

Création et peuple

Contribution vitaliste à une philosophie de la création

directeur de mémoire : David Lapoujade

Création et peuple

A Juliette F., ses quelques lettres, pour lui montrer ce qui émerge en philosophie. D'autres auront écrit le *Monde de Sophie* pour noyer le poisson...
A Chicago, à Barcelone.

Merci à M. Gérard Engrand pour son « retentissement »
Merci à M. Barbaras pour ses « idées »
Merci à M. Loraux, le nouvel Hyppolite, pour sa patience et son « tempo ».

Pour leur soutien, pour leurs lectures, ...à B. Fortin, B. Magneux, à MM. Bâtard et Boursier
Sans oublier A. Badiou, Henning T. et ceux sans qui je ne serais là... Bonne lecture

Création et peuple

Introduction	_4
I. Bergson et le spiritualisme	_5
La création comme variation d'intensité – par-delà la conscience	
II. Deleuze et le matérialisme	_35
La création comme déterritorialisation – ou affection d'un peuple	
III. Nietzsche et le vitalisme	_56
La création comme exception – la hiérarchie et sa rédemption	
IV. Spinoza et le naturalisme	_84
La création comme libération – et modification	
Conclusion	_106
Table des matières	_108

Introduction

Nous n'avons que peu de choses à dire pour introduire ce travail. Ce que nous recommandons c'est de lire chacune des parties séparément. Chacune constitue un article, un tout en soi. En résumé il s'agit d'apporter une contribution pragmatique et vitaliste à une philosophie de la création et de l'immanence. Notre démarche d'écriture a été de nous calquer sur cette création et cette immanence qui, depuis, ne nous appartient plus. Mais déjà quelque chose s'est produit entre peuple et création...

Pour le dire brutalement en quelques mots. 1°) La création est la quête d'intensité pour l'homme en général. 2°) Pour le philosophe c'est l'intensification de l'énergie spirituelle. C'est ce que défendent littéralement et Nietzsche et Bergson. De manière plus implicite implicite Deleuze affirmera concernant la *consommation* qu'il n'y a en a jamais assez car il se place dans une optique de *distribution*, de propagation de cette énergie créatrice — qu'elle soit philosophie, art ou sciences. Cette pensée de la création admet par ailleurs certaines aberrations, certains malentendus. Ils sont le ferment de la vie. Ils font partie du vitalisme, de sa puissance rédemptrice. En effet la plus petite percée de la vie suffit à « racheter » toutes les impasses et les bêtises par lesquelles la vie même devait passer et qu'elle devait épuiser. Ceci nous conduit tout droit à une troisième définition possible. 3°) La création comme la prise de conscience de l'humanité par elle-même, la coïncidence d'une conscience qui dépasse le simple individu avec l'élan qui caractérise la vie. 4°) Pour finir, la philosophie de la création vise donc l'affirmation spéculative à la fois du corps et de l'esprit, de la vie et de la pensée, par le dépassement de la conscience individuelle. C'est en ce sens qu'une philosophie de la création dépasse le clivage spiritualiste ou matérialiste pour introduire un nouveau vitalisme. Nietzsche n'est pas plus matérialiste que Bergson n'est idéaliste ou réaliste. En bref, la création vise l'intensité, l'effervescence de la Terre, une libération de l'énergie corporelle ou inconsciente. Cette énergie, cette création est dans chaque peuple, dans le peuple de la Terre sous la forme du surhomme.

Bergson et le spiritualisme

**La création comme variation d'intensité
par-delà la conscience individuelle**

l'acte libre dévoile la durée en tant qu'elle est à la fois mémoire et création ^{GouBC_120}

Les passages en italique sont des citations. La référence de chacune d'elle est marquée par un exposant ou une note de bas de page. Les titres des ouvrages de Bergson, cités dans cette étude, sont abrégés comme suit :

Œuvres et correspondances d'Henri Bergson

- C *Correspondance*, PUF.
Œ *Œuvres*, éditées par A. Robinet et préfacé par H. Gouhier, PUF, 1959.*
M *Mélanges*, éditées par A. Robinet et préfacé par H. Gouhier, PUF, 1972.**
- DI* *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889.
DS** *Durée et simultanéité*, à propos de la théorie d'Einstein, 1922.
ES* *L'Énergie spirituelle*, 1919. Essais et conférences 1901-1913.
IL** *L'Idée de lieu chez Aristote*, thèse, 1889.
LR* *Le Rire*, 1900, appendice, 1919.
MM* *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896.
MR* *Les Deux sources de la morale et de la religion*, 1932
PM* *La Pensée et le mouvant*, 1934. Essais et conférences 1903-1930.

Cours d'Henri Bergson

- C I *Cours I - Leçons de psychologie et de métaphysique (1887-1888)*, PUF, 1990.
C II *Cours II - Leçons de Morale et d'esthétique*, PUF, 1992.
C III *Cours III - Leçons de d'histoire de la philosophie moderne*, PUF, 1995.
C IV *Cours IV - Leçons de d'histoire de la philosophie antique*, PUF, 2002.

Œuvres d'exégèse sur Henri Bergson

- AB1 Collectif (dir. Worms), *Annales Bergsonienne I – Bergson dans le siècle*, PUF
DzB Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, PUF, 1966.
GodMC Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et Folie – Essai sur la simplicité*, 2003.
GouBC Henri Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, 1968.
P54 Collectif (dir. Worms), *Philosophie n°54 – Henri Bergson*, éd. de Minuit, 1997.
WorIM Frédéric Worms, *Introduction à Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1997.
WorVB Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000.

« Penser l'action, agir la pensée » telle serait la formule de réciprocité qui reflèterait le mieux la pensée de Bergson, tournée vers l'intensification de l'action depuis l'acte libre ^{DI} jusqu'à la vie mystique ^{MR}. Même l'*Introduction à la Métaphysique* ^{PM} est tournée contre la dévaluation de l'action chez Platon et chez Plotin. Toute sa philosophie au travers d'une intuition génial est une quête d'intensité. Mais comme toute *philosophie est œuvre d'expérience et de raisonnement* ^{MR_278:1198}, Bergson admet un présupposé, une base nécessaire à toute intensification : c'est la personnalité faite de durée et de simplicité. Tels sont les deux fils conducteurs complémentaires du bergsonisme que nous développerons dans la présente étude. Cette philosophie qui fut tellement novatrice, que James voit s'opérer même un tournant philosophique : *il y a tant de signes (avec Bergson entre autres) pour annoncer une cristallisation des forces anti-intellectualistes* ^{M_779}. Bergson pense ne pas avoir élaboré de système car il s'est toujours laissé guidé par son intuition et a vu intuition et système comme deux tendances opposées ^{M_577.40 par ex.}. Pour lui *les poussées d'intuition font craquer le système* ^{EC_346:788.35}. Nous verrons que Bergson est un anti-intellectualiste mais pas un anti-intellectuel. James le loue vivement *d'avoir réduit l'idée de « fin » (entendre « cause finale ») à la même condition que celle de « cause efficiente » : c'est le couple des filles jumelles de l'intellectualisme* ^{M_725}. Le pragmatisme de James et la métaphysique positive, son synonyme bergsonien, se rejoignent dans une philosophie de la chose obtenue par l'effort, une philosophie de la Valeur, bref de la Création. Elle voit la nature dit James comme *perpétuellement créatrice de réalité* ^{M_725}.

Il s'agit de montrer que toute la philosophie de Bergson développe l'idée d'élan, d'intensité bien que l'on ait pu croire que la notion d'intensité était rejetée au tout début ^{DI ; DzB_74/93}. Dans un premier temps nous voulons montrer l'implication des termes conversion (ou attraction) procession (ou impulsion) que Bergson reprend à la philosophie spiritualiste antique. Il s'agit aussi de montrer que, sous couvert d'impartialité, Bergson dans son processus d'écriture aborde en réalité *Matière et mémoire* avec le présupposé de l'immortalité de l'âme. Dans un second nous voulons montrer en quoi la notion de conscience reste prisonnière du domaine des possibles et reste séparée de la dimension virtuelle que représente la mémoire inconsciente et la matière comme perception virtuelle. Nous verrons aussi en quoi Bergson entretient un rapport paradoxal avec Spinoza en que tout philosophe a deux philosophies : la sienne et celle de Spinoza. L'œuvre finale des *Deux Sources* semble bien, dans une certaine limite, inspirée par Spinoza : le mysticisme bergsonien est très proche de la béatitude spinoziste. Enfin nous pousserons notre propos jusqu'à poser les bases d'une philosophie de la création, autre que celle qu'Henri Gouhier a pu établir pour défendre le spiritualisme.

Nous allons débiter notre propos avec une étude du courant majeur de la philosophie antique pour montrer de quelles abstractions dialectiques s'est éloignée la philosophie de l'immanence.

*

* *

1.1. Le spiritualisme chez Platon et Aristote

On pourrait dire, en un certain sens, que nous naissons tous platoniciens^{EC_49:536}. C'est par cette phrase que l'on peut résumer tout le rapport de Bergson avec le spiritualisme antique tout en comprenant qu'il a évolué par rapport à celui-ci. Mais attention, comme l'affirme Victor Goldschmidt avec un accent matérialiste, dans son cours sur Bergson^{AB1_69-130}, *parler de l'idéalisme platonicien est incorrect ; il vaut mieux dire : réalisme des Idées. Le platonisme n'est ni un matérialisme ni un spiritualisme. L'idée est une réalité ontologique qui n'est aucunement d'essence spirituelle*^{AB1_90}. Si Bergson se dit plus proche du spiritualisme c'est qu'il pose l'existence de deux substances, c'est en ce sens qu'il se sent continuateur du spiritualisme cartésien. Il est une marque du spiritualisme dont Bergson émet parfois l'hypothèse : la matière est de l'esprit aliéné. Cette définition négative de la matière nous la retrouvons dans ce passage : *supposons, un instant, que la matière consiste en ce même mouvement (d'extension) poussé plus loin, et que le physique soit simplement du psychique inversé*^{EC_203:666}. Pourtant dans l'œuvre de Bergson la matière acquerra peu à peu une indépendance vis-à-vis et de la durée et de l'espace. En effet Bergson sait pertinemment qu'il doit affirmer la réalité de la matière pour affirmer celle de l'esprit, ce dualisme se place sous un monisme, un substantialisme qui admet des *degrés*, des *intensités*. Bergson se place au delà du tournant de l'expérience, d'un point de vue métaphysique ou ontologique c'est ce qui fait que *cette opposition spiritualisme-matérialisme est inapplicable à Bergson*^{AB1_91}. Mais le parti pris de Bergson est donné dans le fait que pour lui le spiritualisme est un constat de la distinction de l'âme et du corps et le matérialisme une hypothèse à partir de ce constat, ce sont ses propres mots.

La dialectique

Bergson définit le spiritualisme ancien comme la méthode de philosopher qui *ramène l'inférieur au supérieur*^{C IV}. Ce spiritualisme est l'idéalisme antique qui repose pour partie sur la dialectique. La dialectique est l'effort *pour remonter jusqu'à l'origine des choses, le mouvement naturel de l'intelligence (le nous)*^{EC_322,768}. Cette dialectique est définie par Platon comme l'art de faire d'un, plusieurs et de plusieurs, un. C'est de fait un procédé de division et de recombinaison. Les deux mouvements dialectiques se retrouvant chez Platon sont une conversion de l'esprit vers l'Un, vers son principe et une procession de l'un vers les choses sensibles. *Jusqu'à Platon, les philosophes, qui avaient traité de la nature de l'être, s'étaient efforcés de rendre compte de toutes choses par un seul principe, et ce principe était de même nature que les choses... Platon eut l'idée d'expliquer l'être par des principes multiples et des principes d'une toute autre nature que les objets sensibles... La philosophie platonicienne est un effort pour résoudre les choses sensibles en Idées multiples, et pour ramener ensuite la multiplicité des Idées à l'unité du Bien*^{C IV_106-107}. Cet effort est un mouvement dialectique ou inductif. L'esprit y retrouve le principe de toute chose. Bergson y voit associé le mouvement inverse qui lui est déductif, c'est tout le développement mythique ou mythologique de philosophie de Platon^{C I, cf. NzBM 21}. Si la dialectique apparaît plus volontiers dans le premier des deux mouvements, c'est que *Platon s'est constamment efforcé de résoudre le sensible en intelligible, et les choses en Idées. Mais il se heurtait à un élément réfractaire, élément qu'Aristote devait appeler la matière, hylé, et que Platon appelait tantôt le réceptacle, tantôt le non-être*^{C IV_107}. Le monde de l'Être, des idées est immuable, immobile, alors que le monde du non-être, des sens est sujet au mouvement, au changement. De ce que la dialectique ne saisit pas le mouvement dans sa réalité naît l'impossibilité d'une connaissance absolue de Dieu, nommée théologie par les Grecs. A partir d'un passage du Timée 27c-29c, Bergson résume la pensée de Platon : *le monde physique portant la marque du devenir et non celle de l'existence ne peut être l'objet d'une science certaine. On ne peut rien en dire que de probable, il est objet de croyance*^{C IV_102}. Comme le dit Pierre Aubenque : avant Aristote « *Platon lui-même avait soupçonné l'impossibilité humaine d'une théologie dans la première partie du Parménide, retrouvant par là le sens profond de la vieille sagesse grecque des limites : l'homme ne doit pas chercher,*

homme qu'il est, à connaître ce qui est au-delà de l'humain »¹ Cette impossibilité à penser Dieu en terme de mouvement devient le substitut même de la théologie. En effet, il y a nécessité que *ce mouvement n'ait pas commencé et ne doive jamais finir*^{EC_324+770}. Aristote élabore par conséquent la théorie du Premier Moteur immobile. Dieu se définit comme Pensée qui se pense elle-même puisqu'on ne peut pas rapporter Dieu à l'expérience humaine de la pensée et le premier moteur est en quelque sorte irradiation de ce Dieu : *il suffit d'imaginer le Dieu d'Aristote se réfractant lui-même, ou simplement inclinant vers le monde, pour qu'aussitôt paraissent se déverser hors de lui les Idées platoniciennes, impliquées dans l'unité de son essence : tels, les rayons du soleil, qui pourtant ne les referment point*^{EC_321:767}.

La critique de la théorie des idées par Aristote

Si Bergson s'intéresse plus à Aristote qu'à Platon — notamment quand il écrivait le chapitre IV de *l'Evolution créatrice* — c'est qu'il voyait dans Aristote le philosophe qui fait le lien entre Platon et le néoplatonisme (Plotin et les philosophes d'Alexandrie). Il n'y aurait pas de néoplatonisme, sans lui. Sans lui aussi, il n'y aurait pas eu d'unité de la philosophie antique. Aristote a abandonné la conception platonicienne du devenir héritée d'Héraclite tout en conservant sous une certaine forme la théorie des idées ou plus exactement *c'est en vain qu'il essaya de s'y soustraire*^{EC_766}. En effet, *il suffit d'imaginer le Dieu d'Aristote se réfractant lui-même, ou simplement inclinant vers le monde, pour qu'aussitôt paraissent se déverser hors de lui les Idées platoniciennes, impliquées dans l'unité de son essence*^{ibid.}. Mais c'est Aristote qui mènera le plus loin la critique de la théorie des Idées. Pour Platon, l'Idée est ce qui préside à l'ordre et à l'arrangement des parties. Pour Aristote, c'est différent ; dans sa critique des idées, il dissocie le genre de la généralité :

l'Idée du Bien... est à la fois, d'après Platon, l'Idée la plus générale et la plus riche en attributs. La logique démontre que l'extension d'une idée est en raison inverse de sa compréhension, et que les idées les plus générales sont les moins riches, les plus vides. Comme Platon faisait de l'Idée à la fois un genre et une qualité, l'Idée du Bien, qui contient toutes les Idées, devait être à la fois le genre le plus vaste et la qualité la plus riche. Cette contradiction était choquante et devait frapper Aristote. L'idée d'Aristote fut en effet de dissocier ces deux termes, la qualité d'une part, le genre de l'autre. [Comme] Platon, il mit le Bien au sommet, il en fit la forme la plus élevée de l'être. Mais, [contrairement à] Platon, ...Aristote mit [la] généralité au plus bas degré de l'être. Il suppose que le général est la matière des choses...^{C IV_107}

En somme, ce qui empêche les idées, les virtualités, d'être complètement *en acte* c'est une quantité négative ajoutée : la matière, *hylé* : C'est donc du négatif ou tout au plus du zéro qu'il faudra ajouter aux idées pour obtenir le changement. En cela consiste le « non-être » platonicien, la « matière » aristotélicienne.

La science ne peut porter que sur l'immuable et l'universel. Où est donc l'erreur de Platon ? Elle consiste à placer l'immuable, l'universel, en dehors du monde sensible, et à établir entre le monde sensible et l'intelligible une distinction de substance, alors qu'il n'y a qu'une différence de point de vue, comme nous dirions aujourd'hui. La théorie des Idées est, premièrement, dénuée de tout fondement, car entre l'idée de l'homme et l'homme réel, il n'y a qu'une différence de mots. Deuxièmement [elle est] intelligible et pleine d'absurdité. En effet, d'un côté l'Idée platonicienne étant ce qu'il y a de réel dans les choses, devrait en former la substance ; mais d'autre part, elle ne saurait en être la substance si elle existe, comme le veut Platon, en dehors des choses. Enfin, cette théorie ne peut servir à rien, car non seulement il y aura autant d'Idées que de choses, chaque chose ayant son Idée, mais de plus, tout objet renfermant plusieurs qualités, et chaque qualité répondant à une Idée, il y aura beaucoup plus d'Idées que de choses, de sorte que la théorie platonicienne complique au lieu de simplifier. Ajoutons que l'Idée platonicienne est, d'après Aristote, incapable d'expliquer la production des choses. Elle n'agit pas ; elle est immobile, étrangère au mouvement et au devenir; elle ne peut être ni cause motrice, ni cause finale. Il faut chercher dans le monde sensible lui-même les caractères de l'intelligibilité.^{C IV_108-109}

Immortalité de l'âme

Rejoignant les présupposés théologiques que nous avons évoqués, l'immortalité de l'âme est une préoccupation de l'ancienne métaphysique qui reste pour Bergson *le plus grave problème que puisse se poser l'humanité*^{ES_58,858-859}. Pour les philosophes antiques, *l'âme, au moins dans sa partie supérieure, est immortelle*^{C IV_103}, Bergson comme il l'expose dans

¹ Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1962, p.487.

l'Évolution créatrice, rejoint cette pensée à la différence près que par la suite il parlera de survivance de l'âme dans l'*Énergie spirituelle* et les *Deux Sources*, entre autres ². Bergson se base sur le fait que les souvenirs n'ont aucune base psychologique, mais ont une dimension ontologique ce qui fait que contrairement au cerveau ils ne se détruisent pas. Comme la mémoire est la fonction de l'esprit la moins indépendante du cerveau ⁻⁸³⁵, Il ira jusqu'à dire que *la conservation et même l'intensification de la personnalité sont... possibles et même probables après la désintégration du corps* ^{ES_27,835}. Le passage par le corps marque une *vie plus intense* ⁻⁸³⁵. Nous reviendrons plus tard sur cette intensification de la vie, mais avant cela, revenons-en à Platon.

Chez Platon l'immortalité de l'âme repose entre autres sur trois argumentations. 1°) Le corps est mortel mais aussi séparé de l'âme, donc rien ne dit que l'âme n'est pas immortelle, c'est l'argument de la séparation (in *Phédon* 67c-d). 2°) La deuxième preuve reprend *une idée de Pythagore, à savoir que les contraires se métamorphosent les uns dans les autres ; Platon affirme après lui que la vie naît de la mort comme la mort naît de la vie. Tout se transforme mais rien ne périt. L'âme peut donc se métamorphoser, et ne pas périr.* Cette preuve s'accompagne de la théorie de la réminiscence 3°) Enfin la troisième preuve viendrait de l'Idée de l'âme. *L'Idée de l'âme est celle d'une chose qui vit; elle exclut l'Idée de la mort considérée comme anéantissement... Donc l'âme, dont l'Idée participe de l'Idée de la vie, est incapable de périr.* Par ailleurs Platon affirme même, dans le *Théétète*, que « nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour dans l'autre. Or cette fuite est la ressemblance avec Dieu ». Cette aspiration à l'immortalité se retrouve dans le présupposé théologique d'une activité supérieure de l'homme qui serait d'imiter Dieu et donc de vivre dans la pure pensée, c'est-à-dire dans la connaissance du Bien. Si l'âme est capable de vertu, c'est-à-dire d'atteindre la perfection de sa nature, cela veut dire que pour l'homme raisonnable, la vertu est la connaissance du bien. C'est donc toujours l'idée du Bien qui prédomine sous le présupposé théologique et qui fait de nos âmes des âmes immortelles.

Mais Bergson est *bien éloigné de croire que la philosophie grecque nous aient légué la vérité définitive* ^{M_757}: les principales difficultés théoriques contre lesquelles nous nous débattons aujourd'hui, tiennent à ce que philosophes et savants reviennent, sans bien s'en rendre compte, au point de vue des Grecs. Le problème de la relation du non-être à l'être — le Bien — demeure. C'est pour cela que l'orthodoxie néo-platonicienne des Alexandrins, placera l'Un au-dessus du Dieu d'Aristote, de la Totalité intelligible, mais aussi au-dessus du Bien de Platon. Le Bien n'est qu'une Idée parmi d'autres chez Platon, même s'il figure en bonne place dans la hiérarchie des Idées.

*

* *

1.2. Procession et conversion chez Plotin

Conversion

Plotin est selon Bergson le conciliateur des systèmes de Platon et d'Aristote. Il pose le logos comme raison génératrice. L'Un peut alors irradier en formes intelligibles qui sont autant de vues de cette unité. *La pensée d'après Plotin est un effort du multiple pour retrouver l'un...*

² Nous vous renvoyons au tableau d'Henri Hude dans son introduction aux cours de Bergson ^{CL21}, il y montre l'exacte parallèle entre les cours de Clermont-Ferrand et l'œuvre finale que sont les Deux sources. On y retrouve à chaque fois la justice comme base de l'existence de Dieu, Dieu comme Amour et comme création, le problème du mal et l'optimisme, seul problème qui a une grande portée, c'est que l'immortalité de l'âme devient 50 ans après la survivance de l'âme.

La pensée est un effort du nous qui se retourne vers le bien suprême pour le retrouver^{C IV_138-139}. La pensée chez Plotin est encore dialectique mais Plotin dépasse le problème laissé en suspens par Platon, Aristote et leurs successeurs qui est celui-ci : comment expliquer le lien entre les Idées supra-sensibles et la matière, Bergson insiste bien sur la place que donne Plotin à l'âme dans sa philosophie, car il serait le premier dans l'histoire de la philosophie à avoir posé la conscience, à avoir conçu l'âme en tant que conscience^{M.574, C IV}. Pour Plotin, l'âme peut s'élever jusqu'à l'intelligence à condition de s'élever au-dessus d'elle-même, de participer à l'élan qui anime le monde : son âme universelle^{C IV_75}. L'Esprit ou l'Intelligence se suffit à elle-même, existe en soi. Ceci s'explique par le fait que, d'une part l'âme ne se connaît pas elle-même (V, 3, 9) étant condamnée à vivre extérieurement à elle-même ; et d'autre part l'Être ou l'Esprit, en tant qu'Intelligence pure, se connaît elle-même. Ainsi le *noûs* se suffit à lui-même, existe en soi. Il y a dans l'intelligence un mouvement, mais ce mouvement n'est ni de translation quantitative comme pour l'action, ni d'expression qualitative comme pour la sensation ou l'affection. Ce mouvement conceptuel est « un mouvement immobile et tranquille » — que nous pourrions voir comme une simplicité, une intensité —. Mais comme pour Plotin la conscience implique l'extériorité, le mouvement donc, elle peut s'élever au-dessus d'elle-même par un effort de **conversion**. Comme le dit Plotin : « L'âme se baisse vers la vie sensitive, elle se hausse à l'Intelligence, mais ce n'est pas l'intelligence qui vient à elle, c'est nous qui montons à elle » (V, 3, 3). De là aussi la relation verticale entre esprit, âme et monde sensible (corps et matière). L'âme est donc bien ce qui fait le lien entre le monde sensible et le monde intelligible du *noûs* (*??su?? ???t??*) où toutes les Idées participent les unes des autres. En vérité, l'âme est un *mixte* de quatre éléments : elle est Idée par le haut, raison génératrice par le milieu et enfin forme et matière par le bas. Encore une fois un élément vient relier l'Idée à la matière, cette fois-ci c'est l'âme. C'est la première des trois « hypostases » du système plotinien.

Procession

Un être vivant est microcosme qui comme le monde est divisé et possède en chacune de ses parties une raison génératrice (*????? e? sp??mat*). Cette pensée en mouvement, comme on peut aussi la définir, est moins qu'une idée parce qu'elle évolue et travaille et elle est plus qu'une chose, puisque celle-ci reste inerte. En plus des *logoi* particuliers qui meuvent chacune des âmes individuelles, qui façonnent chacun des corps vivants, il existe un *logos universel du corps du monde tout entier*^{C IV_30}. D'une part *ces raisons aboutissent à façonner des corps vivants, c'est-à-dire des systèmes de forces ou de qualités organisées entre elles*. Et d'autre part dans un mouvement de procession, *plus le logos travaille plus il se divise*^{C IV_31}. Mais ce travail, cette procession est aussi dégradation, déchéance, dégénérescence d'une idée que l'on peut qualifier de platonicienne. Ainsi le *logos* relie les idées au corps. Il y a une idée qui est comme le *logos* universel : c'est le *noûs*. Le *noûs* — c'est-à-dire l'Être, la Pensée, l'Esprit, ou encore l'Intelligible — renferme toutes les autres idées mais n'en constitue pas l'unité : Bergson préfère parler à son sujet de multiplicité. L'unité pure qui commande le tout l'Un, l'Ouvert (*?? ??, t? ?pe????*), *l'unité pure... est supérieure à toute détermination*^{C IV_32}. L'Un est impensable et immuable³. C'est une des différences majeures entre le plotinisme et le bergsonisme dont l'objet philosophique est la totalité et non le principe. Après l'âme et le *noûs*, l'Un est la dernière entité qui explique la relation de l'intelligible au sensible. Nous avons là les trois entités ou « hypostases » de Plotin : l'Un qui engendre le *noûs*, le *noûs* qui engendre l'âme et l'âme qui anime les corps au travers d'une raison. Tel est le cheminement inverse à la conversion de l'âme vers l'Esprit, que les néo-platoniciens appellent **procession** (*proodos*). Nous avons donc aux deux extrémités, l'Un supérieur à l'essence (l'Idée) et à la pensée (le *noûs*) et la matière inférieure à l'un comme à

³ En cela le plotinisme est très proche du système de Fichte. Le Fichtéanisme fut très critiqué par le penseur non du principe mais de la Totalité qu'est Bergson. Encore faut-il savoir que la totalité ne nous est pas toute donnée puisque le « tout » *prétend désigner l'ensemble du réel, mais encore l'ensemble du possible*^{MR_278:1198}, du virtuel qui ne nous est pas accessible du dehors.

l'autre. « *Ce n'est pas parce que l'intelligence pense que l'Idée existe, c'est parce que l'Idée existe que l'Intelligence pense* »^{E V⁹.7}. Comme le dit Bergson : *pour les Anciens, la conscience est intermédiaire entre l'Intelligible, qui est hyperconscient, et le sensible qui est inconscient*^{C IV_78}. Mais Bergson précise que pour Plotin la conscience est *atténuation de quelque chose de supérieur (l'idée et l'Esprit)*

Pour les Anciens, la conscience est intermédiaire entre l'intelligible, qui est hyperconscient, et le sensible, qui est inconscient. V, 9. 7 : « Ce n'est pas parce que l'Intelligence pense que l'Idée existe, c'est parce que l'Idée existe que l'Intelligence pense. » La conscience est comme un accessoire. Un mot la désigne sans cesse : *παῖα??????μα*, accompagnement. Elle se joint à l'Idée dans sa descente, mais dans le sens contraire à celui que lui donnent les matérialistes modernes, pour qui la conscience se surajoute aux mouvements plus complexes de la substance cérébrale, à quelque chose par conséquent d'inférieur à elle. Au contraire, pour Plotin elle est une atténuation de quelque chose de supérieur à elle.^{C IV_78}

En somme, l'âme n'a rien d'essentiel mais est un accompagnement de l'idée, sa révélation suivant les modes spiritualistes de procession et de conversion..

Transition : la réalité est donc mobilité... C'est sur la substantialité du changement que Bergson se détache des philosophes antiques. Si pour Platon : « *le temps est l'image mobile de l'éternité* » (*Timée*, 37 d), pour Bergson, *qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même*^{PM_167:1385}. Le jugement de Bergson est nuancé mais sévère : *la grande erreur des doctrines spiritualistes a été de croire qu'en isolant la vie spirituelle de tout le reste (le corps et le monde), en la suspendant dans l'espace aussi haut que possible au-dessus de terre, elles la mettaient à l'abri de toute atteinte*^{EC_268:722}. Mais il leur donne raison dans sa défense de la conscience puisqu'elle *affirme la liberté humaine*. On en revient toujours à la question de la liberté et pas encore à celle de la libération. Nous allons voir par la suite en quoi la substantialité du changement s'appuie sur ce qu'on nomme la « personnalité » ou une intensification de la vie.

*

* *

1.3. L'élan de vie réunit comme deux mouvements : procession et conversion

La simplicité (de la durée, de la personne) comme possibilité de variation de l'intensité
Ce qui importe véritablement à la philosophie, c'est de savoir — contre toute dialectique — quelle unité, quelle multiplicité, quelle réalité supérieure à l'un et au multiple abstraits est l'unité multiple de la personne... les concepts vont d'ordinaire par couples et représentent les deux contraires^{PM_197:409}. S'appuyant sur la réalité comme Durée, Bergson peut dire que *la personnalité est l'ensemble de notre vie intérieure, c'est le cours indivisé de nos états de conscience*^{C II_300}. Il pose en cela la simplicité : *une personne fait l'effet d'être simple*^{MR_275:1195} : cette simplicité est la base de toute modification de l'intensité, de toute complication ultérieure⁴. S'il y a la possibilité d'une survivance invérifiable de l'âme, sa personnalité quant à elle disparaît puisqu'elle repose sur l'insertion du passé dans le présent^{cf. MR_275:1195}. Cette insertion, ce prolongement qui ne se produit plus après la mort. Le passé pourra demeurer théoriquement indestructible, il ne possédera plus d'actualisation, il ne rencontrera plus aucune intensité via la personne décédée. Nous prenons volontairement le contre-pied de Bergson. Le questionnement sur la personne est donc distinct de celui sur l'intensité, il en est la base. C'est sur fond de simplicité que se développe l'intensité, comme

⁴ Notons tout de même que Bergson au sujet de l'unité de la conscience parle ici d'un « effet » ; *L'observation immédiate de notre vie intérieure nous fait saisir dans une intuition simple une multiplicité d'états psychologiques dont chacun, quoique séparable par abstraction de tous les autres, est néanmoins pénétré de leur influence et même de leur substance [la durée]*^{C II_288}.

nous l'avons vu précédemment. Nous l'avons déjà montré en citant la page 27 de l'*Énergie spirituelle* avec l'intensification de la personnalité et de la vie au travers du corps. En bref, la personnalité est la mélodie continue non le substratum qui rend possible la substantialité du changement ^{M_906}. L'intensité et la personnalité forment, à notre avis, les deux questionnements majeurs de Bergson qui se rejoignent au travers de la communication entre virtuel et actuel pour atteindre la simplicité. Parvenir à cette simplicité tel est ce que Deleuze appelle le retournement de l'expérience. C'est ce second tournant de l'expérience qui fait de nous des assagis. Après la décomposition de l'expérience suivant des multiplicités révélées par l'intuition — au-delà d'un premier tournant —, ces lignes divergentes se rejoignent par recouplement — au-delà du second tournant — et font que, sortant de l'abstraction, l'expérience nous apparaît plus compréhensible. *Ni impulsion, ni attraction... Un élan peu précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi... à cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie* ^{MR_119,1072}. Cette durée n'est autre que Dieu ⁻⁷⁰⁶, que la « source » à la fois conservatrice et créatrice. Toutefois, il nous faudra souligner un point essentiel et dissocier la simplicité de l'intensité. Dans l'intensité sont réunis le mouvement qui mène vers la simplicité et le mouvement qui conduit à une complication. C'est bien l'intensité et non la simplicité qui les fait coïncider : *la coïncidence n'est pas la simplicité, car elle suppose et elle maintient jusque dans l'unité une dualité absente de la simplicité* ^{GodMC_161}.

Pour préciser les choses, le tournant de l'expérience ⁵ est une fiction en droit, il consiste à pousser au-delà de l'expérience une direction prélevée sur l'expérience elle-même... pour dégager les conditions de l'expérience ^{DzB_16}. Il s'agit de remonter par intuition des états de l'expérience aux conditions de l'expérience, à savoir les deux substances que sont la perception pure et la mémoire pure (matière et mémoire). Cela tient du procédé de calcul infinitésimal, dirait Deleuze, puis de la méthode de recouplement ou d'intégration ^{DzB_18}. C'est donc au-delà du tournant de l'expérience que Bergson élabore sa métaphysique positive. Nous insistons sur le terme positif comme affirmation spéculative, en effet *il y aurait une dernière entreprise à tenter*: construire une métaphysique ou plutôt une métabiologie qui irait *chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ou par-delà ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine* ^{MM_321}. Relevons au passage le terme « source » que nous analyserons plus loin. Ce passage-clé pose le « tournant de l'expérience » comme le seuil qui marque le passage de l'immédiat à l'utile. Pour résumer, c'est l'infléchissement de notre perception et de notre conception de l'univers, c'est-à-dire de l'ensemble des images en une matière spatialisée. Il faut revenir par-delà ce seuil, cette schize pour saisir la pleine puissance de la vie et de l'esprit ⁶, alors que la conscience est ce qu'il y a de proprement humain, de proprement calqué via l'intelligence sur notre utilité.

Attraction et impulsion ne sont que conversion et procession

Il y a chez Bergson comme deux « principes », deux « sources », deux « forces », qui sont pour une « pression », comme un élan, une impulsion, et pour l'autre une « aspiration » comme un appel, une attraction. Il y a cohésion entre ces deux mouvements qui sont, si l'on résume, impulsion et attraction, c'est-à-dire les fameuses procession et conversion des néo-platoniciens d'Alexandrie. Ces deux sources ne sont qu'une, un principe qui admet deux forces, deux mouvements. Le premier mouvement participe d'un enracinement dans une nature, une spécification, le second, dans le sens d'une transformation. Arnaud Bouaniche ^{AB1_143-170} et Jean-Christophe Goddard ^{AB1_215-229} relèvent chacun ces deux mouvements, mais ils ne font pas le lien, le rapprochement entre le doublet impulsion et attraction pour A. Bouaniche et le doublet procession et conversion pour Goddard. Que l'élan soit aussi

⁵ Thème étudié à plusieurs reprises par Renaud Barbaras. Dont « le tournant de l'expérience », in Philosophie n°54, Henri Bergson, éd. de Minuit, juin 1997.

⁶ C'est en ce sens qu'il faut comprendre que le plan d'immanence chez Deleuze dépasse le seul champ de l'expérience.

spécification — différenciation comme le soulignerait volontiers Deleuze — cela ne fait pas de doute. Bergson en émettait l'idée dès la conclusion de *Matière et mémoire*^{M_280:377}, *c'est la même force qui se manifeste directement... dans l'espèce humaine une fois constituée (spécification), et qui agit ensuite indirectement pour pousser l'humanité en avant*^{MR_47:1017}. On retrouve là encore la double dimension de la durée telle qu'elle s'élabore à partir de l'Evolution créatrice: « *pression sociale* » et « *élan d'amour* » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie^{MR_99:1057}. Pression et élan valent pour le premier comme dimension conservatrice de la durée et pour le second comme sa dimension créatrice.

On est très proche de la synthèse que Bergson fait de l'intuition qui sous-tend toute l'œuvre de Spinoza. C'est peut-être pour cela que l'on ressent une forte inspiration spinoziste dans les *Deux sources*^{GodMF}. Bergson, qui a dit que *tout philosophe a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza*, a cherché à se rapprocher de ce dernier pour dépasser l'influence et le mysticisme incomplet de Plotin. L'intuition qui sous-tend le spinozisme serait que procession et conversion ne font qu'un dans l'immanence, que l'acte de penser — la conversion de l'esprit — coïncide avec l'acte d'engendrer — la procession de Dieu —. Telle est l'*intuition qu'aucune formule, aussi simple soit-elle, ne sera assez simple pour exprimer*^{PM_124:1351}. On en revient à la simplicité même des choses, de leur origine. Bergson poursuit, la conversion de l'âme vers son « principe », vers sa « source », est dite *complète* quand elle se confond avec la procession, son expression. Conversion et procession, attraction et impulsion, « cause finale » et « cause efficiente », induction et déduction ne font alors plus qu'un. Cette complétude de la conversion vers son principe ne se fait qu'au-delà du tournant de l'expérience, quand celle-ci devient pure. Dans l'expérience pure il n'y a plus ni subjectivité, ni objectivité^{M_660}. L'extensif se confond alors avec l'inextensif. Cette expérience pure est faite d'intensité et s'éprouve selon Bergson dans une *expérience morale*^{MR}. Il faut entendre par expérience morale l'expérience d'un devoir, d'une pression sociale, non plus une éthique de l'action libre telle qu'elle a été définie depuis les *Données immédiates*. On retrouve bien là l'un des fils conducteurs de l'intuition bergsonienne ; il traverse toute son œuvre. Par la *brusque suppression du Temps*^{MR_1351}, on atteint l'image-cristal telle que la concevra Deleuze où virtuel et actuel se combinent et interagissent. Cette « *complétude* »⁷ comme l'appelle J.-C. Goddard^{AB1_216} est enfin révélée chez Spinoza et mène à la béatitude, à la plénitude mystique. Elle est *l'inséparabilité de l'action avec le principe de toute vie qui est la vie elle-même*^{AB1_216}. Comme le dit aussi J.-C. Goddard, *l'acte singulier fait un avec le dynamisme du principe*^{GodMF_54}, bref l'élan de conscience se confond avec l'élan de vie. Cette combinaison de la conversion et de la procession — par-delà leur dialectique — est donc la variation continue, la durée comme création.

L'origine qui se dissocie entre originaire et originel

L'idée d'un principe qui admet deux mouvements, nous renvoie à la thématique de l'origine qui prend un sens particulier puisque chez Bergson nous en retrouvons trois variantes, comme le remarque A. Bouaniche : 1°) l'originaire, c'est-à-dire l'origine comme l'entendent les idéalistes, 2°) l'original, comme exception, événement ou singularité et 3°) l'originel comme processus continu. Bergson désigne par « principe » non un principe originaire mais un processus originel^{AB1_146-147}. Le processus originel est un « jaillissement » continu, comme une « source » alors que le principe originaire existe *de tout temps*^{MR_38-39:1009-1010}, c'est le naturel⁻¹¹¹¹. L'original quant à lui est l'élément créatif, c'est l'être exceptionnel qui surgit et ouvre une nouvelle voie dans le processus de différenciation : de tout temps ont surgi des hommes exceptionnels... Avant les saints du christianisme, l'humanité avait connu les sages de la Grèce, les prophètes d'Israël, les Arahants du bouddhisme et d'autres encore . Le « de tout temps » signifie bien par essence, de manière

⁷ Dans la complétude on retrouve la fusion en attraction et impulsion comme le dénote ce passage : *A côté de l'influence de l'image sur l'image, il y a l'attraction ou l'impulsion exercées sur les images par le schéma* (qui font de la perception une perception *complète*⁻⁹⁴⁴).

naturelle ce qui rejoint la rareté créatrice, le mystique que nous développerons plus dans notre dernière partie : *Ce n'est pas... par accident, c'est en vertu de son essence même que le mysticisme est exceptionnel* ^{MR_226:1156}. Après l'évocation de la dualité d'origine entre « pression sociale et « élan d'amour », s'ensuit donc, dans le discours de Bergson, le thème de l'émotion créatrice : *Création signifie, avant tout, émotion* ^{MR_43:1013}. L'émotion est proprement l'élément affectif, l'émotion créatrice est l'expérience métaphysique de l'origine, de la simplicité, c'est-à-dire de la « source ». L'émotion est donc un contenu affectif qui ouvre à des qualités nouvelles, un type de connaissance comme l'intuition ⁻¹⁰¹⁴ et une force d'agir qui engendre, déclenche ou fait retentir. Ainsi la réalité oscillerait, selon Arnaud Bouaniche,

...entre deux mouvements, l'un de retombée de l'original dans l'originel, à travers une théorie du mélange effectif de deux tendances qui ne se présentent jamais à l'état pur, et l'autre de remontée de l'original vers l'originel, conçu comme une force vitale qui agit tantôt directement et globalement sur l'espèce, tantôt de manière distributive et indirecte, en touchant les hommes à travers certains individus créateurs. Mais c'est la même force qui agit sur nous de deux manières différentes et dans deux directions. Bergson pose là la dualité dans l'unité, selon une divergence fondamentale de la vie entre deux tendances opposées et complémentaires ^{AB1_155}.

Ce que l'on retrouve là c'est la loi de dichotomie énoncée par Bergson ^{MR_316}, qui fait coexister toujours deux mouvements l'un de complication, d'inertie propre à la matière, l'autre de simplification, d'intensification propre à la durée, c'est l'immanence même. En effet le premier mouvement n'est autre que le *mouvement descendant de la matière* ^{EC_269:723}, le *mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même* ^{EC_271:724}, C'est aussi un mouvement de détente. Le second mouvement est celui de l'énergie spirituelle qui passe à travers la matière pour atteindre la durée, la contraction, qui réunit dans son élan conscience et esprit. C'est le doublet nécessité (inertie) et liberté (immanence) que l'on retrouve là dont Bergson disait que l'opposition se réduisait dans l'intensité ^{MM_279-280:376-378}. Cette force qui agit sur nous c'est l'élan de conscience et de vie qui n'est ni impulsion ni attraction mais intensité de vie et de conscience : encore une fois, *c'est la même force qui se manifeste directement... dans l'espèce humaine une fois constituée* (spécification de la vie), *et qui agit ensuite indirectement pour pousser l'humanité en avant* (intensification de la vie) ^{MR_47:1017}. Toute dialectique est alors renvoyée à son abstraction.

*

* *

2.1. L'ouverture de la conscience vers l'esprit

De la survivance de l'âme

Si Bergson pose de manière dogmatique, de manière ontologique — au-delà du tournant de l'expérience — notre passé comme *indestructible*, celui-ci ne rend pas compte de l'immortalité de l'âme. C'est pour cela que Bergson parle astucieusement de survivance de l'âme, qu'il tient pour probable puisque l'âme serait indépendante par rapport au corps. Mais une question demeurera : *nous serons bien incomplètement renseignés sur les conditions de cette survie, en particulier sur sa durée : est-ce pour un temps, est-ce pour toujours* ^{MR_280:1200} ? Peut-on réellement aller jusqu'à dire comme le rapport des cours au Collège de France en 1903-1904 que *le professeur Bergson a montré comment les théories de la mémoire, même quand elles paraissent être un résumé des faits, ont été, dans bien des cas des hypothèses métaphysiques déguisées* ^{M_613} et peut-on ensuite retourner ces mêmes propos retranscrits contre Bergson lui-même. En somme, peut-on aller jusqu'à dire que l'immortalité de l'âme ou plutôt sa survivance soit l'une de ces hypothèses ? Cette

hypothèse sous-tendrait alors toutes les déductions de *Matière et mémoire*, excepté la théorie des images.

Pour établir une évolution dans le questionnement sur la survivance de l'âme, c'est James qui, dans sa correspondance avec Bergson, émet quelques réserves à la réintroduction de l'âme dans *Matière et mémoire* ^{M_584/588}. On peut avec Platon poser a priori une définition de l'âme qui la fait indécomposable parce qu'elle est simple, incorruptible parce qu'elle est indivisible, immortelle en vertu de son essence. De là on passera par voie de déduction, à la chute des âmes dans le Temps, puis à celle de leur rentrée dans l'éternité. Mais pour Bergson la question se pose comment rendre compte de la réalité de l'âme alors que l'on spéculé sur une conception peut-être vide de l'esprit, et que l'on en est resté à une découpe du réel pratiquée pour la commodité de la conversion, ce que Bergson dénonce comme « verbalisme », peut-être son pire ennemi. Ainsi la conception platonicienne n'a pas fait avancer d'un pas notre connaissance de l'âme, malgré deux mille ans de méditation sur elle ^{MR_279-1199}. C'est sans doute Nietzsche et Spinoza qui ont raison de ne voir en elle qu'une illusion, un effet de simplification. Nietzsche parle de multiples âmes qui sous-tendent l'apparente unité de la volonté, dont la synthèse est le concept « je » ^{cf. NzGS 354-355, NzBM 19}. Pour en revenir à la prétendue *impartialité* ^{M_xxx} qui conduirait les hypothèses de *Matière et mémoire*, si l'âme est immortelle, elle ne tient pas cela du souvenir pur qui est impérissable mais elle est aussi au delà du tournant de l'expérience. Le souvenir pur n'est pas psychologique et donc indépendant de la conscience ou de l'âme. Mais parce qu'elle est caractérisée par des souvenirs-images, la conscience est coextensive à la mémoire pure. Elle s'en différencie dans la mesure où le souvenir pur (virtuel) n'est pas le souvenir-image (son actualisation). Bergson va ensuite chercher l'immortalité de l'âme dans la partie supérieure de celle-ci : dans l'âme du monde ou supraconscience comme il la nomme à deux reprises ^{EC_267:703 et EC_283:716} et qui n'est autre que son Dieu d'Amour. Bergson avait déjà fait un tel rapprochement. Analysant les *Principes de Psychologie et de Métaphysique de Paul Janet* (1897), il rappelle que Dieu est supraconscience selon la *terminologie des alexandrins* ^{M_396}. Si l'âme individuelle est une partie de l'âme du monde, et s'il l'on peut prêter une éternité à cette dernière puisqu'elle comporte l'Idée et son essence éternelle, ce n'est pas le cas pour l'âme individuelle. Mais nous détaillerons cela plus amplement dans la quatrième partie de ce mémoire, à propos de la différence entre immortalité et éternité chez Spinoza. Dans une phrase de conclusion des Deux Sources nous pouvons lire : *en vérité, si nous étions sûrs, absolument sûrs de survivre, nous ne pourrions plus penser à autre chose qu'à l'au-delà* ^{MR_338:1245}. Poser la survivance de l'âme c'est bien croire en un au-delà, qui n'a rien à voir avec la coexistence de toutes les durées dans notre seul monde.

De cet esprit qui est plus que la conscience

Comme Nietzsche, mais sans se l'avouer, Bergson fait le constat suivant : la conscience n'est pas identifiable par introspection. En effet, de même qu'il est impossible de prouver, *par expérience ou par raisonnement* ^{ES_6:819}, la réalité de la conscience d'une autre personne que soi-même, de même toute définition de cette pure altération, de cette durée qu'est la conscience est impossible : *Vous pensez bien que je ne vais pas définir une chose aussi concrète, aussi constamment présente à l'expérience de chacun* ^{ES_5:818}. Bergson tout de même parvient à faire une distinction au sein même de la conscience, une conscience réfléchie et une conscience immédiate. C'est en comprenant qu'il y a deux types de conscience que nous pourrions faire un pas supplémentaire : la conscience réfléchie *prépare les voies au langage et s'arrête à une conception immédiate de la réalité* ^{ES_148:926} et la conscience immédiate, immanente à la vie, la sent *comme un empiètement continu* d'un présent vivant *sur un avenir qui recule sans cesse* ^{ES_148:926}. Cette dernière pense en termes de visée globale, calquée sur l'élan de la vie. Chaque action à accomplir n'est pris que *comme un but provisoire* ^{ibid.}, chaque perception est précisée en fonction de ce but. C'est dans *Matière et mémoire* que Bergson *montre que l'objectivité de la chose matérielle est immanente à la perception* (immédiate) *que nous en avons*. Notre immanence, nos intentions vont de pair avec le monde matériel. Mais surtout c'est dans *l'Evolution créatrice*

qu'il montre *que l'intuition immédiate saisit l'essence de la vie aussi bien que celle de la matière*^{M_773}. Or *l'intuition signifie donc d'abord conscience, mais conscience immédiate et est ce qui atteint l'esprit*^{PM_27-28:1273-1274}. Ainsi la conscience immédiate est intuition. Elle est aussi ce qui se rapproche le plus de l'esprit alors que la conscience réfléchie participe plus de l'intelligence. On peut même parler d'intelligence *discursive* comme Bergson la qualifie dans ses *Cours*. Mais ce n'est pas à cette seconde conscience que Bergson semble s'intéresser le plus quand il définit la conscience (à partir d'un ouvrage de Dwelshauvers) comme *pénétration et synthèse*^{M_770}. Chez Plotin déjà, *la conscience est comme un accessoire. Un mot la désigne sans cesse : πα?α?????μα, accompagnement*^{C IV_78}, cette conscience accompagne la chute des idées dans le monde sensible. Bergson reprend ce rôle mais d'une manière différente : la conscience *est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle*^{EC_264:718}, *à une frange de perceptions le plus souvent inconscientes*^{ES_78:874}. La conscience s'intéresse alors à ce qui accompagne l'action volontaire. C'est la conscience immédiate du grand corps : *nous sommes..., par des parties de nous-mêmes... où ne siège que des actions virtuelles, dans tout ce que nous percevons*^{MR_275:1195}. Telle est la logique du grand corps d'une sorte d'esprit inconscient, qui dépasse la seule conscience réfléchie et étend au plus loin la conscience immédiate.

Pour Bergson, poser la conscience comme lien entre le corps et l'esprit c'était le seul moyen possible de rapprocher et d'unir la vie du corps et la vie de l'esprit^{MM_254:357}. Pourtant il affirme par ailleurs que *l'on passe sans secousse de l'une de ces deux vies à l'autre*^{M_493}. La conscience assurant le lien, l'esprit la déborderait. Que l'esprit soit plus que la conscience, on retrouve cette idée à plusieurs endroits^{M_891.22-26}. On peut même tenir le raisonnement suivant : 1°) admettons que *conscience signifie d'abord mémoire*^{ES_5:818}; mais 2°) la mémoire n'est que l'une des fonctions de l'esprit^{ES_27:835}; 3°) donc l'esprit est plus que la conscience⁸. On se doit *d'admettre que les souvenirs sont présents et inconscients*^{M_588}, bref qu'ils sont virtuels et non psychologiques. Le bergsonisme marque là une de ses limites. De l'aveu de Bergson, *ces difficultés ne sont que trop réelles, et je suis loin d'être arrivé à les surmonter complètement*^{M_588}. C'est ce qu'il confie dans une lettre à James. On peut considérer l'âme comme *res cogitans* comme conscience actuelle finalement mais il faut la dissocier de l'esprit. Ainsi on obtient une expression adéquate de la réalité sans *éliminer de l'esprit l'inconscient, dont on doit signaler... l'importance* et non l'impuissance^{M_644}. Pour autant il est une situation où l'esprit que nous définirions comme une force libératrice^{Cf. ES} se confond avec la « conscience créatrice », cet *effort pour libérer, à force d'ingéniosité et d'invention, quelque chose qui reste emprisonné chez l'animal*^{ES_18:828}. Cette situation serait l'intensité, l'acte libre et créateur, l'intensité de la conversion-procession mystique. Notons que l'intuition bergsonienne est synonyme de libération plutôt que de liberté^{cf. GodMC_173}, c'est la conscience réfléchie et non la conscience immédiate, qui par son repli sur soi est liberté. Cette conception de la liberté comme résistance à la liberté, énoncée la première fois par les stoïciens, Bergson la refuse, c'est pourquoi il attache plus d'importance à la conscience immédiate qu'à la conscience réfléchie. L'intuition se rapproche de la conscience immédiate car elle est concentration en une pointe^{EC_203:666}⁹. Elle se passe des plans de conscience les plus dilatés où s'actualisent les souvenirs. Ainsi il existe un état de conscience où toute la personne se trouve résumée, exprimée. *La manifestation extérieure de cet état interne*^{DI_124:109}, *étincelle qui fait sauter une poudre*^{ES_35:841} sera l'acte libre. Comme le dit Henri Gouhier, *l'acte libre dévoile la durée en tant qu'elle est à la fois mémoire et création, dans ce*

⁸ Remarquons que si Bergson dit que la conscience est mémoire c'est par commodité de langage. Bergson joue tout de même de cette imprécision pour étayer l'hypothèse de la survivance de l'âme, alors qu'il ne laisse pas passer la confusion entretenue sur le cerveau qui consiste à lui donner tour à tour deux sens, comme contenant et comme sources des représentations, un sens réaliste puis un sens idéaliste comme le relève Victor Goldschmidt.

⁹ Concernant cette « pointe de conscience » : *...je suis convaincu que la vie est, d'un bout à l'autre, un phénomène d'attention. Le cerveau est la direction même de cette attention. Cette pointe de conscience est aussi le rétrécissement psychologique qui est nécessaire à l'action. De la vie consciente, il en est la pointe extrême. S'en suit l'image flottante d'un navire dont la proue fend l'océan.*

qui la fait à la fois continue et discontinue^{GouBC_120} ; il est une marque d'intensité de l'action. Dès lors la conscience réfléchie peut apparaître comme le repli de ce mouvement de libération, son frein le plus puissant, puisqu'elle n'est pas la pointe de conscience immédiate qui communique avec l'action. On comprend mieux la préférence de Bergson pour ce deuxième type de conscience. C'est aussi ce que Deleuze appelle la « haute spiritualité » : cette spiritualité c'est celle du corps ; l'esprit c'est le corps lui-même, le corps sans organes, c'est une volonté spirituelle qui mène hors de l'organique. Pour en revenir à Bergson cette conscience immédiate ouverte, propulsée par l'acte libre, notre philosophe l'appelle le *grand corps*^{MR_274-275:1195}. C'est tout l'inconscient qui se révèle dans ce grand corps. Ce sont tout le passé, toute notre mémoire inconsciente qui se trouvent concentrés et rejoués dans ce « grand corps » originel. Ce dernier s'oppose au petit corps *organisé précisément en vue de l'action immédiate* ou machinale^{MR_275:1195}. *Le très grand corps est le lieu de nos actions éventuelles et théoriquement possibles*^{MR_275:1195}.

De cet esprit qui est conscience mais surtout inconscient

Frédéric Worms nous permet d'aller plus loin¹⁰. Il relève la conscience comme étant une séparation entre l'inconscient comme mémoire^{cf. M_584, M_1079} et la conscience immédiate, instantanée comme perception. Le dualisme se trouve d'autant plus maintenu que c'est le corps qui joue le rôle de médiateur. Il relie la mémoire pure à la mémoire-habitude, la mémoire du corps. Il est le lieu de *passage du temps dans l'espace*. Déjà avec Plotin la conscience apparaissait comme un accompagnement de la vie corporelle — et spirituelle. La conscience est donc un principe de séparation en même temps que d'unité entre la mémoire et la perception^{WorIM_156}. Il y a quelque chose d'organique en ce qu'elle fait lien et conserve une distance. Relation de distance qui induit justement la relation de conscience^{WorIM_52}. Pensons à Plotin qui, contrairement à l'idée moderne d'une *coïncidence parfaite du sujet connaissant avec l'objet connu*, pense que *la conscience implique l'extériorité*^{C IV_75}. Pourtant en posant la conscience (l'âme) comme reliant deux réalités : la réalité matérielle et la réalité spirituelle ne maintient-on pas par là même la séparation entre un monde sensible et un monde intelligible ? Quelque part la conscience en tant que séparation se trouve « coincée », limitée entre deux réalités non-conscientes. Elle n'a d'autre possibilité que le saut ontologique dans le passé ou l'immersion dans la réalité de l'action. S'installer dans le passé aboutirait au rêve et s'installer dans la simple action reviendrait à devenir un automate. Pourtant une troisième voie est celle que pointe Bergson à travers l'exigence de création ou comme il aime à l'appeler *l'amour (intellectuel) de Dieu*. Cette exigence de création fait coïncider notre vouloir avec l'élan vital. L'élan vital est le mouvement conjoint de la contraction de la vie intense vers la durée et de la complication de la vie intense vers la matière.

Il nous faut aborder un autre problème relatif à l'esprit, celui de l'inconscient. La philosophie de Bergson se passe de la notion d'inconscient dans la mesure où l'inconscience serait une conscience nulle ou annulée. Cette inconscience concerne en fait la matière^{-829.39}, c'est-à-dire une vue amoindrie de la conscience. Bergson le dit bien, l'inconscient en psychologie est synonyme d'« impuissance »^{MM_157,283} ou d'« inconsistance »^{ES_63:862}. Pour le jeune Bergson, il n'y avait pas d'états psychologiques inconscients. Il mettait même en avant son accord avec James sur ce point. Chez James, tout ce qui est existence psychologique était forcément conscience et quelque part « en puissance ». Ce que l'on retrouve là c'est *la difficulté d'admettre que les souvenirs sont présents et inconscients*^{M_588}, bref qu'ils sont virtuels. Il y a pourtant coexistence sous forme *latente* de cette virtualité avec l'actualité de « mon corps ». Lors d'une discussion de novembre 1909^{M_807+}, on peut voir se réaffirmer ce changement dans la pensée de Bergson qui pense au final que *l'idée d'états psychiques inconscients a souvent été critiquée*^{M_1079}. Pour Bergson, l'inconscient n'est pas

¹⁰ *La conscience est donc d'abord un principe de séparation entre la mémoire et la perception : la première dans sa pureté, se voit définie comme « inconscient », la seconde avait permis de décrire une conscience instantanée, dans sa pureté propre (au premier chapitre)*^{WorIM_156}

l'inconscience, c'est la matière qui elle est impuissance : *représentons-nous la totalité des souvenirs comme pressant contre la conscience* ^{ES_151:929}. L'inconscient lui paraît être une *réalité* ^{M_808} même si nous ne savons rien du mécanisme par lequel une représentation sort de l'inconscient et y retombe ^{ES_150:928}. Ainsi Bergson se démarquera sur ce point de James tout en réaffirmant ses liens avec le substantialisme :

leur principale différence porte probablement (encore n'en suis-je pas bien sûr) sur le rôle de l'inconscient. Je ne puis m'empêcher de faire à l'inconscient une très large place, non seulement dans la vie psychologique mais encore dans l'univers en général, l'existence de la matière non perçue me paraissait être quelque chose du même genre que celle d'un état psychologique non conscient. L'existence de quelque réalité en dehors de toute conscience actuelle n'est pas sans doute, l'existence en soi dont parlait l'ancien substantialisme ; et cependant ce n'est pas de l'« actuellement présenté » à une conscience, c'est quelque chose d'intermédiaire entre les deux toujours sur le point de devenir ou de redevenir conscient, quelque chose d'intimement mêlé à la vie consciente... comme le voulait le substantialisme ^{M_652}.

Il y a deux inconscients : l'un virtuel, l'esprit et sa mémoire, l'autre actuel, la matière.

Selon Deleuze, il y aurait dans Matière et mémoire la présence de deux inconscients : la mémoire inconsciente et les états psychologiques inconscients ^{DzB_69-70}. Mais plus largement il y a d'une part la mémoire comme inconscient toujours *pressant* la conscience et la matière comme inconscience qui stimule par sa résistance la conscience. Ainsi la mémoire pure serait le virtuel de la conscience, la « conscience virtuelle » oserait-on dire, dans la même mesure que la matière est perception virtuelle du fait de sa seule existence. La conscience individuelle se trouve donc prise entre deux réalités inconscientes : matière et mémoire. Si le souvenir pur n'est pas psychologique c'est qu'en effet la mémoire est coextensive à la conscience. De même que par l'affection le corps nous place d'emblée dans la réalité présente mais inconsciente de la matière, de même par la mémoire on s'installe d'emblée dans l'Être en soi du passé. S'installer d'emblée consiste à faire ce que Deleuze appelle un saut ontologique où la conscience ne diffère pas en nature, mais entre en contact avec les deux réalités (au moins) qui l'englobe : le virtuel de l'esprit et l'actuel de la matière. Le saut ontologique est l'acte *sui generis* ^{MM_148,276} par lequel on se détache du présent et l'on saute dans l'Être en soi du passé. C'est l'acte par lequel on oublie le passé pour s'installer d'emblée dans l'autre réalité qu'est la matière. Concernant le saut ontologique dans la matière, Bergson met en place dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* une théorie de la perception. La perception que nous avons des objets est une dimension des objets eux-mêmes. Elle n'est ni un ébranlement du cerveau ni une construction de la pensée : *Nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure... nous touchons la réalité de l'objet dans une intuition immédiate* ^{MM}. Bergson affirme par là l'extériorité de la perception. Comme le dit F. Worms, *Cette théorie de la perception n'atteint la « perception pure » qu'en faisant abstraction de ce qui nous la masque concrètement dans notre expérience, à savoir, selon Bergson, notre mémoire.* Ainsi on ne prend en compte que le versant matériel de la réalité. La théorie de cette perception épurée de sa dimension subjective (la mémoire) et s'identifiant aux exigences de la matière est l'*intuition*. La « perception pure » peut rétrospectivement prendre le sens d'une « intuition réelle » ^{WorIM}.

La perception pure

Ce n'est qu'avec la théorie de la perception pure et la durée comme création dans l'*Evolution créatrice* que l'immédiat (l'intuitif) prendra le pas sur l'utile. Bergson donnera toute sa place à l'intuition en ne faisant de l'intelligence qu'une source d'abstractions, de schèmes soumis au joug de l'utilité. Pour cela, il faut calquer l'énergie du corps sur la vie de l'esprit et faire qu'ainsi le corps, jusqu'alors orienté vers l'action, accompagne plus qu'il ne limite la vie et l'esprit. Il faut que le corps oublie les représentations qui font de lui un outil de sélection et donc de décision. Il faut que vie et pensée ne fassent plus qu'un ; car corps et esprit ne peuvent se libérer que dans un processus d'interaction continue, d'*influence réciproque* ^{MM_255,358}. A partir de la théorie de la perception pure nous devons conclure sur deux choses. 1°) Que comme le fait remarquer Victor Goldsmith ^{AB1_73-128}, Bergson part du champ des images pour en déduire dans les chapitres suivants de *Matière et Mémoire*, la conscience.

Ce champ des images est un champ transcendantal sans sujet. 2°) Bergson y aperçoit déjà les limites de *Matière et Mémoire*, celles que lui fera remarquer James^{M_584} à propos d'une résurgence de l'âme. Cette théorie de la perception n'atteint la « perception pure » qu'en faisant abstraction de ce qui nous la masque dans notre expérience, à savoir, selon Bergson, notre mémoire. Certes, la place de la mémoire est encore déduite de la perception pure. Mais la théorie de la perception ne peut mener à autre chose qu'elle-même, et l'expérience amène et même oblige Bergson à supposer que la mémoire lui est irréductible. L'intérêt de la théorie de la perception pure sera même de regagner cette distinction, à travers la critique du mélange qui la masque. Comme le dit Bergson — indépendamment de sa théorie de la mémoire —, la perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit, l'esprit sans la mémoire. Elle ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons. Mais pour Bergson il faut ajouter la mémoire et l'affectivité à la perception pure pour faire du corps plus qu'un point mathématique. Ainsi on restitue *au corps son étendue et à la perception sa durée*^{MM_262,363}. « *Je ne connais pas [cette image] seulement du dehors par des perceptions, mais aussi du dedans par des affections* »^{WorIM citant BgMM}. C'est une manière de réintégrer la mémoire et l'affectivité dans la conscience, mais aussi la conscience dans le discours philosophique. L'image contrairement à la totalité dont elle fait partie est donnée matérielle¹¹. On retrouve là l'idée que l'image est donnée par l'extériorité de la perception et que donc l'existence d'une chose est préalable à sa perception. En ce sens, être c'est pouvoir être perçu. Bergson qui avait *atteint l'objectif fondamental* du premier chapitre de *Matière et mémoire* : *distinguer « matière » et « perception de la matière », sans quitter l'unique niveau de réalité des « images », et sur la base de la seule « action » du corps*^{WorIM_30}, réussit du même coup à dissocier la « perception pure » des images, de la matière. La théorie des images n'est pas la théorie de la perception pure, car si les images sont données, la « perception pure » *n'est pas donnée*, c'est une perception *que même personne n'a jamais expérimentée* comme le remarque Victor Goldschmidt^{AB1_91}. Ceci se comprend puisque la « perception pure » est au-delà du tournant de l'expérience.

*

* *

2.2. L'ouverture de la conscience vers l'esprit

L'énergie spirituelle

Pour Bergson la matière sert de conducteur à la vie. *L'énergie lancée à travers la matière nous était apparue en effet comme infra-consciente ou supra-consciente, en tout cas de même espèce que la conscience*. Dans cette citation, on peut relever clairement ce qui est aux yeux de Bergson une énergie spirituelle. Cette énergie n'est en rien de l'ordre du conscient mais plutôt du virtuel. Nous développerons cela dans notre dernière sous-partie (3.3). S'il est un spiritualisme bergsonien, il se trouve dans ce qui est « inconscient » ou « hyperconscient ». Nous vous renvoyons à la longue citation que nous avons donnée du cours de Plotin (p. 12). Il serait aux yeux de Bergson de même nature que la conscience. Au travers de l'énergie spirituelle, la vie fait jeu égal avec la conscience. Bergson n'hésite pas à associer leurs deux élans. La vie, qui à travers l'homme prend conscience de sa puissance, *manifeste un arrêt de son élan*^{ES_25,833}. La conscience apparaît donc bien comme une fixation de l'élan, un arrêt momentané, une pause dans l'évolution de la vie. La conscience est donc d'une certaine manière *prise au piège*^{-829.37}, si elle demeure conscience individuelle avec les valeurs d'une société close qui la caractérise. Ces valeurs sont l'amour et l'ambition⁻⁸³⁰, bref la pitié et l'égoïsme extrême. Ce n'est donc pas la matière qui a emprisonné la conscience ou l'élan de la vie. Elle en a provoqué au contraire l'effort de libération^{-831.39} dans

¹¹ Si l'image visuelle du point P n'était pas donnée^{MM_40,191}

l'interaction réciproque qui caractérise vie de l'esprit et vie des corps. C'est dans l'obstacle formé par la matière que la vie a pu fixer son esprit, son exigence et ainsi développer sa force. C'est la nécessité de l'esprit d'apparaître désormais comme une force de libération qui transfigure la conscience individuelle en une conscience créatrice, une conscience ouverte. Devenue mystique, cette conscience devient « plus qu'humaine », « surhumaine ». Elle sera portée à l'action comme le mysticisme complet s'était lui-même dégagé de la contemplation, de l'extase qui le préfigure. Avec la vie, on en revient à l'idée d'intensité qui fait coïncider procession et conversion en une seule variation continue. *Cette vie (plus intense) je me la représente encore comme une vie de lutte et comme une exigence d'invention, comme une évolution créatrice*^{ES_27,835}. Mais de ce fait la vie se disperse et l'élan vital, qui a été donné une fois pour toutes, est alors limité^{_708-710} ou plus exactement fini — *La vie transcende l'intelligence, mais non pas l'expérience*^{M_824} —. La vie et l'intuition peuvent se poursuivre indéfiniment car l'élan vital est fini et l'intuition, comme élan de conscience, est incomplète. La vie et l'intuition toutes les deux sont finies mais illimitées, comme la surface de la Terre. D'une part *l'élan de vie consiste en une exigence de création*^{EC_252:708}, il *n'est ni unité ni multiplicité pures*^{EC_261:716}. L'un et le multiple sont des catégories de la matière inerte souvent employées par la dialectique. D'autre part, *la supraconscience, qui est à l'origine de la vie... est une exigence de la vie, qui ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible*^{EC_261:716}. C'est dans la conclusion de *Matière et mémoire* que Bergson fait de ce qui n'est pas encore l'élan vital un processus de *différenciation*¹².

Au delà de la durée psychologique : l'intensité

Pour en revenir au substantialisme que nous évoquions au sujet de l'inconscient, la durée pure est en quelque sorte au-delà du tournant de l'expérience, La durée propre à chaque conscience se trouve pour la première fois dépassée : *la durée parut à Bergson parut de moins en moins réductible à une expérience psychologique, pour devenir l'essence variable des choses et fournir le thème d'une ontologie complexe*^{DzB_2713}. Mais dans le « retournement » de l'expérience, le second « tournant de l'expérience » selon Deleuze, ce qui était simplicités, pures multiplicités se mélange et recompose une seule réalité, à la fois virtuelle et actuelle. Cette réalité compliquée est faite d'intensités. Deleuze a cru remarquer que Bergson, dans un premier temps, rejetait la notion d'intensité. Le concept d'intensité ne s'est imposé à lui que petit à petit. Il l'employait avec précaution dès les *Données immédiates* en parlant de l'effort musculaire. Il ne se l'est approprié réellement qu'à partir de *Matière et mémoire* sous la forme des différences de degrés ou d'intensité. On peut même dire que l'idée d'intensité devient de plus en plus flagrante à mesure que l'on se détache de la notion de conscience. L'élan de vie (création) et l'élan de conscience (intuition) ne font que développer l'idée d'une intensité qui comme nous voulons le montrer est centrale chez Bergson. Elle va de paire avec celle de personnalité. En vérité et contre ce qu'affirme Deleuze^{DzB}, Bergson critique la notion d'intensité *non pas comme fausse, mais comme demandant à être interprétée*^{M_491}. Telle est la précision importante que donne Bergson à ce sujet. L'intensité pour lui a *deux sens assez différents*^{ibid.} mais qui tout deux sont synonymes de « nuance ». *Le sens varie suivant que l'on s'occupe des faits psychologiques simples ou des états complexes*^{ibid.}. *L'intensité d'un état simple est une certaine qualité ou nuance de cet état*^{ibid.}. Par contre *l'intensité d'un état complexe est quelque chose d'assez différent. C'est... la multiplicité des éléments en lesquels on pourrait le décomposer. A vrai dire, cette multiplicité n'existe pas dans l'état de conscience lui-même, sinon en puissance*^{ibid.}. Dans ce second sens, qui n'est autre que le nombre en puissance d'une multiplicité, on a donc affaire aussi à la « nuance ». Les deux sens de l'intensité se rejoignent en fait sous l'idée de « nuance ». Cette intensité n'est pas une grandeur, les degrés de tension ne sont pas mesurables et Bergson lui-même finit par définir le second sens de la notion d'intensité

¹² *Le progrès de la matière vivante consiste dans une différenciation des fonctions*^{MM_280:377}. Bergson donne l'exemple de la complication graduelle du système nerveux.

¹³ Remarquons que Deleuze emploie le terme « ontologie » pour ne pas convoquer la notion bergsonienne de « métaphysique » qui est sujette à malentendus.

comme *nuances successives, richesse variable de coloration*^{ibid.}. Mais si Deleuze suggère à partir de Bergson que la « nuance » est le nombre en puissance^{DzB_36/40/95}, il n'a pas explicité le rapport profond qui existe entre nuance, degré et intensité. En effet la nuance et tout le thème de l'intensité se retrouvent chaque fois que Bergson pose la question « Dans quels mesure ? ». Et cette question est d'autant plus centrale chez Bergson qu'elle se retrouve tout au long de *Matière et mémoire* et même ailleurs : *ce qui est intéressant, instructif, fécond, c'est le dans quelle mesure ? On ne gagne rien à constater que deux concepts tels que ceux d'esprit et de matière, sont extérieurs l'un à l'autre*^{M_477}. C'est là que se place toute la nuance, tout l'intérêt de la philosophie de Bergson.

Les intensités ne sont autres que les degrés de tension attribués à la conscience^{Cf. M_491, PM_207:1416}. C'est ce qui nous permet de dire qu'il n'y a pas un rythme unique de la durée, mais que toutes les durées avec leurs rythmes différents coexistent. La durée comme différence de nature, c'est-à-dire comme coexistence de rythmes et d'intensités différentes est corrélative de la nuance comme différence de degrés¹⁴. Mais plus clairement ce que n'a pas vu Deleuze c'est que le thème de l'intensité est central et même profond chez Bergson puisqu'il se rattache au spiritualisme même de Bergson. Ce dernier n'hésite pas à dire qu'il reprend à son compte la tradition spiritualiste française. Cette tradition *attribue à la vérité des degrés variables d'intensité*^{M_407}. Bergson souligne d'ailleurs le terme intensité. En effet *l'essence du spiritualisme est de distinguer des degrés dans la certitude métaphysique*^{M_407}. Concernant le spiritualisme français on peut penser à Descartes, à Malebranche où le substantialisme de Bergson puise ses sources. A ceci s'ajoute toute la thématique de l'énergie spirituelle^{ES}, de la force de l'intuition^{EC/PM} qui est une variante de l'intensité comme tension de la conscience. *En réalité la conscience ne jaillit pas du cerveau ; mais cerveau et conscience se correspondent également, l'un par la complexité de sa structure et l'autre par l'intensité de son réveil, la quantité de choix dont l'être vivant dispose*^{EC_263:718}. *La volonté d'un être vivant est d'autant plus efficace, d'autant plus intense aussi, qu'elle a le choix entre un plus grand nombre de... mécanismes*^{EC_253:709} ; bref, qu'elle ouvre à un grand corps comme nous l'avons vu auparavant.

Idéalisme et réalisme

Souvent on qualifie Bergson de philosophe réaliste. Pourtant il y a chez Bergson un rejet commun du réalisme et de l'idéalisme, ainsi que de toute théorie de la connaissance basée sur la sensation. Mais Bergson appuie en dernier lieu sa métaphysique sur le réalisme. Ce rejet apparent se retrouve au début de *Matière et mémoire* dans l'élaboration d'une *théorie de la perception pure*. Le rejet apparent tient à ce que le réalisme et l'idéalisme partent du moi conscient^{AB1_104} alors que Bergson, en posant les images, part du corps. La théorie de la perception pure, *cette conception de la matière comme ensemble d'« images »*, est tout simplement celle du sens commun à mi-chemin entre la « représentation » des idéalistes et la « chose » des réalistes. En effet pour Bergson comme pour l'individu ordinaire la matière existe indépendamment de la perception qu'on en a, à la seule réserve que la couleur et la résistance de la matière sont des vues, des *états de notre esprit*. Idéalisme et réalisme ne sont que les deux tendances extrêmes et opposées d'une même thèse. Cette thèse qui offre deux points de vue pose la distinction au sein de la matière entre existence et apparence. Dans un essai sur *Le cerveau et la pensée* de 1904^{ES_959-974}, Bergson pousse plus loin son raisonnement, comme le note très pertinemment F. Worms, *il ne s'agit plus seulement de renvoyer idéalisme et réalisme dos à dos, mais il faut peut-être les réhabiliter, chacun à un niveau différent de la connaissance. La leçon ultime de cet essai sera alors que l'idéalisme est le point de vue de la connaissance scientifique, et que le réalisme est le point de vue de la connaissance métaphysique*^{WorIM_43}. Toutes les confusions sur le cerveau viendraient alors du fait que l'on attribue deux sens différents au cerveau, l'un réaliste, l'autre idéaliste.

¹⁴ La note explicative que fait Frédéric Worms^{WorVB_36-37} sur la différence essentielle chez Bergson entre différence de degré et différence d'intensité plutôt qu'entre différence de degré et différence de nature se trouve ne pas être si pertinente puisqu'elle ne renvoie qu'à la différence entre seuil et limite chez Deleuze.

Ce que ne dit pas Bergson c'est qu'il en va de même pour le moi conscient qui n'est qu'effet de simplification, face aux sollicitations de la matière, l'émulation des obstacle qu'il rencontre ainsi qu'aux pressions exercées par notre mémoire inconsciente mais non moins présente.

Bergson est un anti-intellectualiste et non un anti-intellectuel.

Bergson voit dans le passage de *Pragmatism and humanism*, un des livres de James, qui suit la formule même de la métaphysique ^{M_727} : « *for rationalism reality is readymade and complete for all eternity, while for pragmatism it is still in the making* ». Cette métaphysique positive est perfectible ^{ES_843}. Elle et le pragmatisme se rejoignent et ne font qu'un. Ce qui fait leur force c'est que Bergson et James avaient au départ des champs d'investigations différents. Ils se sont rejoints dans leur démarche. Le livre de James qui s'intitule *Pragmatism...* est selon Bergson *le programme admirablement tracé de la philosophie de l'avenir... destinée à prendre la place de l'intellectualisme* ^{M_727}. Mais cet anti-intellectualisme que Bergson met en avant facilement avec James est plus nuancé que cela. Si Bergson est anti-intellectualiste, il n'est pas anti-intellectuel pour autant. Anti-intellectualiste il l'est en tant qu'il accorde autant d'importance à l'intelligence fabricatrice et discursive qu'à l'intuition créatrice. Pensons à la supplique : ...*A l'intelligence enfin on adjoindrait l'intuition* ^{EC_342:785}. Dans son œuvre il s'est forcé à pointer les progrès possibles de l'intelligence en la combinant avec l'intuition. Il le dit lui-même : *comment aurais-je cru l'intelligence incapable de progrès ?... Nulle part je n'ai prétendu qu'il fallût « remplacer l'intelligence par une chose différente »* ^{M_755}

Si Bergson est anti-intellectualiste, il n'a rien contre l'intelligence. *L'anti-intellectuel véritable, quant à lui, est celui qui... en viendra à tenir toute connaissance pour symbolique et toute science pour relative à notre intelligence.* S'il est conclusion qui se dégage de l'Evolution créatrice, c'est au contraire que l'intelligence humaine et la science positive... pénètrent plus profondément l'absolu ^{M_756}. Bergson s'en prend là davantage aux commodités du langage, aux facilités de l'intelligence et à leurs travers qui freinent l'élan de conscience et de vie. Lorsqu'on quitte le domaine des objets mathématiques et physiques pour celui de la vie et de la conscience, on doit faire appel à un certain sens de la vie qui tranche avec l'entendement pur ^{M_755}. Bergson ne dénie aucun droit à l'intelligence sur laquelle s'appuie la science comme la philosophie pragmatique — ou métaphysique positive —. Leurs outils conceptuels ¹⁵ sont proches alors même que leurs objets eux diffèrent. C'est en ce sens qu'il n'y a pas de privilège de la philosophie sur la science pas plus que de subordination de la science à la philosophie ^{M_747}. Si Bergson s'en prend à l'intellectualisme pur ¹⁶ c'est qu'il est incapable de dire *à quel signe on sait être, dans sa conduite, plus ou moins proche du Bien idéal : si on le savait, le signe serait l'essentiel et l'Idée de Bien deviendrait inutile* ^{MR_287:1205}. Cette phrase reflète bien la différence entre substantialisme du devenir de Bergson et le spiritualisme antique assujéti à l'Un. Contre le bien idéal, Bergson substitue à la théorie des idées une théorie des signes. C'est chez Deleuze qu'elle prendra le plus d'envergure. Pourtant, et c'est l'avantage d'une philosophie de l'intuition sur une philosophie de la pure intelligence, il en est un qui possède *la plus fine sensibilité à tous les signes d'instincts sains*, c'est Nietzsche ^{NzEH II,10}. On retrouve même le nihilisme passif (1) et le vitalisme (2) de Nietzsche dans d'autres phrases : 1°) *la première obligation en tant que pression, est infra-rationnelle ; 2°) la seconde, en tant qu'aspiration, est supra-rationnelle. Mais l'intelligence survient* ^{MR_286:1204}. Cette intelligence est une forme de scepticisme, de pessimisme et donc de nihilisme actif puisque ; par son côté « déprimant », elle cherche le motif, le contenu de chacune des obligations. L'intelligence est face à *l'impossibilité de rétablir la mobilité vraie, c'est-à-dire ici les aspirations et les pressions qui constituent indirectement ou directement l'obligation* ^{MR_288:1205}. Le côté destructif du nihilisme actif se retrouve dans la suppression qui

¹⁵ par exemple, l'hypothèse ^{M_745}, l'idée comme problématique, etc...

¹⁶ *Nous disons même qu'il y a deux intellectualismes celui qui vit de ses idées, et un faux, celui qui immobilise les idées mouvantes en concepts solidifiés pour les manier comme des jetons : c'est le verbalisme auquel s'attaque Bergson. De ces deux intellectualismes le second a toujours été ennemi du premier, comme la lettre de l'esprit (M_495).*

prévaut avant toute substitution, avant toute création : une chose ne disparaît que parce qu'une autre l'a remplacée. Suppression signifie ainsi substitution^{PM_106,1337}, et par la même création.

Le double sens du corps

Bergson débute la septième édition de *Matière et mémoire* par ces phrases : *ce livre affirme la réalité de l'esprit, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre sur un exemple précis celui de la mémoire. Il est donc nettement dualiste*^{MM_1}. Le problème du « rappel » des souvenirs est donc central. Reste à savoir si c'est le corps^{MM II} ou les souvenirs eux-mêmes^{MM III} qui sont à l'origine du « rappel » des souvenirs. Ainsi une partition peut s'opérer entre les lectures matérialistes de *Matière et mémoire* comme celle de G. Deleuze et de F. Worms et les lectures spiritualistes que font H. Gouhier¹⁷ et même Bergson de sa propre œuvre. Dans le cas où les souvenirs purs seraient à l'origine ce « rappel », la mémoire inconsciente aurait une certaine immanence. *Représentons-nous la totalité des souvenirs comme pressant contre la conscience, celle-ci ne laissant passer, en principe, que ce qui peut concourir à l'action*^{ES_151:929}. Au contraire, pour Frédéric Worms, *le corps est le véritable lien, psychologique et métaphysique entre « matière et mémoire »*^{WorIM_89}. On peut dire que la lecture que fait Worms en commentateur de *Matière et Mémoire* est matérialiste et non spiritualiste. Toujours au sujet de cette double lecture possible, il est intéressant de noter que Deleuze voit dans la théorie des images comme un raisonnement matérialiste alors que pour Bergson la théorie de la « perception pure » est une justification de l'idéalisme. La conscience se trouve limitée d'une part par le corps et d'autre part par la mémoire inconsciente qui la « presse » continuellement. Elle n'est qu'un effet du passage *sans secousse*^{M_493} entre la vie spirituelle et la vie corporelle. D'une part le corps est *la partie invariablement renaissante de notre représentation... celle qui vient à tout instant de passer notre corps, même via le cerveau, est le lieu de passage des mouvements reçus et renvoyés, le trait d'union entre les choses qui agissent sur moi et les choses sur lesquelles j'agis*^{MM_168,292}. Comme le relève Frédéric Worms : le corps n'est pas seulement le centre de l'action dans le monde, il est aussi la limite de ma conscience^{WorIM_158}. Mais d'autre part *si nous ne percevons jamais autre chose que du passé immédiat, si notre conscience du présent est déjà mémoire, les deux termes (corps et esprit) que nous avons séparés d'abord vont se souder intimement ensemble*^{MM_168,292}. Même si la conscience opère un premier lien entre ces deux termes, pour F. Worms, elle *ne suffit pas à assurer cette « soudure »*^{WorIMM_158}. Il le dit sous une autre forme : *le corps est le véritable lien, psychologique métaphysique, entre « matière et mémoire »*^{WorIM_89}. Dans le chapitre IV de *Matière et mémoire*, Bergson tente de transcender l'opposition plus fondamentale entre matière et conscience. Dans ce chapitre, *la matière intervient comme un ensemble de vibrations et la consciences comme une tension résumant, concentrant ces vibrations*, nous dit Victor Goldschmidt^{AB1_91}. Dans le même ordre d'idées, Bergson parle dans la conclusion de *Matière et mémoire* de réduire la différence entre la triple opposition, que sont qualité et quantité, liberté et nécessité, et enfin étendue et inétendue.

Ce qu'a cherché Bergson, dans *Matière et mémoire*, c'est de donner une autre conception du corps afin *de lever ou d'atténuer... la triple opposition de l'inétendu à l'étendu, de la qualité à la quantité*¹⁸, *et de la liberté à la nécessité*^{MM_275:373}. L'idée d'intensité se trouve précisément à la croisée de ses trois oppositions et en quelque sorte les annule par sa seule existence. Dans quelle mesure est-on plus dans l'inétendu que dans l'étendu, plus dans la qualité que dans la quantité, plus dans la liberté que dans la nécessité ? Telles sont les questions qui admettent des degrés. L'intensité de la pensée et de l'action les déborde. Elle est elle-même ce qui dépasse l'opposition de la conscience et du mouvement. On peut lui

¹⁷ *La mémoire pure, lit-on dans Matière et Mémoire, en nous ouvrant une perspective sur ce qu'on appelle l'esprit, devra départager ces deux doctrines, matérialisme et spiritualisme*^{MM_65,218 cité in GouBC_56}.

¹⁸ Peut-être Alain Badiou, qui poursuit l'œuvre d'Aristote en maintenant les catégories, comprendrait-il pourquoi alors chez Deleuze quantité et qualité se confondent dans l'intensité. Cf. sa conférence *Quantité et qualité*. Philosophie du principes, il ne peut prendre en compte la Relation, ce qui fait l'intensité.

donner trois formulations différentes qui sont fonction de ces trois oppositions que Bergson veut réduire. Aussi nous avons cherché, par l'idée de tension, à lever l'opposition de la quantité et de la qualité, comme par l'idée d'extension celle de l'inétendu à l'étendu^{MM_278:376}. Enfin dans l'*Evolution créatrice* l'idée d'effort viendra plus clairement balayer la distinction entre liberté et nécessité. De simplification en simplification, j'ai fait descendre l'esprit aussi près que j'ai pu de la matière. Ainsi en resserrant le spiritualisme sur ce terrain étroit, il me semblait qu'on pouvait accroître indéfiniment sa fécondité et sa force, le rendre capable de se faire accepter de ceux qui le repousse^{M_478-479}. Ce spiritualisme conduisit Bergson à une théorie de la connaissance la plus empirique par sa méthode et la plus métaphysique par ses résultats^{ibid.}. Dit autrement : pour Bergson, il s'agissait de savoir s'il y a une substance pensante immatérielle existant par elle-même, douée d'une réalité distincte ou s'il n'y a d'autre réalité vraie que la matière^{C L_351}. A travers sa « métaphysique positive », il a tenté de soutenir l'affirmation spéculative, de promouvoir une énergie spirituelle et créatrice, qui n'est autre que l'esprit. Méthodiquement, par expérience et par raisonnement, Bergson a mené sa tâche et son effort pour intensifier la force d'esprit. Tout son propos a porté sur l'intensité ; l'intensité qui existe entre l'esprit et l'action, l'intensité qui est la lettre de l'esprit. Toute la problématique bergsonienne vise la simplification de ce rapport pour chasser tous les faux problèmes, toutes les pseudo-idées qui limiterait cette même intensité. L'action libre est en quelque sorte la lettre de l'esprit.

*

* *

3.1. Liberté et déterminisme

La parallèle entre matière et mémoire

Dès le premier chapitre de *Matière et mémoire* Bergson dispose les données psychologiques, les « représentations », suivant deux lignes de fait, perception et souvenir, objectif et subjectif. La mémoire a pour fonction première d'évoquer toutes les perceptions passées analogues à une perception présente, de nous rappeler ce qui a précédé et ce qui a suivi, de nous suggérer la décision la plus utile. Par ailleurs elle nous dégage du mouvement d'écoulement, du rythme de la nécessité. Pourtant Bergson conçoit très bien que l'esprit puisse se poser sur la matière dans l'acte de la perception pure, s'unir à elle par conséquent, et néanmoins il s'en distingue radicalement^{MM_248,354}. Pour le Spinoza lu par Bergson, la pensée et l'étendue sont, par parallélisme, les effets distincts d'une même cause, Dieu. Même si le matérialisme est... le système qui prétend confondre les forces vitales avec les forces physiques ou chimiques^{C L_351}, Spinoza n'apparaît pas pour Bergson comme un matérialiste, car le matérialiste va plus loin que lui et prétend que le mouvement moléculaire est confondu non seulement avec la vie, mais, ce qui est tout différent, avec la pensée elle-même^{C L_351}. Toute la confusion qu'entretient Bergson au sujet de Spinoza — en plus de l'inversion systématique entre âme et esprit — repose sur l'expression « parallélisme rigoureux ». Ce « parallélisme rigoureux », signifie-t-il séparation radicale ou correspondance trait pour trait ? En Vérité, ni l'un ni l'autre ne conviennent car il ne s'agit pas véritablement de parallélisme. On peut résumer le parallélisme de Spinoza en une proposition : à savoir que ni le corps ne peut déterminer l'esprit à la pensée, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement ni au repos^{SzE II,2}. En d'autres termes l'esprit et le corps ne se déterminent pas l'un l'autre ; comme le dit Bergson après avoir cité cet extrait : entre l'âme et le corps, pas d'action réciproque intelligible^{C III_232}. Mais rien ne porte à penser qu'ils ne communiquent pas entre eux. Pour voir que le prétendu parallélisme de Spinoza ne correspond en rien au parallélisme psychophysiologique, on peut confronter cette précédente citation de l'*Ethique* avec la thèse d'un parallélisme rigoureux que Bergson formule ainsi : un état cérébral étant posé, un état psychologique déterminé s'en suit

ES_191:960 . Il n'y pas de correspondance exacte entre l'esprit et le corps chez Spinoza ; la conception de ce rapport n'est pas le parallélisme psychophysiologique qui pose une correspondance exacte entre activité mentale et état cérébral. Jamais Spinoza n'a employé le terme de parallélisme inventé par Leibniz pour qualifier une particularité de son système. Le « parallélisme » de Spinoza, au contraire, tend à limiter l'influence de l'un sur l'autre. Spinoza comme *le sens commun* qui *croit à une correspondance* rejette l'idée d'une détermination réciproque. C'est ce que dit exactement l'extrait de *l'Ethique* que nous venons de citer. *Ainsi le problème de l'âme et du corps, de la matière et de l'esprit ne se résout que par un extrême resserrement, où Bergson montre comment la ligne d'objectivité et celle de subjectivité... doivent converger à l'issue de leurs processus différents*^{DzB_21}.

Si la distinction entre matière et esprit est nettement posée, Bergson maintient une certaine imprécision autour de la distinction entre l'esprit et la conscience (âme). Donnons-en un exemple : ...*Disons que c'est l'esprit, parlons encore si vous voulez, d'une âme...*^{ES}. Il appuie même sur cette confusion entre conscience (âme) et esprit. En effet, comme beaucoup de commentateurs spiritualistes de Spinoza, par exemple Macherey et Alquié, Bergson traduit, de manière symptomatique, *mens* par âme et inversement *animus* par esprit.. Leibniz aussi n'échappe pas à cette règle. Selon Bergson, il *appelle un esprit ce que nous appelons l'âme*^{C III_240}. En Somme c'est par cette confusion que s'ouvre une brèche et que se glisse toute une conception erronée de la conscience. Pour Bergson lui-même *l'âme humaine est quelque chose de plus encore : c'est en outre de l'idée du corps, l'idée de l'idée du corps, idea ideae corporis*, c'est-à-dire que l'âme pense le corps en même temps qu'elle se pense elle-même. On retrouve là Spinoza^{Cf. SzE II,21,sc.}. Le danger qui consisterait à réduire l'esprit humain à l'âme consciente est évité dans *Matière et mémoire* en ce que Bergson pose la mémoire pure comme ensemble de souvenirs purs. De manière générique le *souvenir pur n'a aucune existence psychologique* (mais une portée ontologique). Le souvenir pur est qualifié ainsi en tant qu'il reste pur de tout mélange avec la sensation. *C'est pourquoi il est dit virtuel, inactif, inconscient*^{DzB_50}. Tout notre propos est de poser clairement la distinction entre l'âme individuelle (ou conscience) et l'esprit sous sa forme inconsciente, et ainsi de ramener la conscience à une pure relation d'extériorité, à un accompagnement comme le faisait Plotin. Mais nous verrons plus loin que ce qui apparaissait comme un dualisme n'est en fait, avec les apports théoriques de *l'Evolution créatrice*, qu'un monisme d'une substance qui en tant que coexistence des hétérogènes admet un dualisme de tendances opposé comme par exemple la durée et la matière. C'est la fameuse phrase de Jankélévitch : le bergsonisme est un monisme de substance et un dualisme de tendance. Bergson y voit tout de même la marque d'un spiritualisme.

Même s'il existe une certaine relation entre le cerveau et la conscience comme l'a démontrée la science⁻⁸⁴², *le cerveau ne détermine pas la pensée ; et par conséquent la pensée, en grande partie du moins, est indépendante du cerveau*⁻⁸⁴⁷ ; rappelons ici que le cerveau en tant qu'organe de sélection des souvenirs est aussi organe d'oublis et donc d'attachement à la vie, à la vie de l'esprit. Le cerveau est une image parmi d'autres, il ne contient donc pas les souvenirs ; car conservant les souvenirs, il faudrait qu'il se conserve lui-même.. En vérité, le cerveau maintient la conscience fixée sur le monde où nous vivons ; *c'est l'organe de l'attention à la vie... Orienter notre pensée vers l'action, l'amener à préparer l'acte que les circonstances (ou le corps) réclament, voilà ce pour quoi notre cerveau est fait*^{ES_75-76:871-872}. Le cerveau est donc pensé comme une *structure dynamique*^{WorIM_184}, *un lieu de passage*^{MM_169,292} un instrument d'action et non de représentation. Bergson en fait une image ni plus ni moins : le cerveau n'est pas quelque chose qui ne serait plus ou moins qu'une image, quelque chose d'où la représentation sortirait par un véritable miracle^{MM_18:174}. Ainsi ce que pose Bergson c'est une *théorie de la stricte correspondance qui lie le rôle du cerveau, celui de la conscience, et les exigences de l'action elle-même* ; c'est une théorie du « *rapport de la représentation à l'action* »^{WorIM_18}. Lui-même, le cerveau (ou toute autre partie du corps) *ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images*^{MM_168,292}. *Qu'il y ait solidarité entre l'état de conscience et le cerveau, c'est incontestable. Mais il y a*

solidarité entre le vêtement et le clou auquel il est accroché, car si l'on arrache le clou, le vêtement tombe... Ainsi, de ce que le fait psychologique est accroché à un état cérébral, on ne peut conclure au parallélisme des deux séries psychologique et physiologique^{MM_4-5,164}. Le cerveau est la pointe acérée par où la conscience pénètre dans le tissu compact des événements, mais il n'est pas plus coextensif à la conscience que la pointe ne l'est de son couteau^{EC_263:718}. L'avenir des images, de la matière, est contenu dans leur présent et on ne peut rien y ajouter de nouveau, c'est ce que dit en substance Bergson : *si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète son passé sans cesse... ainsi son passé est véritablement donné dans son présent*^{MM}. Alors pour expliquer comment l'esprit s'insère dans la matière, s'insinue en elle, Bergson parle de *dégradations*¹⁹ successives de l'esprit^{M_492}. Bergson lui-même parle à ce sujet d'obstacle : *la matière est instrument, et elle est aussi obstacle. Elle divise ce qu'elle précède*^{MR_119:1072}. L'esprit cède au désordre de la matière, à la complication qu'elle lui impose et en même temps celui-ci l'instrumentalise.

Pour en revenir à l'anti-intellectualisme de Bergson^{M_779}, Bergson privilégie la conscience immédiate par rapport à la conscience réfléchie. L'unité du moi lui apparaît en effet comme une *pointe de conscience, un effort d'attention* (de concentration des souvenirs en vue de l'action), *effort qui se prolonge pendant la vie entière et qui, à ce qu'il me semble, est l'essence même de la vie*^{M_584}. Cet effort plus au moins intense qu'on appelle « personnalité » est la volonté même de se conserver intact. Mais par ailleurs on peut voir cet effort d'attention comme une adaptation du corps plutôt que de l'esprit. C'est en ce sens que Bergson parle de *conscience d'une attitude*^{MM_110,246}. Le corps est au centre de nos perceptions et met en contact, au travers de l'affectivité, l'ensemble des images et donc de la matière. L'attitude du corps est aussi l'habitude, c'est-à-dire la mémoire automatique ou disposition²⁰, au travers des schèmes sensori-moteurs qui partent du cerveau. De même qu'il y a deux consciences, il y a deux mémoires distinctes : l'une fixée dans l'organisme qui n'est autre que l'ensemble des dispositions, des mécanismes qui chez un individu viennent en réponse à l'interpellation des images possibles. L'autre, la *mémoire vraie*^{MM_168,292}, est *au-dessus du corps*^{MM_168,292} et nécessite un effort de concentration^{cf. ES_166:940}. Ceci se retrouve dans le fait qu'*un acte de mémoire renferme... une part d'effort* (intellectuel) *et une part d'automatisme*^{ES_167:941}. Les deux formes de la mémoire impliquent aussi deux formes de reconnaissance, l'une automatique et la seconde attentive où, cette fois, les deux mémoires participent^{ES_156:932}. Ces deux mémoires et ces deux attentions reflètent aussi les deux dimensions mêlées de la conscience, à savoir automatisme et réflexion. L'esprit se distinguerait de la matière en ce qu'il est synthèse du passé et du présent en vue de l'avenir, en ce qu'il est *mémoire*^{MM_248,354}. Manifestant dans nos actions son union avec le corps, il semble bien que l'esprit ne se réduise pas à seule intelligence ni qu'il soit simple mémoire. En effet la mémoire n'est que l'une des *nombreuses fonctions de l'esprit*^{ES_27:835}. Si l'on fait le rapprochement avec les théories du professeur Laborit sur le cerveau — cf. le film *Mon oncle d'Amérique* d'Alain Resnais — le bulbe rachidien est le siège de nos habitudes. Le cervelet l'endroit où s'accroche la mémoire de nos plaisirs et de nos récompenses possibles. Cette mémoire des habitudes et cette mémoire des plaisirs sont contenues dans le cerveau. Comme l'admet Bergson, *le cerveau emmagasine des habitudes motrices mais non pas des souvenirs*^{ES_27,835}. La conscience est donc comprise comme *la mémoire avec la liberté*^{ES_17,828}, mais c'est une mémoire des plaisirs possibles et une liberté au sein de la hiérarchie (voir Annexe II dans la quatrième partie du mémoire).

La liberté et ses deux formes : conscience et acte libre

La liberté chez l'homme est expansion par spontanéité de l'acte libre mais aussi concentration par le repli dans la réflexion de l'esprit sur lui-même. Remarquons que cette

¹⁹ Pourvu que les actions relativement simples — gestes, attitudes, mouvements, — en lesquels se dégraderaient un état d'âme complexe, soit bien celles que le cerveau prépare, l'état mental s'insérera exactement dans l'état cérébral ; mais il y a une multitude de tableaux différents qui tiendraient aussi bien dans ce cadre (la frange d'actions virtuelles). Ces dégradations appartiennent au négatif de limitation comme le montre Deleuze^{DzB_40-41}.

²⁰ si l'on pense à l'*hexis* ou 'disposition' (????) des Stoïciens^{C IV_121-122}.

seconde forme est très proche de la liberté de refus que les stoïciens ont énoncée les premiers, comme le remarque Goldschmidt^{AB1_118-120}. Mais Bergson s'est toujours détaché du stoïcisme : *il faut renoncer, croyons-nous, à l'idée d'un moi purement intensif, que la conscience apercevrait sous forme de forces et comme une résistance aux forces extérieures*^{C II_300}. Il y a chez Bergson deux formes de liberté comme il existe deux voies de libération dans le cinquième livre de l'*Ethique* de Spinoza : ce sont l'imagination et l'amour intellectuel de Dieu. Soit, d'une part, la liberté comme conscience (ou la conscience comme mémoire et liberté) et d'autre part la libération en acte (l'acte libre). En ce sens *la liberté ne présente pas le caractère absolu que le spiritualisme lui prête quelquefois ; elle admet des degrés*^{DI_124:109}. Elle comporte des intensités, des accélérations. Bergson ne croit pas en effet au libre arbitre dont les défenseurs assimilent la liberté à *un simple choix entre deux ou plusieurs... « possibles »*^{PM_10:1260}, une alternative. La liberté n'est pas une prise de décision pas plus qu'elle n'appartient pas à des décideurs, à ces hommes supérieurs qui en vérité ne connaissent pas les causes profondes de leurs choix. Pour Bergson la liberté n'est pas une libre volonté^{cf. _839}. Elle ne permet pas de trancher entre différents possibles : l'acte libre est tout le contraire de la décision. L'acte libre est comme un saut, une rupture avec ce qui était le cours inchangé de la vie jusque là. En réalité, il y a là quelque chose de l'immersion spinoziste quand Bergson dit qu'*il faut se replacer dans la durée pure*^{PM_10:1260} pour saisir la portée de l'acte libre, c'est-à-dire qu'il faut penser en terme de visée (*scopos*) et non de fin (*telos*). Si la conscience est liberté et mémoire, elle n'est aucunement volonté pour Bergson, car la seule volonté n'est pas capable de libérer, de créer l'énergie nécessaire qui puisse affecter nos sens. Bergson est plus proche de Leibniz que de Spinoza en ce que les deux premiers affirment l'existence de la liberté respectivement comme conscience et contingence. On peut dire en suivant la remarque d'Henri Hude^{C III_306-307} que Bergson s'est beaucoup inspiré des théories de Leibniz pour préparer *Matière et mémoire*. Mais *malgré tous ses efforts, Leibniz ne réussit pas à sauver la liberté telle que nous l'entendons, la liberté qui implique indétermination et contingence, et la raison en est que l'idée d'action réciproque vient s'évanouir, se perdre pour lui dans l'idée d'accord, d'harmonie préétablie entre l'âme et le corps*^{C III_247}.

C'est en cela que le champ d'interrogation de *Matière et mémoire* est l'action possible. *Le rôle de la conscience est alors nettement défini : conscience signifie action possible*^{MM}. En effet, la conscience forme nos représentations nos actions possibles sur les corps la matière. Bergson parlera même d'*actions imitables*⁻²⁶⁵ puisque le possible est la ressemblance a posteriori du réel. La conscience préside à l'élimination de tout ce qui gêne ou n'est pas utile à notre perception. Elle opère un *choix*^{-187, -837} parmi les images qui intéressent notre action : la conscience est la lumière immanente à une zone d'actions possibles... elle signifie hésitation ou choix^{EC_145,617}. La conscience en quelque sorte est ce qui par son côté décisionnel s'oppose à la liberté intrinsèque, à la force de libération de l'esprit comme le possible se dissocie du virtuel (cf. infra). C'est en ce sens certainement que l'esprit se distingue de la conscience. Bergson donne une définition provisoire de l'esprit comme *force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne contient*^{ES_31,838}, comme *force qui cherche à se libérer de ses entraves et aussi à se dépasser elle-même*^{ES_21,831}. D'autre part la matière et donc le corps apparaît comme ce qui rend possible cet effort de libération.

Durée comme conservation et création et la matière

Henri Gouhier est le premier commentateur à parler de «philosophe de la création» à propos du bergsonisme. Mais il rattache évidemment la création à l'amour de Dieu, dans la droite suite logique du spiritualisme qui émane de Bergson. Il fait même un rapprochement entre l'« idéalisme » platonicien et le bergsonisme. Pour reprendre le raisonnement d'Henri Gouhier, je citerai ce passage de *Bergson et le Christ des Evangiles*^{GouBC_55-57} :

Dans le platonisme comme dans le bergsonisme, la conservation des souvenirs n'est pas une opération psychologique, mais une propriété ontologique : la mémoire définit l'être en tant que spirituel. Toutefois, ce qui change tout, dans le platonisme, c'est qu'elle coïncide avec une intelligence gonflée d'intelligibles, elle

est la partie intemporelle de l'âme condamnée à la vie temporelle, elle représente ce qu'il y a de plus impersonnel dans chaque individu. Au contraire, dans le bergsonisme, la mémoire coïncide avec la durée qui échappe à l'intelligence et par laquelle je suis l'homme que j'ai été, signifiant que le temporel fait la substance du spirituel. « La mémoire pure, lit-on dans *Matière et Mémoire*, en nous ouvrant une perspective sur ce qu'on appelle l'esprit, devra départager ces deux doctrines, matérialisme et spiritualisme . »^{MM_65,218} [...] Ainsi « la durée est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent », écrit Bergson quelques années après *Matière et mémoire*, précisant que là est la différence irréductible entre le temps réel et l'espace ou le temps spatialisé. « Sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée mais seulement de l'instantanéité »^{PM_227,1411}. Or cette vie qui est survie, elle est à la fois conservation et création : rendre évident ce paradoxe, tel est le sens de la description qui ouvre l'*Evolution créatrice*.

Encore une fois, si pour Platon : « le temps est l'image mobile de l'éternité » (*Timée*, 37 d), pour Bergson, *qu'il s'agisse du dedans ou du dehors, de nous ou des choses, la réalité est la mobilité même*^{PM_167:1385}. Il y a donc des points de divergence entre le platonisme et le bergsonisme. Bergson n'hésite pas à s'en prendre au non-être platonicien : *Dès que notre pensée raisonne sur la réalité, elle fait de l'espace un réceptacle... elle s'imagine que la réalité comble je ne sais quel vide absolu... Mais en réalité il n'y a pas de vide*^{PM_104-106,1336-1337}. Cette nouvelle conception de la durée est à la fois conservation et création, comme l'indique plusieurs passages de l'œuvre de Bergson : *conservation et accumulation du passé dans le présent*^{ES_5,818} ou encore *soit que le présent renferme l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne, par son continuel changement de qualité de la charge toujours plus lourde que l'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage*^{PM_201,1411}. De la première de ces deux citations on peut voir, sans reprendre tout le raisonnement de Bergson, que le passé est dans le présent et non inversement que le présent passe dans le passé et donc que présent et passé sont coextensifs l'un de l'autre. Nous pouvons même dire que c'est là le grand tournant de l'*Evolution créatrice*, où la durée prend une toute autre dimension que celle des Données immédiates : Bergson dit dans un entretien :

Comprenez-moi bien la "durée" chez moi ce fut l'issue, la porte de sortie par où j'échappais aux incertitudes du verbalisme [...] Mes livres ont toujours été l'expression d'un mécontentement, d'une protestation. (La chose m'a beaucoup frappé, car il l'a dit sur un ton presque véhément.) J'aurais pu en écrire beaucoup d'autres, mais je n'écrivais que pour protester contre ce qui me semblait faux. » Mais Bergson définissant ses livres comme des protestations destinées à rétablir la vérité ajoutait une précision importante. « Je pars de la "durée" et je cherche à éclairer ce problème, soit par contraste, soit par similitude avec elle. Malheureusement, voyez-vous, mes livres ne sont pas toujours cohérents entre eux le "temps" de L'Evolution créatrice ne "colle" pas avec celui des Données immédiates.²¹

Et c'est là que vient l'apport de Bergson dans l'histoire de la philosophie : la durée est le changement, le devenir comme substance²². Bergson en substantialiste s'est donné une substance dont l'essence même est de durer :^{PM_80,1315}. Cette essence est le devenir. Une volonté demeure donc chez Bergson, face au verbalisme : il faut dissocier la durée, le temps réel « *des formes où nous l'enveloppons pour la plus grande commodité de la pensée discursive et du langage* »²³, comme le sont les multiplicités quantitatives du temps et de l'espace. Durée et espace sont les notions qui ont le plus évolué chez Bergson depuis les Données immédiates jusqu'à l'*Evolution créatrice*. Mais nous attarderons plutôt sur la matière que sur l'espace auquel elle est liée conceptuellement, l'espace étant une extension abstraite du mouvement de détente de la matière. La matière et la durée qui fusionnent dans

²¹ « Essais et témoignages », recueillis par Albert Béguin et Pierre Thévenaz, Les Cahiers du Rhône, Neuchâtel, Ed. de la Baconnière, 1943, p. 359, 360, cité par Alexis Philonenko en introduction de Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse Paris, éd. du Cerf, 1994, pp.12-13

²² *Nulle part la SUBSTANTIALITE du changement n'est aussi visible, aussi palpable, que dans le domaine de la vie intérieure*^{M_906 & PM_165:1383}. C'est par l'introspection, que Bergson en arrive à cette conclusion, mais il faut garder certaines réserves. Sur les dérives psychologisantes de *Matière et mémoire*, voir les études de Hyppolite *Du bergsonisme à l'existentialisme et Aspects divers de la mémoire chez Bergson*.

²³ Compte rendu de Guyau, *La Genèse de l'idée de temps*, novembre 1891, in Bergson, *Ecrits et Paroles*, I, p. 80. Notons que la pensée discursive et le langage ne sont autre que la *dianoia* et le *logos* universel déjà évoqué chez Plotin.

l'intensité subissent *influence réciproque* ^{MM_255,358}. L'une ne va pas sans l'autre dans le bergsonisme ou comme le dit Henri Gouhier : *autant que le cartésianisme, le bergsonisme obéit à une volonté claire et obstinée de dire en quoi consiste le spirituel, de donner consistance au spirituel, au virtuel. Et pareil dessein ne peut aboutir qu'en définissant aussi ce qui n'est pas spirituel* ^{GouBC_36} c'est-à-dire l'actuel. *Différemment de Descartes qui oppose esprit et matière, plaçant ainsi le vital du côté du matériel, Bergson distingue l'inerte et le vivant mettant d'un côté la matière qui ne dure pas ou ne dure pratiquement plus et de l'autre la vie comme évolution créatrice* ^{GouBC_36}. L'évolution de ces deux concepts que sont la durée et la matière est des plus significatives dans l'œuvre de Bergson. A mesure qu'il libère la matière de l'espace, Bergson libère l'énergie spirituelle de la conscience propre aux sociétés closes.

Pour mieux nous rendre compte de l'évolution de la durée chez Bergson pensons à la critique de la *Durée* par Merleau-Ponty. R. Barbaras dans son *tournant de l'expérience* y revient : *le problème de temps, ne peut-être résolu aux yeux de Merleau-Ponty, qu'à condition de dépasser l'alternative entre unité synthétique, qui suppose la pure multiplicité, et une fusion réelle abolissant toute diversité, entre une conscience qui extérieure à ses contenus, est pur pouvoir de négation et une conscience qui, comme pénétration des contenus les uns dans les autres, est dépourvue de négativité. Il faut donc parvenir à penser, entre la conscience synthétique et la chose, un mode d'unité immanent à la diversité et qui soit cependant tel que cette diversité ne s'abolisse pas. Bergson respecte la première condition, mais c'est au prix de l'abolition de la diversité ; Kant souscrit à la seconde, mais l'unité relève d'un pouvoir de synthèse extérieur aux contenus (ou principe)... Autrement dit, en déterminant la durée par opposition à l'espace, Bergson se soumet à une alternative abstraite ; il ne suffit pas de dénoncer l'extériorité spatiale et de construire la durée par antithèse pour accéder à une véritable intuition du temps* ^{P54_38}. Comme nous l'avons indiqué dans l'annexe II, la durée par sa simplicité, par son indivisibilité est synonyme d'éternité, d'une conscience qui dure même après la mort. C'est pourquoi Deleuze dénoncera dans ses cours une sorte d'hégémonie de la *Durée* sur laquelle repose le bergsonisme. En effet, il nous faut souligner un propos de Bergson pour atténuer la critique justifiée dans un premier temps de Renaud Barbaras. Ce n'est qu'ainsi que l'on pourra comprendre la durée comme à la fois conservatrice et créatrice. Cette durée n'est plus une multiplicité pure ou simple mais une multiplicité intensive : le Temps unique ^{DzB_103}. On comprendra mieux aussi pourquoi Deleuze emploie souvent l'expression de ré-enchaînement perpétuel plutôt qu'une continuité de jaillissement.

*

* *

3.2. Pour une philosophie de la création

Intelligence et intuition

Le maximum de création en quantité et en qualité est atteint par l'épuisement des voies possibles et l'ouverture de nouvelles voies virtuellement présentes. On retrouve la loi de la dichotomie où l'épuisement d'une direction prise par la vie peut coexister avec l'ouverture d'une voie nouvelle. Quand la première direction a atteint une impasse, la vie embraye dans la seconde direction. Si l'on en revient au processus de différenciation, par la loi de dichotomie, Bergson dédouble la tendance simple en tendance à la complication ou la précision et en tendance à la simplicité. On peut penser au dédoublement de la conscience en intelligence ou conscience réfléchie et en intuition ou conscience immédiate de l'absolu (matière et esprit). Cet exemple paraît d'autant plus parlant, que l'on y retrouve d'une part la complication de la sphère sociale basée sur les facilités de l'intelligence et les commodités

du langage et d'autre part la simplicité de la sphère mystique, de l'élan créateur. *Intuition et intelligence représentent deux directions opposées du travail conscient : l'intuition marche dans le sens même de la vie, l'intelligence va en sens inverse, et se trouve ainsi tout naturellement réglée sur le mouvement de la matière. Une humanité complète et parfaite serait celle où ces deux formes de l'activité consciente atteindraient leur plein développement*^{EC_267:721}. C'est comme nous le verrons plus loin, la capacité intuitive à saisir la frange d'actions virtuelles, de perceptions nouvelles. Mais on retrouve là encore la précision²⁴ de la philosophie grecque (Platon et Aristote) et la simplicité de la philosophie alexandrine (Plotin). Ce point éclairci, Bergson appelle intelligence la faculté de connaître ce qui ne dure pas ou presque plus et intuition la faculté de connaître ce qui dure. Nous nous trouvons donc face à deux types de connaissance, l'une *relative* par signes et par concepts comme l'a envisagée Kant, l'autre que Bergson qualifie d'*absolue*. Bergson les expose clairement au tout début de l'*Introduction à la Métaphysique*. *L'intelligence n'est pas de l'intuition commençante, ni l'intuition de l'intelligence dilatée ; l'esprit se meut de l'une à l'autre par conversion, au sens original du terme : on se détourne de... pour se tourner vers...*^{GouBC_38}.

La création du virtuel

Pour créer, il faut, comme l'*Evolution créatrice* le suggère, faire coïncider notre *voir* avec notre *vouloir*, c'est-à-dire atténuer la différence entre qualité et quantité, durée et étendue. C'est faire fusionner le virtuel, l'énergie spirituelle et créatrice, avec ce qui est actuel, la matière et les corps. L'idée de virtuel est donc importante pour cerner ce qu'est la création. Bergson au cours de son œuvre la détache peu à peu de l'idée de possible qui renvoie à l'acte de réalisation et de fabrication. L'idée de *possible* se confondait dans un premier temps avec celle de *virtuel*. Mais dans un passage-clé de son œuvre, Bergson nous apporte quelques éclaircissements pour dissiper cette confusion. La distinction entre possible et virtuel est même ce qui différencie une philosophie immanente d'une philosophie de l'Un, d'une dialectique. En effet, *le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit ... 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 ... Le possible ainsi entendu n'est à aucun degré du virtuel, de l'idéalement préexistant*^{PM_110-112:1339-1342}. Si l'on prend en exemple l'idée de *progrès moral*^{-1042 1.40}, il n'est réel ou plutôt définissable qu'après coup c'est-à-dire possible que rétroactivement. Il n'appartient en rien à l'ordre de l'idéalement préexistant, du virtuel si ce n'est dans les conceptions de quelques « créateurs » moraux qui auraient très bien pu ne pas se réaliser. Le progrès moral apparaît donc comme une construction *possible* de l'intelligence. C'est le remodelage constant du passé par le présent⁻¹³⁴³ qui fait qu'un événement peut-être autrement aperçu par une lecture ou une découpe différente des événements qui le précèdent. Entre parenthèses nous sommes sans doute là face au *mystérieux pouvoir que le présent exerce sur le passé... rétroactivement*^{MR_229 ;1159 cf. aussi -1263}. Le progrès moral ou social est donc un *mirage du présent dans le passé*⁻¹³⁴¹ en ce qu'il est plus cumulatif que divergent, plus transcendant qu'immanent. Il n'y a pas là de véritable évolution, de véritable création : le progrès ne fait que « ressembler » à la création qui, elle, ouvre toujours des voies nouvelles, porteuses de générosité, de lignes divergentes. La création porte sur l'ouverture de nouvelles lignes, de nouvelles voies qu'emprunteront la vie et l'esprit humain. De ces nouveaux horizons découlent de nouvelles possibilités de vie pour l'humanité qui prises dans la durée n'appartiennent pas au possible. C'est là que se joue chez Bergson le rapport entre création et peuple, entre créateur et humanité. *Disons donc que dans la durée envisagée comme une évolution créatrice, il y a création perpétuelle de possibilité et non pas seulement de réalité c'est-à-dire que les choses et les événements se produisent à des moments déterminés ; le jugement qui constate l'apparition de la chose ou*

²⁴ C'est en un coin de Grèce qu'un petit peuple auquel l'a peu près ne suffisait pas... inventa la précision^{ES_83877}. Mais notons bien que la précision n'est pas une qualité naturelle à l'intelligence puisque jusqu'à l'antiquité l'humanité s'en est passée.

de l'événement ne peut venir qu'après eux ; il a donc sa date. Comme si la chose et l'idée de la chose, sa réalité et sa possibilité, n'étaient pas créées du même coup lorsqu'il s'agit d'une forme véritablement neuve, inventée par l'art ou la nature^{PM_13-14,1262-1264} ! La possibilité apparaît comme une altération du possible. Elle se différencie par la durée du possible car elle est porteuse d'énergie, de potentialités libératrices. Il s'agit pour nous de bien dissocier les choses. Création n'est pas production ou réalisation du possible C'est une façon de dire que la « copie » ne ressemble jamais exactement au modèle. Pour Bergson une partie des faux problèmes naissent de ce que nous transposons en fabrication ce qui est création^{PM_105:1335 cf. _539}.

La création consiste alors — si l'on prolonge les propos de J.-C. Goddard —, à intensifier la frange d'intuition vague qui est restée autour de l'intelligence et à la transfigurer en action^{GodMF_26-27/52-53/144}. La création n'est en rien causalité mais réduction du voir sur le vouloir, fusion de l'effort fourni avec le but à atteindre. La valeur de l'effort est le but même. *L'acte de créer ne relève pas du schème causal : si Bergson est un jour amené à reconnaître un Créateur du monde, celui-ci ne sera certes pas pensé sur le modèle d'une cause, même première*^{GouBC_122}. Ceci tient à ce que dans une philosophie de l'immanence, procession et conversion se confondent ; ceci revient à annuler la distinction entre la cause efficiente et la cause finale, puisque tout est processus ou relation. Dit d'une autre manière et contre l'idée de causalité, se placer dans un processus de création revient à faire coïncider notre voir avec notre vouloir ou comme le dit Nietzsche à faire que la valeur, l'effort que l'on fournit et le but que l'on se donne ne fassent plus qu'un. Sur la critique de la causalité on peut aussi se référer aux pages des *Mélanges*^{M_419+/436}. *L'idée de création n'est mystérieuse que pour l'intelligence qui la pense à travers le schème causal. Ne pas confondre création et causalité est un impératif fondamental de la nouvelle critique. Il s'affirme dès le premier livre, dans ce troisième chapitre des Données immédiates où l'expérience de l'acte libre nous offre le modèle de toute existence*^{GouBC_120}. L'imprévisibilité est une constante de la création, en ce qu'elle se rapproche de l'acte libre, mais celui-ci comme l'appel mystique est rare. Liberté et nécessité se confondent finalement dans la pensée de Bergson (ce que révèlent les conclusions des *Données Immédiates* et de *matière et mémoire*). L'acte libre se rapproche de la chute d'un fruit arrivé à maturation, il est imprévisible. Cette conception morale de la liberté en tant qu'elle tend à la nécessité, comme le « voir » coïncide le « vouloir » dans l'acte créateur, est très proche de la conception stoïcienne de la morale. Celle-ci repose sur la distinction entre le but et la visée, le *telos* et le *scopos* : concevoir « un but c'est penser à un modèle préexistant qui n'a plus qu'à se réaliser »^{EC_52:538}, c'est se raccrocher au possible, c'est délimiter un plan d'exécution immobile où nous fixons notre esprit⁻⁶²⁶. L'acte libre qui sous-tend chacune des étapes du processus de création, fait que la création est erratique et n'obéit pas ni à la causalité ni à la catégorie du possible, qui s'en déduit, mais plutôt à l'ordre du virtuel. En effet, *l'acte libre est incommensurable avec l'idée et sa « rationalité » et doit se définir par cette incommensurabilité même qui permet d'y trouver autant d'intelligibilité qu'on y voudra*^{EC_48,535}.

En résumé *un grand courant d'énergie créatrice se lance dans la matière pour en obtenir ce qu'il peut*^{MR_221:1152-1153}. Mais *ce que le mystique (le créateur) trouve devant lui est... une humanité qui a été préparée à l'entendre par d'autres mystiques (ou créateurs), invisibles et présents* dans la communication, la vulgarisation que des « disciples » en font^{MR_253:1178}. *L'énergie créatrice devant se définir par l'amour et Dieu étant cette énergie même*^{MR_273}. Cet amour est amour de toute l'humanité et même divin amour^{MR_248} puisque la « complétude » mystique²⁵ passe par l'unité entre l'action et l'élan vital, par la joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour, Dieu^{Cf. MR_270/338}. Le rapprochement avec Spinoza est ici encore saisissant. Le propre de l'amour, plus particulièrement de l'amour intellectuel de Dieu, est la confusion de l'objet et du sujet de l'amour, de l'homme et de Dieu : l'attraction de Dieu,

²⁵ La « complétude » mystique n'est rien d'autre que l'ivresse comme intensité productrice, que ce sentiment de la force accrue et de la plénitude^{NzCI IX,8}.

l'amour des hommes pour Dieu, s'y confond avec l'irradiation, l'impulsion de Dieu c'est-à-dire l'amour de Dieu pour les hommes. Ce que nous venons de relever chez Bergson, mais qui se trouve déjà chez Spinoza, c'est la simplicité, la simplicité que concentre et qu'exprime le *Dieu d'amour* ^{MR_277:1197} de Bergson ; même si Bergson déclare un peu plus loin qu'*il serait aisé d'ajouter* là quelques paragraphes à la *Théodicée de Leibniz* ^{ibid.}.

Le mystique

Afin d'expliciter le titre de l'œuvre finale de Bergson, disons que les deux sources de la morale et de la religion sont, la pression sociale et l'élan d'amour, autrement dit l'obéissance et la croyance. Cette dualité elle-même se résorbe dans l'unité, car « *pression sociale* » et « *élan d'amour* » ne sont que deux manifestations complémentaires de la vie ^{MR_99:1057}. Derrière les termes de pression et d'élan, ce ne sont autres que l'impulsion et l'attraction. On retrouve cette dialectique par exemple au niveau des deux formes d'enseignement qu'identifie Bergson : éducation par dressage ou par appel. Mais Bergson poursuit : *la vie, normalement appliquée à conserver en gros la forme sociale qui fut caractéristique de l'espèce humaine dès l'origine, est exceptionnellement capable de la transfigurer, grâce à des individus dont chacun représente... un effort d'évolution créatrice* ^{MR_99,1057}. L'émotion créatrice qui soulevait ces individus privilégiés, et qui était un débordement de vitalité s'est répandue et atténuée autour d'elle. Chez l'homme par exemple elle s'est fixée dans le langage et l'intelligence. Mais quand ces fixations, ces complications nuisent à l'expansion ou au maintien de cette espèce la vie *communique une impulsion nouvelle à des individualités privilégiées qui seront retrempées en elle pour aider la société, l'espèce à aller plus loin* ^{MR_103}. La vie procède donc par insinuation : tantôt dans le relâchement d'habitudes acquises, tantôt dans des tensions créatrices : c'est en quelque sorte la « double frénésie » ^{MR_320,1231} qui fait que l'on peut s'engager dans une direction sans que pour autant une tendance différente ne soit abandonnée ^{MR_316,1228}. L'impulsion, la force d'impulsion ^{MR_316-1228}, dont parle Bergson est bien la procession, mais une procession mystique de la société.

Cette énergie créatrice, celle que nous avons déjà évoquée dans les paragraphes précédents, *par sa relation à l'élan vital reste rare* ^{MR_225:1156}. Bergson parle d'individus privilégiés qui sont *par essence exceptionnel(s)* ^{MR_226:1156} : ce sont les grands mystiques qui transforment l'intuition créatrice en action. Comme le dit J.-C. Goddard, le mystique n'est pas un *individu spécifique* mais une *espèce individuelle* à lui tout seul ^{AB1_229}. C'est une *espèce composée d'un seul individu* ^{MR_285}. En ce sens le mystique est *plus qu'homme* ^{MR_226}, il est surtout plus qu'une conscience. C'est pour cela que Bergson emploie pour qualifier l'attente mêlée d'appel propre aux mystiques, l'expression d'*âme ouverte* ^{MR_34:1006}. En effet, *le mystique se situe en un point jusqu'où le courant spirituel lancé à travers la matière aurait probablement voulu aller, mais jusqu'où il n'a pas pu aller* ^{MR_226:1156}. Par l'intensification de la personnalité qui le caractérise, le mystique marque le stade le plus intense de vie. Il y a en lui comme chez tous les hommes un chef qui a l'instinct de commander et un sujet prêt à obéir ^{MR_296:1212}. Il combine ces deux qualités propres à tout homme mais au lieu que l'une prenne le dessus, ce « dimorphisme » s'en trouve exalté, accentué au sein d'un même individu. — (Nous développerons cela dans la troisième partie de notre étude sur Nietzsche : ce n'est pas un hasard si Bergson parle de Nietzsche à cet endroit mais l'erreur qu'il impute à Nietzsche, Nietzsche lui-même se l'est imputée. Nous verrons que le créateur de valeur, et Nietzsche par la même occasion, dépassent la dialectique maître-esclave. Le rabattement du créateur sur le maître et sur la sphère aristocratique nie l'exception même du créateur...) La santé intellectuelle exceptionnelle des mystiques est très proche de la grande santé nietzschéenne caractérisée par l'audace et la *virtù*, ou ce que d'autres appellent encore l'entêtement opportuniste. Elle se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur ^{MR_241}. La grande santé du mystique se manifeste par le goût de l'action, la faculté de s'adapter et de se réadapter aux circonstances, la fermeté jointe à la souplesse, le discernement prophétique du possible et de l'impossible, un

esprit de simplicité qui triomphe des complications, enfin un bon sens supérieur ^{MR_241}. La fermeté jointe à la souplesse ne peut que faire penser à une audace, un entêtement opportuniste qui caractérise les grands hommes.

*

* *

Conclusion : De la métabiologie

Plus la philosophie avance dans son travail de distanciation et de recouplement, *plus elle s'aperçoit que l'intuition est l'esprit même et, en un certain sens, la vie même* ^{EC_268:722}. C'est dans l'intuition qu'apparaît l'unité de la vie spirituelle et mentale.. *Une philosophie d'intuition sera la négation de la science, tôt ou tard elle sera balayée par la science, si elle ne se décide pas à voir du corps là où elle est réellement , sur le chemin qui mène à la vie de l'esprit* ^{EC_269:723}. C'est ainsi que l'on peut définir le « spiritualisme » de Bergson comme un vitalisme. *Une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne plus de force pour agir et pour vivre. Car avec elle nous ne sommes plus isolés dans l'humanité* ^{EC_271:724}.

Ainsi dans la première partie nous avons vu en quoi une philosophie de la création se détache de la dialectique qui rapporte la procession et la conversion à l'Un. Ensuite nous avons vu en quoi la personnalité, plus que la conscience offre une intensité entre la tendance au simple et la tendance à la complication. Plusieurs fois Bergson fait allusion à une Biologie vitaliste ^{ES_80+:875+}. Il la voit comme une médecine qui intensifierait la vie, remédierait *directement aux insuffisances de la force vitale, qui eût visé la cause et non pas les effets* ^{ES_81:876}. On ne peut que faire le lien avec la médecine dont Spinoza parle dans la préface du cinquième livre de *l'Éthique*. C'est une des deux pratiques qui avec la raison logique travaille à l'intensification de la vie personnelle, à l'activation d'un individu autonome. Pour Bergson comme pour Spinoza, toujours dans la même préface, la morale stoïcienne est incapable de fonder une conception rationnelle de la liberté humaine car elle doit être fondée non sur la volonté et le refus mais sur la puissance et l'intensité de l'action. Le fait que Bergson en appelle à une biologie vitaliste, à un vitalisme qui dépasse l'opposition entre spiritualisme et matérialisme se retrouve à d'autre endroit comme ce passage des Deux sources : *tout s'éclaire au contraire si l'on va chercher, par delà les manifestations sociales ou intellectuelles, la vie elle-même*. donnons au mot biologie le sens très compréhensif qu'il devrait avoir, qu'il prendra peut-être un jour, et disons que toute morale, pression ou aspiration, est d'essence biologique ^{MR_104:1061}. Pression et aspiration sont toutes deux, par leur sommeil ou leur activité, nécessaires au maintien de la vie. Cette « biologie » n'est que le mélange du nihilisme et du vitalisme que l'on trouve explicitement chez Nietzsche.

C'est Von Weizsäcker qui à propos de la métaphysique positive de Bergson parle d'une « Métabiologie », pour poser sa différence avec la métaphysique classique qui repose sur les schèmes de l'intelligence mathématique et donc sur l'« ordre du possible ». Cette Métabiologie repousse un peu plus les limites de la vie que nous impose la matière ou encore notre conscience réfléchie. A travers elle le devenir acquiert ses lettres de noblesse. Le « devenir pur » a tout autant de réalité que la « mémoire pure ». Tous les deux sont des affirmations spéculatives qui sont au-delà du premier « tournant de l'expérience ». Mais c'est dans le « retournement » de l'expérience que se trouve l'intensité de la vie qui mêle l'esprit à la matière, la « simplicité » de l'un à la « complication » de l'autre.

Deleuze et le matérialisme

La création comme déterritorialisation

ou affection d'un peuple

« Il faut à la fois peuple et création » P_239

*« Il n'y a pas d'universaux, pas de transcendants, pas d'Un, pas de sujet
(ni d'objet, pas de Raison, il n'y a que des processus qui peuvent être
d'unification, de subjectivation, de rationalisation,
mais rien de plus. » P_199*

Les passages en italique sont des citations. La référence de chacune d'elle est marquée par un exposant ou une note de bas de page. Pour les titres des ouvrages de Deleuze, cités dans le mémoire, avec indication des pages, sont abrégés comme suit :

Œuvres de Gilles Deleuze

- ACE *Anti-Œdipe* (en collab. avec Félix Guattari) éd. de Minuit, 1972
 B *Le bergsonisme*, PUF, 1966
 CC *Critique et clinique*, éd. de Minuit, 1993
 D *Dialogues* (en collab. avec Claire Parnet), éd. Flammarion, (1977), augm. 2002
 DR *Différence et répétition*, PUF, 1969
 E *L'épuisé* (in Samuel Beckett, *Quad*), éd. de Minuit, 1992
 ES *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953
 F *Foucault*, éd. de Minuit, 1986
 FB *Francis Bacon - Logique de la sensation*, (éd Différence 1981), Seuil 2002
 ID *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, éd. de Minuit, 2002.
 IM *Cinéma 1 - L'image-mouvement*, éd. de Minuit, 1983
 IT *Cinéma 2 - L'image-temps*, éd. de Minuit, 1985
 KP *Kafka – Pour une littérature mineur* (en collab. Avec F. Guattari), éd. de Minuit, 1975
 LS *Logique du sens*, éd. de Minuit, 1969
 MP *Mille plateaux* (en collab. avec Félix Guattari) éd. de Minuit, 1980
 N *Nietzsche*, PUF, 1965
 NP *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962
 P *Pourparlers*, éd. de Minuit, 1990
 PK *La philosophie de Kant*, PUF, 1963
 PL *Le pli - Leibniz et le baroque*, éd. de Minuit, 1988
 PS *Proust et les signes*, PUF, 1964 - éd. augmentée, 1970
 PV *Périclès et Verdi - La philosophie de François Châtelet*, éd. de Minuit, 1988
 QP *Qu'est ce que la philosophie ?* (en collab. Avec Félix Guattari) éd. de Minuit, 1991
 RF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, éd. de Minuit, 2002.
 S *Superpositions* (en collaboration avec Carmelo Bene), éd. de Minuit, 1979
 SE *Spinoza et le problème de l'expression*, éd. de Minuit, 1968
 SM *Présentation de Sacher-Masoch*, éd. de Minuit, 1967
 SP *Spinoza - Philosophie pratique*, éd. de Minuit, 1981

Œuvres d'Alain Badiou

BadCE Deleuze – La clameur de l'Être, Hachette, 1997

On dit souvent de Deleuze qu'il a mené à bien une philosophie de seconde main, faite de multiples reprises, de multiples emprunts — notamment à Bergson, Nietzsche et Spinoza — bref une philosophie seconde. Mais en réalité il faut dépasser ce préjugé pour *que l'auteur dise tout ce que Deleuze lui faisait dire*^{P-15} et parce que sous le paradigme de l'immanence, il n'y a plus d'origine, mais un perpétuel changement. C'est contre le discours qui se veut originaire, qui cherche son fondement, qui se croit originel alors qu'il n'est que second. Deleuze le dit bien c'est le fondement qui est second. La littéralité c'est en quelque sorte la variation discursive, la variabilité qui ajoute un segment à un autre segment, qui relève la flèche d'un prédécesseur et l'envoie plus loin. Dire ce que quelqu'un n'a pas terminé de dire. Plutôt que de paraphraser Deleuze nous allons le citer jusqu'à en être rassasié, jusqu'à en être saoulé, jusqu'à s'asphyxier en inondant son désert en le prenant au pied de la lettre comme le suggère François Zourabichvili dans sa présentation du *Vocabulaire de Deleuze* (éd. Ellipses), quand il parle de prendre Deleuze à la lettre, dans sa littéralité.

Il s'agit pour nous, dans un premier temps, de situer, de mettre le matérialisme de Deleuze en rapport avec la tendance spiritualiste de Bergson, d'une part, et le matérialisme dialectique de Badiou, d'autre part. Dans un second temps nous montrerons que le matérialisme de Deleuze est « spéculatif » et enfin en quoi ce matérialisme ouvre sur une création et repose sur un peuple.

Ce qui revient à progressivement se demander : Qu'est ce qu'une lecture matérialiste de Bergson (1.1) ? Qu'est-ce que le matérialisme de Badiou ne prend pas en compte dans sa lecture de Deleuze (1. 2) ? Qu'est-ce qu'une psychiatrie matérialiste (2.1) ? En quoi le matérialisme de Deleuze est spéculatif et créateur et donc dans un autre rapport de la pensée et de la vie (2.2) ? Et enfin en quoi dans le rapport ce matérialisme de Deleuze repose sur le rapport du virtuel et de la possibilité, de la création et du peuple (3.1 & 3.2) ?

*

* *

1.1. Deleuze et sa lecture matérialiste de Bergson.

Qu'est-ce qu'une lecture matérialiste de Bergson ?

Telle est la première question l'on peut se poser. Une réponse empirique pourrait être de vous reporter au mini-mémoire précédent que nous avons joint : *Progrès et création dans la philosophie de Bergson*. La question (théoanthropologique) que l'on se posait implicitement était : comment faire que la création ne soit ni divine ni humaine, ni rapportée à ce qui crée, ni à ce qui est créé ? Désormais il s'agit d'approfondir le rapport du virtuel avec le possible, de la création avec la production dans les limites d'un matérialisme. Mais sur ce matérialisme laissons parler Deleuze... *Dans tous les textes de Bergson avant Matière et Mémoire, et dans tous ceux après Matière et Mémoire, vous vous retrouvez dans un terrain bien connu qui est le bergsonisme, et si j'essaie de le définir, d'un côté vous avez l'espace, de l'autre côté, vous avez le vrai mouvement et la durée. Le premier chapitre de Matière et Mémoire fait une avancée fantastique parce qu'il semble bien nous dire tout à fait autre chose, il nous dit que le vrai mouvement c'est la matière, et la matière-mouvement c'est l'image. Il n'est plus question de durée... Vous remarquerez que ce premier chapitre de Matière et Mémoire, à ma connaissance, il n'y a pas eu au monde de texte plus matérialiste. Et il est bon qu'un auteur qui était réputé pour son spiritualisme, lâche au premier chapitre d'un livre qui est son chef-d'oeuvre, un manifeste matérialiste comme on n'en avait jamais vu.* cours du 05/01/81

Deleuze est le témoin qui passe au doigt de Bergson un drôle d'anneau nuptial. Deleuze célèbre les *noces contre nature* que Bergson fait entre le matérialisme et le spiritualisme au travers de l'identité image = matière = mouvement ^{IM_82-84}. *Matière et Mémoire est un livre unique, extraordinaire dans l'œuvre de Bergson* ^{P_69} et même dans l'histoire de la philosophie. Et ce pour deux raisons : Bergson pose cette identité mouvement-matière-image mais aussi l'existence d'un temps qui est la coexistence de tous les niveaux de durée. Le mouvement n'étant plus du côté de la durée, *il y a donc dans Matière et mémoire les noces d'un pur spiritualisme et d'un matérialisme radical* ^{P_69}. Deleuze trahit Bergson au sens noble, au sens créateur du terme ^{D_53+}. Il reste fidèle à une intuition qu'il développe tout au long de son œuvre. Il ne pose plus la durée comme substance ni le devenir comme essence mais la différence comme coexistence des hétérogènes et le devenir comme événement. L'événement c'est... le seul concept philosophique capable de destituer le verbe être ^{P_194}. Ce simple déplacement du contenu de l'essence de l'être vers le devenir, on le retrouve chez Bergson au niveau de la création, l'exigence de perfection leibnizienne basée sur le possible ¹ devient une exigence de création qui renvoie à une émotion créatrice d'origine divine. Henri Gouhier est l'un des premiers commentateurs à parler de *philosophie de la création* à propos de Bergson. Pour lui *La création chez Bergson est une notion profane qui devient ou redevient religieuse* ². *C'est moins le thème de la durée qui passionne Deleuze que la théorie et la pratique des devenirs de toute sorte et des multiplicités coexistantes* ^{D_22}. Si Bergson emploie la notion de durée c'est pour qu'on la distingue des devenirs ^{RF_356} et montrer en quoi elle diffère avec elle-même ^{ID_51}. La durée est différence de nature, coexistence de devenirs extrêmes.

Il y a une autre manière d'esquiver la durée, il s'agit de raisonner par l'absurde, à partir de la propre théorie de Bergson concernant les multiplicités. Nous allons en quelque sorte opérer une dissolution de la durée chez Bergson et par Bergson. En formant toute une théorie des multiplicités, *Bergson montre que le temps abstrait est un mixte d'espace et de durée, et que, plus profondément, l'espace lui-même est un mixte de matière et de durée, de matière*

¹ L'idée de perfection prêtant à confusion, comme le montra Voltaire : en réalité « l'idée de Leibniz, c'est que notre monde est le meilleur, non pas parce qu'il est régi par le Bien, mais parce qu'il est apte à produire et à recevoir le nouveau ... on est très loin de l'optimisme qu'on prête à Leibniz » ^{P_220}.

² Henri Gouhier les rapports de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson, 1948 publié in Histoire de la philosophie d'Henri Gouhier, New York, Olms, 1976, p. 265.

et de mémoire^{ID_51}. Nous avons donc le schéma suivant (que nous simplifions en réalité mais pour plus de précisions nous vous renvoyons à l'annexe p.17) :

Même si la matière est le plus bas degré des multiplicité puisqu'elle ne possède pas de virtualité on peut se dire au vu de la p. 219 de l'évolution créatrice qu'elle est un mixte de durée et de mouvement. On pourrait poursuivre ce raisonnement à l'infini, jusqu'à l'absurde comme une mise en abîme. Etant donné l'univocité, l'indifférencié du sans-fond qui caractérise aussi la philosophie de Bergson, on obtiendrait le schéma suivant :

Qu'est-ce qui remplace la conscience pour Deleuze ?

La conscience chez Bergson a valeur d'opacité c'est pour cela que la notion d'inconscient est inutile au bergsonisme. Il est intéressant de voir qu'il l'a nommée ainsi *faute de meilleur mot*³ un peu comme Freud s'est donné le terme « inconscient » à défaut d'un autre. L'écart qui existe entre l'action et la réaction est selon Bergson la spécificité du vivant. Au contraire la matière ne fait que transmettre le mouvement. Et c'est dans cet écart entre action et réaction que Bergson vient loger la conscience.

Partant de là, Deleuze veut montrer que l'on peut combler cet écart par autre chose que la conscience : par la perception, l'affection, l'action ou même les souvenirs(-images). Ce n'est pas obligatoirement la conscience qui vient combler l'écart. Deleuze souhaite *faire de la pensée une puissance qui ne se réduit pas à la conscience*^{D_77}. Sur un plan éthique, la conscience est opacité, obscurantisme : comme le dit Deleuze, les monstres ne naissent pas du sommeil de la raison mais de la Raison elle-même^{RF}. Spinoza dénonce aussi la conscience comme porteuse d'illusions et nous questionne sur notre connaissance du corps : « nous ne savons pas ce que peut un corps » . Le corps dépasse la connaissance qu'on en a tout autant que la pensée dépasse la conscience qu'on en a : c'est la thèse du parallélisme telle que l'a nommée Leibniz pour son propre compte. Comme Deleuze avec son univers d'images-mouvement, Spinoza pose un modèle du corps qui *n'implique aucune dévalorisation de la pensée par rapport à l'étendue, mais, ce qui est beaucoup plus important une dévalorisation de la conscience par rapport à la pensée : une découverte de l'inconscient, et d'un inconscient de la pensée, non moins profond que l'inconnu du corps*
SP_29

Deleuze cite aussi Nietzsche « *la grande activité principale est inconsciente ; la conscience n'apparaît d'habitude que lorsque le tout veut se subordonner à un tout supérieur, elle est d'abord la conscience d'un tout supérieur, de la réalité supérieur au moi ; la conscience naît par rapport à un être dont nous pourrions être la fonction, elle est le moyen de nous y*

³ in *l'Evolution créatrice*, p. 238, noté BgEC_238.

incorporer » ^{SP_33}. Pour Deleuze c'est Nietzsche qui a poussé jusqu'à ses pleins aboutissements la Critique initiée par Kant ou plutôt qui a ouvert une deuxième voie à la Critique. Non pas une critique qui laisse indemnes *l'idéal de connaissance, la vraie morale, la foi* mais *une critique totale qui est en même temps création, positivité totale...* Pour Nietzsche *il s'agit de découvrir quelque chose qui n'est ni Dieu, ni homme... ce qu'il appelle Dionysos ou surhomme* ^{ID_191}. Ni conscience humaine ni conscience divine. Mais cette double négation Marx aussi l'a posée. Rappelons-nous sa grande déclaration : *celui qui nie dieu ne fait qu'une « chose secondaire », car il nie Dieu pour poser l'existence de l'homme, pour mettre l'homme à la place de Dieu — compte tenu de la transformation* ». Mais celui qui sait que la place de l'homme est tout à fait ailleurs, dans la coextensivité de l'homme et de la nature, celui-là ne laisse même pas subsister la possibilité d'une question portant sur un être étranger, un être placé au-dessus de la nature et de l'homme ^{ACE_68}.

1. 2. Deleuze face au matérialisme dialectique de Badiou

Qu'est-ce que la matérialisme de Badiou ne prend pas en compte dans sa lecture de Deleuze ?

Nous ne reviendrons pas ici sur les circonstances de la confrontation, Badiou les expose très amplement au début de son essai consacré à Deleuze, *Deleuze - la clameur de l'Être* ^{BadCE}. Pour Badiou *la pensée du multiple opère sous deux paradigmes*⁴ dont l'un est représenté par Deleuze et le second par le matérialisme dialectique. Il souhaite enfermer Deleuze dans une pensée de l'Un renouvelé. Mais Deleuze soutient qu'*on n'oppose plus le devenir à l'Être, le multiple à l'Un — ces oppositions même étant les catégories du nihilisme. Au contraire, on affirme l'Un du multiple, l'Être du devenir*^{N_39}. L'Être c'est l'affirmation ^{NP_213}. Et la clameur de l'Être n'est qu'une double affirmation, affirmation de l'affirmation. Badiou interprète Deleuze sous le crible de l'un et du multiple — de l'Être et du fondement — alors que la philosophie de Deleuze repose non sur l'essence qui est le devenir chez son *maître* Bergson mais sur l'événement : c'est-à-dire le processus comme producteur de sens. Et pour Deleuze, le sens est l'intérêt qu'une proposition présente ; la valeur, sa puissance d'affirmation. La puissance du faux a donc autant d'intérêt que ce qui est vrai. Le duel Badiou-Deleuze ainsi posé, c'est le primat des principes face à celui des relations.

Badiou appuie sa philosophie sur *la théorie des ensembles transfinis* élaborée par Cantor dans un ouvrage du même nom ^{BadCE_71-72}. Il ne peut saisir l'extériorité des relations qui s'oppose à tout principe, son matérialisme qui est un platonisme du multiple et défend alors l'existence des principes ^{BadCE_30}. Ce n'est pas un hasard si son essai parle si peu des devenirs — qualitatifs ou intensifs — qui sont si importants chez Deleuze puisqu'il prennent la forme des affects ^{Cf. P_187}. Le pouvoir d'être affecté, c'est-à-dire l'affectivité, ce n'est pas une passivité au contraire c'est le *sentiment de puissance* chez Nietzsche ^{NP_70} ou la *force anonyme* chez Spinoza ^{SP_171}. Ce sont des formes d'expérimentation, des devenirs. Certes Badiou a raison de voir une ontologie dans le deleuzisme, c'est concevable ; Mais l'ontologie de Gilles Deleuze n'est qu'un aspect de sa philosophie, et c'est bien pour cela qu'il la résume en deux phrases *l'Être est univoque* ou ce qui revient au même *l'Être se dit en un seul sens de tout ce dont il se dit* ^{DR_273 & LS_211}. Quand Deleuze au sujet de l'éternel retour dit : *Ce n'est pas le Même qui revient, puisque le revenir est la forme originale du Même*^{N_39}, il suggère en matérialiste que le même, l'éternel n'est pas une essence mais un processus, un devenir, ce que Bergson appelait déjà progrès en opposition à la chose. Il va donc plus loin que Bergson, qui en substantialiste de la durée, ne fait que déplacer l'essence de l'être au devenir. Deleuze n'a que faire de la durée, il lui préfère le Temps toujours double, qui se divise dès son jaillissement entre un passé qui se conserve et un présent qui passe.

⁴ « La pensée du multiple opère sous deux paradigmes, de longue date pointé par Deleuze : le paradigme « vital » (ou « animal ») des multiplicités ouvertes (dans la filiation bergsonienne), et le paradigme mathématisé des ensembles, qu'on peut aussi bien dire « stellaire », au sens de Mallarmé. Dès lors, il n'est pas trop inexact de soutenir que Deleuze est le penseur contemporain du premier paradigme » ^{BadCE_11}

Coexistent alors le passé et le présent ^{IT_110} comme l'ontologique et le psychologique ^{B_51}, le virtuel et l'actuel. Le virtuel est pour Badiou le fondement de la philosophie de Deleuze ^{BadCE_80}, *il est fondement pour l'actuel* ^{BadCE_76}. Badiou associe le virtuel et son processus d'actualisation alors que virtualité — Idée de l'Idée — et potentialité — événement ou actualisation — sont dissociées chez Deleuze. Il y a l'événement et sa contre-effectuation qui n'actualise pas tout le virtuel. Deleuze reconnaît à Blanchot le mérite d'avoir envisagé *la part de l'événement que son accomplissement ne peut pas réaliser* ^{D_88}, c'est-à-dire la virtualité réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite selon la phrase de Proust. Événement comme affirmation remplace toute prétention aux vérités éternelles de l'Essence.

Badiou a bien saisi le double mouvement à tout processus de pensée ou d'écriture mais chez Deleuze il n'est nullement d'un côté ascendant, de l'autre descendant, mais participe de la cristallisation du virtuel et de l'actuel On retrouve ce mouvement double plusieurs fois mais ce n'est nullement un dualisme, un « compte pour deux », les deux mouvements sont pris l'un dans l'autre : par exemple double détournement, double vol, double trahison, double déterritorialisation, etc. ... Le désaccord Badiou, le dialecticien matérialiste, et Deleuze, le vitaliste intuitif, est anticipé par Bergson : *La dialectique est nécessaire pour mettre l'intuition à l'épreuve, nécessaire aussi pour que l'intuition se réfracte en concept et se propage à d'autres hommes ; mais elle ne fait, bien souvent, que développer le résultat de cette intuition qui la dépassé*⁵.

A Badiou, Deleuze dans sa correspondance *écrivait n'avoir jamais eu ni le besoin ni le goût de la vérité. Pour lui, disait-il, la vérité n'est que le rapport d'un transcendant avec les fonctions qui en découlent. Elle relève de la possibilité d'un actuel et non de la réalité d'un virtuel* ^{BadCE_83}. Quand se pose la question de la création chez Deleuze, la vérité n'est jamais très loin. *Ce dont on crève ce n'est pas du brouillage, c'est des propositions qui n'ont aucun intérêt* ^{P_177} *Bref de l'anti-création* ^{P_42} *Le sens d'une proposition c'est l'intérêt qu'elle présente. Il n'y a pas d'autre définition du sens* ^{P_177}. De même *Discuter, c'est un exercice narcissique où chacun fait le beau à son tour : très vite, on ne sait plus de quoi on parle* ^{RF}. *On peut écouter des gens pendant des heures : aucun intérêt... c'est pour ça qu'il n'y a pas lieu de discuter* ^{P_177 cf. QP_32}. Et si Deleuze ne s'est jamais intéressé à une quête de la vérité ce que pour lui il n'y a pas de vérités préétablies, de réminiscences possibles. En effet *les notions d'importance, de nécessité, d'intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérités... elles mesurent la vérité de ce qui est énoncé. Même en mathématiques. Poincaré disait que beaucoup de théories mathématiques n'ont aucune importance, aucun intérêt. Il ne disait pas qu'elles étaient fausses, c'était pire* ^{P_177}. La dialectique du vrai et de faux, n'a pas de prise sur le sens mais sur la signifiante. Son aversion pour la dialectique Deleuze la tient de ses années d'études où il la jugeait trop abstraite. La dialectique est la méthode qui pense par la médiation des catégories, l'un et le multiple, le même et l'autre, etc. ... ^{BadCE_51}. Deleuze est un matérialiste spinoziste, nietzschéen en cela il déborde d'énergie contre la dialectique. Au niveau du matérialisme dialectique qu'il prend en compte dans sa première étude sur Nietzsche, Deleuze s'intéresse plus à Stirner qu'à Feuerbach. En effet, toujours pour en revenir à notre « ni Dieu ni homme », Feuerbach remplace Dieu par l'Homme, par l'être générique ^{NP_184-185}. Stirner va plus loin que Feuerbach en ce qu'il pousse la dialectique dans ses extrêmes conséquences. Il en révèle ainsi les moteurs : *Le moteur spéculatif de la dialectique est la contradiction et sa suppression. Mais son moteur pratique est l'aliénation et la suppression de l'aliénation, l'aliénation et sa réappropriation* ^{NP_185}.

Si l'on parle de vérité, elle n'est pas plus dans les mots — les notions transcendantes — que dans les axiomes — ~ propositions — mais dans les *agencements* ^{D_65} qui produisent les rapports, les énoncés au sens foucauldien.. *Cette idée que la vérité ce n'est pas quelque chose qui préexiste mais qu'elle est à découvrir dans chaque domaine... Dire « la vérité est*

⁵ *l'Evolution créatrice* p. 239, noté BgEC_269

une création » implique que la production de vérité passe par une série d'opérations à travailler une matière, une série de falsification à la lettre ^{P_172}. On est dans ce cas très proche du falsificationisme de Popper : *Il n'y a pas de vérité qui ne fausse des idées préétablies* ^{P_172}. Mais Badiou n'a pas pointé le deleuzisme comme coexistences des multiplicités hétérogènes, coexistences qui forment des agencements. Même s'il parle de disjonction, sa dialectique ne prend pas en compte *les conjonctions des déterritorialisations* qui existent *sur la Terre* ^{cf. par ex. MP_177}. C'est pourquoi il en est resté aux disjonctions de *Logique du sens*, et n'a pas tenu compte des conjonctions du plan de consistance, du Désir comme le fait remarquer A. Valani ⁶. Ce que Badiou n'a pas pris en compte c'est toute la période « schizophrène » de Deleuze, celle marquée par sa collaboration avec Félix Guattari d'où ressort l'égalité Vie = Immanence = Terre. On pourrait découper l'œuvre de Deleuze en trois périodes lui-même le suggère ^{P_185} mais pour les qualifier autrement. 1°) Une période « pervers » du Nietzsche qui *vous donne un goût pervers* ^{P_15} au pervers sans Autrui de *Logique du sens*. 2°) Une période « schizophrène » avec *Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, mais aussi les deux livres redondants de résonances : *Dialogue* et *Pourparlers*. 3°) Enfin une période où retombe l'intensité du Corps sans organes, qui ne porte pas exactement *sur les images* ^{P_187} mais l'œuf recouvert de plis, le classement restrictif. Deleuze le répète souvent il ne sait pas de quelle conception du Corps sans organes Félix l'avait contaminé ^{P_220}, c'est la période où Deleuze se fait le plus taxinomiste et donc taxidermiste. Badiou ne peut donc pas pu saisir l'immanence propre au Désir. *L'agencement est fondamentalement libidinal et inconscient. C'est lui, l'inconscient en personne* ^{MP_50}. En cela Deleuze et Guattari le qualifient de machinique et non de mécanique ou d'organique. *le désir circule toujours dans un agencement d'hétérogènes, dans une espèce de symbiose : le désir ne fait qu'un avec un agencement déterminé, un co-fonctionnement* ^{RF_114}. Les agencements sont déterminés mais *ne cessent de varier* ^{MP_104} en tant que *mélange de corps* ou *symbiose de corps* ^{MP_112}.

*

* *

2.1. L'Anti-Œdipe comme irruption matérialiste

Qu'est-ce qu'une psychiatrie matérialiste ?

Félix Guattari et moi nous sommes restés marxistes, de deux manières différentes peut-être, mais tous les deux ^{P_232}. Un marxiste spinoziste, pour Deleuze, un « troskiste-écologiste », pour Guattari, sans doute. Gilles Châtelet, en référence à Lucrèce et au sujet de l'Anti-Œdipe parle d'*irruption matérialiste* ^{ID_307}.

Mais là encore nous retrouvons la double négation, la négation théoanthropologique, « ni Dieu ni homme ». Cette double négation est le rejet de la signifiante et de l'interprétable. Ces deux extrémités nous font oublier la réalité des agencements collectifs et productifs. *Signifiante et interprétable sont les deux maladies de la terre* ^{ACE}. Maladies du despote et du prêtre. *On pourrait dire encore, en termes théoanthropologiques, que tantôt Dieu fait croître le désert et creuse dans la terre une lacune, et tantôt l'homme la remplit, il occupe la place, et dans cette vaine permutation nous fait passer d'un accident à l'autre : ce pourquoi homme et Dieu sont les deux maladies de la terre* ^{ID_267}.

Une psychiatrie matérialiste sous la forme d'une schizo-analyse, est celle qui introduit le désir dans la production et la production dans le désir, qui les met dans un rapport immédiat. C'est en expérimentant et non en interprétant que l'on obtient une schizo-analyse. Avec cette

⁶ A. Valani, Deleuze et l'anomalie métaphysique, in Deleuze une vie philosophique, 1996, p.47 ; au sujet des synthèses conjonctives qui prennent le pas sur les synthèses disjonctives : « Badiou reste à mi-chemin, suspendu. Après le plan idéal du montage des machines, il faut aller à l'usine de la théorie du désir ».

attaque contre l'interprétose psychanalytique, Deleuze et Guattari ne s'en prennent pas à Lacan créateur, mais à l'orthodoxie qui s'est faite autour de lui ^{P_25}, il s'en prennent au matérialisme qui cache un idéalisme, l'idéalisme de la psychanalyse, sa déssexualisation idéalisante. Reich est le vrai fondateur d'une psychiatrie matérialiste ^{ACE_155}. Mais il s'agit pour Deleuze de ne pas considérer le désir comme une superstructure subjective. Les allemands en étaient venus à désirer le nazisme ^{ID_303}. La différence de la schizo-analyse de Deleuze et Guattari avec Reich est qu'il n'y a pas une économie libidinale qui viendrait par d'autres moyens prolonger subjectivement l'économie politique, et qu'il n'y a pas une répression sexuelle qui viendrait intérioriser l'exploitation économique et l'assujettissement politique ^{ID_273}.

Si le matérialisme est la philosophie des limites, la schizo-analyse est l'art de repérer les limites et de les franchir. *Ce qui intéresse le plus* Deleuze et Guattari dans l'œuvre de Marx, *c'est l'analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouve toujours à une échelle agrandie, parce que la limite c'est le Capital lui-même* ^{P_232}. *Si le capitalisme est la vérité universelle c'est au sens où il serait le négatif de toutes les formations sociales...* et qu'il en ferait comprendre la fonction, *le secret de toutes ces formations : coder les flux, et même les surcoder plutôt que quelque chose échappe au codage* ^{ACE_180}. Deleuze et Guattari posent *la schizophrénie comme la limite absolue et le capitalisme comme la limite relative* ^{ACE_208}. La limite absolue consiste à passer à travers le mur. La limite relative consiste à ne cesser d'approcher le mur tout en le reculant, un peu comme les approximations décimales et infinies du nombre Pi. L'un des passages clé de l'Anti-Œdipe est celui-ci : *la schizophrénie comme processus, c'est la production désirante, mais telle qu'elle est à la fin, comme limite de la production sociale déterminée dans les conditions du capitalisme... Le schizo emporte les flux décodés, leur fait traverser le désert du corps sans organes... Il a franchi la limite, la schize, qui maintient la production de désir toujours en marge de la production sociale, tangentielle et toujours repoussée...* ^{ACE_155} *Un tel homme se produit comme homme libre, irresponsable, solitaire et joyeux, capable enfin de dire et de faire quelque chose en son nom propre, sans demander la permission, désir qui ne manque de rien, flux qui franchit les barrages et les codes, nom qui ne désigne plus aucun moi. Il a simplement cessé d'avoir peur de devenir fou. Il se vit comme la sublime maladie qui ne le touchera plus... Car la littérature est tout à fait comme la schizophrénie: un processus et non pas un but, une production et non pas une expression* ^{ACE_158-159}. Deleuze opère avec Guattari un micmac, un crossing-over, un pick-up des méthodes de Bergson de l'intuition et du recouplement avec l'intempestif et l'éternel retour de Nietzsche, de même qu'ils se sont déterritorialisés l'un l'autre : ces méthodes qu'ils expérimentent deviennent procédés, processus d'écriture, comme la prolifération, l'accumulation de bifurcations ou le double détournement, la trahison. Ces opérations génériques *instaurent une immanence radicale* ^{RF_338}.

Interpréter, c'est notre manière moderne d'être pieux ^{ACE_202}. Or c'est ce à quoi renonce la psychiatrie matérialiste (la schizo-analyse) : la question n'est pas qu'est-ce que ça veut dire mais comment ça marche. *La schizo-analyse renonce à toute interprétation, parce qu'elle renonce délibérément à découvrir un matériel inconscient : l'inconscient ne veut rien dire... L'inconscient ne dit rien, I machine. Il n'est pas expressif ou représentatif, mais productif* ^{ACE_213}. Or quand on invoque une transcendance (le Signifiant), on arrête le mouvement, le processus, pour introduire une interprétation au lieu d'expérimenter. Ce qu'il faut avoir c'est de la *prudence* ^{D_76 D_166} pour manier la ligne-tracée d'immanence par un auteur. La prudence *comme règle immanente à l'expérimentation* ^{MP_183}, La philosophie de Deleuze n'est pas une philosophie de la volonté au contraire il y a chez lui tout un involontarisme volontaire hérité de Spinoza. Pour celui-ci la volonté n'est pas la liberté et la conscience est une prison dont il faut se libérer. En cela Deleuze rejoint la lignée Lucrèce-Spinoza-Nietzsche comme pensée de la démystification et de la libération. Deleuze n'hésite pas à rapprocher Lucrèce de Spinoza car tous deux dressent *l'image d'une Nature positive contre l'incertitude des dieux : ce qui s'oppose à la Nature n'est pas la culture, ni l'état de raison, ni même l'état civil, mais*

seulement la superstition qui menace toutes les entreprises de l'homme. Comme Lucrèce encore, Spinoza assigne au philosophe la tâche de dénoncer tout ce qui est tristesse, tout ce qui vit de la tristesse, tous ceux qui ont besoin de la tristesse pour asseoir leur pouvoir.^{SE_249} Cela ouvre sur un matérialisme spéculatif qui affirme une même réalité sous les termes événements, processus, devenir. Nous n'avons peut-être pas développé la triple dévalorisation de la conscience, des valeurs morales, des passions tristes qui font de Spinoza un matérialiste athée. Mais il s'agit bien de voir dans le deleuzisme un matérialisme spéculatif ou spinoziste en ce que, comme le souligne Deleuze, *la joie éthique est le corrélat de l'affirmation spéculative*^{SP_43}.

2.2. Le matérialisme spéculatif et pluraliste de Deleuze

En quoi le matérialisme de Deleuze est créateur et donc spéculatif ?

Nous souhaitons montrer en quoi la création et le peuple qui sont les corrélats l'un de l'autre : cette relation entre création et peuple participe d'un matérialisme spéculatif. D'une part au travers il s'agit de montrer en quoi la distinction entre peuple et création repose sur la distinction entre virtuel et possible, que trop souvent l'on confond. Cette première confusion découle en réalité d'une seconde confusion qui à ma connaissance n'a été relevée par aucun commentateur de Deleuze, à savoir l'assimilation entre possibilité et possible, entre l'événement, la potentialité déterminable et l'ordre des choses possibles. Deleuze le dit bien : il faut *ne pas confondre pas l'événement avec son effectuation spatio-temporelle dans l'ordre des choses*^{LS_34}. C'est pour cela que certains peuvent dire « on n'a toujours pas compris Deleuze »⁷ alors que d'autres, comme Badiou, disent « cette lecture dialectique n'engage que moi ». Pour ce dernier la dialectique de l'un et du multiple qu'il met en œuvre ne lui permet pas de dissocier la multiplicité du multiple (l'état des choses possibles). On ne peut empêcher Badiou d'objecter ses propres vues, de discuter Deleuze belle « controverse »⁸ mais elle manque de pertinence dès lors qu'on touche aux relations, aux multiplicités. Le deleuzisme reste donc bien un système cohérent, même s'il part d'une hétérogenèse⁹.

Il est assez difficile de définir le matérialisme de Deleuze du fait de l'hétérogenèse qui le caractérise, du talent qu'il a mis à brouiller mes codes. On peut tout de même dire que son matérialisme n'est ni mécanique ni organique mais pluraliste en ce qu'il répond à l'exigence Monisme = Pluralisme. Son matérialisme est issu de l'athéisme démystificateur de Lucrèce, de l'empirisme de Hume, de la Morale des stoïciens, du naturalisme corpusculaire de Spinoza, du vitalisme dénonciateur de Nietzsche. Il reprend d'autre part des éléments vitalistes qui ne sont pas ceux de l'école de Montpellier qui, elle, demeure biologisante et organique. Le matérialisme de Deleuze n'est pas un matérialisme de la seule matière auquel cas il serait mécaniste. Mais c'est un matérialisme de la coexistence des forces et de leurs rapports. *Toute force est dans un rapport essentiel avec une autre force*^{NP_7}. Mais une chose est claire, Deleuze n'est pas atomiste car *comme le dit Marx*, dans 'Différence Démocrite-Epicure', *quand il interprète l'atomisme : « les atomes sont à eux-mêmes leur unique objet et ne peuvent se rapporter qu'à eux-mêmes... »*^{NP_7}. Un peu comme les ensembles de Badiou. C'est un matérialisme quantique plus qu'atomique, un matérialisme sympathique plus que mécanique ou organique. C'est en cela qu'il est pluraliste. La *Différence* ou processus de différenciation est le rapport essentiel, inhérent au deleuzisme. Notons par exemple que *l'élément différentiel* comme l'affirmation d'une force passe par l'affirmation de sa différence^{NP_143}. Le matérialisme de Deleuze est spéculatif, affirmatif en

⁷ ... parce que ces mêmes personnes n'hésitent pas à dire « le possible est le virtuel » même s'il est vrai que c'est l'événement qui crée le possible

⁸ Nous vous renvoyons à la note de la page 52 du Vocabulaire de Deleuze par François Zourabichvili.

⁹ Terme auquel Guattari a donné le sens de « création du divers ». Chez Deleuze, l'hétérogenèse consiste à écrire chaque œuvre en partant de zéro et qu'au final elle constitue un tout en soi.

ce qu'il affirme l'événement comme affirmation (double affirmation ou clameur de l'Être). Deleuze n'est pas un matérialiste qui ramène tout à la matière mais aux processus et aux forces. La matière n'étant que le plus bas degré de ce qu'il nomme corps ou particules ou encore signes-particules : la matière c'est ce qui *n'a pas de virtualité, dans la matière il ne peut y avoir que du mouvement* ^{cours du 05/01/81}. Bref *ce qui est lumière, c'est la matière* ^{ibid.10}. Ceci ne contredit en rien l'équivalence d'Einstein sur l'énergie-matière : $E = M C^2$. Un minimum de matière se désintègre en un maximum d'énergie et a contrario il faut une grande quantité d'énergie pour créer ne serait-ce qu'un iota de matière.

Ce matérialisme atypique Eric Alliez le qualifie de « spéculatif »¹¹. C'est un matérialisme spéculatif au sens où *Nietzsche veut réconcilier la pensée et le mouvement concret (la vie), mais au sens où la pensée doit elle-même produire des mouvements, des vitesses et des lenteurs extraordinaires* ^{RF_192}. La création de nouveaux concepts est donc inséparable d'une autre tâche : tracer un plan d'immanence. Il s'agit bien de sortir plutôt que de se renfermer sur la famille et l'Etat : en cela *le marxisme et la psychanalyse sont comme les deux bureaucraties fondamentales, l'une publique, l'autre privée* ^{ID_353}. De manière plus affirmée, penser non seulement c'est sortir, dériver mais cela consiste en une *déterritorialisation* ^{ID_355}. *Délirer c'est exactement sortir du sillon* ^{D_51} Il y a là une haine de l'intériorité ^{P_13, F_} en même temps qu'une relation directe aux forces extérieures, au dehors, au concret ^{ID_356}. Penser ou délirer c'est construire son propre *tracé d'immanence* ^{RF_338}. Si l'on pousse la logique capitaliste et schizophrénique jusqu'au bout il s'agit de brancher la pensée directement et immédiatement sur le dehors. C'est aussi pour ça que l'on peut parler de matérialisme spinoziste : *Le naturalisme de Spinoza se définit par l'affirmation spéculative dans la théorie de la substance, par la joie pratique dans la conception des modes d'existence* ^{SE_249}. C'est en réalité, dans ses derniers aboutissements, un matérialisme de la Terre en tant que Terre = Immanence, Vie = Immanence et donc Terre = Vie, comme nous le verrons plus loin. Alain Badiou parle à ce sujet de *rêve spéculatif... prophétique quoique sans promesse* ^{BadCE_150}.

Quels rapports entre la pensée et la vie ?

Le schéma est simple dans l'Éthique de Deleuze, il y a trois dimensions primordiales : la pensée, la bêtise et la vie¹². Mais ce versant, de la philosophie est cette lignée *explosive et volcanique* ^{ID_191} composée de Lucrèce, Spinoza et Nietzsche. Ils ont mené chacun pour leur compte une entreprise de libération et de démythification. En tant qu'affirmatrice (spéculative, systématique), la pensée ne s'oppose pas à la vie, c'est la bêtise qui veut le lui faire croire, pour mieux s'arroger ses privilèges. La bêtise vient s'interposer entre les vies et la pensée et les empêche de coexister en un enrichissement perpétuel. Bref, il s'agit bien de *libérer la vie (non-organique) de ce qui l'emprisonne* ^{P_196}. Et Deleuze de rappeler le leitmotiv de Nietzsche « nuire à la bêtise ». Pour Deleuze une pensée de la vie est contre la bêtise comme la bêtise est contre la vie ^{cf. D_32}. *Il y a bien une philosophie de la « vie »... une pensée de la « vie » : elle consiste précisément à dénoncer tout ce qui nous sépare de la vie, toutes ces valeurs transcendantes tournées contre la vie... Ce qui empoisonne la vie, c'est la haine y compris la haine retournée contre soi, la culpabilité... la honte* ^{P_39}. A la haine et à la honte ^{cf. P_11, SP_22}, Deleuze et Guattari veulent substituer non l'espoir non la foi mais la joie et la confiance en la Terre ^{P_239}. Il y a une grande complicité, une grande sympathie entre la vie et la pensée. *En fait il n'y a qu'un terme, la Vie, qui comprend la pensée mais inversement aussi qui n'est comprise que par la pensée. Non pas que la vie soit dans la pensée* ^{SP_23}. C'est en quelque sorte la figure du naïf qui ressurgit mais sous un jour différent,

¹⁰ Sur un plan plus moral, la conscience est opacité, obscurantisme, illusion ou, comme le dit Deleuze, les monstres ne naissent pas du sommeil de la raison mais de la Raison elle-même ^{RF}.

¹¹ Cité par Véronique Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, 2002.

¹² En réponse à Philippe Maingué cours à l'ENS du 13 :08/03. Pour lui il y a beaucoup de bêtise dans les slogans de Deleuze et Guattari. Bien évidemment il y a de la bêtise, de l'urgence dans les mots d'ordre de Deleuze-Guattari si on les lit avec précipitation, mais heureusement car sans malentendu il n'y aurait pas de rencontre. Et Badiou lui-même défend cet aspect des choses, sous son air disjonctif. Le mot d'ordre est l'arme employée pour sortir de la philosophie avec la philosophie, s'adresser au peuple en lui parlant du possible et non au virtuel.

non la crédulité mais l'absence de culpabilité à faire, à poursuivre ce qu'on entreprend. Ce que met en avant Deleuze c'est une certaine forme de naïveté ^{P_122, RF_198 l.38}. Une naïveté éthique. Nietzsche reprochait à Socrate et Platon, «le dévoyé», d'avoir corrompu cette naïveté. On touche ici au surhumain, au *point focal où le réactif est vaincu (ressentiment et mauvaise conscience)* ^{RF_191}. *Les pouvoirs établis ont besoin de nos tristesses pour faire de nous des esclaves* ^{D_77}. Si l'on prend *L'Éthique* de Spinoza, il y a peu de thèmes qui *apparaissent aussi constamment : tout ce qui est triste est mauvais et nous rend esclave ; tout ce qui enveloppe la tristesse exprime un tyran* ^{SE_250}. Les deux fléaux de Nietzsche : *le ressentiment et la mauvaise conscience, c'est à la lettre ce que Spinoza appelait la haine et le remords* ^{cours du 14/01/74}.

Pour Deleuze le travail philosophique ne consiste pas à contempler, ni à réfléchir, ni à communiquer. *La philosophie n'est pas communicative, pas plus que contemplative ou réflexive : elle est créatrice ou révolutionnaire.* Si la philosophie désire sortir de l'enfermement qui la caractérise, elle doit jouer d'une double compréhension. C'était en tout cas l'une des aspirations de Deleuze. Un peu comme il existe deux types d'éducation pour Bergson : une éducation par dressage que l'on peut rapprocher de la compréhension purement philosophique et une éducation par appel que l'on peut rapprocher de la compréhension non-philosophique qui passe par les affects. La philosophie a besoin de ces deux types de compréhension ^{Cf. P_191 & _223} : compréhension philosophique par concepts autant que compréhension non-philosophique par affects, c'est ainsi que la philosophie ne sera pas réservée aux professeurs de philosophie ^{P_41}. *C'est pourquoi la philosophie a un rapport essentiel avec les non-philosophes, et (dans ce non-privège) s'adresse aussi à eux* ^{P_223}. Aussi la philosophie en tant que style est attirée par trois pôles que Deleuze ne cesse de mettre en avant à la fin de sa carrière comme sa trinité philosophique : *le concept ou de nouvelles manières de penser, le percept ou de nouvelles manières de voir, l'affect ou de nouvelle manière d'éprouver* ^{P_224}. Dit autrement, dès 1984, *les concepts sont inséparables des affects, c'est-à-dire des effets puissants qu'ils ont sur notre vie, et percepts, c'est-à-dire des nouvelles manières de voir et de percevoir qu'ils nous inspirent* ^{RF_219 13}.

Ajoutons que, plus qu'aucun autre, Deleuze était sensible à cette destination de la philosophie, notoire depuis le procès de Socrate corrompre la jeunesse... ^{BadCE_140}. D'autre part, *C'est que, dans le monde adulte, l'enfant, l'adolescent, est affecté d'une certaine incapacité motrice ou décisionnelle, mais qui le rend d'autant plus apte à voir et à entendre* ^{IT_10} donc à recevoir la philosophie par le biais d'une compréhension non-philosophique. Le philosophe « corrupteur » apparaît donc comme un tuteur de résilience selon l'expression de Boris Cyrulnik. Mais *en règle le disciple est rallié pour de mauvaises raisons, fidèle à un contresens... un malentendu* ^{BadCE_140}, les premiers contresens ne gênent guère Deleuze puisqu'il manifeste une énergie libidinale ou vitale. C'est-à-dire le but recherché pour une philosophie de la vie. En effet *ce dont on crève ce n'est pas du brouillage, des malentendus, c'est des propositions qui n'ont aucun intérêt* ^{P_177}. Idées qu'on ne peut ruminer puisque *c'est bête ou que ça n'a aucune importance* ^{P_177}. C'est quand ça se tarit que l'idéalisme et ses illusions fâcheuses se révèlent, surgissent fidèles à eux-mêmes. Bref la création (et le virtuel) *intercède* ^{IT} sur la production (désirante ou sociale et ses possibles). C'est de cette schize que la pensée influence la vie et est influencée par la vie, que la philosophie est ré-enchaînement perpétuel de la pensée et de l'écriture. Selon l'expression de Deleuze, elles se rendent possibles l'une l'autre mais ne se déterminent pas. *On reconnaît la position schizo à ceci : le schizo est toujours à la périphérie... en bordure* ^{MP_47} comme s'il était à cheval sur la schize, encore là et déjà ailleurs, ouvert aux flux sauvages qui lui passe dans le dos. On peut penser à l'anomal (cf. Annexe) *A la limite c'est la Terre elle-même, la déterritorialisée ... et c'est le nomade, l'homme de la terre* ^{D_162}.

¹³ Il y a une autre trinité philosophique ^{QP_74} est : Tracer, inventer, créer. Tracer le plan d'immanence, inventer des intercesseurs ou à défaut des personnages philosophiques et enfin créer des concepts qui viennent peupler le plan d'immanence, animé par les intercesseurs.

En quoi la création peut-elle être politique ?

Le peuple c'est une affaire de constitution. *Le peuple c'est toujours une minorité créatrice, et qui le reste même quand elle conquiert une majorité... Mais le grand dilemme c'est que le peuple ne peut pas s'occuper d'art* ^{P_235}. Le peuple nous dit au contraire que la consommation, il n'y en a pas du tout assez ^{P_39}. Car il faut noter que dans l'esprit de Deleuze consommer, c'est être affecté et que pouvoir être affecté c'est devenir ^{NP_70 & IT_110}. *Les affects ne sont pas des sentiments, ce sont des devenirs qui débordent celui qui passe par eux (il devient autre)* ^{P_187}. Qu'importe le devenir. A l'opposé de cette consommation, de l'autre côté de la schize, *Il faut parler de la création comme traçant son chemin entre des impossibilités... elle se fait dans des impossibilités*. Le créateur apparaît comme *quelqu'un qui crée ses propres impossibilités, et qui crée du possible en même temps* ^{P_182}. La création est *cette ligne de fuite, cette sortie...cette puissance du faux qui constitue la vérité* ^{P_183}. En effet les vérités établies sont des possibles après coup. Le possible n'est pas le virtuel, mais celui-ci actualisé, on peut l'imiter à travers le possible, on peut donc libérer le possible telles les *possibilités immanentes infinies* ^{QP_72}. Mais il est une objection au *il faut à la fois création et peuple* ^{P_239} c'est l'idée de Nietzsche selon laquelle est « noble » ce qui est « créateur » : *Etre noble, ce serait peut-être alors avoir des folies dans la tête — Gai savoir, II, § 20* ^{NzGS II,20}. Ce serait reconduire la hiérarchie entre noblesse et peuple¹⁴. C'est ce que nous allons nous atteler à démonter. La philosophie tient plus de l'oligarchie, de la vacuole solitaire, de l'exigence de la monade, que de l'aristocratie et son arbre généalogique. Ce que ne veut pas Deleuze, c'est qu'entre le peuple et la création, la pensée et la vie vient s'insérer une « réaction » ou une *anti-création* ^{P_42} qui ferait croire aux deux qu'elles sont limitées et finies. Partout des potentialités les animent. Elles sont comme l'*élan vital* de Bergson ou l'espace réel des géomètres¹⁵, à la fois finies et illimitées en tant qu'elles repoussent leur limites. Seuil absolu et schizophrénique pour la pensée créatrice et limite relative et immanente pour la vie. *L'immanence est un constructivisme* ^{P_199}. *L'immanence s'oppose... à toute conception hiérarchique du monde* ^{SE_157}.

La création est bien politique. Le créateur n'est qu'un catalyseur ^{IM_59} un capteur de forces ^{FB_55 MP_416}. C'est lui qui met en transe le peuple, qui le fait délirer sur le possible qu'il a auparavant créé. C'est un catalyseur à l'instar de l'architecte constructiviste : *Toute nouvelle architecture a besoin de forces révolutionnaires, c'est elle qui peut dire « Nous avons besoin d'un nouveau peuple », même si l'architecte n'est pas révolutionnaire pour son compte... le peuple c'est toujours une nouvelle vague, un nouveau pli dans le tissu social* ^{P_215}. *Il faut à la fois création et peuple* ^{P_239}. Le Corbusier ne finissait-il pas son ouvrage majeur — *Vers une architecture* — par cet injonction, ce slogan : Architecture ou révolution. Mais pour corroborer tout cela nous avons aussi Klee pour qui *l'artiste commence par regarder autour de lui, dans tous les milieux, pour saisir la trace de la création dans le créé, de la nature naturante dans la nature naturée ; et puis, s'installant « dans les limites de la terre », il s'intéresse au microscope, aux cristaux, aux molécules, aux atomes et particules, non pas pour la conformité scientifique, mais pour le mouvement, rien que pour le mouvement immanent ; l'artiste se dit que ce monde a eu des aspects différents, qu'il en aura d'autres encore, et qu'il y en a déjà d'autres sur d'autres planètes ; enfin, il s'ouvre au Cosmos pour en capter les forces dans une « oeuvre » (sans quoi l'ouverture au Cosmos ne serait qu'une rêverie incapable d'élargir les limites de la terre), et pour une telle oeuvre il faut des moyens très simples, très purs, presque infantiles, mais il faut aussi les forces d'un peuple, et c'est*

¹⁴ cf. « Le philosophe ne se tient pas aussi absolument éloigné du peuple » (Nietzsche, *Le livre du philosophe*, I, § 21, éd. GF, automne-hiver 1872) et « Un peuple qui devient conscient de ses dangers produit le génie » (ibid. I, § 24). On peut penser à mai 68 qui, pour Deleuze, « fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose » ^{RF_215-216}.

¹⁵ « L'observation nous apprend avec une grande certitude que l'espace réel est non pas infini mais illimité ». Riemann, mémoire *Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie*, 1854/1867. Comme ces jeux de plateaux ou l'on sort d'un côté du « plateau » pour revenir par l'autre, où tout en allant tout droit on revient sur ses pas.

cela qui manque encore, « il nous manque cette dernière force, nous cherchons ce soutien populaire, nous avons commencé au Bauhaus, nous ne pouvons faire plus...¹⁶ »

Répetons-le bien, pour être fidèle à Deleuze, il n'y a pas de rapport vertical, d'ascendant de la création sur le peuple même si le créateur met en transe un peuple fictif ou non. Toutes les disciplines, les activités créatrices *communiquent* entre elles et sont toutes engagées dans *la constitution des espaces-temps*^{RF_293-294}. *La philosophie n'ayant... aucun pseudo-primat de réflexion et dès lors aucune infériorité de création*^{P_170}. Et en sens inverse, avoir une idée ce n'est pas l'apanage de la philosophie, c'est commun à toute pratique¹⁷, à toute discipline créatrice : science, art ou philosophie. *avoir une idée... c'est de la pratique*^{P_59}. C'est ainsi qu'il y a correspondance, affinité entre quelqu'un qui a une idée en cinéma et une idée en philosophie et toutes deux usent d'intercesseurs (personnages fictionnels ou conceptuels) mais l'une travaille sur des blocs d'affects et de percepts, la seconde travaille dans un plan d'immanence sur l'articulation de concepts.. Beaucoup ont reproché à Deleuze de donner une réponse simplifiée : le concept est la réponse philosophique et même le concept n'a aucune nécessité s'il n'est pas articulé avec d'autres concepts pour devenir quelque chose d'opérateur, une arme car, on l'oublie trop souvent, la création de concepts a un corrélat indispensable : tracer un plan d'immanence que viennent occuper, peupler les concepts articulés, *animés*^{RF_219}. Les concepts sont *toujours locaux*^{P_201} et n'ont pas de valeur universelle. Bien au contraire ils se composent d'un ensemble de singularités.

*

* *

3.1. De cet événement qui crée des possibilités

En quoi les possibilités de vie ne sont ni le virtuel ni le possible ?

La philosophie tend à poser de nouveaux problèmes¹⁸. Telle est la vision de Deleuze. Il reprend à Bergson et à Kant cette vision, mais c'est bien à Kant qu'il reprend l'Idée comme instance problématique : L'Idée c'est le Virtuel. Et encore une fois ce virtuel est décomposable en trois éléments, 1°) l'indéterminé, 2°) le déterminable et 3°) la détermination. On retrouve là 1°) l'idée de l'idée comme virtualité indéterminée, 2°) la question comme ce qui est à différencier, à résoudre et donc comme déterminable en tant qu'il s'agit de poser le problème, et enfin 3°) la solution comme la détermination du problème. La mise en problème apparaît donc comme une dramatisation^{DR_282-284}, peut-être est-ce là ce que l'on dénonce comme le côté formel du problème. Encore une fois, si la philosophie désire sortir de l'enfermement qui la caractérise, elle doit jouer d'une double compréhension et faire oublier son côté problématique. Ainsi on atteint à une compréhension non-philosophique. Ce qui est important à retenir pour la suite est ceci : le déterminable n'est donc pas la détermination de même que la possibilité n'est pas le possible. Deleuze le dit bien attention à *ne pas confondre l'événement avec son effectuation spatio-temporelle dans l'ordre des choses*^{LS_34}.

Si l'on prend en compte le passage suivant : « *Du possible, sinon j'étouffe... » Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. L'événement crée une nouvelle existence, il produit une nouvelle subjectivité (nouveaux rapports avec le*

¹⁶ Paul Klee, *Théorie de l'art moderne*, pp. 27-33

¹⁷ N.B. : Pratique au sens foucauldien du terme, qui se distingue de la praxis marxiste ou aristotélicienne qui elle s'oppose à la theoria et même s'y subordonne. C'est un point important à noter sinon l'on demeurerait dans un hiérarchie toute kantienne. « Une théorie philosophique est elle-même une pratique autant que son objet »^{II_365}.

¹⁸ qui ne sont plus ceux de Platon qui demeure *indépassable*.

corps...)^{RF_216}. Il n'entre nullement en contradiction avec le passage de logique du sens où Deleuze cherche à réduire la facilité, à se donner du possible, à former un œuf intensif, une vacuole. En effet le virtuel — l'idée — se compose de virtualités, de potentialités et de singularités. Situons bien les termes du problème avant d'aller plus loin. Les virtualités (les choses en soi), ce sont les idées de l'Idée^{ID_140} comme le Temps ou la Vie qui en tant que tels restent inévaluables, indéterminables. Les potentialités — les processus ou les devenirs —, ce sont les événements qui, différenciés, désignés par un nom propre deviennent heccités. Les singularités — les états de chose —, ce sont elles qui composent la potentialité, qui l'animent. Pour en revenir à notre problème, c'est le virtuel, sa virtualité, en tant qu'elle s'actualise ou se différencie qui dégage une potentialité et crée en même temps les singularités. Du coup le virtuel au travers de la potentialité crée un actuel et cet actuel devient reproductible puisque limité et déterminé. Ainsi si l'on synthétise le tout l'événement crée le possible, mais le possible n'est pas le virtuel, pas même sa ressemblance.

En réponse à Badiou pour qui *La vie rend possible les multiplicités des évaluations* — détermination des singularités —, *mais elle est elle-même inévaluable* — indéterminée comme virtualité —^{BadCE_142}, le virtuel ce n'est pas l'Un, il n'y a pas l'un comme le montre la citation^{P_199} mise en exergue sur la première page de ce mémoire. *Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités*^{RF_363}. On peut donc dire que le virtuel comme tout comprend des virtualités, des événements (potentialités) et des singularités. Le virtuel c'est tout ça, de la même manière que l'on ne doit pas confondre multiple et multiplicité. Réduire la facilité à se donner du possible tient de la vacuole, de l'œuf intensif, la solitude peuplée du fond de laquelle on a quelque chose à dire, *soustraction créatrice*^{MP_125}. Il s'agit de traverser le mur en schizophrène, parce que celui-ci, limite autiste engagée dans son délire, ne fait pas attention aux signes, notamment : « Attention il y a un mur ! ». On peut alors envisager que *la création* telle qu'elle *se fait, dans des goulots d'étranglement*^{P_182} c'est pratiquer la divergence de la *vacuole*^{P_177}, l'expérience de l'*air raréfié*^{LS_37}.

La différenciation ou l'actualisation sont toujours créatrices par rapport à ce qu'elles actualisent, tandis que la réalisation est toujours reproductrice ou limitative^{ID_141}. On retrouve là les thèmes de différence et de répétition. D'un côté l'actualisation du virtuel, de l'autre la réalisation du possible. Entre les deux se dégagent des possibilités ou des potentialités, qui en tant qu'événements, part déterminable du virtuel, ne sont en rien le possible ou le virtuel (ou potentiel). Même les contresens peuvent dégager des potentialités, les fameux slogans soixante-huitards sont à l'origine d'un fantasme de groupe : Mai 68. C'est toute la puissance du faux qui s'est révélée là puisque libérer le possible, c'est faire qu'un peuple imite, reproduise les créations actualisées d'un auteur, d'un artiste, d'un vivant-voyant. Faisant allusion à un auteur-psychiatre qui dénonçait les courants modernes en psychiatrie, Deleuze montre en quoi il accompagne « *la réaction politique* » qui *se renforce contre toute tentative de changer quoi que ce soit...*^{P_37} Pour lui derrière *les contresens il y a toujours une politique*^{P_37}. C'est aux forces progressistes et plus encore aux forces révolutionnaires à travers les intercesseurs de poser des problèmes — au sens philosophique —, d'avoir des idées, de dégager au travers de tout ça des potentialités, *des possibilités de vie*^{NP_15}. Ainsi comme nous pouvons le conclure le peuple et le créateur passent par un même processus de variation continue, de ré-enchaînement perpétuel. Le peuple rentre dans un processus de constitution en prise sur des potentialités, des possibilités de vie comme le créateur s'ouvre sur le virtuel pour qu'un processus de création s'enclenche¹⁹. Mais le peuple, ses minorités, ses individus vivent dans l'ordre du possible que le créateur contamine de potentialités.

¹⁹ Deleuze fait une allusion à ce parallélisme mais nous n'avons pas retrouvé cette citation.

3.2. Le nomade qui touche à l'immanence de la Terre

En quoi le nomade participe-t-il de ce matérialisme créateur ?

Pourquoi s'intéresser au nomade ? Parce que le nomade est animé d'une *opiniâtre impiété*^{MP_475}. Il y a chez les nomades un sens de l'absolu, mais singulièrement athée^{MP_475}. Moïse, Mahomet et même le christianisme avec les nestoriens, c'est-à-dire les religions universalistes ont bien essayé de capturer ce « *monothéisme* » vague, de le sédentariser, en jouant sur une composante de migration, mais rien n'y a fait. Pensons à l'Islam de Mahomet qui tient compte de l'aspect mercantile, migratoire des caravanes du désert. Pensons à l'hégire, aux exceptions accordées aux voyageurs par exemple l'exemption du ramadan. Tout ça pour montrer qu'il y a un matérialisme présent chez les *hommes de la terre* comme les appelle Deleuze, les nomades. Mais si les greffes, la captation n'ont pas pris c'est que précisément le nomade n'est pas le migrant. Quelque part les nomades ont résisté avec les armes qu'ils se sont faites. Les nomades étaient de grands métallurgistes ou l'inverse comme le soutient *Mille Plateaux*. Ceci se retrouve au niveau de la pensée.

Que penser soit créer, c'est la plus grande leçon de Nietzsche^{RF_193}. En effet Nietzsche fait une distinction majeure entre les ouvriers de la philosophie, les hommes de science et les véritables philosophes²⁰ : « *la tâche du philosophe exige de lui autre chose qu'une somme de « connaissances », de jugements de valeur, de fixations ; elle requiert de lui qu'il crée des valeurs... Les véritables philosophes... sont ceux qui déterminent le sens et le pourquoi de l'évolution humaine, et ils disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux qui ont liquidé le passé ; ils tendent vers l'avenir des mains créatrices, et pour cette tâche tout ce qui a existé leur sert de moyen, d'outil, de marteau. Pour eux « connaissance » est création...* » cité in *Nietzsche*. Cette connaissance est l'apprentissage d'une pratique, non un savoir qui porte sur des universaux. Expérimenter c'est fabriquer ses propres outils, ses propres armes. Les nomades furent de grands inventeurs d'armes^{MP}. *La nouveauté est le seul critère de toute œuvre*^{RF_200}. Comme dans le bergsonisme où nouveauté et imprévisibilité sont liées, pour Deleuze le nouveau c'est *toujours l'inattendu, mais aussi ce qui devient immédiatement éternel et nécessaire*^{RF_200}. En un mot la nouveauté est singularité²¹.

Deleuze opère avec Guattari un collusion ou plus exactement un *pick-up* des méthodes de Bergson de l'intuition et du recouplement avec l'intempestif et l'éternel retour de Nietzsche. De même ils se sont déterritorialisés l'un l'autre : ces méthodes deviennent procédés, processus d'écriture chez Deleuze, comme la prolifération, l'accumulation de bifurcations ou le double détournement, la trahison. C'est à proprement parler de l'expérimentation. Ces opérations génériques *instaurent une immanence radicale*^{RF_338}. Le schizophrène est celui qui *a franchi la limite, la schize, qui maintient la production de désir toujours en marge de la production sociale, tangentielle et toujours repoussée*^{ACE_155}. En quelque sorte l'anti-production de Désir est la création sociale d'un peuple fictif. Ce qui explique que *les peuples ne préexistent pas*^{P_171}. En effet quand le peuple manque, des discours de minorités apparaissent et l'on peut alors *prendre les gens en flagrant délit de légender, c'est saisir le mouvement de constitution d'un peuple*^{P_171}. Dès lors que le peuple est en transe, il se met à légender, il se constitue de lui-même et s'anime de *possibilités immanentes infinies*^{QP_72}. Le peuple n'a malheureusement accès qu'aux possibilités, qu'aux potentialités. Et heureusement le peuple ne s'occupant pas d'art, exige toujours plus de consommation, toujours plus de spectacle. C'est là qu'apparaît le désert, que « le désert croît... » et que des nomades finiront par le peupler.

²⁰ Nietzsche, Par delà Bien et Mal, § 211, cité par Deleuze in Nietzsche.

²¹ « Ce ne sont pas des généralités, ni même des vérités. C'est plutôt de l'ordre du Singulier, de l'Important, du Nouveau »^{RF_219}.

En quoi la philosophie de Deleuze ouvrirait-elle sur un espace idéal ?

Chez Deleuze et Guattari il n'y a pas un idéalisme du nomade mais au contraire le voyageur développe un idéal du nomade. *le voyageur poursuit un idéal nomade, mais comme vœu dérisoire, parce que le nomade au contraire est celui qui ne bouge pas, qui ne veut pas partir et s'accroche à sa terre déshéritée*^{P-110}. C'est la phrase de Toynbee : « *Les nomades, ceux sont ceux qui ne bougent pas, ils deviennent nomades parce qu'ils refusent de s'en aller* »^{P-188 cf. D-49}. Les nomades sont sans doute par leur grande invention d'armes nouvelles ceux qui ont *le plus le rapport essentiel avec la Terre*^{RF-338}, *cette tension du territoire avec quelque chose de plus profond, qui est la Terre*^{P-201}. Dans le rapport que fait Deleuze entre la fuite et le voyage^{D-49} apparaît le nomade. Dans le rapport que fait Deleuze entre la fuite et le délire^{D-51} apparaît le schizophrène. Le nomade et le schizophrène sont indiscutablement liés. Mais en aucun cas fuir n'est fuir la vie ou encore voyager par distraction. *Le nomade n'est pas du tout le migrant, il a un territoire*^{MP-471}. La ville peut très bien être l'un de ces territoires. *Il y a non seulement d'étranges voyages en ville, mais des voyages sur place : nous ne pensons pas aux drogués, dont l'expérience est trop ambiguë, mais plutôt aux véritables nomades. C'est à propos de ces nomades qu'on peut dire, comme le suggère Toynbee ils ne bougent pas. Ils sont nomades à force de ne pas bouger, de ne pas migrer, de tenir un espace lisse qu'ils refusent de quitter, et qu'ils ne quittent que pour conquérir et mourir. Voyage sur place, c'est le nom de toutes les intensités, même si elles se développent aussi en extension. Bref Penser, c'est voyager*^{MP-602}. Mais le voyage du schizophrène se fait étrangement sur place, voyage anti-productif qui n'est pas celui du migrant, voyage en intensité, tourbillon sur place^{P-183}. En cela Penser c'est délirer sur place mais il faut bien comprendre qu'*un créateur ce n'est pas quelqu'un qui travaille pour le plaisir. Un créateur ne fait que ce dont il a absolument besoin*^{RF-294}.

Il n'y a qu'un nomade pour arpenter et découvrir *l'espace raréfié*^{F-13/30}, *cette terre inconnue*^{F-29}, *cette « forme lacunaire et déchiquetée »*^{F-13}, *cette zone aveugle où les rencontres entre penseurs indépendants se font*^{F-50}. *Ces penseurs ont peu de rapport entre les uns avec les autres — par exemple Lucrèce, Hume, Spinoza et Nietzsche, Bergson, Foucault — et pourtant ils en ont. On dirait que quelque chose se passe entre eux avec des vitesses et des intensités différentes, qui n'est ni dans les uns ni dans les autres, mais vraiment dans un espace idéal qui ne fait plus partie de l'histoire, encore moins un dialogue de morts, mais un entretien interstellaire entre étoiles très inégales, dont les devenirs différents forment un bloc mobile qu'il s'agirait de capter...*^{D-22}. La déterritorialisation, le mouvement aberrant du nomade, son *tourbillon sur place*, c'est le nœud de la guerre, de la pensée comme guérilla.

*

* *

Pour conclure, le matérialisme de Deleuze se présente comme spéculatif en ce qu'il repose sur l'affirmation de l'événement, comme créateur en ce que la vie est une création. Il est

intéressant – pour reprendre la suite de notre précédent travail – de voir combien ce qu'on appelle abusivement la Morale de Bergson résonne avec ce qu'on appelle aussi abusivement l'Esthétique de Deleuze. Cette résonance est celle d'une création avec un peuple, des Idées de l'une avec les possibilités de vie de l'autre. Elle bouillonne déjà dans les premiers écrits de Nietzsche. Il serait dangereux de croire que Deleuze avec ses livres sur les concepts de cinéma n'a fait qu'une théorie du cinéma. Ils forment bien une « théorie du cinéma » mais en second, il s'agissait avant tout de parler *non d'images* ^{P_187} mais d'affects et de devenir²². Voir dans *Image-temps* et *Image-mouvement* une théorie du cinéma, une typologie des images plutôt qu'une topologie des affects, c'est encore l'intelligence qui nie le devenir radical. L'*affection de soi par soi* ^{IT_110} se substitue à la *création de soi par soi* défendue par Bergson. *Parler de création de soi par soi au sujet de l'homme et encore plus de la conscience est une impossibilité logique comme l'a noté Nietzsche* ^{NzBM_213}. *La création de soi par soi ne peut concerner que la Nature et sa cause immanente, dirait Spinoza. Remplaçant la création au niveau du peuple par une affection* ^{Cf SzTP I,1 et IV,1}, Deleuze ne pense donc plus l'art dans un rapport acteur-spectateur. Ce doublet est répudié au profit du rapport matérialiste producteur-consommateur, et même de la triade production-distribution-consommation. *Au contraire de la consommation il n'y en a pas du tout assez* ^{P_39} n'est donc pas une boutade, mais l'intensification d'un rapport de contagion, de sympathie entre la création et le peuple. La création c'est autre chose que les trois types de machines énoncées dans l'Anti-Œdipe, cela tient plus d'une anti-production, à un *Corps sans organes*, une vacuole, un œuf intensif. *Le Pli* serait alors une autre manière d'agencer l'œuf intensif (entendre l'atelier de production parfois révolutionnaire), de penser, de peupler le Corps sans organes. Ce Corps sans organes qui est nécessairement un Lieu, nécessairement un Plan, nécessairement un Collectif ^{MP_200}. Le peuple et le créateur passent par un même processus de variation continue, de ré-enchaînement perpétuel. Mais peut-être faut-il abandonner les termes de continuité et discontinuité²³ qui prêtent à confusion — nota. Derrida dans *Le toucher* quand il parle de «continuisme» —. Le peuple rentre dans un processus de constitution en prise sur des potentialités, des possibilités de vie comme le créateur s'ouvre sur un processus de création qui lui-même donne accès au virtuel. Pour le bergsonien Henri Gouhier : *Est créateur par excellence celui qui par sa participation atteint l'élan vital et pénètre par un acte d'intuition jusqu'au principe même de la vie* ²⁴. Dans la même mesure le peuple, ses minorités, ses individus vivent dans l'ordre du possible, cet état de choses que le créateur contamine de potentialités, d'énoncés subversifs. Ainsi la création résonne avec la vie dans la mesure où elle est tangentielle, anomalie et dépasse donc toute multiplicité.

²² *les images sont les affections corporelles elles-mêmes (affectio), les traces d'un autre corps sur le nôtre. Nos idées sont des idées d'images ou d'affections qui représentent un état des choses... de telles idées sont des signes* ^{DzSP_106}.

²³ le continu c'est de l'hétérogène (ex. la durée ou les multiplicités qualitatives) et le discontinu c'est de l'homogène (ex. l'espace ou les multiplicités numériques). Cela nous ramène à Badiou pour qui Deleuze confond *Quantité et qualité* dans un article du même nom.

²⁴ Henri Gouhier les rapporte de Dieu et du monde dans la philosophie de Bergson, 1948 publié in Histoire de la philosophie d'Henri Gouhier, New York, OLMS, 1976, p. 266

Annexe I : la théorie des multiplicités

Ce que met en œuvre Bergson c'est tout une théorie des multiplicités qui a pour effet de renouveler la métaphysique tout en congédiant ses représentants classiques. Pour Bergson toute la métaphysique classique a mal analysé le temps, partant soit de l'éternité soit de l'instant, formant les deux tendances d'une même vision toute spatiale du temps. Il met dos à dos chacune de ces deux doctrines qui à première vue s'opposent radicalement pour mieux les dépasser. Il n'hésite pas à emprunter les éléments pertinents de chacune. Pour Bergson le temps est un mixte d'espace et de durée, c'est-à-dire le mixte d'une multiplicité spatiale ou numérique et d'une multiplicité qualitative. En effet dès lors que l'on compte numériquement, par exemple des "moutons" pour s'endormir, on se crée un espace idéal dans lequel on distingue ces mêmes moutons. Compter c'est spatialiser. Le temps est un décalque de l'espace qui ne peut rendre compte de tous les mouvements de la conscience. Or point délicat : la différence (interne et non graduelle) est entre deux tendances mais la différence de nature quant à elle n'est pas entre ces deux tendances, elle est elle-même l'une des deux tendances c'est-à-dire que la durée (ou mémoire) est présente au niveau de la vie psychologique ; de l'extériorité (? espace qui peut être intériorisé) ; et enfin de la matière. Le schéma qui suit rend compte des différentes dimensions de la durée et donc de la philosophie de Bergson. La durée se retrouve dans le temps, l'espace (qui participe de l'extériorité). Le mixte du temps est développé dans *Les données immédiates*, la Durée y a une portée psychologique. Le mixte de l'espace est analysé dans *Matière et mémoire*, la Durée ou mémoire y a une portée ontologique. Ainsi Bergson relève la métaphysique :

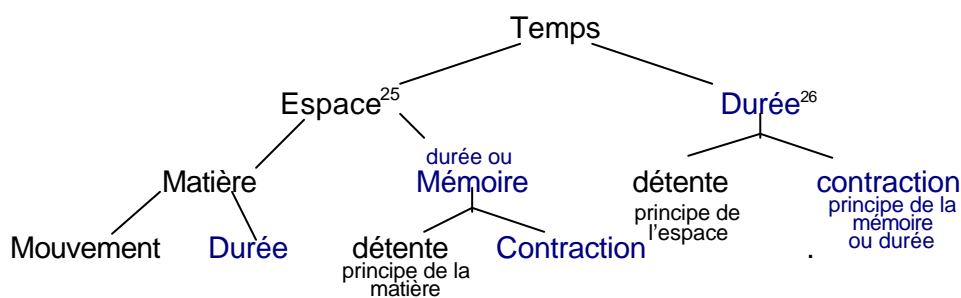


Fig. : Schéma de la théorie des multiplicités

On peut relever une apparente contradiction, *si la durée diffère avec soi, ce dont elle diffère est encore dans la durée d'une certaine façon. Il ne s'agit pas de diviser la durée comme on divisait le mixte*^{ID_54}. La durée est simple et ne se divise pas (contrairement au mixte) sans changer de nature. Le simple *se différencie* en deux nuances tandis que le mixte *se divise* ou *se décompose* en deux tendances²⁷. Ainsi la durée ne se décompose pas mais se différencie en contraction et détente.

²⁵ L'espace est décomposé en matière et en durée, mais la durée se différencie en contraction et détente, la détente étant principe de la matière.

²⁶ La durée se différencie plus exactement en contraction qui est un principe de la mémoire et détente qui est un principe de l'espace. Ce dernier se définit par son homogénéité et sa successivité.

²⁷ « il y a toujours à droite ce qui diffère avec soi, c'est-à-dire la durée qui nous est révélée pour chaque cas sous un aspect, dans une de ses « nuances » ... jusqu'à enfin voir dans la matière une des dernières nuances de la durée », ^{ID_52}. La durée étant l'indivisible tant qu'elle ne change de nature on peut dire que « le mixte se décompose en deux tendances dont l'une est l'indivisible, et l'indivisible se différencie en deux [nuances] dont l'autre est le principe du divisible »

Ce que nous avons fait là c'est enfilez les multiplicités le long de la fibre de la durée²⁸. On ne peut que penser à la fonction de l'Anomal : *l'Anomal est toujours à la frontière, sur la bordure d'une bande ou d'une multiplicité ; il en fait partie, mais la fait déjà passer dans une autre multiplicité*^{D_54}. Par exemple *tout animal pris dans sa meute ou sa multiplicité a son anomal... l'anomal est une position ou un ensemble de positions par rapport à une multiplicité*^{MP_298}. L'anomal est non seulement ce qui *n'a pas de règles*^{MP_298} mais aussi *l'élément préférentiel de la meute*^{MP_299}, de la multiplicité, en quelque sorte on retrouve bien la durée qui n'a pas de loi numérique pour la quantifier et qui toujours la multiplicité privilégiée à droite^{ID_54} puisque qu'elle-même elle se différencie en nuances ne se divise pas sans changer de nature. De plus l'anomal *ne porte que des affects* à l'image du temps de Image-temps^{IT_111}. Bref *l'anomal est un phénomène de bordure*²⁹.

²⁸ « Chaque multiplicité est définie par une bordure fonctionnant comme Anomal ; mais il y a une enfilade des bordures, une ligne continue de bordures (*fibre*) d'après laquelle la multiplicité change. »^{MP_305}

²⁹ « De toute façon, il y aura bordure de meute, et position anormale, chaque fois que, dans un espace, un animal se trouvera sur la ligne ou en train de tracer la ligne par rapport à laquelle tous les autres membres de la meute sont dans une moitié, gauche ou droite : position périphérique, qui fait qu'on ne sait plus si l'anomal est encore dans la bande, déjà hors de la bande, ou à la frontière mouvante de la bande. »^{MP_300}

Nietzsche et le vitalisme

La création comme exception

La hiérarchie et sa rédemption

*Qui sait respirer l'air de mes écrits sait que c'est un air des hauteurs, un **air vif*** ^{EH préface,3}

*Mon privilège, l'avance que j'ai sur les hommes en général,
c'est d'avoir vécu une quantité d'états suprêmes et hautement modernes au sujet desquels
il serait cynique de distinguer **esprit et âme*** ^{FP XIV,22[29]}

*Le philosophe ne se tient pas aussi absolument éloigné du peuple qu'une exception :
la Volonté veut aussi quelque chose de lui. L'intention est la même que dans l'art
— sa propre transfiguration et sa propre **rédemption**.* ^{LP I,21}

Les passages en italique sont des citations. La référence de chacune d'elle est marquée par un exposant ou une note de bas de page. les titres des ouvrages de Nietzsche, cités dans cette étude sont abrégés comme suit :

Œuvres de Friedrich Nietzsche

- LP Le livre du philosophe – Études théorétiques (1872-1875), trad., introd. et notes par Angèle Kremer-Marietti, Paris, Aubier-Flammarion, 1969 ; Paris, GF, 1991.
- Œ* **Œuvres, éditions Robert Laffont, 1993**
- NT *Naissance de la tragédie ou hellénisme et pessimisme*, 1872 ; tr. Marnold, Morland + Le Rider.
 DS *Davis Strauss – le confesseur et l'écrivain*, 1873 ; tr. Henri Albert.
 HV *De l'utilité de l'inconvénient de l'histoire pour la vie*, 1874 ; tr. Henri Albert.
 SE *Schopenhauer éducateur*, 1874 ; tr. Henri Albert.
 RW *Richard Wagner à Bayreuth*, 1876 ; tr. Henri Albert.
- HH *Humain trop humain*, 1878-1879 ; tr. Henri Albert.
 Au *Aurore – Pensées sur les préjugés moraux*, 1881 ; tr.
- Œ** **Œuvres, éditions Flammarion, 2000**
- GS *Gai savoir*, I-IV en 1882, V en 1887 ; tr. Patrick Wotling.
 GS* *Gai savoir* ; tr. Hildenbrand & Gratien, éd. Gallimard.
 AZ *Ainsi parlait Zarathoustra*, 1883-1885 ; tr. Geneviève Bianquis, rév. Paul Mathias.
 BM *Par-delà Bien et Mal*, 1886 ; tr. Patrick Wotling.
 GM *Généalogie de la morale*, 1887 ; tr. Blondel, Hansen-Love, Leydenbach et Pénisson.
 CW *Le Cas Wagner*, 1888 ; tr. Henri Albert.
 CI *Le crépuscule des idoles*, 1888 ; tr. Henri Albert.
 AC *L'antéchrist*, 1888 ; tr. Eric Blondel.
 EH *Ecce Homo*, 1888 ; tr. Eric Blondel.
 NW *Nietzsche contre Wagner*, 1888 ; tr. Eric Blondel.
- FP XIII *Fragments posthumes, Automne 1887 – Mars 1888*, Paris, Gallimard, 1976 ; tr. Klossowski.
 FP XIV *Fragments posthumes, Début 1888 – Janvier 1889*, Paris, Gallimard, 1977 ; tr. J.-C. Hémerly
 VP I-II *La volonté de puissance I*, Paris, Tel-Gallimard , 1995 ; tr. Geneviève Bianquis.
 VP III-IV *La volonté de puissance II*, Paris, Tel-Gallimard , 1995 ; tr. Geneviève Bianquis.

Œuvres d'exégèse sur Nietzsche

- ColAN Gorgio Colli, *Après Nietzsche*, tr. P. Gabellone, Paris, éd. de l'Éclat, 1974 (2000).
 ColEN Gorgio Colli, *Écrits sur Nietzsche*, tr. P. Farazzi, Paris, éd. de l'Éclat, 1980 (1996).
 DzN Gilles Deleuze, *Nietzsche*, PUF, 1965
 DzNP Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962
 FayNS Jean-Pierre Faye, *Nietzsche et Salomé*
 FayVN Jean-Pierre Faye, *Le vrai Nietzsche – guerre à la guerre*.
 HaaNM Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Tel-Gallimard, 1993.
 KloNC Pierre Klossowski, *Nietzsche ou le cercle vicieux*, 1974.

Correspondance des références capitulaires

AINSI PARLAIT ZARATHOUSTRA

AZ I

1. Prologue de Zarathoustra
2. Des trois métamorphoses
3. Des chaires de la vertu
4. De ceux de l'outre-monde
5. Des contempteurs du corps
6. Des passions de joie et de douleur
7. Du pâle criminel
8. Lire et écrire
9. L'arbre en montagne
10. Des prédicateurs de mort
11. De la guerre et des guerriers
12. De la nouvelle idole
13. Les mouches de la place publique
14. De la chasteté
15. De l'ami
16. Des milles et une fins
17. De l'amour du prochain
18. Des voies du créateur
19. Des femmes jeunes et vieilles
20. La morsure de la vipère
21. De l'enfant et du mariage
22. De la libre
23. De la vertu qui donne

AZ II

1. L'enfant au miroir
2. Le cri de détresse
3. Des miséricordieux
4. Des prêtres
5. Des vertueux
6. De la canaille
7. Des tarentules
8. Des sages illustres
9. Nocturne
10. Chanson à danser
11. Chant sépulcral
12. De la victoire sur soi
13. Des sublimes
14. Du pays de la culture
15. De l'immaculée connaissance
16. Des érudits
17. Des poètes
18. De grands événements
19. Le Prophète
20. De la rédemption
21. De la prudence avec les hommes

AZ III

1. Le voyageur
2. Aux îles Fortunées
3. De la béatitude involontaire
4. Avant l'aurore
5. De la vertu amoindrissante
6. Sur le mont des oliviers
7. De passer son chemin
8. Des renégats
9. Le retour au Pays
10. Des trois maux
11. De l'esprit de pesanteur
12. Des tables anciennes et nouvelles
13. Le convalescent
14. De la grande nostalgie
15. La seconde chanson à danser
16. Les sept sceaux

AZ IV

1. L'offrande de miel
2. De la vision et de l'énigme
3. Dialogue avec les Rois
4. La sangsue
5. L'Enchanteur
6. Hors service
7. Le plus hideux des hommes
8. Le mendiant volontaire
9. L'Ombre
10. Midi
11. La salutation
12. La Cène
13. De l'homme supérieur
14. Le Chant de la mélancolie
15. De la science
16. Chez les filles du désert
17. Le réveil
18. La fête de L'âne
19. La chanson ivre
20. Le signe

LE CRÉPUSCULE DES IDOLES

0. Avant-propos
- I. Maximes et pointes
- II. Le problème de Socrate
- III. La « raison » dans la philosophie
- IV. Comment le « monde-vérité » devint une fable
- V. La morale en tant que manifestation contre nature
- VI. Les quatre grandes erreurs
- VII. Ceux qui veulent rendre l'humanité « meilleure »
- VIII. Ce que les Allemands sont en train de perdre
- IX. Flâneries inactuelles
- X. Ce que je dois aux anciens
- XI. Le marteau parle

ECCE HOMO

0. Préface
- I. Pourquoi je suis si sage
- II. Pourquoi je suis si avisé
- III. Pourquoi j'écris de si bons livres
 - a. La Naissance de la tragédie
 - b. Les Intempestives
 - c. Humain, trop humain
 - d. Aurore
 - e.. Gai Savoir
 - f. Ainsi parlait Zarathoustra
 - g. Par-delà bien et mal
 - h. Généalogie de la morale
 - i. Crépuscule des idoles
 - j. Le Cas Wagner
- IV. Pourquoi je suis un destin

Dès l'automne 1872, Nietzsche écrit : *Le philosophe ne se tient pas aussi absolument éloigné du peuple qu'une exception... Il vise sa propre transfiguration et sa propre rédemption*^{LP 1,21}. Plus loin il poursuit en se donnant pour tâche *d'appréhender la connexion interne et la nécessité de toute vraie civilisation, d'identifier le remède préventif et curatif d'une civilisation, le rapport de celle-ci au génie du peuple*^{LP 1,33}. Cette connexion n'est autre que le rapport de la création au peuple : la hiérarchie. Elle vise une intensification au-delà de toute conservation du sentiment de vie, du vouloir-vivre, bref de la volonté de puissance. Intensifier l'énergie spirituelle jusqu'à l'ivresse^{9[70]}. La pensée de Nietzsche n'est pas une pensée du chaos mais de la hiérarchie. Au contraire toute pensée qui s'extirpe du chaos donne du sens et de la valeur, le chaos c'est la nature : *chaos sive natura*^{FP V,11(197)}. Comme pensée de la hiérarchie elle affirme la dichotomie entre une tendance à l'assimilation, au nivellement de l'aristocratique par le démocratique et une tendance à l'accentuation de la différence, à la singularisation de ce qui constitue l'oligarchie des créateurs. Ces deux tendances sont comme deux processus distincts et accouplés. D'un côté on a le processus de subjectivation qui reproduit l'homme supérieur comme idéal, comme privilège du plus grand nombre et de l'autre le processus schizoïde de dépersonnalisation qui introduit le créateur, idéal noble en soi, quelque part privilège du petit nombre^{GM 1,16} ; d'où notre emploi du terme oligarchie ; Il faudrait même employer un autre terme, celui que Nietzsche répugne à employer : l'anarchie. Car cette anarchie est une noblesse des plus diverses, une noblesse d'hommes éduqués ou autodidactes, qui reste incontrôlable en dehors de son rapport avec le peuple, homme supérieur (homo æconomicus actuellement) et homme du commun (« populace »)... Ceci, exprimé en termes schématiques ou économiques, revient à poser la relation entre production et consommation. 1°) Les parties vitales de la société seraient productrices, les parties décadentes seraient consommatrices. 2°) Ceci revient à se demander : quelle relation, quelle connexion « entre création et peuple » ? Quelle distribution¹ ? Ceci pose la question de la hiérarchie dans la philosophie de Nietzsche ? En quoi est-elle connexion, agencement du monde ? Il en va tout autrement de ce simple dualisme que nous avons énuméré plus haut. Non seulement, Il y aurait une société de consommateurs, une société de distributeurs (*homo æconomicus*) et une société de créateurs (hommes d'exception) qui, se faisant producteurs, biaisent, court-circuitent la distribution établie par les hommes supérieurs. Mais il se produirait un phénomène de débordement d'affection qui irait dans deux directions, deux sens différents que Nietzsche appelle la Grande Politique. Nous verrons donc dans notre dernière partie quelle est la Grande Politique vers laquelle toute la philosophie de Nietzsche depuis l'intuition de l'éternel retour jusqu'à l'intuition de la surface s'achemine inexorablement.

Outre ces premiers extraits nous baserons notre propos essentiellement sur l'étude de Zarathoustra, du Crépuscule des Idoles, l'« intuition de la surface » d'Ecce Homo, et sur le commentaire des fragments posthumes^{FP XIII & XIV} qui prépare l'œuvre *La Volonté de puissance - Essai d'inversion de toutes les valeurs*. Il s'agit de savoir là où il y a « impérissablement vie » chez Nietzsche, là où le vitalisme prend de vitesse le nihilisme nécessaire des débuts. L'accent porté sur ces œuvres que nous venons de citer est donné par Nietzsche lui-même².

*

* *

¹ C'est ainsi qu'il faut comprendre la recherche de Deleuze au travers des distributions nomades^{DzDR à DzMP}.

² Cf. 23[14] et la transition qui suit la préface de *Ecce Homo*.

1. Nihilisme et vitalisme

L'éternel retour comme instance de sélection entre nihilisme et vitalisme

Nous allons voir en quoi nihilisme et vitalisme ne s'opposent pas mais se complètent, se prennent de vitesse et se renversent l'un l'autre. Tous les deux sont nécessaires. Pour le comprendre, il faut voir dans le nihilisme actif de Nietzsche, qu'il nomme « nouvelle version du pessimisme »^{10[3]} ou « philosophie à coup de marteau »^{C1}, un simple scepticisme, une manière de faire table rase, de dégager un champ d'expérimentation pour la philosophie du futur mais aussi pour la vie. Deleuze dirait un nouveau *plan d'immanence*. Vient ensuite le vitalisme, l'activité créatrice proprement de la philosophie. Cette seconde étape est le peuplement du plan d'immanence par les concepts^{AC, VP} ou les *intercesseurs*^{NW}, ces personnages qui tels Dionysos ou Zarathoustra, rendent vivante la philosophie, l'animent. Cette deuxième phase constitue, en vérité, l'intensification, l'aboutissement de la première, c'est pour cela qu'on ne peut pas dire que nihilisme « actif » et vitalisme s'opposent. Le vitalisme a besoin du nihilisme pour se développer : « *on ruinerait la source de la vie si l'on voulait se défaire de qu'il y a en elle, en un certain sens, de nuisible* »³. Mais, d'un autre côté, le vitalisme a pour adversaire le « nihilisme passif », celui qui justement « ruine » tout effort. C'est en ce sens que le vitalisme a besoin de *serre*^{9[139]}, de *citadelle*^{BM 26} pour se développer un *dedans*, se construire une retraite. Ce dedans est en relation directe avec le *dehors* immédiat que constitue le plan d'immanence. C'est un champ de batailles et d'exactions infinies. Bref, opposer radicalement, dialectiquement le nihilisme et le vitalisme, serait supprimer du même fait les conditions d'apparition, de développement du vitalisme, ce serait couper la tête de sa base.

La forme opératoire du nihilisme est le nivellement démocratique, c'est-à-dire un scepticisme qui porte sur l'autorité, bref un anarchisme destructeur⁴. Plus il y aura d'anarchisme, plus des hommes d'exception, des créateurs surgiront à l'épreuve de leur destinée. C'est peut-être là, la grande énigme de Zarathoustra ; la rédemption de l'humanité ; son *Grand Midi* ; la prise de conscience du peuple ; le déploiement d'une surface impersonnelle : la Terre, la Légère. Mais cette hiérarchie entre peuples et créateurs a été des plus mal comprises. *Ce sont certainement les paroles les plus silencieuses qui sèment les tempêtes*^{EH 0,3} : cet acte de suprême prise de conscience soi de l'humanité, Nietzsche le nomme aussi : *Réévaluation de toutes les valeurs*^{EH IV,1}. Mais cette réévaluation hiérarchique n'est pas la différence entre une populace inférieure et l'homme supérieur. Cette différence, au contraire, est le résultat de la destinée (*fatum*), de l'éternel retour comme instance sélective. Si Nietzsche l'a volontairement appuyée avec le sceau de la noblesse, du « sentiment de distance », c'est pour faire resurgir la nouvelle « santé » qui se dégage de cette création. Mais, s'il est un regret chez Nietzsche c'est de n'avoir pu dépasser cette distance, de ne s'en être débarrassé, comme si elle était *physiologique*^{22[29]}, comme si elle participait de cette « santé ». L'éternel retour est l'instance régulatrice qui fait l'arbitre, en quelque sorte, entre la liberté (volonté), la nécessité (déterminisme), la destinée (*fatum*) et le hasard. Un peu comme une diode électrique choisit parmi plusieurs courants d'intensités différentes, celle qui pourra passer. L'éternel retour est l'instance qui choisit parmi les volontés de puissance, celles qui reviendront et se perpétueront et celle qui périront. C'est l'éternel retour qui marque la différence entre un pessimisme, un nihilisme destructeur et un vitalisme pleinement créateur. L'éternel retour est enfin le garant de *l'innocence du devenir*^{C1 N,7}, contre sa moralisation, sa négation. Le Destin de Zarathoustra n'est-il pas que survienne le *Hazar*^{AZ IV,1}.

³ *Wille zur Macht*, § 584.

⁴ Sur le problème de l'autorité dans une démocratie : *Le peuple considère toujours un abus dont il ressent les effets comme une objection contre ce dont on abuse : tous les mouvements d'insurrection contre des principes... argumentent toujours ainsi, avec l'arrière-pensée de présenter un abus comme inévitable et inhérent au principe (14[134]) ...c'est-à-dire l'argument d'autorité. Ce que je combats : l'exception qui fait la guerre à la règle au lieu de comprendre que le maintien de la règle est ce qui donne de la valeur à l'exception (VP IV,266)*

Face à la décadence, l'intuition de la surface.

Vincent Descombes, philosophe analytique très intéressant, voit dans un article d'André Comte-Sponville⁵ l'un des commentaires les plus pertinents sur l'œuvre de Nietzsche. Comte-Sponville s'attache à relever des citations de Nietzsche, à les confronter comme pour lui faire avouer son propre nihilisme, sa propre décadence. Son rejet porte sur le fait que pour Nietzsche il n'y a pas de vérité en soi ou toute faite, d'état de fait. Contre ce même Comte-Sponville, nous allons avancer quelques arguments.

Reprenons l'un des passages cités par ce dernier. Klossowski dans la traduction annotée qu'il en donne, remarque^{FP XIII_399} que l'alinéa a été mal reproduit dans le premier volume de la *Volonté de puissance*, celui utilisé par Comte-Sponville : *qu'il n'y ait point de vérité ; qu'il n'y ait aucune conformation absolue des choses, aucune chose en soi — cela même est un nihilisme, et à vrai dire le plus extrême*. De cet extrait on peut avoir deux lectures, l'une faible où Nietzsche apparaîtrait comme un nihiliste, l'autre forte où la « vérité » est une création de celui qui assume le fatum de l'existence. Ce sont la destinée et les épreuves de la vie qui sélectionnent la pensée affirmative. Et déjà les prédictions de Nietzsche quant à la pensée sélective (de l'éternel retour) s'opèrent : le fatum est une pensée exaltante pour celui qui a compris qu'il en fait partie^{VP IV,636}. C'est aussi l'idée qu'il y a deux nihilismes. L'un passif, l'autre actif. Mais tous deux ruinent, anéantissent, disent non⁶. *L'anéantissement par le jugement seconde l'anéantissement par la main*^{11[123]}. Si l'on fait la synthèse des deux, le nihilisme « passif » comme le nihilisme « actif » sont un arrêt de la création. *Pour le philosophe, c'est un repos*, confirme Giorgio Colli^{ColEN_147}. Le nihiliste est en quelque sorte l'homme du repos. Si, à plusieurs reprises, Nietzsche lui-même se dit nihiliste, c'est qu'il se désigne comme celui qui a atteint une *véracité adulte*. C'est le cas dans les fragments d'automne-hiver 1887-1888 : *La croyance du nihiliste est une détente pour quelqu'un qui, tel un guerrier de la connaissance, se trouve sans relâche en lutte contre toutes sortes de vérités laides*^{11[108]}. Plus en détail, 1°) le nihilisme passif est une régression de la puissance de l'esprit. Il élève en valeur *tout ce qui reconforte, guérit, tranquillise*^{9[35],B}. Il dissocie les valeurs et les buts qui dans la création sont réunis. C'est une façon d'éteindre l'élan créateur, d'amoinrir l'énergie spirituelle. C'est le mouvement inverse au « faire coïncider le voir avec le vouloir » de Bergson. 2°) Le nihilisme actif est le signe que la force de l'esprit a pu s'accroître, s'intensifier de telle sorte que les buts fixés jusqu'alors ne sont plus à sa mesure. Il détruit donc les anciennes valeurs. Ce nihilisme est donc accouplé à un scepticisme propre à toutes les grandes pensées. Ce nihilisme est la suppression qui accompagne toute substitution de valeurs, c'est l'aspect destructif de toute création. La nécessité demeure de balayer les valeurs anciennes, les épuiser avant d'en créer de nouvelles. 3°) Une création est alors possible, elle est même vitale.

Contre Comte-Sponville, à nouveau, qui ne voit en Nietzsche qu'un *décadent*, montrons en quoi le vitalisme prend le pas sur ces deux formes de nihilisme, en sachant bien que, chez Nietzsche, le nihilisme actif demeure présent sous la forme d'un scepticisme. Jusqu'à trente six ans, Nietzsche *bénéficiait d'une clarté de dialecticien par excellence*^{EH I,1}, s'en suivent des années de décadence, de crise dont Nietzsche s'est sorti par sa seule force. Elles préfigurent l'intuition de l'éternel retour en tant qu'épreuve : *je me suis pris en main, j'ai recouvré la santé par moi-même : la condition pour y parvenir c'est qu'on soit fondamentalement sain*^{EH I,2}. Sain et non décadent, voilà ce que l'on peut affirmer contre l'accusation de décadence. En dernier mot, Nietzsche est l'anti-thèse d'un décadent. De cet

⁵ André Comte-Sponville, *La brute, le sophiste, l'esthète : « l'art au service de l'illusion »* in *Pourquoi nous ne sommes pas nietzschéens*, Paris, Grasset-biblio essais, 1991. Se référer à la page 82

⁶ Deleuze qui a repéré les deux nihilismes, ne les a pas saisi dans leur ampleur. C'est pour cela qu'il parle d'un goût pervers quand il lit Nietzsche^{DzP_15} et que sa lecture de Nietzsche semble parfois se faire l'avocat du diable. Cette difficulté à admettre de nihilisme se révèle à propos du Non de Zarathoustra^{AZ IV}, qui attendait le livre V jamais écrit pour dire Oui. Pour Deleuze, *sans doute de non n'est-il pas celui du nihilisme : c'est le « Non sacré » du lion. C'est la destruction de toutes les valeurs établies... C'est le Non trans-nihiliste, inhérent à la transmutation*^{DzN_48}. Deleuze parle de trans-nihilisme au lieu de nihilisme actif.

aphorisme d'*Humain trop humain* où Nietzsche affirmait *je suis un décadent et en même temps un commencement*^{HH I,20}, on ne retiendra finalement que l'aurore d'une nouvelle philosophie. Notre philosophe serait encore un décadent, *si la maladie ne l'avait contraint à la raison*, à abandonner son « idéalisme » bâlois, teinté d'altruisme^{EH II,2}. En effet, cette évolution se poursuit. A partir du *Crépuscule des idoles* et d'*Ecce Homo*, un second virage s'opère même dans la pensée de Nietzsche, après la première intuition que fut celle de l'éternel retour. Virage qui sera vite interrompu par la folie mais sur lequel a bien insisté Deleuze : ce serait *une erreur de croire que ses dernières œuvres sont excessives et disqualifiées par la folie*^{DzN,41}. Toutefois le projet de réévaluation de toutes les valeurs est lancé, projet de renversement qui le rapproche un peu plus de l'intensité du Zarathoustra. Ce qui marque ce changement dans la pensée de Nietzsche, c'est ce que l'on peut appeler l'intuition de la surface. Elle transforme la noblesse tout en haut de l'axe hiérarchique en une simple différence sur la surface que peuplent les intensités de la Terre. Cette intuition, Foucault est le premier à l'entrevoir dans la préface de *Ecce Homo*⁷. On peut en reconstituer la genèse à partir des fragments posthumes qui préparent *Ecce Homo*^{22[29] & 24[1],11}. Dans un fragment contemporain de l'écriture d'*Ecce Homo*, on retrouve cette intuition à l'état brut, sous forme d'un *mea culpa* : *dans un contact immédiat, je n'ai jamais pu me débarrasser d'un sentiment de distance (le fameux pathos de la « distance ») qui finalement doit être physiologique : je ressens la distance, le sentiment d'être différent*⁸ *dans tous les sens du terme... remontant toujours à la surface au-dessus de tout élément trouble*^{22[29]}. Il est une forme de vie qui résiste à la dégénérescence, c'est-à-dire un vitalisme vainqueur du nihilisme. Comme Nietzsche le dit ailleurs, montrant toute la subtilité de sa pensée avec un accent de nihilisme : *Il faut se garder de combattre la décadence ; elle est absolument nécessaire, elle appartient à tous les temps, toutes les époques. Ce qu'il faut combattre de toutes nos forces c'est l'introduction du virus contagieux dans les parties saines*^{VP III,61. 15[41]}. Cette idée de vigueur corporelle et spirituelle, cette forme de vitalité on la retrouve dans un autre extrait :

« A quoi au fond, reconnaît-on l'accomplissement physique ? A ce qu'un être accompli est taillé dans un bois qui est à la fois ferme, tendre et parfumé, il fait du bien même à notre odorat. Il n'a de goût que pour ce qui lui fait du bien : son plaisir, son envie, cesse là où est franchie la mesure de ce qui lui convient. Il devine des remèdes contre les lésions, il utilise les hasards malheureux comme fortifiants. D'instinct, de tout ce qu'il voit, entend et vit, il amasse son capital : il est un principe de sélection, il élimine bien des choses. Il est toujours dans sa société bien à lui, il commerce avec des livres, des hommes et des paysages : par son choix il honore ce qu'il choisit, ce qu'il admet, ce à quoi il fait confiance... — Eh bien, je suis tout l'opposé d'un décadent : car c'est moi-même que je viens de décrire »^{24[1],11}.

Tout revient inexorablement à la surface dès que l'épreuve de l'éternel est relevée... Après le crépuscule des idéaux, des vérités de la pensée qui prend trop racine, apparaît, dans ce long extrait, la première formulation d'une pensée « rhizome », d'une pensée qui s'étend partout où l'élément vital et affirmateur se manifeste. On ne peut plus voir la pensée de Nietzsche comme une « radicule », comme une pensée qui s'en prend à toutes les déductions, mais plutôt comme un rhizome qui a trop vite avorté. Nietzsche n'est ni un constructeur de système ni un simple destructeur d'idoles qui frappe du marteau. Comme il le dit : *Je me méfie de tous les systèmes et constructeurs de système et les évite : peut-être découvrirait-on derrière ce livre sur la volonté de puissance, le système que j'ai voulu éviter*^{9[188]}. Cette intuition de la surface va même au-delà, chez Nietzsche elle est conscience de l'humanité. L'intuition de la surface est la conscience de la différence, des inégalités qui

⁷ Comme le relève Deleuze dans un de ses cours. C'est en ce sens que Deleuze se sent redevable de Foucault. S'en suivront le nomade comme arpenteur de la Terre (à ne pas confondre avec le migrant), le philosophe comme balayeur plutôt que juge.

⁸ Nous ouvrons quelques pistes, pour faire remonter ce sentiment de différence et de distance à l'enfance même de Nietzsche. Lui-même formule cela en énigme : *Je suis déjà mort en la personne de mon père*^{EH I,1}. Ou dit d'une autre manière : « Dieu », « immortalité de l'âme », « salut », « au-delà », *autant d'idées auxquelles je n'ai jamais accordé aucune attention, ni non plus de temps, même enfant, — peut-être n'étais-je pas assez enfantin pour cela*^{EH II,1 ?}

peuplent un même monde : la Terre. C'est sans doute pour cela qu'il se targue de dire : *j'ai l'âme (conscience) la plus vaste qu'un homme ait jamais eue*^{25[6]} ou encore *j'ai le privilège de posséder la plus fine sensibilité à tous les signes d'instincts sains*^{EH II,10}. La pensée de Nietzsche est à voir comme un perspectivisme qui mène à la grande santé, au Grand Midi, à la rédemption. *On doit préserver la surface de la conscience — la conscience, oui, c'est une surface*^{EH II,9}. Bergson dirait une pointe, parce que « sa » conscience obéit au possible, n'est pas encore ouverte, déployée^{EH II,9}. Pour Nietzsche la conscience déployée n'est pas le repli de l'individualité, l'intensification de l'égoïsme mais au contraire l'énergie spirituelle qui anime l'humanité.

La critique de la conscience comme individualité, comme volonté.

L'intuition de la surface déborde donc l'individualité comme repli de la conscience. *Le sujet est une fiction*^{9[91], 9[108]}. En effet l'« âme », le « Moi » sont *projetés* sur la réalité, *partout où il y a un devenir*^{9[63]} qu'ils recouvrent de leur substance. *Le concept de substance est une conséquence du concept de sujet, et non l'inverse*^{10[19]}. La critique de la conscience comme individualité touche aussi la question de la volonté ainsi que celle du « connu », de l'habituel.

1°) Nietzsche n'hésite pas à critiquer, à saborder la conception de la « volonté » chez son maître Schopenhauer *dont il dit qu'elle est l'« en-soi des choses »*^{14[121]} cf. GS 99, BM 19. C'est à sa substantialité qu'il s'en prend, au fait que pour Schopenhauer il n'y aurait qu'une volonté unique. Cela ne concerne pas seulement Schopenhauer, Nietzsche relève quelque chose de très particulier : *chez le philosophe, de manière générale, la volonté manque malgré tous ses discours sur la volonté*^{16[23]}. Cela tient à la volonté de se dépasser, de se contraindre à un certain ascétisme, c'est-à-dire dès qu'on a affaire à une « dépersonnalisation », une désagrégation de la volonté^{17[6],2}. Mais cela se comprend aussi autrement, en ce que la volonté n'est pas l'action : *dans le cas où nous voulons nous sommes simultanément ceux qui ordonnent et ceux qui obéissent... nous avons d'autre part l'habitude de passer outre cette dualité et de nous abuser nous-mêmes à son sujet grâce au concept synthétique « je »... de sorte que celui qui veut croit de bonne foi que vouloir suffit à l'action*^{BM 19}. Nietzsche critique par là même le sujet agissant, l'acteur.. Cette volonté ne touche plus l'action, mais une mise à l'écart par rapport à l'action morale ou politique. Nous y reviendrons à la fin de cette partie quand nous parlerons de la contagion, de la redistribution de l'énergie spirituelle. Plus encore que l'acteur, c'est l'individu « responsable », c'est l'arrangement des choses qui se cache derrière, que critique Nietzsche. car plus radicalement *toute doctrine de la volonté a été inventée principalement à fin de punir, c'est-à-dire avec l'intention de trouver un coupable*^{CI IV,7}, et c'est au principe de responsabilité que l'on a affaire là. La liberté elle-même est mise dans le même sac car, *qu'est-ce que la liberté? C'est avoir la volonté de répondre de soi. C'est maintenir les distances qui nous séparent. C'est être indifférent aux chagrins, aux duretés, aux privations, à la vie même*^{CI...}. Pour en revenir, une dernière fois, à cette volonté écartée de l'action, on retrouve cela très nettement dans l'« involontarisme volontaire » de Deleuze⁹. Son souhait, personnel, est justement de se « dépersonnaliser », de contaminer le « peuple » au moyens de mots d'ordre excessifs, de le mettre en branle par affection. Mais cela reste l'apanage des plus grands, de ceux qui se surmontent eux-mêmes, car *devenir impersonnel — c'est la vertu des personnels*^{CI IX,...}.

2°) Ce qui est personnel est ce que l'on croit connaître le plus, c'est l'illusion propre à la conscience, à l'habitude. Il en va ainsi du *prétendu instinct de causalité qui n'est que la peur de l'inhabituel et la tentative d'y découvrir quelque chose de connu. C'est une quête non de cause, mais de connu*^{14[98]}. Ce qui est personnel nous apparaît donc à tort comme connu, potentiellement connu. Mais quand on croit à « cause et effet », on oublie toujours l'essentiel : ce qui se passe. On reste alors dans une vision « possible » des choses qui

⁹ Voir un article de François Zourabichvili. Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique), collectif (sous la direction d'Eric Alliez), *Gilles Deleuze - Une vie philosophique*, Rencontres Internationales de Rio de Janeiro — São Paulo, 10-14 juin 1996.

pose *ce monde-ci pour « connu »*^{14[168]}, comme étant fait de possibles et il présuppose un monde vrai, un monde inconnu, qui n'est que le résultat du premier mensonge, de la première erreur de l'intelligence qui croit tout « connaître ». Le « connu » est aussi le plus habituel : *La jubilation de l'homme de connaissance ne serait-elle pas justement la jubilation du sentiment de sécurité retrouvée ?... Ce philosophe s'imagina le monde « connu » lorsqu'il l'eut ramené à l'« Idée »*^{GS 355} Et contre toute idée de partir de l'introspection, des faits de conscience parce qu'ils seraient le monde le mieux connu, Nietzsche s'exclame : *Erreur des erreurs ! l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à « connaître », c'est-à-dire à voir comme problème, comme extérieur à nous. Le contraire du monde des phénomènes, de la représentation n'est pas le monde « vrai », mais le monde informe et informulable du chaos des sensations*^{9[106].3}.

C'est bien une critique de la conscience que Nietzsche mène là, de la conscience comme ce qui serait le plus accessible à notre compréhension. En réalité, *le problème de la conscience (de la prise de conscience) ne nous apparaît que lorsque nous pourrions nous passer d'elle*^{GS 354}, de « cette réflexion dans un miroir ». Toute *action parfaite est justement inconsciente et n'est pas voulue, la conscience exprime un état... souvent maladif*^{14[128]}. Et même *l'intensité de la conscience est inversement proportionnelle à l'aisance et à la rapidité de la transmission cérébrale*^{14[131]}. Toute *prise de conscience trahit donc une certaine morbidité, un manque de sûreté dans l'action*^{14[142]}. Nietzsche pose aussi les bases de la réévaluation de toutes les valeurs, de la possible rédemption qu'il veut provoquer en expliquant que la conscience (et non la raison) est née de la nécessité pour l'individu d'exprimer une situation de détresse au groupe auquel il appartenait. Ainsi *la conscience n'appartient pas proprement à l'existence individuelle de l'homme, mais bien plutôt à ce qui en lui est nature communautaire et grégaire*^{GS 354}. C'est donc sur une conscience à la surface encore plus élargie que veut compter Nietzsche quand il parle du Grand Midi comme le retour à soi de l'humanité, comme sa prise de conscience. Mais pour cela il faut *apprendre à détacher de soi son regard, c'est indispensable à qui veut beaucoup embrasser du regard*^{AZ III,1}. Bref ce contre quoi Nietzsche s'emporte est le processus de subjectivation propre aux sociétés démocratiques, l'intensification extrême de l'égoïsme qui perd toute subtilité. *Tout grand homme possède une force rétroactive, il fait date et tout le passé doit être relu à partir de lui*^{GS 34}. De même Nietzsche est la pointe excessive, l'avancée philosophique qui selon lui-même rend légitime toutes les aberrations qui l'ont précédée^{25[6]}. Si l'on met en rapport ces deux phrases il devient explicite que le vitalisme comme pointe d'accélération justifie tout le nihilisme qui l'a précédé et qui en est la base. En somme les créateurs sont les rédempteurs de l'humanité. Nietzsche, quant à lui, serait le rédempteur des Allemands. Une vie de créateur rachète les siècles d'humanité qui l'ont générée, c'est cela que veut affirmer Nietzsche. Sommet de l'évolution, le créateur, le grand homme oblige qu'on ait une autre vision du monde.

La contagion comme distribution, comme rédemption de la hiérarchie

Non seulement il faut des créateurs, mais il faut aussi les conditions qui permettent d'entendre ces créateurs ; il faut préparer l'écoute parallèlement à l'apparition des créateurs. Pour Nietzsche, le plus immoral est alors de nier les différences, de faire croire à l'homme du commun que tout est égal pour asseoir un pouvoir et qu'il n'y a pas de création possible. Il dénonce *l'esprit démagogique*^{VP III,667} qui se cache derrière cette assertion. Cette critique du démagogue, de l'orateur, du politique, Nietzsche l'émet ainsi : *peut-on se dissimuler qu'il faut qu'un esprit, qu'un goût soient de médiocre niveau pour avoir des répercussions populaires vastes et profondes*^{11[32]}. Nietzsche dans un de ses fragments s'en prend à l'opinion de Buckle sur les « grands hommes ». Buckle *affirmait que l'essentiel et le plus précieux chez un tel « homme supérieur » résidait dans son aptitude à mettre les masses en mouvement, bref résidait dans l'action qu'ils exercent... Mais la « nature supérieure » du grand homme réside dans sa différence, dans son incommunicabilité, dans sa « distance » hiérarchique — non dans un quelconque effet : et cela même s'il ébranlait la terre*^{16[39]}. Nietzsche prône donc une valeur de relation pour ce qui est « supérieur » et non une valeur en soi. C'est

cette « distance », cette non-relation qui créerait elle-même la valeur. C'est en ce sens que Nietzsche s'est fait penseur de la solitude qui réveille toutes nos âmes éteintes. Par cet extrait sur Buckle, on comprend aussi que Nietzsche admet les aberrations, les ébranlements velléitaires propres à la société, à la vie humaine. Mais il prône une contagion, une communication qui se ferait sans réciprocité.

De cette anti-démagogie découle aussi sa critique des 'Droits de l'Homme', du « tous les hommes naissent libres et égaux en droit », de ce droit qui nie le fait, dissimule la réalité et sabote toute action sur la réalité. Le fait que tout homme quelque soit sa condition puisse devenir, avoir son propre parcours, est par là nié. De même la possibilité d'hommes d'exception comme moteurs de l'humanité se trouve rejetée. Ce qui dérange Nietzsche ce n'est pas que l'on nie un « état de fait », à savoir l'inégalité des hommes mais que l'on nie, que l'on nivelle l'éventuel parcours, le devenir de chacun dont l'une des conséquences est alors l'inégalité entre les hommes. Les 'Droits de l'Homme' forment l'un des obstacles sur le pont qui mène au surhomme, la surcharge qui coule la barque embarquée vers un Peut-être^{Z III,12,17}. C'est encore la glace qui résiste au dégel et qui masque que tout s'écoule, tout devient^{Z III,12,8}. L'universalité des 'Droits de l'Homme' n'est que la marque d'un fixisme, d'un *tout est figé* et d'un nihilisme, *tout est vain*. Nietzsche dénonce ce « progrès » comme tous les « progrès » modernes. La définition qu'il donne du « progrès » moderne est de *s'avancer pas à pas plus en avant dans la décadence*^{CI IX,43}. Le progrès peut-être tout aussi bien perçu comme un agencement, une *constitution différente et plus tardive* de notre société : les symptômes de cette *tardivité* en sont *la délicatesse ou la sénilité physiologique*^{CI IX,37}¹⁰. Mais tous les grands novateurs ont aussi cette fragilité¹¹. Encore une fois, la décadence est nécessaire et même inévitable. Encore une fois, *il faut se garder de combattre la décadence ; elle est absolument nécessaire, elle appartient à tous les temps, toutes les époques. Ce qu'il faut combattre de toutes nos forces c'est l'introduction du virus contagieux dans les parties saines*^{VP III,61. 15[41]}. Mais sous ces airs dialectiques — sain/malsain — se cache une contagion à double sens, qui n'est en rien une communication, mais plus un double détournement, une appropriation réciproque. Au final Nietzsche admet aussi une contagion de l'esprit, une acculturation des parties « saines » ou plus exactement créatrices vers le peuple. C'est la distribution que l'on peut envisager ainsi, ce que Deleuze appellera « sortir de la philosophie avec la philosophie ». La contagion, le double détournement consiste dans *le fait que régulièrement, une culture inférieure emprunte d'abord à une qui lui est supérieure... ses aberrations, puis sent un charme s'exercer sur elle, et enfin, par l'entremise des vices et des faiblesses qu'elle s'est appropriés, se laisse envahir par un peu de la force détentrice de valeur de la civilisation supérieure*. Cela se passe aussi autour de soi^{GS 99}. Il y a imprégnation d'une énergie spirituelle, cela s'est passé avec Spinoza, Nietzsche, Bergson ou Deleuze chez leurs jeunes lecteurs : *ce sont ces aberrations et ces vices du philosophe... que l'on commence toujours par emprunter et dont on fait un objet de croyance : on va au plus simple, car ces vices et ces aberrations sont toujours plus faciles à imiter et n'exige pas un long traitement*^{GS 99}. C'est ainsi que l'immanence par son mouvement aberrant — la fameuse déterritorialisation de Deleuze — a conquis peu à peu la tradition philosophique qui reposait sur la transcendance de l'Un. Elle l'a contaminée et elle y produit ses substitutions, ses accélérations successives. Ainsi, tantôt, pour Nietzsche — sceptique —, *il faut qu'un esprit, qu'un goût soient de médiocre niveau pour avoir des répercussions populaires vastes et profondes*^{11[32]}, c'est le démagogue, l'enchanteur ; tantôt,

¹⁰ A propos de la constitution comme agencement voir Augustin Giovannoni, *Immanence et finitude chez Spinoza, étude sur l'idée de constitution dans l'Ethique*, Paris, éd. Kimé, 1999.

¹¹ L'épilepsie ou la maladie comme forme de persuasion d'une différence : pour Nietzsche il paraît évident peu à peu que *les grands novateurs sont tous sans exception malades et épileptiques*^{VP IV,...}. Ils en tirent là une certaine force qui persuade du caractère exceptionnel de la personne. Par exemple *chez les races sensées, fortes et pleines de vie, c'est surtout l'épileptique qui suscitait la conviction qu'une puissance étrangère était à l'œuvre*^{14[124]}. La voie de libération chez Nietzsche passe aussi par la maladie : *la maladie le libéra lentement : elle lui épargna toute rupture, toute démarche violente et choquante* avec Wagner ou l'Université allemande^{EH}.

pour Nietzsche — vitaliste —, *une pensée souveraine exerce une action transformatrice*^{VP}
IV.240, c'est le philosophe, le créateur de valeur et de sens, de puissance et d'intérêt.

La rédemption des criminels, des malfamés comme début de renversement

Nietzsche se fait inquisiteur de notre société, il traque, il recherche les symptômes de la décadence, et ce « mal » est peu à peu cerné : *le plus grand danger pour l'homme, ce sont les maladifs* : les éternels misérables, vaincus, humiliés^{GM III,14}. Ces derniers ont tendance à se regrouper en troupeau¹² et à nier l'exception et par là même l'énergie spirituelle qui peut en découler. Mais la cible favorite de Nietzsche reste le christianisme comme institution^{25[15]} car lui-même sait qu'il a besoin d'un adversaire puissant s'il veut asseoir une nouvelle « noblesse » d'exception. *L'homme a subi une fois de plus une altération de la personnalité ; cette fois, son sentiment d'amour, il l'a appelé Dieu*^{14[130]}. C'est la marque d'un doute quant à l'unité de la personnalité^{14[125]}. En effet, *Nous avons emprunté notre concept d'unité à notre concept du « moi » — notre plus ancien article de foi*^{14[79]}, de cette foi qui est le pont aux ânes^{10[49]}. Mais ce concept de « moi » ne reflète pas le fait que certaines personnes n'ont aucune personnalité et d'autres plusieurs. L'élan d'amour pour Nietzsche est tout le contraire du geste altruiste et désintéressé, au contraire l'élan d'amour passerait par un certain égoïsme, qui permettrait un certain rapport hiérarchique ou mieux un clivage qui ferait que les singularités de chacun, ses richesses soient respectées. *Prendre le parti de pulsions « désintéressées » : c'est les laisser travailler au service de l'égoïsme, du dressage du moi*^{EH II,9}, et c'est être, comme nous venons de le dire, *dépourvu d'un égoïsme peu subtil*^{EH II,2 13}. N'oublions pas que le christianisme est un système^{CI IX,5}, et comme tout système il repose sur la création d'exceptions, qui sont comme ses déchets, ses rejets, sa production essentielle, non sur la diffusion d'un quelconque amour. Le christianisme en tant que judaïsme du Nouveau Testament est une religion de *tchandala*¹⁴. Ce mot Nietzsche l'a introduit dans sa philosophie au contact de son ami d'études, le Pr. Paul Deussen, premier spécialiste occidental de la culture indienne. *Tchandala* signifie en fait déjection, excrément des classes supérieures^{14[190]}. *La société moderne n'est pas une société, un « corps », mais un conglomérat malade de tchandala*^{16[53]}. VP III,65, *de décadents considérés comme excréments de la société*^{16[52]}. C'est toute la théorie de l'épuisement, tout le thème de l'épuisé, du décadent que l'on retrouve là. Mais le regard de Nietzsche semble changer : ces déchets sont aussi parmi les classes opprimées (malades mentaux, criminels, anarchistes)^{Cf. GM II}. N'oublions que Nietzsche souhaite bien au contraire accompagner le nivellement démocratique pour que surgissent le surhomme alors que le christianisme désormais *entrave ce progrès au lieu de l'accélérer*^{GM I,9}. Ceci explique que deux discours se mélangent dans la parole de Nietzsche. Ces deux visions — nihiliste et vitaliste — que nous avons déjà vues, ces deux regards coexistent. 1°) On a l'intransigeance de l'homme supérieur, de l'homme de bon sens : une société *ne pourrait pas tolérer des anarchistes et des adversaires de principe* à l'intérieur d'elle-même^{14[198]}. 2°) On a le discours plus labile, plus subtil, de l'homme créateur d'exception, de l'homme qui renverse ces mêmes valeurs de la société : *une société, de plus en plus « prospère », aurait un sentiment de puissance d'autant plus fort qu'elle pourrait s'offrir le luxe le plus exquis pour elle, — laisser impuni celui qui la lèse*^{GM II,10}. Pensons aux criminels, aux anarchistes. En effet le sentiment de puissance n'est rien d'autre que l'affectivité c'est-à-dire le pouvoir d'être affecté pour Deleuze^{DzNP_70}. Ce qui généralise le type du criminel c'est la sanction publique, elle fait de

¹² La loi du troupeau est que *tous les maladifs tendent instinctivement, par un désir de se défaire... de leur sentiment de faiblesse, à s'organiser en troupeau*^{GM III,18}. A cela s'ajoute l'oraison du prêtre dont le rôle est, par l'introduction du sentiment de culpabilité, de les rendre jusqu'à un certain point inoffensifs^{GM III,16}. Inoffensifs ils deviennent esclaves. L'homme « bon » est l'esclave par excellence.

¹³ En vérité, grégarisation et intensification de l'égoïsme se répondent, s'accroissent l'une l'autre. Prenons un exemple bien concret : le mode de vie et d'habitat occidental qu'est le lotissement. Chacun fait comme l'autre, chacun tond sa pelouse, salue ses voisins et donne l'image qu'il convient de présenter du rêve américain par exemple. Le lotissement n'est qu'un phénomène d'uniformisation car la grégarité éprouve l'exception^{10[39]} et c'est peut-être pour ça que Nietzsche en appelle à l'air pur, aux grandes cimes, à larguer les amarres, la ville pour lui n'est pas le lieu propice au germe de l'exception.

¹⁴ *Tchandala*, mot inv. Cf. 18[3], les *tchandala* ont pris le dessus.

ces hommes hors normes des malfamés. Le prêtre comme modèle a jusqu'à Nietzsche prévalu et les hommes de valeur, d'intensité supérieure ont été dépréciés : tels *l'homme de science, l'artiste, l'esprit libre, le comédien, le négociant, le grand explorateur...* tous ces types d'hommes qui ont pris une autre importance à partir de la Renaissance. L'esprit qui les anime : se *dépenser* et même se *gaspiller*, non se dispenser de vivre. C'est l'esprit de vigueur, d'audace — *vigor et virtù* —. Nietzsche opère peu à peu une résonance entre les grands hommes et les grands criminels. Tous s'inclinent devant la loi de *l'hubris*. Ce sentiment de puissance lui viendra de ses « grands hommes » qui affecteront le peuple et libéreront fous, anarchistes et criminels. *Les malades et les fous ont eu pour eux une sorte de fascination. Ils sont plus intéressants que les gens bien portants*^{VP III,709}. Le « génie » leur est même apparenté. Sous un angle vital, *le type du criminel c'est le type de l'homme fort placé dans des conditions défavorables*^{CI IX,45} celui qui trahit, *rompt le contrat*^{14[197]}, dans des conditions d'oppressions. Ces mêmes anarchistes, ces mêmes criminels prennent donc un tout autre aspect aux yeux de Nietzsche. Ce sont des traîtres de l'ordre ancien ou actuel. *C'est dans notre société... châtrée qu'un homme près de la nature, qui vient de la montagne ou des aventures de la mer dégénère fatalement en criminel*^{CI IX,45}. Nous pouvons ajouter que sous couvert de secret d'État, toute société, tout État a su tirer parti de ses « salopards », de ses « barbouzes », de ses « terroristes » anarchistes ou islamistes, souvent pour mettre en place une chape de plomb. Ce sont *des procédés d'intimidation et de terrorisme*, preuves que les « puissants » *commencent à douter de leur propre puissance*^{VP IV,338} : Patriot Act. Loi martiale. etc. ... Le vitalisme idéalise le grand criminel alors que le nihilisme passif ravale, calomnie, avilit le pécheur. Aux porteurs de feu, ne réserve-t-on pas le *châtiment des incendiaires*^{AZ I,0,2}. Nietzsche effectue donc peu à peu une réévaluation des anarchistes — ceux qui ne sont pas insurrectionnels —, des criminels, des déchets malfamés de notre société. Notons, tout de même, qu'il reste une anomalie sur laquelle Nietzsche émet une réserve. Elle concerne *le fanatique, le possédé, l'épileptique religieux*^{14[68]}, brefs les états mystiques ressentis comme divins, comme de hauts degrés de puissance : *Ce qui induisait en erreur, c'était l'expérience de l'ivresse... c'était celui qui était le plus enivré, l'« extatique », qui devait se trouver au plus haut degré de puissance*^{14[68]}.

Pour conclure cette partie, Il nous fallait montrer que nihilisme et vitalisme étaient dans un rapport de réciprocité, un rapport finalement « dialectique », l'un servant de base à l'autre, l'autre plus vigoureux renforçant le « laisser aller » du premier¹⁵. Il est une forme de nihilisme, qui avec le ressentiment et la mauvaise conscience, marque la vie réactive. Ce nihilisme passif est un triomphe des faibles, qui tend à couper la société de son vouloir, de sa partie vitale et créatrice. Il en est une seconde qui se rapproche d'un pessimisme, d'un scepticisme et qui fait du nihilisme actif une accentuation de la puissance d'esprit, de l'énergie spirituelle.

*

* *

2. La hiérarchie nietzschéenne

La hiérarchie n'est que l'agencement du monde, la connexion entre création et peuple
 Il est un mot qui résonne désagréablement dans une époque de « droits égaux pour tous » et Nietzsche le savait pertinemment bien : c'est la hiérarchie. Mais pour dédramatiser le terme, pour désenfler toute polémique, toute réticence exagérée, disons, à la manière de Spinoza, que *les hommes ne naissent pas citoyens mais le deviennent*^{SzTP V,2}. La hiérarchie se révèle être tout simplement l'agencement du monde, la prise en compte de la connexion

¹⁵ Cf. KIoNV_242-245. VP IV,325

et de la différence entre nihilisme et vitalisme. Dès l'automne 1872, Nietzsche écrit : la tâche du philosophe est d'*appréhender la connexion interne et la nécessité de toute vraie civilisation, le remède préventif et curatif d'une civilisation, le rapport de celle-ci au génie du peuple*^{LP 1,21} ...et plus encore le rapport du génie au peuple. Cette connexion n'est autre que le rapport de la création au peuple, c'est-à-dire la hiérarchie. Cette hiérarchie vise une *intensification au-delà de toute conservation du sentiment de vie, du vouloir-vivre, bref de la volonté de puissance*^{9[70]} ; comme nous le verrons par la suite c'est aussi *intensifier l'énergie spirituelle jusqu'à l'ivresse*^{9[70]}. Les termes « agencement », « connexion » ou « différence » conviendraient largement pour traduire ce qu'est la *hiérarchie* nietzschéenne. Giorgio Colli, dans *Après Nietzsche*, traduit même l'idée de renversement des valeurs, de la nouvelle hiérarchie qui en découle, par le terme agencement. Nietzsche confirme même ce point de vue en précisant *de ne pas envisager que l'espèce supérieure ait pour tâche de diriger l'espèce inférieure, mais de considérer que l'espèce inférieure est la base sur laquelle s'appuie l'espèce supérieure pour l'accomplissement de sa mission propre*^{VP IV,337}. Les termes « inférieur » et « supérieur » acquièrent ici un sens tout relatif, tout secondaire par rapport à l'idée de mission. De même l'idée de domination — d'un « inférieur » par un « supérieur » —, qu'affectionne Nietzsche, perd de sa force à la suite de cette citation. Le verbe dominer ne sert qu'à la clarté cynique de la distinction, qu'à une provocation du discours.

On peut comprendre que la hiérarchie n'est pas synonyme de domination, mais la marque d'une différence, d'un jeu de forces entre forces actives et réactives, si on pousse un rapprochement, un recouplement avec ce que nous disions au sujet du nihilisme et du vitalisme. Parler de nihilisme et de vitalisme, c'est convoquer, en vérité, les deux sens de la hiérarchie comme les expose Deleuze : 1°) la hiérarchie serait la supériorité des forces actives sur les forces réactives et 2°) elle serait aussi l'affirmation d'une organisation complexe où les faibles auraient vaincu et les forts seraient contaminés de ces mêmes forces réactives^{DzNP_68}. Ces deux sens prennent donc la forme d'une tendance au vitalisme (1) et d'une tendance au nihilisme (2). Nietzsche insiste bien sur l'interaction, la réciprocité qui s'exerce entre les deux : *Ma philosophie vise la hiérarchie : non une morale individuelle. Le sens du troupeau doit régner dans le troupeau, mais pas au-delà : les chefs du troupeau ont besoin d'une évaluation foncièrement différente de leurs propres actions, de même les indépendants et les bête de proie... Le centre de gravité de mes pensées ce n'est pas le degré de liberté qu'il convient d'accorder à l'un ou à l'autre ou encore à tous, mais le degré de pouvoir que l'un ou l'autre doit exercer sur l'autre ou sur tous...*^{7[6], FP XII_274. VP III,727}. On retrouve là, quelque part, la loi toute bergsonienne de dichotomie : d'un côté une tendance à la simplification, de l'autre une tendance à la complication. Comme le dit Maurice Haar, cette partition du monde, cette connexion des forces évolue *suivant deux pentes irréversibles qui mènent d'un côté vers la grégarisation, le nivellement, l'uniformisation, de l'autre vers la formation... d'hommes d'exception, de « grandes individualités solitaires »*^{HaaNM}. Dès *Par-delà Bien et Mal*^{BM 242} et en filigrane dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, on peut relever le nivellement démocratique créateur d'hommes d'exception. C'est la reprise de l'opposition hégélienne maître-esclave, sous la forme de l'« homme supérieur » confronté à l'homme de la « populace ». Les deux ensembles forment en fait ce que l'on peut appeler les « hommes du commun », élevés par dressage, par le lent processus d'acculturation. Cette opposition dialectique tend à se résorber, se niveler par le jeu de la réciprocité des forces. Mais à cette opposition atténuée se surajoute la distinction entre ce même « homme du commun » et l'« homme d'exception ». Cette seconde « opposition » s'accroît par le jeu de la différence, c'est-à-dire le « pathos de la distance ». Il faut maintenir cette rupture, disjointe, ne pas refermer les bords de la fissure contre toute la tradition hégélienne, husserlienne ou heideggerienne¹⁶. C'est dans ce rapport sans réciprocité que se situe la vitalité d'une société, d'une humanité, son ouverture. La tradition phénoménologique que nous venons de citer est

¹⁶ Cf. la conférence de Jean Lévêque au collège international de philosophie qui défendait la visée heideggerienne en octobre 2002. Ce dernier va contre l'idée d'un non-rapport, d'une schize au sens deleuzien du terme

une philosophie pour « société close », son maître mot est d'ailleurs la mort de la philosophie qui n'est que le pas supplémentaire, après le « philosopher c'est mourir », qui nous enfonce dans le nihilisme. Nous allons de suite expliciter ce « philosopher c'est mourir » au travers d'un « philosopher c'est vivre », au travers d'une philosophie de la valeur.

Une philosophie de la valeur

Qu'est ce que la valeur ? C'est *la plus haute dose de puissance que l'homme puisse absorber*^{14[8]}. On peut donner une variante de la valeur. Le *vrai critère des valeurs* pour Nietzsche dans cette question est : *quelle dose de vérité un esprit sait-il supporter, quelle dose de vérité peut-il risquer ?*^{16[32]} cf. ^{10[3]}. *Telle est la nature des âmes nobles : elles ne veulent avoir rien pour rien, et la vie moins que toute autre chose*^{AZ III,12,5}. On est bel et bien dans une philosophie de l'effort, de la *Tyché* (valeur), de ce qu'on obtient après l'effort. On en revient finalement à une philosophie de l'effort, de l'intensité chez Bergson, à une philosophie de la Tyché chez James ; toute acquisition de connaissance, toute compréhension est le fruit *du courage, de la dureté envers soi, de la probité...*^{16[32]} que d'autres nommeront ascèse^{Dz}, rigueur^{Bergson}, médecine ou raison^{Sz}. Si *l'erreur est lâcheté*^{16[32]}, Il faut aussi noter que dès *la Naissance de la Tragédie*¹⁷ Nietzsche « croit » *qu'il n'est pas possible de vivre avec la vérité*^{16[40],7}, et que la « volonté de vérité » en serait une preuve, un symptôme de la dégénérescence. Même les artistes ont besoin de se faire *un peu comédiens*^{GS 99}, s'ils veulent perpétuer leur enthousiasme ou, ce qui revient au même, leur inspiration. Ils ont besoin de s'inventer une philosophie en supplément, de construire une « théorie » qui accompagne leur métier, leur discipline. Sans cela, *à la longue, ils n'y tiendraient plus*^{GS 99}.

Tout justement s'il est impossible de vivre avec la vérité c'est qu'elle est d'un autre monde que le monde sensible puisque, à parler de vérité et d'erreur, de leur rapport dialectique, on ne fait que poser l'existence d'un « monde vrai », d'un « au-delà ». Nietzsche réaffirme l'univocité de notre monde et nie les principes et donc une certaine forme de vérité immuable et nullement la quête de connaissances. Il y aurait donc une philosophie de la vérité, des principes, de la transcendance et une philosophie de la puissance, du tout, de l'immanence, celle que défend Nietzsche. Le critère de vérité chez Nietzsche, s'il en était un, serait le vouloir-vivre, vouloir la vie ascendante, c'est-à-dire la volonté de puissance, la puissance elle-même. Et inversement, il y a *dégénérescence, décadence, partout où décline cette volonté, cette volonté de puissance*^{17[4],2}. Ainsi on se trouverait face à une alternative. Il y aurait d'une part une philosophie de la mort ou de la dégénérescence et d'autre part une philosophie de la vie ou de la création. Platon, Descartes et Montaigne ne disaient-ils pas, chacun en leur temps : « philosopher, c'est mourir »¹⁸. Nietzsche nous dit encore que *le point de vue de la « valeur » est bien le point de vue des conditions de conservation et d'intensification eu égard à des formations complexes*^{FP XIV}. La société, l'humanité, toutes les formations complexes regroupent à la fois des entités de conservation qui représentent le nihilisme, l'homme et sa mémoire, et des entités d'intensification qui représentent la vitalité, le surhomme et sa création¹⁹.

Dans une réalité où le « but » manque^{CI VII,8}, on doit désormais penser au surhomme, à l'avenir de l'humanité. *L'homme est ce qui doit être dépassé... C'est-à-dire que l'homme est un pont et non un terme*^{AZ II,12, 43}. Cet avenir est un choix commun des hommes, une sélection opérée au sein de l'humanité. Comme le dit Deleuze, *le surhomme désigne exactement le recueillement de tout ce qui peut-être affirmé, la forme supérieure de ce qui est, le type qui représente l'Être sélectif, le rejeton et la subjectivité de cet être*^{DzN_40}. Nietzsche en revient toujours aux conditions du Grand Midi, de la rédemption de l'humanité.

¹⁷ La vie n'est possible que par des hallucinations artistiques^{NT}

¹⁸ Et Nietzsche de dire la « volonté de vérité » — *cela pourrait être une secrète volonté de mort* (GS 344)

¹⁹ Nietzsche comme Zarathoustra, s'autorise parfois un repos « nihiliste » : *Le voyant, le voulant, le créateur, l'avenir et le pont qui mène à cet avenir — hélas ! l'infirme aussi qui se tient à l'entrée du pont — Zarathoustra est tout cela*^{AZ II,20}. Il est vitaliste en dernier et c'est ce qui compte, qui a de la valeur.

Nous allons sous peu expliquer ces termes. Nietzsche ne souhaite pas préparer l'homme au Grand Midi, l'humanité à sa rédemption. Non, Nietzsche souhaite amener les conditions qui font qu'il y aura ce Grand Midi, cette rédemption. Le grand souhait de Nietzsche demeure celui-ci : *si nous pouvions prévoir les conditions dans lesquelles pourront naître les individus de valeur supérieure*^{VP IV,195} ! Mais mieux que cela, il propose de *créer les conditions dans lesquelles on aura besoin d'hommes plus forts, qui de leur côté auront besoin d'une morale fortifiante*^{VP IV,200}, d'une ascèse *renaturalisée*^{VP IV,289}. Deleuze cherchera plus les conditions qui font que la schize se produise, que la fêlure devienne rupture. Nietzsche énonce un principe : celui de l'éternel retour comme doctrine sélective fortifiant les forts, paralysant et brisant ceux qui sont las de la vie^{VP IV,225}. L'éternel retour concerne les conditions toujours identiques qui font que ce n'est jamais le même qui revient, et la pensée de l'éternel retour fait que *un homme accompli*, celui qui est capable de l'anticiper, *est celui qui digère tous les événements de sa vie*^{GM III,16}. Cet homme qui n'est plus un homme au sens classique du terme est capable de résilience²⁰, de rédemption, de renaître plutôt que d'être achevé par les circonstances, Les circonstances étant ces fameuses conditions que nous venons d'évoquer. Si Nietzsche emploie le terme « accompli » pour des hommes qui sont en perpétuel devenir c'est qu'ils visent l'« accomplissement » d'une mission. L'éternel retour est l'instance éducatrice par excellence. Rien ne nous apporte plus que la vie et, dans ce domaine, Nietzsche ne rejette pas les solutions extrêmes : *disloquer complètement l'âme humaine, la plonger dans l'effroi, dans le gel, dans le feu et dans les ravissements pour qu'elle se libère*^{GM III,20}, qu'elle renaisse ouverte.

Contre l'« en-soi », les processus

Une philosophie de la valeur pose en vérité le primat de la relation sur les termes c'est-à-dire que la valeur n'est pas l'« en soi » mais la relation. Cela veut aussi dire qu'il n'y a que des puissances, des forces qui sont l'« essence » même des choses. Contre Schopenhauer qui ne s'est complètement libéré de Kant, Nietzsche affirme que l'opposition entre « chose en soi » et « phénomène » est insoutenable^{9[91]}. Plus précisément, l'« en-soi » est même une conception absurde : une « nature en soi des choses » est un non-sens : nous n'avons jamais les concepts « être » et « chose » que comme concepts de relation^{14[103]}. Donc dans la réalité et dans la philosophie de Nietzsche, il n'y a aucune « substance », plutôt quelque chose qui en soi aspire au renforcement ; et qui ne veut qu'indirectement se « conserver » (qui veut se surenchérir...)^{9[99]}. On retrouve là les deux dimensions : autoconservation — nihilisme — et autodépassement — vitalisme —. Réduire et même l'opposition de l'« en soi » comme vérité et le phénomène comme illusion, entre le monde intelligible et le monde sensible, c'est s'extirper de la définition ancienne de la métaphysique. Pour Nietzsche l'en-soi n'a pas de valeur, pas de « loi »^{BM 21}. C'est en posant que l'« en-soi » ne peut se dépasser que Nietzsche s'extirpe de ce fait de l'ancienne métaphysique, de l'« entortillement définitif dans la métaphysique » dont l'accuse Heidegger dans ses *Essais et Conférences* (p.71). Mais il s'échappe aussi de la métaphysique selon la définition pragmatique d'Heidegger, une pensée qui oublie l'être au profit de l'étant. Comme l'analyse Deleuze quand il parle d'univocité de l'être, Nietzsche — comme Bergson et Spinoza — les comprend sous la forme d'une coexistence virtuelle. Nous avons bien relevé cette contrainte qui semble venir des structures métaphysiques déposées dans le langage^{HaaNM_83} : ce sont les termes vérités et erreurs. Et le critérium de vérité comme volonté de puissance et la « volonté de vérité »^{18[3]} balayent le soupçon heideggérien. A aucun moment Nietzsche « ne reste enfermé à l'intérieur de la métaphysique » (*Essais et Conférences*, p.71). Reprenant l'idée d'une philosophie de la valeur, nous pouvons dire que la vérité n'est pas à conquérir, mais qu'elle est une valeur à construire, une hiérarchie nouvelle à instituer : il n'y a pas de hiérarchie de valeurs dans les choses^{VP IV,640} ! c'est à nous qu'il appartient de la créer. La vérité ne serait pas quelque chose qui serait là à trouver et à découvrir — mais quelque chose qui est à créer et qui donne le nom à un processus, une détermination active^{9[91]}. On

²⁰ Le concept de résilience élaboré par la psychologue américaine Emmy Werner à été introduit en France par Boris Cyrulnik. *Disloquer complètement l'âme humaine, la plonger dans l'effroi... pour qu'elle se libère*^{GM III,20}.

retrouve cette idée d'une immanence de la connaissance dans la formule « comprendre c'est égaler »^{9[76]}. Egaler et non égaliser^{9[173]}. Se faire l'égal et non rendre égal, absent d'intérêt. Nietzsche, par exemple, se choisissait des maîtres en fonction de l'intérêt qu'ils lui suscitaient, de l'enthousiasme dont ils l'affectaient. Ensuite il se hissait de son propre effort à leur niveau de compréhension. Nietzsche est omnivore, il digère tout *car c'est bien à un estomac que l'esprit ressemble le plus*^{BM 230}. Mais il n'a pas d'« en soi », mais une énorme capacité d'oubli comme chez Mirabeau^{GM 1,10}, comme chez les artistes du monologue^{GS 367}, il n'est qu'un lieu de passage, de transit spirituel. *La meilleure sagesse consiste à oublier, à passer son chemin*^{AZ III,9}. En vérité, plutôt que l'« en soi », Nietzsche, à la même époque où Bergson établit un passé en soi contemporain d'un présent qui passe, pose la coexistence de deux processus, de deux synthèses dans le temps. Pour lui *un monde subsiste ; il n'est pas quelque chose qui devient, quelque chose qui passe. Ou plutôt : il devient, il passe, mais il n'a jamais commencé à devenir et ne cessera pas de passer — il se maintient dans ces deux processus*^{FP XIV}. Par ailleurs ceci prouve bien que l'éternel retour n'est pas un retour à l'identique, au même, puisqu'il n'y a pas de principe, de fondement qui préexistent : « il n'a jamais commencé ». Ce qui revient ce sont les excès, les *intensités pures* de la volonté de puissance^{DzDR_61}. Il y a pas d'« en soi », de substances, mais la coexistence des processus. *Dans l'« en soi », il n'y a aucune relation causale ; ...aucune « loi » ne le régit*^{BM 21}. Dire que l'« en soi » n'a pas de la loi, c'est dire qu'il n'a pas de propriétés et c'est reprendre l'axiome revient si souvent chez Descartes : « le néant n'a pas de propriété ». Spinoza fait remarquer combien Descartes n'a pas pesé le sens et les conséquences cette proposition^{DzSE}.

Rédemption

Ma tâche, nous dit Nietzsche, est de *préparer à l'humanité un instant de la plus grande prise de conscience, un Grand Midi où elle...pose dans son ensemble la question du pourquoi*^{EH III d,2} ? *Mais existe-t-il déjà aujourd'hui assez d'orgueil, d'audace, de courage, de conscience de soi, de volonté spirituelle, de volonté de responsabilité, de liberté du vouloir, pour que « le philosophe » sur terre soit désormais possible*^{GM III,10} ? Relevons bien que Nietzsche dit « préparer à l'humanité un instant... » et non « préparer l'humanité à un instant... ». Nietzsche a délaissé son côté éducateur, pour celui de guerrier. Si Nietzsche, à la fin de son œuvre, malheureusement interrompue, insiste sur la philosophie comme une physiologie, c'est qu'il ne perd par de vue les conditions qui mènent à la rédemption. Nietzsche sait très bien que si l'homme veut sortir d'une société coercitive à la Hobbes, il doit prendre la « prérogative », l'initiative de libérer l'homme de ses entraves individuelles qui le maintiennent au sein du troupeau. L'homme doit pour cela aller avec de plus en plus d'assurance vers ce qui est sain, « noble », porteur d'énergie ou encore créateur. Il doit y aller de lui-même ou y être préparé. C'est en cela qu'une bonne connaissance physiologique mène à la rédemption. C'est en cela que l'une de ses conditions est physiologique, Nietzsche l'appelle la grande santé. Nous nous plaçons toujours dans l'optique de mieux cerner le Zarathoustra de Nietzsche. *Pour comprendre ce type, il faut d'abord avoir une idée claire de sa condition physiologique d'existence : à savoir ce que j'appelle la grande santé. Je ne saurai mieux expliquer cette notion, l'expliquer le plus personnellement que je ne l'ai déjà fait dans le Gai savoir*^{EH III f,2} : *c'est une santé que l'on ne se contente pas d'avoir, mais que l'on conquiert encore et que l'on doit conquérir continuellement, parce qu'on l'abandonne et doit l'abandonner sans cesse*^{GS 382}. Voyons en quoi « grande santé » et « éducation » sont liées dans le seul but de la « rédemption ». Ce sont les deux voies physiologiques qui mènent au Grand Midi, à cette rédemption...

Cette éducation à la dure, guidée par la *virtù*, est la voie consciente, culturelle pour accéder au renversement des valeurs. Il s'agit de *tenter la sélection méthodique, artificielle et consciente du type opposé* à « l'homme grégaire » et à ses *vertus*^{VP IV,303}. C'est en cela que Nietzsche préfère les orgueilleux aux vaniteux. *S'il ménage les vaniteux plus que les orgueilleux*, c'est qu'il sait que là où il y a orgueil, il naît quelque chose de meilleur encore que l'orgueil^{AZ II,21}. Son éducation sélective n'a pas prise sur les hommes supérieurs qui ont

réussi, sur les vaniteux qui sont incapables d'aller jusqu'au bout des choses, comme le font les créateurs. Nietzsche ira même jusqu'à défendre sous certaines conditions ces moyens de sélection que sont les institutions du mariage ^{VP IV,254-260} ou de l'école ^{VP IV,271}. Il ne délaisse jamais son côté éducateur plus que son côté guerrier. Nietzsche revêtant le masque du guerrier n'a jamais abandonné sa toge d'éducateur, héritée de son premier maître, Schopenhauer. S'il a toujours affirmé être plus près de Socrate qu'on ne le pensait, c'est qu'il pense que l'homme orgueilleux a plutôt besoin d'aiguillons (*l'elenchos* de Socrate) que d'entraves ^{CI VII,1}. Une éducation qui veut arriver à ses fins admet une petite dose d'opportunisme. Il faut avoir une certaine mauvaise foi pour cela et arriver masqué sous une forme acceptable ou provocantes suivant les circonstances. *Un éducateur ne dit jamais ce qu'il pense mais seulement ce qu'il pense des choses par rapport à l'utilité de son élève. Il doit être dissimulé pour ne pas se laisser deviner ; c'est aussi une partie de sa maîtrise de faire croire à sa sincérité* ^{VP IV,222}. Immoral et jusqu'au-boutiste, *il faut qu'il soit capable d'user de tous les moyens de sélection et de dressage : certaines natures n'avancent que sous le fouet de la raillerie, d'autres... ont peut-être besoin de louanges*. On peut donc éduquer par dressage ou par appel. Tout est bon pour *inculquer* ^{VP IV,270}. En cela l'éducation touche toujours à l'orgueil : sans cette simple estime pas d'éducation possible. Et on en revient à ce que nous disions auparavant : *un tel éducateur se place par delà le bien et le mal ; mais il ne faut pas qu'on le sache* ^{ibid. 21}. Tel est le machiavélisme pessimiste et profondément vitaliste de Nietzsche.

Intéressons-nous plus particulièrement à l'art. L'art est rédemption de celui qui voit, qui veut voir le caractère terrible et problématique de l'existence, bref le décadent. L'art est rédemption de celui qui on seulement voit, mais vit, veut vivre le caractère terrible et problématique de l'existence, bref l'homme tragique, le guerrier ^{17[2],2}. Enfin l'art est la voie d'accès à des états de souffrances voulus. Mais cette souffrance est transfigurée, divinisée. Nietzsche l'appelle « spiritualité » ^{9[8]}. « Masochiste », il parle même de grande volupté ^{17[2],2}. C'est la spiritualité que Deleuze confère à la peinture dans son Francis Bacon ^{DzFB}. Il n'y avait que Bacon dont la vie fut si particulière pour l'atteindre. A cette vision de l'art comme rédemption s'ajoute une autre lecture de l'art les instincts réactifs sont en fait signes de grande santé. Rédemption et grande santé vont de pair, elle concernent tous les individus qui s'écartent du troupeau n'hésitant pas à perdre leur personnalité. Ce sont les états d'exception qui conditionnent l'artiste : tous ceux qui sont profondément liés et étroitement confondus avec des phénomènes morbides : de sorte qu'il ne semble pas possible d'être artiste et de ne pas être malade ^{14[170]}. Ceci ne concerne pas seulement l'art, mais aussi la science. *Toutes les sciences ont désormais à préparer la tâche d'avenir du philosophe ; cette tâche doit être comprise comme la résolution du problème de la valeur, comme la détermination de la hiérarchie des valeurs...* ^{GM I,fin}. Cette tâche est La rédemption ou Grand Midi, c'est-à-dire la réévaluation de toutes les valeurs. Pour Nietzsche il existe donc deux trajectoires qui mènent à la rédemption, à la réévaluation des valeurs : *les deux voies du Grand Midi* ^{13[2] 22}. L'une est naturelle comme la prédestination, l'autre est culturelle et nécessite donc un dressage physiologique pourrait-on dire ²³. L'une est l'acceptation naturelle de l'éternel retour, ce peut être la résilience ou la grande santé des novateurs, l'autre est l'acceptation culturelle de l'éternel retour par une éducation physiologique qui consiste à apprendre à ne retenir que ce qui est sain. Ce sont les créateurs qui fixent les valeurs acceptées, les nouvelles santés qui ne sont en rien les valeurs « établies » et la tendance à la sécurité. Ces deux voies expliquent aussi la double lecture que Nietzsche donne de la réalité et à laquelle on prête tant de contradictions. Du point de vue nihiliste, le plus passif, il y en a et, du point de vue vitaliste, elles sont surmontées. Ce ne sont que les

²¹ Nietzsche, ne dit-il pas, lui qui ne prête attention à la propriété : *celui qui apprendra aux hommes à voler déplacera toutes les bornes-frontières ; il fera sauter toutes les bornes-frontières, il donnera à la terre un nom nouveau, il l'appellera la légère* ^{AZ III,11,2}.

²² Midi ; instant de l'ombre la plus courte ; fin de la longue erreur ; sommet de l'humanité ; incipit Zarathoustra ^{CI 6}

²³ Sur nature et culture, prédestination et dressage, voir 14[165],2.

masques d'un même acteur qui parle à un individu fait de multiples âmes, à un public fait de multiples personnalités. Ce ne sont que les masques d'un même éducateur qui sélectionne dans son auditoire ceux capables d'entendre sa parole. En somme, toute une partie de son discours porte sur la création — au travers d'un vitalisme — en même temps qu'une autre partie, confondue à la première, porte sur les moyens d'une éducation par une sorte de lavage de cerveau préalable — nihilisme actif —. Vitalisme et nihilisme actif sont les deux registres d'un même discours. Chez Nietzsche il y a toujours une double lecture des choses : une vision pessimiste, propre au nihilisme actif, et une vision immoraliste, propre au vitalisme²⁴. Son nihilisme est synonyme de pessimisme destructeur²⁵, de scepticisme et son vitalisme est synonyme d'immoralisme, de création de nouvelles valeurs qui ne sont pas celle de la morale « établie ». Ce qui distingue alors le nihilisme passif du nihilisme actif, c'est que le nihilisme et le vitalisme de Nietzsche sont par-delà le bien et le mal, de cette limite « établie » par la morale. Nihilisme et vitalisme sont destruction et création. Le nihilisme passif quant à lui ne franchit pas la limite du bien et du mal, la limite « établie » de la morale.

Il s'agit toujours pour Nietzsche de défendre et d'intensifier le libre esprit. Il doit se manifester parmi les « hommes accomplis », sous la forme de la grande santé ou mieux encore de la résilience et parmi le peuple, sous la forme d'une éducation physiologique. Dans les deux cas le libre esprit est contagion, diffusion. *Le libre esprit est de loin le principal élément raisonnable dans notre éducation : que chacun soit soldat, il n'y a pas d'autre moyen de répandre sur tout un peuple, par dessus tous les fossés de rang social, d'esprit et de tâche, une virile bonne volonté réciproque*^{25[15]}. La rédemption, c'est-à-dire le dépassement de la hiérarchie initiale, est le seul but, la seule perspective finale que Nietzsche offre à l'humanité.

Quelques restrictions à l'idée de noblesse.

Nous avons déjà vu que la hiérarchie n'est pas la domination, même si elle peut s'accompagner d'un sentiment de domination. De même la grandeur n'est pas dans la noblesse des attitudes. Si l'on prend l'exemple du militarisme de Napoléon qui a fasciné Nietzsche. Il voyait dans Napoléon le « grand homme » par excellence et en même temps quelqu'un qui méprisait les honneurs, un *contempteur d'honneurs*^{14[97]}. La « grandeur » d'un homme réside dans ses possibilités absolues d'accélération ou de ralentissement, c'est-à-dire *dans la marge de liberté de ses convoitises et davantage dans la puissance encore plus grande avec laquelle il sait prendre à son service des monstres splendides*^{9[139]}. *Peu importe qu'il ait des sentiments « nobles » ; il suffit qu'il apprécie pleinement ce qu'il y a de plus fort et de plus décisif dans la masse*^{VP IV,190}. On peut donc dire de la puissance organisatrice de Napoléon qu'elle n'avait rien à voir avec la « noblesse », la civilisation supérieure^{VP III,61}. Nietzsche avoue donc là que le concept de noblesse n'est pas nécessaire. Nietzsche pêche par excès de conscience aristocratique, par orgueil. Cet *orgueil collectif du clan* dans la conscience, dans la personne^{VP IV,348}. *La haine du système de nivellement démocratique n'est qu'une façade : au fond, Zarathoustra est fort content qu'on en soit arrivé là. Il peut à présent s'acquitter de sa tâche*^{VP IV,186}. Nietzsche en réalité a vu monter en lui des sentiments démocratiques qu'il a cherché à refréner sous le concept raffiné de noblesse²⁶. Le raffinement du noble a une délicate saveur de luxe alors que le raffinement de la plèbe réside dans sa méfiance envers le bonheur du noble. Il explique encore cette pensée à la fin de son œuvre, dans les *Fragments posthumes*. *Que la stupidité et la décadence doivent se répandre, c'est en cela que consiste le progrès. Le nivellement de l'humanité, le mythe de l'égalité, est une bonne chose qui doit s'étendre jusqu'à l'exploitation massive de l'homme, puisque c'est ainsi qu'un contrecoup peut surgir*^{ColEN_147}. Ce contrecoup « jaillira » sous la

²⁴ Sur les propositions « immoralistes » voir HaaNM_175.

²⁵ Cf. VP III,92 : *le pessimisme, forme préliminaire du nihilisme*, VP III,93 : *le pessimisme n'est pas un problème, mais un symptôme, qu'il faudrait remplacer se mot par « nihilisme »*

²⁶ cf. *Nietzsche et la hiérarchie, pour une lecture tocquevillienne de Nietzsche*, éd. Kimé.

forme du surhomme comme but et « surgira » des hommes d'exception comme les prétendants, les intercesseurs du surhomme.

S'il faut voir la « noblesse », c'est sous un autre jour. La noblesse est d'aurore. Le « noble » c'est le « bien-né » ^{GM I,10}. Cet individu « bien né » porte en lui *à la place de la cruauté quelque chose comme une « débauche de probité »* ^{BM 230}. *Tandis que l'individu noble vit face à lui-même avec confiance et franchise (gennaios, « de noble extraction », souligne la nuance « sincère » et sans doute aussi « naïf »), l'homme du ressentiment, l'homme faible, n'est ni sincère, ni naïf, ni droit et honnête avec lui-même* ^{GM I,10}. Nous reviendront plus loin sur cette naïveté. Le noble est celui qui prend le bon départ, qui relève une promesse, non celui qui est « supérieur » à l'arrivée, qui prend la posture d'un homme arrivé. Si Nietzsche préfère en tout les hommes accomplis, c'est qu'ils sont en perpétuel devenir en vue de l'accomplissement même de leur mission. Le sentiment de distance chez Nietzsche prend une toute autre tournure. Ainsi, jusqu'à présent ce fut la rareté et le fait d'ignorer cette rareté qui rendait noble. Cette ignorance était indispensable pour ne pas devenir *calomnieux envers tout ce qui habituel, proche et indispensable, bref ce qui contribue le plus à conserver l'espèce* (insistons sur le « conserver »), *et de manière plus générale envers ce qui a été la règle dans l'humanité jusqu'à présent, et ce au profit de l'exception*. Et Nietzsche de conclure sur le sens ultime du noble : *devenir l'avocat de la règle — voilà qui pourrait être la forme et le raffinement ultimes sous lesquels le sens du noble se manifeste sur terre* ²⁷. Si Nietzsche parle ainsi c'est que pour lui le noble va contre la majorité mais avec froideur, avec une générosité refroidie ^{VP IV,353/356}. Ceci induit que la noblesse soit de *rechercher des situations où l'on a constamment besoin d'attitudes* ^{VP IV,356}, des contraintes pour contrôler ses émotions ²⁸. Mais la grandeur n'a rien de l'attitude, d'une manière de maintenir les distances, si ce n'est pour brider son esprit et pour le tenir refroidi. Nietzsche lui-même, comme nous l'avons vu, reconnaît ne pas s'être « débarrassé » du « pathos de la distance » à l'origine de son goût aristocratique. Même si la noblesse demeure avant tout la marque d'une différence, elle trahit parfois chez Nietzsche un « pathos de l'attitude » qui *ne fait pas partie de la grandeur* ^{EH II,10}. Ce n'est qu'ainsi que l'on peut comprendre cette « grandeur » qui est la « mesure », la « valeur » d'un homme ²⁹ ; elle est alors « noblesse » d'esprit et de cœur, non d'attitudes et d'impulsion.

Nietzsche reconnaît ses erreurs de parcours et dit dans le texte : *jusqu'à ma dernière maturité je n'ai fait que manger mal... je m'appliquais très sérieusement à la négation de mon vouloir-vivre* ^{EH II,1}. Ce n'est qu'après l'intuition de l'éternel retour et l'intuition de la surface que Nietzsche fit de sa *volonté de santé, de vivre, sa philosophie* ^{EH I,2}.

*

* *

²⁷ Nous avons perdu la référence.

²⁸ C'est très proustien, très mondain comme affaire. Cette mondanité passe par le raffinement, le prestige ^{DzMP_47/443}. Par ailleurs Nietzsche excelle dans l'énumération des attitudes nobles ^{VP IV,354-349-355}.

²⁹ *La dose de vérité* (ou de puissance) *qu'un homme supporte sans dégénérer, c'est sa mesure* ^{VP IV,491}. *La grandeur d'un « progrès » se mesure même d'après le sacrifice qu'il a fallu lui consentir* ^{GM II,12}. *Ce qui mesure sa richesse* (sa grandeur), *c'est finalement l'importance des entraves qu'il peut endurer sans en souffrir* ^{GM II,10}.

3. La Grande Politique

Qu'est-ce que la Grande Politique ?

Après *Ecce Homo*, Nietzsche passe sensiblement en même temps d'une sémiologie^{GM} à une physiologie plus affirmée^{EH}, d'une philosophie morale à une philosophie politique. L'intuition de la surface, c'est l'abolition des privilèges porteurs d'impasses — les privilèges sont des droits hérités et non des droits conquis^{cf. SzTP XIV} —, la fin de la prééminence de la philosophie sur les autres disciplines créatrices. L'intuition de la surface, c'est aussi un revirement majeur qui s'opère dans la pensée de Nietzsche, lequel déclare dans une lettre à Carl Fuchs : *la question de savoir qui je suis, je l'ai réglée pour la prochaine éternité dans le livre Ecce Homo. Maintenant il ne faut plus se soucier de moi, mais des choses qui justifient mon existence. — De même il se pourrait qu'au cours des prochaines années, les circonstances extérieures de ma vie connaissent une mutation radicale, que cela affecte jusqu'aux moindres détails* (27 décembre 1888)^{FP XIV_417}. Nietzsche vient d'annoncer la guerre de désespoir contre l'Etat allemand^{FP XIV_418, cf. 25[13-21]}. Le constat est sans appel pour Nietzsche, *l'humanité jusqu'à présent... a été dirigée par les ratés, les astucieux rancuniers, les prétendus « saints », ces calomnieurs et souilleurs de l'humanité*^{EH IIIc.2}. Il fait la prophétie de la *fondation d'une oligarchie qui dominera les peuples et suscitera leurs intérêts : éducation pour une politique humaine commune*^{VP IV,234}. Comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie, il faut prendre le terme dominer au sens d'affecter, d'exalter sa prétendue « hauteur », car c'est bien de communisme que nous parle là Nietzsche, mais d'un communisme « intéressé » plus que social, physiologiste plus qu'humanitaire. La vision que Nietzsche sur la Grande Politique est celle d'une guerre d'esprits. *J'apporte la guerre. Pas entre les peuples : je ne trouve pas de mots pour exprimer le mépris que m'inspire l'abominable politique d'intérêts des dynasties européennes. J'apporte la guerre, mais une guerre coupant droit au milieu de tous les absurdes hasards, les nations, états et race... une guerre... entre vouloir vivre et désir de vengeance... entre sincérité et sournoise dissimulation*^{25[6].1}. C'est une « guerre », entre hommes d'exception et hommes supérieurs (ou « hommes heureux », « hommes bons »), une rivalité entre « traîtres et tricheurs » dirait de manière plus élargie Deleuze. Telle est la conception que se fait Nietzsche de la Grande Politique : *L'idée de politique se sera alors entièrement résorbée en une guerre des esprits, toutes les formes de pouvoirs se seront relativisées, — il y aura des guerres comme il n'y en a jamais eu sur terre, des guerres entre puissances*^{25[6].1}.

En partant d'une représentation de la vie qui n'est pas la volonté de se conserver, mais la volonté de croître, j'ai ouvert une perspective sur les tendances fondamentales de notre mouvement politique, intellectuel et social européen. Nietzsche tire plusieurs conjectures notamment celles-ci : 1°) *l'Europe démocratique ne tend qu'à une sélection sublime de l'esclave qui a besoin d'être commandé par une race forte, s'il veut se supporter lui-même ; 2°) une aristocratie ne peut naître que sous une longue période d'oppression (domination de la terre)*^{VP IV,309}. *Ma philosophie vise la hiérarchie : non une morale individuelle*^{7[6] FP XII_274, VP III,727}. Spinoza, par son éthique et par les voies de libération individuelles est sous-entendu comme d'autres ici. Spinoza est l'un des rares grands philosophes à ne pas figurer dans la liste des moralistes que Nietzsche a dressée^{9[11]}. Spinoza, par l'entremise de Goethe et de Hegel, est le véritable maître que Nietzsche se découvre, après Schopenhauer. Pour expliciter un peu plus le rapport de Nietzsche à Spinoza, et comprendre les méprises du premier sur le second. S'il n'a pas hésité à le critiquer, c'est essentiellement parce qu'il n'a lu que des commentaires spiritualistes sur lui. Nietzsche, à travers ces commentaires, interprète le *conatus* comme un simple principe de conservation et de persévérance de l'être^{14[121] GS 349 BM 13}. Par ailleurs ces mêmes commentateurs définissent le divin comme de l'éternellement-au-repos-en-soi-même, alors que la nature divine est cause immanente. A tort donc, Nietzsche y voit à la base du spinozisme un principe d'inertie (*vis inertiae*) et non d'immanence (*vis immanentiae*), c'est-à-dire *une paralysie de l'énergie*^{VP IV,33}, un bouddhisme^{GS 353}, un *poison raffiné* par des confectionneurs^{BM 25}. Même si Nietzsche joue sur les

formulations pour dénoncer les velléités et le manque d'engagement, le malentendu provient pour l'essentiel de ce que les fameux commentateurs étaient eux-mêmes restés en deçà de la schize, du fossé qui sépare nihilisme et vitalisme, comme toute notre société nous pousse à le faire. En somme, l'inertie est le nihilisme et l'immanence le vitalisme. Si Nietzsche reconnaît à Spinoza un mérite c'est d'avoir su *se contrôler pour engager la lutte avec des arguments et non avec des passions. Telle était la ruse de Spinoza, démêler l'écheveau des erreurs dues aux passions*^{14[91]}.

En quoi les hommes d'exception ne sont pas les hommes supérieurs

La question que l'on peut à présent se poser : *Toute élévation du type « homme » a été jusqu'à présent l'oeuvre d'une société aristocratique*^{BM 257}, mais en sera-t-il toujours ainsi ? Certainement oui, si par « noblesse » on entend uniquement l'effort, l'entêtement, l'audace. On peut parler d'oligarchie — véritablement — car c'est le privilège du *plus petit nombre d'être indépendants*^{BM 29}. Plus encore qu'une oligarchie sous laquelle *se cache toujours le désir de tyrannie* comme en témoigne Platon^{GM III,18}, il faudrait parler d'une anarchie *pour composer une noblesse, il faut beaucoup de nobles et d'essence diverse*^{AZ} — *de toute provenance*^{BM}. Même si l'anarchie est un terme que Nietzsche déteste dans un premier temps, on peut parler d'une anarchie de sang mélangé et impétueux. Nous avons vu précédemment que le nihilisme actif — ou destructeur — était mêlé au vitalisme et que même le vitalisme avait besoin du nivellement démocratique pour se développer : *ces mêmes conditions à la faveur desquelles se développeront une égalisation et une médiocr(at)isation... sont au plus haut degré propices à faire apparaître des hommes d'exception*^{BM 242}. Voyons maintenant comment nous pourrions dégager au sein de la « hiérarchie du monde », de son « agencement », trois entités, deux processus, qui résumerait dans ses grandes lignes la Grande Politique telle qu'elle est énoncée.

Peut-être la formule à retenir concernant la hiérarchie qui apparaîtrait après le Grand Midi serait-elle : *il nous faut une nouvelle noblesse, ennemie de toute populace et de tout despotisme, et qui grave à nouveau sur des tables nouvelles le mot « noble »*^{AZ III,12,11} ? Une noblesse qui indique où se situe la santé de l'Humanité et revendique sa part créative. Il existe une « hiérarchie du monde » que nous nommerions : aristocratie, démocratie et oligarchie quant à ses modalités et « nivellement démocratique » et « mise à distance » quant à ses processus. Ces deux tendances sont aussi *deux routes*^{VP IV,335} mais on ne les confondra pas avec les deux voies qui mènent au Grand Midi. Pour ce qui est des « modalités », il va sans dire que l'aristocratie regroupe la noblesse des hommes supérieurs, des *meilleurs*, la démocratie la noblesse versatile du *peuple* — Nietzsche emploie le terme « populace » —, et qu'enfin l'oligarchie forme la noblesse diverse mais *rare* des créateurs. Nietzsche lui-même a vu trois types d'hommes qui, dans la hiérarchie, l'agencement du monde, servent d'instruments les uns aux autres : ce sont les « puissants », les « affranchis », les « serviles »^{VP III,714}. C'est encore la Grande Politique que Nietzsche élabore dès son Zarathoustra mais ce que l'on veut montrer ici, c'est que précisément deux « noblesses » entrent en concurrence pour attiser l'affection du peuple. L'une est noblesse de pouvoir, l'autre de puissance. L'une est une noblesse d'origine, de dynastie, l'autre est une noblesse de destinée ou plus exactement une noblesse de « sang » comme le dira Nietzsche. Il faut comprendre que les membres de cette dernière noblesse sont « préparés » dès l'enfance, mais n'appartiennent pas à une dynastie aristocratique. Pour lui une noblesse créatrice est de naissance, elle est programmée. Nietzsche est sans doute le premier à diagnostiquer *la lente apparition d'une espèce d'hommes essentiellement supranationale et nomade qui... possède pour trait distinctif un art et une faculté d'adaptation maximalisés*^{BM 242} — dont le nationalisme et l'anarchisme (destructeur) sont les symptômes corollaires —. Pour donner un exemple qui préfigure cette nouvelle « noblesse » pensons comme Nietzsche aux hommes de la mer³⁰ qui sont de *grands pourvoyeurs de douleur, des forces de conservation et promotion de l'espèce humaine*^{GS 318}. Ils sont si inadaptés au plancher

³⁰ Cf. GS 124 : *Dans l'horizon de l'infini*, GS 289 : *Aux Navires*, GS 291 : *Gênes*.

des vaches qu'ils finissent par décrépiter dans les ports, ces « mondes flottants »³¹, où se côtoient alcooliques, criminels et prostituées. Ce ne sont pas des « hommes accomplis », des « paysans vigoureux », car la société en a voulu ainsi, mais eux aussi comme toute l'Humanité pendront part à la rédemption. Telle est la prophétie de Nietzsche.

L'audace du créateur qui défend la vie contre la bêtise

Nietzsche en appelle même aux créateurs de tout genre pour qu'ils préparent et amène au grand jour cette rédemption. Continuateur de Schopenhauer, l'éducateur, il enseigne aux créateurs à *délivrer par leur activité créatrice tout ce qui fut, à affranchir le passé dans l'homme et à transmuier tout « ce fut »*^{AZ III,12,3}. Ce qui a été possibilité de vie doit redevenir réalité : *je l'ai voulu ! et c'est ce que je voudrais désormais*^{ibid.}. Haine du statisme, haine du fixisme, c'est la formule que Nietzsche attribue à la rédemption. *Ce qu'il y a de meilleur veut régner* et Nietzsche en appelle à l'éternel retour de « ce qui a été ». De même que ce qui doit être, « ce qui a été » reviendra. Avant d'en appeler à une quelconque virtualité — le Peut-être —, Nietzsche lucide en appelle aux possibilités de ce qui a existé. La « bêtise » et les imbéciles ont beau nier « ce qui a été » ainsi que les nouvelles valeurs, ils ne pourront nier ce qui sans cesse restera, ce qui sans cesse reviendra. Tout ce qui a eu de la valeur a été *livré sans défense à la mémoire de l'homme du commun*^{AZ III,12,11}, c'est-à-dire à l'oubli, au nivellement comme érosion du temps. Face à cela surgit le grand homme, le créateur qui insuffle une nouvelle impulsion. Beaucoup ne savent pas s'obéir à eux-mêmes, le créateur est celui qui est capable de commander en même temps que d'obéir. Même si chacun possède ces deux côtés, « maître » et « esclave », beaucoup de ceux qui commandent quelque chose *sont encore loin de le vouloir*^{12,7}. Le créateur quant à lui n'a pas d'hésitation. Plus précisément, ils ne savent pas se commander à eux-mêmes tout en s'obéissant, c'est-à-dire conjuguer leur « faire » avec leurs « dire ». *Plus d'un est capable de se commander, mais il s'en faut qu'il sache s'obéir*^{AZ III,12,4}. Au contraire Le créateur est celui qui *fixe à la terre son sens et ses valeurs à venir*^{AZ III,12,1 BM VI,211}. Il est le garant de lui-même, il ne s'arrête qu'une fois sa tâche ou sa mission accomplie³². Mais parce que le créateur des nouvelles valeurs est aussi le destructeur des anciennes, il est jugé *criminel* aux yeux de la populace^{12,26}. Elle le hait et le créateur s'en méfie d'autant plus que son audace téméraire reste incomprise^{12,7}. C'est là que réside en grande part la bêtise humaine. La bêtise est l'inconsciente vanité humaine^{BM 230} qui se rencontre sous la forme de l'obéissance, de l'abnégation, de la résignation, de l'« objectivité » ; ce ne sont que le pessimisme et le dédain du *fatalisme*.

Nietzsche se donne donc UNE tâche, ainsi qu'aux créateurs de tous bords, de *nuire à la bêtise*^{GS 328}. La bêtise c'est le langage qui resterait prisonnier *d'oppositions là où il n'y a que des degrés* échelonnés et persisterait dans cette erreur^{BM 24}. Bergson, lui, l'appellerait verbalisme. Face à cela Nietzsche à plusieurs reprises réclame des éducateurs³³ : des sémiologues et des physiologues. Nietzsche reconnaît le droit à la bêtise pour le travailleur fatigué^{CI IX,30}, pour l'ouvrier^{CI IX,40}. Ce qu'il dénonce, ce n'est pas la société du travail, du salariat, *mais la dégénérescence de l'instinct de vie que l'on retrouve dans toute les bêtises*^{CI IX,40}. Ce qu'il dénonce, c'est *cette manière de vivoter en suivant la règle, c'est la plus funeste des bêtises dont nous périrons un jour*^{GS 354}. Par exemple, l'idée moderne de « liberté » est une preuve^{CI IX,41}, un prétexte de cette bêtise. Nietzsche défend une toute autre conception de la liberté comme *quelque chose que l'on a et que l'on a pas, que l'on veut, que l'on conquiert*^{CI IX,38}. La liberté pour lui est avant tout libération, conquête, rien qui ne nous soit donné à la naissance comme le prétendent les 'Droits de l'homme'. Aux yeux de Nietzsche ce type civique d'éducation demeure *un système qui ruine les exceptions au profit*

³¹ Nom des quartiers au Japon où sont tolérés certaines pratiques, certains usages : zones franche de droit.

³² *Accomplir de grandes choses est difficile ; mais le plus difficile c'est de commander de grandes choses...*^{AZ 122} de les vouloir et de s'y tenir. Cela renvoie au doublet de l'audace et de la prudence, bref de l'entêtement opportuniste.

³³ par ex. CI VIII,6

de la règle et ce qu'on appelait l'instruction, allant jusqu'à dresser le goût des médiocres contre les exceptions^{9[139] 16[6]}. C'est pour cela qu'il en appelle à une culture de l'homme passionné, une culture de la *nuance*, de l'*expérimentation*, du *risque*, c'est-à-dire à une culture de la création. L'« homme bon » sera d'autant plus *vertueux* qu'il prêtera attention au mal, il sera d'autant plus vil ou médiocre qu'il verra *partout régner le mal* et que son *hémiplegie de la vertu* se répandra^{16[6], 15[113]}. Cette *vertu n'est qu'une forme respectable de la bêtise*^{16[31]}. De ce regard réprobateur qui fait du monde sensible ou « apparent » un monde hostile naîtra sa recherche d'un « monde vrai » et sa haine de la vie. Paranoïaque tout lui est hostile. C'est par contre-pied à ce *tchandala*, à ce mépris de la vie que Nietzsche dresse le paganisme — au « païen de la foi » — de *Par delà bien et mal*. Ce paganisme est une forme de naïveté éthique qui ne doit fonder le pessimisme^{cf. 15[81]} ni se confondre avec la *niaiserie*^{16[31]}. Toute cette attitude contre la bêtise est donc en prise directe avec les réflexions de Nietzsche sur le but de l'homme, l'avenir du peuple ; elle est ce qu'il appelle *l'amor fati*³⁴ ou encore *la vie dans les périls*^{15[94]}.

Constitution des peuples

En quelque sorte c'est au peuple de vouloir, de choisir parmi les deux noblesses laquelle le guidera vers son Humanité, sa *vigor* et sa *virtù*. Le prise de conscience du peuple tient en un vouloir créateur et délivrant : j'ai choisi la noblesse des créateurs et « moi, je l'ai voulu ainsi », telle est la rédemption^{AZ II,20}. *Délivrer les hommes passés, et qu'au lieu de dire : « Cela fut », on dise : « C'est ce que j'ai voulu », voilà ce que j'appellerais la rédemption*^{AZ II,20}. Nietzsche quelque part met de côté le rapport entre hommes supérieurs et hommes inférieurs. *Je me suis lassé de ces hommes supérieurs, des ces meilleurs* nous dit-il, il pense aux politiciens, aux Bismarck, aux Hohenzollern. Notons pour l'exemple que les deux rois que rencontre Zarathoustra représentent l'impuissance du pouvoir : le roi de gauche symbolise les moyens et le roi de droite symbolise les fins. En quelque sorte il y a impuissance quand la cause efficiente est séparée de la cause finale ou que la valeur est séparée du but. On peut aller plus loin est même dire qu'il n'y a ni causes finales ni causes efficientes en niant l'agir volontaire^{VP IV,638}. *Causa efficiens et finalis sont finalement une seule et même chose dans leur conception fondamentale*^{14[98]}, dans leur immanence. Ce sur quoi il se concentre désormais ce n'est plus la transcendance, mais l'immanence. Elle marque le rapport singulier mais essentiel dans la philosophie de Nietzsche du peuple au créateur qu'est Zarathoustra. D'une relation qui n'admettait pas forcément de réciprocité, Nietzsche passe à une contagion dans les deux sens, une double détournement du peuple comme du créateur : *pourquoi Zarathoustra ne se laisserait-il pas instruire par le peuple, puisque le peuple se laisse instruire par Zarathoustra*^{AZ II,20} ? L'un comme l'autre se reconnaissent parce qu'ils sont différents, « hiérarchiquement » différents. Après avoir couru en vain après l'« homme supérieur » qui n'était qu'un écho de son propre cri de détresse, qu'une ombre de lui-même, Zarathoustra s'intéresse au peuple bigarré présent autour de lui et qui pousse ce même cri³⁵. La plupart des « joyeux convives » sont infirmes mais, pour Zarathoustra, *c'est bien le cadet de ses soucis qu'il manque un œil à celui-ci*^{AZ II,20}, désormais *c'est le surhomme qui le tient à cœur*^{AZ IV,13,2}. A travers ce récit, Nietzsche en appelle à la constitution d'un nouveau peuple, de nouvelles énergies, de nouvelles sources. Mais qu'est-ce qu'un peuple ? *Une multitude qui tente une expérience*^{AZ III,12,25} ; une multitude qui sans

³⁴ 16[32]. *L'amor fati* c'est l'amour du sort, du destin, de la fatalité. *L'amor fati* consiste à ne pas seulement supporter la nécessité, encore moins se la dissimuler, ... mais à l'aimer^{EH II,10}. Ce hasard qui s'appelle parfois « grands hommes »^{VP IV,192 ou 9[137]}. Les grands hommes sont grands par la marge de liberté qu'ils laissent à leurs appétits. C'est en ce sens qu'ils sont *des matières explosives, d'énormes accumulations de forces*^{CI IX,44} qui ne peuvent être évaluées sous l'angle de l'utilité publique, être sanctionnés publiquement — *qu'on n'en puisse tirer aucun profit c'est peut-être le propre même de la grandeur*^{CI IX,50}.

³⁵ La procession des « ratés » et des manqués de l'Humanité se déroule au gré des rencontres ainsi : le devin, le prophète de la grande lassitude^{AZ IV,2}, le scrupuleux de l'esprit piétiné, spécialiste de la sangsue^{AZ IV,4}, le pénitent de l'esprit gisant à terre^{AZ IV,5}, le vieux pape borgne^{AZ IV,6}, le meurtrier de Dieu qui est l'homme le plus hideux^{AZ IV,7}, le mendiant volontaire et débonnaire^{AZ IV,8}, l'ombre voyageuse qui est la culture, l'éducation qui vulgarise Zarathoustra^{AZ IV,9}.

doute cherche une alternative au « qui peut commander ? qui doit obéir ? » aux accents si dialectiques³⁶. N'y a-t-il des « affranchis » qui ne sont ni les « puissants » ni les « serviles » que nous connaissons déjà^{VP III,714}.

Il faut noter que la prise de conscience du peuple, sa lente éducation s'appuie sur les mêmes moyens innocents que ceux du prêtre ascétique, par exemple *l'éveil du sentiment de puissance de communauté*^{GM III}, mais élargi au peuple, à l'humanité entière. Encore plus puissants comme moyen est le « débordement des sentiments », des affects actifs : il faut susciter *l'enthousiasme qui se trouve au fond de tous les affects intenses*^{GM III,19}, *anesthésier la souffrance par l'affect*^{GM III,15}. Ces affects actifs remplacent peu à peu les *mensonges du peuple*^{BM 260}, les « vérités » tendues vers le peuple par les hommes supérieurs, comme nous le verrons dans notre quatrième partie sur Spinoza. Tout à l'opposé, une éducation « nihiliste » cherche par le dressage à asseoir la règle. Elle fait de toute exception et de toute expérimentation *un détournement, une contagion malade*^{9[139]}. Ce type d'éducation voit dans la création, une *ruine*, un *gaspillage*. Comme nous l'avons déjà dit *ce n'est qu'à partir du moment où une culture possède un excédent de forces, que son instruction peut s'offrir comme serre pour une culture de luxe*^{9[139]}. Nous nous trouvons face à deux formes de la volonté de puissance : le fort et le faible, l'affirmation et le négation de la vie pour Deleuze ou encore l'homme d'exception et le médiocre : *La compréhension, l'affirmation de la réalité est pour le fort une nécessité du même ordre que pour le faible, la lâcheté et la fuite devant la réalité, — l'« Idéal » — sous l'inspiration de la faiblesse*^{EH IIIa,2}. La forme forte de la volonté de puissance est la *virtù*, l'idéal, la raison de la Renaissance ou « *culture supérieure* »^{VP III,39}. C'est en cela qu'il ne faut pas confondre l'humanisme avec la décadence^{VP III,54}, il n'était pas tourné vers l'homme, ni vers l'humanitaire^{VP III,61}, mais vers l'*umanità* comme Voltaire^{VP III,39}. Il s'agit de *prendre conscience non pas en tant qu'individu mais en tant qu'humanité*^{9[60]}. Dans ses dernières années Nietzsche mènera sa critique du sujet. Le sujet n'est qu'une forme restreinte de la volonté de puissance. Nietzsche s'en prend à l'individu comme « personne » unique car souvent la personnalité lui manque. La forme affaiblie de la volonté de puissance se rencontre sous trois degrés³⁷. 1°) chez les opprimés comme volonté de « liberté » (criminels, anarchistes). 2°) chez une espèce ascendante comme volonté de « justice » c'est-à-dire égalité de droit avec la classe dominante 3°) chez les plus forts et les plus riches sous la forme d'un « amour de l'humanité ». Bref liberté, justice, amour, voilà les trois degrés affaiblis.

L'éternel retour de la vie

Face à cet affaiblissement, la doctrine de l'éternel retour prône la vie éternelle comme *affirmation triomphante de la vie au-dessus de la mort*^{CI X,4}. Dans « De la vision et de l'énigme »^{AZ III,2} Nietzsche suppose l'éternel Retour comme la possibilité hypothétique d'un nouveau rapport du présent pris en lui-même avec le passé pris en lui-même. « Et si tout ce qui est a déjà été ? ». Tout reviendrait, mais « en vain ». *Concevons cette pensée sous sa forme la plus effrayante : l'existence telle qu'elle est, dépourvue de sens et de but, mais revenant inévitablement sans s'achever dans le néant : l'« éternel retour »*^{FP II,1343}. Nous sommes là face à une conception nihiliste et négatrice de la vie, qui ne reflète pas ce qu'est réellement l'éternel retour. En effet les guillemets signifient que l'on n'a pas encore affaire à la véritable conception de l'éternel retour. L'éternel retour est, de manière positive, une épreuve de sélection, qui différencie ce qui est créateur de ce qui ne peut revenir à la vie que de manière appauvrie, affaiblie. Cette conception engage donc les individus, suivant deux pentes, deux lignes qui sont l'autoconservation de la vie, pleine de complications et de réactions, d'une part et l'autodépassement de la vie, son intensification, sa plénitude d'autre part. Comme le dit Nietzsche sur un tout autre sujet, *il y a deux points de départ de l'ivresse :*

³⁶ Pensons à l'expérience faite avec six souris. Placées à une extrémités d'une cage elle doivent, si elle veulent atteindre leurs victuailles, traverser à la nage un piscine d'eau. La hiérarchie s'organise ainsi deux souris dominantes qui martyrisent deux souris dominées, d'un côté, et deux souris indépendantes qui vont chercher leur nourriture elles-mêmes, d'un autre côté.

³⁷ Cf. 9[135], 9[145], 10[66], 10[82].

une plénitude démesurée de vie et un état d'alimentation malade du cerveau^{14[68]}. L'éternel retour n'apparaît plus exactement comme une instance de sélection entre faibles et forts, mais plutôt une différenciation entre nihilistes et vitalistes, entre les « épuisés » et les « accomplis ». Penser comme Maurice Haar que *seuls les forts, ceux qui tiennent leur existence pour digne d'être infiniment répétée, seront capables de soutenir une telle pensée*, est inexact puisqu'ils ont tend de mal à advenir^{HaaNM_56-57}. En effet, selon Gilles Deleuze l'un des plus grands mots de *La volonté de puissance*^{VP I,395} est : « *On a toujours à défendre les forts contre les faibles* »^{DzB_65}. C'est encore Deleuze qui donne un sens tout pertinent au concept de faible : *Nietzsche appelle faible ou esclave, non pas le moins fort, mais celui qui, quelle que soit sa force, est séparé de ce qu'il peut*^{DzB_69}. Si les faibles finissent toujours par se rendre maître des forts, c'est parce qu'ils ont le plus grand nombre, ils sont aussi plus rusés^{CI IX,14}. On peut même donner une autre définition du faible comme étant celui qui ne croit pas à la vie et donc à l'éternel retour. C'est pour cela en fait que les types réactifs sont si résistants et que *cette doctrine est douce envers ceux qui n'ont pas foi en elle ; elle n'a ni enfer, ni menaces*^{VP IV,244}. Nietzsche qui s'est évertué à pourchasser la culpabilité et les châtements ne peut pas réintroduire, sous une autre forme, une instance coercitive. *Celui qui n'a pas la foi ne sentira en lui qu'une vie fugitive*^{VP IV,244}, une vie simple consommatrice de plaisirs. Nietzsche sait très qu'il ne sert d'accabler les faibles ou les médiocres mais qu'il faut plutôt en bon éducateur piquer leur orgueil, les aiguillonner. Accabler les faibles comme le font si bien le prêtre et le tyran³⁸, c'est empêcher qu'un peuple ne se forme comme il semble se constituer à la « fin » du *Zarathoustra* inachevé, où tous les ratés et les infirmes s'assemblent. Si Nietzsche a constaté la grande résistance des types malades et réactifs, il sait aussi que cette épreuve est à surmonter continuellement pour celui qui doit sans cesse sacrifier sa grande santé^{GS 382}. Ce n'est pas nous qui revenons sans cesse, ce sont les conditions toujours identiques qui font que nous nous dépassons ou pas, et ne revenons jamais identiques. L'éternel retour (« ce qui revient nécessairement ») porte en lui les conditions qui font qu'un jour il y aura rédemption, Grand Midi. L'éternel retour, c'est l'instance de la destinée qui liquide la nécessité, l'ancienne nécessité. Pas plus qu'elle n'est déterminée, elle n'est fatalité, pas plus qu'elle n'est hasard, elle n'est finalité³⁹, car la volonté de puissance est tout cela à la fois. Cette nécessité comprend le hasard et les lois, le chaos et l'ordre. Au dernier point cela pas la prédestination mais la Destinée : *je veux aimer seulement ce qui est nécessaire. Amor fati : que ce soit mon dernier amour*^{GS* IV,276}. Cette nécessité, cette destinée, cette volonté, cette fortune ne sont autres que la réalité confuse et l'éternel retour, l'instance de la volonté de puissance qui sélectionne parmi elles laquelle reviendra. L'épreuve de l'éternel retour est donc d'élire, de sélectionner le plus naturellement la « noblesse » des créateurs à venir. Les rares élus sont ceux de l'avant-propos de l'*Antéchrist*, ceux qui comprennent^{AC,0} le *Zarathoustra*, la dure nécessité de l'Eternel Retour. L'éternel retour est l'instance anti-dialectique par excellence. *Jusqu'à présent, dans nos sociétés closes, c'est le déterminisme qui a été le fatum de l'existence*^{VP IV,639}. Mais ce fatalisme extrême est au fond identique au hasard et à l'activité créatrice^{VP IV,641}.

Le dionysien et l'apollinien : ivresses delphiques

Même si *l'art se manifeste en l'homme, malgré lui, sous deux formes : 1°) la vision, le rêve et 2°) l'orgiasme, le mouvement*^{14[36]}, il ne faut pas aborder cette distinction — accouplée dans la réalité — du point de vue de l'art comme stimulant de la vie mais plutôt du point de vue de l'ivresse comme stimulant. Or le dionysien et l'apollinien sont deux catégories de l'ivresse et *l'essentiel dans l'ivresse c'est le sentiment de la force accrue et de la plénitude*^{CI IX,8 ; IX,10}. Pensons à l'essai *d'autocritique* de 1886 qui servira de préface à *La Naissance de la*

³⁸ *Ce n'est qu'en stigmatisant la folie criminelle que je stigmatise toujours les deux plus abominables institutions dont l'Humanité souffre jusqu'à présent, les vraies institutions mortellement ennemies de la vie : l'institution dynastique, qui se repaît du sang des plus forts, des plus accomplis... et l'institution sacerdotale, qui essaie d'emblée, avec une atroce perfidie, de détruire justement ces mêmes hommes, les plus forts, les plus accomplis...*^{25[15]}.

³⁹ *Quand vous saurez qu'il n'est point de buts, vous saurez également qu'il n'est point de hasard : car c'est uniquement au regard d'un monde de buts que le mot « hasard » a un sens*^{GS III,109}.

Tragédie (1872). Le dionysiaque et l'apollinien *ne feraient que transposer la relation entre Volonté et Représentation* — prise à Schopenhauer —, *elle-même dérivée de la distinction kantienne entre chose en soi et phénomène*^{HaaNM_65}. Apollon qui est identifié avec le principe d'individuation, des belles apparences et des formes plastiques, désigne aussi la loi de la *phénoménalité*, et l'apollinien, principe de la science joue le rôle du « principe de raison »^{HaaNM_72}. Dionysos qui occupe la place de la volonté, du vouloir comme délivrance^{AZ III,12,16}, est la délivrance même hors des liens de l'individuation, la brisure même de l'« anneau ». Par le mot « dionysien » s'expriment une tendance irrésistible à l'unité, un dépassement de la personne, du quotidien, de la société, de la réalité, comme abîme d'oubli, quelque chose qui enfle douloureusement, passionnément, jusqu'à des états plus sombres, plus pleins, plus instables ; un oui extasié dit oui au caractère total de la vie, toujours pareil à lui-même au milieu de ce qui change... Par le mot « apollinien » s'exprime la tendance à l'« être-pour-soi », à l'« individu type », à tout ce qui simplifie, détache, rend fort distinct, non équivoque, caractéristique: la liberté soumise à la loi.^{FP XIV}. Il y a une *différence de « tempo » entre ces deux états* d'ivresses, l'ivresse apollinienne étant marquée par un calme extrême, une absence de conflit^{14[46]}. L'homme apollinien est *visionnaire par excellence*^{CI VIII,8}. L'homme dionysien est *au haut plus degré l'instinct compréhensif et divinatoire*^{CI VIII,8}, mais par son délire, son auto-affection, il se détache peu à peu de la volonté. Le concept de dionysien porte en lui-même une critique faite à Schopenhauer, un mélange de confiance et de méfiance présent dès le commencement. Nietzsche s'en prend à la condamnation pessimiste de la vie dans la pensée Schopenhauer^{9[84]}, et se retourne contre celui qui fut en fait son premier maître. C'est l'athéisme qui a été ce qui l'a conduit à Schopenhauer^{EH IIIb,2}. C'est, vers 1876, par le concept de « dionysien » qu'il s'était forgé pour affirmer la vie qu'il se sortira de l'emprise de son maître, mais aussi de Wagner^{VP III,325, 9[42]}. Lui aussi effectuera sa sortie, son arrachement comme Spinoza avec Descartes, Bergson avec Spencer. Il *tournera contre le vitalisme et le pessimisme schopenhaueriens les armes d'un hégélianisme minimal, d'une généalogie de la culture et d'une pensée de l'activité artistique comme pulsion anti-nihiliste*^{HaaNM_69}.

L'audace et la naïveté spirituelle

Pour en revenir au nihilisme passif — et même phénoménologique —, dire « que tout se vaut » c'est dire que rien ne vaut la peine, que rien n'a de valeur, que tout effort est vain. C'est ainsi que « *le savoir nous étouffe* » par sa manière de déprécier la vie. Nietzsche expédie aux oubliettes le savoir de l'intellect et en appelle à la compréhension de l'intuition, à une puissance de la raison que nie Kant. Ce dernier a raison quand il dit que par l'intelligence ne nous donne qu'une connaissance relative des choses, même Nietzsche est d'accord là-dessus : *La nature des choses... est purement et simplement incompréhensible* à l'intellect, à l'entendement. Mais ne pas chercher d'autres moyens tel est la bêtise kantienne. Kant nie que la puissance de l'esprit qu'on appelle raison existe au travers de l'intuition intellectuelle. Il y a même chez Kant un *autodénigrement de la raison* qui décrète *qu'il a y a bien un royaume de la raison et de l'être, mais justement la raison en est exclue*^{GM III,11} ! C'est là que se révèle au grand jour le rationalisme de Nietzsche. Son rationalisme lui autorise une critique des raisonnements déductifs sans concession au travers de l'intelligence, du « sérieux ». Pour lui l'intelligence est marquée par une hypocrisie, un mensonge fait à elle-même qui la maintient dans l'erreur et une incapacité à atteindre la puissance. C'est un paradoxe mais l'intelligence si elle n'est pas contrariée touche à la bêtise, car il y a chez elle non seulement une fixation sur la matière mais aussi certaines valeurs déprimantes que Bergson prête aussi à l'intelligence^{BgMR}. Pour Nietzsche, c'est le *faitalisme*^{GM III,24 ; VP III,73-74}. Ce qui compte alors pour Nietzsche, c'est la capacité à s'affecter soi-même, c'est la capacité à susciter son propre *intérêt*, à se dépasser soi-même. L'intérêt est ici synonyme de puissance. En cela comme Bergson ou Spinoza, Nietzsche préfère l'intuition. La preuve est pour Nietzsche que l'intuition n'est jamais désintéressée, car elle est l'intérêt même *que suscite l'affect*^{GM III,12}. On a là tout le contraire de l'objectivité de l'intellect, de son côté déprimant. On est face à l'intérêt de la vie elle-même^{GM III,11}, on peut même dire son sens. Nietzsche s'en prend au passage à l'« *homme désintéressé* »^{BM 220} qui

dit libérer ou délester le peuple de ce qui a peu d'intérêt. Mais cet « *homme désintéressé* », cet homme supérieur et intelligent, se charge de ce qui ne suscite pas l'intérêt du peuple, et prend ces choses « avec sérieux », se les accapare avec un intérêt certain : intérêt du « *désintéressé* ».

Contre ce nihilisme, il s'agit toujours pour Nietzsche de défendre et d'intensifier le libre esprit. Contre ce nihilisme, il faut admettre cette intuition que *longtemps nous n'avons su vers quoi diriger notre audace... Notre destinée à nous — c'était la plénitude, la tension, l'accumulation de forces*^{AC,1}, désormais il faut libérer cette énergie sous forme spirituelle et corporelle. C'est quand l'intensité de nos forces retombe, c'est quand la rédemption de la hiérarchie que le rapport de réciprocité entre peuple et création n'est plus possible ou actuel⁴⁰, *c'est quand il y a un déclin des valeurs créatrices que toute cette antithèse de l'« égoïste » et du « non-égoïste » s'impose de plus en plus à la conscience de l'homme*^{GM 1,2}. Et encore une fois c'est le christianisme qui sert de terreau à ce que Nietzsche dénonce comme étant *l'intensification de l'égoïsme*^{15[110]} : *bien que le christianisme ait placé au premier plan la doctrine du désintéressement et de l'amour, sa véritable influence historique reste l'intensification de l'égoïsme, de l'égoïsme individuel poussé à sa dernière extrémité*^{14[5]}. Mais il s'en prend pas directement à l'égoïsme qui est l'une des *trois choses que l'on a le plus maudites, le plus cruellement vilipendées et calomniées*^{AZ III,10,1}. Nietzsche défend au contraire une certaine forme naïve d'égoïsme, un *égoïsme intact qui a sa source dans une âme puissante*^{AZ III,10,2}. En somme Nietzsche est contre une *jouissance égoïste*^{BM 230}, mais pour une souffrance égoïste, *une discipline de la grande souffrance*^{BM 225}. Si c'est une forme de retenue qui est le moteur des choses, moteur que Nietzsche appelle « noblesse », la naïveté est une *prudence imprudente* et se moque de la dignité « kantienne », de *l'orgueil sans frein de l'homme*^{BM 21}.

L'« idéal »

Au sujet de la dignité propre la morale, Nietzsche qualifie Platon de *dévoyé*^{LP IV,194 et 24[1],8}, dans les *écrits théorétiques* de 1872-1873 qui suivirent la publication de la *Naissance de la tragédie*. Cette anticipation se vérifiera, s'expliquera par la suite. Elle reprend sous une autre forme la distinction nihilisme-vitalisme. *Platon a cette fascination à double sens appelée « idéal » qui permet aux natures nobles de se méprendre elle-même et d'aborder le pont qui mène à la « croix »*^{CI X,2}. Ce pont mène à la croix et non au surhomme, à Dionysos car la grande opposition nietzschéenne est celle de *Dionysos contre le « crucifié »*, opposition ultime si l'on tient compte des dernières lettres précédant la folie et l'aphasie de Nietzsche. *Déjà Avec Socrate le goût grec s'altère en faveur de la dialectique. Ni Socrate ni ses « malades » n'étaient libres d'être raisonnables, — ce fut de rigueur, ce fut leur dernier remède car on ne choisit la dialectique que lorsqu'on n'a pas d'autres moyens*^{CI II,5-6-10}. Mais Platon a vu dans l'homme comme un terme, ou plus exactement comme un pont menant à une impasse : la « croix »⁴¹. Le seul moyen de salut fut pour lui le monde intelligible. L'humanité est bien, à l'embranchement de deux voies, face à une double alternative. *Dionysos contre le « crucifié » : la voici bien, l'opposition... La vie même, son éternelle fécondité, son éternel retour, détermine le tourment, la destruction, la volonté d'anéantir... Dans le premier cas, elle doit être la voie menant à un être bienheureux, dans l'autre, l'être est tenu pour assez bienheureux en soi pour justifier même une somme monstrueuse de souffrance. L'homme tragique acquiesce même à la souffrance la plus âpre: il est assez fort,*

⁴⁰ Nous vous renvoyons au rapport de réciprocité entre la « béatitude du sage » et l'immanence de Dieu chez Spinoza. Cf. l'allusion DzSE_315, colonne de droite.

⁴¹ On peut tenter un rapprochement avec Bergson. Ce dernier, dans l'Evolution créatrice, a montré en quoi le processus « cinématographique » de la pensée s'était épuisé en épuisant toute possibilité de concepts (basés sur l'être et la forme) et en quoi l'humanité avait embrayé sur une seconde voie plus intuitive. Comme le dit Nietzsche, le système, c'est ce que finit encore par trahir la sûreté avec laquelle les philosophes les plus différents ne cessent de remplir un certain schéma de philosophies possibles (BM 20). La philosophie consiste donc soit dans l'épuisement des possibles, dans la quête d'une transcendance, soit dans la création d'un virtuel, dans la poursuite d'une immanence.

plein, divinisant, pour cela. Dans l'autre cas, la souffrance, le « crucifié » en tant qu'il est l'« innocent », sert d'argument contre cette vie, de formule de sa condamnation^{FP XIV_63}. Ce n'est donc pas réellement au surhomme que Nietzsche en appelle — il demeure le but dans un monde où le but manque —, mais plutôt au père véritable du surhomme : Dionysos^{DzN_41}. Zarathoustra tentera de l'enfanter. Sans succès puisqu'il n'est que le prophète de l'éternel retour et qu'il manque un cinquième livre au *Zarathoustra*. Le combat final auquel semble destinée la pensée de Nietzsche est celui de Dionysos contre le Crucifié, Le Dévoyé. C'est aussi le combat du vitalisme contre le nihilisme passif, de la vitalité du monde contre sa prétendue finitude⁴². Si Nietzsche insiste au final plus sur Dionysos que sur le surhomme c'est qu'au niveau de la Grande Politique un peuple, pour se constituer, a besoin d'un dieu en dernier lieu, d'une instance qui suscite l'auto-affection du peuple aux valeurs de la vie. Ce n'est autre que la pensée de l'éternel retour et il s'agit de faire de cette doctrine un objet d'adhésion comme le dit Wotling^{CE*_16}. *Un peuple qui croit en lui-même possède encore son Dieu*^{17[4],1}. Pour Nietzsche c'est Dionysos portant l'éternel retour dont Zarathoustra est le prophète. Il ne rejette donc pas tous les idéaux, toutes les idoles. *Un autre idéal court devant nous, un idéal singulier, tentative riche en dangers... : l'idéal d'un esprit qui naïvement, c'est-à-dire involontairement et en vertu d'une plénitude et d'une puissance débordantes, joue avec tout ce qui fut jusqu'à présent qualifié de saint, bon, intangible, divin*^{GM I,10}. C'est l'idéal du libre esprit, d'une énergie spirituelle incommensurable qui, elle, sera prête à mener la guerre à la petite politique, la politique politicienne et à nous faire entrer dans la Grande Politique où les esprits s'affronteront comme Nietzsche en fait le vœu. La Grande Politique est l'heure de la plénitude, de la rédemption de la hiérarchie entre peuple et créateur. *Délivrer les hommes passés, et qu'au lieu de dire : « Cela fut », on dise : « C'est ce que j'ai voulu », voilà ce que j'appellerais la rédemption*^{AZ II,20}. Pour finir on peut dire que l'Idéal chez Nietzsche est événementiel : c'est le Grand Midi, la rédemption de l'Humanité.

*

* *

⁴² Nous essayerons de montrer plus bas en quoi il existe un « fini illimité » sur lequel repose l'univocité du monde.

Conclusion : De la naïveté et de la retenue

Oublier, passer son chemin, c'est le suprême moyen de demeurer naïf. La naïveté consiste à ne pas avoir honte de sa propre cruauté^{GM II,7-8}, à ignorer ce qui fait sa rareté, sa différence, c'est-à-dire à ne pas se culpabiliser. Elle tient d'un goût instinctif pour l'athéisme, pour le paganisme, goût qui s'est transformé en *une sorte de seconde innocence*^{GM II,20}. Dans le *Cas Wagner*^{CW 2}, la naïveté est aussi l'amour de la vie, ce qui participe de la nature. La naïveté n'a rien à voir avec la niaiserie^{CI X,3}. La naïveté en tant que prudence imprudente^{AZ II,21}, est ce qui rapproche le plus de *l'innocence du devenir*^{CI VII,7}, de la pure immanence — où cause efficiente et cause finale ne font qu'un —. Mais la naïveté n'est pas le « niaiserie » ou la « bigoterie » que l'on retrouve selon Nietzsche dans le *Nouveau Testament*. Si dans le Nouveau Testament, l'humilité et la suffisance vont de pair l'une avec l'autre, dans *l'Ancien Testament, une chose rarissime sur terre, l'incomparable naïveté d'un cœur vaillant ; mieux encore, j'y trouve un peuple*^{GM III,22}. La naïveté, c'est accepter de tromper et d'être tromper⁴³, c'est accepter l'éclosion des choses, leur devenir de l'intuition. Ensuite, vient la retenue, la distance qui permet de conserver plus longtemps l'intuition et que Nietzsche appelle « noblesse ». C'est pour cela que Nietzsche peut dire est noble ce qui est créateur, est noble celui qui conserve assez longtemps l'intuition pour la développer en actes. Parallèlement, la naïveté est l'oubli des dangers, des risques, de toute notre mémoire des plaisir et des récompenses, la naïveté est la spontanéité qui permet au créateur d'être immergé dans la réalité et ensuite de la transformer par sa retenue. *Désormais un rire enfantin jaillira toujours des cercueils*^{AZ II,19}.

1°) Que l'axe central de la philosophie de Nietzsche soit l'opposition entre vitalisme et nihilisme cela ne fait pas de doute. Que les deux soient nécessaires bien qu'indissociables, tel est l'acquis de Nietzsche. Ce nouveau terrain de bataille renvoie aux oubliettes l'idée de départager le spiritualisme et le matérialisme. Nietzsche pense comme Bergson que l'énergie spirituel est *la forme la plus déspiritualisée de l'affect, rien qu'une forme d'expression de degrés inférieurs*^{9[8]}. Nietzsche peut se faire aussi *l'adversaire le plus rigoureux de tout matérialisme*^{GM III,16} et en même temps prôner une *intensification de l'énergie spirituelle*^{9[70] 9[8]} qui se libère des Dieux. Chez Nietzsche le moteur premier est dans la *vigor* du corps^{FP XIII,9...}, dans la *virtù* de l'élan. Dans le prolongement de cette impulsion, Nietzsche veut y adjoindre une ivresse où fusionnerai de l'énergie spirituelle et la conscience dépersonnalisée. Toute son œuvre vise, comme le dit Deleuze en conclusion, *l'identité créatrice de la puissance et du vouloir*^{DzNP_226}. 2°) Nietzsche pose la différence radicale et « hiérarchique » entre peuple et créateur pour que l'influence réciproque, leur affection soit plus grande. Il substitue à l'aristocratie nihiliste des hommes supérieurs une oligarchie vitaliste de créateurs. Ce sont les créateurs qui amèneront l'Humanité à accepter sa souffrance passée et à rejeter la culpabilité et les châtements que lui impose les hommes supérieurs. 3°) Faire surgir l'acte de suprême retour sur soi-même de l'Humanité, son *Grand Midi*, telle est aussi l'un des buts de la Grande Politique. Comme nous l'avons déjà cité, *l'idée de politique se sera alors entièrement résorbée en une guerre des esprits, toutes les formes de pouvoir se seront relativisées — il y aura des guerres comme il n'y en a jamais eu sur terre.*^{25[6].1}. Tel est l'aboutissement final de la pensée de Nietzsche, la crise, la profonde collision de consciences à laquelle il veut associer son nom. La Grande Politique est la guerre déclarée *contre tout ce qu'on avait, jusqu'alors cru, réclamé, sanctifié*^{25[6].1}.

⁴³ j'ai depuis longtemps appris à considérer autrement... le fait de tromper et d'être trompé. ^{BM}

Spinoza et le naturalisme

La création comme libération
et modification

*Un homme libre ne pense à aucune chose moins qu'à la mort,
et sa sagesse est une méditation non de la mort, mais de la vie^{E IV,67}.*

*Plus cette connaissance, que sans doute les choses sont nécessaires,
est tournée vers la considération des singularités que nous imaginons plus distinctement et
avec davantage d'énergie, d'autant plus grande est la puissance de l'esprit sur les affects^{E V,6 sc}*

Les passages en italique sont des citations. La référence de chacune d'elle est marquée par un exposant ou une note de bas de page. Toutes les traductions des œuvres de Spinoza ont été faites par Charles Appuhn, mais nous employons aussi la traduction de l'Éthique par Bernard Pautrat. Les titres des ouvrages de Spinoza cités dans cette étude sont abrégés comme suit :

Œuvres de Benedictus de Spinoza

CM	<i>Cogitata Metaphysica, Pensées métaphysiques</i>
E	<i>Ethica, Éthique</i>
L	<i>Epistolae, Lettres</i>
CT	<i>Korte Verhandelng, Court Traité</i>
PC	<i>Principioia Philosophia Cartesiana, Principe de la philosophie de Descartes</i>
TE	<i>Tractatus de Intellectus Emendatione, Traité de la réforme de l'entendement</i>
TP	<i>Tractatus Politicus, Traité politique</i>
TT	<i>TractatusTheologico-Politicus, Traité théologico-politique</i>

Les abréviations suivantes concernent plus particulièrement l'Éthique

cor.	Corollaire
déf.	Définition
dém.	Démonstration
sc.	Scolie

Œuvres d'exégèse sur Spinoza

AlqLS	Ferdinand Alquie, <i>Leçons sur Spinoza</i> , Paris, La table ronde, 2003.
DzCC	Gilles Deleuze, <i>Critique et clinique</i> , Paris, éd. de Minuit, 1993.
DzDR	Gilles Deleuze, <i>Différence et répétition</i> , Paris, PUF, 1969.
DzSE	Gilles Deleuze, <i>Spinoza et le problème de l'expression</i> , Paris, éd. de Minuit, 1968.
DsSP	Gilles Deleuze, <i>Spinoza – Philosophie pratique</i> , Paris, éd. de Minuit, 1981.
GuéSA	Martial Guéroult, <i>Spinoza t. II – l'âme</i> , Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
GioLF	Augustin Giovannoni, <i>Immanence et finitude chez Spinoza, étude sur l'idée de constitution dans l'Éthique</i> , Paris, éd. Kimé, 1999.
MacIE V	Pierre Macherey, <i>Introduction à l'Éthique de Spinoza – La cinquième partie, les voies de la libération</i> , Paris, PUF.
MatIC	Alexandre Matheron, <i>Individu et communauté chez Spinoza</i> , Paris, éd. de Minuit, 1969.
MisEJ	Robert Misrahi, <i>l'Être et la Joie – perspectives synthétiques sur le spinozisme</i> , Le Versame, Encre marine, 1997.
MisSB	Robert Misrahi, <i>Spinoza – un itinéraire du bonheur par la joie</i> , Paris, J. Grancher éd., 1994.
NegAS	Antonio Negri, <i>L'anomalie sauvage – puissance et pouvoir chez Spinoza</i> , Paris, PUF, 1982. (Milan, Feltrinelli, 1981)
RouPF	Bernard Rousset, <i>La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme – L'autonomie comme salut</i> , Paris, Vrin reprise, 1968.
WolPS	Harry Austryn Wolfson, <i>La philosophie de Spinoza – pour démêler l'implicite d'une argumentation</i> , Paris, Gallimard, 1999 (1934) ; trad. A.-D. Balmès.

Antonio Negri débute la préface de sa monographie sur Spinoza par : « *Spinoza, c'est l'anomalie. Si Spinoza, athée et maudit, ne finit pas ses jours en prison ou sur un bûcher, comme d'autres innovateurs révolutionnaires de seizième et dix-septième siècles, il ne le doit qu'à ceci : sa métaphysique représente la polarité effective d'un rapport de forces antagonistes déjà solidement établi ; dans la Hollande du dix-septième siècle, la tendance suivie par le développement des forces productives et des rapports de production est claire : l'avenir est à l'antagonisme* ¹. Dans ce cadre, la métaphysique matérialiste de Spinoza est donc l'anomalie puissante du dix-septième siècle : non pas une anomalie marginale est vaincue, mais l'anomalie du matérialisme vainqueur, de l'être qui va de l'avant et pose en se constituant la possibilité idéelle d'une mise en révolution du monde » ^{NegAS_128}. Ceci rejoint ce que nous disions juste auparavant au sujet de la création comme exception : A. Negri considère Spinoza comme anomalie de son siècle dans une Hollande sans nom. La constitution du tissu déployé de l'utopie est la virtualité toujours actuelle d'une Humanité, d'une Terre légère.

Dans cette dernière partie, nous allons nous attarder plus longuement sur le cinquième livre de l'*Éthique* ^{E V}. Nous avons fait suivre et précéder ce commentaire linéaire du livre V de deux sous-parties : l'une sur ce que sont les principales notions du spinozisme notamment l'« immanence » et l'« univocité » qui en découle, l'autre sur la portée politique de la philosophie de Spinoza et son raccordement possible avec le vitalisme.

Une précision importante avant de commencer notre développement, elle concerne la plupart des commentaires faits en France sur Spinoza et principalement son *Éthique*. « *Les contresens doctrinaux en France proviennent de contresens linguistiques : mens signifie esprit et non pas âme, affectus signifie affect et non pas affection ou passion ou sentiment, affectio signifie affection comme modification non comme sentiment ...* » ². Ceci a pour conséquence de supprimer tout contre-sens au sujet de l'éternité de l'esprit : elle n'est pas l'immortalité de l'âme...

Maintenant nous pouvons tenter de donner une courte réponse à cette question : Qu'est-ce que qui pousse Voltaire à écrire à D'Alembert, « *Je ne connais que Spinoza qui ait bien raisonné ; mais personne ne peut le lire* » ^{cité in NegAS_5} ?

*

* *

¹ Cet antagonisme entre force productrices et rapports de production et celui entre puissance et pouvoir.

² Robert Misrahi, *l'Etre est la Joie – perspectives synthétiques sur le spinozisme*, Le Versame, Encre marine, 1997, p. 360.

1. Les grandes notions du spinozisme

La Nature chez Spinoza

Pensons à la fameuse phrase : « *Deus sive natura* ». L'égalité Dieu = Nature était vraie pour le *Traité de la réforme*, mais aussi dans le *Traité théologico-politique* : *la puissance de la nature est la puissance même de Dieu*^{TT XVI}. Avec l'*Éthique* Spinoza pose, comme le relève Marital Gueroult, une autre égalité Dieu = Substance. On peut ainsi à l'image de Ferdinand Alquie parler de naturalisme à propos du spinozisme^{AlqLS_14/180-181} ou d'un panthéisme à la manière de Deleuze^{DzSP_149; SE_300}. Pour ce dernier on passerait d'un naturalisme initial à un panthéisme final : *le thème fondamental du Court Traité est que toutes les substances appartiennent à une seule et même Nature, tandis que celui de l'Éthique est que toutes les natures (essences) appartiennent à une seule et même substance*^{DzSP_149}. La nature est envisagée suivant diverses divisions. 1°) Il y a d'abord la distinction naturée-naturante. La Nature naturée, c'est l'ensemble des modes qui exprime la substance. La Nature naturante c'est la substance qui comprend aussi ses modes puisqu'ils expriment chacun de ses attributs. *Dieu envisagé dans ses attributs, tous infinis, est nature naturante. Dieu envisagé selon ses modes — la pensée et l'étendue — est nature naturée*^{GioCF_16}. 2°) Il existe aussi deux « moments » de la Nature. Deleuze parle de deux moments de la substance. Il y a une Nature explicative en ce qu'elle explique Dieu, qu'elle le simplifie, et une Nature complicative en ce qu'elle implique Dieu, qu'elle le complique. La Nature explicative est tendance à la simplification, la Nature complicative est une tendance à la complication. Ce sont aussi les deux tendances de la loi de dichotomie chez Bergson^{BgMR_316}, telles que nous les avons déjà évoquées. Le terme Nature sous ces diverses distinctions signifie avant tout l'identité du produit et du producteur : c'est *la nature comme processus de production*^{DzAO_9}. Dès lors que l'on remonte jusqu'à Dieu, rien n'est extérieur à la Nature. En cela on retrouve toute la causalité immanente qui régit le spinozisme et que l'on peut exposer ainsi : 1°) Dieu se produit comme il se comprend. 2°) Dieu comprend tout ce qu'il produit. 3°) Dieu produit la forme sous laquelle il se comprend et comprend toutes choses. Nous insistons sur ces trois points car ils suffisent pour comprendre l'immanence chez Spinoza, la cause immanente est la cause qui comprend son effet en elle, ce ne peut qu'être Dieu ou la Nature.

Cause immanente

Pour comprendre la notion de cause immanente nous vous renvoyons aux passages très limpides de Harry Wolfson à ce sujet. Cause immanente veut dire que la cause n'est pas séparée de l'effet, qu'elle contient l'effet qu'elle produit. *Dieu est la cause immanente... de toutes choses*^{E I, 18}. *Cela veut dire que Dieu n'est ni spatialement extérieur, ni séparé et immatériel*^{WolPS I_323}. *Cela veut encore dire qu'il n'y a aucune cause qui, du Dedans ou du Dehors, incite Dieu à agir, si ce n'est la perfection de sa propre nature*^{E I, 17}. On parle aussi de cause interne : l'efficience et la fin sont confondues. La cause immanente ou interne n'est pas séparée de son effet. Elle s'oppose à la cause dite « transitive » en ce qu'elle produit en elle son effet et à la cause « émanative » en ce que son effet n'est pas séparé d'elle. Il n'y a pas de création de soi par soi concernant l'homme et sa conscience. La cause immanente ne concerne que la substance, que Dieu, la cause efficiente ne concerne, elle, que les modes, l'homme y compris. C'est donc la marque de l'orgueil sans frein de l'homme que de croire que l'homme est cause de soi, la conscience création de soi par soi^{NzBM_21}, même si en l'homme créateur et créature se confondent.

Cause immanente est aussi synonyme de cause de soi. Spinoza débute l'exposition de l'*Éthique* avec la cause de soi. *J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence, autrement dit ce dont la nature ne peut pas être conçue sinon comme existante*^{E I, déf.1}. La cause comprend son effet et, dans ce cas, cause efficiente et cause finale sont confondues ; *cause efficiente... se dit en un même sens que cause de soi*^{DzSP_78}. Cause de soi ou cause immanente, signifie à la fois cause « en soi » et cause « par soi », il y a unité de la cause formelle « en soi » et de la cause efficiente « par soi ». Une précision importante est à faire ; Deleuze l'exprime très bien ainsi : *l'univocité de la cause* (immanente)

ne signifie pas que la cause de soi et la cause efficiente aient un seul et même sens, mais que toutes deux ne se disent pas au même sens de ce qui est cause^{DzSP}. Il y a donc univocité des causes. La cause immanente conduit à une double univocité : univocité des causes comme nous l'avons vu, et univocité des attributs qui découle de cette première univocité. C'est avec Spinoza que l'être univoque cesse d'être neutralisé, et devient expressif, devient une véritable proposition expressive affirmative^{DzDR_59}. On passe d'un nihilisme qui joue de l'équivocité ou de l'abstraction à un naturalisme qui prône l'immanence.

Univocité et modification

Dieu produit comme il se comprend^{GioIF_33} veut dire que Dieu explique de la même manière qu'il s'implique. Comme nous l'avons vu à propos de Bergson, dans l'immanence, procession et conversion ne font plus qu'un, pour parler en termes dialectiques. Nous n'expliquons pas davantage ce que nous avons déjà dit. Tout n'est alors que variation du degré de puissance, variation d'intensité, accélération ou ralentissement de cette implication-explication. Toutes les choses sont des explications ou des implications et participent donc de cette modification. Tout n'est que *modification substantielle*^{DzSE_98}. C'est à cette idée que veut nous conduire la toute dernière partie de l'*Éthique*. L'idée abstraite de la réalité consiste alors à dissocier implication et explication. *L'idée abstraite est profondément inadéquate*^{DzSE_256} car elle sépare le mode (l'homme) de la modification ou plus simplement de sa puissance. Elle est inadéquate parce qu'elle fausse notre rapport à la réalité (immanente) et parce qu'elle le recouvre d'une impuissance. Un autre nom pour l'idée abstraite est *l'être de raison*, souvent pris à parti par Spinoza. Cet être de raison est issu d'une distinction de raison c'est par exemple le cas de la distinction entre puissance de penser et puissance d'exister. C'est la preuve comme nous le développerons dans le paragraphe suivant que la distinction suivant les attributs Pensée et Étendue tend à s'effacer dans le spinozisme — les deux attributs de l'entendement humain étant un héritage de la scolastique et une manière de relever le cartésianisme pour mieux s'en écarter —. Cet effacement des attributs est la seconde forme d'univocité : l'univocité des attributs. Si l'on oublie un temps ce dernier point, le rejet de Ceci est lourd de conséquences sur un point très précis de la philosophie car Spinoza suggère que toute la dialectique — qui sépare la conversion de l'âme vers l'Esprit ou Dieu de l'irradiation de Dieu et de la chute de l'âme dans le corps — émet des idées inadéquates. Le rejet des idées abstraites est aussi le rejet de la dialectique ou plutôt sa subordination au troisième genre de connaissance. Une autre conséquence est par exemple que la distinction entre vrai et faux manque de pertinence d'adéquation face à l'essence d'une chose dont la puissance d'exister (intensité) est variable. L'univocité des attributs est même pour Spinoza le seul moyen de maintenir la distinction d'essence entre substance et modes

Parallélisme

De cette univocité double des attributs et de la cause, naît ce que l'on appelle le parallélisme Dieu comme substance unique aux attributs infinis, produit dans les deux attributs que nous connaissons la pensée et l'étendue, ne produit rien sans le produire dans tous ses attributs dans un seul et même ordre^{II,7 sc. ; cf. DzSP_93}. Mais il faut prendre quelques précautions en employant cette notion. *La doctrine de Spinoza est bien nommée «parallélisme», mais parce qu'elle exclut toute analogie, toute éminence, toute transcendance. Le parallélisme, à strictement parler ne se comprend que du point de vue d'un Dieu immanent (Nature) et d'une causalité immanente*^{DzSE_96-97}. On invoque toujours le parallélisme *de manière générale et peu adéquate*^{DzSE_96}. Deleuze le sait bien, «au fond», il n'y a pas de parallélisme. Le parallélisme n'existe entre les modes de la pensée et ceux de l'étendue que parce que la pensée et l'étendue expriment la substance nécessairement et que tous les modes possibles de la pensée et tous les modes possibles de l'étendue sont réalisés nécessairement. Pour être succinct, le parallélisme de Spinoza peut tenir en une proposition, à savoir que : *ni le corps ne peut déterminer l'esprit à la pensée, ni l'esprit ne peut déterminer le corps au mouvement ni au repos*^{E II,2}. En d'autres termes l'esprit et le corps ne se déterminent pas l'un l'autre, ce que prouve la fin du livre V de l'*Éthique* où l'esprit s'abstrait de la durée du corps

sous l'aspect de l'éternité. Comme dit le Bergson, entre l'âme et le corps, il n'y a pas d'action réciproque intelligible ^{Bg C III_232}, mais rien ne porte à penser qu'ils ne communiquent pas entre eux. Pour Bergson le parallélisme rigoureux serait une correspondance exacte de l'âme et du corps. Cette identité lui paraît impossible comme est impossible l'identité du mental et du cérébral. Notons que la distinction du mental et du cérébral relève de la distinction entre vital et organique et non entre corporel et spirituel. Même Deleuze apporte ses restrictions au parallélisme unique et tente de le sauver en le dédoublant. Quand il relève que *l'ordre des actions et des passions de notre corps va, par nature, de pair avec l'ordre des actions et des passions de l'esprit* ^{III,2 sc.}, Deleuze décèle un parallélisme qui n'est en rien un parallélisme entre l'idée et la chose. Il revendique donc l'existence de deux parallélismes ^{DzSP_95} : le parallélisme épistémologique et le parallélisme ontologique (celui de la citation). *D'après le premier parallélisme, une idée dans la pensée et son objet dans tel autre attribut forment un même « individu » (II, 21 sc.) ; d'après le second, les modes dans tous les attributs forment une même modification.* Plus largement la substance se répartit dans les différents attributs suivant un seul et même ordre, celui de la modification. La substance même si elle est pensante ne se soucie guère de savoir quels sont « ses » attributs ³, ne se soucie point de leur nombre. Telle est l'univocité des attributs. Nous, en tant qu'hommes, en tant que modes conscients, du point de vue de notre durée quotidienne ne voyons l'univocité des attributs et pourtant nous ne faisons que suivre objectivement l'idée de Dieu ^{cf. E II,7 sc.}. Sur ce point Louis Millet apporte de nombreuses confirmations, allant même jusqu'à « dénoncer la grave erreur » du commentaire de Guérout :

La proposition 7 de la seconde partie de *l'Éthique* est célèbre ; elle est aussi mal interprétée. Elle dit : « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses » ; depuis Leibniz, cette proposition est appelée *parallélisme*. Or il n'y a pas le moindre parallélisme, car Spinoza établit que la Pensée n'est « parallèle » à aucun autre Attribut. Le corollaire de II, P.7 donne le sens de la proposition d'où cette conséquence : « La puissance de penser de Dieu est égale à sa puissance actuelle d'agir » ; il ne dit pas la Pensée est égale (ou parallèle) à l'Étendue. Il dit même le contraire. Car la puissance actuelle d'agir de la Substance, c'est la toute-puissance absolument infinie de la Cause de soi, dans tous les ordres, autrement dit au principe même des expressions dans les Attributs. La Pensée est donc puissance à l'égal de la Cause de soi ; l'Attribut Pensée, s'il est parallèle quelque chose, est parallèle à la toute-puissance. En d'autres termes, la Pensée est productrice, elle est la Substance dans sa puissance de se manifester, ou de s'exprimer (Louis Millet, *Spinoza*, Bordas, 1986, pp. 55-56) ;

On peut tenter comme Martial Guérout de multiplier parallélismes (parallélismes extra-cogitativ et infra-cogitativ ainsi que leur variantes) pour énoncer une égalité entre pensée et étendue, mais cette égalité n'a pas de sens comme la défend Deleuze, sinon d'attirer à soi les idéaux égalitaires. Il ne demeure en fait que l'univocité des attributs dans la modification. On peut aller plus loin et, comme Antonio Negri, dissoudre l'importance des attributs :

L'attribut devrait organiser l'expansivité de l'être il ne fait en réalité que la révéler. L'attribut devrait ordonner l'ensemble des puissances il ne fait en réalité que les mettre en rapport. Il est porteur d'une idée de devoir-être, de normativité ontologique mais elle n'est pas démontrée, elle est juste énoncée, hypostasiée. De ce point de vue, après cette première couche de l'Éthique, la figure de l'attribut nous apparaîtra en voie d'extinction dans la mesure où *l'Éthique* s'ouvre au problème de la constitution en tant que tel, la fonction de l'attribut deviendra de plus en plus résiduelle. La philosophie de Spinoza évolue vers une conception de la constitution ontologique qui, misant sur la matérialité du monde des choses, élimine le substrat métaphysique ambigu conservé sous une forme ou sous une autre par les résidus émanationnistes qui ont pu être transférés dans la nouvelle culture. ^{NegAS_118}

³ Le parallélisme se résorbe du seul fait de l'univocité des attributs. Chez Deleuze on peut dire très sommairement qu'il pose ce parallélisme sous la forme de la Différence entre le virtuel et l'actuel. Mais le virtuel et l'actuel finissent dans l'image-cristal par s'enchaîner « fusionnellement ». La plus « haute spiritualité » est alors le corps sans organes et le vitalisme prend de vitesse le spiritualisme et le matérialisme, leur antagonisme. — *Les drogués, les masochistes, les schizophrènes, les amants, tous les CsO rendent hommage à Spinoza. Le CsO, c'est le champ d'immanence du désir, le plan de consistance propre au désir (là où le désir se définit comme processus de production, sans référence à aucune instance extérieure, manque qui viendrait le creuser, plaisir qui viendrait le combler)* ^{DzMP_191}. — L'esprit et le corps ne font plus qu'un avec l'âme quand survient la plénitude de la puissance, dans l'intensité de la « complétude », c'est-à-dire dans l'action « délirante », « mystique ».

Ce que confirme un passage de l'*Éthique* : si l'on en reste au point de vue de la durée des corps, *tous les corps conviennent en ceci, qu'ils enveloppent le concept d'un seul et même attribut. Ensuite, en ce qu'il peuvent se mouvoir tantôt plus rapidement, et, absolument parlant, tantôt se mouvoir et tantôt être en repos* ^{E II, lemme 2}. C'est toute la cinétique matérialiste qu'admirent Deleuze et Negri et que l'on retrouvera plus loin sous la forme d'un individu infini dont les parties varient en vitesse mais dont le tout ne change pas.

Expression et constitution

« Expression » et « constitution » sont deux concepts rapportés pour expliciter les rouages internes du spinozisme. Gilles Deleuze ^{DzSE} emploie le concept « expression » pour parler de la production immanente de la substance, de Dieu. Quant au concept de constitution c'est Antonio Negri ^{NegAS} qui le développe dans l'*Anomalie sauvage* ; à sa suite Augustin Giovannoni ^{GioIF} le reprend dans une analyse poussée pour expliquer les rapports de composition entre les modes. Autant l'« expression » est un concept orienté vers le vitalisme, autant la « constitution » est un concept orienté vers le matérialisme. L'« expression » de Deleuze touche plus directement la Nature naturante, c'est-à-dire la substance — et donc les modes qu'elle implique —. La « constitution » de Negri touche plus exclusivement la Nature naturée. A ces deux concepts il faut en ajouter un troisième que chacune de ces deux orientations admet, à savoir la production.

La découverte du concept d'expression est une création deleuzienne. Il est élaboré pour penser le projet spinoziste de l'immanence et renvoie à l'idée de l'intensité, de variation intensive à l'intérieur d'un continuum de variations. Si l'expression est affirmative parce qu'elle est envisagée comme intensité variable à partir d'un monde des forces, qui lui sert d'élément et sur lequel elle opère une différenciation... La lecture deleuzienne consiste à montrer que le rapport tout-partie tend à se confondre avec la rapport attribut-mode, substance-modification ^{GioIF_22-23}. Pour faire simple, le problème de l'expression pose la question Pourquoi la substance produit-elle ? Pourquoi la substance s'exprime-t-elle ? En cela nous rejoignons ce que nous évoquions chez Bergson à savoir la création comme variation continue d'une intensité — par-delà la conscience individuelle chez Deleuze d'un transfert de l'unité de la substance à la modification et du caractère expressif des attributs aux modes ^{DzSE_99}. Le problème de l'expression pose en sous main la question de la production. Ce serait la production comme second niveau nécessaire à l'expression. En ce sens nous aurions l'expression même, comme premier niveau chez Deleuze, la production, comme deuxième niveau et enfin chez Antonio Negri la constitution, comme troisième niveau.

Expression et constitution apparaissent comme des concepts complémentaires dont le point de rencontre est la production ⁴. Si la constitution va de pair, dans l'optique matérialiste, avec la production (ou construction), c'est que production et constitution ne sont que deux points de vue sur une même surface déployée ⁵. La constitution n'est alors jamais la « toute-puissance » ^{GioIF_36}, la plénitude dont ne peut rendre compte que l'« expression ». En vérité, la constitution, rapportée au corps, au *conatus imaginandi*, est synonyme de *disposition*, d'*agencement*. Elle est aussi synonyme de structure (*fabrica*) : *ce qui constitue la structure*,

⁴ Production matérielle, organisation politique ou libération éthique se posent donc ensemble au point de rencontre entre force productive (expression) et constitution positive du monde ^{NegAS_336}.

⁵ C'est... sur le terrain spécifiquement éthique qu'une pulsion provoque le déploiement de la tendance ontologique originnaire. De deux points de vue au moins. Le premier consiste dans la reprise de la thématique traditionnelle des passions. Mais ce qui frappe ici le plus, c'est la direction nettement constructive, la détermination phénoménologique et la qualité particulière de la pensée généalogique à l'oeuvre dans le processus de définition. Un tissu plein d'être, compact, voit les passions se former et s'articuler non comme les résultats d'une déduction menée à partir de l'absolu, mais comme les moteurs d'une constitution de l'absolu. [...] Plus importante est la seconde perspective qui s'ouvre à partir de la construction même de l'idée de béatitude. Et la béatitude suprême, ce projet de résoudre le problème de l'articulation entre connaissance et liberté, c'est l'union de l'âme avec la divinité, mais c'est aussi le sentiment d'un procès constitutif, d'une communion de savoir et de liberté, d'une sociabilité absolue ^{NegAS_73}.

c'est un rapport composé de mouvements et de repos, de vitesse et de lenteur, qui s'établit entre les parties infiniment petites d'un corps transparent ^{DzCC_176}. Mais elle est aussi rythmes, *c'est-à-dire ensembles de figures qui composent et décomposent leurs rapports* ^{DzCC_176}. Mais surtout *la structure a toujours plusieurs corps en commun* ^{DzCC_177}. En effet la notion commune est toujours l'idée d'une similitude de constitution des modes existants. :

Les 3 genres de connaissances

Il nous faut à présent expliciter les différents types de connaissances qui, pour Spinoza, sont au nombre de trois. Leur classification a beaucoup évolué comme le remarque Deleuze mais nous nous en tiendrons à celle, finale, qui est exposée dans l'*Éthique* à partir de la proposition 40 de la deuxième partie. 1°) La connaissance du premier genre se définit par des signes indicatifs, équivoques et préverbaux s'ils enveloppent une connaissance inadéquate des choses, signes impératifs s'ils enveloppent la connaissance des lois. De manière générale, les signes ou affects sont des idées inadéquates et des passions. 2°) La connaissance du second genre s'appuie sur les notions communes qui ne sont autres que les concepts, les schèmes de l'intelligence et du langage. La connaissance du second genre ne saisit pas l'essence des choses mais elle s'appuie sur les modes existants. C'est en ce sens que les notions communes sont « corporelles ». Ces notions communes ou concepts sont des idées adéquates d'où découlent de véritables actions. 3°) Enfin le troisième genre de connaissance est l'intuition, elle se définit comme la connaissance des essences, des formes communes. Ces formes communes ou percepts sont l'essence de Dieu, notre essence singulière ainsi que celles des autres choses. Spinoza définit cette connaissance comme la *science intuitive* ^{E II,40 sc.2}. En résumé, la connaissance du premier genre est opinion ou imagination, elle est toujours inadéquate. Les deux autres connaissances sont elles adéquates et forment pour l'une les concepts et pour l'autre les intuitions.

La conscience

La conscience n'est pas substance, elle ne saurait exister par elle-même, elle est de l'ordre du mode. *Une âme humaine, quel que soit son degré d'excellence, reste un mode fini du penser* ^{MacIE_108}. Dans le spinozisme, il y a *négarion de la substantialité de l'âme* ^{RouPF_27/33}, toutefois, comme nous le verrons à la fin de la deuxième partie, il y a éternité de l'essence du corps. Si la conscience ne sait se concevoir par elle-même, c'est qu'elle est l'idée comprise en Dieu, en tant qu'il s'exprime par l'idée d'un corps existant. La conscience est l'idée qui accompagne le corps. L'âme est à la fois un mode de Dieu et un mode de la pensée, c'est pour cela que Spinoza la définit comme une idée ^{E II, déf.11}. La conscience est redoublement de l'idée, elle est idée de l'idée. La conscience d'un corps ne connaît son corps qu'en fonction de ce qui le fait agir, de sa puissance d'exister. Parallèlement à une critique de la conscience Spinoza mène une critique de la personnalité tant au niveau de la substance, Dieu, qu'au niveau de ses modes, les hommes. Spinoza prône un Dieu impersonnel car on ne peut avoir une idée claire et distincte de la personnalité. Au niveau de la « conscience » humaine, la personnalité n'a pas d'unité, d'essence réelle car elle est une multiplicité d'états d'âme (affects) et d'affections qui caractérise un mode.

Ce qu'est la création

Spinoza dit que *la création est une opération à laquelle ne concourent d'autres causes que l'efficente, c'est-à-dire qu'une chose créée est une chose qui pour exister ne suppose avant elle rien que Dieu* ^{CM II,X}. Cette définition date des premiers écrits, les pensées métaphysiques, on est encore loin d'une pensée de l'immanence telle qu'elle apparaît dans l'éthique. Mais elle ne contredit en rien ce que nous pensons être la définition de la création chez Spinoza : l'humain se libère et se dépasse à mesure que l'esprit se libère et se déploie. Comme le dit Bergson l'intuition spinoziste porte sur la *coïncidence entre l'acte par lequel notre esprit connaît parfaitement la vérité et l'opération par laquelle Dieu l'engendre* ^{BgPM}. La libération et la modification sont une seule et même chose. A cette définition de la création, on peut apporter cette précision de Robert Misrahi : *la libération à laquelle doit procéder l'individu consiste à transformer l'action passionnelle en action autonome, c'est-à-dire l'action*

inadéquate en action adéquate^{MisSB_174}. C'est le programme que nous allons développer dans cette seconde sous-partie.

*

* *

2. Les voies de la libération

De ce qui va suivre nous pouvons conclure — comme d'autres postulent — : l'esprit n'est pas humain (durée des corps) mais éternel (prétendue « durée » de l'esprit qui n'a ni origine ni fin) ; l'âme n'est pas immortelle c'est une énergie constituée ; toute conception paralléliste (les 2 attributs « cartésiens ») contre laquelle se bat Bergson est vaine pour approcher ce qui suit ; l'âme et le corps sont une seule et même modification ; l'âme (animus, animata) est une énergie à la fois corporelle et spirituelle ; il existe donc, au travers de l'Éthique, une autre approche du rapport corps et esprit que la conception leibnizienne de Matière et mémoire⁶. Ceci donne les axes de lecture de cette sous-partie.

Dans cette seconde partie nous allons étudier plus spécifiquement le livre V de l'Éthique et nous éloigner de la conception « naturaliste » du monde tel que l'entend Ferdinand Alquié. Pour lui, *le naturalisme est l'acceptation d'un état de fait*, du déterminisme de la Nature. Nous allons montrer en quoi le déterminisme peut-être dépassé dans notre effort pour coïncider avec l'immanence de Dieu. Cet effort brise l'acceptation passive de notre condition initiale. Beaucoup de commentateurs de l'Éthique ont mis au second plan cet aspect central du spinozisme, peut-être parce qu'il en restait à la définition classique du « sage ». Le « sage », envisagé par Spinoza, est toujours dans la cité et a toujours des affections. Au sujet du livre V Deleuze n'hésite pas à parler de troisième Éthique. A lui seul le livre V serait une partie coextensive au long fleuve des signes des propositions et démonstrations, *Éthique de l'eau*, et aux scolies qui permettent de dégager les notions communes comme nouvelle approche de la philosophie, *Éthique du feu*. Cette « troisième Éthique » qui touche, elle, directement la troisième forme de connaissance serait celle des essences, des percepts, des singularités. Elle est *Éthique de lumière*. Le *projet libérateur*^{MaclE} de Spinoza est défini ainsi par Alquié : *transformer l'homme et lui donner par la philosophie, ce que les religions lui promettent en un autre monde. D'un être qui subit les événements et qui les redoute, d'un être qui, sans cesse, a peur et se sent passif vis-à-vis de la Nature, Spinoza veut faire un être libre et heureux*^{AlqLS_167}. Pour cela il faut entrer en coïncidence avec l'immanence de la Nature, par les différentes formes d'amour de Dieu si l'on suit la pensée de Spinoza. En identifiant ma pensée et mon action avec la pensée et l'immanence de Dieu, l'homme, sage ou moins insensé, sera au plus près de la cause de ce qui lui arrive. Il ne subira plus les événements mais les libérera comme il se libère.

La transition du livre IV au livre V de l'Éthique marque le passage de la liberté de l'homme libre à la liberté du « sage », le passage de la servitude à la libération. Spinoza ne donne pas dans l'Éthique de définition réelle ou même nominale de la liberté, mais il n'y a de liberté que pour la substance. La liberté ne concerne pas les modes c'est-à-dire l'homme, car, *qu'il soit sage ou insensé, l'homme est toujours une partie de la Nature*^{TP II,5}, un mode de la substance. Dès le début de l'Éthique, la liberté apparaît comme une suffisance en soi : est

⁶ Bergson quand il étudiait Spinoza au Collège de France avait à cœur d'étudier la première partie de l'Éthique sur Dieu comme principe à partir de la cinquième partie sur la béatitude. La béatitude chez Spinoza est en rapport étroit avec la vie mystique chez Bergson. Quant la conception leibnizienne de Matière et mémoire nous vous renvoyons à la postface au premier tome des *Cours* de Bergson, éd. PUF.

dite libre la chose qui existe par la seule nécessité de sa nature et qui n'est déterminée à agir que par elle-même^{E 1, déf.7}. Il n'y a que Dieu pour répondre à ces conditions. En effet dans le spinozisme le mode est conçu *in alio*, et ne suffit pas à lui-même. Ce que confirme cette affirmation *Dieu seul est cause libre*^{E 1,17 cor.2}. Spinoza affirme dans une lettre à Schuller^{Lettre 58} qu'une pierre lancée par une impulsion externe aurait, si elle avait conscience de son propre mouvement sans en connaître la cause, l'illusion de la liberté tout en en restant privée, et ce malgré sa conscience. Il en donne une définition politique seulement dans le *Traité politique* : Je déclare l'homme entièrement libre *dans la mesure où il vit sous la conduite de la raison, parce que, dans cette mesure même, il est déterminé à agir par des causes qui peuvent être connues adéquatement par sa seule nature, même si ces causes le déterminent à agir nécessairement*^{TP II,11}. Ce n'est qu'en se plaçant dans l'immanence de Dieu, qu'en coïncidant par l'*amour intellectuel* avec Dieu, que l'on peut profiter de l'autonomie naturaliste qu'offre cette même cause immanente. En cela la création est libération, participation à la modification de la substance qu'est Dieu ou la Nature devenue « expressive ».

Le livre V comprend trois sous-parties. La première, des propositions 1 à 20, a pour cadre *tout ce qui concerne la vie présente*^{E V,20 sc.}, la deuxième, des propositions 21 à 40, traite de *ce qui concerne la durée de l'esprit sans relation au corps*^{E V,20 sc.}, enfin la dernière sous-partie, avec les propositions 41 et 42, expose des observations générales sur une religion de la raison. Le projet du livre V n'apparaît nullement comme médical ou logique. Il ne vise ni l'entretien du corps ni la perfection de l'entendement. En vérité, les deux premières sous-parties du livre V marquent, pour la première (1-20), le passage des idées inadéquates et des affects passionnés qui en découlent (premier genre) aux notions communes et aux affects et affections actifs qui s'en suivent (deuxième genre), pour la seconde (21-40), le passage des notions communes et adéquates (deuxième genre) aux essences singulières (troisième genre).

Les axiomes du changement et de la puissance.

Ces axiomes sont des postulats qui marquent la possibilité d'un changement de degré dans la puissance de l'esprit, c'est-à-dire la possibilité de nouveaux régimes mentaux. Comme l'indique le titre du livre V, toutes les analyses de la cinquième partie de l'*Éthique* sont rattachées aux implications du concept de puissance (*potentia*). Il s'agit de savoir dans quelle mesure, par quelle intensité *le sage est plus puissant comparativement à l'ignorant* et donc quelle est la puissance de la raison sur les affects, *ce que la raison elle-même peut sur les affects*. Ceci relève donc de la question des intensités ou degrés de puissance : « dans quelle mesure ? » (*quantum ?*) et explique la présence des axiomes I et II réunis sous la notion de « puissance du changement », la puissance du devenir. *Logique du changement (axiome 1) et logique de la puissance (axiome 2) sont donc une seule et même logique, logique naturelle et causale, dont la dynamique va permettre de rendre compte du passage de la servitude à la liberté*^{MacIE V_47}. C'est bien la puissance du passage de l'ignorance lubrique à la béatitude du sage, sa pleine puissance, qu'expose Spinoza dans ce qui suit. C'est de *la seule intelligence (sola intelligentia)*, puissance de comprendre et de se comprendre, qu'il faut tirer dans un premier temps des *remèdes aux affects passionnés (affectuum remedia*^{V,pref.}) puis dans un deuxième temps la béatitude.

Propositions 1 à 10 : les remèdes aux affects.

Dans ces vingt premières propositions sont exposées les conditions d'une maîtrise de l'affectivité. Plus précisément, les dix premières propositions traitent encore du deuxième genre de connaissance (par concepts), de la puissance de l'esprit (la raison) sous la forme de différents « remèdes aux affects ». Les dix propositions suivantes, 11 à 20, s'intéressent à un seul remède, au souverain bien qu'est l'amour envers Dieu (*amor erga Deum*) ou plutôt elles *exposent le résultat que l'on peut escompter*^{MacEL_49} de la pratique de la raison, de la puissance de l'esprit utilisée adéquatement. Le principe vivifiant de tous ces remède est de

supplanter les sentiments passifs dont l'homme est esclave par des sentiments actifs plus puissants ^{WolPS_627}. La psychologie matérialiste dirait aujourd'hui que leur rôle est de tracer de nouvelles voies dans le cerveau et de les solliciter de plus en plus. C'est ce que l'on retrouve dans l'idée de *graver dans notre mémoire de nouveaux principes de vie conçus à partir de la règle de vie correcte* ⁷ — la *gaya scienza* pour Nietzsche — et de les appliquer sans cesse aux choses particulières qui se rencontrent couramment dans la vie. Il s'agit d'une « méthode Coué » améliorée qui, elle, s'appuie sur une pratique libératrice de l'imagination. *En règle générale, nous chercherons partout à voir « le bon côté des choses » (illa quae in unaquaque re bona sunt), de manière à éliminer les motifs de tristesse* ^{MacIE_81}. Ce que nous venons dire est en fait la conclusion, au travers du scolie de la proposition 10, des dix premières propositions que nous explicitons ci-après...

1°) La proposition 1 suggère à nouveau le parallélisme : *l'ordre et la connexion dans l'esprit se font suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du corps* ^{E V,1}, mais encore une fois, *l'âme est le corps ne cessent pas d'être une seule et même chose, différenciée par la manière dont elle est comprise ou l'attribut dont elle est exprimée* ^{GioIF_190}. Dans cette proposition est énoncée, d'après H. Wolfon, la *métaphysique des remèdes* ^{WolPS_621} : même si l'esprit et le corps ne peuvent agir l'un sur l'autre, l'esprit peut maîtriser les affections du corps, en connaissant justement *ce que peut le corps (quid corpus possit)* ^{E II}. Il le pourra aussi à mesure qu'il développera la raison, la puissance de l'esprit pour atteindre la connaissance du troisième genre comme dans la seconde moitié du livre V.

2°) Dans la proposition 2, Spinoza expose le premier remède mental aux affects passionnés, il s'agit de dépassionner ces affects. La connaissance de la vraie nature de nos affects nous rend capable de les détacher de la cause extérieure à laquelle ils sont par définition toujours attachés ^{E III, déf.3}. Contre cette cause extérieure nous éprouvons souvent *amour et haine* qui sont à l'origine des fluctuations de l'âme. Il y a confusion entre la tristesse et la joie, éprouvées sans la représentation d'autre chose ^{E III,9 sc.}, et les causes extérieures qui suscitent l'amour ou la haine en second lieu ^{E III,13 sc., déf.6-7}. En identifiant et se détachant des causes extérieures et en joignant *nos affects à d'autres pensées* ^{V,2}, on enlève de sa puissance à la passion, on maîtrise plus facilement joie et tristesse. Les affects 'joie' ou 'tristesse' sont libérés des passions 'amour' ou 'haine'.

3°) Le second remède passe, dans les propositions 3 et 4, par la formation d'idées claires et distinctes. car nous donnons une autre dimension à l'affect dès lors que l'on en forme le concept, c'est-à-dire *l'idée claire et distincte* séparée de sa cause ^{V,3}. Ceci étant dit pour l'affect, il en va de même pour les affections du corps dont l'idée est un affect ^{V,4 cor.} : *il n'est pas d'affection du corps dont nous ne puissions former quelque concept* ^{V,4}. La formule « *quelque concept* » ^{V,4} *relativise néanmoins cette possibilité* ^{MacIE_60}. Mais il s'agit bien à terme de substituer un régime dont les idées sont vagues et incertaines par un régime d'idées plus adéquates dont l'enchaînement est plus difficile à contrarier ^{V,10 sc.}. Cette substitution progressive est *marquée par l'allure tendancielle* ^{MacIE_59} qui nous fait passer du caractère subi de la vie de l'homme insensé au caractère libéré du « sage », bref de la passivité à l'activité : *un affect est d'autant plus (eo magis) en notre pouvoir, et l'esprit en pâtit d'autant moins (minus) qu'il nous est connu* ^{V,3 cor.}.

4°) Par la proposition 5, apparaît le troisième remède qui consiste en l'imagination. « Imaginer simplement » consiste à tirer de l'affect, une image, une idée. Cette idée de l'affect, l'image, est le tout moins l'ensemble des causes dans lequel elle est prise, ce qui revient à *imaginer la chose comme libre* ^{V,5 dém.}. Considérer la chose comme relevant d'une cause libre *constitue même, comme le rappelle la référence au scolie de la proposition 35*

⁷ On retrouve sinon l'exposition de la *règle de vie correcte* dans les chapitres qui forment l'appendice au livre IV ou encore dans le long scolie qui achève le livre II, Spinoza parle alors de *doctrine à l'usage de la vie*.

du de Mente (livre II), le principe de toute « fausseté » (*falsitas*)^{MacIE_69}. C'est la preuve que Spinoza, comme le note P. Macherey, admet qu'une affection active parte d'abord d'une aberration ou qu'un affect passionné comme la joie est d'abord besoin d'amour ou de haine. Sur le même point, cette proposition rejoint les amorces de la théorie des images chez Bergson et Deleuze où l'image est toujours de l'ordre du « virtuel » et non pas du « possible ». Elle est toujours la réalité moins quelque chose et non sa ressemblance (le possible) avec la réalité. Nous vous renvoyons aux pages de ce mémoire concernant Bergson. Ramené à notre questionnement sur la liberté, on peut dire à partir de cette proposition, comme le fait Deleuze, que la liberté n'est pas de l'ordre du possible, d'une décision parmi plusieurs choix contingents ou de la capacité à se calquer sur un modèle pour le réaliser^{DzSP_113}. Au contraire il faut imaginer de nouvelles possibilités, de nouvelles puissances. Il faut, comme le dit Deleuze, *imaginer et trouver ce qui est cause de joie, ce qui entretient et favorise cette cause*^{DzSP_139}, c'est l'effort même du conatus. Augmenter la puissance d'agir, faire varier le degré de puissance qu'est le conatus, c'est à cela même que nous invite Spinoza.

5°) Dans la proposition 6 nous comprenons que l'affectivité et la rationalité sont d'autant plus liées que nous les faisons coïncider. Bergson parlerait à ce propos de faire coïncider notre « vouloir » avec notre « voir » et Nietzsche de faire fusionner le « but » et la « valeur ». De ce fait on *en pâtit moins*^{V,6} : nous passons graduellement d'intensité passives à des intensités plus actives. Le quatrième remède serait donc de percevoir les choses comme nécessaires avant de faire jouer cette nécessité en notre faveur. Ce quatrième remède serait l'élaboration d'un perfectionnement tendanciel de l'imagination à la manière des multiplicités du *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari. Cette mise en tendance se confirme à la proposition 7, où les affects nés de la raison prennent le pas sur nos perceptions confuses ou passionnées de la réalité⁸. C'est un autre circuit d'« affection », d'« excitation » qui s'opère en nous. Notons que dans ces deux propositions Spinoza parle de *choses singulières*^{V,6 sc. ; V,7}, au sujet des perceptions intuitives. Ces « choses singulières que nous contemplons » sont en fait des images détachées de la nécessité⁹. Dans la traduction que donne Ch. Appuhn du scolie de la proposition 6, ressort ce qui pourrait être une théorie de l'affection comme libération d'une énergie — énergie que nous avons qualifiée par ailleurs de spirituelle :

D'autant plus cette connaissance, que sans doute les choses sont nécessaires, est tournée vers la considération des choses singulières, que nous imaginons plus distinctement et avec davantage d'énergie, d'autant plus grande est la puissance de l'<esprit> sur les affects.

C'est Pierre Macherey qui insiste à plusieurs reprises sur le caractère tendanciel de l'imagination. On peut le voir comme perfectionnement dans la joie avant d'en arriver à la béatitude comme perfection, toute-puissance que l'on retrouve davantage dans la deuxième partie du livre V. Pierre Macherey note l'allure tendanciel au travers de cette expression dont la structure est souvent répétée dans le livre V : « *D'autant plus (quo magis)... d'autant plus grande est la puissance (eo major est potentia)...* », expression que l'on pouvait déjà relever à la proposition 3. C'est ce processus tendanciel d'un passage de la servitude à la liberté qui nous fait préférer chez Spinoza le terme libération à celui de liberté, qui, elle, n'est jamais acquise, ni obtenue de naissance. Ainsi la coïncidence de l'imagination avec la perception est une plus grande attention à la réalité, qui précède une plus grande action sur la réalité.

⁸ La proposition 7 considère une autre façon de sérier les affects et d'en graduer les formes selon qu'ils correspondent à un état de plus grande passivité ou activité^{MacIE_72}.

⁹ En aparté mais pour rejoindre le propos plus général de ce mémoire. remarquons que c'est par des choses singulières qui sont d'abord des aberrations que l'on peut affecter le peuple et le conduire à expérimenter une auto-affection : les révolutions et les « prendre le peuple en flagrant délit de légèreté » chez Deleuze participent à cela. C'est parce qu'une affection relève d'abord d'une aberration avant de nous faire atteindre une raison, un esprit plus puissant que l'on peut dire que le mouvement de déterritorialisation est d'abord une aberration avant d'être une affirmation positive et vitale.

6°) Le cinquième remède est dans les propositions 8 et 9, la recherche d'un nombre de plus en plus grand de causes extérieures à nos affects, recherche qui est d'autant plus élargie qu'elle nous met en contact avec un nombre d'autant plus grand de causes, qu'elle nous oriente à saisir d'autant plus l'immanence de la Nature et à voir cette immanence comme une surface à laquelle nous participons :

Là est le meilleur remède aux affects : il consiste à développer notre vie affective dans le sens d'un élargissement, d'un enrichissement progressif de ses préoccupations... en la replaçant en rapport, non avec des causes occasionnelles, mais avec des causes générales, exprimant le concours de plusieurs causes, ce qui nous rend du même coup moins [...] dépendants des rencontres occasionnelles de notre corps avec les corps extérieurs^{MacIE_76}

Cette mise en contact avec une affectivité plus grande et plus active participera de l'*amour envers Dieu*¹⁰. C'est pour cela que Macherey parle du *meilleur remède aux affects*. A ce moment-là, le processus tendanciel de libération, d'expurgation (*emandatio*) des idées inadéquates, des sentiments de tristesse est enclenché de manière appuyée. Personne ne peut nous empêcher de mener alors ce processus jusqu'à son plein accomplissement. Cette transformation du régime mental est le passage d'une soumission à la transcendance, à un accompagnement de l'immanence et de son processus de modification.

7°) La proposition 10 confirme cet effort. Que notre processus de libération ne puisse nous être enlevé est souligné par la formule « aussi longtemps » (*Quamdiu... Tamdiu...*). C'est une liberté intérieure qui, à travers cet *ars imaginandi*, cette pratique libératrice de l'imagination se met en place. Même si l'on est encore sujet à l'amour ou à la haine on peut faire en sorte de contrôler par la raison, par notre puissance d'esprit, les plaisirs et les douleurs provoqués en nous. On est dans une forme de liberté de refus stoïcienne qui répond aux contraintes de la vie, à la seule différence qu'elle n'est qu'une première étape avant la béatitude. Ainsi nous avons vu les différents remèdes qui précèdent la forme ultime et stabilisée d'affection active qu'est l'amour envers Dieu ...

Propositions 11 à 20 : l'amour envers Dieu.

La règle de vie dont nous avons parlé juste avant le développement des dix propositions vise une maîtrise de l'affectivité et ce dans des conditions de contraintes qui peuvent être fortes, telle la servitude ou la pression sociale comme a pu la connaître Spinoza au cours de sa vie. Par amour envers Dieu, il faut entendre état où nous aurions une conception du monde et de Dieu faite de notions communes. Dieu nous y apparaît alors comme impassible, perception qui se transformera avec la réciprocité de l'amour intellectuel de Dieu (32 à 37). En effet Dieu est à la fois la Nature naturée et naturante, le tout du Dehors et du Dedans, mais, avec les notions communes nous ne le percevons que du Dehors, c'est-à-dire par la durée de nos corps. L'amour envers Dieu est le premier jalon d'une vision immanente et non plus transcendante du monde, car, comme nous l'avons vu tout au début, Dieu est la cause immanente, la seule cause libre possible.

Dans la mesure où avec cette modification de l'affectivité par la sélection des images, Spinoza parle de les rendre plus vives, on peut dire que l'on quitte la présentation purement géométrique de l'*Éthique* pour pénétrer dans une sorte de vitalisme. Charles Appuhn traduit ainsi la définition au scolie de la proposition 17 du livre II : *nous appellerons images de choses les affections du corps humain dont les idées représentent les corps extérieurs comme nous étant présents, encore qu'elles ne rapportent pas telles quelles les figures des choses*^{E II,17 sc.}. C'est aussi la définition, d'apparence très bergsonienne, que rapporte Deleuze dans son second *Spinoza* : *les images sont les affections corporelles elles-mêmes (affectio), les traces d'un autre corps sur le nôtre. Nos idées sont des idées d'images ou d'affections qui représentent*

¹⁰ Cet amour envers Dieu prend la forme d'une intuition de la surface chez Nietzsche et d'une croyance en la Terre chez Deleuze.

un état des choses... de telles idées sont des signes^{DzSP_106}. Si Deleuze parle de « signes » c'est que tout simplement Spinoza donne un exemple d'image comme *signe du langage* au scolie suivant^{E II,18 sc.}. L'image comme signes acquiert une dimension attentive et affective, spirituelle et corporelle simultanément. C'est désormais *une procédure extensive, d'allure non pas déductive mais inductive* qui s'opère dans la pensée rationnelle^{MaclE_91}. Deleuze attire aussi l'accent là-dessus, même s'il place ce renversement quelques propositions plus loin avec l'abandon de Dieu comme notion commune, l'abandon de la définition rationnelle de Dieu^{DzSP_117}. En tout cas nous sommes dans une philosophie de la vivacité, le verbe *vigere* (être vif, rendre vif) est employé aux propositions 11 et 13. La dynamique de l'imagination qui a gagné en intensité à mesure qu'elle s'étendait sur plus de choses, qu'elle investissait plus de causes dans ses enchaînements, nous rend conscients de la totalité des choses. Par cette pratique libératrice de l'imagination, comme le dit Pierre Macherey au sujet de la proposition 14, *l'esprit est en mesure de rapporter tout ce qui lui arrive, en tant qu'il est idée d'un corps, à l'idée de Dieu, de la création comme immanence*^{MaclE_87-88}. Il s'agit de ne plus voir Dieu en terme de pouvoir (*potestas*), mais en terme de puissance (*potencia*). Poursuivant le texte dans son développement, nous pouvons transposer la proposition 15 ainsi : le « sage » se comprend, comprend ses affects à mesure qu'il coïncide avec Dieu comme cause immanente, avec l'immanence, à mesure qu'il *aime Dieu*^{V,15}. En effet Dieu produit, s'exprime comme il se comprend, ce qui peut très se dire aussi de cette façon : Dieu se comprend à mesure qu'il s'explique. Remarquons, pour ce qui est de la proposition 15, que Spinoza n'emploie aucune formule graduelle ou tendancielle, comme si l'amour de Dieu était la révélation d'une idée, la compréhension immédiate du Tout. C'est d'ailleurs dans cette proposition qu'est exposé pour la première fois l'amour envers Dieu. Si l'on se reporte à la proposition 15 du livre I, *Tout ce qui est en Dieu, et rien ne peut sans Dieu être et se concevoir*, Dieu qui est l'en-soi, la substance, est aussi le tout dont nous, en tant qu'hommes, en tant que modes, nous faisons partir. En trois propositions^{V,14-16}, une ouverture irréductible de l'esprit au tout s'est opérée, en même temps que toute transcendance est à nouveau rejetée puisque rien n'existe en dehors du tout, de la substance. Cet amour loin de toutes les connaissances abstraites ou dialectiques fait converger les élans de notre vie psychique vers un but unique qui est son accroissement.

Par la proposition 17, en retirant toute affectivité à Dieu, Spinoza nie encore une fois l'éminence possible de Dieu, celle dont le pouvoir temporel et spirituel, le tyran et le prêtre ont usé pour nous abuser. L'éminence signifie que l'on attribue des propriétés humaines ou anthropomorphiques à Dieu et c'est là, en plus de la durée conçue comme éternité indivisible^{DzSE_296}, qu'est la grande différence avec Bergson pour qui Dieu est tantôt immanence à travers la durée créatrice^{BgEC_706}, tantôt « éminence » en tant qu'il répond aux prières humaines^{BgPM}. Bergson maintient une certaine indétermination dans laquelle puise son spiritualisme. Une fois dépassées les aberrations premières de l'*ars imaginandi*, *aimer Dieu, au sens précis de l'amour envers Dieu, c'est s'installer dans un régime mental de vérité qui dissipe la possibilité même de l'erreur*^{MaclE_94}. Cet amour envers Dieu est particulier, il n'est pas un affect secondaire, il n'est pas exposé à la *fluctuatio animi* qui pourrait le convertir en tristesse^{V,18 sc.}, c'est un affect pleinement positif et actif. Même la compréhension de Dieu comme cause de la tristesse, puisque Dieu est cause de toute chose, provoque en nous un affect positif en nous rendant joyeux. Spinoza définit donc l'expression « amour envers Dieu » comme affect actif, comme notion commune pour le distinguer de la croyance en Dieu, de l'« amour de Dieu » habituel. Dieu devient communément partagé, l'amour envers lui *libère un sentiment associatif d'intensité croissante : il est littéralement « attisé » (fovetur), entendons qu'il est porté à son plus haut point d'incandescence, par le fait que « nous imaginons davantage d'hommes unis à Dieu par le même lien d'amour »*^{E V,20 sc. MaclE_101}. La proposition 20 *dégage un ultime caractère de l'amour envers Dieu, caractère à tous égards exceptionnel, en rapport avec un aspect de la vie psychique que les réflexions antérieures n'avaient guère mis en valeur : sa dimension, non seulement individuelle, mais inter-individuelle et collective*^{MaclE_102}. Ceci fait écho aux scolies sur l'État de servitude et de menace du *De servitudine*^{E IV,35 sc. ; 37 sc.}. L'amour envers

Dieu est donc le dernier et le plus fort des « remèdes aux affects ». Il est de tous les affects celui qui a la plus grande constance et, pour autant qu'il se rapporte au corps, ne peut être détruit qu'avec le corps lui-même^{V,20 sc.}.

Propositions 21 à 31 : La science intuitive et le point de vue de l'éternité.

La question que l'on doit se poser à présent que l'on cesse penser l'esprit en relation avec le corps, ses affections et sa durée est, comme la formule P. Macherey : *Quelle autre vie l'esprit peut-il avoir que celle déterminée par sa nature d'être idée d'un corps ?* Pour répondre à cette question il nous faut donc cesser d'aborder le réel du point de vue de l'affectivité pour l'aborder du point de vue de l'éternité. Comme le dit une définition qu'en donne Spinoza au début de l'Éthique, l'éternité ne peut être expliquée par la durée ou le temps^{E I, déf.8}, de même la définition de l'esprit comme idée du corps ne peut plus être appliquée à l'esprit, car l'éternel signifie seulement : « qui n'a ni commencement ni fin ». Cet « état d'esprit » n'est donc attaché à aucun événement particulier.

La proposition 21 parle de *concevoir les affections du corps comme actuelles*^{V,21}. mais qu'est-ce donc que cette actualité ? Les choses particulières, les singularités sont des modes d'expression de Dieu, c'est-à-dire des *affections des attributs de Dieu*^{E I,25 cor.} ou encore, comme le souligne Deleuze, des perceptions. Dans la proposition 22, on passe de *l'existence actuelle du corps* à *l'essence du corps humain*, ce qui rejoint la nouvelle exigence que s'était donnée Spinoza de traiter l'existence de l'esprit sans la relation au corps^{V,20 sc.}. Dès lors nous ne sommes plus dans une définition « rationnelle » de l'esprit, puisque celui-ci ne peut plus être défini à partir des notions communes ou corporelles comme *idée du corps*. On passe dans le cas présent d'une idée générale du corps à l'existence et à l'essence particulière de chaque corps, *de tel ou tel corps*^{V,22 dém.}, essence qui est nécessairement en Dieu^{E II,3}. (23-24) L'éternité d'une essence singulière est toujours le fait d'une expérience singulière^{V,23 sc.}.

La connaissance passe par les concepts, les fameuses notions communes. La compréhension requiert l'intuition, elle est compréhension des essences. Ainsi le suprême degré de puissance de l'esprit, la connaissance suprême est la compréhension par intuition. Notons que Spinoza emploie dans ces propositions le verbe « comprendre » (*intelligere*)^{V,25} et non le verbe connaître (*conoscere*). Macherey aussi relève cette nuance^{MacIE_135}. La proposition 26 prolonge la tendance amorcée : plus l'esprit peut comprendre par intuition, plus il désire comprendre intuitivement. *Autrement dit, le fait de comprendre Dieu et le désir de parvenir à cette compréhension sont tendanciellement une seule et même chose*^{MacIE_138}. De là naît la plus haute *satisfaction*^{V,27} pour l'esprit, qui est aussi son suprême degré de puissance ou sa suprême vertu. Comme nous le voyons, les différentes propositions se renvoient les unes aux autres sans réel enchaînement discursif ou linéaire. Il ne s'agit plus d'assertions placées dans la « durée », le développement d'un enchaînement de notions communes ou corporelles, mais d'affirmations spéculatives tirées d'essences elles-mêmes éternelles. La compréhension intuitive ne peut s'amorcer qu'après avoir formé des affects actifs et des notions communes qui nous amènent de manière générale à la nécessité de penser le Tout ou la substance et dans un second temps à nous intéresser aux essences particulières qui en découlent nécessairement et éternellement^{E II,3}. Cet ordre des progressions est souligné par le verbe « suivre de » (*sequi ex*)^{V,28 dém.} qui est synonyme de « avoir sa source... »^{V,28}. Dans la proposition 29, l'éternité apparaît sous deux modes : il est de la nature de la raison de concevoir les choses sous l'aspect de la durée du corps (deuxième genre) et il appartient aussi à l'esprit de concevoir l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité (troisième genre) ; et qu'à part ces deux choses rien d'autre n'appartient à l'essence de l'esprit. Avec la proposition 30, nous avons la première idée comprise dans la compréhension intuitive, la connaissance suprême : c'est le moi ou l'essence de notre propre corps sous l'aspect de l'éternité. En dehors du moi exposé dans cette proposition, viennent aussi le monde puisque toutes les essences se comprennent les unes les autres et enfin Dieu qui par son infinie perfection comprend toutes les essences. Dans le troisième genre de

connaissance, toutes les idées ont pour cause formelle notre puissance de comprendre ^{DzSE_283}. Toutes les affections qui ont pour source ces idées issues des conditions accès à la connaissance vraie sont alors des affections actives et *la règle de vie correcte* nous y prépare d'autant plus que nous la suivons. De là nous sommes conduits à désirer, comprendre, un nombre toujours plus grand de choses considérées dans leur essence ou sous l'aspect de l'éternité. On peut donc dire qu'il y a une *éternité variable de l'esprit* ^{RouPF_38}. Elle est fonction de l'étendue de notre compréhension intuitive, de la quantité de choses dont nous comprenons l'essence (« *Quo magis res... intelligimus* » ^{V,24}, « *Quo plures res... mens intellegit* » ^{V,38}). Mais alors le processus de libération ne passe plus par l'imagination (connaissance du premier genre) ou la création d'affects actifs et joyeux (connaissance du deuxième genre) mais par une compréhension étendue au Tout, ce que confirme Deleuze quand il soutient que *l'éternité du réel est conçue comme un processus immanent* ^{DzSP}.

Propositions 32 à 40 : l'amour intellectuel de Dieu et la libération de l'esprit.

La notion d'amour intellectuel de Dieu est définie dans le scolie de la proposition 32. C'est un affect totalement dépassionné, qui ne fait aucune référence aux repères temporels sur lesquels se règle l'imagination. Cet affect est éternel, c'est-à-dire sans commencement ni fin, et n'est attaché à aucun événement particulier. L'amour intellectuel de Dieu est l'amour par lequel Dieu, s'aimant lui-même, aime aussi les hommes en soi ; cet amour procure ainsi le plus haut degré de béatitude et de liberté auquel nous puissions prétendre ^{cf. V, 35/36}. Cet affect est intégralement actif ; il ne peut être limité par aucun autre affect, ni retourné en son contraire. Dans la proposition 36, Spinoza oppose la déduction générale du deuxième genre à l'affirmation singulière du troisième genre. Seule la connaissance par intuition — du troisième genre — nous fait comprendre que l'essence particulière d'une chose dépend de Dieu. Mais comme chaque essence convient avec toutes les autres, comme chaque essence entre dans la constitution des autres, on ne peut connaître une essence sans en connaître nécessairement d'autres. C'est l'idée de Dieu, *en tant qu'il constitue l'essence de notre esprit* ^{V,34 dém}, qui est la spécificité du troisième genre de connaissance. Il y avait *l'amour de Dieu* comme opinion, croyance (premier genre), il y avait *l'amour envers Dieu* comme affection active, comme notion commune (deuxième genre), par exemple, *le bien qui résulte de l'amitié mutuelle et de la société commune* ^{E V,10 sc.}. Il y a désormais l'amour du troisième genre, l'amour intellectuel de Dieu. Selon Deleuze *tant que l'idée de Dieu se rapportait aux notions communes, elle représentait un être souverain qui n'éprouvait aucun amour, aucune joie. Mais... les joies actives que nous éprouvons dans le troisième genre de connaissance sont des joies que Dieu lui-même éprouve* ^{DzSE_288}. Le fait d'accéder à cette forme d'amour place l'esprit dans une disposition essentiellement active, qui fait complètement disparaître la crainte de la mort

Propositions 41 et 42 : la béatitude de l'esprit et le salut de l'âme

Contre l'impossibilité dialectique d'une théologie, de la connaissance divine, nous pouvons affirmer qu'il appartient bien à l'essence de notre esprit d'avoir une connaissance de l'essence éternelle et infinie de la substance ^{cf. E II,47}. Cette connaissance du Tout ou de la substance est intuitive. Spinoza fait la distinction entre le « vulgaire » et le « sage », l'homme qui se croit libre en ce qu'il peut céder à la lubricité. A l'insensé lubrique s'oppose la pleine puissance du « sage » ou béatitude. La béatitude est *le contentement le plus élevé de l'esprit qu'il puisse y avoir* ^{E V,27}, elle naît du troisième genre de connaissance, c'est-à-dire de l'intuition. *Plus chacun vaut par ce genre de connaissance, mieux il est conscient de lui-même et de Dieu, c'est-à-dire plus il est parfait et heureux (beatior)* ^{E V,31 sc.}. Donc une première béatitude apparaît comme le fruit de la connaissance. On peut relever une deuxième voie vers la béatitude : elle consiste aussi en *un amour constant et éternel* ^{E V,36 sc.}. Dans cet amour le sujet et l'objet sont confondus puisque la béatitude est amour *pour Dieu ou amour de Dieu pour les hommes* ^{E V,36 sc.}. Cette seconde béatitude est produite par un sentiment d'amour. Mais comment expliquer que l'éternité qui caractérise cette seconde voie menant à la béatitude puisse être douée d'affectivité ? C'est qu'il existe une différence de nature entre l'affectivité en générale et l'affectivité qui mène au salut. La première serait la

joie — avec la réserve *qu'il soit permis encore d'user de ce terme* — et la seconde serait la béatitude. Entre la béatitude et la joie, on peut dresser une analogie : la béatitude serait à la perfection ce la joie serait au perfectionnement. La béatitude ainsi définie par la joie parfaite est contenue dans la activité *immanente* de l'esprit. Par perfection il faut entendre que quelque chose a atteint sa pleine réalité ^{DzSP_150.26}, sa réalité d'existence et d'essence à la fois, sa pleine puissance en somme. La perfection n'est en rien l'achèvement. Concernant le « salut » et son contenu positif nous vous renvoyons aux très belles pages du premier Spinoza de Deleuze ^{SP_292-296} où partant des trois arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, Deleuze soulève la question finale du spinozisme : A quoi sert tout le perfectionnement de notre esprit, l'effort que nous lui imposons durant l'existence, si notre essence, notre âme est de toute façon ce qu'elle est ? Selon Spinoza, notre pouvoir d'être affecté ne sera pas rempli (après la mort) par des affections actives du troisième genre si nous n'avons pas réussi durant l'existence elle-même à éprouver proportionnellement un maximum d'affections actives du second genre et, déjà, du troisième.

L'expérience enseigne plus que suffisamment qu'il n'est pas en notre pouvoir d'avoir plus un esprit sain qu'un corps sain ^{11 ; TP II,6}, et la pensée nous apprend qu'il faut en réalité libérer l'un comme l'autre, et notamment les libérer de ce dualisme qu'il les contraint à l'impuissance puisqu'ils ne sont qu'une seule et même énergie plus ou moins intense. Ce que cherche Spinoza, c'est une indépendance d'esprit et de corps au travers de l'affection, d'une part (prop. 1 à 20) et au travers de la connaissance de l'esprit, d'autre part (prop. 21 à 40). Mais sous la conduite de ces deux processus et dans leur enchaînement, la lubricité de l'homme libre transforme en affection active ou béatitude du sage. Il fusionnera cet enchaînement dans la quête de liberté et de connaissance dans le *Traité politique : l'esprit est entièrement autonome dans la mesure où il peut user correctement de la raison* ^{TP II,11}. C'est l'idée de la joie qui amène à un plus grand perfectionnement, mais ce dernier n'accède pas à la réalité, à la « perfection », sans renouveler, par la même, la conception du « sage ». C'est en tout cas ce que suggère le scolie de la dernière proposition de l'*Éthique*.

*

* *

3. La politique commune

En quoi l'état civil prépare l'état de raison

Selon A. Giovannoni, il y a trois niveaux d'émotions ou de relations humaines, il les dénomme ainsi : *individuelles*, *interindividuelles* et *transindividuelles* ^{GioIF_202}. Chacune est marquée par un affect dominant : l'amour de soi pour le premier niveau ^{E III,7} ; l'amour du semblable pour le deuxième niveau ^{E IV,71} ; pour le troisième niveau ^{E V,17}. Ces trois niveaux correspondent aussi aux trois genres de connaissance ainsi qu'aux trois types d'amour « divin » que ces derniers conditionnent. La particularité de l'*amour envers Dieu* (deuxième niveau) est d'être ouvert grâce aux notions communes sur les deux autres genres de connaissance et donc de contenir les trois types d'émotion comme le remarque Giovannoni ^{E IV,18 cor. sc.}. Les notions communes nous font percevoir *le bien qui résulte de l'amitié mutuelle et de la société commune* ^{E V,10 sc.}. Définir ces différents types d'émotion permet de situer le champ d'investigation de notre dernière partie car il est une évidence pour Spinoza que *si les hommes vivaient conduits par la raison, chacun jouirait de son propre droit sans nul dommage pour autrui* ^{E IV,37 sc.2}. Aussi souhaitons débiter notre investigation politique par cette autre considération :

¹¹ Nous avons révisé ici la traduction de Charles Appuhn.

Il est certain que les séditions, les guerres, le mépris ou la violation des lois ne sont pas imputables à la méchanceté des hommes, mais à un régime politique. Car les hommes ne naissent point sociaux, mais ils le deviennent. En outre les sentiments naturels des hommes sont partout les mêmes.^{TP, X,2}

Ces sentiments naturels correspondent à un *état de nature*, où chacun songe à son propre intérêt et agit suivant son goût^{cf. E IV,37 sc.2}. Un état civil où règne la sédition (trahison), la violation des lois ne diffère pas beaucoup de l'état de nature où chacun vit comme bon lui semble au péril de sa vie^{TP, X,2}. Mais dans l'état civil, dans la société de contrat, l'état de nature n'existe pas au point où tout le monde s'entredéchirerait car *chacun transfère à la société toute la puissance qu'il possède*^{TT XIV}. La société détient alors ce que Spinoza nomme le droit de nature¹² ou *puissance absolue (absolutum imperium)*^{DzSP-147}. Par ailleurs dans la société civile le droit naturel coexiste avec le droit civil, la puissance individuelle coexiste avec le pouvoir des institutions. Chaque individu dispose des droits qu'il conquiert. *les hommes ne naissent pas citoyens mais le deviennent*^{SzTP V,2}, de même qu'ils ne naissent libres mais se libèrent contrairement à ce que prétendent les 'Droits de l'Homme'. On est loin de la définition du droit naturel par Rousseau ou Kant, qui est basée sur *une raison séparée du réel*^{AlqLS_318}. 2°) Si le droit naturel coexiste avec le droit civil c'est que *chaque citoyen ou sujet a... d'autant moins de droit que la Cité l'emporte sur lui en puissance*^{TP III,2}. En rapport avec cette puissance puisqu'il en est le degré, le *conatus* définit alors le droit de l'individu, du mode existant^{DzSP-140}. Ce droit n'est contraire ni aux luttes, ni aux haines, ni à la colère, ni à la tromperie, ni à rien absolument de ce que l'appétit conseille^{TT XVI ; TP II,8}. Le droit naturel chez l'individu, nous venons de le voir, se définit par le désir et la puissance propres à chaque homme. Spinoza part du droit naturel, pour y adjoindre le droit civil. En résumé, les hommes en société renoncent à leur puissance et se soumettent à une régime absolu (*absolutum imperium*). Le système politique le plus propice à ce développement est la démocratie.

Mais il s'agit surtout de passer par l'usage des notions communes notamment à un régime supérieur, plus intense, où règne la raison : chaque individu n'est plus dans une *solitude où il n'obéit qu'à lui seul*^{E IV,73}. Le bon sens parle : *Si deux personnes s'accordent entre elles et unissent leurs forces, elles auront plus de pouvoir ensemble et conséquemment un droit supérieur sur la nature que chacune des deux en avait à elle seule*^{TP II,13}. Agissant de concert dans un amour intellectuel infini, chaque individu prendrait part à la Modification, à la libération d'une humanité. L'humanité apparaîtrait alors indivise et pleine d'une puissance inépuisable. Cette mise en commun des hommes en seul Individu apparaît clairement dans un passage de l'*Éthique* :

Nous voyons par là dans quelles conditions un individu composé peut être affecté de beaucoup de manières, tout en conservant sa nature. Et nous n'avons jusqu'à présent conçu un individu qui n'est composé que des corps les plus simples en se distinguant entre eux par le mouvement et le repos, la vitesse et la lenteur. Si nous en concevons maintenant un autre, composé de plusieurs individus de nature différente, nous trouverons qu'il peut être affecté de plusieurs autres manières, tout en conservant sa nature. Puisque, en effet, chaque partie est composée de plusieurs corps, chacune pourra sans aucun changement de sa nature se mouvoir tantôt plus lentement tantôt plus vite, et en conséquence communiquer ses mouvements aux autres parties, tantôt plus lentement, tantôt plus vite. Si, de plus, nous concevons un troisième genre d'individus, composé de ces individus de deuxième, nous trouverons qu'il peut être affecté de beaucoup d'autres manières sans aucun changement. Et, continuant ainsi à l'infini, nous concevons que la nature entière est un seul individu dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient en une infinité de manières, sans aucun changement de l'individu total^{E II,13 lemme 7 sc.}.

Negri voit dans cette individu unique une *singularité absolument générale*^{NegAS-127}, le fameux *tissu de l'utopie complètement déployé*⁻¹²⁸. En vérité nous retrouvons là les trois niveaux relationnels : individuel, interindividuel et transindividuel pour les trois échelles d'individus. L'individu simple, l'individu commun et l'individu infini. Au sein de cette distinction le système

¹² Par droit de la Nature j'entends... la puissance même de la nature^{TP II,4}. N'oublions pas que nature, essence et puissance ont un même sens chez Spinoza. Le droit naturel de la nature entière et conséquemment de chaque individu s'étend jusqu'où va sa puissance^{TP II,4}.

démocratique se révèle donc être le système politique le moins inadapté. *Le travail d'un système... démocratique consistera... à articuler la libération et la domination, c'est-à-dire la puissance et le pouvoir, en sachant que l'unité de l'ensemble (ordre du collectif et ordre de l'individuel) ne va pas de soi. Le système démocratique sera défini par ses tensions, de manière à garantir pour tous la sécurité et la concorde, c'est-à-dire la paix*^{GioIF_228 ; TP IX,14}. La démocratie autorise une grande richesse d'organisations sociales, d'associations dont certaines font figures d'anomalies : le cercle spinoziste dans la Hollande du XVII^e siècle en est la preuve. Cette constitution de l'état civil avec une amorce d'état de raison, fait que la création advient. Et en retour, cette création est d'autant plus efficace que la constitution est complexe.

Perspectives finales

Le mouvement de libération de l'esprit n'est autre qu'un mouvement de déterritorialisation par lequel nous nous détachons des événements du corps : des affections. Comme le note Antonio Negri, le problème du rapport entre connaissance et liberté auquel Spinoza apporte une approche toujours d'actualité, passe par le déploiement d'une surface que nous pouvons appelée Humanité. La question que l'on peut se poser est : dans quelle mesure les essences singulières communiquent-elles ? Ou ce qui revient au même : avec quelle intensité communiquent-elles ?^{cf MatIC_600}. En réalité la fin du spinozisme n'est pas la communication des esprits. Il n'y a que les notions communes pour permettre aux hommes une communication adéquate. La fin du spinozisme, la béatitude, est la coïncidence, la connivence entre les hommes et l'énergie dont ils sont coupés : la puissance bridée par le pouvoir. L'impuissance qui en résulte fait que les hommes ne cessent de s'épuiser ou d'épuiser la Terre, alors qu'il leur suffit de fusionner avec l'immanence de la substance pour ne plus ressentir les contre-effets néfastes que sont les passions tristes comme la haine et la honte. Cette éthique ou réglage de la vie sur l'immanence conduit à ce qu'il y ait un rapport bien différents entre les hommes, puisque une réciprocité nouvelle s'établit entre l'individu et le tout, réciprocité transindividuelle¹³. Nous arrivons au final au *renversement de l'idée de production*^{NegAS_339} par celle de création : la puissance prend le pas sur le pouvoir, la force productive sur les rapports de production, la mystique sur le mécanisme, le vitalisme sur le nihilisme. Ce renversement est libération, la coïncidence avec la modification de la substance.

Ce que tente Deleuze, dans sa reprise de Spinoza, c'est d'imposer un troisième « attribut » de la substance (Vie) ou plus exactement de poser l'univocité des attributs au sein d'une seule et même modification de la substance. Ceci conduit à rendre secondaire la distinction entre différents attributs. C'est en cela demeurer au plus près de l'univocité de la cause immanente. Pensée et Étendue sont les deux attributs de Dieu que nous connaissons au travers de notre entendement fini, c'est-à-dire de manière inadéquate. *Les conditions dans lesquelles nous connaissons les choses et prenons conscience de nous-mêmes* (suivant les modes issus de la pensée et de l'étendue), *nous condamnent à n'avoir que des idées inadéquates*¹⁴, *confuses et mutilées, effets séparés de leurs propres causes*^{DzSP_30}. Or il y a bien une philosophie de la « vie », chez Spinoza^{DzSP_39}. C'est la vie au travers des quantités

¹³ Sur ce point, Alexandre Matheron relève un détail au sein de la proposition 36, l'expression les hommes (*homines*) est répétée deux fois : alors que *dans la durée, l'amor erga Deum n'entraîne aucune fusion des esprits*^{MatIC_599}, Le pluriel « les hommes » n'indique-t-il pas que, dans l'intuition intellectuelle, les esprits individuels s'interpénètrent ?^{MatIC_596} On se trouve en fait face à une réalité que Deleuze a nommée l'espace idéal^{DzP} ou encore l'espace raréfié^{DzF} où se retrouvent les grandes pensées.

¹⁴ Au sujet des idées inadéquates, confuses et mutilées dont nous parlions à l'instant, Véronique Bergen ira plus loin que ne le fait la pensée de Spinoza ou même de Deleuze. Pour elle, *Spinoza dépasse les idées claires et distinctes, la conscience psychologique et le contenu représentatif du cogito cartésien vers les idées vraies et adéquates, la puissance logique et la puissance logique de l'automate spirituel*^{BerOD_608-609}. Ces idées claires et distinctes ne sont pas les idées adéquates générales mais des « êtres de raison » universels et trop abstraits. Véronique Bergen s'en prend en fait aux idées issues de la seule dialectique qui n'ont pas d'adéquation avec la réalité immanente.

intensives, des multiplicités d'intensité et de fusion ¹⁵. Cette vie est en fait la modification de la substance. On pourrait même faire de la modification un « attribut » qualifié d'« attribut adéquat » de la Nature. On pourrait même faire de la modification l'« attribut Vie ». Ceci est possible à la seule condition de lui trouver une essence infinie preuve de son unicité. Mais Dieu possède une infinité d'attributs, un autre couple d'attribut peut très bien être conçu découpant autrement l'essence de la substance tout en répondant à l'*univocité des attributs* qui fait qu'une substance n'a qu'un seul attribut — Bergson n'a-t-il pas tout ramené à deux tendances qui sont contraction de la durée et extension de la matière —. *Nous n'en connaissons que deux parce que nous ne pouvons concevoir comme infinies que des qualités que nous enveloppons dans notre essence : la pensée et l'étendue pour autant que nous sommes esprit et corps (II, 1 et 2). Mais nous savons qu'il y a une infinité d'attributs parce que Dieu a une puissance absolument infinie d'exister, qui ne se laisse épuiser ni par la pensée ni pas l'étendue* ^{DzSP_73}. Notre conscience qui perçoit selon les attributs pensée et étendue ne peut cerner l'idée de Dieu que sous la forme d'une opinion ---- la croyance en Dieu, le simple amour de Dieu ---- ou seulement partiellement à l'aide des notions communes. Il n'y a que la puissance de l'esprit pour saisir par la science intuitive l'essence du Tout ou de Dieu.

Tout le rapport faussé de la conscience à l'esprit, à la connaissance, à la vie se comprend alors. La conscience est un effet d'accompagnement non la cause de nos perceptions et encore moins la cause de nos actions. La cause de soi n'appartient pas au pouvoir de notre conscience. C'est pourquoi Deleuze l'écarte et met en rapport direct vie et pensée car toutes deux participent d'une seule et même modification ^{E II,13,lemme 2}. Ainsi *la conscience serait comme un passage, ou plutôt un sentiment de passage moins puissant à des totalités plus puissantes et inversement... elle n'a qu'une valeur d'information et encore d'information nécessairement confuse et mutilée. «La grande activité principale est inconsciente ; la conscience n'apparaît d'habitude que lorsque le tout veut se subordonner à un tout supérieur* » ^{DzSP_33}. Il ne faut pas mettre la conscience au premier plan mais le corps énergétique. Dans son *Ontologie de Deleuze* ^{BerOD_612}, Véronique Bergen ajoute ceci « *Nietzsche reconvoquera Spinoza : il fera du corps une « conscience de rang supérieur » et de la conscience un langage grégaire, moral du corps, un effet du dressage des pulsions qui ignore son soubassement physiologique. « Dans les plus hautes fonctions de l'esprit, je ne trouve que des fonctions organiques sublimées » (La volonté de puissance)* ». Pour faire un détour par Bergson, c'est en ce sens que l'on peut dire que sa philosophie est une philosophie organique car elle fait de la conscience le lien entre l'esprit et la matière. Si l'on parle de philosophie organique pour *Matière et mémoire*, c'est par allusion à la métaphore de la table chez Hannah qui fait lien en même temps qu'elle maintient séparée. C'est aussi tout le thème du lien dans la sociologie de Mauss ou l'anthropologie de Lévy-Bruhl, qui nous trace le portrait de sociétés organiques. Face à cette organicité du lien, Deleuze révèle le non-rapport comme plus puissant que le rapport. Deleuze insiste sur la conscience comme simple révélateur de ce *passage*, comme accompagnateur du conatus. Il fait du conatus l'élément essentiel de l'« attribut Vie ». Le *conatus* est l'instance de variation des intensités qui incombe à chaque mode d'existence. C'est alors que suivent les recherches deleuziennes sur l'automate spirituel ^{TE 85} que Deleuze applique à l'image schizoïde de la pensée » ^{BerOD_591-598+}.

*

* *

¹⁵ la multiplicité de fusion, la fusibilité comme zéro infini ^{DzMP_196}. Le problème n'est plus celui de l'Un et du Multiple, mais celui de la multiplicité de fusion (corps sans organes) qui déborde effectivement toute opposition de l'un et du multiple ^{MP_191}.

Pour conclure le naturalisme est un vitalisme ou plutôt conduit au vitalisme comme étant le naturalisme second. En tant que tel, le naturalisme « second » est l'intensification de l'énergie spirituelle en même temps que la libération d'un corps énergétique car ces deux énergies sont la même. Ce naturalisme poussé jusqu'à ses extrêmes conséquences — puissance béate et intensité corporelle — est la réduction du « parallélisme », son anéantissement. Ce rapport entre puissance (nature) et philosophie se trouve dans un passage matérialiste d'Antonio Negri ¹⁶ : *la métaphysique spinoziste expose une <biologie vitaliste>, qui a son tour produit une <métabiologie>. <Cette biologie vitaliste>, c'est-à-dire la négation spécifique de la philosophie entendue comme science générique de l'être, devient soubassement du système spinoziste. Un soubassement solide, pour une dynamique accrue et articulée. De la nature <subie> à la seconde nature <créatrice>. L'action des hommes augmente la puissance de la nature est la fait aller plus loin* ^{NEGAS_337}. Negri ajoute même qu'il n'y a plus de nature chez Spinoza, il n'y a qu'une seconde nature, le monde n'est pas nature mais production ou si nous suivons notre raisonnement CREATION ^{NEGAS_338}. Le passage d'une nature physique et d'une métaphysique à une nature vitaliste qu'accompagne la métabiologie se produit au sein même de l'Éthique. A. Negri relève en effet un changement important dans la philosophie de Spinoza ^{NegAS}, qui fait que le *Traité de la réforme* n'a rien de commun avec le *Traité théologico-politique*.

Dans la mesure où l'humain se libère et se dépasse, l'esprit se libère et s'intensifie, telle .la formule de l'intuition spinoziste, de la réciprocité entre les modes et la substance au sein de l'immanence. Cette énergie est la même qu'elle se manifeste par le « corps » ou par l'« esprit ».et contrairement à la production industrielle elle est inépuisable. Cette énergie ne peut se révéler que par la constitution de l'Humanité. Si nous avons employé les termes « corporelle » et « spirituelle » au sujet de l'énergie immanente, c'est pour des commodités d'expression, mais encore une fois il n'y a qu'une seule substance et non des substances individuelles qui unissent le corps à l'esprit.

¹⁶ L'original est : *la métaphysique spinoziste expose une physique, qui a son tour produit une métaphysique. La physique, c'est-à-dire la négation spécifique de la philosophie entendue comme science générique de l'être, devient soubassement du système spinoziste. Un soubassement solide, pour une dynamique accrue et articulée. De la nature à la seconde nature. L'action des hommes augmente la puissance de la nature est la fait aller plus loin.*

Les 3 arguments en faveur de l'immortalité de l'âme

Nous retranscrivons ici un passage du premier *Spinoza* de Deleuze qui nous éclaire davantage sur le rapport que celui avec son maître Bergson :

Si Spinoza, dans l'*Éthique*, évite d'employer le concept d'immortalité, c'est que celui-ci lui paraît impliquer les plus fâcheuses confusions. Trois arguments se retrouvent, à des titres divers, dans une tradition de l'immortalité qui va de Platon à Descartes. En premier lieu, la théorie de l'immortalité repose sur un certain postulat de la simplicité de l'âme : seul le corps est conçu comme divisible ; l'âme est immortelle parce qu'indivisible, ses facultés n'étant pas des parties. En second lieu, l'immortalité de cet âme absolument simple est conçue dans la durée : l'âme existait déjà quand le corps n'avait pas commencé d'exister, elle dure lorsque le corps a cessé de durer. C'est pourquoi la théorie de l'immortalité entraîne souvent l'hypothèse d'une mémoire purement intellectuelle, par laquelle l'âme est séparée du corps peut être consciente de sa propre durée. Enfin, l'immortalité ainsi définie ne peut-être l'objet d'une expérience directe tant que dure le corps. ^{DzSE_292}

Ce n'est pas un hasard si la conception de la durée psychologique chez Bergson répond en tous points aux conditions de ces trois arguments. Implicitement Deleuze règle ses compte avec la part spiritualiste qui persiste chez Deleuze. On comprendra mieux pourquoi Deleuze emploiera par la suite l'expression de « blocs espace-temps » plutôt que celle de « durée-mouvement ».

Petit retour sur *Mon oncle d'Amérique*, le film d'Alain Resnais

Laissons plutôt le Pr. Laborit s'exprimer... L'évolution — des espèces — est créatrice en même temps que conservatrice. Elle conserve donc des formes primitives plus ou moins latentes. C'est le cas pour le cerveau qui est constitué de trois couches successives. Mac Ling parle d'un cerveau reptilien qui conserve les comportements de survie immédiats. Bergson le dit aussi lorsqu'il parle d'un cerveau qui emmagasine les habitudes et non les souvenirs ^{BgES_27,835}. Puis avec les mammifères, apparaît un second cerveau : le cerveau de l'affectivité pour Mac Ling, celui de la mémoire des plaisirs pour le Pr. Laborit (le paralléliste). Enfin chez les mammifères supérieurs, l'homme et certaines espèces comme le cachalot, un troisième cerveau s'associe aux deux premiers. Chez l'homme plus particulièrement apparaissent un langage et une intelligence. Ce langage et cette intelligence offre une maîtrise sans égal sur la matière qui suffit dans nombres de situation à l'homme. Mais les fixations du langage et de la pensée sur la matière sont aussi des impasses et finissent par gêner le développement de l'espèce en général. Ce fixisme, Bergson en dénonce les travers sous le termes de verbalisme et d'intellectualisme. C'est ce que remarque le Pr. Laborit au niveau de la personnalité. Elle se bâtit sur un bric-à-brac de jugements de valeurs, de préjugés, de lieux communs qu'il traîne et qui, à mesure que l'âge avance, deviennent plus rigides et sont de moins en moins remis en question. Le langage ne consiste, dès lors, qu'à cacher les causes des dominances sociales et à faire croire à l'individu qu'il agit dans son propre intérêt alors qu'il maintient par son activité des situations hiérarchiques et assure ainsi la conservation de l'espèce.

Conclusion

*La foule est terrible quand elle est sans crainte ;
et donc il n'est pas étonnant que les prophètes... aient si fort recommandé
l'Humilité, le Repentir et le Respect*^{SzE IV,54 sc.}

Par le présent travail, nous n'avons simplement cherché qu'à dire quatre fois la « même » chose. La philosophie de la vie — naturalisme ou vitalisme — n'est pas une doctrine distincte du spiritualisme et du matérialisme, c'est un courant de pensée qui les dépasse. Ce courant dans la droite lignée des Stoïciens et de Lucrèce, est marqué par les figures de Spinoza, Nietzsche, Bergson et Deleuze. Chez Spinoza, le dualisme extrême entre matérialisme et spiritualisme se trouve résorber — dès que l'on « retourne » à l'expérience — il parle ainsi de perfection (réalité une) et de béatitude (pleine puissance), Nietzsche de plénitude, Bergson parlerait de « complétude » au sens d'une mysticisme complet et Deleuze emploie le concept d'image-cristal où le virtuel et l'actuel se réenchaînent perpétuellement. Quand nous parlions de communisme vital et non « social » chez Nietzsche, c'était pour dire qu'il n'y a pas d'égalité dans le devenir mais un devenir commun de l'Humanité. Les hommes ont des droits communs^{SzTP II,16} mais non égaux du fait de leur naissance et de leur valeur incalculable. Le vitalisme vise l'intensification de l'énergie spirituelle en même temps que la libération d'une énergie corporelle car cette énergie est la même. Elle est la même quand le « parallélisme » ou la Différence sont résorbés dans l'immanence. L'antagonisme matérialisme-spiritualisme, tous les antagonismes de manière générale réapparaissent chaque fois que la société perd de la vitesse, que sa création « ralentit ». Le vitalisme ne connaît pas d'antagonisme sinon le nihilisme qui est sa base tout en étant l'obstacle qu'il utilise pour progresser. On pourrait parler de la philosophie comme résistance mais ce serait accepter son impuissance, la pensée va bien au-delà de ce nihilisme et s'en joue.

La philosophie de la création est polymorphe par les masques qu'elle se donne, les objets d'études qui paraissent être les limites de son domaine : c'est la psychologie ou la mystique pour Bergson, l'histoire ou la morale pour Nietzsche, la bio-politique ou l'esthétique pour Deleuze... Mais ce sont autant d'objets, de matériaux d'étude qu'en fait elle n'a pas d'objet puisque son objet est Dieu ou la Nature, la Totalité, l'Un-Tout, l'Ouvert. — La philosophie de la création participe d'une hétérogenèse : toutes les valeurs, toutes les forces se substituent les unes aux autres dans un même élan qui participe de leur libération. Ce n'est aucunement un système philosophique clos mais une entreprise philosophique ouverte et collective à laquelle ont appelé Nietzsche et Bergson. La philosophie de la création est créatrice et non créationniste. — La philosophie de la création est un « rationalisme absolu »¹. Il s'agit de pousser l'esprit au-delà des limites de la seule intelligence pour intensifier son énergie, sa puissance que l'on nomme Raison. — La philosophie de la création repose sur une certaine

¹ cf ColAN ; RamVS_23, DzSE_22, NegAS_69

simplicité propre à l'univocité de l'être et non sur une dialectique. Elle prône l'intuition comme méthode et non l'intelligence comme simple outil d'analyse. — La philosophie de la création veut accentuer la vie et l'effort, non la mort et le repos. Elle hait tous les pouvoirs, subversive, elle leur préfère la puissance. — La philosophie de la création est une variante de la philosophie de la hiérarchie, d'une philosophie de la différence. C'est une pensée de l'immanence, de la coïncidence de l'élan avec la réalité, de l'élan de vie ou de puissance avec la réalité spirituelle consciente et inconsciente. — Contrairement à certaines philosophies, la philosophie de la création est audacieuse et guerrière. Le mysticisme complet et créateur, la schizophrénie nomade, le paganisme dionysiaque, le panthéisme productif sont autant de vagues d'invasion du vitalisme. Le polymorphisme, qui caractérise ce vitalisme, rend bien compte de la richesse et de l'audace d'une philosophie de la création. — La philosophie de la création s'insinue en nous davantage qu'elle ne nous persuade. Souffle de vent pour les marins solitaires en rade (*Gaya Scienza*), slogan pour les jeunes rétifs à la psychanalyse (*Anti-Œdipe*), lecture pour les résistants à l'ordre social (*Éthique*), il s'implante dans les crises nihilistes ou schizophréniques et germe de sa fraîcheur en une nouvelle vision du monde. Dans un premier temps, elle n'a d'autre visée que de contaminer le sens commun et le peuple qui le porte, par de multiples aberrations, de multiples slogans, de le déborder ensuite par ses fulgurances, ses accélérations ou ses arrêts brusques et au final de libérer l'énergie corporelle qui se trouve dans le peuple. Elle vise la transfiguration, la rédemption, bref le surhomme. La philosophie de la création, est première en étant seconde, petite astuce pour dire qu'elle n'a aucun commencement mais qu'elle est perpétuels prolongement et continuation comme l'espérait tant Bergson. Elle ne cherche aucun fondement, n'a aucun principe si ce n'est le primat de la relation (sur les termes), le primat de la valeur, elle fonctionne par emprunt (ou détournement) qui sont autant de pierres posées sur la réalité dans laquelle elle s'immerge. L'esprit a un devenir parce qu'il se heurte à l'une de ces pierres. Que l'esprit ait un devenir, c'est peut-être la grande force d'une philosophie de la vie. Que la vie du corps soit couplée à la vie de l'esprit c'est une autre de ses forces. Tantôt l'une accélère plus vite que l'autre, tantôt l'inverse. Que nous importe alors la conscience individuelle face à la création et au peuple, ne compte que l'Humanité.

Au nom du peuple et de la création, appelons-en ni à l'immortalité divine, ni à une compassion humaine, ni à un respect humain(itaire)^{SzE IV,54 sc.} mais à une Humanité auto-constituée, à une Terre, bref à une Vie. Que la démocratie ait besoin de faire un pas supplémentaire, Pierre Rosanvallon ne le contredirait pas². Ce n'est pas par la croissance de l'économie et de l'emploi qui n'est qu'épuisement mais par l'intensification d'une énergie corporelle et spirituelle qui est l'intensité d'une Vie que l'on dépassera l'obstacle. Ce mémoire en est une amorce comme une autre, la simple preuve que le pur devenir existe. La brèche étant ouverte d'autres suivront...

² Pierre Rosanvallon, professeur au Collège de France, est l'auteur de la *Démocratie inachevée* et du *Peuple introuvable* aux éditions Folio-essais.

Table des matières

Bergson et le spiritualisme La création comme variation d'intensité par-delà la conscience individuelle

1.1. Le spiritualisme chez Platon et Aristote	8
La dialectique	8
La critique de la théorie des idées par Aristote	9
Immortalité de l'âme	9
1.2. Procession et conversion chez Plotin	10
Conversion	10
Procession.....	11
1.3. L'élan de vie réunit comme deux mouvements : procession et conversion	12
La simplicité (de la durée, de la personne) comme possibilité de variation de l'intensité.....	12
Attraction et impulsion ne sont que conversion et procession	13
L'origine qui se dissocie entre originaire et originel	14
2.1. L'ouverture de la conscience vers l'esprit	15
De la survivance de l'âme	15
De cet esprit qui est plus que la conscience.....	16
De cet esprit qui est conscience mais surtout inconscient	18
Il y a deux inconscients : l'un virtuel, l'esprit et sa mémoire, l'autre actuel, la matière.	19
La perception pure	19
2.2. L'ouverture de la conscience vers l'esprit	20
L'énergie spirituelle	20
Au delà de la durée psychologique : l'intensité	21
Idéalisme et réalisme.....	22
Bergson est un anti-intellectualiste et non un anti-intellectuel.	23
Le double sens du corps	24
3.1. Liberté et déterminisme	25
La parallèle entre matière et mémoire.....	25
La liberté et ses deux formes : conscience et acte libre.....	28
Durée comme conservation et création et la matière.....	28
3.2. Pour une philosophie de la création	30
Intelligence et intuition	30
La création du virtuel	31
Le mystique	33
Conclusion : De la métabiologie	34

Deleuze et le matérialisme

La création comme déterritorialisation ou affection d'un peuple

1.1. Deleuze et sa lecture matérialiste de Bergson.....	38
Qu'est-ce qu'une lecture matérialiste de Bergson ?	38
Qu'est-ce qui remplace la conscience pour Deleuze ?	39
1. 2. Deleuze face au matérialisme dialectique de Badiou.....	40
Qu'est-ce que le matérialisme de Badiou ne prend pas en compte dans sa lecture de Deleuze ? ..	40
2.1. L'Anti-Œdipe comme irruption matérialiste.....	42
Qu'est-ce qu'une psychiatrie matérialiste ?	42
2.2. Le matérialisme spéculatif et pluraliste de Deleuze	44
En quoi le matérialisme de Deleuze est créateur et donc spéculatif ?	44
Quels rapports entre la pensée et la vie ?	45
En quoi la création peut-elle être politique ?	47
3.1. De cet événement qui crée des possibilités.....	48
En quoi les possibilités de vie ne sont ni le virtuel ni le possible ?	48
3.2. Le nomade qui touche à l'immanence de la Terre.....	50
En quoi le nomade participe-t-il de ce matérialisme créateur ?	50
En quoi la philosophie de Deleuze ouvrirait-elle sur un espace idéal ?	51
Annexe I : la théorie des multiplicités.....	53

Nietzsche et le vitalisme

La création comme exception La hiérarchie et sa rédemption

1. Nihilisme et vitalisme	59
L'éternel retour comme instance de sélection entre nihilisme et vitalisme.....	59
Face à la décadence, l'intuition de la surface.	60
La critique de la conscience comme individualité, comme volonté.	62
La contagion comme distribution, comme rédemption de la hiérarchie.....	63
La rédemption des criminels, des malfamés comme début de renversement	65
2. La hiérarchie nietzschéenne.....	66
La hiérarchie n'est que l'agencement du monde, la connexion entre création et peuple	66
Une philosophie de la valeur	68
Contre l'« en-soi », les processus	69
Rédemption	70
Quelques restrictions à l'idée de noblesse.	72
3. La Grande Politique	74
Qu'est-ce que la Grande Politique ?	74
En quoi les hommes d'exception ne sont pas les hommes supérieurs	75
L'audace du créateur qui défend la vie contre la bêtise.....	76
Constitution des peuples	77
L'éternel retour de la vie	78
Le dionysien et l'apollinien : ivresses delphiques	79
L'audace et la naïveté spirituelle	80
L'« idéal »	81
Conclusion : De la naïveté et de la retenue	83

Spinoza et le naturalisme

La création comme libération et modification

1. Les grandes notions du spinozisme	87
La Nature chez Spinoza.....	87
Cause immanente	87
Univocité et modification.....	88
Parallélisme	88
Expression et constitution	90
Les 3 genres de connaissances	91
La conscience.....	91
Ce qu'est la création.....	91
2. Les voies de la libération	92
Les axiomes du changement et de la puissance.	93
Propositions 1 à 10 : les remèdes aux affects.....	93
Propositions 11 à 20 : l'amour envers Dieu.	96
Propositions 21 à 31 : La science intuitive et le point de vue de l'éternité.	98
Propositions 32 à 40 : l'amour intellectuel de Dieu et la libération de l'esprit.	99
Propositions 41 et 42 : la béatitude de l'esprit et le salut de l'âme	99
3. La politique commune	100
En quoi l'état civil prépare l'état de raison	100
Perspectives finales	102
Annexe II : Contrechamp sur Bergson	105
Les 3 arguments en faveur de l'immortalité de l'âme.....	105
Petit retour sur <i>Mon oncle d'Amérique</i> , le film d'Alain Resnais.....	105