Paris, Presses universitaires de France, 10e éd., coll. « Quadrige », 2013.

BERGSON, Henri, *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige », 2012.

BERGSON, Henri, *Le rire: essai sur la signification du comique* (1901), Paris, Presses Universitaires de France, 14e éd., coll. « Quadrige », 2012.

BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice* (1907), Paris, Presses Universitaires de France, 12e éd., coll. « Quadrige », 2013.

BERGSON, Henri, *Lettres au Père Joseph de Tonquédec* (1908 et 1912), dans l'édition critique de *L'évolution créatrice*, publiée aux Presses Universitaires de France, Paris, 12e éd., collection « Quadrige », 2013, pp.620-633.

BERGSON, Henri, *L'énergie spirituelle* (1919), Paris, Presses Universitaires de France, 9e éd., coll. « Quadrige Grands textes », 2009.

BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), Paris, Presses Universitaires de France, 11e éd., coll. « Quadrige », 2013.

BERGSON, Henri, *La pensée et le mouvant: essais et conférences* (1934), Paris, Presses Universitaires de France, 17e éd., coll. « Quadrige Grands textes », 2013.

BERGSON, Henri, *Écrits philosophiques*, Paris, Presses Universitaires de France, 1ère éd., coll. « Quadrige », 2011.

2. Œuvres de Spinoza :

SPINOZA, Benedictus de, *Éthique* (1677), présenté et traduit par B. PAUTRAT, Paris, Éditions du Seuil, 2010.

SPINOZA, Benedictus de, *Œuvre I : court traité, traité de la réforme et de l'entendement, principes de la philosophie de Descartes, pensées métaphysiques*, traduit par Ch. APPUHN, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1964.

SPINOZA, Benedictus de, *Œuvre II : Traité théologico-politique*, traduit par Ch. APPUHN, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1965.

SPINOZA, Benedictus de, *Œuvres IV : Traité Politique. Lettres.*, traduit par Ch. APPUHN, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 1993.

SPINOZA, Benedictus de, *Correspondance*, traduit par M. ROVERE, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2010.

II. Commentateurs et littérature secondaire

1. *Ouvrages et articles sur Bergson :*

ASTESIANO, Lionel, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, CNRS EDITIONS, 2016.

FRANÇOIS, Arnaud, « Ce que Bergson entend par “monisme”. Bergson et Haeckel », *Lire Bergson*, 2011, coll. « Quadrige », pp. 121-138.

GOUHIER, Henri, *Bergson dans l'histoire de la pensée occidentale* (1989), Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie ».

JANKÉLÉVITCH, Vladimir, *Henri Bergson* (1930), Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

MIRAVETE, Sébastien, « La durée bergsonienne comme nombre spécial », in : *Annales Bergsoniennes V Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2002, pp.404-418.

RIQUIER, Camille (éd.), *Bergson*, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie », 2012.

THIBAUDET, Albert, *Trente ans de vie française III Le bergsonisme* (1923), Paris, Édition de la nouvelle revue française.

TONQUEDEC, Joseph de, *Lettres à Henri Bergson (1908-1912)*, dans l'édition critique de *L'évolution créatrice*, publiée aux Presses Universitaires de France, Paris, 12e éd., collection « Quadrige », 2013, pp.620-633.

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, *Bergson*, Presses Universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1993.

WORMS, Frédéric, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 2004.

WORMS Frédéric, « La conception bergsonienne de temps », *Le temps*, coll. « Thema », 2007 pp. 181-203.

- *Annales bergsoniennes* :

WORMS, Frédéric (éd.), *Annales Bergsoniennes I Bergson dans le siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2002.

WORMS, Frédéric (éd.), *Annales Bergsoniennes II Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2004.

WORMS, Frédéric (éd.), *Annales Bergsoniennes III Bergson et la science*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2007.

FAGOT-LARGEAULT, Anne, WORMS, Frédéric (éd.), *Annales Bergsoniennes IV L'évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2008.

WORMS, Frédéric (éd.), *Annales Bergsoniennes V Bergson et la politique : de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2012.

ABIKO, Shin, FRANÇOIS, Arnaud, RIQUIER, Camille, *Annales Bergsoniennes VI Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2013.

FRANÇOIS, Arnaud, RIQUIER, Camille, ZANFI, Caterina, et al., *Annales Bergsoniennes VII Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2014.

FRANÇOIS, Arnaud, RIQUIER, Camille, *Annales Bergsoniennes VIII Bergson, la morale, les émotions*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2017.

2. Ouvrages et articles sur Spinoza :

ALQUIE Ferdinand, *Leçons sur Spinoza* (1971), Paris, La table ronde, coll. « La petite vermillon », n° 207, 2003.

ASTESIANO, Lionel, *Joie et liberté chez Bergson et Spinoza*, CNRS EDITIONS, 2016.

BALIBAR, Étienne, *Spinoza et la politique* (1984), Paris, Presses Universitaires de France, 4e éd., coll. « Philosophies », 2013.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Paris, Éd. de Minuit, coll. « Arguments », 1990.

DELEUZE, Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique* (1970), Paris, Ed. De Minuit, 1981.

GUEROULT, Martial, *Spinoza*, 2 volumes, I. Dieu (Éthique I), II. L'âme (Éthique II), Paris, Aubier-Montaigne, 1968-1974.

JAQUET, Chantal, *L'unité du corps et de l'esprit : affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'« Éthique » de Spinoza. La première partie. La nature des choses*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1998, vol. 1/5.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'« Éthique » de Spinoza. La deuxième partie. La réalité mentale*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1997, vol. 2/5.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'« Éthique » de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1995, vol. 3/5.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'« Éthique » de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1997,

vol. 4/5.

MACHEREY Pierre, *Introduction à l'« Éthique » de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Les grands livres de la philosophie », 1994, vol. 5/5.

MATHERON, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Les Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1988.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1994.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza et le spinozisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 4^e éd., coll. « Que sais-je ? », 2003.

ZAC, Sylvain, *La morale de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1959.

ZAC, Sylvain, *L'idée de la vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 1979.

III. Autres références

DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques* (1641), Paris, Garnier-Flammarion, Paris, 1979.

DESCARTES, René, *Les principes de la philosophie* (1644), Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1999.

Table des matières

Table des abréviations.....	1
Introduction.....	2
I. Homogène et hétérogène.....	13
1. <i>Interpénétration et flottement d'âme.....</i>	<i>13</i>
2. <i>La question du nombre et du degré : quantité et qualité.....</i>	<i>22</i>
3. <i>Théorie de la distinction : différence de nature et différence de degré.....</i>	<i>33</i>
II. Théorie de la connaissance.....	51
1. <i>Souvenir et imagination : quel rapport avec le savoir ?</i>	<i>51</i>
2. <i>L'importance du corps comme condition du savoir.....</i>	<i>64</i>
3. <i>Instinct, intelligence et intuition.....</i>	<i>82</i>
III. Éthique.....	100
1. <i>Théorie de la vie : dynamisme et simplicité.....</i>	<i>100</i>
2. <i>Liberté et nécessité.....</i>	<i>122</i>
3. <i>Dieu et la religion.....</i>	<i>156</i>
Conclusion.....	185
Bibliographie.....	195