

Articoli/4

## *Plotin et la liberté selon Bergson*

Sylvain Roux

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 14/12/2017. Accettato il 02/01/2018.

In the course in the Collège de France of 1904-1905, Bergson analyzes the various theories of freedom which were since Antiquity proposed. There he finds the opportunity to present the main aspects of his conception of the history of Philosophy. It is in this context that he lingers particularly on the case of Plotinus, whose position appears to him to be a synthesis as well as a revelation of the whole ancient philosophy. Bergson uses an original method to propose his interpretation of Plotinus' thought. This method consists in following Plotinus' movement, while indicating his limits in order to reorient those movements. In this paper, I wish to expose this original method and to show that it makes possible to understand more exactly other texts of Bergson, in which he also proposed an analysis of Plotinus' theories.

\*\*\*

Le rapport de Bergson à l'œuvre de Plotin a souvent été étudié<sup>1</sup>. On a ainsi pu relever des similitudes profondes entre sa propre démarche et celle de Plotin. Mais on a aussi insisté sur les différences qui séparent ces deux démarches. Cependant, il reste peut-être à s'interroger sur la manière dont Bergson fait usage des textes de Plotin. Car, lorsqu'il se rapporte à ses prédécesseurs, Bergson ne fait pas œuvre d'historien. Il ne se contente pas non plus de les étudier pour mieux s'y opposer. Son rapport à la tradition philosophique (et Plotin s'inscrit naturellement dans celle-ci) repose sur une méthode singulière. Il s'agit, à partir des théories évoquées, de chercher à poser correctement un problème et d'éviter ainsi les faux problèmes qui jalonnent l'histoire de la philosophie. Comme l'indique un texte tiré de *La pensée et le mouvant*, la métaphysique tombe dans des difficultés insolubles lorsqu'elle prétend appliquer aux problèmes spéculatifs

<sup>1</sup> Citons notamment É. Bréhier, *Images plotiniennes, images bergsoniennes*, «Les Études bergsoniennes», 2, 1949, pp. 105-128 (repris dans *Études de philosophie antique*, Paris 1955); R. Mossé-Bastide, *Bergson et Plotin*, Paris 1959; J. Trouillard, *Sagesse bergsonienne, sagesse plotinienne*, «Bulletin de la société française de philosophie», 53, 1959, pp. 307-310 (repris dans *Raison et mystique. Études néoplatoniciennes*, Paris 2014); M. de Gandillac, *Le Plotin de Bergson*, «Revue de Théologie et de Philosophie», 2, 1973, pp. 173-183; C. Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris 2009, pp. 210-233 ; J. -M. Narbonne, *L'Un, modèle de la pensée religieuse de Bergson?*, «Archives de Philosophie», 75, 2012/1, pp. 77-86.

une faculté (l'entendement) qui n'y est pas destinée par la vie puisqu'elle a d'abord une visée pratique<sup>2</sup>. Les difficultés liées à la question de la liberté en sont une illustration particulièrement évidente. En effet, lorsqu'il se penche sur cette question, Bergson cherche à montrer que l'opposition entre la nécessité et la liberté résulte d'un problème mal posé (c'est-à-dire d'un problème posé par l'application de l'entendement à des données de l'intuition). C'est ce que montre le cours donné au Collège de France en 1904 et 1905. Celui-ci insiste sur cet aspect mais en développant, notamment à propos de Plotin, une stratégie de lecture originale. Celle-ci n'est évidemment pas nouvelle, elle est présente dans d'autres textes, antérieurs ou postérieurs au Cours sur la liberté. Mais, comme nous le verrons, le Cours permet de la saisir de manière très précise, en particulier par le traitement très important qu'il réserve à Plotin.

### 1. Plotin et la méthode de Bergson

Il faut commencer par décrire les aspects principaux de cette méthode et de cette stratégie de lecture. Deux textes qui appartiennent à deux périodes assez éloignées l'une de l'autre permettent de les saisir de manière particulièrement claire. Et dans les deux cas, afin de préciser les conditions d'un problème ou les aspects importants d'un concept, c'est à un même texte de Plotin que Bergson se réfère. Dans le premier de ces textes, une conférence de 1911 intitulée « La perception du changement » (et reprise dans *La pensée et le mouvant*)<sup>3</sup>, Bergson dénonce une erreur ancienne de la philosophie : celle-ci a constamment privilégié la faculté de la conception sur celle de la perception, parce que cette dernière ne semblait pas lui fournir des données stables et suffisamment fiables. Elle a donc préféré s'en remettre aux opérations de l'entendement qui lui paraissaient aboutir à des connaissances universelles, vérifiables et identiques pour tous. Mais cette démarche n'a abouti qu'à un appauvrissement de la pensée en la privant de sa source principale (l'expérience). Il conviendrait donc d'en revenir à la perception, non pour l'opposer à la conception et au travail de l'entendement, mais pour nourrir ces derniers de ce qu'elle peut leur transmettre. Cette perception doit cependant être pensée d'une manière nouvelle. Il s'agit d'une perception élargie, qui ne doit plus être subordonnée à l'action mais qui doit se rapporter au réel de manière désintéressée, afin de pouvoir le saisir tel qu'il est. Or, dans la philosophie de Plotin, la nécessité de cette perception élargie est reconnue comme nécessaire mais n'est pas conçue comme elle devrait l'être. En effet, Plotin considère que le moi doit se dilater pour retrouver les différents niveaux du réel, et il a soutenu que la philosophie devait constituer cet effort pour se détacher de l'action et se

---

<sup>2</sup> Voir Bergson, *Œuvres*, Paris 1959, pp. 1303-1307 (65-69). Sauf indication contraire, nous donnerons toutes nos références aux textes de Bergson dans cette édition dite du Centenaire, et nous indiquerons entre parenthèses la pagination de l'édition antérieure (Paris 1939-1941) utilisée pour la publication séparée de chaque œuvre.

<sup>3</sup> *La perception du changement*, pp. 1365-1392 (143-176).

tourner vers des niveaux supérieurs à ceux de la sensation. Car l'action, comme il l'indique dans le traité 30 (III 8), constitue nécessairement un affaiblissement de la contemplation<sup>4</sup>. Mais ce retournement, cette conversion, désignent ici une fuite par rapport au sensible et non une perception élargie ; ils prennent la forme d'une remontée vers un principe supérieur au lieu de constituer un changement de point de vue (l'adoption d'un point de vue non pratique) sur la même réalité. Pourtant, Plotin a vu qu'il convient de se détacher de l'action qui oriente notre perception vers ce qui est utile à la vie sensible, même s'il a conçu ce détachement comme un retrait. Ainsi se dessine la voie à suivre : *il conviendra de corriger Plotin, c'est-à-dire de faire du détachement entrevu une préparation à une perception renouvelée.*

Beaucoup plus tard, la référence à ce même texte de Plotin (dans lequel, comme on vient de le voir, l'action est présentée comme un affaiblissement de la contemplation) appliqué à un autre problème, celui de la mystique, conduira Bergson à une conclusion identique. En effet, dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, il indique que « la philosophie de Plotin » est « incontestablement mystique » puisqu'elle cherche « par delà l'intelligence, une vision, un contact, la révélation d'une réalité transcendante »<sup>5</sup>. Pourtant, elle ne parvient pas à un mysticisme complet puisqu'elle ne veut pas « coïncider avec l'effort créateur que manifeste la vie »<sup>6</sup> mais avec cette réalité transcendante (Dieu) qu'elle ne conçoit pas comme agissante mais comme immobile et toujours identique à elle-même. Le véritable mystique veut retrouver en Dieu l'élan même de la vie : sa contemplation épouse alors l'action, celle du principe lui-même, au lieu de prétendre trouver en lui ce qui dépasse toute action. Ainsi, Plotin a-t-il su reconnaître la nécessité, pour la pensée, de suivre une pente mystique mais il convient, pour se donner du mysticisme un concept complet et intégral, de corriger l'analyse qu'il en propose.

Plotin procède-t-il autrement dans le Cours consacré à la liberté ? Celui-ci est antérieur à la conférence que nous avons citée précédemment mais il vient souligner, par là même, la remarquable continuité du principe de lecture que nous venons de dégager dans l'œuvre bergsonienne. Celui-ci consiste à rechercher à travers un auteur (comme Plotin par exemple) les éléments d'une analyse conceptuelle qu'il convient de reprendre tout en les modifiant, à suivre le mouvement qui s'y fait jour mais en le réorientant. Ce n'est qu'à cette condition qu'il sera possible de produire de nouveaux concepts, des concepts pleinement adaptés à la réalité qu'il s'agit de penser<sup>7</sup>. Dans ce cadre, l'auteur considéré

---

<sup>4</sup> Pour l'ensemble du raisonnement, voir les pages 1371 à 1374 (151 à 154). Bergson renvoie au traité 30 (III 8), 4, 39-40.

<sup>5</sup> H. Bergson, *Œuvres*, op. cit., pp. 1161-1162 (232).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 1162 (233).

<sup>7</sup> Comme Bergson y invite dans *l'Introduction à la métaphysique*, pp. 1401-1402 (188) : la métaphysique « n'est proprement elle-même que lorsqu'elle dépasse le concept, ou du moins lorsqu'elle s'affranchit des concepts raides et tout faits pour créer des concepts bien différents de ceux que nous manions d'habitude, je veux dire des représentations souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition ».

(Plotin) n'offre pas une solution, il offre à voir les conditions d'un problème et les voies d'une solution, dans laquelle il ne s'est pas lui-même engagé. Or, le traitement de la question de la liberté permet de suivre les développements d'une telle méthode.

## 2. Les raisons d'une antinomie

Il convient tout d'abord de comprendre la thèse adoptée par Bergson dans le Cours. Celle-ci repose tout entière sur une antinomie. Car d'un côté nous faisons l'expérience de la liberté, nous l'éprouvons en nous-mêmes. En ce sens, il est possible de dire que nous en avons l'intuition si l'intuition désigne bien la capacité de saisir une réalité sans médiation. Lorsque l'action se déroule, nous la sentons de façon « intérieure » comme une action libre. D'un autre côté, si nous voulons nous représenter cette intuition (c'est-à-dire ce qu'elle nous livre), nous devons la traduire en un langage qui n'est plus le sien, celui de l'entendement, qui distingue et sépare ce qui ne l'est pas dans la réalité vécue, et qui tente de recomposer cette réalité en juxtaposant ce qu'il a d'abord distingué. Nous dirons alors que « l'action dérive de la volonté comme d'une source »<sup>8</sup>. Mais cette présentation dénature l'action libre qu'elle tente pourtant d'appréhender car elle la considère comme du « tout fait » et non comme ce qui se fait<sup>9</sup>. En se donnant des points par lesquels l'action est supposée passer, en la spatialisant, l'entendement se montre incapable de comprendre comment l'action se déroule c'est-à-dire s'effectue réellement. Il ne peut penser le mouvement lui-même<sup>10</sup>.

Bergson oppose donc deux manières de saisir le réel. Mais il va faire correspondre à celles-ci deux théories différentes concernant le problème de la liberté. Selon que l'on privilégie l'une ou l'autre de ces manières de voir, on obtiendra deux conceptions philosophiques elles-mêmes opposées : en suivant la pente de l'intelligence, on obtiendra une position déterministe ou nécessitariste, en suivant celle de l'intuition, une position libertiste<sup>11</sup>. Chacune de ces conceptions trouve donc sa source dans une tendance de l'esprit humain, qu'elle radicalise et qu'elle solidifie, en quelque sorte, en une conception du monde. Mais là n'est pas encore l'essentiel : le plus important est que ces deux conceptions ne se répartissent pas de manière égale dans l'histoire de la philosophie car l'une d'elles (le déterminisme) correspond davantage à notre point de vue *pratique* sur le réel<sup>12</sup>. En effet, l'intelligence cherche à saisir dans le

---

<sup>8</sup> H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté. Cours au Collège de France 1904-1905*, Paris 2017, p. 66.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>10</sup> Cette opposition est exprimée de différentes manières dans le Cours: il peut s'agir d'une opposition entre « conscience immédiate » et « pensée réfléchie » (p. 17) ou encore entre « volonté » et « intelligence réfléchie » (p. 18).

<sup>11</sup> Cette thèse est exposée pp. 24 et 25. Le terme « libertiste » est forgé par Bergson lui-même, voir p. 27.

<sup>12</sup> « [...] Dans cette histoire [...] ce sont les doctrines nécessaires qui auront toujours le beau rôle » (p. 24). Voir aussi pp. 27-28.

réel des corrélations constantes, des relations nécessaires, qui serviront de point d'appui à l'action à mener<sup>13</sup>. Pour décider de ce qu'il faut faire, il faut pouvoir envisager les conséquences d'une action, les anticiper à partir d'observations réalisées antérieurement. Sans cette connaissance des régularités entre les causes et les conséquences, il serait impossible d'agir. Pourtant, cette connaissance n'annule pas la liberté, elle la rend possible car nous ne pouvons agir sans avoir de « point d'appui » sur le réel (que nous fournit la connaissance en question). Mais le nécessitarisme ne retient que l'inscription de l'action dans ce réseau de relations nécessaires de sorte que l'action n'apparaît plus libre mais déterminée<sup>14</sup>.

L'antinomie entre nécessitarisme et libertisme se résout donc au profit du nécessitarisme. Mais Bergson dénonce l'illusion de cette position. Car si le libertisme trouve moins de partisans, c'est qu'il ne repose que sur le simple « bon sens », c'est-à-dire sur un « sentiment intérieur » qu'il est impossible de restituer par l'intelligence (sauf à le nier en le faisant dépendre de relations de causes à effets). La liberté s'éprouve, mais ne se prouve pas, et c'est pourquoi elle est condamnée à perdre son combat contre l'intelligence qui conclut spontanément au caractère nécessairement déterminé de nos actions.

### 3. Une conception originale de l'histoire de la pensée

Cette opposition conduit Bergson à présenter une conception particulière de l'histoire des doctrines philosophiques. En premier lieu, dans la mesure où les doctrines nécessitaristes reposent naturellement sur le travail de l'intelligence, celles-ci ont pu se perfectionner progressivement au cours de l'histoire en bénéficiant des analyses de plus en plus riches que l'intelligence proposait de la réalité matérielle. Ainsi, « l'idée de nécessité » s'est précisée depuis les premiers penseurs de la Grèce : d'abord conçue comme la régularité cyclique, circulaire, de la nature, elle a ensuite pris la forme d'une « détermination qualitative » puis celle d'une « détermination quantitative » des phénomènes (pendant la période des Temps modernes)<sup>15</sup>. Ici, le progrès réalisé dans l'analyse et la compréhension de la notion est *interne* aux opérations de l'intelligence : c'est par son activité propre que celle-ci précise et améliore le sens de la notion. Rien de tel dans le cas des conceptions qui reconnaissent l'existence de la liberté et qui en font un élément central de leur raisonnement. Si elles progressent, c'est « du dehors, par une intrusion dans la philosophie de certains éléments étrangers »<sup>16</sup>. Ce sont des faits non philosophiques (des événements sociaux par exemple) qui viennent nourrir la thèse de la liberté et non point seulement des « éléments d'intuition », c'est-à-dire l'expérience intérieure dont nous avons parlé précédemment. Le

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 25-26.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 28-29.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 29.

progrès n'est plus ici l'effet d'un approfondissement interne de l'intelligence, mais l'effet d'une contrainte extérieure.

En second lieu, le progrès des doctrines déterministes est un progrès continu alors que celui des doctrines libertistes est discontinu. En effet, puisque c'est par un approfondissement interne que la notion de nécessité a été progressivement définie par l'intelligence, elle ne s'est pas construite en fonction des à-coups suscités par des éléments de nature extérieure. Au contraire, dans le cas de la liberté, le progrès réalisé en est dépendant. De plus, ce progrès n'est pas de même nature puisqu'il ne consiste pas en une meilleure appréhension de la notion mais en son introduction plus large, plus importante, dans la pensée. Dans l'histoire des philosophies, le problème de la liberté s'est peu à peu et de plus en plus imposé à la pensée. Mais ce progrès qui est d'abord celui d'une plus grande considération repose sur le choc provoqué par l'irruption d'événements extérieurs qui sont comme des éruptions explosives. Bergson en compte trois dans l'histoire<sup>17</sup>. La première est due aux changements survenus au 5<sup>ème</sup> siècle avant J.-C. à Athènes. Ils contribuèrent au développement des réflexions de Socrate sur l'importance de « l'observation intérieure » et d'une forme de « mysticisme » qui nous met en contact avec des réalités supérieures<sup>18</sup>. La seconde correspond à l'irruption du judéo-christianisme qui a abouti à l'idée selon laquelle la volonté, en Dieu, prime l'entendement. Enfin, la troisième éruption se produit durant la période qui conduit à la Révolution française. Certaines analyses de Rousseau, dont Kant fut par la suite dépendant, en sont une illustration. Rousseau signale en effet que nous avons un sentiment très fort de notre liberté et que nous ne saurions ainsi douter de l'existence de ce dont il témoigne<sup>19</sup>.

Mais Bergson ne se contente pas de décrire et d'opposer l'évolution séparée de chacune des deux doctrines. Il cherche aussi à comprendre la relation qu'elles entretiennent. Car les « doctrines de la nécessité » ont toujours cherché à s'assimiler les « théories de la liberté », à concilier la liberté avec la nécessité. L'intuition de la liberté, les éruptions qui la font surgir dans le champ de la pensée contraignent les doctrines nécessitaristes à un travail d'adaptation, à un réaménagement de leurs propres conceptions. Ce faisant, elles ont tendance à dénaturer ce qui est apparu sous la forme d'une intuition, parce qu'elles la recouvrent de leur propre système conceptuel. Poursuivant sa métaphore géologique, Bergson peut ainsi dire que les doctrines de la nécessité sédimentent les éruptions explosives de la liberté. Une nouvelle éruption, mais qui ne peut être prévue, devra alors rompre les couches ainsi constituées pour réintroduire de la liberté dans les théories que développe notre intelligence<sup>20</sup>.

Entre les « forces éruptives » et les « forces de sédimentation », il existe donc un combat mais aussi une subtile dialectique. Ces forces s'affrontent mais elles se modifient aussi mutuellement en raison de leur confrontation : les doctrines de la

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 29-31.

<sup>18</sup> Voir le résumé au début de la séance du 22 décembre 1904, pp. 49-51.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 304-305.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 31-32.

nécessité doivent intégrer les éruptions de liberté qu'elles ne peuvent laisser hors de leur système, tandis que les théories de la liberté ont tendance à se dissoudre sous l'effet des doctrines de la nécessité. Dans la séance du 13 janvier, Bergson donne une explication plus complète de ce second mouvement. L'intuition de l'acte libre peut difficilement s'intégrer à une construction intellectuelle car elle est alors contrainte de s'exprimer à travers des mots et des notions qui ont d'abord pour but de « formuler le déterminisme ». Toute expression de la liberté la dénature et la retourne en son contraire (l'expression du déterminisme). C'est pourquoi l'intuition doit toujours venir briser l'arsenal intellectuel forgé par la pensée et sa pente naturelle, pour y réintroduire la liberté. On le voit, cet effort suppose de distinguer deux niveaux, celui de la durée en laquelle l'acte libre trouve sa source et celui de la représentation intellectuelle qui est l'expression déformée de cette durée, lorsque nous la spatialisons pour la maîtriser et agir sur elle. Et il s'agit donc de retrouver l'intuition de cet acte qui subsiste sous l'ensemble de nos représentations, c'est-à-dire de revenir au niveau de l'être (la durée) en-deçà du niveau de la pensée pour adapter nos représentations à ce niveau de l'être. Mais surtout, un tel effort est nécessairement sans fin puisque dès que l'intuition de cet acte est exprimée, elle est dénaturée et il convient à nouveau de revenir à l'intuition indépendante de son expression<sup>21</sup>. Dans le Cours, Bergson en reste-t-il à cette opposition et à cette dialectique qui ne sauraient trouver de fin ? Dans d'autres textes, il semble pourtant se montrer moins pessimiste. Ainsi, dans l'« Introduction à la métaphysique », il reconnaît à l'intelligence la possibilité de créer des concepts parfaitement adaptés à la réalité mouvante que nous cherchons à penser, si elle se laisse d'abord guider par l'intuition au lieu de suivre sa pente naturelle qui la porte à créer des concepts en vue de l'action<sup>22</sup>. Mais le Cours lui-même offre une solution à ce conflit des doctrines. Bergson appelle de ses vœux un élargissement de la réflexion grâce auquel la « pensée discursive » et l'intuition seraient réconciliées « dans une science moins simple que celle qui traverse la philosophie jusqu'à Kant, une science beaucoup plus complexe, plus compréhensive, qui tiendrait compte de toute l'expérience »<sup>23</sup>. La science, qui est le prolongement des tendances naturelles de l'intelligence à vouloir agir sur le réel (conçu alors comme un ensemble maîtrisable), n'est qu'une « connaissance du dehors », elle ne retient qu'un aspect du réel, ce qui se donne à elle sous la forme d'une expérience externe. Le but de la philosophie est d'être une sorte d'empirisme intégral ou d'« expérience intégrale »<sup>24</sup>, qui tient compte tout autant de l'expérience intérieure que de l'expérience extérieure.

Dès lors, si l'on veut saisir la place particulière qu'occupe un auteur dans l'histoire de la philosophie, il faut envisager deux problèmes : d'une part, il convient de se demander s'il se classe parmi les auteurs qui revendiquent une doctrine nécessitariste ou une doctrine libertiste (et la réponse à cette question

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>22</sup> H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, pp. 1401-1402 (188) et pp. 1421-1422 (213).

<sup>23</sup> H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 345.

<sup>24</sup> Suivant l'expression utilisée dans *Introduction à la métaphysique*, p. 1432 (227).

n'est pas toujours simple comme nous le verrons dans le cas des platoniciens) ; d'autre part, il faut se demander de quelle manière il participe du mouvement « dialectique » que Bergson a mis à jour, comment il s'inscrit dans sa conception de l'histoire de la philosophie (on se demandera alors si sa philosophie témoigne des forces éruptives de l'intuition ou plutôt des forces de sédimentation de l'intelligence). Or, sur ces différents points, le cas de Plotin est particulièrement important pour Bergson.

#### 4. Situation de Plotin

Celui-ci occupe en effet une place à part dans l'histoire de la philosophie. Il n'est pas simplement un auteur de plus à l'intérieur de la longue succession de ceux qui constituent l'histoire de la pensée ancienne. Sa philosophie est en fait l'héritière de cette histoire, elle la résume à sa manière et surtout elle la fait apparaître en pleine lumière. Ce qui s'y dessinait, ce qui l'animait de l'intérieur sans apparaître toujours clairement, trouve chez Plotin sa pleine expression. Plotin est un *révéléteur*, comme il en est besoin dans la photographie<sup>25</sup>. Mais Plotin n'est pas un révélateur qui s'ignore, comme s'il ne faisait connaître les théories de ses prédécesseurs que de manière indirecte, simplement parce qu'il les reprendrait pour son compte. Il souhaite, sous la forme d'un projet parfaitement assumé, les utiliser contre de nouvelles théories qui, selon lui, ne sont pas grecques mais « barbares »<sup>26</sup> puisqu'il s'agit notamment de « doctrines religieuses de l'Orient ». Mais par ce projet, il en vient aussi à rapprocher, à unifier des analyses qui se voulaient à l'origine très différentes. Platon et Aristote peuvent ainsi participer d'un même mouvement, manifester une même tendance, dans la mesure où il s'agit de les opposer à ces nouvelles doctrines. La philosophie ancienne peut alors apparaître sous une forme unifiée : par-delà des différences apparentes, elle présente de manière plus profonde, à propos du problème de la liberté et de la nécessité, un seul et même point de vue. Ce qui ressort donc, si l'on prend la philosophie grecque comme un bloc, face aux doctrines non philosophiques qu'elle combat à la fin de l'Antiquité, c'est que les philosophes grecs vont tous dans le même sens, qui est celui du nécessitarisme.

Pour exprimer cette idée selon laquelle Plotin fait apparaître en chacune des doctrines étudiées la tendance profonde qui la porte, Bergson utilise à plusieurs reprises le terme « exaspérer »<sup>27</sup> qui indique comment Plotin radicalise et porte à son comble, des analyses qui existaient avant lui. Ce faisant, il les manifeste mieux que les auteurs qui les ont présentées n'ont pu le faire, parce qu'ils n'ont pas poussé ces analyses jusqu'au bout. Plotin les exprime *complètement*, et c'est pourquoi il est la « quintessence de la philosophie grecque »<sup>28</sup>.

---

<sup>25</sup> H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., pp. 210-211.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 178.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pp. 197 et 211.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 179.

Mais que révèle-t-il ainsi ? Sur de nombreux sujets, Plotin adopte une position platonicienne ou aristotélicienne (souvent en les combinant au profit de la première), mais il est aussi influencé par la philosophie stoïcienne qu'il combat pourtant<sup>29</sup>. C'est pourquoi l'une des notions essentielles de cette dernière (la notion de nécessité) se retrouve dans sa pensée et vient organiser sa vision du monde. En particulier, Plotin conçoit la nature comme un ensemble ordonné dans lequel toutes les parties sont interdépendantes et s'affectent mutuellement. C'est donc le concept de sympathie universelle que Plotin retrouve dans sa propre réflexion<sup>30</sup>. Cette présence du stoïcisme montre donc deux choses. D'une part, elle rend manifeste que certains des prédécesseurs de Plotin sont des partisans de doctrines nécessitaristes et d'autre part, qu'en intégrant celles-ci à l'intérieur de sa conception platonicienne du monde, Plotin ne fait qu'actualiser la tendance la plus profonde du platonisme. Cela ne signifie pas qu'il n'existe pas de théorie de la liberté chez Platon, mais qu'il existe chez lui une tendance à « l'intellectualisme » qui ne peut que conduire les aspects nécessitaristes à l'emporter dans sa vision du monde, ce que Plotin manifeste explicitement par son propre système philosophique. Ce dernier apparaît donc lui-même comme un nécessitariste à sa manière, alors même qu'il s'en défend par ailleurs. Plotin, en reprenant les analyses de ses prédécesseurs et en les radicalisant, fait ainsi surgir la position nécessitariste latente à la plupart de celles-ci. La synthèse de toutes les philosophies antérieures montre que c'est une position en faveur de la nécessité qui l'emporte malgré les apparences (comme chez Platon et Aristote).

## 5. La liberté «en contrebande»

Pourtant, Plotin n'est pas un nécessitariste, il cherche même à réfuter les positions stoïciennes<sup>31</sup> et à sauvegarder la responsabilité humaine, en insistant sur le fait que l'individu doit conserver une autonomie pour pouvoir être considéré comme le sujet de ses actions<sup>32</sup>. Or, cela n'est pas possible dans le système stoïcien puisque le principe divin qui est immanent au monde le traverse de part en part et le commande dans tous ses aspects. Plotin doit donc assurer la liberté humaine sans pourtant rejeter l'idée stoïcienne de nécessité qu'il a reprise pour son propre compte. Il y a là selon Bergson, une difficulté majeure sur laquelle Plotin achoppe : tout son système est déterministe mais Plotin, de son côté, ne veut pas l'être<sup>33</sup>. Plotin est donc prisonnier de conceptions contradictoires. Pire, et c'est bien ce que Bergson veut démontrer depuis le début du Cours, Plotin fait l'expérience d'une contradiction profonde entre d'une part, les représentations que l'intelligence se fait du monde et d'autre part l'intuition que nous prenons

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 180-183.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 178 : il a constamment combattu les Stoïciens [...].

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 182.

<sup>33</sup> Voir pp. 185 et 197.

de notre existence et qui nous donne le sentiment invincible de notre liberté. Or, selon Bergson, Plotin ne parvient pas à une solution sur le problème de la liberté<sup>34</sup> parce qu'il laisse libre cours à son intellectualisme (comme toute la pensée grecque sur ce point<sup>35</sup>) de sorte que ce sont les représentations de l'intelligence qui dominent et rendent donc la liberté impensable. Il est alors contraint de réintroduire la liberté dans son système sans pouvoir lui donner de justification interne. La liberté reste extérieure au système, elle ne peut apparaître qu'« en contrebande »<sup>36</sup>.

C'est dans sa conception des rapports entre les différents niveaux de réalité que Bergson va trouver les limites de l'explication plotinienne. De cette dernière, Bergson retient en effet deux aspects. L'organisation du monde sensible trouve son origine dans les réalités supérieures que sont d'une part l'Âme et d'autre part l'Intellect et les Formes. En effet, chaque individu sensible est produit selon un double processus : son corps résulte de l'activité contemplative de la partie de l'Âme que Plotin appelle « nature », qui elle-même, ne fait alors que déployer sous une forme spatiale une structure intelligible qui vient de l'Intellect. Par ailleurs, il existe pour Plotin une forme intelligible de chaque individu (il y a une idée de Socrate) qui s'exprime sur le plan psychique (l'hypostase inférieure) sous la forme d'une âme individuelle. C'est cette âme qui va entrer dans le corps sensible façonné par la « nature » (la partie inférieure de l'Âme du monde)<sup>37</sup>. Dans un tel schéma explicatif, le niveau inférieur n'est que le déploiement du niveau supérieur, chaque ordre exprime à sa manière, sous une forme de plus en plus éloignée du modèle premier, ce que ce modèle contient. L'individualité n'est alors que la *distension* de ce qui existe d'abord sous une forme intelligible et *comme* forme intelligible (idée d'un corps, idée d'un individu). Ce qui est d'essence intellectuelle ou psychique se fait nature par extériorisation. Faut-il voir là une solution au problème de la liberté ? Plotin le pense probablement car ici, la vie n'est pas le résultat de processus purement mécaniques, elle n'est pas un simple épiphénomène de la matière, un effet de son organisation. Elle vient d'en haut, d'une réalité qui n'est pas du même ordre et qui vient ordonner une matière qui est incapable de s'ordonner par elle-même. La vie est d'un autre ordre et, en ce sens, l'homme qui participe de cette vie (par son âme) et qui en émane, échappe lui-même en partie au déterminisme matériel. Ce qui le caractérise en propre est ce par quoi il appartient à ce plan supérieur et non au plan de la nature extérieure<sup>38</sup>. Pourtant, Bergson ne se satisfait pas de cette explication :

---

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 185 : «[...] admettons qu'il puisse sur un certain point – Plotin n'est pas arrivé à faire la lumière sur cette partie du problème – mais admettons que l'homme puisse dans une certaine mesure forcer le mécanisme de la nature et que ce soit là sa liberté [...]».

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 210-211.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 198.

<sup>37</sup> Cette double explication est présentée pp. 194-195.

<sup>38</sup> Voir pp. 183-184 : «la théorie de la liberté en d'autres termes n'est complète que si elle présente une théorie de l'origine de la vie, de l'origine de l'organisation <différente de celle des doctrines matérialistes>» (l'ajout est de nous).

Si tout ce qui se fait dans la nature, si la nature n'est tout entière que la projection, dans l'espace et dans le temps, de l'Intelligence, si notre corps et tout ce que fait notre corps par conséquent est la projection, dans l'espace et dans le temps, de ce qui est l'Intelligible correspondant à notre âme, alors tout ce qui se fait dans l'espace et dans le temps n'est que la projection, par conséquent, de quelque chose de donné, de donné tout d'un coup dans l'incorporel et dans l'éternel. On ne voit pas comment l'indétermination dans le temps peut trouver ici sa place<sup>39</sup>.

Bergson présente là un argument particulièrement important puisqu'il constitue le reproche principal qu'il adressera, dans *L'Évolution créatrice*, aux théories mécanistes et finalistes<sup>40</sup>. Si le monde sensible ne fait que reproduire un modèle supérieur en le déployant dans l'espace et le temps, il ne contient rien de nouveau, tout est déjà donné dans ce modèle et il n'y a aucune place pour l'indétermination. Car la distension ne doit pas être comprise comme une sorte de retrait du principe supérieur qui amènerait les réalités inférieures à se distinguer radicalement de lui. La distension est *décomposition du simple* c'est-à-dire juxtaposition, extra-position, de ce qui se donne d'abord sous une forme parfaitement unifiée. En ce sens, notre « place dans la nature » est celle qui, dans un plan inférieur, correspond à celle que nous occupons sur le plan supérieur<sup>41</sup>. Or, pour Bergson, cette absence d'indétermination dans la position que nous pouvons occuper est le point faible de l'explication plotinienne car la liberté est absolument impossible sans indétermination puisqu'elle trouve en elle sa condition de possibilité.

Des analyses de Plotin relatives au problème de la liberté, Bergson retient un second aspect. Celui-ci est particulièrement original. En effet, Plotin considère que la descente de l'âme dans le corps (ou plus simplement, son entrée dans le corps) n'est jamais complète : une partie, celle qui contemple les formes intelligibles, ne descend pas et reste auprès des autres formes et de l'Intellect tout entier. En ce sens, la nature de l'homme est double : il se tourne, par certaines parties de son âme, vers la nature sensible et il participe, par la partie supérieure, à la nature intelligible<sup>42</sup>. Ce point est essentiel car il explique pourquoi il est toujours possible de se retourner vers les principes dont nous provenons. Il rend donc possible la conversion de l'âme et sa capacité à échapper à l'ordre annihilant du sensible. Mais quel est l'objet de cette conversion ? Non point l'action mais la pure contemplation selon Plotin. Or, l'activité contemplative ou intellectuelle reste ordonnée à son principe (l'Intellect), elle n'est pas liberté au sens propre, c'est-à-dire au sens d'une création permanente. Elle consiste plutôt à se placer sous la lumière de la vérité, qui reste éternellement ce qu'elle est. La contemplation est toujours contemplation du Même là où l'action vise à produire quelque chose de nouveau parce qu'elle est engagée dans le devenir et qu'elle

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>40</sup> H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, pp. 526-528 (37-40).

<sup>41</sup> H. Bergson, *L'Évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 196.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 187. Cette théorie de Plotin se trouve exposée, notamment, dans le traité 6 (IV 8), 4, 31-33; 8, 1-13 ainsi que dans le traité 27 (IV 3), 12, 3-5.

doit trouver les solutions originales pour résoudre les problèmes qui se posent à elle<sup>43</sup>. On comprend mieux alors pourquoi Bergson considère que Plotin n'a pu apporter de solution satisfaisante au problème de la liberté. La seule liberté qu'il puisse penser est cette liberté qui consiste à s'extraire du monde sensible pour faire retour à la vérité des origines. Il ne peut penser la liberté de l'action car celle-ci reste prise, pour lui, dans le déterminisme qui caractérise l'ordre de la nature. Et c'est pourquoi Plotin réintroduit la liberté « en contrebande » : il doit s'opposer aux stoïciens parce qu'il en mesure les conséquences désastreuses (il n'y a plus de responsabilité individuelle) mais il ne peut fonder la liberté dans l'ordre de l'action puisqu'il reste ici dépendant du modèle stoïcien. Il ne peut donc qu'*appeler*, dans le sensible, à une liberté qu'il ne peut penser et s'en remettre à une liberté de conversion (envers des réalités supérieures), opposée à l'action proprement dite.

Cette lecture bergsonienne pose un problème particulièrement important, celui de savoir quel a été le véritable objet des analyses philosophiques des Anciens, lorsqu'ils se sont intéressés au problème de la liberté. En effet, si l'on s'arrête par exemple sur le point de vue stoïcien, on remarquera qu'il cherche avant tout à montrer que l'âme peut se libérer de la nécessité, par l'intériorisation de celle-ci : il convient pour cela de s'élever au Tout, à l'universel mais il ne s'agit pas de changer de plan ontologique. Il s'agit plutôt de considérer la même réalité (la réalité sensible extérieure) d'un point de vue différent : non plus selon le point de vue particulier d'un sujet qui occupe une position dans le temps et l'espace mais selon un point de vue universel (point de vue de Dieu lui-même). En considérant les choses de cette manière, l'individu peut espérer être heureux (faire disparaître les troubles de l'âme) puisqu'il abolira la contradiction entre son point de vue individuel et celui du Tout : il les fera coïncider<sup>44</sup>. Mais chez Plotin, il ne s'agit pas d'intérioriser la nécessité mais de s'en libérer en la dépassant et en remontant à un niveau ontologique supérieur (psychique et intelligible), c'est-à-dire en cherchant à retrouver le plan d'être qui en est le fondement. Pourtant, selon Bergson, dans les deux cas, la nécessité est première : c'est par rapport à elle que se détermine l'attitude libératrice qui est seulement négative (la liberté n'est pas positive, elle ne se définit que relativement à la nécessité, à l'initiative – intériorisation ou conversion – qu'elle peut nous laisser). Au contraire, pour Bergson, la liberté doit être pensée comme première : elle est l'être même des choses, de toutes choses, puisque la durée est par essence créatrice. Et c'est pourquoi Plotin ne pense pas la liberté humaine comme possibilité de choisir entre des fins différentes. La liberté n'est pour lui que retour à l'origine : elle ne se joue pas dans le même plan (celui du sensible), mais dans un plan supérieur où il n'est plus question d'agir. En réalité, pour Bergson, ni les stoïciens ni Plotin ne pensent la liberté, ils ne pensent que la *libération*. Tel est le véritable objet de

---

<sup>43</sup> H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., pp. 199-200.

<sup>44</sup> Sur ce point, on pourra se reporter aux analyses de J. Combès, *Nécessité stoïcienne et exigence plotinienne*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 3 (1969), pp. 308-324 ; repris dans *Études néoplatoniciennes*, Grenoble 1989, pp. 11-34.

leur réflexion. Bien sûr, on pourra toujours s'interroger sur la liberté du premier principe et considérer que pour Plotin, la liberté est bien aussi *au principe* de toutes choses<sup>45</sup>. Mais cette liberté par laquelle l'Un se pose lui-même est aussi l'acte duquel procèdent tous les ordres inférieurs, et en lequel ils trouvent leur raison d'être. De sorte que la liberté ne peut consister pour eux qu'à rester tournés vers leur principe. Tout écart qui serait l'avènement de quelque chose de nouveau, serait en fait l'expression d'une perte et d'une chute. La liberté première du principe ne donne pas aux autres réalités une liberté créatrice mais au contraire les conduit à toujours préférer la stabilité et l'identité au changement, à toujours vouloir ramener l'Autre au Même. Elle ne les libère pas, elle les ordonne à elle<sup>46</sup>.

## 6. Conclusion

Il est donc possible, à la lumière des remarques précédentes, de mieux comprendre la méthode utilisée par Bergson pour lire ses prédécesseurs, notamment Plotin : celle-ci, disions-nous pour commencer, consiste à reprendre une analyse mais à la réorienter. Il convient donc de se demander ce que Plotin a su penser mais en même temps ce qu'il n'a pas su penser jusqu'au bout. Tout d'abord, Plotin a su poser mieux que personne avant lui le problème de la liberté : il a compris qu'il convient de préserver l'autonomie du moi à travers l'ordre régulier de la nature, à travers la succession causale inflexible<sup>47</sup>. Mais on peut aller plus loin. Plotin a aussi compris que la liberté suppose un retour à soi, qu'elle trouve sa source dans l'intériorité (en cela, il prolonge la démarche de Socrate, qui a introduit cette idée) car l'homme est soumis aux conditions extérieures de la vie sociale et matérielle et il doit donc « se ressaisir » en lui-même pour y trouver les ressources qui lui permettront de mener une existence authentique et d'agir de façon absolument libre<sup>48</sup>.

En revanche, si Plotin a bien perçu les conditions de la liberté, il n'a pas su trouver les voies d'une solution au problème que pose sa représentation et il n'a donc pas pu s'y engager. Car le retour à soi ne peut prendre la forme d'une

<sup>45</sup> Comme il l'indique dans le traité 39 (VI 8), 12, 17-22.

<sup>46</sup> Il est remarquable de constater que bien des analyses récentes du problème de la liberté chez Plotin confirment les analyses de Bergson en estimant, elles aussi, que Plotin insiste sur la nécessité d'une libération de l'âme par rapport à l'ordre du sensible. L'âme ne trouve sa liberté qu'en remontant à son principe. Voir, par exemple, G. Leroux, *Human freedom in the thought of Plotinus*, «The Cambridge Companion to Plotinus», edited by Lloyd P. Gerson, Cambridge 1996, pp. 292-314 : «It is indeed, in the act of ascent, an act which is identified with purification and will toward the Good, that freedom reaches its full dimension as essence of human nature» (p. 311). Mais ces analyses refusent, au contraire de Bergson, de voir dans cette remontée une fausse liberté (une liberté qui n'est pas créatrice et qui n'est pas celle de l'action), et préfèrent y voir une liberté authentique.

<sup>47</sup> H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 182. Bergson traduit ainsi un passage du traité 3 (III 1), 8, 1-3 : «il suffit de trouver une solution qui, d'une part, sauvegardera le principe de causalité (mot à mot "ne laissera rien sans cause, qui sauvegardera la suite et l'ordre des choses") et qui d'autre part nous permettra à nous d'être quelque chose».

<sup>48</sup> H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, op. cit., p. 89.

fuite, d'un refus de l'expérience sensible. Il ne peut que prendre la forme d'un approfondissement de cette même expérience<sup>49</sup>. Mais surtout, si la nécessité l'emporte sur la liberté dans son système philosophique, c'est qu'il continue de privilégier l'entendement sur l'intuition, de chercher à se représenter selon les catégories de l'entendement le problème de la liberté. Dès lors, l'erreur de Plotin permet de saisir la voie à suivre : il conviendra d'inverser l'ordre des rapports entre l'intuition et l'entendement. Pour que la liberté puisse échapper à l'emprise de la nécessité, il faut en faire un fait premier que seule l'intuition peut nous donner. Il faut en revenir aux données immédiates de la conscience.

Sylvain Roux, Université de Poitiers

✉ [sylvain.roux@univ-poitiers.fr](mailto:sylvain.roux@univ-poitiers.fr)

---

<sup>49</sup> On se reportera, sur ce point, aux analyses de *La perception du changement*. Voir la précédente note 3.