



Thèse en vue de l'obtention du
Doctorat en Philosophie de l'Université del Valle

Présentée par

Jorge Bejarano Useche

Le: 21 décembre 2018 à Cali-Colombie

Rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze
sur la question de la vie

sous la direction de

Ph.D. William González Velasco

UNIVERSITÉ DEL VALLE
FACULTÉ D'HUMANITÉS
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Thèse en vue de l'obtention du
Doctorat en Philosophie de l'Université del Valle

Présentée par

Jorge BEJARANO USECHE

Le: 21 décembre 2018 à Cali-Colombie

Rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze
sur la question de la vie

sous la direction de

Monsieur le professeur William GONZALEZ VELASCO

Membres du Jury:

M. Bruno CANY

M. Arnaud VILLANI

M. François GAGIN

UNIVERSITÉ DEL VALLE
FACULTÉ D'HUMANITÉS
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

Remerciements

À mon professeur William González Velasco et ses enseignements ardues autant que rigoureux, qui a accepté de diriger cette recherche avec patience et affection.

Au Département de Philosophie de la Faculté d'Humanités de l'Université *del Valle* à Cali-Colombie, qui m'a accordé son soutien et sa confiance depuis plusieurs années, et sans lequel cette thèse n'aurait pu être réalisée.

Aux étudiants, professeurs et travailleurs de l'Université *del Valle*, avec lesquels nous avons soutenu tant de batailles pour une meilleure éducation dans notre pays, en ces temps difficiles. Spécialement au professeur Aurélien Vetu, qui a eu l'amabilité de corriger la structure et la grammaire de ce travail.

Finalement à ma compagne, mon père, ma mère, ma belle-mère, mon frère, à Ernesto Hernández pour être entré en contact avec M. Arnaud Villani, ce dernier m'ayant aimablement fournis de précieuses recommandations, et à mes autres amis qui ont du me supporter durant les années d'élaboration de cette thèse.

Sommaire

REMERCIEMENTS	2
INTRODUCTION A « RENCONTRES PHILOSOPHIQUES ENTRE BERGSON ET DELEUZE SUR LA QUESTION DE LA VIE »	7
PREMIERE RENCONTRE: LA Pensee ET LA VIE.....	22
1. Le problème de la définition conceptuelle en philosophie	31
2. La méthode bergsonienne	46
3. La différence entre science et philosophie chez Bergson.....	59
3.1. La science	61
3.2. La philosophie	64
4. La pensée de Deleuze: sa « méthode de dramatisation » comme un regard poststructuraliste (du structuralisme).....	69
4.1. Qu'est-ce qu'une « Idée » d'après Deleuze?	72
4.2. Un regard poststructuraliste sur le structuralisme, chez Deleuze	82
4.3. Conclusion provisoire: <i>l'événement</i>	91
5. Notes pour un approche vers l'idée d' <i>immanence</i> chez Deleuze: la « synthèse disjonctive inclusive »	95
5.1. La « Synthèse disjonctive inclusive » ou la « Disjonction inclusive »	97
5.2. L'histoire	108
6. L'anti-méthode: Deleuze et Guattari	114
6.1. Pour lire <i>Mille Plateaux</i>	116
7. Le concept chez Deleuze et Guattari dans <i>Qu'est-ce que la philosophie?</i>	124
7.1. La différence entre le concept, la proposition et la phrase	130
8. L'effort intellectuel chez Bergson	139
9. Le concept en tant que singularité, multiplicité, problématisation et événement.....	152
DEUXIEME RENCONTRE: LE TEMPS ET LA VIE	162
1. Le problème vital du « Je » et du « Moi »: du temps kantien aux « synthèses passives du temps » chez Deleuze.	166
1.1. Le problème du temps et les « synthèses passives » chez Deleuze	183
2. La rencontre entre Bergson et Deleuze à propos du temps	203
2.1. Sur « l'image de la pensée »	206
2.2. Le temps en tant que <i>durée</i> chez Bergson	212
2.3. Le temps en tant qu' <i>événement</i> chez Deleuze	216

3. La méthode bergsonienne face au problème du finalisme et de l'individu vivant.	224
3.1. La critique du finalisme radical	229
3.2 La vie et l'individu vivant	235
4. Bergson face au lamarckisme	243
5. Entre Bergson et Deleuze	248
5.1. La vie comme indétermination.	252
5.2. Différence de degré entre conscience et inconscient	257
5.3. La vie comme puissance non-organique et le cinéma deleuzien	262
6. La revitalisation du temps bergsonien dans <i>L'image-mouvement</i> et <i>L'image-temps</i> de Deleuze	266
6.1. Le mécanisme cinématographique de la pensée	267
6.2. Le cinéma deleuzien et le plan vital bergsonien	269
7. Le style selon Gilles Deleuze	273
7.1. Quelques exemples sur le style chez Gilles Deleuze: La littérature	282
7.1.1. « Sous les signes de Proust »	282
7.1.2. « Henry James, l'art du secret »	286
7.1.3. « Kafka, pour une littérature mineure »	289
7.1.4. Beckett, l'épuisé:	291
TROISIEME RENCONTRE: UN VITALISME PHILOSOPHIQUE ?.....	296
1. Vers l'hypothèse d'un vitalisme au-delà de l'histoire	301
2. Le vitalisme métaphysique d'Henri Bergson	318
3. Attention et attachement à la vie d'après Bergson	324
4. Le « vitalisme pratique » de Gilles Deleuze	333
5. Le vitalisme deleuzien dans ses œuvres: <i>Empirisme et subjectivité</i>	343
6. Le vitalisme deleuzien dans ses œuvres: la grande identité Spinoza-Nietzsche selon Deleuze	354
6.1. La grande identité Spinoza-Nietzsche	355
6.2. Le matérialisme (le corps)	358
6.3. L'immoralisme (l'éthique)	361
6.4. L'athéisme (la joie)	363
6.5. Conclusion transitoire	365
7. Le vitalisme deleuzien dans ses œuvres: un vitalisme deleuze-foucauldien ?	368
7.2. La distance philosophique (et amicale) face aux concepts d' <i>agencement</i> et <i>dispositif</i> dans <i>Désir et plaisir</i> (1977)	373
7.3. Un vitalisme deleuzo-foucauldien ?	377

7.4. Conclusions	380
8. Le problème du « possible » à l'égard de la question sur la vie et la politique chez Deleuze	385
9. Deleuze: la vie et la politique	392
CONCLUSIONS A « RENCONTRES PHILOSOPHIQUES ENTRE BERGSON ET DELEUZE SUR LA QUESTION DE LA VIE»	397
BIBLIOGRAPHIE	403
1. Ouvrages consultés	403
1.1. De Henri Bergson	403
1.2. De Gilles Deleuze	404
1.3. De commentateurs et autres auteurs	407

*À William González,
avec admiration et respect.*

Introduction à « Rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze sur la question de la vie »

“Of course all life is a process of breaking down [...]”,¹ « Toute vie est bien entendu un processus de démolition [...] ».² Cette phrase lapidaire, écrit quand Francis Scott Fitzgerald (1896- 1940) disait: « Je vais écrire sur le fait que je ne peux pas écrire »³, veut nous montrer comment la vie est affaire de puissance, d’être capable ou incapable de quelque chose, avec le supposé –toujours primordial- de ne savoir nullement d’avance ce dont nous sommes capables, ce dont notre corps ou notre pensée –pour donner un exemple-, est capable: même si -ou justement parce que- la vie est, *bien entendu*, ce processus de *démolition*.

Le cas de Fitzgerald est ici remarquable. Celui-ci se confronte, dans un moment donné –comme d’ailleurs presque tous les artistes et les créateurs- à l’impossible, à l’impossibilité d’écrire, de créer. Il avait abouti, presque à la fin de sa vie, à une impasse, à une incapacité, à une

¹ FITZGERALD, Francis Scott, « The crack-up », 1936.

² FITZGERALD, Francis Scott. *La fêlure, et autres nouvelles* (Traduction D. Aubry), Paris, Folio, 1963, p. 475.

³ *Ibid.* p. 474: « Arnold Gringrich, rédacteur en chef d’Esquire, a raconté à Sheilah Graham, qui le rapporte dans son livre, *Beloved Infidel*, comment Scott Fitzgerald a écrit *La fêlure*. “Je suis allé voir Scott à Baltimore, à la fin de 1935, pour lui demander pourquoi il ne nous envoyait plus d’articles.” Scott, malade, en proie à l’alcool, lui répondit: – C’est que je ne peux plus écrire. Arnold lui dit: – Scott, il me faut un manuscrit de vous. J’ai les administrateurs du journal sur le dos. Ils veulent savoir pourquoi nous vous payons. Même si vous remplissez une dizaine de pages, en recopiant “Je ne peux pas écrire, je ne peux pas écrire, je ne peux pas écrire”, cinq cents fois, je pourrai au moins dire qu’à telle date nous avons reçu un manuscrit de F. Scott Fitzgerald.– C’est bon, répondit Scott. Je vais écrire tout ce que je peux écrire sur le fait que je ne peux pas écrire. Ce fût *La fêlure*. » (Note du traducteur D. Aubry).

impuissance. C'est peut-être pour cela, pour ce « miracle » de rendre possible quelque chose qui semblait ne pas être possible (à savoir, écrire malgré le fait qu'il ne pouvait pas écrire), que le « cas Fitzgerald » attire l'attention de Gilles Deleuze (1925-1995) pour penser et approfondir cette question portant sur la puissance⁴. C'est un cas où l'on peut voir, de manière claire et précise, comment *créer de nouvelles possibilités de vie* dans un monde qui, apparemment, nous condamne de plus en plus à l'impuissance ou à l'impossible. Affirmer que « la vie est affaire de puissance » ne renvoie pas, ici, à la notion de « capacités » à la manière, par exemple, de Martha Nussbaum, mais plutôt à celle de « puissance » telle que l'entendent Baruch Spinoza (1632-1677), Friedrich Nietzsche (1844-1900) et Deleuze: il s'agit bien du rapport de la puissance avec sa propre limite, avec l'impuissance ou l'impossible.

Nous avons à présent plus d'éléments pour nous approcher de la compréhension de la partie, dans la phrase de Fitzgerald, qui indique « processus de démolition » (“process of breaking down”): S'agit-il, peut être, de la fameuse « course au tombeau »⁵ que Deleuze tire de Marcel Proust (1871-1922)? Ou bien plutôt de l'« intensité »⁶, du « degré zéro », résultat de la *chute* de

⁴ BEAUCAMP, Maxime. « Deleuze et la fêlure de Francis Scott Fitzgerald: de *Logique du sens* à *Mille plateaux*. Paris: Klesis –Revue philosophique 2011:20 –*Philosophie et littérature*, p. 111: « Si la fêlure se résumait à un simple effondrement, elle n'aurait guère d'intérêt pour un auteur qui ne supporte aucune glorification de la mort. Aussi, si le “cas Fitzgerald” est aussi intéressant pour Deleuze, c'est que l'effondrement de l'écrivain préside à une transformation par laquelle l'impossibilité devient possibilité. »

⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Vérité et temps, cours 65 du 05/06/1984*. Paris: Université Paris VIII, « La voix de Gilles Deleuze en ligne », http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=358 - 1 transcription: Arthur Graff et Dior Nda: « [...] l'autre aspect du temps, le mouvement des présents qui passent, loin de créer un futur, n'est rien d'autre que la course au tombeau. ». Voir aussi Cf. DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France, 5^{ème} édition, 2014, p. 27: « Proust ne conçoit pas du tout le changement comme une durée bergsonienne, mais comme une défection, comme une course au tombeau. » et p. 191: « [...] l'amplitude du mouvement forcé est occupé aussi bien par des vivants que par des morts, tous des mourants, tous à demi morts ou courant au tombeau. ».

⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. « Ariane s'est pendue », in *Dits et écrits I*, D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (éd.), avec

la matière, conçue ainsi comme « matière intensive », d'après *Différence et répétition* (1968), *Mille plateaux* (1980) et *Logique de la sensation* (1981)?⁷ Fitzgerald lui-même semble l'explicitier ensuite: « On devrait pouvoir comprendre que les choses sont sans espoir et cependant être décidé à les changer. »⁸ Mais, pourquoi *changer* quelque chose qui peut se trouver à son tour en perpétuel changement, ou qui est irrémédiable ? À quoi bon retarder cette

la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994; rééd. coll. « Quarto », 2001, texte n° 64, p. 798: « On s'est toujours refusé en Occident à penser l'intensité. La plupart du temps, on l'a rabattue sur le mesurable et le jeu des égalités; Bergson, lui, sur le qualitatif et le continu. Deleuze la libère maintenant par et dans une pensée qui sera la plus haute, la plus aiguë et la plus intense. »

⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, pp. 189-190: « [...] la matière intense et non formée, non stratifiée, la matrice intensive, l'intensité = 0, mais il n'y a rien de négatif dans ce zéro-là, il n'y a pas d'intensités négatives ni contraires. Matière égale énergie. Production du réel comme grandeur intensive à partir du zéro. ». Voir aussi DELEUZE, Gilles. *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Paris: Éditions de la Différence, 4^e éd, 1996, p. 54: « L'actif, c'est la chute. Toute tension, toute différence d'intensité s'éprouvent dans une chute. ». Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: cinéma 24/1/1981*. Paris: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=82: « L'intensité renvoie à une chute...de la chose qu'elle caractérise en intensité. C'est fondamental, cette idée d'une chute, de l'intensité inséparable d'une chute, d'une descente. Et alors quoi, bon, j'ai l'air de m'éloigner mais pas du tout. Le point zéro c'est quoi ? Je disais...C'est la négation ouais...c'est la négation de l'intensité. Et c'est quoi alors le terme de cette chute ? On dira que le facteur intensif est inséparable de sa distance, sa distance à l'état zéro de la matière. Et ce qui le définit, c'est-à-dire sa distance à l'état zéro de la matière comme distance indécomposable lui appartient. Il est inséparable d'elle. C'est-à-dire, il est inséparable de cette chute virtuelle. » Voir aussi VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris, Les Cahiers de Noesis n° 3, Printemps, 2003, p. 358 définition de « Logique de la sensation », p. 227: « [...] S'inscrivant dans une logique de la « chute », qui rappelle l'évidence que la différence ne peut se manifester qu'au moment où elle disparaît par effet d'entropie, de sorte que « tout est surplomb, suspens et descente » (DR 1968, p. 302), les forces produisent des différences qui se comportent comme transcendantales par rapport au donné « La différence n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné » (ibid., p. 287). » Voir aussi la conception de la matière comme *chute*, par exemple, chez Henri Bergson (1859-1941) surtout dans *L'évolution créatrice* (1907) ou chez Lucrèce (99-55) avec son idée de *clinamen*. Cf. Pour ce dernier Cf. SERRES, Michel. *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris: Les Editions de Minuit, 1977.

⁸ FITZGERALD, Francis Scott. *La fêlure, et autres nouvelles*, op. cit. p. 475.

chute, cette « démolition » ? À quoi bon arrêter le *devenir* ? Ou bien, comment *devenir capable*, conquérir une *puissance* ? Y a-t-il quelque chose de positif dans le processus de *démolition de toute vie*, dans l'*impuissance* et l'*impossible* ? La question portant, en dernier recours, sur la vie, nous pouvons nous demander : Y a-t-il quelque chose de vraiment problématique ou problématisant dans la vie ? Comment déterminer un *vrai problème* à l'égard de quelque chose comme *la vie* ou, dans les mots de Fitzgerald, de *toute vie* ? Deleuze lui-même nous indique à propos de cette formule inquiétante que :

« Peu de phrases résonnent autant dans notre tête avec ce bruit de marteau. Peu de textes ont ce caractère irrémédiable de chef-d'œuvre, et d'imposer silence, de forcer un acquiescement terrifié, autant que la courte nouvelle de Fitzgerald. Toute l'œuvre de Fitzgerald est l'unique développement de cette proposition, et surtout de son « bien entendu ». »⁹

Il s'agirait peut-être de la *nécessité*, des *contraintes*, des *obstacles*, ou bien plutôt, du *sens*, de la *liberté*, de la détermination ou de la déterminabilité dans la vie ? Mais nous opterions plutôt, outre le problème de la *puissance* déjà mentionné, pour le problème de la *fêlure*. Ainsi, là où nous cherchions un *vrai problème* dans *la vie* ou dans « toute vie », nous en avons trouvé, pour le moment, deux : celui de la *puissance* et celui de la *fêlure*. Comment sont liés ces deux types de problématiques ? Le problème de la fêlure consisterait en ceci : là où quelque chose tend à se solidifier, à se stratifier, se rigidifier, se cristalliser ou s'endurcir dans la vie – car « on peut dire d'abord que la vie ne cesse de s'engager dans une segmentarité de plus en plus dure et desséchée »¹⁰ –, il faut essayer de le fluidifier, de le rendre vivable, supportable, respirable, créateur. Il faudrait, comme l'a fait Fitzgerald – et d'ailleurs quelques écrivains anglo-

⁹ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 180.

¹⁰ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 242.

américains-, d'ouvrir et de créer de nouvelles possibilités pour la vie¹¹. Il semble donc, à notre surprise, que là où la fêlure paraissait tout d'abord être un obstacle ou un problème à l'encontre de la vie, c'est-à-dire, quelque chose de négatif, de tragique ou de pessimiste –pour ne pas dire fataliste-, celle-ci soit au contraire la condition et la possibilité même d'une vie plus souple, plus libre, plus créatrice et moins fixe:

« La vie a nécessairement besoin de se fixer. La fêlure montre que le plus important n'est pas là mais se situe, à la fois en amont et entre les lignes dures, dans les craquements par lesquels nous fuyons. »¹²

Devant la tendance de la vie à l'endurcissement, au dessèchement, à la segmentation et à la fixation, le processus de démolition ou la fêlure la rend souple, mouvante, transformatrice, redistributrice des puissances, vivable, *noble* (au sens large du terme):

« Dans une nouvelle admirable, Fitzgerald explique qu'une vie va toujours à plusieurs rythmes, à plusieurs vitesses. Comme Fitzgerald est un drame vivant, et définit la vie par un processus de démolition, son texte est noir, pas moins exemplaire pour cela, inspirant l'amour à chaque phrase. Jamais il n'a eu autant de génie que quand il a parlé de sa perte de génie. Donc il dit qu'il y a d'abord pour lui de grands segments: riche-pauvre, jeune-vieux, succès-perte de succès, santé-maladie, amour-tarissement, créativité-stérilité [...] Et Fitzgerald dit autre chose, en même temps: il y a des lignes de *fêlure*, qui ne coïncident pas avec les lignes de grandes coupures segmentaires. Cette fois, on dirait qu'une assiette se fêle. Mais c'est plutôt quand tout va bien, ou tout va mieux sur l'autre ligne, que la fêlure se fait sur cette nouvelle ligne, secrète, imperceptible, marquant un seuil de diminution de résistance, ou la montée d'un seuil d'exigence: on ne supporte plus ce qu'on supportait auparavant, hier encore; la répartition des

¹¹ Comme l'écrit Thibaud TROCHU: « Selon Deleuze, la littérature anglo-américaine est avant tout “créatrice de vie” parce qu'elle sait frayer, bifurquer, tracer des lignes d'existence qui ouvrent le chemin vers des régions et des futurs inexplorés. », « Gilles Deleuze et la pensée “atlantique” », in *Deleuze et les écrivains, littérature et philosophie*, dir. Bruno Gelas et Hervé Micolet, Nantes, Cécile Defaut, 2007, p. 342.

¹² BEAUCAMP, Maxime. « Deleuze et la fêlure de Francis Scott Fitzgerald: de *Logique du sens* à *Mille plateaux*, *op. cit.* p. 120

désirs a changé en nous, nos rapports de vitesse et de lenteur se sont modifiés, un nouveau type d'angoisse nous vient, mais aussi une nouvelle sérénité. [...] »¹³

Y a-t-il un rapport, pour donner un exemple, entre les puissances du *temps* et la fêlure telle que la conçoivent ici Fitzgerald et Deleuze ? Comme nous le verrons, il s'agit aussi de la *ligne vide du temps* qui rend à la fois le *Je* fêlé et le *Moi* dissous (de même, par exemple, pour les puissances de la pensée¹⁴), où la fêlure est un « signe » du temps, ou un « quelque chose » dans ce qui arrive, car il faut, aux yeux de Deleuze, vouloir « non pas exactement ce qui arrive, mais quelque chose *dans* ce qui arrive [...] L'événement n'est pas ce qui arrive (accident), il est dans ce qui arrive le pur exprimé qui nous fait signe et nous attend. »¹⁵. Il y a donc une différence entre la fêlure comme événement et comme accident: Deleuze, pour sa part, essaie de la prendre comme « événement » pour l'allonger, la prolonger sans que cela tombe dans la destruction, la catastrophe, dans l'effondrement irrémédiable, puisque

« L'enjeu avec la fêlure, on le perçoit bien, c'est d'éviter que le processus de destruction s'effectue pleinement [...] trouver dans ce qui nous arrive une nouvelle puissance, une potentialité pour faire quelque chose, pour faire autre chose que simplement s'écrouler [...] Tout le problème est de savoir comment cette fêlure, loin de signifier purement et simplement la mort puisse être le début d'autre chose [...] La fêlure constitue en effet un danger. »¹⁶

¹³ DELEUZE & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris, Flammarion, 1996, pp. 153-154.

¹⁴ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, *op. cit.* p. 188: « Si l'on demande pourquoi la santé ne suffirait pas, pourquoi la fêlure est souhaitable, c'est peut être parce qu'on n'a jamais pensé que par elle et sur ses bords, et que tout ce qui fut bon et grand dans l'humanité entre et sort par elle, chez des gens prompts à se détruire eux-mêmes, et que plutôt la mort que la santé qu'on nous propose. Y a-t-il une autre santé, comme un corps qui survit aussi loin que possible à sa propre cicatrice, comme Lowry rêvant de réécrire une « Fêlure » qui se terminerait bien, et ne renonçant jamais à l'idée d'une reconquête vitale? Il est vrai que la fêlure n'est rien si elle ne compromet pas le corps [...] » (Nous soulignons).

¹⁵ *Ibid.* p. 175

¹⁶ BEAUCAMP, Maxime. « Deleuze et la fêlure de Francis Scott Fitzgerald: de *Logique du sens* à *Mille plateaux*,

C'est toute la question et l'intérêt éthique et vital de Deleuze par rapport aux puissances (la plupart du temps insupportables ou terribles) de la vie qui se trouvent empêchées, étouffées, emprisonnées, pétrifiées, écrasées, fixées ou tuées: comment retrouver et libérer certaines puissances de vie, sans nous détruire nous-mêmes, et ainsi vivifier, rendre créateur et vivable quelque chose qui ne serait d'avance que condamné, peut-être, à un « si funeste destin » ou à une « fatalité », comme à la pire destruction ?¹⁷ Il s'agit donc, finalement, et comme nous le verrons plus tard, de *contre-effectuer* ce qui arrive, car « Contre-effectuer, c'est libérer l'événement de sa seule effectuation et pour l'individu, se libérer de la simple soumission. ».¹⁸

Mais le problème ne s'épuise pas pour autant là. Nous pourrions aussi demander, en faisant résonner la phrase de Fitzgerald: quel est le geste originel de « toute vie » ? Est-ce la « chute-démolition », ou peut-être l'« élan-remonté »¹⁹ de Henri Bergson (1859-1941)? Est-ce

op. cit. p. 113.

¹⁷ C'est la question qui se pose DELEUZE dans *Logique du sens*, *op. cit.*, p. 184: « Que reste-t-il au penseur abstrait quand il donne des conseils de sagesse et de distinction ? Alors, toujours parler de la blessure de Bousquet, de l'alcoolisme de Fitzgerald et de Lowry, de la folie de Nietzsche et d'Artaud en restant sur le rivage ? Devenir le professionnel de ces causeries ? Souhaiter seulement que ceux qui furent frappés ne s'abîment pas trop ? Faire des quêtes et des numéros spéciaux ? Ou bien aller soi-même y voir un petit peu, être un peu alcoolique, un peu fou, un peu suicidaire, un peu guérillero, juste assez pour allonger la fêlure, mais pas trop pour ne pas l'approfondir irrémédiablement ? Où qu'on se tourne, tout semble triste. En vérité, comment rester à la surface sans demeurer sur le rivage ? Comment se sauver en sauvant la surface, et toute l'organisation de surface, y compris le langage et la vie ? »

¹⁸ BEAUCAMP, Maxime. « Deleuze et la fêlure de Francis Scott Fitzgerald: de *Logique du sens* à *Mille plateaux*, *op. cit.* p. 112

¹⁹ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris, Presses Universitaires de France, 11^e édition « Quadrige », 2009, p. 246: « *L'extension* apparaît seulement, disions-nous, comme une *tension* qui s'interrompt. [...] Toutes nos analyses nous montrent en effet dans la vie un effort pour remonter la pente que la matière descend. Par là elles nous laissent entrevoir la possibilité, la nécessité même, d'un processus inverse de la matérialité, créateur de la matière par sa seule interruption. Certes, la vie qui évolue à la

l'« entropie » (comme nous l'avons vu avant avec la conception de « matière intensive » de Deleuze) ou la « néguentropie » (c'est-à-dire, un mouvement inverse à celui de la matière)? Il faut admettre que, chez Fitzgerald et Deleuze, peut-être à cause de leur époque, nous n'observons plus la distinction classique entre « matière » et « vie », ou entre « inerte » et « vivant ». La vie se confond avec le mouvement de « chute » ou de « démolition » de la matière. Chez Bergson, au contraire, demeure encore les deux types de multiplicités distinctes et différenciées, à savoir, l'étendue de la matière (*extensio*, « partes extra partes », *ex-tensus*) et l'inétendu de l'esprit (*intensio*, « intensité » ou « conscience », *in-tensus*), conservant ainsi une hiérarchie selon laquelle la matière est vers le bas, *mouvement de chute* ou de descente, alors que la vie, l'âme, l'esprit ou la conscience monte, est vers le haut; même s'il voit, surtout dans *Matière et mémoire* (1896), une différence de degré entre « matière » et « perception de la matière », faisant ainsi, malgré tout, une critique de l'idée de « représentation » venant des philosophes dits « modernes » (par exemple René Descartes (1596-1650), Emmanuel Kant (1724-1804) ou Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)).

La vie, pour Bergson, est donc de même nature que la conscience, les deux exprimant le même mouvement: vers l'intérieur (*in-tensus*) et vers le haut (*élan vital*²⁰). Nous voyons alors que quelque chose comme la « matière intensive » deleuzienne est ici contradictoire. Mais la question au sujet de la vie, selon Deleuze, est une question qui doit reposer non pas sur une transcendance quelconque (Âme, Esprit (« spiritualité »), Conscience, Dieu, Monde, Personne

surface de notre planète est attachée à de la matière. Si elle était pure conscience, à plus forte raison supra-conscience, elle serait pure activité créatrice. » Cf. aussi WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris, Ellipses, 2013, p. 34, définition de « élan vital »: « L'élan vital représente donc l'effort unique qui est à l'origine de tout le déploiement de la vie. »

²⁰ Cf. VILLANI, Arnaud. *Logique de Deleuze*. Paris: Hermann Éditeurs, 2013, p. 98: « En un sens, on peut dire que la philosophie de Deleuze, c'est la philosophie de l'élan vital de Bergson, moins la spiritualité [...] ».

etc.), mais sur *l'immanence* des actions et des pensées, c'est-à-dire, sur la manière dont la vie elle-même, avec la matière, fonctionne et s'exprime: non pas sur le « quoi » (question transcendante sur l'« essence » et l'« origine »), mais sur le « comment » (question immanente sur la « puissance » et le « fonctionnement »). Non pas sur les principes ou les origines, mais sur les *processus*. La question n'est plus alors *qu'est-ce que la vie ?* mais plutôt: comment se produit la vie dans *une vie*²¹? Comment surgit la vie ? Quelles sont les conditions qui rendent possible la vie ?

« Il existe deux niveaux: la vie, et ce qui permet la vie. On peut très bien être « en vie » mais non pas vivant. Le bon vivant n'est pas encore un grand vivant. [...] ».²² Il serait donc possible de devenir vivant dans une vie... Mais que signifie alors être vivant ? Comment arriver à se sentir vivant, libre, plein, à sentir la vie ? Comment devenir un « grand vivant »? Quel est le trait caractéristique de la vie du vivant ? Comment identifier ou reconnaître que quelqu'un, effectivement, est vivant ? Quel est le mouvement pur et propre de la vie, son expression pure à elle? Ou son « devenir » ? Comment vivre la vie depuis un regard –comme dirait Bergson dans son texte *Introduction à la métaphysique (1903)*- absolu ?²³ Dire « absolu », par exemple, n'est-

²¹ Cf. DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995*. éd. Préparée par David LAPOUJADE. Paris, Editions de Minuit, 2003, p. 360: « On dira de la pure immanence qu'elle est UNE VIE, et rien d'autre. Elle n'est pas immanence à la vie, mais l'immanence qui n'est en rien est elle-même une vie. Une vie est l'immanence de l'immanence, l'immanence absolue: elle est puissance, béatitude complètes. »

²² VILLANI, Arnaud. « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre ». Dans: *Revue internationale de philosophie (n° 241)*, 2007/3, (pp. 301-322.), p. 319.

²³ Cf. BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms, Paris, Presses Universitaires de France, 16^e édition, 2009, pp. 177-178: « Si l'on compare entre elles les définitions de la métaphysique et les conceptions de l'absolu, on s'aperçoit que les philosophes s'accordent, en dépit de leurs divergences apparentes, à distinguer deux manières profondément différentes de connaître une chose. La première implique qu'on tourne autour de cette chose; la seconde, qu'on entre en elle. La première dépend du point de vue où l'on se place et des symboles par lesquels on s'exprime. La seconde ne se prend d'aucun point de vue et ne s'appuie

il pas, peut-être, une exagération, une espèce de « beau rêve » des philosophes depuis toujours ? Plus que l'« absolu », comment atteindre bien plutôt la *fluidité* même de la vie en tant que « processus impersonnel », épuré de toute forme objective ou subjective où s'arrêterait, évidemment, le « devenir » et le mouvement, le flux de la vie, précisément dans une forme ou un « vue immobile »²⁴ de la représentation ? Comment coïncider avec quelque chose de « vital » dans la vie ? Quels sont les signes vitaux de la vie ? En tant que « principe transcendantal », c'est-à-dire, en tant que point de départ et non point d'arrivé (apparemment), quelle serait la fonction, le sens et la nécessité vitale de la vie à l'égard d'autres « systèmes » dans l'univers, comme par exemple les systèmes physiques, psychologiques, astrologiques ou même collectifs, sociales et politiques ? Qu'elle est la place de la vie à l'égard de l'univers tout entier ?

Ceci étant posé, pourquoi, sur cette question, mélanger Bergson et Deleuze ? Comment mettre en rapport deux types de pensée si dissemblables, si différents et irréductibles ? Quel serait le sens d'une telle prétention ? Le but de ce travail sera, en ce sens, d'éclaircir un passage, en apparence difficile et ambigu, entre Bergson et Deleuze²⁵, à partir de l'hypothèse de certaines *rencontres philosophiques* pouvant se produire *entre* eux, autour de la question de la vie.

sur aucun symbole. De la première connaissance on dira qu'elle s'arrête au *relatif*; de la seconde, là où elle est possible, qu'elle atteint l'*absolu*. »

²⁴ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 51: « C'est croire que la vie, dans son mouvement et dans son intégralité, procède comme notre intelligence, qui n'est qu'une vue immobile et fragmentaire prise sur elle, et qui se place toujours naturellement en dehors du temps. La vie, elle, progresse et dure. ». Voir aussi BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, *op. cit.* p. 206: « [...] concepts tout faits, ces stations dont nous jalonnons le trajet du devenir. Mais vouloir, avec eux, pénétrer jusqu'à la nature intime des choses, c'est appliquer à la mobilité du réel une méthode qui est faite pour donner des points de vue immobiles sur elle. »

²⁵ Traversé par divers types des multiplicités, divers types de résonances implicites, comme par exemple avec David Hume (1711-1776), Friedrich Nietzsche, Baruch Spinoza, Emmanuel Kant (1724-1804), Georges Canguilhem (1904-1995), Jacques Monod (1910-1976), Raymond Ruyer (1902-1987), Gilbert Simondon (1924-1989), Niklas Luhmann (1927-1998), François Jacob (1920-2013), Henri Atlan (1931-), ou Michel Foucault (1926-1984), entre beaucoup d'autres.

Rencontres dites « hétérogènes » à trois niveaux précis: la *pensée*, le *temps*, et un « *vitalisme philosophique* » posé, mais pour l'instant en tant que question. Le rapport Bergson-Deleuze ne se justifie pas alors seulement en tant que saut « qualitatif » ou *aberrant* d'un philosophe à l'autre (en risquant par-là de devenir nous-mêmes des « philosophes arbitraires »), ni uniquement parce que Deleuze a écrit des articles, des textes et des livres sur Bergson (*Bergson* (1956), *La conception de la différence chez Bergson* (1956), *Le bergsonisme* (1966), et les quatre commentaires de Bergson dans *Cinéma 1* (1983) et *Cinéma 2* (1985).) Cette relation se fonde bien plutôt sur l'hypothèse qu'entre ses deux philosophies précises et concrètes, il soit possible de trouver et poser une nouvelle conception, non seulement de la vie, mais surtout d'un « vitalisme philosophique ».

Il s'agit donc d'expliquer, de manière minutieuse et rigoureuse, certains passages conceptuels et philosophiques non-évidents entre Bergson et Deleuze, sous le signe de la *rencontre*. Rencontre, il faut d'emblée le redire, accomplie historiquement dans une seule direction: la lecture par Deleuze de Bergson. Et quel rencontre vital! Deleuze écrit:

« [...] Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre. »²⁶

« Rencontre » (en latin *occursus*) est une notion qui envisage un *rapport différentiel* dont les termes se trouvent en eux-mêmes indéterminés ou en état de *potentialité*. Tout le pullulement des « séries » et des « singularités » bourgeonnent donc dans ce « milieu », cet « entre » qui

²⁶ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris, Les Editions de Minuit, 1972/1990.p. 15, ss.

résonne *entre* Bergson *et* Deleuze. Voilà par exemple la définition de « rencontre » selon Arnaud Villani et Robert Sasso dans leur *Vocabulaire de Gilles Deleuze* (2003):

« Processus remplaçant, dans la pensée qui n'appartient plus à la représentation traditionnelle, la reconnaissance, et mettant en relation deux séries hétérogènes au moins. Son objet est la différence dans l'intensité (le « signe »), c'est-à-dire l'insensible qui fait naître la sensibilité en la portant à une puissance. »²⁷

La rencontre remplace ainsi la reconnaissance car elle fonctionne dans un usage supérieur à cette faculté de connaître, c'est-à-dire, en la portant vers une « limite » qui est un signe, un signe du temps ou du « dehors » qui force à penser, à sentir²⁸. Penser dépend ainsi d'une rencontre avec l'Autre, avec quelque chose d'autre qui n'est pas la pensée et qui, la plupart du temps, est quelque chose qui n'est pas encore pensée ou qui est un *impensable*: un signe du « dehors ».

« [...] la pensée ne pense que dans un rapport positif à ce qu'elle ne pense pas encore. [...] Peut-on concevoir un mode de rapport positif de la pensée à l'inconnu ou au non-pensé, qui rende compte de l'acte de penser? [...] le monde ne cesse de faire signe et ne se compose que de signes, à condition d'y être sensible. Pourquoi n'y a-t-il de rencontre qu'avec des signes? Que faut-il que le signe soit pour constituer l'objet de rencontre en tant que tel ? Ce qui est rencontré n'est pas simplement différent de la pensée (comme par exemple une image, un fait, etc.), mais extérieur à elle en tant que pensée: il est ce que la pensée ne pense pas, ne sait pas penser, ne pense pas encore. Il n'est pas en affinité avec elle, il se refuse à elle autant qu'elle se refuse à lui, puisqu'il n'est pas encore pensable et que la pensée n'a pas encore le désir de l'atteindre; et pourtant il est là, à la fois impensé ou impensable et devant être pensé, *pur cogitandum* (DR, 183,

²⁷ ROBERT Sasso & Arnaud VILLANI (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. Définition de « Rencontre », p. 294.

²⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France, Collection "Épiméthée", 12^e éd, 2011, p. 182: « Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, et non d'une reconnaissance. Ce qui est rencontré, ce peut être Socrate, le temple ou le démon. »

192, 198). ».²⁹

Nous pourrions dire que la rencontre entre Bergson et Deleuze est un « insensible »³⁰ ou un signe « impensable » qu'il faut ici, dans cette étude, rendre sensible, perceptible, pensable, à plusieurs niveaux. Il faut porter la sensibilité vers les puissances du « sens » par le biais de cet insensible, ce « signe » qu'est la rencontre virtuelle entre Bergson et Deleuze. Virtuelle parce qu'elle peut être parfaitement réelle sans être nécessairement actuelle. Il faut donc rencontrer toutes ses potentialités, virtualités ou intensités qui se posent *entre* Bergson et Deleuze, ses deux séries hétérogènes et *disparates* qui diffèrent absolument en tant que multiplicités. Quels sont les signes qui fulgurent ou qui éclatent entre eux ? De quelle nature sont-ils ? Quelles multiplicités y pullulent ?

Il s'agit donc d'extraire de chacun certains arguments, certaines idées et concepts, afin de les faire *résonner* et d'y trouver des connexions consistantes sur la question de la vie. Rencontres philosophiques, donc, développés sous trois topiques: la *pensée*, le *temps* et un possible *vitalisme philosophique*. Il s'agira ensuite de montrer les divergences, ainsi que les nouveautés pouvant se poser entre eux de manière *anexacte*³¹ vers la nécessité implicite que tous les deux accomplissent

²⁹ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris, Presses Universitaires de France, 2^{ème} édition, 1996, pp. 24-36-37.

³⁰ VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 228: «Le sensible est donc paradoxe d'un à *sentir* insensible (le *sentendum*) et processus de mener une faculté jusqu'à ce qu'elle peut en propre, ce qui ouvre une série de « montées en puissance », l'imagination devenant proprement elle-même devant l'inimaginable, la pensée devant l'impensable, la mémoire devant l'immémorial oublieux. Si « toute sensation est une question » (*QP* 1981, p. 185), et si « l'être de la sensation n'est pas la chair, mais le composé des forces non-humaines du cosmos, des devenirs non-humains de l'homme et de la maison qui les ajointe, les faisant tourner comme des vents » (*ibid.*, p. 173), il faut comprendre que la force, dans la vitesse et la virtualité chaotiques de son apparition et de sa disparition, provoque une différence de potentiel, qui provoque à son tour une *sensation*: « Il faut qu'une force s'exerce sur un corps pour qu'il y ait sensation » (*FB* 1981, p. 34). »

³¹ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. pp. 31-507: « Problème de l'écriture: il faut absolument des expressions anexactes pour désigner quelque chose exactement. Et

du *vitalisme* en tant *qu'affirmation* éthique de la vie et *critique* de toute forme de *négation* ou de négativité. Il s'agit d'essayer de poser alors un *entre* Bergson et Deleuze, comme milieu impersonnel et irréductible: bref, comme « écart » fait des distances indécomposables ou « bloc de *devenir* ».

Ce que nous entendons par *vie* commence d'ores et déjà à s'éclaircir. Mais, comme l'a souligné Arnaud Villani, il existe un autre niveau: *ce qui permet la vie*. Ainsi, de manière souterraine, la question vitaliste et son rapport avec la pensée, le temps, et le vitalisme lui-même, implique une deuxième question, immanente à tout le reste, et qui donnerait la clé permettant de *devenir* un « grand vivant », ou du moins, un « vivant » dans la vie: la question pour la *libération* des puissances de vie dans une vie, ou de la *libération* de la vie tout court. Cela implique, presque en même temps, le besoin de créer de *nouvelles possibilités de vie*. Il ne suffit donc pas de « se libérer »; il faut aussi *créer*: les deux aspects se trouvent enchaînées. Sur ces préceptes, David Lapoujade, dans un entretien en 2013 avec Jean-Clet Martin sur le rapport entre William James (1842-1910), Bergson et Deleuze, peut nous éclairer et indiquer la direction que nous suivrons pendant toute notre recherche:

« Jean-Clet Martin: [...] *Comment la liberté s'arrache-t-elle aux automatismes de la matière et de l'esprit?* David Lapoujade: Si tout doit être pensé en termes de processus, cela veut dire en effet que la liberté

pas du tout parce qu'il faudrait passer par là, et pas du tout parce qu'on ne pourrait procéder que par approximations: l'anexactitude n'est nullement une approximation, c'est au contraire le passage exact de ce qui se fait. [...] Il nous semble que Husserl a fait faire à la pensée un pas décisif lorsqu'il a découvert une région d'essences matérielles et vagues, c'est-à-dire vagabondes, anexactes et pourtant rigoureuses, en les distinguant des essences fixes, métriques et formelles. ». Voir aussi ALLIEZ, Eric. « Sur le bergsonisme de Deleuze ». Dans: *Gilles Deleuze, une vie philosophique* (édition espagnole faite par la revue "Sé cauto" à Cali et la revue "Euphorion" à Medellin, Colombie, 2002 (traduction libre vers la langue française), p. 103: « [...] l'anexactitude n'est pas seulement une approche –au contraire, elle est, écrivent Deleuze et Guattari retrouvant la formule du bergsonisme, le passage exact de ce qui se fait [...] ».

n'est pas donnée; elle consiste en processus de libérations. [...] penser en termes de processus suppose de ne plus soumettre l'expérience à des formes préexistantes qui décident par avance de son cours. En ce sens, penser que « tout se fait » nous conduit à penser que tout est « à faire ». De la même manière chez Bergson, la liberté est avant tout conçue et expérimentée en tant que processus, comme quelque chose qui « se fait ».

On n'est pas libre, mais on se libère. »³²

Nous supposons donc que nous ne sommes pas libres, ou du moins pas toujours; peut-être parce que, parfois aussi, « être en vie » ne signifie pas « être vivant ». Les deux sentiments sont liés. Voilà justement pourquoi il faut se libérer, s'engager dans un processus de libération incessante dans une vie, chercher ou récupérer les puissances *étouffées* de vie: ressusciter, revitaliser, *vivifier* la vie, afin de retrouver les puissances et les intensités immanentes à cette « vie ». Toute notre recherche tournera autour de cette question, de cette nécessité. Et c'est aussi par l'évidence que « tout est à faire », que surgit en même temps le besoin de créer, de produire quelque chose, de « faire quelque chose »: un style, une manière de vivre comme « éthique de libération ».

Ainsi, nous effectuerons dans la suite de ce travail une série d'intersections entre la philosophie de Bergson et la philosophie de Deleuze, afin d'extraire ou de tirer —éventuellement— quelque chose d'irréductible aux deux: des « rencontres ». Nous n'allons donc pas « mélanger » les deux philosophies, mais bien plutôt les laisser reposer en elles-mêmes -dans leur propre différence irréductible-. Pour ce faire, nous ne ferons que poser cette série de rencontres en passant par la pensée et la vie, le temps et la vie, ainsi qu'un possible « vitalisme philosophique », avant d'envisager nos conclusions.

³² MARTIN, Jean-Clet. « David Lapoujade: un tournant de l'expérience entre James et Bergson ». Dans: <http://strassdelaphilosophie.blogspot.com/2013/06/david-lapoujade-un-tournant-de.html> publié le 23 juin 2013

Première rencontre: La pensée et la vie

« [...] Il est vrai que nous aimons la vie, mais ce n'est pas parce que nous sommes habitués à la vie, mais à l'amour³³. Il y a toujours un peu de folie dans l'amour. Mais il y a toujours un peu de raison dans la folie. [...] Que votre amour de la vie soit l'amour de vos plus hautes espérances: et que votre plus haute espérance soit la plus haute pensée de la vie. Votre plus haute pensée, permettez que je vous la commande – la voici: l'homme est quelque chose qui doit être surmonté. Ainsi vivez votre vie d'obéissance et de guerre ! Qu'importe la vie longue ! Quel guerrier veut être ménagé ! ».

Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883)

« Penser c'est voyager. [...] Ce qui distingue les voyages, ce n'est ni la qualité objective des lieux, ni la quantité mesurable de mouvement – ni quelque chose qui serait seulement dans l'esprit – mais le mode de spatialisation, la manière d'être dans l'espace, d'être à l'espace. ».

Deleuze et Guattari, *Mille plateaux* (1980)

La difficulté philosophique du rapport entre la pensée et la vie est un problème classique. Depuis Parménide (fin du VI^{ème} siècle-milieu du V^{ème} siècle av. J.-C.), Héraclite (vers 544-541 av. J.-C – vers 480 av. J.-C.) et en général chez les présocratiques, « être » et « pensée » possèdent des rapports intimes, ambigus, et la plupart du temps problématiques. À la limite, les différents philosophes ont trouvé dans ce rapport, ou dans le rapport plus contemporain entre « culture » et « nature », des tendances antagonistes qui constituent la réalité ou le réel dans son ensemble. Parfois ils soutiennent un mélange, une confusion, cependant doublée d'une

³³ Jeu des mots en allemand entre vie (*leben*) et aimer (*lieben*).

collaboration entre elles (comme par exemple le rapport intime entre *logos* et *physis* chez les présocratiques). Parfois ils plaident pour une dissociation ou une différence de nature inconciliable et divergente (par exemple la dissociation entre l'apparence sensible et l'essence intelligible chez Platon, le parallélisme attributif entre le corps et la pensée chez Baruch Spinoza, ou en général le rationalisme et l'empirisme, l'idéalisme et le réalisme dans la modernité, etc.). Chez Bergson et Deleuze -pour nous recentrer sur les philosophes de notre étude- nous voyons un déplacement de l'*être* vers la *vie* ou « *une* vie », dont l'ontologie classique et la métaphysique subissent un détournement épistémologique, gnoséologique ou de pensée. La pensée ne pense plus l'*être* -soit comme oubliée dans la pensée, soit comme « essence », ou la plus haute *conscience* à atteindre dans le réel-, mais la pensée s'engage désormais à penser ou à embrasser la *vie*: soit comme un Tout³⁴, soit comme une multiplicité³⁵. On est loin aussi de considérer la vie, après Kant et Hegel surtout, comme un phénomène ou une phénoménologie, même pas comme une affaire d'anthropologie philosophique. C'est l'un des nouveaux défis à l'âge contemporain, surtout après Nietzsche et le XIX siècle: penser dans un horizon qui excentre ou surmonte la forme-homme et la forme-phénomène-herméneutique. Cela ne veut pas dire que

³⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 4^e édition « Quadrige », 2011, p. 95: « Selon Bergson, le mot "Tout" a un sens, mais à condition de *ne pas* désigner quelque chose d'actuel. Il rappelle constamment que: Tout n'est pas donné. ».

³⁵ Cf. BERGSON, Henri. « Lettre à H. M. Kallen du 28 octobre 1915 ». Repris dans *Mélanges*. Textes annotés par André Robinet, PUF, 1972, pp. 1191-1194 « Tout mon effort depuis le jour où j'ai commencé à philosopher, a porté sur cette considération d'une multiplicité *sui generis*, que les philosophes ont toujours laissée de côté parce qu'ils n'apercevaient de la durée que son symbole spatial, et qui est la réalité même ». Voir aussi sur l'importance du concept de « multiplicité » pour DELEUZE & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris, Flammarion, 1977, p. 22: « [...] Bergson a été pris dans l'histoire de la philosophie à la française; et pourtant il y a quelque chose d'inassimilable en lui, ce par quoi il a été une secousse, un ralliement pour tous les opposants, l'objet de tant de haines, et c'est moins le thème de la durée que la théorie et la pratique des devenirs de toute sorte et des multiplicités coexistantes. »

nous en avons fini avec ces quelques grands problèmes de l'univers: nous resserrons plutôt ici le problème et son sens aux questions relatives à la métaphysique, l'ontologie et surtout l'épistémologie. Ainsi, depuis un point de vue philosophique, la vie est pour nous la nouvelle limite que rencontre la pensée, non plus l'« être », la « forme », l'« homme » ou même le « sujet ». La vie comme puissance virtuelle, problématique, intempestive, énigmatique, en continu processus d'actualisation. La vie comme position et solution des problèmes: comme l'affranchissement des divers types d'obstacles. Bref, en ce qui nous concerne, la vie comme « durée » bergsonienne et « événement »³⁶ deleuzien à penser.

Mais, comment est-il possible qu'à propos de la vie demeurent les questions sur la métaphysique et l'épistémologie, surtout après que Nietzsche en ait fait la critique la plus radicale ? C'est à cause de la philosophie bergsonienne, encore influencée par ces deux types de problèmes à l'égard de la vie, comme nous essayerons de le montrer ci-après.

Déjà, dès le début de l'introduction à *L'évolution créatrice* (1907), Bergson posait ce problème du rapport nécessaire entre vie et pensée ou entre métaphysique et épistémologie à travers trois moments différents:

« L'histoire de l'évolution de la vie, si incomplète qu'elle soit encore, nous laisse déjà entrevoir comment l'intelligence s'est constituée par un progrès ininterrompu, le long d'une ligne qui monte, à travers la série des Vertébrés, jusqu'à l'homme. [...] Mais de là devrait résulter aussi que notre pensée, sous sa forme purement logique, est incapable de se représenter la vraie nature de la vie, la signification profonde du mouvement évolutif. Créée par la vie, dans des circonstances déterminées, pour agir sur des choses déterminées, comment embrasserait-elle la vie, dont elle n'est qu'une émanation ou un aspect ? [...] C'est dire que la *théorie de la connaissance* et la *théorie de la vie* nous paraissent

³⁶ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit. p. 23: « Qu'il s'agisse de penser ou de vivre, l'enjeu est toujours la rencontre, l'événement, donc la relation en tant qu'extérieure à ses termes. »

inséparables l'une de l'autre. Une théorie de la vie qui ne s'accompagne pas d'une critique de la connaissance est obligée d'accepter, tels quels, les concepts que l'entendement met à sa disposition: elle ne peut qu'enfermer les faits, de gré ou de force, dans des cadres préexistants qu'elle considère comme définitifs. »³⁷

D'abord, la pensée, sous sa forme la plus achevée dans l'intelligence humaine, est un produit ou un résultat du mouvement évolutif de la vie. De ce fait, c'est la vie elle-même qui est inaccessible à la connaissance humaine, car cette connaissance est toujours partielle, morcelée, particulière, artificielle, circonstanciel, *partes extra partes*. Toutefois, cette intelligence, en tant que forme de pensée, touche quelque chose de l'absolu, quelque chose de réel: elle ne flotte pas, tout simplement, dans l'irréel. La pensée peut ainsi, malgré tout, accéder à quelque chose de réel qui est aussi propre à la vie, même si cette forme de connaissance s'oppose à elle. De plus, selon Bergson, l'intelligence n'est pas la seule forme de connaissance, de conscience et de pensée qui existe dans l'univers et qui appartient aussi à l'homme. Il faut croire à quelques « puissances complémentaires de l'entendement » dans un sens critique pour rendre la pensée plus adéquate au mouvement vital, de telle sorte que la pensée doive se violenter à elle-même: l'intuition, comme puissance complémentaire, doit « pousser l'intelligence hors de chez elle »³⁸, afin de rencontrer les autres formes de conscience et de pensée, éteintes ou empêchées par la forme dominante de l'intelligence dans l'évolution.

Vie et connaissance, vie et pensée se présupposent alors l'un l'autre. La vie sans pensée serait aveugle, la pensée sans vie serait vide. C'est un grand problème, comme celui du rapport entre une épistémologie et une métaphysique, à propos duquel, par exemple, les *Annales bergsoniennes* ont réunie un ouvrage en tant qu'hommage du centenaire de *L'évolution*

³⁷ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. V-IX.

³⁸ *Ibid.* p. 195.

*créatrice*³⁹.

Mais, est-ce que la question sur la métaphysique demeure après l'appréhension de Bergson par Deleuze, lui qui s'avoue « nietzschéen » par ses penchants philosophiques ? Oui, quand il se réfère à Bergson. Il affirme en 1980: « Je me sens bergsonien, quand Bergson dit que la science moderne n'a pas trouvé sa métaphysique, la métaphysique dont elle avait besoin. C'est cette métaphysique qui m'intéresse. [...] je me sens pur métaphysicien. ».⁴⁰ Donc, à propos de Bergson, il s'agit d'un autre problème que celui de Nietzsche. Avec Bergson et le bergsonisme, la métaphysique demeure vivante, et devient l'un des motifs les plus forts pour faire de la philosophie, même si c'est pour la renverser, comme dans le cas du platonisme.⁴¹ Il ne nous reste qu'à affirmer, de la part de Bergson et de Deleuze, qu'une métaphysique du temps et de l'événement⁴² ne peut se confondre avec le nihilisme, celui que critique et postule, par exemple,

³⁹ Cf. FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric (sous la direction de). *Annales bergsoniennes IV: L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

⁴⁰ DELEUZE, Gilles. « Lettre à Arnaud Villani du 21/10/80 ». Dans: *Lettres et autres textes*, Édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2015, p. 78.

⁴¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 292 « Platon et le simulacre »: « Que signifie « renversement du platonisme » ? Nietzsche définit ainsi la tâche de sa philosophie, ou plus généralement la tâche de la philosophie de l'avenir. Il semble que la formule veuille dire: l'abolition du monde des essences *et* du monde des apparences. ». Voir aussi SONNA, Valeria. « Deleuze lecteur de Platon ». Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 38 enero-junio 2014, pp. 203-204: « La critique deleuzienne à Platon s'articule autour de la récupération de la critique de Nietzsche et de la formule avec laquelle celui-ci a décrit sa propre philosophie comme un « renversement du platonisme ». Pourtant, cette formule qui se retrouve au cœur de la critique deleuzienne de la gnoséologie platonicienne n'a pas encore été abordée dans sa spécificité par les commentateurs de Deleuze qui s'occupent du lien avec la pensée de Platon. (Traduction libre). Cf. aussi LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, p. 33: « Dans les trois cas [Heidegger, Bergson et Nietzsche], l'histoire de la métaphysique se voit renversée (quoique d'une tout autre façon que ne le fait la philosophie analytique ou post-analytique) au nom d'un sans-fond, au-delà de tout fondement. » (les crochets sont de nous).

⁴² FOUCAULT, Michel. « *Theatrum philosophicum* ». Dans: *Critique*, N° 282, novembre 1970, pp. 885-908 (Sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*. Paris. PUF, 1969, et *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique »,

Heidegger, dans sa lecture particulière de Nietzsche.⁴³

Ainsi, à l'égard de la position du problème entre « vie et pensée » chez Bergson, il faut remarquer les différences immédiates qui émergent par rapport à la philosophie de Deleuze. Tout d'abord, pour les deux, la philosophie reste le moyen le plus pertinent pour penser cette vie. Il est notable que Deleuze ne se contente pas de penser ce concept, mais de vivre la pensée-vie à la manière d'un logicien, car il ne renonce pas à l'idée d'une *logique* et d'une pensée qui pari par les *concepts*, en tant que moyens les plus adéquats pour la connaissance philosophique⁴⁴. En revanche, pour Bergson, la vie est non-conceptuelle, au sens de la forme de l'entendement et de la représentation qu'il appelle « intelligence ». C'est pour cela qu'il essaye de poser, de trouver et de dégager au sein même de l'évolution de la vie, ce qu'il appelle « intuition », justement pour sortir des cadres intellectuels ou intellectualistes qui mesurent, découpent, et analysent la vie de manière rigide et fixe. Mais il faut remarquer, pour le moment, que tant la « logique » que la

1969.) ou *Dits et écrits* tome II texte n° 80: « Penser l'événement pur, c'est lui donner d'abord sa métaphysique 1. Encore faut-il s'entendre sur ce qu'elle doit être: non point métaphysique d'une substance qui pourrait fonder tous ses accidents; non point métaphysique d'une cohérence qui les situerait dans un nexus enchevêtré de causes et d'effets. L'événement –la blessure, la victoire-défaite, la mort- est toujours effet, bel et bien produit par des corps qui s'entrechoquent, se mêlent ou se séparent; mais cet effet, lui, n'est jamais de l'ordre des corps: impalpable, inaccessible bataille qui tourne et se répète mille fois autour de Fabrice, au-dessus du prince André blessé. Les armes qui déchirent les corps forment sans cesse le combat incorporel. La physique concerne les causes; mais les événements, qui en sont les effets, ne lui appartiennent plus. Imaginons une causalité coudée; les corps, en se heurtant, en se mêlant, en souffrant, causent à leur surface des événements qui sont sans épaisseur, sans mélange, sans passion, et ne peuvent donc plus être cause: ils forment entre eux une autre trame où les liaisons relèvent d'une quasi-physique des incorporels, de la métaphysique. »

⁴³ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche (deux tomes)*. Paris, Gallimard, 1971.

⁴⁴ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2014, p. 11: « [...] ce qui intéresse par-dessus tout Deleuze, c'est la *logique*, produire des logiques. Peut-être est-ce le trait par lequel il est le plus spinoziste. S'il y a un trait qui le distingue de Foucault, Sartre ou Bergson, c'est cette passion pour la logique et les concepts qu'elle réclame. Deleuze est avant tout un logicien et tous ses livres sont des « Logiques ». »

notion de « concept », chez Deleuze, n'appartiennent pas à l'intelligence à laquelle Bergson les affilie. Ils sont plus irrationnels et plus instinctifs, plus intuitifs qu'on ne le croît⁴⁵. Ainsi, à notre avis, le passage où Deleuze pose de la meilleure manière le problème du rapport entre pensée et vie –et débouchera par la suite sur la théorie deleuzienne des signes vitaux dans *Proust et les signes* (1964), signes qui forcent et ébranlent la pensée (signes vides du monde, douloureux de l'amour, pleins de la sensation, signes immatériels ou essentiels de l'art)-, c'est dans *Nietzsche et la philosophie* (1962), même si cela n'a pas de lien, pour le moment, avec Bergson:

« Nietzsche reproche souvent à la connaissance sa prétention de s'opposer à la vie, de mesurer et de juger la vie, de se prendre elle-même pour fin. [...] Mais alors la critique, conçue comme critique de la connaissance elle-même, n'exprime-t-elle pas de nouvelles forces capables de donner un autre sens à la pensée ? Une pensée qui irait jusqu'au bout de ce que peut la vie, une pensée qui mènerait la vie jusqu'au bout de ce qu'elle peut. Au lieu d'une connaissance qui s'oppose à la vie, une pensée qui *affirmerait* la vie. La vie serait la force active de la pensée, mais la pensée la puissance affirmative de la vie. Toutes deux iraient dans le même sens, s'entraînant l'une l'autre et brisant des limites, un pas pour l'une, un pas pour l'autre, dans l'effort d'une création inouïe. Penser signifierait ceci: *découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie.* »⁴⁶

Cette formule réunit, à notre avis, tout le projet vitaliste deleuzien: il s'agit de trouver, de créer

⁴⁵ Cf. *Ibid.* pp. 13-14: « [...] Créer un concept, c'est créer la logique qui le lie à d'autres concepts. Logique ne veut pas dire rationnel. On dirait même que, pour Deleuze, un mouvement est d'autant plus logique qu'il échappe à toute rationalité. Plus c'est irrationnel, plus c'est aberrant, plus c'est logique pourtant. [...] Seule compte la logique mais parce que nous verrons qu'elle a une curieuse manière de se confondre, au-delà des vécus, avec les puissances mêmes de la vie. D'où, autre trait distinctif, un vitalisme rigoureux. Ce n'est pas que la vie insuffle à la logique un vent d'irrationalité qui, sinon, lui fait défaut; c'est plutôt que les puissances de la vie produisent sans cesse de nouvelles logiques qui nous soumettent à leur irrationalité. »

⁴⁶ DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 6^{ème} édition « Quadrige », 2010, p.115.

de *nouvelles possibilités de vie*, de nouveaux chemins pour la vie. Il s'agit de *libérer la vie* là où elle se trouve emprisonné, empêché, diminué. Or ce que gardent en commun Bergson et Deleuze à propos du problème se posant entre la pensée et la vie, est alors justement cette nécessité et ce besoin d'une *critique* de la pensée sur elle-même, l'urgence de trouver ou de dégager d'autres moyens et d'autres méthodologies pour penser et s'approcher d'autres puissances tant de la vie que de la pensée elle-même. Sans ce besoin et cette nécessité presque absolus, il n'y aurait aucun problème ni aucun sens dans le rapport entre pensée et vie.

Nous dirons donc, que Bergson contribue au rapport entre pensée et vie plaçant la pensée sous forme d'intelligence au sein du mouvement évolutif de la vie. Autrement dit: grâce à Bergson, nous nous rendons compte, méthodologiquement parlant, que la vie est un tout plus grand, plus vaste que la pensée et ses formes de connaissance. Mais, il faut ajouter ici que Deleuze, à son tour, attribue à la pensée, dans ce rapport intime qu'elle entretient avec la vie, une tâche supérieur qui est non seulement de trouver le moyen le plus adéquat pour comprendre, appréhender ou coïncider avec ce qui est vital dans la vie, dans une connaissance de la vie, mais aussi celle de créer, d'inventer et de découvrir de nouvelles possibilités pour la vie: une libération de la vie comme tâche éthique de pensée⁴⁷. De telle sorte que, en affirmant la vie, *Amor fati*, en voulant l'événement, la pensée libère la vie de son ennemie le plus profond; le négatif⁴⁸, l'empêchement, le nihilisme⁴⁹, la mort.

⁴⁷ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit. pp. 7-121: « Le problème le plus général de la pensée est peut-être celui de sa *nécessité*: non pas la nécessité de penser, mais comment parvenir à une pensée nécessaire. [...] Cette nécessité, la philosophie l'a appelée vérité. [...] Penser, en philosophie, a d'abord voulu dire connaître. [...] La philosophie n'est pas un discours sur la vie mais une activité vitale, une manière qu'a la vie de s'intensifier en conservant ses passages, d'éprouver et d'évaluer ses propres divergences, ses propres incompatibilités [...] »

⁴⁸ Cf. VILLANI, Arnaud. *Logique de Deleuze*, op. cit. p. 137: « [...] Bergson, en éminent plotinien qu'il était, et

Ainsi, nous développerons tout d'abord « le problème de la définition conceptuelle en philosophie », afin d'aborder par la suite la méthode de connaissance bergsonienne de l'intuition et la méthode de dramatisation des idées deleuzienne comme moyens méthodologiques ou gnoséologiques de connaissance permettant d'accéder à la vie comme tâche éthique, épistémologique et métaphysique. Finalement, dans cette première partie, nous concluons avec la notion de « concept » chez Deleuze et Guattari et ses implications, celle-ci étant le sommet ou le comble d'une prétention philosophique à penser la vie, s'approcher d'elle, ou à poser à nouveau le problème du rapport entre la pensée et la vie.

Deleuze à sa suite, ont dû méditer: la sphère de l'Intelligence, si chargée qu'elle soit en Intelligibles, peut avoir la taille d'un point sans épaisseur (les intelligibles sont des rapports) ou d'une sphère dépassant toute dimension. Quand l'actuel qui fait proche et lointain s'invagine en virtuel, il retrouve l'indiscernable. Dès lors, rien ne peut être dit négatif. Le négatif est la ruse de la raison formelle. En faisant croire au négatif, elle focalise sur la pénurie des formes, la frustration jalouse qui en résulte et veut toujours plus. [...] »

⁴⁹ Cf. VILLANI, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris, Belin, 1999, quatrième de couverture: « Ce qui conduit de bout en bout l'expérience philosophique de Gilles Deleuze, c'est un anti-nihilisme, un immense amour de la vie. ».

1. Le problème de la définition conceptuelle en philosophie

« ...le problème a toujours la solution qu'il mérite en fonction de la manière dont on le pose, des conditions sous lesquelles on le détermine en tant que problème, des moyens et des termes dont on dispose pour le poser. ».

Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (1966)

« Le concept est de l'ordre du cri. C'est quelque chose de très vivant, un mode de vie. La folle création de concepts exprime ce cri à plusieurs niveaux. ».

Gilles Deleuze, *séminaire enregistré sur Leibniz* (1980)

Tout d'abord, définir un concept en philosophie est une démarche problématique. Mais concevoir l'affaire de la philosophie comme quelque chose de problématique -et surtout de *problématisant*-, c'est avoir déjà une conception particulière de la philosophie en général. Pour le moment, il suffira d'affirmer qu'un problème est quelque chose d'irréductible à ses façons de le poser. Un problème est une sorte de virtualité pure inépuisable, et pour cela, *ineffectuable*, et que néanmoins, s'actualise ou s'incarne constamment dans les différentes formes dominantes. C'est pour cela que la vie exige, de notre part, et de manière constante, non seulement des manières d'affronter les différents types de problèmes (depuis par exemple les questions biologiques de nutrition, défense et reproduction), mais aussi des manières de poser les-dits problèmes ou de les analyser dans ce qu'ils ont d'exigence, de nécessité, de provocation, et même de *violence* qui nous trouble et nous refuse la paix, cette douce conformité avec les formes dominantes de la vie.

La pensée doit donc être le moyen par lequel on tente de s'élever au niveau du problème à affronter. Pourtant, le problème n'est pas déjà donné: il faut le créer, l'inventer et le poser. En tant que virtualité, le problème n'existe que dans le moment où on l'affronte, l'actualise, et s'aventure à le poser. La philosophie –en tant que domaine déterminé de la position de certains problèmes- dépend alors d'un choix non prédéterminé, plutôt hasardeux, contingent, intempestif, sinon dangereux. La philosophie et la position d'un problème philosophique sont donc quelque chose de rare dans le monde, dans la vie quotidienne: ils constituent un « écart », une « déviation » ou un *mouvement aberrant* qui émerge par une violence qui s'exerce sur la pensée et la sensibilité, une violence qui nous fait sortir de l'abri de l'opinion et du sens commun.⁵⁰

La pensée philosophique de Bergson nous intéresse ici car elle conçoit que nous avons toujours les solutions que nous méritons en fonction de la manière dont nous posons les problèmes. Cette conception particulière de l'importance de poser les problèmes engage un fonctionnement dans la philosophie aussi bien que dans la vie de tous les jours. Or, le domaine de la philosophie, comme l'annoncent Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) ce sont les concepts. Mais donner une définition déterminée –sinon absolue- d'un concept, est problématique au moins pour deux raisons:

1. Premièrement parce que chaque concept implique un rapport avec d'autres concepts, et cette relation est presque toujours de présupposition réciproque. Cela veut dire, selon nous, que dans la pensée il n'y a que des connexions, et non pas de contradictions; de la même manière, dans la réalité il n'y a que des rapports de compositions hétérogènes, et non pas d'oppositions ou de

⁵⁰ Cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit, 1991/2005, p. 201-202: « [...] Nous perdons sans cesse nos idées. C'est pourquoi nous voulons tant nous accrocher à des opinions arrêtées. [...] C'est tout cela que nous demandons pour nous *faire une opinion*, comme une sorte d'« ombrelle » qui nous protège du chaos. »

négations; pour cela, la critique que fait Deleuze dans *Différence et répétition* (1968) des notions telles que « contradiction », « négation » ou « négatif » et « opposition » semblent être suffisantes pour les abandonner en faveur de la positivité de la *différence* sans négation, sans opposition ni contradiction. Ce qui importe dans une « philosophie de la différence », ou dans la philosophie en générale, ce sont donc plutôt les paradoxes⁵¹. Les paradoxes sont problématiques: ils présupposent une affirmation (par exemple, de deux termes différentes $A=B$ dans une synthèse disjonctive). La contradiction, au contraire, part d'une négation absolue (par exemple, A ne peut pas être B dans un « tiers exclu »). La contradiction est une impossibilité de mélange, alors que le paradoxe est un mélange, et peut se pétrifier dans sa propre tension ou incompatibilité, n'excluant pas l'autre, la différence. Les concepts sont, dans leurs rapports différentiels, pour ainsi dire, des points d'arrivés de la pensée, des « pétrifications » ou des *formes* solidifiées, mais la pensée elle-même est une *force* qui pense plutôt, par concepts, *entre* les concepts, dans un mouvement paradoxal ou problématique, car « Le concept est une forme ou une force, jamais une fonction en aucun sens possible. »⁵²

2. Et deuxièmement parce que chaque concept entraîne un développement propre et interne, une « qualité » donnée par le temps qui le rend irréductible à d'autres concepts: la nature propre du concept, ou son *sens fondamental* qui le rend incomparable aux autres.

De ce point de vue, Bergson dit par exemple à propos du problème de la définition en philosophie:

« il est inutile et il serait d'ailleurs le plus souvent impossible au

⁵¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 92 « douzième série sur le paradoxe »: « La force des paradoxes réside en ceci, qu'ils ne sont pas contradictoires, mais nous font assister à la genèse de la contradiction. Le principe de contradiction s'applique au réel et au possible, mais non pas à l'impossible dont il dérive, c'est-à-dire aux paradoxes ou plutôt à ce que représentent les paradoxes. »

⁵² DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* op. cit. p. 145.

philosophe de commencer par définir –comme certains le lui demandent– la nouvelle signification qu’il attribuera à un terme usuel, car toute son étude, tous les développements qu’il va nous présenter auront pour objet d’analyser ou de reconstituer avec exactitude et précision la chose que ce terme désigne vaguement aux yeux du sens commun; et la définition en pareille matière, ne peut être *que* cette analyse ou cette synthèse; elle ne tiendrait pas dans une formule simple. [...] Son exposé *est* cette définition même. »⁵³

Nous voyons comment un concept quelconque comporte au moins un double mouvement: un mouvement centrifuge vers d’autres concepts établissant ainsi des rapports, des relations, des dynamismes de distension et de distribution spatiales particulières, et un mouvement centripète où le concept se développe dans le temps à travers une série d’intégrations ou de contractions successives (dans ce dernier sens, le concept peut évidemment subir des mutations et des différenciations par rapport à lui-même: le concept diffère en lui-même en se définissant dans le temps, car ce qui donne la précision en philosophie, comme nous le verrons plus loin, c’est l’intuition comme intuition du temps). Ainsi, toute définition philosophique est complexe, puisqu’elle enveloppe des moments analytiques et des moments synthétiques, des moments de différenciation et des moments d’intégration, aussi bien qu’une mise en rapport avec d’autres concepts, mais avec une qualité propre qui se construit dans le temps. Le sens commun ne sera pour la philosophie, à notre avis, qu’une matière intuitive qui sert à lui donner la forme précise qui naîtra à travers la « création conceptuelle ». En ce sens, nous pourrions dire que la sensation ou la sensibilité –autant que la perception- fait partie du travail de la pensée en tant qu’« être du sensible »⁵⁴. Nous n’allons donc pas de la forme rigide de nos cadres conceptuels jusqu’à la

⁵³ BERGSON, Henri. « Comment doivent écrire les philosophes ». Dans: *Philosophie*, n° 54. Paris, Les Éditions de Minuit, 1997, p. 7. Cité dans WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris, Ellipses, 2013, p. 6.

⁵⁴ VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, op. cit.* p. 294: « Que doit donc être la rencontre pour produire tant d’effets? Le plus aisé est de la définir par ce que l’on rencontre, le *quelque chose*. Il est l’objet d’une rencontre fondamentale, qui, se situant à l’origine empirique de toute faculté,

matière vivante de la réalité –comme si cela exigeait qu’elle s’y modèle-, mais au contraire, nous allons de la matière mouvante, intuitive et intensive du réel jusqu’aux concepts philosophiques.

Ainsi, la philosophie est un travail tantôt continu, tantôt discontinu qui se renouvelle à chaque moment, car c’est elle-même –par une nécessité absolue et un hasard relatif- qui est *problématique* aux yeux du philosophe. Et « problématique » n’a pas ici de connotation négative. Au contraire, le caractère problématique de la philosophie témoigne de la source toujours nouvelle du besoin absolu de créer: il constitue sa puissance et son sens propre. Comme le dit Deleuze:

« [...] La philosophie est une discipline qui consiste à créer ou à inventer des concepts. Et les concepts, ça n’existe pas tout fait, les concepts n’existent pas dans une espèce de ciel où ils attendraient qu’un philosophe les saisisse. Les concepts, il faut les fabriquer. Alors, bien sûr, ça ne se fabrique pas comme ça, on ne se dit pas un jour “Tiens, je vais faire tel concept, je vais inventer tel concept”. Pas plus qu’un peintre ne se dit un jour “tiens, je vais faire un tableau comme ça”. Il faut qu’il y ait une nécessité. Mais autant en philosophie qu’ailleurs, tout comme un cinéaste ne se dit pas “tiens, je vais faire tel film”, il faut qu’il y ait une nécessité, sinon il n’y a rien du tout. [...] Un créateur, ce n’est pas un être qui travaille pour le plaisir. Un créateur ne fait que ce dont il a absolument besoin. »⁵⁵

La comparaison du peintre et du cinéaste avec le philosophe est ici remarquablement adéquate: tous portent en commun la création, sauf que le peintre et le cinéaste créent des percepts et des affects, tandis que le philosophe crée des concepts. Le créateur prend ainsi de la

prend la place de la reconnaissance assurant chez Kant la possibilité d’une représentation. Ce quelque chose d’indéfinissable est « l’être du sensible, ce par quoi le donné est donné, l’insensible ». »

⁵⁵ DELEUZE, Gilles. « Qu’est-ce que l’acte de création? ». Dans: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*. Paris, Les Editions de Minuit, 2003. Pris de la version espagnole: “¿Qué es el acto de creación? ”. En: *Dos regimenes de locos. Textos y entrevistas*. Valencia, Pre-textos, 2007, traduction libre au français, p. 282. Comparée avec la vidéo de la conférence originale: <https://www.youtube.com/watch?v=dXOzcexu7Ks>

réalité -de cette matière mouvante et intensive que nous avons soulevé-, en fonction de son besoin interne et, pour cela, absolu, soit des perceptions ou des affections pour le cas du peintre et du cinéaste, soit des intuitions ou des mots du langage pour le cas du philosophe, afin de créer quelque chose qui diffère de cette matière (un événement, un signe, un éclair, quelque chose qui passe *entre* les choses et les formes établies). Or il ne s'agit pas de la réalité empirique de l'existence humaine dominante, mais bien plutôt des *conditions* de cette expérience *réelle* –et non pas seulement *possible*, comme chez Kant- afin d'y constituer le doublet empirique-transcendantal⁵⁶ propre à tout effort philosophique, et qui permet de ne pas réduire la philosophie à une simple opinion propre à l'expérience vécue ou au « monde de la vie ». En conséquence, tant en art qu'en philosophie, il ne s'agit pas du « vécu ». L'expérience vécue ne nous donne que des *mélanges*: il est nécessaire, tant pour l'artiste que pour le philosophe, de *différencier* ou de « tirer » de ce mélange de la réalité des « entités » qui ne se trouvent pas dans l'expérience, des entités qui sont précisément celles des créations artistiques ou philosophiques dans chaque cas. Il faut donc dépasser l'expérience vers ses propres conditions, de la même façon que, nous dit Bergson, « [...] la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine ». ⁵⁷

Ainsi, dans le cas du philosophe, il existe pour chaque mot du langage – né grâce à la communauté d'une langue particulière et par conséquent aussi grâce au « sens commun »- une multiplicité de significations et une diversité de sens à sculpter par le philosophe dans son propre

⁵⁶ Cf. VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 26-128: « Avec Bergson, et sa critique virulente du possible, Deleuze tient les conditions qui lui permettent de substituer au transcendantal kantien un véritable empirisme transcendantal. [...] «Empirisme transcendantal: appréhender dans le sensible ce qui ne peut être que senti, la différence de potentiel». [...] d'un autre côté, ce qui est « à sentir » n'est pas sensible, et ne peut donc convenir à un empirisme simple. »

⁵⁷ BERGSON, Henri. « Introduction à la métaphysique ». Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 218.

travail de création conceptuelle. Or il serait négligeant de la part du philosophe de ne pas reconnaître les « racines du langage » qui l'ont constitué en tant qu'être langagier⁵⁸, de telle sorte que le « sens commun », à ce niveau, joue un rôle qu'il ne faut pas négliger. Après avoir constitué une langue et un langage particulière, le philosophe s'éloigne du sens commun et de l'expérience vécue pour entreprendre son travail philosophique, dans une aventure qui le conduit parfois par des chemins insoupçonnés, voire fortuits. Le concept n'est pas ainsi « doxa », opinion. Il est plutôt para-doxa, c'est-à-dire, à l'encontre de l'opinion.⁵⁹ Le philosophe prend une intuition immédiate -donnée en fonction de ce « langage » et de cette communauté d'une langue-, et ensuite, en élargit puis multiplie les voies intuitives possibles pour en tirer des conséquences inattendues et imprévisibles, qui diffèrent de ce dont elle est issue. Le philosophe cherche donc à « penser » quelque chose plutôt que rien. Mais le philosophe n'a absolument rien à dire au sens commun, rien à communiquer; comme le dit Deleuze avec Guattari, « Nous ne manquons pas de communication, au contraire nous en avons trop, nous manquons de création. »⁶⁰ Ou encore:

« N'étant pas une puissance, la philosophie ne peut pas engager de bataille avec les puissances, elle mène en revanche une guerre sans bataille, une guérilla contre elles. Et elle ne peut pas parler avec elles, elle n'a rien à leur dire, rien à communiquer, et mène seulement des pourparlers. »⁶¹

C'est dans ce cas que le philosophe introduit dans le monde une anomalie incertaine, de

⁵⁸ Voir à ce propos: BOYSSON-BARDIES, Bénédicte. *Comment la parole vient aux enfants*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1996.

⁵⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 12: « Le paradoxe est d'abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes. »

⁶⁰ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* op. cit. p. 109.

⁶¹ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. p. 7. Nous remarquons que la notion de « puissance » doit se comprendre ici, à notre avis, dans le sens de « pouvoir ». À propos de la distinction entre « puissance » et « pouvoir », voir de DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris, Éditions Montparnasse, 1996, DVD 2, « J de joie ».

nouveaux concepts comme des nouvelles armes pour affronter et dénoncer tout ce qui écrase et tue la vie: tout en problématisant ce qui est évident aux yeux du sens commun, la philosophie en tant que « résistance au présent » lutte contre la bêtise dominée par l'opinion et les médias, ce que nous appelons l'« expérience humaine ». La philosophie prend ainsi cette matière formalisée qu'est le sens commun et commence à y sculpter d'autres formes –cette fois conceptuelles- qui n'existaient pas d'avance, en fonction d'un besoin absolu de s'exprimer, de créer, en fonction de quelque chose qui a violenté sa pensée, en cherchant ainsi à attrister et nuire la bêtise ou la bassesse du présent. Comme le dit Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*:

« Lorsque quelqu'un demande à quoi sert la philosophie, la réponse doit être agressive, puisque la question se veut ironique et mordante. La philosophie ne sert pas à l'État ni à l'église, qui ont d'autres soucis. Elle ne sert aucune puissance établie. La philosophie sert à attrister. Une philosophie qui n'attriste personne et ne contrarie personne n'est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux »⁶²

C'est pour cela que Bergson, de son côté, attire l'attention sur le fait que les philosophes qui ont mérité ce reproche de l'impossibilité d'une définition absolue du concept (un concept universel et nécessaire qui serait donné toujours d'avance, et une seule fois pour toutes), sont précisément les maîtres de la création conceptuelle, c'est-à-dire, ceux qui ont introduit de nouveaux concepts dans le monde de la pensée, tels qu'Aristote (avec ses « Analytiques », c'est-à-dire, toute une théorie de la définition et qui a néanmoins créé des concepts comme « forme », « puissance », « acte ») ou Spinoza (avec son « Ethique démontrée selon l'ordre géométrique » avec des concepts nouveaux tels qu'« essence » et « existence », ainsi que plusieurs axiomes)⁶³. La

⁶² DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit. p. 120. Nous remarquons ici que le sens du mot « puissance » doit se comprendre comme « pouvoir ».

⁶³ Cf. BERGSON, Henri. *Comment doivent écrire les philosophes*, op. cit. Cité dans Worms, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. p. 7.

fonction de la philosophie n'est donc pas de contempler l'éternité en fixant et en établissant de définitions rigides et immuables pour « fonder » quelque chose, mais plutôt la mise à l'épreuve de la puissance créatrice, problématisante et provocatrice des concepts souples en fonction d'un temps qui n'est plus celui de l'éternité, mais celle de la *durée* et du *devenir* qui s'abîme toujours dans sa propre finitude (en cherchant à faire que le concept acquière de nouvelles connexions et de nouveaux rapports). Il s'agit donc du concept en tant qu'événement, circonstance ou acte, et non pas en tant qu'identité ou « essence ». Ce que définit une chose n'est donc pas l'être ou l'essence de cette chose, son identité et unité dans une représentation du monde, mais bien plutôt ses propres circonstances et conditions d'émergence, ses rapports incorporels avec d'autres événements idéaux. Le concept n'a pas une définition statique, mais un devenir dynamique, avec un espace-temps déterminé, un *milieu*.

C'est aussi le soulèvement continu de l'irréductibilité qui existe entre les problèmes et les différentes et multiples façons de les poser. Une réponse ou une solution déterminée n'épuise pas pour autant la virtualité propre à un problème quelconque. Par virtualité, il faut comprendre, de manière provisoire, l'horizon absolu de tout événement possible⁶⁴. De ce fait, ce qui est intéressant, c'est le *problème*, car c'est toujours dans la manière dont nous posons les problèmes que nous recevons les solutions que nous méritons, et non pas l'inverse, de la même façon que toute particule actuelle enveloppe ou implique des virtualités plus ou moins petites, plus ou moins grandes. La pensée se déroule ainsi entre un maximum et un minimum, mais elle n'épuise

⁶⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. « L'actuel et le virtuel ». Dans: *Dialogues*. Paris, Flammarion, réédition 1996: « [...] une particule actuelle émet et absorbe des virtuels plus ou moins proches, de différents ordres. Ils sont dits virtuels en tant que leur émission et absorption, leur création et destruction se font en un temps plus petit que le minimum de temps continu pensable, et que cette brièveté les maintient dès lors sous un principe d'incertitude ou d'indétermination. [...] Le temps plus petit que le minimum de temps continu pensable en une direction est aussi le plus long temps, plus long que le maximum de temps continu pensable dans toutes les directions.»

jamais un problème quelconque. La tâche et le sens propre de la philosophie viennent ainsi de la manière dont elle pose les problèmes et crée les termes parmi lesquels se posera un problème quelconque, pour déterminer les conditions de ses solutions actuelles ou de ses nouvelles problématisations virtuelles. Dit en d'autres termes: la philosophie peut élargir et ouvrir un problème à sa propre irréductibilité virtuelle, en arrivant par là à le poser autrement ou différemment (problématisation et nouveauté de la recherche) ou bien la philosophie peut se rétrécir et s'enfermer dans une certitude et une solution définitive en coïncidant ainsi avec son époque (solution absolu qui ne garde plus de potentialités).

Une définition en philosophie serait donc un point d'arrivée plutôt qu'un point de départ, toujours une ligne en développement. Pourtant, le processus de développement n'est pas infini ou indéfini, mais tend vers une réalisation qui, plus qu'une actualisation, est nommé par Deleuze: « cristallisation »⁶⁵. Il faut donc ouvrir les choses et les concepts vers des variations et des mutations qui se trouvent toujours en dehors d'eux mêmes, dans les circonstances, les milieux, les événements ou les actes. L'individuation des choses se fait toujours grâce au milieu. Comme le dit Bergson: « Il n'y a pas des choses, il n'y a que des actions »⁶⁶

Un concept en tant que processus implique alors un « sens fondamental » propre, mais aussi une variété d'usages et d'aspects, de telle sorte que la définition d'un concept en philosophie ne réside pas seulement dans le concept en tant qu'individualité, mais aussi dans ses emplois et ses enjeux, dans son application toujours diversifiée par de nouvelles spatio-

⁶⁵ Cf. *Ibid.* « [...] Cet échange perpétuel du virtuel et de l'actuel définit un cristal. C'est sur le plan d'immanence qu'apparaissent les cristaux. L'actuel et le virtuel coexistent, et entrent dans un étroit circuit qui nous ramène constamment de l'un à l'autre. Ce n'est plus une singularisation, mais une individuation comme processus, l'actuel et son virtuel. Ce n'est plus une actualisation mais une cristallisation. » Deleuze avertit que c'est Félix Guattari qui a formé cette notion de « cristal de temps »: voir *L'inconscient machinique*, Ed. Recherches.

⁶⁶ BERGSON, Henri, *L'évolution créatrice*, op cit. p. 249.

temporalités et dans les distinctions critiques qu'il comporte. Le sens d'un concept, en tant qu'« acte de pensée », est donc toujours nouveau et singulier, propre à chaque circonstance, à chaque philosophie et à chaque philosophe. Et ce sens nouveau et singulier se comprend et se vérifie par la diversité d'aspects du réel qu'il découpe et qu'il reprend, qu'il met en ordre, différencie et intègre. La nouvelle signification du philosophe ne vaut que par sa portée critique et sa variété d'usages. Un concept philosophique peut alors seulement être ramené à trois conditions: qualitative, critique et intensive.⁶⁷

En reprenant les exemples de Bergson, la condition qualitative a affaire avec ce « sens fondamental » du concept qui s'exprime à travers des formules telles que « j'appelle » (« j'appelle matière l'ensemble des images... »), « signifie » (« conscience signifie hésitation ou choix »), ou « c'est-à-dire » (« l'action, c'est-à-dire, la faculté que nous avons d'opérer des changements dans les choses... ») entre autres⁶⁸. Cela veut dire que le sens fondamental exprime, explique ou développe quelque chose qui était enveloppé, impliqué ou inexpliqué dans le concept. Et il faut remarquer que les significations des notions ainsi définies peuvent se rapporter les unes aux autres, parfois dans une *présupposition réciproque* qui témoigne du caractère dynamique et indivisible du réel (esprit ou matière).

La condition critique à l'heure de définir n'importe quel concept, est de mettre en relief la distinction d'un sens reçu ou traditionnel par rapport à un sens nouveau. C'est dans la portée critique d'un concept que se concentre la nouveauté d'une pensée. Le sens critique d'un concept comporte ainsi un échange perpétuelle du passé par rapport au présent et au future, un bloc de *durée*, un échange indivisible qui comprend des degrés, des intensités ou des *mutations* dans ce que nous pouvons appeler provisoirement un « devenir de la pensée » à l'égard des doctrines

⁶⁷ Cf. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson, op cit.* « Introduction », p. 8.

⁶⁸ Citations pris dans *Ibid.* « Introduction », p. 9.

philosophiques déjà déterminées (les fameuses *ismes* de la tradition philosophique), car il n'existe aucun concept qui puisse sortir intact de la nouveauté d'une œuvre ni aucun mot qui ne participe de la communauté d'une langue (comme par exemple d'après Deleuze et Guattari, les fameux *agencements collectifs d'énonciation*).

Finalement, la condition intensive de la définition d'un concept est qu'un concept implique nécessairement des conséquences à l'égard de la réalité. Le concept entraîne une variété de sens, d'aspects, d'usages et d'enjeux, de degrés ou d'intensités dans sa mise en œuvre. Le concept en tant qu'événement n'est pas concept *de* quelque chose: le concept *est* quelque chose, et il faut le traiter en lui-même en tant que tel. Il peut modifier la pensée des hommes, les idées, les préjugés, en fonction de son degré de réalité ou du degré de réalité du problème auquel il se rapporte. Il existe donc une tension dynamique entre le concept et l'actualité, le milieu, un *devenir* ou une série d'inter-affections entre le concept, son mouvement de « définition » ou de pensée et les dynamismes spatio-temporels auxquels il se rapporte ou se connecte. La puissance du concept réside dans ce qu'il « fait voir » (donc, il porte des rapports avec le sensible comme les « affects » ou les « percepts »), ou ce qu'il découvre dans la « structure » intensive du réel (il existe un degré d'intensité pour chaque concept en tant que degré de réalité qui n'a rien à voir avec une représentation, mais avec une production du réel, ce qui nous conduit à dire, encore une fois, qu'il n'existe pas seulement un concept *de* quelque chose, mais que le concept lui-même *est* quelque chose).

La pensée n'est pas alors encapsulé dans une cervelle, mais elle constitue le double mouvement de différenciation-intégration propre à la vie elle-même. La pensée n'est pas quelque chose d'éloigné de la vie et de la « réalité ». Elle n'est pas non plus une représentation ou un ensemble de représentations qui seront d'autre nature que la vie, la matière et le mouvement du réel, mais elle entraîne ou elle touche quelque chose de l'absolu, comme le dit Bergson lui-

même pour le cas de l'intelligence et de l'action⁶⁹, ou comme le dit Simon Blackburn en reprenant une expression proustienne, deleuzienne et millerienne: « [...] on peut comparer nos idées et nos concepts aux lentilles à travers lesquelles nous voyons le monde. »⁷⁰

Pour résumer et donner une conclusion intermédiaire, il faut dire que ce que nous appelons passage de la théorie à la pratique vaut de la même manière pour le concept et pour sa

⁶⁹ Cf. Henri Bergson, *L'évolution créatrice*, op cit. Introduction, p. VII-VIII: « Ce n'est plus la réalité même, dit-elle, qu'elle recomposera (l'intelligence), mais seulement une imitation du réel, ou plutôt une image symbolique; l'essence des choses nous échappe et nous échappera toujours, nous nous mouvons parmi des relations, l'absolu n'est pas de notre ressort, arrêtons-nous devant l'Inconnaissable. Mais c'est vraiment, après beaucoup d'orgueil pour l'intelligence humaine, un excès d'humilité. Si la forme intellectuelle de l'être vivant s'est modelée peu à peu sur les actions et réactions réciproques de certains corps et de leur entourage matériel, comment ne nous livrerait-elle pas quelque chose de l'essence même dont les corps sont faits ? L'action ne saurait se mouvoir dans l'irréel. D'un esprit né pour spéculer ou pour rêver je pourrais admettre qu'il reste extérieur à la réalité, qu'il la déforme et qu'il la transforme, peut-être même qu'il la crée, comme nous créons les figures d'hommes et d'animaux que notre imagination découpe dans le nuage qui passe. Mais une intelligence tendue vers l'action qui s'accomplira et vers la réaction qui s'ensuivra, palpant son objet pour en recevoir à chaque instant l'impression mobile, est une intelligence qui touche quelque chose de l'absolu. L'idée nous serait-elle jamais venue de mettre en doute cette valeur absolue de notre connaissance, si la philosophie ne nous avait montré à quelles contradictions notre spéculation se heurte, à quelles impasses elle aboutit ? Mais ces difficultés, ces contradictions naissent de ce que nous appliquons les formes habituelles de notre pensée à des objets sur lesquels notre industrie n'a pas à s'exercer et pour lesquels, par conséquent, nos cadres ne sont pas faits. La connaissance intellectuelle, en tant qu'elle se rapporte à un certain aspect de la matière inerte, doit au contraire nous en présenter l'empreinte fidèle, ayant été clichée sur cet objet particulier. Elle ne devient relative que si elle prétend, telle qu'elle est, nous représenter la vie, c'est-à-dire le cliché qui a pris l'empreinte. ». (La parenthèse est de nous). S'agissant de la pensée, il faut dire pour le moment que cette citation ne concerne que le cas de l'intelligence et l'action qui « touchent quelque chose de l'absolu », mais il faut tenir en compte le cas de *l'intuition philosophique* où Bergson déploie une approche plus précise de ce que signifie « penser ». Nous verrons plus tard cet autre cas.

⁷⁰ BLACKBURN, Simon. *Penser, une irrésistible introduction à la philosophie*. Paris, Flammarion, 2003. Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris, Les Editions de Minuit, 1981/2003, p. 24: « A mon sens, voyez-vous, les artistes, les savants, les philosophes semblent très affairés à polir des lentilles. Tout cela n'est que vastes préparatifs en vue d'un événement qui ne se produit jamais. Un jour la lentille sera parfaite; et ce jour-là nous percevrons tous clairement la stupéfiante, l'extraordinaire beauté de ce monde... » (Henry Miller). »

définition propre. Le concept n'a pas seulement une existence formelle et abstraite, éloignée de la réalité, mais les concepts, d'après Bergson par exemple, entraînent une « souplesse » qui nous affecte de manière intensive: un sens fondamental et une portée critique qui agit avec l'actualité. Les concepts nous forcent à des applications et des usages expérimentaux où le sens du concept sera atteint dans sa mise à l'épreuve en tant que degré de réalité et d'utilité:

« Le véritable « sens » de la notion ne sera atteint qu'à travers cette variété d'emplois et d'applications même, et non par une formule unique et définitive. C'est là au sens strict ce que Bergson appelle des concepts « fluides » ou « souples » ou encore « des réalités souples, *qui comportent des degrés* » (MM⁷¹, p. 279, je souligne). C'est aussi pourquoi on doit suivre les notions de Bergson dans l'usage qu'il en fait, *de livre en livre*, dont il a lui-même souligné à plusieurs reprises qu'il pouvait comporter des variations ou même des contradictions apparentes. »⁷²

Les « concepts souples » de Bergson sont des réalités flexibles qui modifient notre conception et notre rapport à la réalité, nous forcent à voir des choses nouvelles; ils sont une provocation ou une suggestion des voies possibles pour la pensée, comme les « concepts cris » de Deleuze⁷³. Les concepts peuvent impliquer des variations ou même des contradictions apparentes, mais la

⁷¹ Il s'agit de BERGSON, Henri. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps et de l'esprit*. Paris, Presses Universitaires de France, 8^e édition, 2^e tirage « Quadrige », 2010.

⁷² WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. p. 10.

⁷³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Cinéma et pensée, cours 67 du 30/10/1984*. Paris, Université Paris VIII, 1984: « La voix de Gilles Deleuze en ligne », http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=4: « Les concepts comme éléments du discours philosophique, c'est quelque chose de plus insolite. C'est ce que... Il y a longtemps là, il me semble... il y a longtemps... il y a des années mais, c'est un thème que je ne vais pas abandonner parce que quand j'en passerai aux autres années, à "qu'est-ce que la philosophie ?" - ça prendra pour moi une importance de plus en plus essentielle -je dirai qu'il est jalonné cet espace temps, ce chronotope est essentiellement jalonné et signalé par des cris. En d'autres termes il y a des cris philosophiques qui enveloppent l'image implicite de la pensée. Ensuite il y a le discours et le discours vient recouvrir les cris, il y a la méthode et la méthode vient recouvrir le chronotope ou l'image de la pensée. Mais cette image là, cet espace-temps est comme marqué, dont les lieux et les moments sont marqués par des cris. Ça revient à dire: il y a des cris philosophiques. »

nature du concept est d'être connective, fluide, critique et intensive. Le sens qualitatif du concept cherche à se faire exprimer ou expliquer par soi-même et par son rapport à d'autres concepts; le sens critique fait entrer le terme philosophique vers un réseau de rapports doctrinaux et techniques dont la nouveauté dépend de sa portée critique, et le sens intensif témoigne d'un développement intensif du concept où le concept n'est plus une représentation, mais une réalité souple qui comporte des degrés.

Nous avons vu un premier rapport entre la pensée et la vie conçues comme réalités souples, problématiques, flous, dynamiques, dans une espèce d'épistémologie ou de gnoséologie de la définition conceptuelle en philosophie. Il faut maintenant entrer au cœur de la question en posant le problème de la méthode philosophique propre à la pensée de Bergson et de Deleuze dans leur rapport intense et problématique avec la vie, car c'est dans la question pour la méthode que réside, à notre avis, l'enjeu philosophique pour une approche plus précise et adéquate quant à la question sur la vie et le vitalisme philosophique chez nos deux auteurs.

2. La méthode bergsonienne

« Devant des textes extrêmement difficiles, la tâche du commentateur est de multiplier les distinctions, même et surtout quand ces textes se contentent de les suggérer plutôt que de les établir formellement. ».

Gilles Deleuze, *Le bergsonisme* (1966)

Le livre principal où Bergson développe sa méthode de recherche c'est *La pensée et le mouvant* (1938), un livre publié très tard, trois années avant sa mort. Il s'agit d'un recueil d'articles, de conférences et d'essais datant de la période comprise entre 1903 et 1923, et qui portent principalement sur la méthode philosophique et la direction que cette méthode imprime à l'investigation. Avant de commencer, il faut tout d'abord distinguer deux niveaux de recherche chez Bergson: un niveau épistémologique et un niveau métaphysique⁷⁴. De la même manière, ces deux niveaux de connaissance indiquent la différence existant entre science et philosophie. La science disposera de l'intelligence, la philosophie de l'intuition. L'intuition sera le concept fondamental pour déterminer la méthode philosophique bergsonienne. Dans la première introduction à *La pensée et le mouvant*, Bergson attire l'attention sur un premier avertissement: « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. »⁷⁵. Il faut ici extraire deux notions clés: « précision » et « réalité ». Comment atteindre une telle précision,

⁷⁴ Cf. FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric (sous la direction de). *Annales bergsoniennes IV: L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, op. cit.

⁷⁵ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 1.

une telle correspondance entre philosophie et réalité ? Il est difficile de démêler cette correspondance, et ce, au moins pour deux raisons. Chez Bergson, la notion de « réalité » implique tant le niveau épistémologique que métaphysique. Cela veut dire que nous sommes des êtres spatio-temporels; autrement dit, nous avons accès à la réalité soit par l'intelligence, soit par l'intuition. Pour Bergson, la réalité est composée de « mélanges ». La décomposition de ces mélanges c'est ce qui donnera enfin la mesure ou le degré de précision de chaque science ou de chaque philosophie.

La manière dont nous correspondons avec la réalité implique une décomposition de n'importe quel mélange, donnant toujours au moins deux parties fondamentales: l'espace et le temps. Et la différence entre science et philosophie consiste en cela que, selon Bergson, la tendance de la science est vers l'espace tandis que celle de la philosophie vers le temps (ainsi, par exemple, la science ne penserait pas le temps réel, mais seulement son image symbolique dans l'espace, en le concevant comme une quatrième dimension spatiale ou une synthèse des diverses analyses qui peuvent même aller à l'infini⁷⁶. Mais les deux ont leur point d'appui sur un côté de la réalité qui est lui-même réel. Or la notion de temps en tant que *durée* est pour Bergson le concept le plus important de sa philosophie, facteur qui démontre quel est le degré de réalité et

⁷⁶ Cf. BERGSON, H. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 2-3: « Nous fûmes très frappé en effet de voir comment le temps réel, qui joue le premier rôle dans toute philosophie de l'évolution, échappe aux mathématiques. Son essence étant de passer, aucune de ses parties n'est encore là quand une autre se présente. La superposition de partie à partie en vue de la mesure est donc impossible, unimaginable, inconcevable. [...] La ligne qu'on mesure est immobile, le temps est mobilité. La ligne est du tout fait, le temps est ce qui se fait, et même ce qui fait que tout se fait. Jamais la mesure du temps ne porte sur la durée en tant que durée; on compte seulement un certain nombre d'extrémités d'intervalles ou de moments, c'est-à-dire, en somme, des arrêts virtuels du temps. Poser qu'un événement se produira au bout d'un temps *t*, c'est simplement exprimer qu'on aura compté, d'ici là, un nombre *t* de simultanités d'un certain genre. Entre les simultanités se passera tout ce qu'on voudra. Le temps pourrait s'accélérer énormément, et même infiniment: rien ne serait changé pour le mathématicien, pour le physicien, pour l'astronome. [...] Mais cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. »

de précision de sa propre philosophie.

Ainsi, la notion de réalité, chez Bergson, n'est pas séparée des êtres considérés comme intelligents et vivants. On prend appui sur la réalité à partir de l'expérience faite par l'intelligence mais aussi par l'intuition. C'est ce mélange d'espace-temps qui amène toujours vers l'idée de « réalité » ou même d'« absolu ». Ce qui attire donc l'attention, c'est que, pour Bergson, l'intuition est la voie par laquelle on peut, depuis l'intérieur, avoir accès à la durée. Il faut donc développer un peu plus ce concept bergsonien fondamental.

Tout d'abord, nous devons souligner que le reproche de Bergson envers la science mais aussi envers la philosophie, est de n'avoir pas pris en compte le *temps réel* en tant que durée. L'appellation de « durée » ainsi que celle d'« intuition » furent toutes deux difficiles à choisir et à déterminer au moment de les définir. Surtout l'idée d'intuition. A ce propos, Bergson écrit dans la deuxième introduction à *La pensée et le mouvant*:

« Ces considérations sur la durée nous paraissaient décisives. De degré en degré, elles nous firent ériger l'intuition en méthode philosophique. « Intuition » est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié; et pourtant il prête à la confusion. »⁷⁷

Le terme « intuition » prête à confusion, car, dans la tradition philosophique,⁷⁸ il a eu plusieurs

⁷⁷ *Ibid.* p. 25

⁷⁸ Harald Höffding (1843-1931) philosophe et historien de la philosophie danois, distingue quatre sens qui ont été conférés au mot « intuition » dans l'histoire de la philosophie, et il se demande duquel l'intuition bergsonienne se rapproche le plus. Cf. *Ibid.* Notes, p. 328: « 1) L'« intuition concrète »: « il y a dans la sensation, dans la mémoire et dans l'imagination une perception immédiate »; elle « a quelque chose de concret, d'individuel, de spécial et elle est dans une opposition significative avec l'activité attentive, féconde en distinctions que nous appelons analyse, aussi bien qu'avec l'abstraction, la généralisation et la conclusion ». 2) L'« intuition pratique »: « L'intuition a eu aussi la signification de jugement ou de décision spontanée. Ici l'intuition ne signifie pas une intuition d'un tout individuel comme dans la sensation, la mémoire ou l'imagination, mais une certitude ou une conviction qui joue un rôle essentiel lorsque l'homme se forme sa croyance et sa conception de la vie. C'est une synthèse spontanée d'expériences et d'observations. » [...] « On la trouverait chez Reid contre Hume, chez Jacobi et Hamann contre

significations. Mais à présent, ce qui nous intéresse, c'est de nous rapprocher de la définition bergsonienne elle-même, puisque, comme l'avertit Deleuze, *durée* et *intuition* se présupposent elles-mêmes:

« Il est certain que l'intuition est seconde par rapport à la durée ou à la mémoire. Mais si ces notions désignent par elles-mêmes des réalités et des expériences vécues, elles ne nous donnent encore aucun moyen de les *connaître* (avec une précision analogue à celle de la science) »⁷⁹

Il faut donc « connaître » d'abord ce qui nous donne accès à la connaissance même de la durée en tant que concept philosophique. Ainsi, en repérant le point commun entre les différentes significations de la notion d'« intuition », il faut souligner qu'elles sont toutes une méthode de connaissance *immédiate*. Et en ceci consistera la paradoxe de l'intuition comme méthode: la méthode présuppose un « moyen », c'est-à-dire, une *médiation* pour « connaître », mais l'intuition est un mode de connaissance sans médiations. C'est là qui réside l'ambiguïté majeure de la notion d'intuition tout au long l'histoire de la philosophie, ambiguïté que l'on reproche

Spinoza et Kant ». [...] « 3) L'« intuition analytique » [...] « Il y a une troisième espèce d'intuition dans la compréhension immédiate de la différence ou de l'identité qu'il y a entre deux images de la sensation, de la mémoire ou de l'imagination apparaissant simultanément ou successivement. L'intuition signifie ici la connaissance immédiate d'un rapport » [...] « Cette intuition « n'est pas en opposition avec l'intelligence, mais elle est au contraire une des formes de l'activité intellectuelle » [...] « On la découvre dans les *Règles pour la direction de l'esprit* de Descartes, et dans *Science et méthode* de Poincaré. » [...] « 4) L'« intuition synthétique »: « la perception immédiate d'une connexion ou d'une totalité que l'on peut acquérir en parcourant soit une série, soit un groupe de membres ou de parties si l'on a une certaine compréhension de leurs rapports mutuels. Elle peut servir à suivre une démonstration comme à saisir l'individualité d'une personne. C'est le « coup d'œil d'ensemble par lequel une totalité de pensée se manifeste à la conscience. On la voit aussi à l'œuvre chez Descartes et chez Poincaré, mais c'est Spinoza, avec sa connaissance du troisième genre, qui en a fait la théorie impérissable. L'intuition de Bergson se rapprocherait plutôt de la deuxième, bien qu'il n'en parle presque pas, et malgré quelques affinités avec la quatrième. Elle n'a strictement rien de la troisième. C'est seulement lorsqu'il a considéré la première qu'il a été pertinent. ». Bergson répondra à Höffding ailleurs que son concept d'intuition ne rentrerait dans aucune des quatre définitions qu'il a énumérées. Pour Bergson, intuition est intuition de la durée.

⁷⁹ DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. p. 2

parfois, par exemple, aux phénoménologues. Est-il possible de connaître sans médiations ? Étant donné que tout est un « mélange », existe-t-il, pour ainsi dire, une « expérience pure » des choses ? Qu'est-ce que l'« immédiat » ? Or l'intuition selon Bergson n'est pas une « expérience pure » des choses: elle peut seulement nous donner une vision directe des choses dans ce qu'elles ont de *qualitativement différent* et par conséquent *d'unique et d'inexprimable*:

« Nous appelons ici intuition la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse [propre à l'intelligence] est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres. »⁸⁰

Cela signifie une espèce d'« appréhension des choses » mais du dedans, c'est-à-dire depuis l'esprit, par « sympathie »⁸¹ immédiate: nous pourrions dire que la sympathie est la tendance propre à l'intuition, car elles ne sont pas la même chose. Ainsi, « qualitative », « unique » et « inexprimable » désignent chez Bergson quelque chose de proprement interne et spirituel, une accumulation ou un mélange du passé avec le présent dans la durée qui rend possible la production et création de nouveauté; sinon, ce qui se répèterait, suivant la tendance de l'analyse, serait toujours le « déjà connu ». L'objet serait donc l'objet plus la mémoire qui accompagne ou enveloppe cet objet, l'intègre dans un tout ou un ensemble. L'expérience immédiate de l'objet est alors l'expérience de sa *spiritualité*, de son intériorité, et non uniquement de son objectivité spatiale. C'est donc la sympathie dans l'esprit, en tant que tendance de l'intuition, qui nous

⁸⁰ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 181 (les crochets sont de nous).

⁸¹ Cf. LAPOUJADE, David, « Intuition et sympathie chez Bergson ». Dans la revue: *Eidos* N°9. Barranquilla, Universidad del Norte, 2008, pp. 10-31: « Que signifie la « sympathie » dont parle Bergson au sujet de l'intuition? Elle appartient à ces termes généraux et indéfinis qui, plutôt que d'éclairer, semblent obscurcir la méthode bergsonienne. Les commentateurs l'évoquent rarement sinon pour en atténuer la portée. Le terme de « sympathie » ne serait employé que pour illustrer l'acte ou la « série d'actes » intuitifs qui, eux, fondent une méthode rigoureuse. [...]»

donne accès précisément à quelque chose du dehors, d'étranger, mais depuis l'intérieur: c'est une espèce de *déploiement*, de *dépliement* ou de *dédoublement*, un aller-retour continu entre le virtuel et l'actuel, esprit et matière, ou entre intuition et intelligence. Ainsi se rend explicite l'immédiateté propre à l'intuition, car nous vivons au-dedans de l'esprit, ou nous voyons l'esprit depuis son intériorité. Ce qui est extérieur pour nous, est intérieur pour la nature, et vice-versa. C'est la vue de l'esprit par l'esprit⁸²; autrement dit, intuition et sympathie nous révèlent ce qu'il y a de spirituel dans la réalité. Et c'est, selon Bergson, une condition non seulement cognitive, mais surtout biologique.⁸³ Puisque dans l'évolution des êtres vivants, l'adaptation aux besoins de la vie a contribué au développement de l'intelligence, tandis que l'intuition correspondit plutôt à un *élargissement de l'instinct*: l'intuition est donc l'instinct mais devenu conscient⁸⁴. Et

⁸² Cf. *Ibid.* p. 14: « [...] Bergson affirme que l'intuition est la « vision directe de l'esprit par l'esprit », qu'elle porte exclusivement « sur l'esprit » (Cf. *La pensée et le mouvant*, *op. cit.* p. 42.). ».

⁸³ Cf. LAPOUJADE, David. « Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion* ». Dans FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric (sous la direction de). *Annales bergsoniennes IV: L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, *op. cit.* pp. 674-684: « Le plan de la Nature est en effet constitué de « dispositions » qui font de l'homme un animal social: tendance à obéir, tendance à croire et à fabuler. Elles circonscrivent le cercle où l'homme déploie les formes de son humanité. Or, ces tendances répondent toutes à un même impératif vital: conjurer la puissance déprimante de l'intelligence. Par ses représentations, l'intelligence a en effet le pouvoir de « ralentir chez l'homme le mouvement de la vie » (*DS*, p. 137); elle défait les liens qui l'attachent à la vie. Il ne s'agit pas ici de dépression individuelle, mais d'une dépression « biologique » qui atteint l'espèce tout entière. L'homme, en tant qu'être intelligent, se définit comme une *espèce malade*. [...] Or, pour Bergson comme d'ailleurs pour Nietzsche, la vraie maladie, ce n'est pas d'être malade, c'est lorsque les moyens pour sortir de la maladie appartiennent encore à la maladie, témoignant de l'impossibilité d'en sortir. [...] Pour sortir de sa maladie –qui définit sa normalité aussi bien-, il faudrait que l'homme saute hors de l'intelligence, qu'il saute par-dessus son humanité. C'est ce qui se passe avec le mysticisme dont Bergson suppose qu'à travers lui, est visé un homme plus qu'humain (Cf. *DS*, p. 226: « Celui-là est en réalité plus qu'homme. » Cf. également, p. 267.) ».

⁸⁴ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 178: « C'est à l'intérieur même de la vie que nous conduirait l'intuition, je veux dire l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et de l'élargir indéfiniment. »

l'instinct étant une autre forme d'adaptation à la vie, mais aussi une autre forme de connaissance, se distingue ainsi de l'intelligence. Une des thèses les plus fameuses et débattues de Bergson est d'affirmer que l'instinct lui-même est sympathie: « L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clé des opérations vitales. »⁸⁵. C'est donc, peut-être, par le biais de l'instinct, que nous pourrions mieux comprendre la notion philosophique d'*immédiat*, dans le sens où il n'y aurait pas d'écart possible dans un rapport d'action-réaction, c'est-à-dire, aucune virtualité significative, aucune médiation, mais, dans une certaine mesure, des « actes réflexes »: le niveau le plus contracté de tout notre passé dans les mouvements vitaux, et qui se confondraient, dans un même mouvement, avec l'infiniment distendu de la matière, cette dernière étant entendue comme « ensemble d'images » ou « plan d'immanence »⁸⁶. L'« immédiat » ou l'« intuition » serait ici du même ordre que le « plan d'immanence » où rien n'est exclu ni extérieur et que Bergson aborde dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* (1896). Mais, dans le contexte de

⁸⁵ *Ibid.* P. 177.

⁸⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma I*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1983, p. 86: « Toutes les choses, c'est-à-dire toutes les images, se confondent avec leurs actions et réactions: c'est l'universelle variation. Chaque image n'est qu'un « chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers ». Chaque image agit sur d'autres et réagit à d'autres, sur « toutes ses faces » et « par toutes ses parties élémentaires » (*MM*, p. 187). [...] Mon corps est une image, donc un ensemble d'actions et de réactions. Mon œil, mon cerveau sont des images, des parties de mon corps. Comment mon cerveau contiendrait-il les images, puisqu'il en est une parmi les autres? Les images extérieures agissent sur moi, me transmettent du mouvement, et je restitue du mouvement: comment les images seraient-elles dans ma conscience, puisque je suis moi-même image, c'est-à-dire mouvement ? Et même puis-je, à ce niveau, parler de moi, d'œil, de cerveau et de corps? C'est par simple commodité, car rien ne se laisse encore identifier ainsi. Ce serait plutôt un état gazeux. Moi, mon corps, ce serait plutôt un ensemble de molécules et d'atomes sans cesse renouvelés. Puis-je même parler d'atomes ? Ils ne se distingueraient pas des mondes, des influences interatomiques (*MM*. P. 188: cf. atomes ou lignes de force.). C'est un état trop chaud de la matière pour qu'on y distingue des corps solides. C'est un monde d'universelle variation, universelle ondulation, universel clapotement: il n'y a ni axes, ni centre, ni droite ni gauche, ni haut ni bas... Cet ensemble infini de toutes les images constitue une sorte de plan d'immanence. »

L'évolution créatrice (1907), ce qui lui intéresse, c'est de connaître l'essence même de la vie, sans la confondre avec la matière et l'inerte. En conséquence, il établira dans sa méthode de connaissance –contrairement à l'interprétation de Deleuze qui nous amène au plan d'immanence-, une différenciation essentielle: l'intuition est le « moyen » de connaître la vie, tandis que l'intelligence est le moyen de connaître la matière (la pensée deleuzienne, comme nous le verrons après, ne fera pas cette division tranchante entre matière et vie et, par conséquent, entre intelligence et intuition. Il posera le problème directement au niveau de l'Idée et du concept, mais en gardant, à notre avis et de manière implicite –peut-être par l'influence de Bergson- le problème de l'« immédiateté » et de la « médiation » dans la connaissance).

Or, c'est justement pour cela que Bergson dit que l'intelligence, contrairement à l'intuition, ne peut pas nous donner une vision directe et immédiate des choses. En effet: l'intelligence suppose toujours des *médiations*: d'abord la médiation de l'espace, qui est, d'après Bergson -et comme on l'a déjà signalé-, la tendance propre de la science et de l'intelligence, tout en étant toujours une vision uniquement extérieure des choses. Ensuite la médiation des outils et de leurs rapports pour agir sur la matière. Et enfin la médiation des « idées » elles-mêmes qui sont, d'après Bergson, dominées par la pensée *logique* et géométrique, c'est-à-dire, par un penchant vers les solides et la matière inerte.

La méthode bergsonienne en tant que méthode pour saisir l'essence de la vie présentera donc un paradoxe déjà mentionné dans ses termes: *l'intuition comme méthode*. Pourquoi un type de connaissance immédiate a besoin d'une méthode, étant donné que la méthode suppose une ou plusieurs médiations ? C'est précisément à cause de cette contradiction apparente (c'est-à-dire enfin de ce paradoxe (*para-doxa*) qui en tant que tel va à l'encontre de l'opinion (*doxa*) et du sens commun) que l'intuition doit, selon Bergson, pousser l'intelligence hors de chez elle, afin

de détruire toute médiation.⁸⁷ D'ailleurs, « détruire toute médiation » est peut-être l'un des aspects du projet philosophique, non pas seulement de Bergson, mais aussi de Deleuze. Comment parvenir à une pensée directe, précise, et pourtant, involontaire, inconsciente ? Comment « se laisser vivre »⁸⁸, en reprenant l'expression de Bergson qui cherche à ressentir la durée toute pure ? Quel est le rôle du « vrai » et du « faux » dans ce type de pensée ? C'est l'intuition comme méthode bergsonienne qui cherche à résoudre cette problématique qui n'est pas étrangère à la vie ou à une question d'ordre vitale. Puisqu'il faudrait effectivement détruire toute médiation nous empêchant d'accéder à la vie, à la durée et à la pensée, à l'« élan vital », mais en même temps « créer » ou construire de nouvelles voies à ces réalités, mais des voies qui ne soient pas encore des « médiations ».

Or, avant de donner une réponse complète à ce paradoxe, il faut caractériser la méthode de l'intuition avec ses règles strictes -qui ont été d'ailleurs formalisées par Deleuze dans *Le bergsonisme* (1966)-, et qui donnera ce que Bergson appelle « la précision » en philosophie.

⁸⁷ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 271 : « Ainsi, aux yeux d'une philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition, bien des difficultés s'évanouissent ou s'atténuent. Mais une telle doctrine ne facilite pas seulement la spéculation. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Car, avec elle, nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière et, en elle-même, indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînant capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. »

⁸⁸ Cf. BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms, Paris, Presses Universitaires de France, 9^e édition « Quadrige », 3^e tirage, 2011, p. 74 : « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre [...] ».

Enumérons donc les trois règles: 1. *Problématiser*, 2. *Différencier*, et 3. *Temporaliser*.⁸⁹ Ce qui intéresse Bergson c'est, comme nous l'avons déjà souligné, la manière de poser les problèmes. Par conséquent, problématiser c'est déterminer les vrais problèmes par rapport aux faux. Mais déterminer les vrais problèmes consiste avant tout en une modification de notre relation aux choses; il ne s'agit donc pas seulement de réfléchir sur les choses ou les données que nous fournissent, par exemple l'opinion ou la science, mais bien plutôt de modifier notre rapport aux choses, le degré de cette modification déterminant le degré de vérité ou de fausseté d'un problème quelconque. Dans ce sens, plus qu'une recherche du « vrai », l'intuition est un retour vers les choses, en deçà de leur médiation par l'opinion et la science. Il est certain que, dans le cas du rapport entre la science et la philosophie, toutes les deux peuvent, dans leurs propres domaines, être également précises et vraies, mais pour Bergson elles peuvent aussi coopérer pour une vision d'autant plus complète qu'elle met en relation leurs propres tendances: la science vers l'espace et la matière, la philosophie vers le temps et l'esprit (en comprenant l'esprit chez Bergson en tant que mémoire).

Il y a donc, entre science et philosophie, une collaboration mutuelle plutôt qu'une disjonction exclusive: la philosophie s'efforçant de retrouver les choses de manière immédiate et absolue, c'est-à-dire dans une synthèse spirituelle, la science essayant pour sa part de les mesurer et juxtaposer dans l'espace de manière relative et analytique. Leur point de contact produit, dit Bergson, une fécondation⁹⁰. Fécondation qui est la réalité-même: réalité du dehors, dans une détente, en juxtaposant les faits de manière répétitive pour pouvoir les mesurer dans l'espace; réalité du dedans, dans une interpénétration qualitative en tant que durée, irréductible au nombre et à la mesure. Ce point de contact, en tant qu'expérience, devrait donc déterminer le vrai ou le

⁸⁹ Cf. DELEUZE, G. *Le bergsonisme*, op. cit. « Chapitre premier: L'intuition comme méthode ».

⁹⁰ Cf. BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 44.

faux des problèmes.

Le deuxième moment suppose d'après Bergson que toute précision entraîne une *différenciation*: trouver les différences de nature, déterminer la nature de la différence, mais aussi dénoncer les différences de degré où les choses se confondent, se mélangent sans y permettre une distinction nette et précise. Il est vrai que les choses ne sont jamais pures: il s'agit toujours de mélanges. Mais il faut les décomposer tout de même pour y trouver leurs tendances internes. Par exemple, matière et durée diffèrent en nature par leurs propres tendances de distension et contraction; mais la différence elle-même, la nature de la différence, se trouve du côté de la contraction de la durée, car c'est elle qui, dans son mouvement de différenciation qualitative, de changement, d'altération, découvre dans l'immédiateté son identité mais aussi sa différence. C'est pour cela qu'il faut toujours choisir le bon côté du mélange, puisque c'est dans le côté « durée » que la chose diffère avec elle-même. « Penser intuitivement est penser en durée »⁹¹, c'est donc la troisième et dernière règle: poser les problèmes en fonction du temps plutôt que de l'espace, être du côté où la chose diffère avec soi-même et avec les autres choses. L'acte de différencier nous conduit à l'acte de temporaliser. Par exemple, pour le cas de la distinction entre sujet et objet: « Les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace. »⁹²

Mais la troisième règle insiste aussi sur le fait que, pour penser en durée, il faut concevoir l'acte de philosopher comme quelque chose de simple: non seulement différencier, mais aussi intégrer, réunir les différences dans un acte simple d'intuition:

« En ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie. Il ne pouvait formuler ce qu'il avait

⁹¹ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 31.

⁹² BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*, op. cit. p. 74.

dans l'esprit sans se sentir obligé de corriger sa formule, puis de corriger sa correction – ainsi, de théorie en théorie, se rectifiant alors qu'il croyait se compléter, il n'a fait autre chose, par une complication qui appelait la complication et par des développements juxtaposés à des développements, que rendre avec une approximation croissante la simplicité de son intuition originelle. Toute la complexité de sa doctrine, qui irait à l'infini, n'est donc que l'incommensurabilité entre son intuition simple et les moyens dont il disposait pour l'exprimer. »⁹³

Ainsi, la simplicité d'une intuition n'exclut pas pour autant une multiplicité qualitative propre au développement des concepts. Pour trouver la mesure de la réalité, pour avoir de la « précision » en philosophie, il faut donc retourner à la simplicité.

« L'essence de la philosophie est l'esprit de simplicité [...] Toujours nous trouvons que la complication est superficielle, la construction un accessoire, la synthèse une apparence: philosopher est un acte simple. ».⁹⁴

La philosophie est donc un double effort entre une intuition simple et un développement conceptuel, développement qui parfois va à l'infini. Infini puisque la philosophie se heurte toujours à une limite (toute « définition » est par conséquent une détermination des limites) dont la limite est un *passage* à la limite, et non pas une simple « limitation »⁹⁵. C'est pour cela qu'on ne sait pas ce que peut la philosophie avant de philosopher. C'est en faisant de la philosophie qu'arriveront les puissances et les limites propres à une philosophie et à chaque philosophe. C'est, comme le dit Bergson, en éprouvant une « intuition simple » tout au long d'une vie, que le philosophe trouve le sens et la nécessité de son travail.

En conclusion, les trois règles ou les trois étapes semblent s'inclure les unes dans les autres, car pour déterminer le vrai du faux dans les problèmes, il faut différencier les mélanges

⁹³ BERGSON, Henri. « L'intuition philosophique ». Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 119.

⁹⁴ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 139.

⁹⁵ Cette différence entre deux ordres des limites se trouve toute au long de l'œuvre de Deleuze, surtout à propos de Kant, Leibniz et Spinoza.

(ce qui diffère en nature de ce qui diffère en degré), et pour différencier les mélanges, il faut « penser en durée ». L'ordre de la méthode qui suggère la contradiction de passer par plusieurs médiations n'est finalement que paradoxal, puisque l'application de la méthode exige aussi le sens inverse, en rappelant l'importance de la simplicité en philosophie: la durée, de son côté, donne à l'intuition le pouvoir de se développer en fonction de ses règles, c'est-à-dire, qu'elle ne soit pas pure *immédiateté*, qu'elle puisse se dérouler dans le temps; tandis que l'intuition comme méthode donne à la durée le pouvoir d'être saisie, d'être vécue, d'être connue du dedans.

Jusqu'à maintenant, nous avons développé quelques aspects généraux sur la méthode bergsonienne, et que nous trouvons formalisés surtout dans *Le bergsonisme* (1966) de Deleuze. Cette méthode nous sert à trouver la voie la plus pertinente pour penser la vie depuis l'intuition (problématiser, différencier et temporaliser), et nous apprend, par là-même, que la pensée est aussi réelle que la vie: elle porte des tendances antagonistes, se différencie, problématise et se développe dans et pour le temps. Or, il semble à présent est nécessaire –afin d'enrichir les « rencontres *philosophiques* entre Bergson et Deleuze sur la question de la vie », d'approfondir sur la nature et la question de la philosophie elle-même, par rapport non seulement à la vie, mais aussi à la réalité, la science et l'art.

3. La différence entre science et philosophie chez Bergson

« [...] *Philosopher consiste à renverser la direction habituelle du travail de la pensée.* Cette inversion n'a jamais été pratiquée d'une manière méthodique; mais une histoire approfondie de la pensée humaine montrerait que nous lui devons ce qui s'est fait de plus grand dans les sciences, tout aussi bien que ce qu'il y a de viable en métaphysique. »

Henri Bergson, *La pensée et le mouvant* (1934)

Pour Bergson, le point commun entre science et philosophie c'est l'expérience⁹⁶. L'expérience étant, d'après Bergson, non seulement la réalité où science et philosophie trouveraient leur point d'appui, mais aussi le lieu commun d'où résulterait une « fécondation » - comme nous l'avons déjà mentionné- grâce à leur rencontre⁹⁷. Cela veut dire que l'expérience n'est pas seulement une « donnée immédiate de la conscience », mais aussi un résultat, une conséquence –entre autres- de la rencontre entre science et philosophie. Autrement dit,

⁹⁶ Cf. BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 136: « Il n'y aurait pas place pour deux manières de connaître, philosophie et science, si l'expérience ne se présentait à nous sous deux aspects différents, d'un côté sous forme de faits qui se juxtaposent à des faits, qui se répètent à peu près, qui se mesurent à peu près, qui se déploient enfin dans le sens de la multiplicité distincte et de la spatialité, de l'autre sous forme d'une pénétration réciproque qui est pure durée, réfractaire à la loi et à la mesure. Dans les deux cas, expérience signifie conscience [...] »

⁹⁷ *Ibid.* p. 44: « [...] Établir entre la métaphysique et la science une différence de dignité, leur assigner le même objet, c'est-à-dire l'ensemble des choses, en stipulant que l'une le regardera d'en bas et l'autre d'en haut, c'est exclure l'aide mutuelle et le contrôle réciproque: la métaphysique est nécessairement alors –à moins de perdre tout contact avec le réel –un extrait condensé ou une extension hypothétique de la science. Laissez-leur, au contraire, des objets différents, à la science la matière et à la métaphysique l'esprit: comme l'esprit et la matière se touchent, métaphysique et science vont pouvoir, tout le long de leur surface commune, s'éprouver l'une l'autre, en attendant que le contact devienne fécondation. [...] C'est dire que science et métaphysique différeront d'objet et de méthode, mais qu'elles communieront dans l'expérience. ».

« expérience » veut dire d'emblée « mélange ».

Ainsi, l'expérience n'est pas seulement *donnée*, mais elle est construite par les habitudes, les pensées, les sentiments et les actes. En conséquence, l'expérience comporte nécessairement un aspect épistémologique; mais elle entraîne aussi un rapport d'ordre « métaphysique » du moment où l'on considère que la conscience n'est pas quelque chose d'« isolé » par rapport au monde et à l'univers dans son ensemble⁹⁸; comme le dit souvent Deleuze à propos de Bergson: la conscience n'est pas conscience *de* quelque chose, la conscience *est*, en elle-même, quelque chose.⁹⁹ La conscience est impliquée dans ce monde, dans cet univers; mais cette implication est du dedans, depuis l'intérieur. C'est l'idée de *durée*: « multiplicité qualitative des états de conscience ».¹⁰⁰

La conscience touche donc l'expérience dès lors que celle-ci s'extériorise en intelligence ou s'approfondit en intuition. Ainsi, la conscience arrive à appartenir respectivement à la « matière » et à la « vie ». Cette double appartenance lui permet de ne pas tomber dans un isolement inexplicable où la conscience se trouverait détachée d'elle-même, « dans un coin de la

⁹⁸ *Idem*, p. 137: « [...] la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. Descendons alors à l'intérieur de nous-mêmes: plus profond sera le point que nous aurons touché, plus forte sera la poussée qui nous renverra à la surface. L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan. »

⁹⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. « Cours Vincennes - St Denis: Bergson, *matière et mémoire* 05/01/1981 » Dans: <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/> et aussi: <https://www.webdeleuze.com/textes/70>: « [...] je disais que si l'on accepte que le secret de la phénoménologie est contenu dans la formule stéréotypée bien connu "toute conscience est conscience de quelque chose", par quoi ils pensaient justement surmonter la dualité de la conscience et du corps, de la conscience et des choses. Le procédé bergsonien est complètement différent et sa formule stéréotypée, si on l'inventait, ce serait: "toute conscience est quelque chose". ».

¹⁰⁰ Cf. BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.* « Chapitre II: De la multiplicité des états de conscience. L'idée de durée ».

nature comme un enfant en pénitence »¹⁰¹, ou comme un accident surajouté à la matière. Il s'agit au contraire de réinsérer la conscience dans une réalité qui est plus vaste, un espace-temps réel et effectif qui s'exprime sous une double forme: d'une part, les états des choses, et d'autre part, l'événement qui ne finit pas d'arriver. Cette double expression fait de nous des êtres non seulement matériels, mais aussi spirituels; non seulement des êtres physiques et épistémologiques, mais aussi psychologiques et métaphysiques. Différencier, caractériser, déterminer cette métaphysique et cette épistémologie, cette philosophie et cette science, ainsi que leur rapport, devient alors un travail propre à la pensée humaine.

La manière de toucher l'expérience se fait donc au carrefour entre science et philosophie, entre matière et esprit, où l'épistémologie et la métaphysique se trouvent intimement imbriqués, échangeant toujours quelque chose de leurs propres contenus.

3.1. La science

Pour Bergson, il existe une genèse à la fois réelle et idéale entre matière et intelligence¹⁰² dont les témoins concrets sont la création et fabrication d'outils et d'objets techniques. On ne sait pas, par exemple, si lors de cette genèse la technique existait déjà dans la nature; l'homme, se la serait seulement approprié, ce qui l'aurait conduit à « devenir intelligent »; ou bien l'homme, une fois intelligent, aurait créé les objets techniques, introduisant ainsi une modification radicale dans l'environnement naturel. Quoiqu'il en soit, on sait que l'homme s'est fondé en tant qu'homme intelligent à partir du moment où il y eût un outil à ses

¹⁰¹ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 137.

¹⁰² Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. « Chapitre III: De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », p. 239-251 « Genèse idéale de la matière ».

côtés. L'objet technique et lui se sont donc façonnés en même temps.¹⁰³

A partir de cette double genèse, Bergson attribue à l'existence des objets techniques et des outils –et des fabrications humaines en général (parce que pour lui l'homme est *homo faber* avant d'être *homo sapiens*)-, la naissance de la matière en tant que telle. Cela veut dire que la matière n'existe pas sans une intelligence fascinée –comme elle le fait par sa propre nature- par l'inertie, les solides, la stabilité, l'immobile et le fixe. Il n'y a pas une « matière en soi », pour ainsi dire. Ce qui existe en soi, pour Bergson, ce sont des « images » et des ensembles d'images. Mais ces images ne sont pas isolées d'une conscience et d'une durée; elles la présupposent. En tout cas ce qui intéresse Bergson ce n'est pas tant l'existence en soi ou non d'une matière, mais avant tout l'expression de l'existence d'un règne qui serait de la « nécessité absolue »¹⁰⁴, comme la source originale non seulement de la matière et de l'intelligence, mais aussi, par sa propre prolongation et évolution, de la science. Ce serait finalement cette « nécessité » qui pousserait ou forcerait l'être humain vers la recherche scientifique, tout simplement parce que c'est à travers l'intelligence et sa capacité de fabrication d'objets matériels que l'être humain a pu adapter le milieu, trouvant ainsi un point d'appui pour agir, et découvrant les moyens matériels et cognitifs pour répondre aux besoins des exigences de la vie et des conditions d'existence. C'est pour cela que, pour Bergson, la matière est la nécessité même, et l'intelligence est avant tout une intelligence pratique, c'est-à-dire, une intelligence qui n'existe qu'en fonction de l'action.

C'est cette intelligence pratique, aux yeux de Bergson, qui deviendra la science

¹⁰³ À ce propos, Cf. LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole*. Paris, Albin Michel, 1964 et *L'homme et la matière*. Paris, Albin Michel, 1943.

¹⁰⁴ Cf. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson, op. cit.* p. 64 « Matière »: « [...] Ainsi, la matière se présente comme l'ensemble des *corps* (ou des images) et de leurs relations de nature spatiale; cependant, en tant que *totalité* indivisible elle est un degré, le plus bas, de tension et de conscience temporelle, un degré minimal de liberté aussi qui reste cependant pour nous, « pratiquement », le règne de la nécessité absolue [...] »

comme on la connaît dans son histoire. C'est pour cela que la science est la connaissance et la maîtrise physique-mathématique du réel par l'intelligence humaine. Mais son but demeure avant tout pratique et technique. De plus, sa méthode et sa structure (qui lui assurent précision et maîtrise) se fondent sur l'espace et la mesure mathématique.

« La science a pour principal objet de prévoir et de mesurer: or on ne prévoit les phénomènes physiques qu'à la condition de supposer qu'ils ne durent pas comme nous, et on ne mesure que de l'espace. ».¹⁰⁵

À partir de là, on peut se rendre compte que la tendance interne de la matière est la détente vers l'espace. L'espace étant ce par quoi nous nous représentons n'importe quel objet comme composé de parties juxtaposées, simultanées, homogènes, discontinues et divisibles à l'infini: les exemples extrêmes sont la géométrie et le calcul infinitésimal. C'est par cette capacité à diviser la réalité à l'infini que la science peut fabriquer des objets techniques, mais aussi inventer des théories physiques et mathématiques à partir de formules et de lois générales.

Finalement, il faut insister sur le fait que l'objet de la science est toujours la matière, même si elle emploie les mêmes méthodes pour connaître d'autres objets, comme par exemple la vie.

« Dès qu'elle revient à la matière inerte, la science qui procède de la pure intelligence se retrouve chez elle. [...] Elle vise, avant tout, à nous rendre maîtres de la matière. [...] Nous trouvons que les articulations de l'intelligence viennent s'appliquer exactement sur celles de la matière. Nous ne voyons donc pas pourquoi la science de la matière n'atteindrait pas un absolu. ».¹⁰⁶

La matière est ce côté de l'absolu sous forme de nécessité, de détente et d'« entropie » qui tend vers l'espace, vers la distinction quantitative et de degrés, vers la répétition¹⁰⁷ des mêmes

¹⁰⁵ BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit. p. 173.

¹⁰⁶ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 36.

¹⁰⁷ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 29: « Comme la connaissance usuelle, la science ne retient des choses que l'aspect répétition. Si le tout est original, elle s'arrange pour l'analyser en éléments ou en

faits de la nature, trouvant son degré maximum d'expression dans la science. L'autre côté de l'absolu reste la pure durée, l'esprit, la tension ou la création, une « néguentropie » propre à la vie rencontrant son expression propre, chez Bergson, dans la philosophie.

3.2. La philosophie

Pour Bergson, la philosophie est la connaissance qui se détache de l'action humaine pour aller vers la spéculation, afin d'accéder à l'intuition du réel. Elle n'est plus soumise ni à la matière, ni à la nécessité, ni aux besoins de l'action (c'est d'ailleurs un des aspects qui le différencient de Deleuze). En droit, elle est libre, créatrice; elle simplifie et construit des différenciations et des intégrations qualitatives: son règne est celui de la liberté de poser et de résoudre des problèmes de manière variée. Néanmoins, cette intuition du réel propre à la philosophie n'est pas isolée de l'évolution de l'intelligence; son rapport avec elle est donc de la forcer, la violenter et la réorienter afin de la faire sortir de ses propres cadres et habitudes mentales; ainsi, l'intuition pousse l'intelligence à sortir des généralités vers des particularités ou des singularités. Et c'est là que s'éclaircit la nature du rapport entre science et philosophie. Comme le dit Anne Fagot-Largueault:

« La philosophie bénéficie des acquis de la science, son « point de départ est la vérité scientifique ». Certaines croient qu'elle va un pas plus loin que la science dans la généralisation (c'est l'erreur d'Auguste Comte). Ses opérations sont, tout au contraire, « régressives ». Elle se retourne vers celui qui lance le filet (l'esprit humain) et tente de saisir l'acte constitutif de la connaissance, la genèse de cette activité cognitive qui se déploie en discursivité (langage scientifique, formules). Elle regarde « comment le *discursif* émerge du *profond* »; « au-dessous du discours –écorce morte... vit la pensée profonde ». L'intuition philosophique est la pensée vivante

aspects qui soient *à peu près* la reproduction du passé. Elle ne peut opérer que sur ce qui est censé se répéter, c'est-à-dire sur ce qui est soustrait, par hypothèse, à l'action de la durée. »

qui se ressaisit elle-même en son fond, dans son activité créatrice et son contact originaire avec le réel. Sa première tâche (rétrospective) est de « dissoudre le discours dans la vie »: tel est le message de la philosophie « nouvelle » d'Henri Bergson. »¹⁰⁸

La philosophie implique une autre méthode de connaissance et un autre objet de recherche que celui de la science. Elle ressaisit et approfondit les choses du dedans et par intuition immédiate. Elle est avant tout un effort méthodique et collectif de connaissance qui dépasse même d'autres formes d'intuition comme celle de l'acte libre, de la création esthétique ou de l'expérience morale et mystique.

« Quand on a profité de la naissante lueur qui, éclairant le passage de *l'immédiat à l'utile*, commence l'aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux. [...] la démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration. ».¹⁰⁹

La philosophie, dans son « empirisme supérieur »¹¹⁰ est associée au domaine de l'esprit et de la métaphysique, mais cherche pourtant à avoir la même précision que la science positive dans son domaine propre. A force de différencier, la philosophie en tant que travail d'intuition essaie d'intégrer systématiquement des données de l'expérience afin d'arriver à la simplicité; mais ce n'est plus, alors, une intégration intuitive, mais conceptuelle, c'est-à-dire, *régressive* et

¹⁰⁸ FAGOT-LARGEAULT, Anne. « Le philosophe et la science, selon Bergson ». Dans: *Annales bergsoniennes IV*. Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 50.

¹⁰⁹ BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*, *op. cit.* p. 206.

¹¹⁰ Cf. BOLDUC, Charles. *Le rôle de l'expérience dans la pratique philosophique de Gilles Deleuze*. Thèse de doctorat en philosophie Université Laval et Université de Sherbrooke, 2013, consulté en ligne: <http://bibliotheque.uqac.ca/> p. 20: « De plus, dans ses études sur Bergson, il (Deleuze) ne cesse de souligner cette dimension (l'empirisme) de son œuvre: dans l'important article de 1956 intitulé « la conception de la différence chez Bergson », il remarque que d'un certain côté le bergsonisme est un « véritable 'empirisme' » et, dans sa monographie de 1966 consacrée au philosophe, il récidive en qualifiant sa pensée d'« empirisme supérieur ». » (Les parenthèses sont de nous).

rétrospective qui va de ce que l'on connaît vers ce que l'on ne connaît pas, en créant dans la limite de son expérimentation vitale de véritables concepts qui deviennent autant de nouvelles manières de penser, de sentir et de voir les choses, de poser autrement et philosophiquement les problèmes de la réalité et de l'expérience humaine¹¹¹. C'est pour cela que la philosophie aurait des résultats cumulatifs, comme en science, mais son but serait de les employer à d'autres fins... ce qui la distinguerait radicalement de la science. Elle prend des données quantitatives pour y distinguer et formaliser des ensembles conceptuels qualitatifs, des différences *en nature*. Elle s'appuie ainsi sur les complications extrêmes de la science pour en tirer des idées et des intuitions simples, de nouvelles connexions pour de nouvelles problématiques et méthodes. Par exemple, il est clair que le modèle scientifique accompagne l'entreprise philosophique de Bergson¹¹². Mais cela ne veut pas dire que philosophie et science ne se distinguent pas; elles se distinguent surtout sur un point précis et fondamental: « Le domaine de la science est celui de la mesure [...] L'objet de la philosophie est ce qui ne se mesure pas. »¹¹³. Cela veut dire que la

¹¹¹ L'exemple courant de Bergson dans l'introduction à *La pensée et le mouvant*, c'est le romantisme: s'il n'avait pas été créé, inventé, en tant que mouvement intellectuel, artistique et culturel, il n'aurait jamais existé de romantisme chez Shakespeare, même chez Homère et les anciens grecs.

¹¹² Ainsi, Anne FAGOT-LARGEAULT dit dans son article *Le philosophe et la science, selon Bergson*: « Dans son premier livre (*Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889) Bergson travaille sur des données issues de la psychophysiologie naissante, ou psychophysique, concernant la sensation (loi de Weber-Fechner). Dans *Matière et mémoire* (1896), Bergson examine minutieusement des données sur la mémoire des mots et l'aphasie sensorielle; il avouera: « La littérature de l'aphasie est énorme. Je mis cinq ans à la dépouiller. » Dans *L'évolution créatrice* (1907) il est question d'embryologie et d'évolution des espèces vivantes, puis de la place de l'homme dans l'arbre généalogique des vivants, et plus loin du second principe de la thermodynamique. Dans *Durée et simultanéité* (1922) Bergson –il le dit dans la préface du livre- confronte ses propres idées à celles d'Einstein: « nous voulions savoir dans quelle mesure notre conception de la durée était compatible avec les vues d'Einstein sur le temps » [...] Il est incontestable que la réflexion de Bergson se nourrit des apports de la littérature scientifique la plus récente. » Anne FAGOT-LARGEAULT, *Le philosophe et la science, selon Bergson*, dans *Annales bergsoniennes IV*, op. cit. p. 46.

¹¹³ Cité par Anne FAGOT-LARGEAULT, *Ibid.*: « Bergson, "Introduction à la conférence du Pasteur Hollard", Foi

philosophie est d'autre nature que la science car les différences de degré, les changements quantitatifs du monde ne lui appartiennent pas. Elle se situe au-delà de l'espace et de toute mesure. L'esprit étant son domaine, la philosophie se situe –selon Bergson- dans la pure durée, c'est-à-dire dans un temps non-mesurable, dans des variations qualitatives. C'est pour cela, d'ailleurs, que les concepts ne sont pas de simples mots. Tandis que les mots désignent des choses, les concepts expriment des événements, c'est-à-dire, appartiennent à un temps déterminé ou déterminable.¹¹⁴

Comment mesurer des intuitions comme celles de la vie, d'un état de conscience ou d'esprit, ou même d'un acte humain quelconque ? Comment passer du domaine de la mesure infinie, des divisions et des subdivisions artificielles, du nombre et de la quantité, des « systèmes artificiellement clos »¹¹⁵, au domaine des différences de nature où les choses se distinguent mais par leurs qualités propres, absolument irréductibles les unes aux autres ? Comment penser la simplicité des choses sans les diviser, sans les décomposer en parties, mais plutôt en réunissant, en intégrant les éléments dans des relations plus synthétiques, vers des réalités qui dépassent l'intelligence et la condition humaine ? Comment accomplir la tâche *rétrospective* et *régressive* de l'intuition philosophique face à la science, afin de créer de nouveaux concepts à partir des nouvelles problématisations ? Comment « penser en durée »¹¹⁶?

et vie, 16 Juillet 1911; reproduit dans *Écrits et paroles*, *op. cit.*, t. 2, § 86, p. 359. »

¹¹⁴ Sur ce point, Cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* *op. cit.* p. 27: « Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. »

¹¹⁵ Expression qui caractérise un des affaires de la science, Cf. BERGSON Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 30: « L'unique question est de savoir si les systèmes naturels que nous appelons des êtres vivants doivent être assimilés aux systèmes artificiels que la science découpe dans la matière brute, ou s'ils ne devraient pas plutôt être comparés à ce système naturel qu'est le tout de l'univers. »

¹¹⁶ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, *op. cit.* p. 30.

Afin de ne pas mépriser la nature du « concept » en philosophie dans cette tendance bergsonienne à privilégier les intuitions et les « concepts souples », il est nécessaire de poser un premier rencontre ou contraste philosophique entre Bergson et Deleuze sur la question naissante de « vivifier les concepts » en philosophie (quelque chose comme « introduire la vie ou le « vitalisme » dans la pensée »), les concepts étant entendus comme des éléments aussi importantes pour la pensée que les intuitions. Ainsi, nous allons tout d'abord développer la notion d'« idée » et de « structure » chez Deleuze; ensuite, nous arriverons à sa conception, avec Guattari, du *concept* philosophique comme nous pouvons le voir dans *Mille plateaux* (1980) et *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), pour enfin essayer de provoquer une confrontation, une résonance ou une « rencontre » philosophique avec Bergson à propos du problème de la « création » conceptuelle en philosophie, en tant que problème entraînant des rapports très intimes avec la question de la vie, surtout de « la vie d'une œuvre » en philosophie, science ou art. Pour cela, nous donnerons une importance spéciale à la création en littérature, comme le fait la philosophie de Deleuze, de manière concrète. Certains rapports plus intimes sur la question d'un vitalisme philosophique seront l'objet du développement de la dernière partie de la thèse, appelée justement « un vitalisme philosophique ? ».

4. La pensée de Deleuze: sa « méthode de dramatisation » comme un regard poststructuraliste (du structuralisme)

« ... et la pensée, considérée comme le dynamisme caractéristique du système philosophique, est peut-être un de ses mouvements terribles, inconciliables avec un sujet formé, qualifié et composé comme celui du *cogito* dans la représentation... »

Gilles Deleuze, *La méthode de dramatisation* (1967)

...J'attache peu d'importance au texte sur le structuralisme, et très peu d'importance à toute la partie de *Logique du sens*, encore sous l'emprise de la psychanalyse (la case vide, et une conception beaucoup trop structurale des « séries »)...

Gilles Deleuze, *Lettres et autres textes* (2015)

Quel est le rôle et l'importance du « structuralisme » français dans le cadre d'une recherche sur la question de la vie chez Bergson et Deleuze ? Nous dirons d'emblée qu'une méditation sur la notion d'« idée » et de « structure », cette fois chez Deleuze, est un pas nécessaire –mais non suffisant- qui contribue, à notre avis, à montrer *un processus de libération de la vie* de sa fixation ou subordination à une « forme » dominante quelconque (la forme-Homme, la forme-Sujet, La forme-Personne, la forme-Conscience, la forme-Histoire, la forme-Volonté etc.). Forme dite « transcendante » au prix de l'« immanence » et ses forces génétiques et constituantes, en *devenir*, nécessairement mineures ou *moléculaires*.

Nous savons que le structuralisme est un mouvement intellectuel, surtout en France, des années vingt jusqu'aux années soixante, qui voulait remplacer certaines fixations dans la conscience, dans la volonté et dans le langage de l'homme, par les *structures* de l'inconscient, du

social, de la linguistique etc.¹¹⁷ Un demi-siècle avant à peu près, Bergson commençait déjà, depuis ses inquiétudes sur la *durée*, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), sur l'*image-matière*, dans son premier chapitre de *Matière et mémoire* (1896) et sur la question de la *vie* dans *L'évolution créatrice* (1907), à faire un déplacement de la conscience prise dans le sujet-Homme vers une conscience impersonnelle d'ordre universel, immanente au Tout en tant que structure transcendantale du réel. De ce fait, par exemple, rien ne peut plus échapper à la durée, c'est-à-dire à la réalité du temps, de la conscience universelle et du mouvement évolutif de la vie (« élan vital ») comme processus de différenciation et de divergence. Il s'agissait de trouver les limites réelles de la condition humaine, ce moment transcendantale où l'homme ne peut plus échapper à ses conditions immanentes (le temps, la matière, la vie). Le sujet actif (conscience, volonté, langage) devient un sujet passif (inconscient, socio-historique, structurel), une sorte de sujet-larvaire. Ainsi, au-delà des droits d'un sujet transcendantal d'héritage kantien, il existe encore, à l'âge contemporain, une réalité d'ordre métaphysique: la métaphysique de la vie, de la matière et du temps, à laquelle le sujet ne peut plus être indifférent et sans lesquels il ne serait ni ne se constituerait en tant que sujet¹¹⁸. Ce sont

¹¹⁷ Cf. PIAGET, Jean. « Le structuralisme ». Dans: *Cahiers internationaux de symbolisme*, 17-18, 1969, version en ligne: http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/textes/VE/JP69_structuralisme.pdf pp. 76-78: [...] il faut en effet noter, et noter avec soin, que l'apparition du structuralisme dans les différents disciplines si diverses auxquelles je viens de faire allusion, a toujours été dirigée contre quelques tendances dominantes à l'époque. Le structuralisme a toujours été invoqué pour lutter contre quelque chose et pour donner des solutions nouvelles par rapport à celles qu'on acceptait souvent sans critique jusque là [...] en philosophie, Michel Foucault, dans son livre *Les mots et les choses* s'en prend au sujet humain lui-même, comme si les structures une fois atteintes, le sujet devenait complètement inutile. Pour Michel Foucault l'homme n'est qu'une déchirure dans les phénomènes, et la connaissance de l'homme n'est qu'un pli dans notre savoir, pli relativement récent puisqu'il ne date que du 19^e siècle et qui, de son point de vue, disparaîtra bientôt. Mais, pour ma part, je pense que cette déchirure et ce pli ne sont compréhensibles que si on se rappelle qu'elles sont le résultat de ce très vaste craquement et pas mal organisé du tout et qui est constitué par la vie entière. »

¹¹⁸ VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 78

les « synthèses passives ». Ainsi, par exemple, les « structures inconscientes » développées par Jacques Lacan (1901-1981) après Sigmund Freud (1856-1939), les « structures sociales, historiques et économiques » de Louis Althusser (1918-1990) après Karl Marx (1818-1883) et les « structures linguistiques » de Roman Jakobson (1896-1982) ou de Roland Barthes (1915-1980) après Nietzsche et Ferdinand de Saussure (1857-1913), sont des cas français et européens de ce rôle du structuralisme dans l'histoire de la philosophie privilégiant l'existence d'entités transcendantales *a-subjectives* et *impersonnelles*, de telle sorte que l'homme ne peut pas, depuis toujours, tout maîtriser: il s'affronte au sublime, à l'insaisissable, à l'inconnu comme horizon problématique de l'événement. La pensée de Deleuze, à cet égard, influencée non seulement par Bergson mais aussi par le courant du structuralisme, se trouve dans une situation privilégiée, dans les années soixante: une sorte de « situation charnière » où il donne, à la demande de son ami François Chatelet (1925-1985), sa conception du structuralisme qui, à notre avis, est un « regard poststructuraliste ».¹¹⁹ Ce regard, selon nous, donne des pistes assez importantes pour comprendre non seulement la question sur la « vie » au sens large du terme, mais aussi pour comprendre sa pensée et sa conception de l'« idée » en tant qu'horizon problématique d'une « théorie de la connaissance » ou de la « méthode de recherche » dans les années soixante en France.

"désubjectivation": « Pour parler comme Bergson disons que le sujet est d'abord une empreinte, une impression laissée par les principes [métaphysiques], mais qui se convertit progressivement en une machine capable d'utiliser cette impression. » (les crochets sont de nous).

¹¹⁹ Cf. CHÂTELET, François. *Histoire de la philosophie. Idées. Doctrines*, ouvrage collectif en 8 vol., 1972-1973 (traduit en allemand, japonais, portugais, italien et espagnol); rééd. partielle sous le titre *La philosophie*, Verviers, Marabout, 1979, 4 vol. Pour ce fait, Cf. DELEUZE, Gilles. « A quoi reconnaît-on le structuralisme? » Dans: CHATELET, François (sous la direction de). *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973.

Ainsi, la pensée et la méthode, chez Deleuze, présupposent une distinction entre le *structuralisme* et le *poststructuralisme*, surtout en France dans la première et deuxième moitié du XXème siècle. Or défendre l'hypothèse d'un « regard poststructuraliste du structuralisme » chez lui, met en lumière, entre autres, cette « zone d'indétermination » ou d'« indécidabilité » que constitue la philosophie de Deleuze à l'égard de l'histoire de la philosophie. Ainsi, nous ne ferons ici que montrer la manière dont Deleuze –malgré le peu d'importance que celui-ci donne à son texte sur le structuralisme- fait son exposé dans *A quoi reconnaît-on le structuralisme ?* (1967), à partir d'une série de notions extraites de *La méthode de dramatisation* (1967), ainsi que de sa thèse de doctorat *Différence et répétition* (1968), afin de démêler tant une « méthode deleuzienne » que sa situation particulière parmi les courants intellectuels en France. L'hypothèse que nous proposons ici de son regard « poststructuraliste » ne pourra donc se faire, de manière provisoire, que de façon *implicite* tout au long du développement de cette partie de notre texte. Nous commencerons de ce fait à partir de la détermination que donne Deleuze de l'« Idée » en tant qu'*intensité* et *virtualité*, pour ensuite aborder la question du « structuralisme » depuis son point de vue, avant d'enfin arriver à une conclusion provisoire quant aux conséquences pour la vie et le vitalisme philosophique.

4.1. Qu'est-ce qu'une « Idée » d'après Deleuze?

« Dans tous les domaines, nous avons fini de croire à une hiérarchie qui irait du simple au complexe, suivant une échelle matière-vie-esprit. *Il se peut au contraire que la matière soit plus complexe que la vie, et que la vie soit une simplification de la matière. Il se peut que les rythmes et que les durées vitales ne soient pas organisées et mesurées par une forme spirituelle mais tiennent leur articulation du dedans, de processus moléculaires qui les traversent.* En philosophie aussi, nous avons abandonné le couplage traditionnel entre une matière pensable

indifférenciée, et des formes de pensée du type catégories ou grands concepts. ».¹²⁰

La question « qu'est-ce que...? » revient pour Deleuze à la question sur la simplicité de *l'essence*. L'essence suppose une qualité déjà développée dans une extension. Par exemple: l'essence du Beau, l'essence du Bien, l'essence de l'Être, etc. La question « qu'est-ce que... ? » est ainsi un mouvement de négation du moment qu'elle enveloppe l'identité absolue d'une définition dans une représentation du monde.¹²¹ Ce que nie ce mouvement, c'est précisément le mouvement génétique de l'idée, c'est-à-dire, tout le *fond inessentiel* où les forces indistinctes, les simulacres, dissemblables, irrégulières pullulent, bouillonnent. Tandis que l'essence spirituelle renvoie à la question d'une origine transcendante, d'une forme déterminée, l'inessentiel matériel renvoi à un *milieu* où les choses prolifèrent, multiplient leurs connexions, leurs rapports. En-dessous de la forme d'une chose, il y a donc tous les rapports de forces qui constituent cette « chose », c'est-à-dire, un niveau de réalité microphysique, moléculaire. Ainsi, avant de connaître ce qu'« est » une chose, il est nécessaire de savoir son « comment », c'est-à-dire, la nature relationnelle et plurielle des choses, la manière dont les choses *fonctionnent*.

L'essence ne voit donc des choses que leur moment de fixation, de condensation, d'identité et de ressemblance. C'est pour cela qu'avec l'essence nous pouvons nous aboucher avec la prétention classique d'une définition des choses. Mais le processus génétique d'une chose ou d'une idée contient non seulement l'essence, mais aussi *l'inessentiel*. C'est cet inessentiel qui intéresse Deleuze. Il s'agit donc d'une autre méthode pour s'approcher de la chose, une méthode dite de *dramatisation*¹²², qui exprime qu'au-dessous de tout *Logos*, de toute rationalité, il y a un

¹²⁰ DELEUZE, Gilles. *Lettres et autres textes*, op. cit. p. 244.

¹²¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. Avant-propos, p. 1: « Le primat de l'identité, de quelque manière que celle-ci soit conçue, définit le monde de la représentation. Mais la pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique. Le monde moderne est celui des simulacres. »

¹²² Cf. DELEUZE, Gilles. « La méthode de dramatisation ». Dans: *L'Ile déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris,

drama, un mouvement aberrant ou désirant qui échappe à toute prétention d'encadrement ou de fixation, et sans lequel le fait de penser n'aurait pas de sens. Le non-sens devient donc la puissance du sens, de même que l'irrationnel¹²³ ou l'aberrant devient la puissance de la pensée logique: il s'agit d'un rapport-limite. Ce *drama* est donc un mouvement intensif,

« [...] c'est-à-dire, implique une distribution des différences d'intensité en profondeur. Bien que l'expérience nous mette toujours en présence d'intensités déjà développées dans des étendues, déjà recouvertes par des qualités, nous devons concevoir, précisément comme condition de l'expérience, des intensités pures enveloppées dans une profondeur, dans un *spatium* intensif qui préexiste à toute qualité comme à toute extension. La profondeur est la puissance du pur *spatium* inétendu; l'intensité n'est que la puissance de la différence ou de l'inégal en soi [...] ».¹²⁴

Le monde est, comme le dit Deleuze, un œuf, puisqu'il est ce *spatium* inextensif dont l'intensité comme puissance de la différence va se développer à la manière d'un « sujet larvaire ». Le sujet doit donc être larvaire pour qu'il puisse supporter tous les gradients d'intensités qui le traversent, « ...ils sont les seuls qui peuvent supporter la pression d'une résonance interne ou l'amplitude d'un mouvement forcé. Un adulte composé et qualifié périrait devant eux. »¹²⁵ C'est comme le cas du bébé:

« Le bébé présente cette vitalité, vouloir-vivre obstiné, têtue, indomptable, différent de toute vie organique: avec un jeune enfant, on a déjà une relation personnelle organique, mais pas avec le bébé qui

Les Editions de Minuit, 2002.

¹²³ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 13: « Comme l'a montré Zourabichvili, irrationnel n'est pas chez Deleuze synonyme d'illogique, au contraire. [...] Se dégage ainsi une première définition de la philosophie de Deleuze: elle se présente comme une *logique irrationnelle des mouvements aberrants*. Nous verrons que, sous certaines conditions, les mouvements aberrants constituent la plus haute puissance d'exister tandis que les logiques irrationnelles constituent la plus haute puissance de penser. »

¹²⁴ DELEUZE, Gilles. « La méthode de dramatisation », op. cit. Pris de la version en espagnol "El método de dramatización". En: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos, 2005, traduction libre, p. 130.

¹²⁵ *Ibid.* p. 131.

concentre dans sa petitesse l'énergie qui fait éclater les pavés (le bébé-tortue de Lawrence). Avec le bébé on n'a de rapport qu'affectif athlétique, impersonnel, vital. »¹²⁶

Sans ce *drama*, sans ce mouvement intensif, les idées seraient comme mortes, elles n'auraient pas de sens et ne seraient pas perceptibles ou appréhensibles par un sujet larvaire. C'est pour cela que la méthode de dramatisation des idées implique de prendre en compte non seulement l'élément intensif de la pensée mais aussi leurs rapports différentiels, en établissant un théâtre non plus des représentations mais de production continue des différences, un théâtre dit « intensif ». La méthode de dramatisation pose ainsi à nouveau la méthode leibnizienne de *perplication*¹²⁷ ou de *vice-diction*¹²⁸ comme théâtre, et pour laquelle ce qui importe est la casuistique des idées, c'est-à-dire, les idées mises à l'épreuve d'une circonstance quelconque, d'une exigence, d'une violence qui force à penser.¹²⁹ La *vice-diction* ou *perplication* est une

¹²⁶ DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris, Les Editions de Minuit, 1993, p. 167.

¹²⁷ Cf. VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 356 définition de « *Perplication* »: « Les Idées, les distinctions d'Idées, ne sont pas séparables de leurs types de variétés et de la manière dont chaque type pénètre dans les autres. Nous proposons le nom de *perplication* pour désigner cet état distinctif et coexistant de l'Idée. (DR 1968, p. 242). »

¹²⁸ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. pp. 245-246: « [...] le procédé de la *vice-diction*, propre à parcourir et à décrire les multiplicités et les thèmes, est plus important que celui de la contradiction qui prétend déterminer l'essence et en préserver la simplicité. [...] Les deux procédés de la *vice-diction*, intervenant à la fois dans la détermination des conditions du problème et dans la genèse corrélatrice des cas de solution, sont, d'une part, la *précision des corps d'adjonction*, d'autre part, la *condensation des singularités*. [...] Chaque Idée a comme deux faces qui sont l'amour et la colère: l'amour dans la recherche des fragments, dans la détermination progressive et l'enchaînement des corps idéaux d'adjonction; la colère, dans la condensation des singularités, qui définit à coup d'événements idéaux le recueillage d'une « situation révolutionnaire » et fait éclater l'Idée dans l'actuel ».

¹²⁹ Cf. VILLANI, Arnaud. « Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze ». Dans: *Noesis n° 5* « *Formes et crises de la rationalité au XX siècle* » Tome 1, « *Philosophie* », 2003, p. 213: « Le concept « bouge encore », il est devenu l'Idée même comme plan de *perplication* et de fabrication virtuelles. Il est de contour irrégulier, de limite poreuse. C'est un tout fragmentaire, parce que chaque concept est un carrefour de problèmes et opère de nouveaux découpages. « *Nous en avons fini avec tous les concepts globalisants. Même les concepts sont des heccétés, des événements.* » (Dialogues, p. 173). »

étude des séries et des cas particuliers, fragmentaires. Par conséquent, cette méthode s'intéresse aux questions *qui ? comment ? où ? quand ?*, qui sont les questions de *l'événement* ou de *l'heccéité*¹³⁰, et non plus le *qu'est-ce que... ?* ou même le *pourquoi ?* comme des questions de *l'essence*. La méthode de la *perplication* ou *vice-diction* est donc une analytique de *l'inessentiel*, de chaque événement comme un cas, comme un ensemble de séries déterminables ou en puissance. On substitue ainsi, avec Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), à l'idée claire et distincte de René Descartes (1596-1650), l'idée distincte et obscure¹³¹, c'est-à-dire, l'idée qui

¹³⁰ Cf. VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 171 définition de « heccéité »: « Depuis ses premières études humiennes, Deleuze ne cesse d'affirmer qu'il faut relire Kant avec Hume et appliquer au sujet transcendantal la critique kantienne de la substance, pour réaliser un empirisme transcendantal (*ES* 1953, p. 92, 117); ni l'objet ne préexiste au sujet, ni le sujet ne constitue l'expérience, mais sujet et objet sont coproduits et s'individuent de concert dans un mouvement vital d'actualisation *hic et nunc*. « Il n'y a plus de formes [préexistantes], mais des rapports cinématiques entre éléments non formés; il n'y a plus de sujets mais des individualisations dynamiques sans sujet, qui constituent des agencements collectifs » (*D* [1971] 1996, p. 112). L'heccéité, que Deleuze emprunte à Duns Scot, remplit ce programme théorique. Dans *Différence et Répétition*, Duns Scot forme avec Spinoza et Nietzsche les jalons d'une philosophie de « l'univocité de l'être », ou de « l'immanence » parce qu'il est le penseur qui « s'élève jusqu'à la conception d'une individuation comme ultime "actualité de la forme" (*DR* 1968, p. 56-57) ». La philosophie scotiste développe une théorie forte de l'intensité ou du degré, et de l'affection modale (*SPE* 1968, p. 173, n. 2). [...] « Il arrive qu'on écrive « eccéité » en dérivant le mot de *ecce*, voici. C'est une erreur, puisque Duns Scot crée le mot et le concept à partir de *Haec*, « cette chose ». Mais c'est une erreur féconde, parce qu'elle suggère un mode d'individuation qui ne se confond précisément pas avec celui d'une chose ou d'un sujet » (*MP* 1980, p. 318, n. 24). [...] L'heccéité nomme une telle émission de singularité, « une heure, un jour, une saison, un climat, une ou plusieurs années », une « intensité » quelconque (*D* [1911] 1996, p. 111), un « visage » (*MP* 1980, p. 320), « des forces, des événements, des mouvements et des mobiles, des vents, des typhons » (*P* 1990, p. 52). L'heccéité est donc « un mode d'individuation », « très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance » (*MP* 1980, p. 318) ».

¹³¹ Cf. VILLANI, Arnaud. « Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze », op. cit. p. 209: « [...] c'est l'intensité qui doit venir *es to méson*, au milieu, dans le système deleuzien. Elle seule pourra émietter en disparaissant les chaînes de raison, fêler le Je et dissoudre le Moi, remplacer le clair distinct en obscur distinct (selon des voies déjà indiquées par Leibniz et Baumgarten) et la lumière naturelle par un effet de foudre. C'est que la singularité n'est jamais résultat, mais moment différentiel, lui-même lié, plutôt qu'à des infiniment petits ou à une limite, à l'indissociabilité de deux choses saisies dans un voisinage qui les fait encore hésiter entre ceci et cela, être

s'affronte à l'inconnu de la circonstance qui est l'actualité contingente qui force à penser.

Ainsi, pour la méthode de dramatisation chaque chose n'a pas seulement des qualités dans le temps et une extension dans l'espace, considérant la représentation de la chose comme une double synthèse du qualitatif et du quantitatif, une dialectique universelle des spécifications et des organisations, mais elle contient aussi un caractère in-spécifique et inorganique, où l'on trouve des intensités, c'est-à-dire, des synthèses de vitesses, de flux, des rythmes, de directions qui existent avant la forme de chaque chose. Ce qui importe, encore une fois, ce n'est pas la forme, la matière formée, mais les matières non-formées et les fonctions non-formalisées.

L'inessentiel est donc ce *sans-fond*¹³² nommé par Deleuze dans *Différence et répétition* (1968), où la chose se différencie de l'indifférencié, passe de l'état virtuel à l'actuel, s'actualise. C'est pour cela que dans la méthode de vice-diction ou de la perplication, il ne s'agit plus de l'idée claire et distincte cartésienne, mais de l'idée distincte et obscure¹³³. Distincte parce que l'idée en elle-même se trouve parfaitement différenciée (avec « t »), mais dans sa propre

une droite ou une courbe, être un homme ou être un loup ».

¹³² Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 129: « Ce qui est commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, c'est d'abord cette alternative qu'elles nous imposent: *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés –ou bien un Être souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cette Être ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos... » Cf. aussi LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 53: « Le sans-fond n'est pas l'informe ou l'indifférencié, mais ce qui monte du fond pour s'en distinguer, pour constituer chaque fois « sa » différence propre, différence qui ne cesse de différer d'elle-même dans le rapport de détermination réciproque qu'elle entretient avec d'autres différences. ».

¹³³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 276: « Il appartient à l'Idée d'être distincte et obscure. C'est dire précisément que l'Idée est réelle sans être actuelle, différenciée sans être différenciée, complète sans être entière. Le distinct-obscur est l'ivresse, l'étourdissement proprement philosophique ou l'Idée dionysiaque. C'est donc de peu que Leibniz, sur le rivage de la mer ou près du moulin à eau, manquait Dionysos. Et peut-être faut-il Apollon, le penseur clair-confus, pour penser les Idées de Dionysos. Mais jamais les deux ne se réunissent pour reconstituer une lumière naturelle. Ils composent plutôt deux langues chiffrées dans le langage philosophique, et pour l'exercice divergent des facultés: le disparate du style. »

détermination, garde une marge d'indétermination par rapport à sa propre actualisation, c'est-à-dire, quand elle se différencie (avec « c »)¹³⁴ ou passe de l'état virtuel à l'actuel. Le « clair » de l'essence de la chose est substitué par l'« obscur » de l'inessentiel où l'idée émerge par un dynamisme, un dynamisme que Deleuze appelle au pluriel « dynamismes spatio-temporels » et qu'il caractérise de la manière suivante: 1. ils sont particuliers, 2. ils tracent la règle de formation et des divisions logiques des concepts, 3. ils entraînent des différent/ciations à la fois qualitatives et quantitatives, 4. ils portent des sujets « larvaires » ou « embryonnaires », 5. ils constituent un théâtre spécial, 6. ils expriment des idées.¹³⁵

Dans ce sens, l'idée conçue comme un *drama* est une « force » qui affronte sa propre actualisation dans un dynamisme spatio-temporel qui lui est propre. Ce dynamisme est à la fois créatif, singulier, régulier, déterminant, désignatif, constitutif, et expressif. Mais l'idée en elle-même est déjà un système de rapports différentiels (une « divergence ») et une distribution de points remarquables (une « convergence »), qui sont, pour Deleuze, des *singularités* ou des *événements idéaux*. L'idée n'est donc pas un individu, mais un processus d'individuation, de différent/ciation, d'émergence, bref, de *devenir* entre un rapport différentiel et une distribution des singularités.

Ainsi, nous voyons que l'individu ne ressemble pas à son individuation, c'est-à-dire, au processus qui l'a constitué dans le monde comme expression d'un rapport de forces. Il s'agit de la différence et de la non ressemblance entre le virtuel et l'actuel, c'est-à-dire, un rapport différentiel qui produit un état des choses quelconque. C'est pour cela qu'il y a une différence décisive entre l'idée dans son pur état virtuel (sa propre différentiation) et son actualisation dans

¹³⁴ *Différentier*, avec t, s'utilise surtout en mathématiques (le calcul différentiel), tandis que *différencier*, avec c, d'usage plus courant, se réfère au sens biologique du terme. Ce sont pour Deleuze les deux aspects de la Différence: son aspect virtuel et son aspect actuel. (N.d.A).

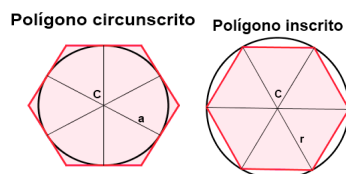
¹³⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. « La méthode de dramatisation », *op. cit.* Tout le début.

un état de choses quelconque (sa propre différenciation). Or la grande contribution de Deleuze à cette théorie structuraliste de l'idée, est de lui avoir attribué une pleine réalité qui comporte à la fois une variation des rapports différentiels (dx/dy)¹³⁶, et un caractère distributif des singularités dans différentes séries. Deleuze écrit:

« [...] L'Idée, définie de cette manière, ne dispose d'aucune actualité. Elle est virtuelle, pure virtualité. Tous les rapports différentiels, en vertu de la détermination réciproque, et toutes les distributions de singularités, en vertu de la détermination complète, coexistent dans la multiplicité virtuelle des Idées. »¹³⁷

Or Deleuze distingue entre l'idée (multiplicité virtuelle) et le concept. Le concept est, dans un premier temps, l'idée mais incarné, actualisé dans un état des choses. Le concept est donc le résultat du dynamisme de l'idée: c'est l'idée dans son extension et sa qualification. Or cette notion du concept changera par exemple dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) de Deleuze

¹³⁶ dx/dy est un rapport qui exprime un rapport différentiel dont les termes (x et y) tendent vers une limite, mais dont chacun des termes se présupposent ou se déterminent de manière réciproque (à chaque valeur de x correspond une valeur de y). Or ils se mettent en rapport mais par dérivation, de telle sorte qu'il ne s'agit pas de deux termes, mais d'un rapport de différences, et ces différences sont des différentiels de séries qui tendent vers une limite. Par exemple: nous prenons la détermination de l'arc d'un cercle. La règle de construction est double car on a un polygone régulier dont les côtés tendent à être infinis mais il est *inscrit* dans un cercle, et un polygone régulier dont les côtés -qui tendent aussi à l'infini- se trouvent *circonsrites*. Le rapport différentiel de l'arc de chaque polygone par rapport à l'arc du cercle tend vers 0, mais le rapport entre les différentiels dx/dy des arcs des polygones tant inscrit que circonscrit (qui tendent vers 0 par rapport à l'arc du cercle) tendent infiniment vers 1. Il y a donc deux infinis qui tendent vers leurs propres limites mais qui ne s'épuisent jamais l'un l'autre. Il n'y a donc ici aucune négation ni contradiction. Il s'agit de la méthode de l'exhaustion de la géométrie d'Archimède que Leibniz reprend et amène vers sa limite dans sa conception des séries et des points remarquables (calcul différentiel).



¹³⁷ DELEUZE, Gilles. « La méthode de dramatisation », *op. cit.* Pris de la version espagnole “El método de dramatización”, *op. cit.* Traduction libre, p. 134.

et Guattari: le concept sera un *mouvement infini*¹³⁸ qui résiste à l'opinion et au « sens commun ». Le concept deleuzien dans *Différence et répétition* (1968) (en tant que concept *de* quelque chose) porte donc à la fois sur la qualité / extension, et sur la spécification / organisation. Il fait donc partie de l'essentiel et d'une dialectique de la contradiction, même jusqu'à l'opposition et la négation. Par la suite, avec Félix Guattari (1930-1992) dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991) le concept changera de nature et ne sera plus concept *de* quelque chose, mais le concept deviendra en lui-même *quelque chose*. Il deviendra pure affirmation. C'est pour cela qu'il sera un *mouvement infini* entre la matière de l'être et l'image de la pensée. Mais dans le moment de *Différence et répétition* (1968), le concept demeure dans le domaine de la représentation¹³⁹. Or, de son côté, *l'idée* deleuzienne, porte à la fois sur les rapports différentiels / distribution des singularités, parmi lesquels il y a un dynamisme spatio-temporel, un rapport de forces. Il s'agit donc de l'inessentiel, c'est-à-dire, d'une détermination réciproque (rapport différentiel) et d'une détermination complète (distributions des singularités) qui constituent un champ intensif d'individuation, et entraîne à la fois: des séries de différences intensives, un « précurseur sombre », un accouplement / résonance, un sujet larvaire et un dynamisme spatio-temporel. Or, tous ces éléments, propres à l'Idée deleuzienne, entretiennent un rapport plus direct avec quelque chose de « vital », de propre à la « vie » comme quelque chose de sub-représentatif, d'a-

¹³⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.* pp. 42-61: « Ce qui définit le mouvement infini, c'est un aller et retour, parce qu'il ne va pas vers une destination sans déjà revenir sur soi, l'aiguille étant aussi le pôle. Si « se tourner vers... » est le mouvement de la pensée vers le vrai, comment le vrai ne se tournerait-il pas aussi vers la pensée ? Et comment ne s'en détournerait-il pas lui-même quand elle s'en détourne ? Ce n'est pas une fusion toutefois, c'est une réversibilité, un échange immédiat, perpétuel, instantané, un éclair. Le mouvement infini est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être. [...] L'aller-retour incessant du plan, le mouvement infini. ».

¹³⁹ Cf. VILLANI, Arnaud. « Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze », *op. cit.* p. 213: « À l'époque de *Différence et répétition*, les concepts sont encore du côté de l'image de la pensée ».

conceptuelle. « Dramatiser » les idées revient donc à leur insuffler plus de « vie », plus de dynamisme au sein d'une structure ou d'un espace-temps déterminé. De la même façon que chez Kant on ne pouvait pas penser les concepts sans intuitions, ici avec Deleuze on ne peut pas penser les Idées sans les forces génétiques et les flux propres aux dynamismes spatio-temporels. L'idée est descendue du ciel des essences platoniciennes pour rencontrer les forces actives de la terre ou de l'immanence, du sans-fond qui monte à la surface¹⁴⁰. Ce sont des torsions et des intensités à la limite du vivable, comme dans un tableau de Bacon. C'est une affaire de puissance.

Parmi les séries disparates il y a des résonances, de telle sorte que la série d'une singularité tend vers les alentours d'une autre singularité, que les points ordinaires et les points remarquables convergent vers une singularité. C'est pour cela que les idées sont *compossibles* ou *impossibles*, ses propres séries *convergent* ou *divergent*, selon les termes de Leibniz. Au-dessous de tout concept il y a donc des dynamismes dramatiques qui forcent la pensée à

¹⁴⁰ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. pp. 45-53-112: « Le sans-fond, la Terre, les multiplicités constituent le plan dont il faut partir ou qu'il faut atteindre, bien qu'il soit nécessairement présupposé. De tout cela nous savons encore bien peu de choses. Nous savons que seules sont retenues les prétentions qui montent du sans-fond, immanentes au plan, en tant qu'elles en expriment la part qu'elles portent en elles. À ce titre, ce sont moins des prétentions que des *expressions*. [...] « sous » le monde de la représentation, gronde et n'a jamais cessé de gronder le sans-fond, le monde des différences libres et non liées. [...] la différence constitue le principe ultime dans la mesure où elle agit déjà au niveau des rapports différentiels entre éléments eux-mêmes différentiels. Une fois encore, « la différence est derrière toute chose, mais derrière la différence, il n'y a rien » (DR, 80). [...] L'ensemble du processus décrit en même temps chez Deleuze le moyen d'atteindre l'Idée comme surface différenciée ou coupe du sans-fond. S'individualiser, en ce sens, c'est exprimer l'Idée dont on procède, lorsque les puissances intensives vont jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent [...] Atteindre à l'Idée, c'est le moment où l'individu rejoint son principe, où le processus pense son principe, comme l'Autre qui agit en lui et sur lui, le dramatise, le soumet à des torsions à la limite du vivable, toute la dramatisation des espaces-temps par lesquels s'exprime son processus d'individuation même».

rechercher, à avouer, enquêter, accuser etc. C'est toute une casuistique, comme dans un roman policier, où on ne cherche la vérité que contraint, forcé, même obligé. L'idée est ainsi une *multiplicité* parce qu'elle diffère par rapport à elle-même (sans ressemblance ni identité) alors que le concept se différencie par rapport à l'idée, c'est-à-dire, s'incarne dans le semblable et l'identique d'une époque donnée. L'idée est paradoxale¹⁴¹, alors que le concept tourne vers le contradictoire et le non-contradictoire d'une époque historique déterminée. Mais, comme nous l'avons déjà dit, le concept changera de nature, il deviendra autre chose après la rencontre avec Guattari. Son élément sera justement beaucoup plus le « devenir » que « l'histoire ».¹⁴²

4.2. Un regard poststructuraliste sur le structuralisme, chez Deleuze

Ayant énoncé ce qu'est une idée d'après Deleuze, il faut maintenant développer ce que nous considérons comme un regard poststructuraliste du structuralisme chez lui.

Au début du texte *À quoi reconnaît-on le structuralisme ?*¹⁴³, Deleuze souligne quelque chose d'intéressant: dans ce que l'histoire de la philosophie a appelé « structuralisme », il s'agit bien d'œuvres en processus de création, d'œuvres inachevées, c'est-à-dire, d'œuvres en train de se faire. Mais il dit tout de suite: ce n'est pas pour autant une excuse pour donner une réponse. Il applique alors de manière immédiate la méthode de dramatisation: il ne s'agit pas de la question « *Qu'est-ce que le structuralisme ?* »; c'est-à-dire, une question sur l'essence de la chose, mais il s'agit plutôt de la question « *Comment fonctionne le structuralisme ?* » ou encore « *Qui est*

¹⁴¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 92 « douzième série sur le paradoxe »: « C'est que le paradoxe s'oppose à la *doxa*, aux deux aspects de la *doxa*, bon sens et sens commun ».

¹⁴² Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. « Géophilosophie », p. 97: « Le « devenir » n'est pas de l'histoire; aujourd'hui encore l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions si récentes qu'elles soient, dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau. [...] Sans l'histoire, le devenir resterait indéterminé, inconditionné, mais le devenir n'est pas historique ».

¹⁴³ Dans DELEUZE, Gilles. *L'Ile déserte et autres textes (1953-1974)*, op. cit.

structuraliste ? ».

« Dès lors « Qu'est-ce que le structuralisme ? » est appelé à subir certaines transformations. En premier lieu, qui est structuraliste ? Il y a des coutumes dans le plus actuel. La coutume désigne, elle échantillonne à tort ou à raison: un linguiste comme R. Jakobson; un sociologue comme C. Lévi-Strauss; un psychanalyste comme J. Lacan; un philosophe qui renouvelle l'épistémologie, comme M. Foucault, un philosophe marxiste qui reprend le problème de l'interprétation du marxisme, comme L. Althusser; un critique littéraire comme R. Barthes; des écrivains comme ceux du groupe Tel Quel... ».¹⁴⁴

Deleuze pose à sa manière sa question sur le structuralisme: il y a un « précurseur sombre » du structuralisme appelé « linguistique », que ce soit celle de Saussure ou celle des Ecoles de Moscou et de Prague. Désormais tout est posé en termes de *langage*: « En vérité il n'y a de structure que de ce qui est langage, fût-ce un langage ésotérique ou même non verbal. »¹⁴⁵. C'est pour cela que Deleuze pose le problème en termes de *reconnaissance*: pour reconnaître le structuralisme, il faut un minimum de critères formels qui sont selon lui le *symbolique*, le *local* ou *position*, le *différentiel*, le *singulier*, le *différenciant* / la *différenciation*, le *sériel*, la *case vide*, et le *sujet / pratique*. Ces critères correspondraient davantage à un regard poststructuraliste que structuraliste, en eux-mêmes. De cette manière, on trouve tout au long de ce texte la philosophie de Deleuze appliquée (notamment celle de sa thèse de doctorat *Différence et répétition* de 1968 – de la même époque); en d'autres termes: le regard deleuzien du structuralisme ne peut se faire qu'à travers ses propres concepts ou ses propres idées. C'est pour cela par exemple que la conception même de la *reconnaissance* –déterminante d'ailleurs pour « reconnaître » précisément le structuralisme-, est d'après Deleuze bien particulière: « [...] la question « à quoi

¹⁴⁴ DELEUZE, Gilles. « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » Dans *L'Île déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris, Les Editions de Minuit, 2002. Pris de la version espagnole “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” En: *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos, 2005, traduction libre, p. 224.

¹⁴⁵ *Ibid.* p. 224.

reconnaît-on le structuralisme ? » conduit à la position de quelque chose qui n'est pas reconnaissable ou identifiable. [...] » C'est pour cela que « [...] on ne reconnaît les gens, d'une manière visible, qu'aux choses invisibles et insensibles qu'ils reconnaissent à leur manière. »¹⁴⁶. Cela veut dire que ce qui vaut dans la reconnaissance est sa propre limite, c'est-à-dire, ce qui n'est pas reconnaissable, puisque la reconnaissance en elle-même fait partie du monde de la représentation. Le non-reconnaissable serait donc la puissance du reconnaissable, cet *inessentiel* qui dramatise l'idée de *reconnaissance*. Tout comme ce qui vaut pour le sens, est le non-sens duquel il dépend. Ainsi, le non-sens n'est pas l'absence de signification, mais l'excès de sens, la surdétermination de sens.¹⁴⁷ Si la reconnaissance était le reconnaissable, l'identifiable, les divers domaines de connaissance qui s'expriment dans le structuralisme n'existeraient pas, il n'existerait même pas une véritable problématisation, mais il n'y aurait qu'un seul et unique domaine de connaissance, universel, totalisant et signifiant, en tant qu'effort de reconnaissance ou d'identification. La diversité existe donc conditionnée par quelque chose qui se trouve à l'extérieur de chaque domaine, qui en est irréductible, en tant que problématique, et que l'histoire de la philosophie a essayé d'appeler « structuralisme ».

Or, un des éléments de cette structure, qui est le plus profond et qui existe au-delà de la distinction entre le *réel* et l'*imaginaire*, c'est le *symbolique*:

¹⁴⁶ *Ibid.* p. 224.

¹⁴⁷ Cf. *Ibid.* p. 226: « [...] Comme Lévi-Strauss le dit dans sa discussion avec Paul Ricoeur, le sens est toujours un résultat, un effet: non seulement un effet comme produit, mais un effet d'optique, un effet de langage, un effet de position. Il y a profondément un non-sens du sens, dont le sens lui-même résulte. Non pas qu'on revienne ainsi à ce qui fut appelé philosophie de l'absurde. Car pour la philosophie de l'absurde, c'est le sens qui manque, essentiellement. Pour le structuralisme au contraire, il y a toujours trop de sens, une surproduction, une surdétermination du sens, toujours produit en excès par la combinaison de places dans la structure. (D'où l'importance, chez Althusser par exemple, du concept de surdétermination.) Le non-sens n'est pas du tout l'absurde ou le contraire du sens, mais ce qui le fait valoir et le produit en circulant dans la structure. Le structuralisme ne doit rien à Albert Camus, mais beaucoup à Lewis Carroll. »

« [...] le symbolique comme élément de la structure est au principe d'une genèse: la structure s'incarne dans les réalités et les images suivant des séries déterminables; bien plus, elle les constitue en s'incarnant, mais n'en dérive pas, étant plus profonde qu'elles, sous-sol pour tous les sols du réel comme pour tous les ciels de l'imagination. Inversement, des catastrophes propres à l'ordre symbolique structural rendent compte des troubles apparents du réel et de l'imaginaire: ainsi dans le cas de *L'Homme aux loups* tel que Lacan l'interprète, c'est parce que le thème de la castration reste non symbolisé (« forclusion ») qu'il ressurgit dans le réel, sous la forme hallucinatoire du doigt coupé. [...] ».¹⁴⁸

Dans ce texte de Deleuze, aussi bien que pour la pensée en général, les exemples sont très importants: or les exemples que nous donne Deleuze tout au long du texte sont les cas particuliers de chaque domaine de connaissance. Toutefois, ce qui nous intéresse ici de manière ponctuelle, c'est l'emploi du concept *symbolique*: le symbolique appartient à la structure du moment où la structure, nous dit Deleuze, « est au moins triadique, sans quoi elle ne «circulerait» pas —tiers à la fois irréel, et pourtant non imaginable. »¹⁴⁹. Le symbolique est la troisième voie par-delà le *réel* et l'*imaginaire*. À partir de cela, suit une définition provisoire du concept de *structure*:

« [la structure] n'a aucun rapport avec une forme sensible, ni avec une figure de l'imagination, ni avec une essence intelligible. Rien à voir avec une *forme*: car la structure ne se définit nullement par une autonomie du tout, par une prégnance du tout sur les parties, par une *Gestalt* qui s'exercerait dans le réel et dans la perception; la structure se définit au contraire par la nature de certains éléments atomiques qui prétendent rendre compte à la fois de la formation des touts et de la variation de leurs parties. [...] ».¹⁵⁰

Cette définition, bien que provisoire, est essentielle: la structure rend compte de la formation

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 225.

¹⁴⁹ *Ibid.* p. 226.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 226 (les crochets sont de nous).

d'« ensembles » et de la *variation de leurs parties*. Nous commençons à voir ainsi comment la « vie » en tant que telle commence à sortir du cadre de la Forme (*Gestalt*) comme modèle de pensée en Occident. Si le structuralisme, tel que Deleuze le pense, a servi à quelque chose dans le domaine de la connaissance et du savoir, c'est à notre avis parce qu'il nous a aidé à penser autrement le réel, l'imaginaire et le symbolique par le biais de la notion même de « structure ». Or Deleuze, influencée certainement par Maurice Blanchot (1907-2003) et Michel Foucault (1926-1984), déplacera à son tour la notion –pour lui encore trop rigide– de « structure » non seulement vers la notion d'événement, comme nous le verrons, mais surtout vers la notion de « force »¹⁵¹. Ainsi, quand Deleuze emploie l'expression « tous », au pluriel, il faut comprendre par là un « ensemble », c'est-à-dire, ce qu'il appellera après avec Guattari, un *agencement* en tant que « système de rencontres ». La notion d'agencement sera encore plus vitale ou proche du vivant que celle d'« ensemble » ou « Tout-partie ». Il ne s'agit donc pas d'un Tout, en majuscule, mais des « tous », au pluriel, c'est-à-dire, d'« ensembles » comme multiplicités qui émergent et se forment dans des conditions déterminées.

Poser les problèmes en termes structuraux consiste donc à les étudier en fonction de critères bien précis dans la formation d'un tout, comme par exemple ceux de la *position* et de la *relation*. Il ne s'agit pas de réalités préexistantes que mettraient en lumière le structuralisme, ni de contenus conceptuels ou imaginaires à partir desquels il recevrait sa signification; mais bien plutôt, comme le dit Deleuze en se référant à Lévi-Strauss, du *sens de position*. La position est l'espace mais structurel, pur *spatium* inextensif qui va être occupé par des sujets réels, des objets symboliques ou des figures imaginaires. C'est pour cela que « l'ambition scientifique du

¹⁵¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986/2004, p. 92: « [...] le dehors [hérité de Blanchot] concerne la force: si la force est toujours en rapport avec d'autres forces, les forces renvoient nécessairement à un dehors irréductible, qui n'a même plus de forme, fait de distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre. » (Les crochets sont de nous).

structuralisme n'est pas quantitative, mais topologique et relationnelle ».¹⁵² L'exemple d'Althusser est significatif: ce sont les rapports de production, dans la structure économique par exemple, qui définissent les positions d'un espace topologique et structurel. De même pour Foucault: ce qui l'intéresse, ce ne sont pas les sujets réels qui vont réaliser ou incarner certaines pratiques, certains rôles dans la société, mais au contraire, ce sont les positions dans la structure qui attribuerons à quiconque un rôle déterminé: celui de désirant, de mortel, de travailleur, de joueur, etc. Ce qui importe dans le structuralisme, ce sont les lieux avec leurs « points remarquables » plutôt que ce qui les remplit, ce qui constitue une « topologie transcendante » au-delà d'une existence humaine empirique qui vient la remplir. C'est pour cela que

« [...] le structuralisme n'est pas séparable d'un nouveau matérialisme, d'un nouvel athéisme, d'un nouvel anti-humanisme. Car si la place est première par rapport à ce qui l'occupe, il ne suffira certes pas de mettre l'homme à la place de Dieu pour changer de structure. Et si cette place est la place du mort, la mort de Dieu veut dire aussi bien celle de l'homme, en faveur, nous l'espérons, de quelque chose à venir, mais qui ne peut venir que dans la structure et par sa mutation. Tel apparaît le caractère imaginaire de l'homme (Foucault), ou le caractère idéologique de l'humanisme (Althusser) ».¹⁵³

L'homme, dans ce cas précis, n'est qu'une forme historique prise dans une structure, une forme contingente –et non *nécessaire*– prise dans l'universel devenir et qui va disparaître, ou qui est en cours de disparition. L'homme n'a pas toujours existé, et il n'existera pas toujours. Dans cette nouvelle philosophie transcendante du rapport problématique entre la vie et la pensée, pour laquelle ce sont les lieux qui prévalent sur ceux qui les occupent, ce sont le devenir et les mutations vitales qui vont déterminer les transformations et les changements de forme dans l'histoire. C'est, à notre avis, la question de Nietzsche reprise par le structuralisme: *l'origine est-*

¹⁵² DELEUZE, Gilles. « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » *op. cit.* Pris de la version espagnole “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” *op. cit.* Traduction libre, p. 227.

¹⁵³ *Ibid.* p. 229.

*elle plus importante que le devenir et le commencement des choses ?*¹⁵⁴

Nous disions tout à l'heure que le *sens de position*, d'après le texte de Deleuze sur le structuralisme, aboutissait à une philosophie transcendantale, dont une topologie transcendantale et une philosophie relationnelle serait le contenu. Dans ce dernier cas, Deleuze distingue encore une fois trois types de relations: réelles, imaginaires et symboliques. Les premières sont des relations *surdéterminés*: il y a là toujours beaucoup de sens, excès de sens dans les éléments indépendants aussi bien que dans leurs rapports (par exemple, 3+2 ou 2/3). Les deuxièmes s'établissent entre des termes dont la valeur n'est pas spécifiée, mais qui est *déterminable* dans chaque cas: ce sont des relations *déterminées* ou *déterminables* (par exemple, $x^2+y^2-R^2=0$); les troisièmes types de relations se posent entre des éléments qui n'ont eux-mêmes aucune valeur déterminé, mais qui se déterminent de manière réciproque dans la relation: ce sont des relations entre des éléments *indéterminés* (du type dx/dy) puisqu'une marge d'indétermination est toujours nécessaire pour rendre déterminable une détermination quelconque. Le rapport différentiel surgit

¹⁵⁴ JANVIER, Antoine. « Le problème de l'existence. Deleuze, Nietzsche et la naissance de la philosophie. » Dans: Revista de Antropología Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.3, n.1, jan.-jun., p.10-31, 2011, consulté en ligne, http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/Vol3no1_01.JANVIER.pdf: « [...] les questions qui touchent à l'origine [...] sont parfaitement indifférentes, parce qu'à l'origine la barbarie, l'informe, le vide et la laideur règnent partout, et qu'en toutes choses seuls importent les degrés supérieurs. ». La bonne question est celle du « commencement ». Comment comprendre cette opposition entre origine et commencement ? Dans un texte célèbre, Foucault définissait la généalogie par la recherche de la provenance (*Herkunft*) et de l'émergence (*Entstehung*) par opposition à la recherche de l'origine (*Ursprung*). Alors que la recherche de l'origine est quête du sol identitaire qui permet de fonder une histoire continue, la recherche de la provenance et de l'émergence est celle des appartenances multiples constitutives d'un groupe et de son surgissement par l'apparition d'une règle de composition d'éléments hétérogènes. [...] Par un jeu de mise en abîme, Deleuze lecteur de Nietzsche trouve chez les préplatoniciens une problématisation de la vie et de la pensée, au double sens du génitif: c'est la vie et la pensée qui font problème; mais c'est précisément parce qu'elles font pleinement et réellement problème qu'elles libèrent leur propre puissance de problématisation, c'est-à-dire, tout autant, de création. C'est bien de cette manière que la philosophie commence: en créant une pensée de tout l'existant, une pensée de toutes les dimensions de l'existant, dans son devenir et sa multiplicité. »

donc de ce troisième type de relation: dx est totalement indéterminé par rapport à x , de même que dy est totalement indéterminé par rapport à y ,

« [...] chacun n'a ni existence, ni valeur, ni signification. Et pourtant le rapport dy/dx est tout à fait déterminé, les deux éléments se déterminent réciproquement dans le rapport. C'est ce processus d'une détermination réciproque au sein du rapport qui permet de définir la nature symbolique ». ¹⁵⁵

Le structuralisme se définit donc aussi par la recherche d'une *indétermination* constante des termes ou des éléments surdéterminés, c'est-à-dire, ceux qui portent beaucoup d'existence, de valeur ou de signification, en faveur d'une *logique des relations*¹⁵⁶ où ce qui prime est le *rapport différentiel* ou la *détermination réciproque* parmi les termes. Or Deleuze va ajouter à ce rapport différentiel des singularités, des distributions des points singuliers dont la *détermination réciproque* devient *détermination complète*. Le rapport différentiel est comme la différence en soi, l'inégal en soi, ce qui diffère en soi sous la forme d'un *temps* logique, événementiel, alors que la distribution de points singuliers est comme la constitution d'un *espace* qui correspond à ces éléments différentiels. Ainsi, l'indétermination joue un rôle fondamental non seulement dans la donation de sens, mais aussi à l'heure de donner une *détermination* aux êtres vivantes: l'*ontologie*¹⁵⁷ (comme indétermination et non-sens) dépend ainsi de la *logique* (comme donation et détermination de sens.). Ceci nous mènera nécessairement à aborder « la vie comme indétermination » et à voir comment, depuis Bergson, le concept d'indétermination sert à

¹⁵⁵ DELEUZE, Gilles. « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » *op. cit.* Pris de la version espagnole “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” *op. cit.* Traduction libre, p. 230.

¹⁵⁶ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, *op. cit.*, pp. 34-35: « Pas d'ontologie sans logique. Une fois encore, le fondement ontologique n'est pas séparable d'un principe transcendantal qui le distribue en surface. [...] Logique et ontologie, toujours ces deux aspects coexistent chez Deleuze, comme les deux composantes d'une philosophie de l'expression ».

¹⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Paris, Gallimard, coll. « tel », 1962, p. 131: « L'être: le sans-fond, le sans-raison, l'abîme ».

identifier la vie avec la liberté, à l'encontre des théories déterministes (notamment le finalisme et le mécanisme).

Toute structure présente, dès lors, les deux aspects suivants: un système de rapports différentiels d'après lesquels les éléments symboliques se déterminent réciproquement, un système de singularités correspondant à ces rapports et traçant l'espace de la structure. Toute structure est une multiplicité. La question « y a-t-il structure dans n'importe quel domaine ? » doit donc être précisée de la sorte: peut-on, dans tel ou tel domaine, dégager des éléments symboliques, des rapports différentiels et des points singuliers qui lui soient propres ? Les éléments symboliques s'incarnent dans les êtres et objets réels du domaine considéré; les rapports différentiels s'actualisent dans les relations réelles entre ces êtres; les singularités sont autant de places dans la structure, qui distribuent les rôles ou attitudes imaginaires des êtres ou objets qui viennent les occuper.¹⁵⁸

Plus que le réel qui se trouve surdéterminé, il y a le symbolique qui traite avec des éléments en eux-mêmes indéterminés et le rapport différentiel qui actualise ou détermine de manière réciproque –et non pas biunivoque- les relations réelles entre les termes; plus que l'imaginaire qui est déjà déterminé dans chaque cas, il y a les singularités qui distribuent non pas seulement les lieux de la structure, mais les rôles et les comportements imaginaires de ceux qui les occupent. Le sujet est donc, pour donner un exemple, une réalité surdéterminée qui présuppose la structure de son propre devenir, et sans laquelle il ne serait rien de déterminable. Le sujet en tant que forme présuppose ainsi à la fois un rapport différentiel qui le constitue (sa propre finitude acculée à sa propre relation-limite avec l'infini, sa propre surdétermination face à l'indéterminée) et une distribution des singularités qui se partagent dans des séries variables en

¹⁵⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » *op. cit.* Pris de la version espagnole “¿Cómo reconocer el estructuralismo?” *op. cit.* Traduction libre. p. 231.

fonction de cette « topologie transcendantale » où s'incarnent à chaque fois les points virtuels de chaque position dans la structure, de telle sorte que « le vrai sujet est la structure même: le différentiel et le singulier, les rapports différentiels et les points singuliers, la détermination réciproque et la détermination complète ». ¹⁵⁹

Nous avons développé jusque-là l'importance, à notre avis, du concept de « structure » dans ce chemin de « libération de vie » qui part de Bergson, passe par la question du « structuralisme » et arrive au regard « poststructuraliste » de Deleuze. Ce dernier va ajouter, au-delà de sa conception « beaucoup trop structurale des « séries » dans *Logique du sens* », le concept d'« événement », pris des Stoïciens pour lui donner un nouveau sens et une nouvelle distribution qui va s'éloigner définitivement de la notion de « structure » et du « structuralisme ». Or, le concept d'« événement » va nous approcher encore plus de cette libération de puissances de vie et ouvrira le panorama vers la question du temps et son rapport à la vie comme indétermination et événement, c'est-à-dire, distribution incessante des logiques irrationnelles, aberrantes et immanentes parmi les « êtres ».

4.3. Conclusion provisoire: *l'événement*

Deleuze identifie virtualité, structure et événement. Cette triple identification serait peut-être la clé de l'hypothèse d'un regard « poststructuraliste du structuralisme » chez Deleuze. En tant qu'événement, la structure définit un champ problématique: l'événement est problématique, il distribue et actualise constamment un champ de problèmes. L'événement est problématique parce qu'il n'a pas d'identité, il est toujours déplacé par rapport à lui-même, il est *la case vide* qui manque à sa place et n'est pas réductible à un objet réel, surdéterminé, ni à un objet

¹⁵⁹ *Ibid.* p. 232.

imaginaire, déterminé, mais à un objet= x , c'est-à-dire, un objet quelconque, indéterminé, qui n'est pas là où on le cherche, et qui pourtant se trouve là où il n'est pas. L'événement est ainsi effectuation mais aussi contre-effectuation, il est « présent absolu » mais aussi « déjà passé » et « encore futur », c'est-à-dire, une espèce d'espace vide sur la ligne du temps.

L'événement est donc paradoxal, puisqu'il ne s'épuise pas dans sa pure effectuation spatio-temporelle des choses déterminées, mais est aussi pure inactualité, pur devenir indéterminé et incorporel qui échappe aux choses, qui arrive plutôt *entre* les choses. Il s'agit alors de sa nature *logique*, et non pas *ontologique*. C'est ainsi que l'événement est seulement possible grâce à ce rapport différentiel de détermination réciproque, en produisant les distributions des points singuliers qui sont autant d'autres événements idéaux dans des séries multiples. L'événement se trouve donc en perpétuel déplacement *relatif*, « parce que les places relatives de leurs termes dans la structure dépendent d'abord de la place absolue de chacun, à chaque moment, par rapport à l'objet = x toujours circulant, toujours déplacé par rapport à lui-même ». ¹⁶⁰

L'événement est par conséquent le sens, c'est grâce à lui que la structure fonctionne, mais justement parce qu'il est paradoxal, parce que le sens a besoin du non-sens comme excès de sens -et non pas comme manque de signification-. Nous pourrions même dire que l'événement ouvre les choses à des rapports différentiels qui lui font subir des variations continues dans le temps, mais aussi à des distributions discontinues de séries qui lui font subir des changements de position dans l'espace. Et c'est parce que l'événement introduit la marge d'indétermination -ou de détermination réciproque, c'est-à-dire relationnelle-, que l'objet= x n'est pas pure indétermination, mais le rend déterminable, parce que, encore une fois, le déterminable présuppose au moins une marge d'indétermination pour l'être. Ce sont comme les

¹⁶⁰ *Ibid.* p. 242.

conditions minimums pour que le *mouvement* et les *passages* soient possibles, *dans* et *entre* des systèmes quelconques (physiques, biologiques, sociales, psychiques etc.).

Nous ajouterons, pour conclure cette partie, l'argument que constitue l'aveu implicite de Deleuze qui affirme, selon nous, être une espèce de « précurseur sombre » de ce dualisme ou de ce passage ambigu entre le *structuralisme* et le *poststructuralisme*, un témoin anonyme, sans-nom et nomade, qui circule dans la structure en tant qu'événement: il se trouve dans l'interstice, atomisé et sans identité. Le nommer ou le déterminer « poststructuraliste », serait injuste, le concernant, pour ne pas dire absurde. Il est cependant bien possible d'affirmer, en tant qu'il participe de ce programme philosophique des années 1960 – 1980, en France, de décentralisation de l'Homme et du Sujet en tant que formes de domination du monde, que Deleuze porte, de manière peut-être naïve et inconsciente, un regard poststructuraliste sur le structuralisme:

« Le structuralisme n'est pas du tout une pensée qui supprime le sujet, mais une pensée qui l'émiette et le distribue systématiquement, qui conteste l'identité du sujet, qui le dissipe et le fait passer de place en place, sujet toujours nomade, fait d'individuations, mais impersonnelles, ou de singularités, mais pré-individuelles. »¹⁶¹

Le structuralisme décentre l'identité de l'Homme et du Sujet pour rencontrer les dimensions encore non-formées et non-formalisées qui les font agir et penser: bref, pour rencontrer l'événement ou la *structure*. La structure est ainsi première par rapport à l'Homme ou au Sujet. Mais les raisons pour lesquelles Deleuze devient –et par la suite continue à être avec Guattari-, un *poststructuraliste*, et porte ainsi un regard poststructuraliste sur le structuralisme, sont encore implicites et doivent être déterminées ou formalisées ci-après.

¹⁶¹ *Ibid.* p. 247.

Ainsi, nous avons vu que la vie et la pensée entraînent des rapports intimes car la voie d'accès à une connaissance ou à une « appréhension » de la vie et de ses mouvements problématiques ne peut s'effectuer, tout d'abord, qu'à travers l'intuition philosophique, comme l'aura démontré Bergson jusqu'à la fin de son œuvre, notamment dans *La pensée et le mouvant* (1934) –en passant par sa discussion avec Albert Einstein (1879-1955) dans *Durée et simultanéité* (1922)-. Nous avons ensuite vu que la « méthode de dramatisation » des idées, chez Deleuze, rencontre le sans-fond de l'Idée comme rapport différentiel (dx/dy) et distribution des singularités, tout en étant ainsi le deuxième moyen possible, jusqu'ici, pour saisir ce qu'il y a de vital non seulement dans la vie, mais surtout dans une connaissance de la vie ou du réel. Cette conception de l'Idée, imprégnée d'une logique de détermination vis-à-vis de la vie et de la réalité, nous conduit subséquemment à une nouvelle conception du « structuralisme » depuis un regard deleuzien que nous appelons *poststructuraliste*, car ce que nous rencontrons au-dessus de la structure n'est, finalement, que l'événement en tant qu'autre moyen de déterminabilité du temps, et que nous développerons dans notre deuxième partie sur « le temps et la vie ». Pour le moment, il est nécessaire d'approfondir encore, de manière plus intense, et dans l'originalité propre à la pensée de Deleuze, sa méthode gnoséologique (de connaissance), cette fois en s'approchant de l'idée d'*immanence* ou de « synthèse disjonctive inclusive »: un thème aberrant et difficile pour comprendre sa pensée (surtout dans *Logique du sens* (1969)), s'approchant de la nature problématique et paradoxal de la « vie » entendu comme immanence et synthèse. Tout cela en tenant en compte, de ses antécédents, des éléments d'ordre, surtout, *métaphysiques*.

5. Notes pour un approche vers l'idée d'*immanence* chez Deleuze: la « synthèse disjonctive inclusive »

La philosophie de Deleuze est souvent considérée comme une philosophie du problématique, du paradoxal, de l'insaisissable, du mouvant, de la perplexité, de l'épuisement; une philosophie certainement excessive qui se trouve en perpétuel déplacement¹⁶² par rapport à ce qu'elle dit, à ce qu'elle affirme ou à ce qu'elle instaure ou semble instaurer. C'est une philosophie du sans-fond, des « mouvements aberrants » -comme le dit par exemple David Lapoujade-, qui essaie de penser au-delà de toute prétention à « fonder », établir des « principes » immuables ou éternels, en donnant alors le primat aux expérimentations intensives du réel en mouvement. « Sans-fond » veut dire ici qu'il n'y a plus de « fondement » possible pour la philosophie, ni de prétention à fonder quoi que ce soit¹⁶³. C'est la « crise des fondements » déployée par le nihilisme européen après Nietzsche, Bergson et Heidegger¹⁶⁴. Cela

¹⁶² Cf. VILLANI, Arnaud. « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre ». Dans: *Revue internationale de philosophie* (n° 241), 2007/3, (pp. 301-322.), p. 319: « Admettons ceci: la vie, que les Grecs nommaient *physis* comme poussée « naturante », serait permise par le *déplacement*. Le plus vivant est le plus « déplacé ». »

¹⁶³ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op cit, p. 31 note en bas: « Sur la crise des fondements et son rôle pour la rénovation de la philosophie, Cf. *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, (dir. A. Soulez), PUF, coll. « Philosophie d'aujourd'hui », 1985, p. 120 sq. ». Edmund Husserl témoigne aussi de cette « crise des fondements » dans son texte nommé *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1935), paru en 1989 chez Gallimard.

¹⁶⁴ Cf. *Ibid.* p. 32-33: « Ainsi chez Heidegger, par l'insistance même de son questionnement, l'Être se révèle, non plus comme sol, mais comme sans-fond ou abîme [*Ab-grund*]; il se dérobe au principe de raison suffisante par son absence même de fond. [...] Ou encore Bergson qui oppose à l'activité de fonder, celle de « fondre », de faire fondre, c'est-à-dire de renoncer à tout sol, à toute terre ferme pour plonger la pensée dans les profondeurs mouvantes de la durée, au nom d'une exigence de « précision » dans laquelle Deleuze voit l'expression d'un principe de raison suffisante (ID, 49); sous les solidifications de l'entendement, sous la croute terrestre, il faut

ne veut pas dire pour autant que la philosophie de Deleuze demeure dans l'indifférencié ou dans l'indéterminé: au contraire, puisqu'elle se pose entièrement comme une philosophie de la *différence* et de la *détermination*, par exemple dans la thèse doctorale de Deleuze *Différence et répétition* (1968):

« Le sans-fond n'est pas l'informe ou l'indifférencié, mais ce qui monte du fond pour s'en distinguer, pour constituer chaque fois « sa » différence propre, différence qui ne cesse de différer d'elle-même dans le rapport de détermination réciproque qu'elle entretient avec d'autres différences »¹⁶⁵

« Sans-fond » suggère plutôt ici que la philosophie de Deleuze est une philosophie ouverte au nouveau, aux variations continues de l'existence, aux changements, mutations et transformations, aux devenirs, tout en affirmant à la fois le *hasard* et la *nécessité*, c'est-à-dire, ce qui peut arriver à l'ordre de l'imprévisible ou de l'indicible: une espèce d'ouverture aux « fragments de chaos » qui viennent du dehors. Cela explique peut-être la fascination incessante de Deleuze, tout au long de son œuvre, pour la littérature, comme « dehors » de la philosophie, et son rapport non-philosophique avec la philosophie et la vie, au moins dans ce cas précis. Ou pour le dire autrement et sans sortir du domaine de la philosophie elle-même, par les mots de François Zourabichvili à propos de la pensée deleuzienne: « [...] C'est le hasard de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qui est pensé... ».¹⁶⁶

Nous avons donc le pressentiment que la philosophie de Deleuze ne peut se réduire à un chaos

retrouver un foyer intense, susceptible d'exploser et d'ouvrir la terre sur un *spatium* volcanique ou sur l'océan profond de la durée (sur ce point, voir les analyses C. RQUIER, *Archéologie de Bergson*, PUF, 2009, p. 25 sq. L'image de l'éruption volcanique apparaît dès l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, p. 126 dq.). Ou bien encore chez Nietzsche dans lequel Deleuze voit une sorte de postkantien, guidé par les exigences du principe de raison suffisante, qui explore le sans-fond différentiel de la volonté de puissance. Dans les trois cas, l'histoire de la métaphysique se voit renversée (quoique d'une toute autre façon que ne le fait la philosophie analytique ou post-analytique) au nom d'un sans-fond, au-delà de tout fondement ».

¹⁶⁵ LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 53.

¹⁶⁶ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit. p. 22.

arbitraire ou à un simple jeu de contradictions sans enchaînement logique donné. Pour le moment il faut dire qu'il s'agit d'un hasard mais lié, « enchaîné ». C'est un hasard indissociable d'une nécessité. Il faut donc exposer cet enchaînement, cet « ordre de raisons », cette *nécessité* qui *subsiste* ou *insiste* au fond –ou en surface- de cette philosophie. Comme l'avertit Arnaud Villani dans l'introduction à son ouvrage *Logique de Deleuze* (2013):

« Que faire donc de cette œuvre qui porte au plus haut la contradiction ? Comment interpréter cette volonté inflexible qui plaide pour l'involontaire ? Cette finalité que rien ne détourne de son but, qui est la fin de toute finalité ? Cette *nécessité interne* d'une œuvre de philosophie si construite que rien n'y est laissé au hasard, cependant qu'elle ne cesse de combattre pour l'affirmation du *hasard des rencontres* ? [...] Comment comprendre une pensée *active* appelant des synthèses passives, une pensée qui *maîtrise* le moindre élément de son argumentation alors qu'on la sent bien attiré par une pause de toute maîtrise ? Comment concilier les deux exigences de l'œuvre, l'anti-chaos objectif, et les plans tirés sur le chaos ? [...] il *doit se trouver* un « ordre des raisons » dans la philosophie de Deleuze, surtout si elle doit soutenir sa profession de foi: « je me sens pur métaphysicien » ! ». ¹⁶⁷

Justement, l'un des aspects de cette « logique de Deleuze », mis en exergue par Villani dans son texte, est la question fondamentale de la « synthèse disjonctive » ou de la « disjonction inclusive », qui peut nous aider à mieux comprendre le rapport entre pensée et vie chez Deleuze, cette dernière étant conçue comme « immanence » ou « synthèse disjonctive inclusive ».

5.1. La « Synthèse disjonctive inclusive » ou la « Disjonction inclusive »

L'un des concepts les plus étranges de Deleuze, et qu'il continuera à travailler avec Guattari, est celui de la *synthèse disjonctive inclusive* ou de la *disjonction inclusive*. Enquêter sur la généalogie d'un tel concept est une tâche difficile, mais nécessaire pour s'approcher du

¹⁶⁷ VILLANI, Arnaud. *Logique de Deleuze*, op. cit. pp. 16-17.

rapport intime entre vie et pensée chez Deleuze dans sa propre dimension philosophique.

La première présupposition d'un tel concept est évidemment la notion de « synthèse » qui appartient à un long héritage philosophique. Nous nous contenterons ici d'affirmer un véritable *tournant* de ce concept dans le passage de Leibniz à Kant. Comme nous le savons, pour Leibniz, toute chose est susceptible de devenir un concept, ou dit en d'autres termes, « toute chose a un concept »¹⁶⁸, toute singularité possède son concept: par exemple le concept d'Adam (Adam pécheur et Adam non-pécheur), le concept de César (« César franchit le Rubicon »), le concept d'une table, d'un verre d'eau, d'un chat, d'un chien, d'une heure de la journée etc. C'est le « principe de raison suffisant » qui doit donner raison de toute chose. Si vous ne possédez pas le concept d'une chose ou d'un événement, c'est parce que vous n'avez pas encore élargi l'analyse suffisamment loin (et même s'il le faut à l'infini) pour arriver à le trouver, puisqu'il

¹⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Leibniz du 06/05/1980*. Consulté en ligne le 14/02/2019 dans: <https://www.webdeleuze.com/textes/127>: « « Le chant de la raison suffisante: pour toute chose il y a un concept. Qu'est-ce que c'est que la réciproque? En musique, on parlerait de séries rétrogrades. Cherchons la réciproque de « toute chose a un concept ». La réciproque, c'est: pour tout concept, une chose et une seule. [...] Qu'est-ce que ça veut dire, « pour tout concept il y a une chose et il n'y en a qu'une »? Là ça devient bizarre, il faut comprendre. Ça veut dire qu'il n'y a pas deux choses absolument identiques, ou toute différence est conceptuelle en dernière instance. Si vous avez deux choses, il faut bien qu'il y ait deux concepts, sinon il n'y aurait pas deux choses. [...] Ça signifie quoi, il n'y a pas deux choses absolument identiques quant au concept? Ça veut dire qu'il n'y a pas deux gouttes d'eau identiques, il n'y a pas deux feuilles d'arbre identiques. Leibniz là est parfait, il délire avec ce principe. Il dit que évidemment vous, vous croyez que deux gouttes d'eau c'est identique, mais c'est parce que vous n'allez pas assez loin dans l'analyse. Elles ne peuvent pas avoir le même concept. Là c'est très curieux car toute la logique classique elle est plutôt du type à nous dire que le concept comprend, par nature, une pluralité infinie de choses. Le concept de goutte d'eau s'applique à toutes les gouttes d'eau. Leibniz dit bien sûr, si vous avez bloqué l'analyse du concept à un certain moment, à un moment fini; mais si vous poussez l'analyse il y aura un moment où les concepts ne seront plus les mêmes. [...] Qu'est-ce que c'est que ce principe: il n'y a qu'une seule chose, il y a nécessairement une chose par concept et une seule ? Leibniz le nomme principe des indiscernables. On peut donc l'énoncer: il y a une chose par concept et une seule ou bien toute différence est conceptuelle en dernière instance. ».

existe certainement un enchaînement des causes et des effets à l'infini (l'idée de « monde » chez Leibniz). Pour Leibniz, le propre d'un concept est donc l'analyse infinie: tout concept est analytique. Mais c'est avec Kant que la synthèse va entrer dans le domaine du concept: Kant est le philosophe synthétique par excellence, le penseur de la finitude, lorsque Leibniz est celui de l'infini.¹⁶⁹ Kant va trouver la finitude entre la dimension analytique du concept et la dimension circonstancielle, finie et déterminée de l'espace-temps: tout concept, mais « ici et maintenant ». Ce n'est plus le concept leibnizien, mais les circonstances ou les *conditions de possibilité* kantienne. En conséquence, les concepts vont être définis plutôt par les catégories comme règles des synthèses, que par leur analyse à l'infinie. Dès lors, entre les catégories et l'espace-temps, Kant va poser la question du synthétique *a priori*. En définitive, il s'agit de la découverte des *forces de la finitude* qui règnent et déterminent la connaissance. C'est pour cela qu'avec Kant, par exemple, le sujet devient un « sujet de droit », un « sujet constituant », de telle sorte que tout ne sera plus susceptible de devenir un concept: il y aura aussi des dimensions non-conceptuelles telles que l'espace et le temps, puisque l'espace et le temps ne sont pas des concepts, mais des intuitions. Le sujet, avec sa propre finitude, sera alors celui qui posera la synthèse entre les concepts et les intuitions, entre les catégories et l'espace-temps pour constituer

¹⁶⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Leibniz du 20/05/1980*. Dans: www.webdeleuze.com: « Première opposition entre Leibniz et Kant, du point de vue de la connaissance. Je fais parler Leibniz. Proposition leibnizienne: toutes les propositions sont analytiques, et la connaissance ne peut procéder que par propositions analytiques. [...] De l'autre côté, Kant surgit et dit: il y a des propositions synthétiques. Vous voyez ce que c'est une proposition synthétique, c'est une proposition dont l'un des termes n'est pas contenu dans le concept de l'autre. Est-ce un cri, est-ce une proposition? Contre Leibniz, il dit non; il dit qu'il y a des propositions synthétiques et il n'y a de connaissance que par propositions synthétiques. [...] Il y a là une synthèse qui est la synthèse de la finitude, à savoir le sujet pensant, premier moi, forme de tout ce qui apparaît dans l'espace et dans le temps, doit également apparaître dans l'espace et dans le temps, soit moi égal moi. Voilà l'identité synthétique du moi fini qui remplace l'identité analytique infinie de Dieu. [...] Leibniz, c'est l'analyse infinie; Kant, c'est la grande synthèse de la finitude ».

la connaissance et *l'expérience*, qui sont le résultat toujours nouveau ou toujours en train de se faire de l'accomplissement d'une synthèse: sinon, la connaissance et l'expérience demeureraient dans l'indéterminé, et l'analyse ne tournerait qu'autour de l'infini, comme chez Leibniz.

C'est ainsi que nous pouvons trouver, chez Kant, trois types des synthèses, toutes différentes, qui divergent par rapport à Deleuze *seulement par leur usage*: là où Kant accomplit un usage *transcendant* des synthèses, Deleuze va proposer un usage *immanent*. Ainsi, dans la synthèse kantienne de l'« appréhension intuitive » Deleuze va voir seulement une synthèse *connective*; dans la synthèse de la « reproduction dans l'imagination » il va poser une synthèse *conjonctive* et à la synthèse de la « reconnaissance conceptuelle » la synthèse *disjonctive*. Ce sont trois types de synthèses qui ne vont plus opérer dans un usage transcendant des facultés (l'Intuition, l'Imagination, l'Entendement), mais vont s'insérer dans un *dérèglement* des facultés vers leurs limites respectives ou leur propre *sans-fond*: l'insensible dans la sensibilité, l'inimaginable dans l'imagination, le méconnaissable dans l'entendement, l'immémoriale dans la mémoire ou même l'impensable dans la pensée. C'est l'idée selon laquelle le savoir possède un rapport positif avec ce qu'il ne sait pas ou ce qu'il ne sait pas encore.

En fin de compte, il s'agit de l'idée de « sublime » qui va permettre à Deleuze de faire un usage immanent des synthèses et des facultés, puisque c'est Kant lui-même, dans sa *Critique de la faculté de juger* (1790), qui aura accompli ce dérèglement: quand quelque chose est « trop grand pour moi », cette chose devient insaisissable, elle échappe à mon appréhension, à ma reconnaissance et à mon imagination. Ce sont ses types de choses-là, de l'ordre du sublime ou des « expériences limites », qui vont intéresser Deleuze dans sa philosophie, puisqu'

« [...] une faculté ne s'éveille qu'en se heurtant à sa propre impuissance. On n'a plus affaire à la métempsychose du mythe, mais à une métamorphose par le sans-fond. « Il faut porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple

violence, violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir, pourtant l'insaisissable aussi (du point de vue de l'exercice empirique). (DR, 186) ».¹⁷⁰

C'est que l'expérience, en tant que synthèse qui dépend non seulement de l'empirique mais aussi du transcendantal chez Kant, va trouver un horizon plus problématique à l'heure de se déterminer en tant qu'expérience: elle impliquera non seulement l'exercice des facultés par rapport à ses propres limites (l'Esthétique et l'Analytique transcendantales), mais aussi trois Idées qui sont les Idées problématiques appartenant au domaine de la métaphysique telles que le Moi, le Monde et Dieu (la Dialectique transcendantale). Ce sont ces trois types d'idées en tant que totalités qui vont donner aux parties de l'expérience une unité systématique qui permet de conjurer le sublime, c'est-à-dire, qui permet sortir d'un éparpillement inarticulé et insaisissable qui déborderait constamment les facultés:

« Chacune de ses Idées se caractérise comme un tout qui confère aux parties de l'expérience une unité systématique qu'elles n'auraient pas sinon. Kant examine d'abord l'Idée en tant qu'indéterminée (Idée du Moi), ensuite l'Idée en tant que déterminable par rapport aux objets de l'expérience (Idée du Monde) et enfin l'Idée en tant que détermination complète par rapport aux concepts de l'entendement (Idée de Dieu). Il n'y a pas lieu de remonter plus haut puisqu'on est parvenu à une détermination complète, ultime ambition de la raison. [...] Ainsi « la forme du moi assure ordinairement la connexion d'une série »; la forme du monde assure « la convergence des séries prolongeables et continues » et « la forme de Dieu, comme Kant l'a si bien vu, assure la disjonction prise dans son usage exclusif ou limitatif » (LS, 205) »¹⁷¹

Les trois Idées constituent alors l'horizon problématique ou les trois foyers virtuels de chaque faculté dans leurs propre exercice empirique, de telle sorte que chaque Idée ne soit pas pensable en soi: elles n'appartiennent plus au domaine des *phénomènes*, mais des *noumènes*, c'est-à-dire,

¹⁷⁰ LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 63.

¹⁷¹ *Ibid.* pp. 101-102.

de ce qui n'est pas connaissable ni pensable en soi, et, pourtant, devient la condition d'une expérience unitaire, systématique et cohérente, pour qu'elle ne s'effondre pas dans le pur chaos. Ce sont néanmoins les Idées de la métaphysique. C'est pour cela que, avant Nietzsche, on peut dire que Kant préparait déjà la mort de Dieu et le déplacement du nihilisme vers la métaphysique, car si Dieu, le Monde et le Moi sont des *noumènes*, que subsiste-t-il de connaissable dans le domaine de la métaphysique ? Kant répondra: seulement le *sujet transcendantal* ou *constituant*, qui à la limite n'est plus métaphysique, même s'il présuppose un certain principe d'identité Moi=Moi. Ainsi, il restitue les limites de la connaissance en disant qu'un jugement prétendu objectif de l'expérience dépend non seulement de ses trois idées qui donnent une cohérence et une unité à l'expérience, mais aussi des catégories de l'entendement qui sont des règles de synthèse. Or les catégories se fondent à leur tour sur l'identité logique d'un « Moi transcendantal », de telle sorte que le « Je pense » est ce qui fonde en dernière instance la prétention des jugements à l'objectivité. Deleuze avait vu très rapidement, grâce aux études de Salomon Maïmon (1753-1800) sur Kant, l'existence chez ce dernier d'un cercle vicieux entre l'empirique et le transcendantal, puisqu'en même temps qu'il déplaçait le Moi, le Monde et Dieu dans le domaine du *noumène* comme étant inconnaissables, il les faisait ressusciter chaque fois comme nécessaires pour fonder l'unité de l'expérience et de la connaissance. Il s'agit donc du décalque entre l'empirique et le transcendantal:

« Le tort de toutes les déterminations du transcendantal comme conscience, c'est de concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder. »¹⁷². Le transcendantal devient ainsi le décalque de l'empirique; il décrit le nouveau cercle de la

¹⁷² Cf. note 11 en bas: « LS, 128. Par cette formule, Deleuze vise aussi bien la démarche de Kant que celle de Husserl. La critique du transcendantal comme « décalque » de l'empirique revient fréquemment chez Deleuze. Cf. LS, 85, 119 et DR 176-177 ».

ressemblance propre à l'activité du fondement. »¹⁷³

Ni le Moi, ni le Monde ni Dieu -qui ne sont pas des catégories mais des Idées-, ne sont perceptibles ou expérimentables de manière directe. Ils constituent bien plutôt la possibilité transcendante de l'unité de l'expérience. Il s'agit donc des « trois morts » constamment ressuscités dans le domaine de l'expérience et de la connaissance, c'est-à-dire des trois « fantômes » qui heurtent la pensée et l'expérience.

Reprenons: la synthèse de connexion qui définit le premier type d'idée (le Moi), est donc une synthèse qui dépend d'une *indétermination* sans laquelle elle ne serait pas possible, de même que pour la synthèse de convergence (le Monde), laquelle de son côté est toujours *déterminable*, car certainement tous les « mondes possibles » ne peuvent pas passer à l'existence; et enfin, la troisième synthèse, celle qui choisit le « meilleur monde » possible, Dieu, est la détermination complète même, en excluant par exemple tous les autres mondes, opérant ainsi par « disjonction exclusive », de telle sorte que « Dieu se définit comme « le maître du syllogisme disjonctif » (LS, 342) [...] Il fait de la disjonction un usage négatif et limitatif ». ¹⁷⁴ C'est pour cela que la proposition de Deleuze se trouve au niveau de la *synthèse disjonctive*, en ajoutant l'expression aberrante d'« inclusive » dans la synthèse de disjonction, puisqu'il est supposé que toute disjonction soit par définition exclusive. « Synthèse disjonctive inclusive » ou « disjonction inclusive »: cela entraîne toutes sortes de conséquences philosophiques inattendues qui s'inscrivent dans cet événement métaphysique important pour l'histoire de l'Occident qu'est « la mort de Dieu ».

Il est très curieux de voir comment Deleuze opère seulement une modification sur la synthèse disjonctive, et non pas sur la synthèse conjonctive et connective. C'est donc la mort de

¹⁷³ LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 52.

¹⁷⁴ *Ibid.* p. 102.

Dieu, plus que du Moi ou du Monde, qui est ici décisive, même s'il dira plus tard qu'

« [...] on dirait que la mort de l'homme s'enchaîne avec celle de Dieu, au profit de nouveaux composés. [...] On défigure Nietzsche quand on en fait le penseur de la mort de Dieu. [...] pour Nietzsche, c'est une vieille histoire; et comme les vieilles histoires ont pour propre de multiplier leurs variantes, Nietzsche multiplie les versions de la mort de Dieu, toutes comiques ou humoristiques, comme autant de variations sur un fait acquis. Mais ce qui l'intéresse, c'est la mort de l'homme. [...] où l'homme pourrait-il trouver le garant d'une identité, en l'absence de Dieu ? ». ¹⁷⁵

La mort de Dieu veut dire donc d'abord que désormais les séries exclues dans les disjonctions opérées par Dieu -en choisissant par exemple le « meilleur monde » et les « meilleurs séries »- vont avoir plein droit d'entrer dans l'existence en tant que « séries disparates » « irrationnelles » ou « divergentes », *aberrantes*. Le sans-fond monte à la surface. L'incompatibilité des mondes possibles ou le critère de la *convergence* du deuxième type de synthèse va donc être déplacé par cette mort qui, dans ce sens, devient coextensive à la mort du Monde et du Moi, en faveur de la *synthèse disjonctive inclusive*. Ce type de synthèse veut dire que l'incompatibilité peut entrer dans le système de l'expérience, ce « dérèglement » des facultés qu'on annonçait plus haut. Une fêlure déstabilise et fait vaciller le Moi, le Monde et Dieu, comme dans le tremblement de terre à Lisbonne en 1755. Ce que, quand les forces de la finitude règnent, l'homme en tant que sujet constituant va découvrir « [...] la mort dans la vie, la peine et la fatigue dans le travail, le bégaiement ou l'aphasie dans le langage. Même la terre va découvrir son essentielle avarice, et se destitue de son ordre apparent d'infinité. » ¹⁷⁶ On ne tombe pas pour cela dans l'irrationalité pure, dans le chaos, mais c'est ce vacillement qui va permettre par exemple à Arnaud Villani de poser l'idée d'une logique chez Deleuze malgré les apparences:

« Peut-être avons-nous, nous-mêmes, devant cette œuvre qui semble se

¹⁷⁵ DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* pp. 94-95-138.

¹⁷⁶ *Ibid.* p. 135.

nourrir à plaisir de contradictions, à expérimenter d'emblée la synthèse disjonctive immanente, qui sait affirmer à la fois une chose et juste son contraire, en se maintenant éventuellement dans la tension qui constituerait un bon aspect de la raison, lorsqu'elle « tonne en son cratère » ? « C'est très curieux », une de ses expressions favorites, dirait cela: la disjonction, le regard qui part en deux sens, deux voies qui s'ouvrent et dont il ne faut négliger aucune. Comment maintenir cette diplopie, cette polyopie ? D'ores et déjà se pose le problème que nous ne manquerons pas de rencontrer plus loin et qui peut se dire ainsi: « quel est le statut de l'équilibre en tension chez Deleuze ? »¹⁷⁷

Qui=Dieu ? Que reste-t-il après la mort de Dieu ? L'Homme, le Sujet, l'Individu, la Personne ? Le Soi-même ? L'Histoire ? Le Jugement ? Pour Deleuze, plus rien ne subsiste que l'Événement: la triple mort de Dieu, du Moi et du Monde laissent place à l'Événement comme seul élément affirmatif de la métaphysique des temps modernes. L'événement ouvre ainsi les mots et les choses vers les multiplicités disparates, les singularités pré-individuelles et impersonnelles qui se trouvaient emprisonnés dans ces trois Formes transcendantes, vers un véritable champ transcendantale ou d'immanence, en surface, de telle sorte que les synthèses n'opèrent plus sur un sujet transcendantale ou sur un usage transcendant des facultés. Elles opèrent désormais dans un « champ transcendantale » sans sujet, a-subjectif et impersonnel.¹⁷⁸ Arnaud Villani et Robert Sasso avertissent dans leur livre *Le vocabulaire de Deleuze (2003)* à propos du concept d'« Événement »:

« Deleuze a identifié la *synthèse* de leurs «séries divergentes,

¹⁷⁷ VILLANI, Arnaud. *Logique de Deleuze, op. cit.*, p. 16.

¹⁷⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995*. éd. Préparée par David LAPOUJADE. Paris, Editions de Minuit, 2003, tout début et p. 360: « Qu'est-ce un champ transcendantale ? Il se distingue de l'expérience, en tant qu'il ne renvoie pas à un objet ni n'appartient à un sujet (représentation empirique). Aussi se présente-t-il comme pur courant de conscience a-subjectif, conscience pré-réflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi. [...] Le transcendant n'est pas le transcendantale. A défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d'immanence, puisqu'il échappe à tout transcendance du sujet comme de l'objet. ».

hétérogènes et disparates» (LS 1969, p. 205), non pas à une «synthèse connective», de forme « si... alors », ou à une «synthèse conjonctive», de forme « et », mais, *positivement*, à une «synthèse disjonctive», dans et *par* le «ou bien» (*Ibid.*, p. 203-204). Ainsi, à la suite de Nietzsche, «la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation» et, à l'encontre de Leibniz, «l'impossible est maintenant un moyen de communication» (*ibid.*, p. 203). C'est l'affirmation de la «résonance des disparates» (*ibid.*, p. 205). Dès lors, le *moi*, le *monde* et *Dieu* -dont les fonctions, chez Kant, étaient respectivement celles de la connexion, de la convergence et de l'exclusion (ou limitation) des séries- «connaissent une mort commune, au profit des séries divergentes en tant que telles» (*ibid.*). Que reste-t-il à leur place? Un «contre-moi», un «chaosmos» et un «principe diabolique» (*ibid.*, p. 206). Ou plutôt, mais de manière entièrement *affirmative*: «Plus rien ne subsiste que l'Événement, l'Événement seul, *Eventum tantum* pour tous les contraires, qui communique avec soi par sa propre distance, résonnant à travers toutes ses disjonctions» (*ibid.*, p. 207). »¹⁷⁹

Ou comme le dit Deleuze lui-même dans l'exigence de penser au-delà de la mort de Dieu, du Monde et du Moi sans la prétention de les faire ressusciter:

« Il est impossible de maintenir la répartition kantienne qui consiste en un effort suprême pour sauver le monde de la représentation: la synthèse y est conçue comme active et en appelle à une nouvelle forme d'identité dans le Je; la passivité y est conçue comme simple réceptivité sans synthèse. C'est dans une autre évaluation du moi passif que l'initiative kantienne peut être reprise et que la forme du temps maintient à la fois le dieu mort et le Je fêlé. »¹⁸⁰

Il ne s'agit donc pas de renfermer le système kantien de la représentation¹⁸¹ synthétique

¹⁷⁹ VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 144.

¹⁸⁰ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 118.

¹⁸¹ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 53: « Si Deleuze s'intéresse à Maïmon, n'est-ce pas justement parce qu'il a fait monter le sans-fond dans la philosophie de Kant, là où ne peut plus jouer aucune identité ni aucune ressemblance ? Au lieu de clôturer le système de la représentation sur lui-même comme l'a fait Kant, Maïmon remonte jusqu'aux opérations par lesquelles l'entendement engendre souterrainement les objets sensibles, par une sommation de différentielles qui opèrent à un niveau sub-représentatif. Plutôt que de s'en

(l'appréhension dans l'intuition, la reproduction dans l'imagination et la ré cognition dans l'entendement), afin de faire ressusciter ce qui est déjà mort dans la métaphysique, mais d'ouvrir au-delà de la prétention à fonder quelque chose (*Quid juris ?*) un nouveau « monde » ou horizon problématique, décentré ou excentré, sans représentation ni fondement, où l'événement règne, substitue cette métaphysique et libère tout ce qui était exclu de l'Histoire, des « mondes possibles » leibniziens. Cela veut dire que la métaphysique demeure –comme nous l'avons défendue dès le début de cette recherche-, mais comme « case vide », « indétermination réelle », condition de possibilité de l'événement, « degré zéro » d'intensité ou « sans-fond » de la métaphysique comme nouveau « champ transcendantale » dans la connaissance, où émergent les différentiels des objets, comme nous l'avons vu dans le cas deleuzien de dx/dy ¹⁸². C'est l'événement comme *Aiôn* (présent vide, impersonnel, indifférent ou neutre), par opposition à *Chronos* (présent absolu, des corps) et à *Kairos* (présent propice). Mais nous verrons plus loin ce problème qui appartient plutôt au rapport entre temps et vie. Pour le moment, il faut explorer une conséquence immédiate de cette nouvelle métaphysique dans l'histoire, sans modèle de représentation ni d'identité (ni Dieu, ni Monde, ni Moi), où le pari est désormais celui de l'immanence, de la « synthèse disjonctive inclusive », et de l'événement.

remettre à un donné inexplicable du point de vue d'un sujet constituant, ne doit-on pas, au contraire, réduire, amoindrir le donné jusqu'au fond infinitésimal dont il provient et qui, lui, ne peut pas être donné ? »

¹⁸² Cf. MAÏMON, Salomon. *Essai sur la philosophie transcendantale*. Paris, Vrin, 1989, p. 50: « Ces différentielles des objets sont ce qu'on appelle les noumènes, mais les objets qui en proviennent sont les phénomènes. Par rapport à l'intuition, la différentielle de tout objet en soi=0, $dx=0$, $dy=0$, etc. Mais leurs rapports ne sont pas=0, au contraire, ils peuvent être indiqués de manière déterminée dans les intuitions qui en proviennent ». Cf. aussi le commentaire de LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 53: « On atteint à un océan de la dissemblance où fourmillent de petites différences infinitésimales qui chaque fois « se » font, non parce qu'elles tendent vers zéro, mais au contraire parce qu'elles entrent dans des rapports différentiels qui les distinguent de zéro. ».

5.2. L'histoire

Comment parvenir à une conception de l'« histoire » du point de vue de l'« événement » deleuzien ? Si l'événement se définit comme étant une distribution et redistribution incessante des puissances, comme ce qui se libère du modèle de la « structure » et de la « représentation kantienne », comment penser l'histoire de ce point de vue, ou dit autrement, comment penser l'histoire du point de vue de l'immanence¹⁸³ ?

Pour Deleuze, l'histoire se définit plus par la variation continue d'une série déterminable des rapports de forces qui appartiennent au dehors, que par une succession de systèmes ou de formations sociales données¹⁸⁴. Ces rapports des forces peuvent être ou bien *infinis* mais *limités* (comme on le voit par exemple à l'âge classique), ou bien *finis* mais *illimités* (comme par exemple dans la formation historique du XIX^e siècle¹⁸⁵). Cela veut dire que du point de vue de

¹⁸³ À propos du rapport entre l'événement et l'immanence, Cf. SIMONT, Juliette. « Intensité ». Dans: *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Sous la direction d'Arnaud VILLANI et Robert SASSO, *op. cit.* p. 209: « [...] Il existe d'autres traits –immanence, univocité, événement- qui jouent le même rôle. Tous sont d'ailleurs reliés entre eux, selon le type de cohérence que Deleuze revendique par la philosophie: celle d'un mur de pierres sèches, sans ciment -sans identité préalable-, mais où les creux et aspérités de chaque pièce nécessitent ceux des autres pour s'équilibrer ».

¹⁸⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* pp. 91-92: « [...] C'est que les forces en rapport sont inséparables des variations de leurs distances ou de leurs rapports. Bref, les forces sont en perpétuel devenir, *il y a un devenir des forces qui double l'histoire*, ou plutôt l'enveloppe, suivant une conception nietzschéenne [...] le dehors concerne la force: si la force est toujours en rapport avec d'autres forces, les forces renvoient nécessairement à un dehors irréductible, qui n'a même plus de forme, fait de distances indécomposables par lesquelles une force agit sur une autre ou est agie par une autre. »

¹⁸⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* pp. 131-132-134: « I. La formation historique « classique ». La pensée classique se reconnaît à sa façon de penser l'infini. C'est que toute réalité, dans une force, « égale » perfection, donc est éleuable à l'infini (l'infiniment parfait), le reste étant limitation, rien d'autre que limitation. [...] II. La formation historique du XIX^e siècle. La mutation consiste en ceci: les forces dans l'homme entrent en rapport avec de nouvelles forces du dehors, qui sont des forces de finitude. Ces forces, c'est la Vie, c'est le Travail et c'est le Langage: triple racine de la finitude, qui va faire naître la biologie, l'économie politique et la linguistique. Et sans doute sommes-nous habitués à cette mutation archéologique: on fait souvent remonter à Kant une telle révolution où

l'immanence ou de l'« univocité de l'être » -selon l'expression héritée de Duns Scott, Spinoza et Nietzsche¹⁸⁶ - l'événement est à la fois *infini-limité* et *fini-illimité*¹⁸⁷, puisque dans l'immanence toutes les puissances coexistent, ils ne diffèrent que par leur empêchement ou leur déploiement interactif, comme dans le cas des formations sociales:

« [...] toutes les formations sociales coexistent dans un seul et même

la « finitude constituante » vient remplacer l'infini originaire. Que la finitude soit constituante, quoi de plus intelligible pour l'âge classique ? ».

¹⁸⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. pp. 57-60: « L'histoire de la philosophie détermine trois moments principaux dans l'élaboration de l'univocité de l'être. Le premier est représenté par Duns Scot. Dans *Opus Oxoniense*, le plus grand livre de l'ontologie pure, l'être est pensé comme univoque, mais l'être univoque est pensé comme neutre, indifférent à l'infini et au fini, au singulier et à l'universel, au créé et à l'incrée (...) l'on voit l'ennemi qu'il s'efforce de fuir, conformément aux exigences du christianisme: le panthéisme, dans lequel il tomberait si l'être commun n'était pas neutre. (...) Avec le second moment, Spinoza opère un progrès considérable. Au lieu de penser l'être univoque comme neutre ou indifférent, il en fait un objet d'affirmation pure. L'être univoque se confond avec la substance unique, universelle et infinie: il est posé comme *Deus sive Natura*. Et la lutte que Spinoza entreprend contre Descartes n'est pas sans rapport avec celle que Duns Scot menait contre saint Thomas (...) les attributs sont donc absolument communs à la substance et aux modes, bien que la substance et les modes n'aient pas la même essence; l'être lui-même se dit en un seul et même sens de la substance et des modes, bien que les modes et la substance n'aient pas le même sens, ou n'aient pas cet être de la même façon (*in se et in alio*). Toute hiérarchie, toute éminence est niée, pour autant que la substance est également désignée par tous les attributs conformément à leur essence, également exprimée par tous les modes conformément à leur degré de puissance. C'est avec Spinoza que l'être univoque cesse d'être neutralisé, et devient expressif, devient une véritable proposition expressive affirmative. (...) Lorsque Nietzsche dit que *l'hybris* est le vrai problème de tout héraclitéen, ou que la hiérarchie est le problème des esprits libres, il veut dire une seule et même chose: que c'est dans *l'hybris* que chacun trouve l'être qui le fait revenir, et aussi cette sorte d'anarchie couronnée, cette hiérarchie renversée qui, pour assurer la sélection de la différence, commence par subordonner l'identique au différent. Sous tous ces aspects, l'éternel retour est l'univocité de l'être, la réalisation effective de cette univocité. Dans l'éternel retour, l'être univoque n'est pas seulement pensé et même affirmé, mais effectivement réalisé. ».

¹⁸⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. pp. 81-194: « [...] Voilà le secret de l'événement: qu'il soit sur l'*Aïôn* et pourtant ne le remplisse pas. Comment l'incorporel remplirait-il l'incorporel, et l'impénétrable, l'impénétrable (virgule importante pour qu'on n'ait pas le sentiment d'une simple répétition)? Seuls les corps se pénètrent, seul Chronos est rempli par les états de choses et les mouvements d'objets qu'il mesure. [...] Alors que *Chronos* était limité et infini, *Aïôn* est illimité comme le futur et le passé, mais fini comme l'instant. ».

champ d'interactions. S'il y a un contresens à ne pas commettre, c'est d'inscrire cette typologie à l'intérieur d'un quelconque schéma évolutionniste. On ne passe pas des nomades aux sédentaires, des chasseurs-cueilleurs aux agriculteurs, pas plus qu'on ne passe des tribus aux villages, puis aux villes et aux États. Tous les types d'organisations sociales sont donnés en même temps, coexistent dans un même espace-temps, comme en attestent l'histoire et la préhistoire. Les premières formations impériales sont contemporaines des sociétés lignagères, tout comme le sont les premières villes ou les premières organisations commerciales internationales. Aussi loin qu'on remonte dans le temps, on trouve toujours des empires, des villes, des tribus. On doit supposer que tous les types d'organisations sociales ont toujours coexisté, indépendamment les uns des autres peut-être, mais en « interaction perpétuelle » suivant des frontières constamment mobiles. (C'est le sens de la discussion avec Clastres auquel Deleuze et Guattari reprochent d'être resté indifférent à l'archéologie [...]).¹⁸⁸

Selon cette formule de la coexistence, les formations socio-historiques primitives ou nomades ne se trouvent pas *avant* les formations socio-historiques civilisées (celle de l'État, de l'urbain ou des organisations internationales), puisque « l'histoire ne fait que traduire en succession une coexistence de devenir ».¹⁸⁹ Par conséquent, l'histoire, du point de vue de l'immanence et de l'événement, doit se penser plutôt en termes de « devenir », afin de revenir à ces « puissances » immanentes qui coexistent avec la formation sociale dominante. L'une des conséquences de ce renversement de perspective, c'est par exemple la proposition d'un concept dérivé de l'idée de devenir, comme l'est celui de *mutation*:

« À ceux qui invoquent toujours l'Histoire, et qui protestent contre l'indétermination d'un concept comme celui de « mutation », il faut rappeler la perplexité des vrais historiens quand il s'agit d'expliquer pourquoi le capitalisme surgit, en tel lieu et à tel moment, tandis que tant

¹⁸⁸ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. pp. 216-217.

¹⁸⁹ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 537.

de facteurs semblaient le rendre possible ailleurs et à d'autres époques »¹⁹⁰

Il s'agit là d'un questionnement sur la façon dont les formations sociales classiques conjurent de toutes leurs forces la formation sociale capitaliste¹⁹¹. En cela réside, d'ailleurs, le paradoxe définissant le concept d'événement chez Deleuze: ce qui est paradoxal, incompatible, divergent ou *impossible* du point de vue de la coexistence virtuelle des puissances dans l'immanence, devient néanmoins *compossible*, convergent, réalisable ou effectuable dans la succession chronologique et historique du temps. L'immanence deviendrait donc cette *impossible* interaction entre les différents types de puissances dans leur coexistence virtuelle, alors que l'histoire serait cette effectuation du *possible* comme étant toujours déjà-là (image rétroactive du possible). L'histoire, en ce sens, fonctionne par « disjonction exclusive », s'explique par « convergence » ou « connexion » causale des séries, alors que dans l'événement règne la « disjonction inclusive », les « devenirs » et les « mutations », c'est-à-dire, les « séries divergentes » et « disparates » incluses dans la *consistance* du plan d'immanence. Ce qui revient à dire que seul l'*impossible* est *possible* dans l'événement, alors que seul le *possible* est *possible*

¹⁹⁰ DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* p. 30. Voir aussi Cf. FERREYRA, Julián. "Representación orgica: La ontología de Leibniz en el capitalismo deleuziano". Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 31 julio-diciembre 2010, p. 157: « Etant donné que les axiomes sont, pour Leibniz, des «conditions» qui «échappent à la démonstration», la mystérieuse « axiomatique » par laquelle Deleuze, dans ses écrits avec Guattari, aime définir le capitalisme n'est pas autre chose que l'application du principe de raison suffisant au monde, qui se présente, sans démonstration, comme la condition du meilleur des mondes possibles. » (Traduction libre).

¹⁹¹ Cf. DELEUZE, Gilles. « Cours Vincennes sur l'*Anti-Œdipe* et *Mille plateaux* du 16/11/1971 » Consulté dans www.webdeleuze.com le 29/11/18: « [...] historiquement, le capitalisme ... D'une certaine manière, est ce que toute formation sociale n'a cessé d'essayer de conjurer, n'a cessé d'essayer d'éviter, pourquoi ? Parce que c'était la ruine de toutes les autres formations sociales. Et le paradoxe du capitalisme, c'est qu'une formation sociale s'est constituée sur la base de ce qui était le négatif de toutes les autres. [...] Ce qui était la chose la plus redoutée de toutes les formations sociales, était la base d'une formation sociale qui devait engloutir toutes les autres: que ce qui était le négatif de toutes les formations soit devenu la positivité même de notre formation, ça fait frémir ça ».

–tant mieux pour la redondance- dans l’histoire.¹⁹² Le « tiers exclu », c’est-à-dire la nouveauté ou l’imprévisible, devient alors inclus dans la synthèse ou la disjonction.

Nous avons extraits, jusqu’à maintenant, cinq aspects intéressants de la méthode et de la pensée philosophique chez Bergson et Deleuze, concernant leur prétention à penser la vie ou *une vie*: les intuitions et les Idées, la durée et l’événement, la « synthèse disjonctive inclusive » ou l’immanence. Nous commençons ainsi à entrevoir que, tant pour Bergson que pour Deleuze, le *temps* joue un rôle fondamental pour s’approcher de la nature de la vie et du vivant, d’une *vie* libéré de toute forme cadrée ou encadrante (comme le Moi, le Monde, Dieu, l’Homme, le Sujet la Personne et l’Histoire, sept exemples de *formes* qui emprisonnent les singularités pré-individuelles et les événements impersonnels, les devenirs et les divergences) car, d’une part, *problématiser*, *différencier* et *temporaliser* ne sont que trois aspects complémentaires de l’idée de *durée bergsonienne*, et, d’une autre, le *rapport différentiel* (dx/dy), la *distribution des singularités* ou la *structure* ne sont, au fond, que l’idée d’événement *deleuzien* résumant cette tendance de libération de la vie de ses formes rigides de connaissance commencé, dans la « crise des fondements », par Bergson (parmi d’autres comme Nietzsche, Husserl, Heidegger, Foucault) et élargie et renforcé par Deleuze.

Il est maintenant nécessaire de développer –avant de passer au sujet sur le *temps*-, un dernier élément de la méthode et la pensée philosophique deleuzienne: le *concept*. Nous le trouverons cette fois dans son travail commun avec Guattari; ce afin de pouvoir déplier jusqu’aux dernières conséquences cette prétention de *libération de la vie* qui traverse non seulement la critique de

¹⁹² Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 119: « [...] L’événement ne se définit-il pas en effet comme une synthèse d’impossibles ? N’est-ce pas l’événement qui contient en lui-même des dimensions inconciliables du point de vue de son effectuation spatio-temporelle ? N’est-il pas l’impossible même ? »

l'intelligence chez Bergson, avec ses cadres rigides de connaissance, mais aussi la prééminence de la structure par rapport à l'homme, au sujet et à la vie. Le structuralisme n'était donc qu'un pas, nécessaire à notre avis, dans ce processus de libération de la vie, mais qu'il faut pousser plus loin, grâce cette fois à la rencontre entre Deleuze et Guattari: une rencontre d'abord dans *Capitalisme et schizophrénie (1979-1984)* qui verra surgir plusieurs critiques. Puis l'abandon de l'idée de « structure » en faveur d'autres idées (comme celles d'agencement, « machine désirante », rhizome, flux, « corps sans organes » etc., tous des concepts plus proches de mouvements plus vitaux et vivants, plus intensifs, qui parcourent et traversent le plan d'immanence de la pensée comme « lignes de fuite », qui libèrent tant la vie que la pensée), et d'une idée de « concept » que nous trouverons plus tard, dans *Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)*, plus enveloppée ou mélangée avec celle d'*événement*, comme étant l'élément propre et vif de la philosophie. Il s'agit d'un rapport, nous le répétons, plus vital qu'auparavant, c'est-à-dire plus proche et plus immanent à la vie et à la matière, aux processus et aux devenir qui remplissent la fêlure du « Je », du « Monde », de « Dieu » et de l'univers considérés comme des *événements* et non plus des structures ou des formes. Pour ce faire, nous allons nous pencher tout d'abord sur cet immense ouvrage qu'est *Mille plateaux (1980)* pour ensuite nous intéresser au concept développé dans *Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)*.

6. L'anti-méthode: Deleuze et Guattari

« Rencontrer, c'est trouver, c'est capturer, c'est voler, mais il n'y a pas de méthode pour trouver, rien qu'une longue préparation. [...] une très longue préparation, mais pas de méthode ni de règles ou de recettes. [...] nous avons renoncé à des notions comme celles de structure, de symbolique ou de signifiant [...] Nous ne connaissons pas d'autre élément que le réel, l'imaginaire et le symbolique nous semblaient de fausses catégories. ».

Gilles Deleuze, *Pourparlers* (1977)

« En aucun cas nous ne prétendons au titre d'une science. Nous ne connaissons pas plus de scientificité que d'idéologie, mais seulement des agencements. »

Gilles Deleuze & Félix Guattari, *Mille plateaux* (1980)

La « pseudo-scientificité » à laquelle est parfois condamnée la philosophie de Gilles Deleuze et Félix Guattari, comme par exemple par Alan Sokal et Jean Bricmont dans leur livre *Impostures intellectuelles*¹⁹³, est totalement justifiée par Deleuze-Guattari eux-mêmes: il ne s'agit pas tant de « scientificité » que de construire un *agencement*, c'est-à-dire, de construire un système de rencontres¹⁹⁴. Il est donc ici question d'une « pragmatique » des rencontres (politiques, désirantes, transversales) qui puissent, avant de réagir devant la réalité dominante, plutôt agir, et faire quelque chose plutôt que rien, comme c'est le cas de la philosophie: « Créer des concepts, au moins, c'est faire quelque chose. »¹⁹⁵ C'est pour cela, probablement, que dès l'introduction de *Mille Plateaux* (1980) -au-delà des passages de joie pure-, un ton particulièrement *désespéré* est usité, mais en un sens positif, voire vital; et c'est peut-être pour

¹⁹³ Cf. SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. *Impostures Intellectuelles*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.

¹⁹⁴ Tout agencement est à la fois agencement machinique du désir et agencement collectif d'énonciation.

¹⁹⁵ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 13.

cela que ce livre désenchante autant de gens, implique autant de déceptions, de rejets généralisés, de scandales pour les scientifiques, et de critiques, ainsi que de haine et de contrariétés. Ce ton désespéré, que nous préférons affilier ici à des raisons vitales ou « vitalistes », est par ailleurs avoué explicitement par les auteurs eux-mêmes:

« Sans doute la situation actuelle est-elle désespérante. On a vu la machine de guerre mondiale se constituer de plus en plus fort, comme dans un récit de science-fiction; on l'a vu s'assigner comme objectif une paix peut-être encore plus terrifiante que la mort fasciste; on l'a vu maintenir ou susciter les plus terribles guerres locales comme ses propres parties; on l'a vu fixer un nouveau type d'ennemi, qui n'était plus un autre Etat, ni même un autre régime, mais « l'ennemi quelconque » [...] »¹⁹⁶

C'est la philosophie comme « champ de bataille ». Il y a certainement, dans le devenir de la pensée deleuzienne –cette fois avec Guattari-, un passage décisif vers les préoccupations politiques en philosophie. Et, pour nous, la politique entraîne des rapports déterminants avec la vie et les affaires de puissance, comme nous le verrons plus loin, surtout dans nos trois derniers chapitres de notre dernière partie. Mais, nous pouvons affirmer dès maintenant, que la politique est une affaire *immanente* à tous les différents moments de cette étude (c'est-à-dire, à la « pensée », le « temps » et le « vitalisme philosophique »). Pour le moment, dans le cas de *Mille Plateaux* (1980), nous disions qu'il s'agit d'un livre composé de multiples types de tonalités, dont le ton désespéré –déjà mentionné- semble nous indiquer comme s'il y avait l'urgence hasardeuse d'une chose à faire, d'une tâche à accomplir, afin, nous l'espérons, d'« être dignes de ce qui nous arrive »¹⁹⁷. Il s'agit donc, pour Deleuze et Guattari, de pénétrer directement la réalité dominante, de l'affecter, et d'y produire certains effets; faire, à leur manière, une espèce de « guerre » à tout ce qui écrase et tue la vie, à tout ce qui s'empare des forces de la vie pour y

¹⁹⁶ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. « 12. 1227 - Traité de nomadologie: la machine de guerre », p. 31.

¹⁹⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 175.

imposer des finalités, des cadres rigides (par exemple, les « espaces striés »), des arrêts et des détentions de mouvements, des diminutions ou des séparations de puissances, des enfermements malsains. Cette posture vise, en dernier lieu, à induire certaines conséquences: peut-être un devenir-actif devant cette réalité dominante; non pas comme une reproduction ou une représentation des choses (les universaux de *contemplation*, *réflexion* ou *communication*, qui seraient peut-être les modes de mortification de la philosophie), mais comme la production et la présentation de quelque chose, à savoir, d'un système ouvert et hétérogène des problèmes philosophiques de toute sorte, pour le meilleur et pour le pire.

6.1. Pour lire *Mille Plateaux*

Mille Plateaux est, selon l'expression d'Arnaud Villani, un livre « très jeune et très vieux, un abécédaire à la Fibel, un recueil-almanach de clins d'œil, d'astuces, de pensées nouvelles, de déplacements ».¹⁹⁸ L'une des premières choses que nous pouvons remarquer dans ce livre est, de ce fait, qu'il manifeste tout d'abord un abandon définitif du *structuralisme*. La critique du structuralisme apparaît dès l'introduction, intitulée « Rhizome ». Cela veut dire que la nouvelle « image de la pensée » n'est pas l'Arbre, avec son unité et sa division dichotomique, sa structure pyramidale et transcendante, mais le *rhizome*, c'est-à-dire, un

« [...] système ouvert de «multiplicités» sans racines, reliées entre elles de manière non arborescente, dans un plan horizontal (ou ‘‘plateau’’) qui ne présuppose ni centre ni transcendance ».¹⁹⁹

Dans le rhizome, il n'y a plus de structure, mais une « multiplicité » qui se trouve au-delà du dualisme de « l'un » et du « multiple ». Dans les textes de Deleuze il arrive fréquemment de repérer l'opposition entre « structure » et « multiplicité », ou entre « structure » et

¹⁹⁸ VILLANI, Arnaud. « Géographie physique de *Mille Plateaux* » Dans la revue *Critique*, 455, Avril, 1985, p. 331.

¹⁹⁹ VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 358 définition de « Rhizome ».

« diagramme » (ou même « machine abstraite »), comme par exemple dans son livre *Foucault*²⁰⁰. Le diagramme ou la machine abstraite à cet égard n'est que le schématisme kantien où le *déterminable* (c'est-à-dire, ce qui remplace *l'indéterminé* que sont, par exemple, le *temps* et l'*espace* chez Kant, et les « forces du dehors » chez Foucault) *détermine* (réceptivité de la force –pouvoir d'être affecté) la *détermination* (spontanéité de la force –pouvoir d'affecter)²⁰¹. Cela veut dire que dans le rhizome la multiplicité change toujours de nature, elle se trouve toujours par le milieu des choses dans ce mouvement de détermination réciproque, complète et progressive, puisque se définissant non seulement par sa multiplicité, mais aussi par son hétérogénéité, ses connexions, sa rupture *asignifiante*, sa cartographie et sa décalcomanie (ce sont les six caractères du rhizome)²⁰². C'est son caractère « processuel » sans finalité déterminée,

²⁰⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* p. 43: « [...] Le diagramme manifeste ici sa différence avec la structure, pour autant que les alliances tissent un réseau souple et transversal, perpendiculaire à la structure verticale, définissent une pratique, un procédé ou une stratégie, distincts de toute combinatoire, et forment un système physique instable, en perpétuel déséquilibre, au lieu d'un cycle échangiste fermé [...] ».

²⁰¹ *Ibid.* pp. 68-75-95: « C'était la grande rupture de Kant avec Descartes: la forme de la détermination (je pense) ne porte pas sur l'indéterminé (je suis), mais sur la forme d'un pur déterminable (espace-temps). [...] Kant avait déjà traversé une aventure semblable: la spontanéité de l'entendement n'exerçait pas sa détermination sur la réceptivité de l'intuition sans que celle-ci ne continue d'opposer sa forme du déterminable à celle de la détermination. Il fallait donc que Kant invoque une troisième instance au-delà des deux formes, essentiellement « mystérieuse » et capable de rendre compte de leur coadaptation comme Vérité. C'était le *schème* de l'imagination. Le mot « énigmatique » chez Foucault correspond au mystère de Kant, bien que ce soit dans un tout autre ensemble et sous d'autres répartitions. Mais chez Foucault aussi il faut qu'une troisième instance coadapte le déterminable et la détermination, le visible et l'énonçable, la réceptivité de la lumière et la spontanéité du langage, opérant au-delà des deux formes, ou en deçà. [...] C'est toujours du dehors qu'une force est affectée par d'autres, ou en affecte d'autres. Pouvoir d'affecter, ou d'être affecté, le pouvoir est rempli de façon variable, suivant les forces en rapport. Le diagramme comme détermination d'un ensemble de rapports de forces n'épuise jamais la force, qui peut entrer sous d'autres rapports et dans d'autres compositions. Le diagramme est issu du dehors, mais le dehors ne se confond avec aucun diagramme, ne cessant d'en « tirer » de nouveaux. ».

²⁰² Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie, op. cit.* « Introduction: Rhizome ».

globalisante ou totalisante. Peut-être est-ce pour cela que Deleuze-Guattari abandonnent finalement la notion de « structure » pour celle de « machine » qui, dans les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie (1972-1980)*, se charge d'autant de sens.

L'un des aspects intéressants de cette recherche est que le rhizome semble bien être le nouveau concept-clé de la méthode (cette fois) deleuze-guattarienne; mais cela n'est qu'une apparence, puisque, comme le dit François Zourabichvili dans son *Vocabulaire de Deleuze (2003)*:

« [...] Le rhizome est donc une anti-méthode, qui a l'air de tout autoriser, et en effet elle l'autorise, car telle est sa rigueur, dont les auteurs, sous le nom de « sobriété », soulignent volontiers à l'intention des disciples pressés le caractère ascétique [...] le rhizome est la méthode de l'anti-méthode, et ses "principes" constitutifs sont autant [de] règles de prudence à l'égard de tout vestige ou de toute réintroduction de l'arbre et de l'Un dans la pensée ».²⁰³

Le rhizome en tant qu'anti-méthode, multiplicité et diagramme est donc fait de « lignes » plus que de points²⁰⁴; de lignes multiples, hétérogènes et en permanente connexion, qui cherchent toujours à augmenter le nombre de leurs connexions, ainsi que leurs dimensions, puisque celui-ci (le rhizome) « n'est pas fait d'unités, mais de dimensions ».²⁰⁵ Le rhizome, fait de lignes, est alors composé de rythmes variants entre vitesses et lenteurs: « La vitesse transforme le point en ligne. »²⁰⁶ Il ne s'agit donc plus de points qui se distribuent dans une structure: la ligne défait le

²⁰³ ZOURABICHVILI, François. *Vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, coll., 2003, p. 72. (les crochets sont de nous)

²⁰⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. p. 219: « La ligne n'est jamais régulière, le point, c'est seulement l'inflexion de la ligne. Aussi bien, ce qui compte, ce ne sont pas les débuts ni les fins, mais le milieu. Les choses et les pensées poussent ou grandissent par milieu, et c'est là qu'il faut s'installer, c'est toujours là que ça se plie. »

²⁰⁵ Cité par ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, op. cit. p. 72.

²⁰⁶ Cité par DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 36: « Cf. Paul VIRILIO, « Véhiculaire », in *Nomades et vagabonds*, 10-18, p. 43; sur le surgissement de la linéarité et le bouleversement de la perception par la vitesse ».

point dans la vitesse d'un mouvement où il n'y a plus de début ni de fin, mais des connexions transversales, des intensités dans un processus continu et discontinu de mutations qui traverse les différents milieux ou les différents « plateaux ». La transversalité se substitue alors à la verticalité et l'universalité d'une « structure » quelconque. Pour éclaircir succinctement le rapport entre rhizome et plateau, il faut dire que

« [...] Gregory Bateson se sert du mot « plateau » pour désigner quelque chose de très spécial: une région continue d'intensités, vibrant sur elle-même, et qui se développe en évitant toute orientation sur un point culminant ou vers une fin extérieure. [...] Nous appelons « plateau » toute multiplicité connectable avec d'autres par tiges souterraines superficielles, de manière à former et étendre un rhizome. [...] On remarquera que le mot « plateau » est classiquement employé dans l'étude des bulbes, tubercules et rhizomes: cf. Dictionnaire de botanique de Baillon, article « Bulbe » ».²⁰⁷

C'est dire que d'après Deleuze et Guattari le rhizome n'est qu'un réseau -composé de plateaux- qui connecte différents niveaux de réalité ou différentes dimensions (par exemple, le physique, le biologique, le politique et le psychique, etc.)

Malgré donc le fait qu'il soit une anti-méthode, Zourabichvili, dans sa « définition » du concept de « rhizome », caractérise ce mode de pensée en prenant en compte ses aspects:

« [...] La pensée s'en remet donc à l'expérimentation. Cette décision comporte trois corollaires au moins: 1) penser n'est pas représenter (on ne recherche pas une adéquation avec une supposée réalité objective, mais un effet réel qui relance la vie et la pensée, déplace leurs enjeux, les relance plus loin et ailleurs); 2) il n'y a de commencement réel qu'au milieu, là où le mot « genèse » retrouve pleinement sa valeur étymologique de « devenir », sans rapport avec une origine; 3) si toute rencontre est « possible »²⁰⁸ au sens où l'on n'a pas de raison de disqualifier *a priori* certains chemins plutôt que d'autres, toute rencontre n'est pas pour autant

²⁰⁷ *Ibid.* pp. 32-33.

²⁰⁸ Cf. ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible ». Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*. Paris, Institut Synthélabo, 1998.

sélectionnée par l'expérience (certains montages, certains couplages ne produisent ni ne changent rien). [...] Certes, qui espère penser doit consentir à une part de tâtonnement aveugle et sans appui, à une « aventure de l'involontaire » [...] outre les règles mentionnées plus haut, elle [la pensée] consiste dans le discernement du stérile (trous noirs, impasses) et du fécond (lignes de fuite). C'est là que penser conquiert à la fois sa nécessité et son effectivité, à reconnaître les signes qui nous forcent à penser parce qu'ils enveloppent ce que nous ne pensons pas encore. »²⁰⁹

Ainsi, penser par-delà la structure –et nommer cela « post-structuralisme » ou de quelque manière que ce soit-, implique de ne plus concevoir le monde comme constitué par des structures déterminées ou permanentes: les structures disparaissent de ce nouveau monde fait de connexions hétérogènes, *asignifiantes*, afin de les ouvrir à une multiplicité et à un « machinisme transversal »²¹⁰ où il n'y a plus de pivot, mais un *chaos* qui remonte à la surface:

« [...] Le monde a perdu son pivot, le sujet ne peut même plus faire de dichotomie, mais accède à une plus haute unité, d'ambivalence ou de surdétermination, dans une dimension toujours supplémentaire à celle de son objet. Le monde est devenu chaos [...] ».²¹¹

L'exigence d'un « constructivisme » dans la philosophie deleuzo-guattarienne se révèle: devant le chaos, il n'y a d'autre possibilité que de créer, de construire chaque fois l'*agencement*

²⁰⁹ ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, op. cit. p. 73. (les crochets sont de nous).

²¹⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma I*, op. cit. pp. 87-88: « Ce n'est pas du mécanisme, c'est du machinisme. L'univers matériel, le plan d'immanence, est l'*agencement machinique des images-mouvement*. »

²¹¹ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 12. Voir aussi Cf. VASKES SANTCHES, Irina. «La axiomática estética: esquizoanálisis y rizoma». Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 27 Julio-Diciembre 2008, p. 260: « L'arbre-racine en tant qu'image du monde-cosmos ne cesse d'imiter sa belle intériorité organique, signifiante et subjective, comme l'art classique, inspiré par la théorie de la mimesis, imite la nature à partir d'une unité supérieure, de centre, faisant ses calques et ses photos. Cette image arborescente n'a jamais compris la multiplicité et la différence du « monde qui a perdu son pivot », du monde-chaos qui exige l'autre modèle pour le décrire –le rhizome. C'est à partir de cela que l'on fait des appels: « Faites rhizome et pas racine ! » (Deleuze, Guattari, 2004, 28), « chaosmos-radicelle, au lieu de cosmos-racine. » (Ibid., 12). » (Traduction libre).

afin de tracer le plan sur le chaos, le plan d'immanence de la vie/pensée. Agencement machinique du désir et agencement collectif d'énonciation qui ne préexiste pas à sa propre formation, à sa propre contingence, et naît pourtant par la force d'une nécessité. Le constructivisme implique ainsi, comme présupposé dans la création philosophique, artistique et scientifique, les multiplicités encore non-liées et non-stratifiées en formes définies, « molaires », c'est-à-dire, les multiplicités virtuelles et disparates, « moléculaires », prises dans le chaos. Le chaos est alors une espèce de réalité pré-philosophique, pré-artistique et préscientifique, un « dehors » commun aux trois, dont la pensée ne se définit pas par les dualismes, les codages, la pensée dialectique et représentative, trop intellectuelle, qui sont très rigides, très codifiés et limitatifs. Or arriver à assumer ce présupposé pour la pensée/vie est un risque expérimental qui peut s'effondrer dans le vide, et même dans la folie. Ce dehors, ce chaos est trop fort, trop intense²¹². Mais c'est un risque et un présupposé auquel on ne peut échapper ni renoncer, si l'on prétend produire et *penser* quelque chose de nouveau, produire pensée dans la pensée, la faire sauter et sortir de ses cadres et de ses facultés trop formalisées, standardisées, établies, fixes. Parier pour une véritable genèse de la vie/pensée, c'est se hasarder à un véritable empirisme-transcendantale qui ne soit plus le simple calque du transcendantal sur l'empirique, sous la forme classique de la représentation, comme nous l'avons déjà démontré. Voilà pourquoi l'une des

²¹² Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* p. 93: « C'est la seconde rencontre de Foucault avec Blanchot: penser appartient au dehors, pour autant que celui-ci, « orage abstrait », s'engouffre dans l'interstice entre voir et parler. L'appel au dehors est un thème constant de Foucault, et signifie que penser n'est pas l'exercice inné d'une faculté, mais doit advenir à la pensée. Penser ne dépend pas d'une belle intériorité qui réunirait le visible et l'énonçable, mais se fait sous l'intrusion d'un dehors qui creuse l'intervalle, et force, démembrer l'intérieur. « Quand le dehors se creuse et attire l'intériorité... » C'est que l'intérieur suppose un début et une fin, une origine et une destination capables de coïncider, de faire « tout ». Mais, quand il n'y a que des milieux et des entre-deux, quand les mots et les choses s'ouvrent par le milieu sans jamais coïncider, c'est pour libérer des forces qui viennent du dehors, et qui n'existent qu'en état d'agitation, de brassage et de remaniement, de mutation. En vérité, des coups de dés, car penser, c'est émettre un coup de dés ».

conséquences de ce nouveau mode de pensée « post-structuraliste », dans l'introduction à *Mille Plateaux*, est par exemple la critique de la pensée dualiste ou dialectique, dichotomique, dont la conclusion n'est pas une simple négation du dualisme, mais l'aveu que

« [...] en vérité, il ne suffit pas de dire Vive le multiple, bien que ce cri soit difficile à pousser. [...] Il faut à chaque fois des correcteurs cérébraux qui défont les dualismes que nous n'avons pas voulu faire, par lesquels nous passons. Arriver à la formule magique que nous cherchons tous PLURALISME = MONISME, en passant par tous les dualismes qui sont l'ennemi, mais l'ennemi tout à fait nécessaire, le meuble que nous ne cessons pas de déplacer ».²¹³

La pensée dualiste est donc l'ennemi nécessaire, l'ennemi auquel on ne peut renoncer. Il ne s'agit pas pour autant de nier la pensée dualiste (il serait très facile de l'énoncer, et de ne pas le faire), mais de reconnaître qu'il existe des réalités plus complexes qu'un simple « code binaire » pour penser et définir les choses. Ni « principe » ou « origine », ni fin surdéterminée, la pensée commence par le milieu, dans l'entre-deux comme condition de la rencontre, du devenir et de l'événement: la philosophie devient alors intéressante du moment qu'elle prend de la distance par rapport à tout ce qui semble être évident, cohérent, clair et distinct, ou avec les contentements d'une pensée qui réduit les choses à un exercice dualiste du type « ou bien... ou bien... » ou « d'une part... d'autre part... » etc. La philosophie avoue que la vie et ses *mouvements aberrants* sont infiniment plus complexes (ou infiniment plus simples, dirait Bergson) qu'on ne le croit. La philosophie trouve sa fonction actuelle quand elle se consacre à un travail de *problématisation* des choses, en prenant de la distance par rapport à tout ce qui s'établit ou s'avoue être « la vérité » ou l'« évidence » dans l'opinion.

Mille plateaux est donc le livre des multiplicités, d'une *logique des multiplicités* comme

²¹³ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 31.

nouvelle conception de la « vie » dans son ensemble, d'une vie qui s'ouvre aux multiplicités de tout ordres. Il n'existe plus de centres, d'unités molaires, de condensations ou de stratifications que par processus déterminés qui les précèdent: processus d'étatisations, de subjectivations, de formations ou de significations, entre autres. Ce qui précède aux formations *molaires* de tout ordre (physiques, chimiques, biologiques ou même géologiques) ce sont ces processus mineurs et minoritaires dits *moléculaires* en tant que multiplicités propres à la nature de la pensée et de la vie, d'une pensée qui s'approche de plus en plus de la nature immanente de la vie, avec sa matérialité informelle, microphysique, pré-individuelle et processuelle, infinitésimale et moléculaire, « atomique », différentielle et en « devenir ». Le concept comme *heccéité* ou « individuation »²¹⁴ chez Deleuze et Guattari témoigne alors de la rencontre entre événement et multiplicité, une manière de penser en faveur de la libération de la vie chaque fois plus informel ou moléculaire, plus distincte mais obscure, plus proche du devenir de la vie. La rencontre entre la vie et la pensée, ou entre une pensée de la vie et une vie de la pensée dans le concept philosophique, nous en trouvons l'expression la plus haut dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991).

²¹⁴ Cf. Note 130 sur l'*heccéité* et l'*individuation*.

7. Le concept chez Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie?*

« Les concepts sont les choses mêmes à l'état libre et sauvage. ».

Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (1968)

Qu'est-ce que la philosophie? (1991) est le dernier livre que Deleuze et Guattari écrivent ensemble. C'est un beau livre qui donne une conception –comme le dit souvent Deleuze à propos des auteurs qu'il commente- « fabuleuse » de la philosophie. « Fabuleuse » dans le sens où ses auteurs mettent en jeu toute la puissance de la philosophie, de la vie/pensée, qui est une puissance avant tout créatrice et constructiviste. Comme le dit Deleuze:

« Un livre de philosophie doit être pour une part une espèce très particulière de roman policier, pour une autre part une sorte de science-fiction. Par roman policier, nous voulons dire que les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale. Ils changent eux-mêmes avec les problèmes »²¹⁵

Il s'agit donc de la toute dernière étape de la pensée de Deleuze et Guattari, et en cela, nous pouvons voir que le style a nettement changé: tout se passe comme s'ils avaient véritablement « épuisé » -en reprenant une expression d'un des derniers textes de Deleuze, cette fois à propos de Beckett²¹⁶- le style. En effet: tout s'y trouve « épuisé », et par conséquent, dépouillé, limpide. En tant qu'ouvrage de maturité, nous pouvons dire qu'ils y atteignent enfin la désirable sobriété que tous les deux –parfois de manière désespérée, parfois de manière paradoxale, comique ou

²¹⁵ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. Avant-propos, p. 3.

²¹⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. & BECKETT, Samuel. *Quad. Suivi de L'épuisé*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.

joyeuse- n'ont jamais cessé d'invoquer tout au long de leur œuvre. C'est pour cela que la définition même de la philosophie atteint une formule lapidaire: « [...] la philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts. »²¹⁷

Or, pourquoi s'agit-il de concepts, et non pas, par exemple, d'idées ? Que peut-on entendre ici par « invention », « formation » ou même « fabrication » ? D'une part, ce sont des concepts et non des idées, car les idées concernent toutes les disciplines, elles sont *transversales* aux disciplines (il peut y avoir par exemple une idée au cinéma, en peinture, en science etc.), tandis que les concepts, selon Deleuze et Guattari, sont des éléments propres à la philosophie et à rien d'autre. Mais pour comprendre le sens des termes tels qu'« invention », « formation » et « fabrication », il faut préciser davantage:

« [...] C'est dire que la philosophie n'est pas un simple art de former, d'inventer ou de fabriquer des concepts, car les concepts ne sont pas nécessairement des formes, des trouvailles ou des produits. La philosophie, plus rigoureusement, est la discipline qui consiste à *créer* des concepts »²¹⁸

Le sens d'expressions comme « invention », « formation » et « fabrication » se trouve ainsi cristallisé dans le concept de *création*, puisque ses notions courent toujours le risque de donner une fausse image de la pensée, c'est-à-dire, de ce que signifie « penser ». Penser n'appartient pas à une logique des formes, des découvertes ou des produits, qui sont des logiques propres aux Universaux de contemplation (idéalisme objectif), de réflexion (idéalisme subjectif) et de communication (idéalisme intersubjectif). Ces Universaux, quant à eux, sont des « prétentions » à la Représentation finie ou infinie, alors que, pour Deleuze et Guattari, la philosophie n'est pas une prétention, mais une « expression ». Il s'agit donc de la création en tant que singularité et non comme universalité car, pour créer, il ne faut pas contempler (idéalisme objectif propre à

²¹⁷ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 8.

²¹⁸ *Ibid.* p. 10.

l'époque classique), réfléchir (idéalisme subjectif de l'époque moderne) ni communiquer (idéalisme intersubjectif de l'époque contemporaine). Ce ne sont là que des prétentions de la philosophie à « dominer les autres disciplines »²¹⁹. La pensée ne se définit pas par une « bonne volonté » de chercher la vérité, où il suffirait de se donner une méthode rigoureuse afin de la suivre pas à pas pour surmonter des obstacles –l'un d'entre eux étant par exemple la réalité, même considérée comme « ouverte », comme si elle ne faisait qu'attendre l'intervention de notre action possible sur les choses-. À la pensée en tant qu'effort de représentation ou de reconnaissance, Deleuze et Guattari opposent un « constructivisme » et un « involontarisme » où l'on ne cherche la vérité que contraint, forcé, et même obligé par certains signes –signes du monde, de l'amour, des sensations ou de l'art par exemple- la plupart des cas violents, de telle sorte que

« [...] tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde. Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi [...] ». ²²⁰

C'est pour cela que la philosophie affronte toujours un ennemi qui est l'ennemi nécessaire, auquel elle ne peut pas renoncer, et sans lequel elle n'aurait ni sens, ni nécessité, ni provocation.

C'est même l'un des traits caractéristiques de la philosophie de Deleuze:

« Il y a toujours chez Deleuze un combat en cours. Mais ces combats sont de plusieurs ordres. Il faut distinguer entre le combat comme conséquence d'une thèse, un système d'attaque/défense qui implique positions et arguments, et des alliés avec qui faire cause commune (ainsi Hume, Bergson, Spinoza ou Nietzsche) [...] Et, avec Guattari, la ligne de front s'étend encore avec la déclaration de guerre contre la psychanalyse, la défense de l'inconscient-usine contre l'inconscient-théâtre, de la machine contre la structure, des machines de guerre nomades contre les appareils de capture des appareils d'État et contre la puissance d'axiomatisation du capitalisme, sans oublier le combat général de la philosophie à la fois

²¹⁹ *Ibid.* p. 12.

²²⁰ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 181.

contre le chaos et l'opinion (QLP, 191/203) »²²¹

Nous pouvons donc dire que le philosophe fait de la philosophie malgré lui, de manière involontaire, puisqu'il n'a pas le choix, n'a eu jamais le choix. Il identifie l'ennemi, celui qui le provoque, qui l'incite partout, qui le violence, et qui le fait enfin accomplir un mouvement de résistance, c'est-à-dire, de contre-effectuation du mouvement, se rendant ainsi digne de ce qui lui arrive, de l'événement. De telle sorte qu'un de ces ennemis possibles peut bel et bien être, pour donner un exemple, le *temps* lui-même (que nous verrons de manière plus explicite dans la deuxième partie de cette étude intitulée: « Le temps et la vie »).

En tant que création et résistance aux Universaux de contemplation, de réflexion et de communication, la philosophie ne s'inscrit dans aucune atmosphère du temps, dans aucune logique dominante d'une époque donnée: sa nécessité provient d'ailleurs, d'un travail plutôt souterrain, intempestif, « hors du temps » ou même « contre le temps »:

« [...] agir contre le temps, et ainsi sur le temps, en faveur (je l'espère) d'un temps à venir ». Agir contre le passé, et ainsi sur le présent, en faveur (je l'espère) d'un avenir –mais l'avenir n'est pas un futur de l'histoire, même utopique, c'est l'infini Maintenant, le Nûn que Platon déjà distinguait de tout présent, l'Intensif ou l'Intempestif, non pas un instant, mais un devenir. N'est-ce pas encore ce que Foucault nommait l'*Actuel* ? [...] »²²²

Penser n'appartient alors, comme nous le disons plus haut, ni aux formes, ni aux découvertes, ni aux produits, qui sont les états de choses ou la réalité dominante, c'est-à-dire, le côté « déjà fait » des choses. Penser appartient en revanche aux *forces*, aux *créations* et aux *devenirs*, qui sont des singularités sub-représentatives ou la production même du réel, c'est-à-dire, le côté *se faisant* des choses. L'idée de *création* témoigne ainsi de ce *toujours nouveau* propre au devenir, dont les aspects dissemblables, disparates, différents, intensifs sont ceux du rapport entre le virtuel et

²²¹ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 16.

²²² DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 113.

l'actuel, et non pas d'un rapport de ressemblance entre le possible et le réel (cette dernière idée dépendant plutôt d'une fausse conception du temps et de l'histoire). En conséquence, comme l'avait déjà annoncé par exemple Foucault, la philosophie de l'histoire -qui travaille avec des Universaux-, n'explique pas l'événement, mais le présuppose. La création, au contraire, se rapporte à l'événement en tant que celui-ci apporte quelque chose qui pourrait n'avoir jamais existé, tandis que les découvertes, les formes ou les produits incarnent quelque chose qui, tôt ou tard, arrivera à l'existence. C'est pour cela que

« Toute création est singulière, et le concept comme création proprement philosophique est toujours une singularité. Le premier principe de la philosophie est que les Universaux n'expliquent rien, ils doivent être eux-mêmes expliqués. ».²²³

Le concept est donc la singularité que le philosophe extrait de l'événement, de telle sorte que le propre de la philosophie est le singulier, et non pas l'universel.

Il semble dès lors nécessaire d'entamer un examen plus rigoureux du langage lui-même, afin de le distinguer de la linguistique. Sans sortir du domaine du concept, notre approche se centrera ainsi sur le problème contemporain du *sens*, plus que sur celui du *vrai*, ce dernier étant un problème classique. S'il y a un nouveau problème de la philosophie contemporaine, c'est bien celui de la production de sens. Quel est donc ce rapport entre *vie* et *sens* ? Une vie sans *sens* est-elle possible ? La vie a-t-elle un sens ? Nous montrerons ci-après en quoi ce *sens* dépend en vérité du langage, entendu justement comme « donation de sens », « signes » ou « événement »²²⁴, et non comme « signification » ou « régime dominant ». Comme nous l'avons déjà montré, le non-sens n'est pas l'absence de sens ou de signification, mais l'excès de sens. Il

²²³ *Ibid.* p. 12.

²²⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 34: « On ne demandera donc pas quel est le sens d'un événement: l'événement, c'est le sens lui-même. L'événement appartient essentiellement au langage, il est dans un rapport essentiel avec le langage; mais le langage est ce qui se dit des choses ».

serait par conséquent nécessaire, contrairement à ce que préconiserait la linguistique, de restituer à la vie son caractère mystérieux, problématique, énigmatique, non-évident ou essentiellement dépourvu de « sens » ou de « signification », pour justement lui attribuer un sens, une donation authentique de sens issue de l'« exigence de création »²²⁵ propre à la vie elle-même. Sans cela, il n'y aurait pas de sens. Tout serait déterminé d'avance et il ne serait pas nécessaire, désirable ou significatif de faire quoi que ce soit. Il s'agit donc là d'un détour paradoxal. Étant donné que les « systèmes dominants », les « régimes des signes » ou les « micro-pouvoirs-devoirs » s'établissent au niveau du langage²²⁶ en distribuant un « sens commun » un « bon sens », un excès de sens, la tâche de l'art, de la philosophie et de la science serait de lutter contre ce sens établi pour ouvrir un nouveau champ de production et de distribution de sens, une « fêlure » de possibles, par le biais d'une *problématisation* qui pourrait rendre les choses moins évidentes, s'inclinant vers un « non-sens » ou un « chaos »²²⁷ primordial:

²²⁵ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 252: « L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création ».

²²⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. « 20 novembre 1923. Postulats de la linguistique ». Dans: *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 96: « Le langage n'est pas la vie, il donne des ordres à la vie; la vie ne parle pas, elle écoute et attend (Brice PARAIN, *Sur la dialectique*, Gallimard. Parain développe une théorie de la « supposition » ou du présupposé dans le langage, en rapport avec ces ordres donnés à la vie; mais il y voit moins un pouvoir au sens politique qu'un devoir au sens moral.). Dans tout mot d'ordre, même d'un père à son fils, il y a une petite sentence de mort -un Verdict, disait Kafka ».

²²⁷ Cf. GONZÁLEZ V., William. « Deleuze/Guattari: caos filosófico y control por el lenguaje ». Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 15 julio-diciembre 2002, pp. 43-44-47: « Mais qu'est-ce en réalité que le chaos ? Le chaos est l'apparence d'un désordre qui ne peut être assimilé à aucun moment avec le hasard [...] De manière plus exacte, le chaos est un mouvement qui échappe à toute prédiction possible. Le concept de chaos ne s'oppose pas tant au concept d'ordre, qu'au concept de *déterminisme* et de *téléologie*. [...] C'est à partir d'un modèle comme celui-ci, que Deleuze/Guattari pensent les *rencontres* et les *devenirs* qui constituent la vie des êtres humains. Ceux-ci ne vivent pas dans un entourage préfixé d'avance, mais dans un monde d'interrelations constantes. Ceux-ci n'engendrent pas de simples échanges quand les *rencontres* se produisent, mais des *événements* qui mélangent présent, passé et futur et qui, par conséquent, ne sont plus objectés. Dans un monde d'humains, l'événement ne peut

« Ces trois disciplines [l'art, la science et la philosophie] ne sont pas comme les religions qui invoquent des dynasties de dieux, ou l'épiphanie d'un seul dieu pour peindre sur l'ombrelle un firmament, comme les figures d'une Urdoxa d'où dériveraient nos opinions. La philosophie, la science et l'art veulent que nous déchirions le firmament et que nous plongeons dans le chaos. Nous ne le vaincrons qu'à ce prix. Et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Achéron. Le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts. [...] Les trois disciplines procèdent par crises ou secousses, de manière différente, et c'est la succession qui permet de parler de « progrès » dans chaque cas. On dirait que la lutte *contre le chaos* ne va pas sans affinité avec l'ennemi, parce qu'une autre lutte se développe et prend plus d'importance, *contre l'opinion* qui prétendait pourtant nous protéger du chaos lui-même »²²⁸

Nous devons donc à présent nous pencher sur la différence existant entre le concept (philosophique), la proposition (linguistique) et la phrase (de l'opinion: « sens commun » et « bon sens »²²⁹), afin de mettre en exergue l'importance du *concept* et d'une pensée du vivant d'après Deleuze et Guattari.

7.1. La différence entre le concept, la proposition et la phrase

pas être réduit à une loi déterministe, puisque ses conditions initiales sont multiples et le renversement dans sa trajectoire est presque impossible. Comprendre un problème à partir de *l'événement*, n'est pas le réduire à des régularités sous-jacentes, ni à un chaos arbitraire, mais l'analyser dans sa perpétuelle relation comme condition d'un *devenir*. [...] Le chaos ne laisse pas de guetter le concept, de s'attacher à lui et parfois de l'engloutir. Néanmoins, paradoxalement, le concept est ce qui sert au philosophe d'instrument de voyage à travers le chaos. Le langage à partir du concept contrôle le chaos. » (Traduction libre).

²²⁸ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 202. (les crochets sont de nous).

²²⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. pp. 9-12-92-93: « Le bon sens est l'affirmation que, en toutes choses, il y a un sens déterminable; mais le paradoxe est l'affirmation des deux sens à la fois. [...] Le paradoxe est d'abord ce qui détruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui détruit le sens commun comme assignation d'identités fixes. [...] « C'est que le paradoxe s'oppose à la *doxa*, aux deux aspects de la *doxa*, bon sens et sens commun. [...] Le bon sens est essentiellement répartiteur; sa formule est « d'une part et d'autre part [...] ». ».

« ...faire de la philosophie c'est constituer des problèmes qui ont un sens, et créer les concepts qui nous font avancer dans la compréhension et la solution du problème. »

Gilles Deleuze, *Abécédaire*, « H comme "Histoire de la philosophie" ».

Bien que la philosophie se fasse avec des phrases, un style et un sens logique déterminé, elle ne se réduit pas pour autant à des propositions que nous pourrions extraire. Elle se distingue même de cette propension de manière tranchante: « La philosophie procède par phrases, mais ce ne sont pas toujours des propositions qu'on extrait des phrases en général. »²³⁰ Pourquoi ? Parce que la proposition se trouve, selon Deleuze et Guattari, enfermée dans une *référence*, à savoir, ou bien dans le sujet qui l'exprime avec ses désirs et ses croyances (sa *subjectivité*), ou dans les « états des choses » qu'il désigne (son *objectivité*), ou dans les « concepts » qui portent des significations universelles ou générales (le « sens commun » d'une époque donnée ou son *intersubjectivité*). Le concept philosophique se distingue ainsi de la science et du concept de la logique classique qui est une représentation *de* quelque chose: désormais, avec Deleuze et Guattari, le concept est lui-même *quelque chose*. Il n'a pas de référence, autrement dit, il ne manifeste, ne désigne, et ne signifie rien:

« C'est la confusion du concept et de la proposition qui fait croire à l'existence de concepts scientifiques, et qui considère la proposition comme une véritable « intension » (ce qu'exprime la phrase): alors que le concept philosophique n'apparaît le plus souvent que comme une proposition dénuée de sens. Cette confusion règne dans la logique, et explique l'idée enfantine qu'elle se fait de la philosophie. »²³¹

Il ne s'agit plus du concept de logique classique, d'origine aristotélicienne, qui trace la règle

²³⁰ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 29.

²³¹ *Ibid.* p. 28.

de construction de toute pensée possible, c'est-à-dire, qui pense avant de penser au travers de catégories déjà déterminées²³². L'idée enfantine, c'est ça: croire que le concept est concept *de* quelque chose, dans un effort de réognition (le concept *de* table, *de* chaise, *de* Théodore quand Théétète passe²³³); qu'il s'agit de concepts du « sens commun » avec leurs lois ou leurs règles et sans lesquelles personne ne pourrait « penser ». Avant de penser, il y a des règles logiques et propositionnelles qui obligent à penser d'une manière non-arbitraire, non-capricieuse, non désordonnée ni incohérent. Quand on utilise un concept quelconque, comme par exemple le concept de *maison*, de *chien*, d'*homme*, d'*animal* etc., c'est la logique substantialiste d'implication des êtres et de leur essence, prenant la forme d'une hiérarchie pyramidale qui domine. L'animal, pour prendre un exemple, dépend vers le haut de la substance et de l'être,

²³² Comme par exemple la substance, la qualité, quantité, lieu, position, relation, situation, passion etc. Dans un texte très riche en idées, Juan Gonzalo MORENO VELASQUEZ, professeur à l'« Universidad Nacional » de Colombie, développe de manière magistrale le rapport entre la logique aristotélicienne et la logique deleuzienne en remarquant les points divergents et critiques de l'un par rapport à l'autre. Voir Juan Gonzalo MORENO VELASQUEZ, "Geosofía Y Otros Ensayos" En: Colombia 2007. ed: Universidad Nacional De Colombia Medellin ISBN: 978-958-8256-37-5 v. 0 .

²³³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. pp. 193-194-195: « Car, si je ne peux pas confondre deux choses que je perçois, ou que je conçois, je peux toujours confondre une chose que je perçois avec une autre que je conçois ou dont je me souviens, comme lorsque je glisse l'objet présent de ma sensation dans l'engramme d'un *autre* objet de ma mémoire — ainsi « bonjour Théodore » quand Théétète passe. L'erreur dans sa misère témoigne donc encore pour la transcendance de la *Cogitatio natura*. On dirait de l'erreur qu'elle est une sorte de raté du bon sens sous la forme d'un sens commun qui reste intact, intègre. Par là, elle confirme les postulats précédents de l'image dogmatique, autant qu'elle en dérive, et en donne une démonstration par l'absurde. [...] Comme pour la réognition, nous devons poursuivre la discussion sur le plan du droit, en nous interrogeant sur la légitimité de la distribution de l'empirique et du transcendantal, telle que l'opère l'image dogmatique. Car il nous semble plutôt qu'il y a des *faits* d'erreur. Mais quels faits? *Qui* dit « bonjour Théodore » quand passe Théétète, et « il est trois heures » quand il est 3 heures et demie, et $7 + 5 = 13$? Le myope, le distrait, le petit enfant à l'école. Il y a là des exemples effectifs d'erreurs mais qui, comme la plupart des « faits », renvoient à des situations parfaitement artificielles ou puériles, et qui donnent de la pensée une image grotesque parce qu'ils la rapportent à des interrogations très simples auxquelles on peut et doit répondre par propositions indépendantes. ».

mais il se spécifie aussi vers le bas en rationnels et non-rationnels, et ainsi de suite. Ce sont les prédicats d'une substance quelconque en fonction de la copule. C'est pour cela que, parmi les catégories aristotéliennes, celle de *substance* prédomine. Et après, chez Descartes par exemple, c'est le sujet (*sub-iectum*), et non plus la *sub-stance*, celui qui assurera sortir de l'erreur, avec « le bon sens » (qui est « la chose du monde la mieux partagée ») et la représentation du monde (*Cogitatio natura*). Chez Bergson, de sa part, la *durée* sera le nouveau concept pour la *substance*²³⁴. On pourrait risquer à affirmer, pour le moment, que la *substance* –s'il y en a- pour Deleuze serait l'« intensif », le *devenir*; mais le problème ne se posera plus en termes de « substance ».

C'est ainsi qu'avec le concept philosophique de Deleuze-Guattari on ne va plus du général au particulier, du genre aux espèces, de l'« être » comme le concept le plus général et le plus indéterminé vers les « étants », où le concept gagnerait en compréhension, mais perdrait en extension. L'« intension » ne se gagne pas ici dans la proposition comme ce qui conquiert la

²³⁴ Cf. BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. pp. 27-140-141-174 « Au lieu d'états contigus à des états, qui deviendront des mots juxtaposés à des mots, voici la continuité indivisible, et par là substantielle, du flux de la vie intérieure. [...] Au lieu d'états superficiels qui viendraient tour à tour recouvrir une chose indifférente et qui entretiendraient avec elle le mystérieux rapport du phénomène à la substance, il saisira un seul et même changement qui va toujours s'allongeant, comme dans une mélodie où tout est devenir mais où le devenir, étant substantiel, n'a pas besoin de support. Plus d'états inertes, plus de choses mortes; rien que la mobilité dont est faite la stabilité de la vie. [...] Il suffit de s'être convaincu une fois pour toutes que la réalité est changement, que le changement est indivisible, et que, dans un changement indivisible, le passé fait corps avec le présent. Pénétrons-nous de cette vérité, et nous verrons fondre et s'évaporer bon nombre d'énigmes philosophiques. Certains grands problèmes, comme celui de la substance, du changement, et de leur rapport, cesseront de se poser. Toutes les difficultés soulevées autour de ces points –difficultés qui ont fait reculer peu à peu la substance jusque dans le domaine de l'inconnaissable- venaient de ce que nous fermons les yeux à l'indivisibilité du changement. [...] Les difficultés soulevées par les anciens autour de la question du mouvement et par les modernes autour de la question de la substance s'évanouissent, celles-ci parce que la substance est mouvement et changement, celles-là parce que le mouvement et le changement sont substantiels. »

compréhension à force de renoncer à l'extension du concept; c'est pour cela que:

« Les rapports dans le concept ne sont ni de compréhension ni d'extension, mais seulement d'ordination [...] Le concept n'est nullement une proposition, il n'est pas propositionnel, et la proposition n'est jamais une intension. ». ²³⁵

Telle est la différence entre le « sens » et la « signification »: l'« intension » doit se trouver davantage du côté du « sens » que de la « signification » de la phrase ou de la proposition. Selon Deleuze et Guattari, les propositions sont toujours extensionnelles, c'est pour cela qu'elles ne peuvent conquérir le véritable « sens » du concept, qui est bien plutôt d'ordre intensif. Voilà comment l'on sort de la logique classique, arborescente, transcendante et hiérarchique, des substances, des êtres et des essences.²³⁶ L'ordination correspond alors plus à l'intensité du « sens » (nous verrons plus tard les « ordonnées intensives ») qu'à l'« intension » supposée de la proposition. C'est peut-être la différence décisive entre la logique classique qui pensait les êtres et les essences en fonction de la substance, et la logique moderne, avec le développement du calcul infinitésimal, la statistique et les probabilités, qui pense plutôt les *rapports* entre les êtres que leurs substances. La logique propositionnelle donne ainsi une idée enfantine de la philosophie parce qu'elle finit par se confondre avec le « sens commun », avec le concept que tout le monde se donne des choses de l'expérience, de telle sorte que tout ce qui semble évident pour le sens commun et le « bon sens » doit être en revanche problématisé par le philosophe moderne (l'idiot²³⁷). Pour le personnage du « philosophe » que tracent Deleuze et Guattari dans

²³⁵ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* *op. cit.* pp. 26-28.

²³⁶ Cf. L'allusion à l'arbre de Porphyre dans Juan Gonzalo MORENO VELASQUEZ, "Geosofía Y Otros Ensayos" *op. cit.*

²³⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* *op. cit.* p. 63-64: « Le cogito de Descartes est créé comme concept, mais il a des présupposés. [...] Pour le moment, c'est l'Idiot: c'est lui qui dit Je, c'est lui qui lance le cogito, mais c'est lui aussi qui tient les présupposés subjectifs ou qui trace le plan. L'idiot, c'est le penseur privé par opposition au professeur public [...] L'idiot est un personnage conceptuel. [...] L'ancien idiot

Qu'est-ce que la philosophie ? rien n'est évident, puisque dans la certitude il n'y aurait aucun besoin ou aucune nécessité de créer: l'on vivrait alors avec les opinions établies, les croyances et les superstitions communes. La philosophie, dans son histoire a combattu l'erreur, l'illusion, et même la bêtise des hommes. Aujourd'hui, en confondant le concept philosophique avec le concept de la logique propositionnelle, on tombe très facilement dans la confusion du concept contemporain avec l'opinion, le capitalisme et le marketing²³⁸.

Le concept philosophique est d'une toute autre nature que ne le prétend la logique classique et propositionnelle: il n'a pas de référence, il est *autoréférentiel*:

« Les propositions se définissent par leur référence, et la référence ne concerne pas l'Événement, mais un rapport avec l'état de choses ou de corps, ainsi que les conditions de ce rapport. »²³⁹

Ce qu'on doit extraire des phrases, ne sont alors pas des propositions, mais des *événements idéaux* qui sont des *incorporels* (selon la lecture que fait Deleuze des Stoïciens).²⁴⁰ L'événement est quelque chose qui n'existe pas en dehors des phrases et des propositions, mais constitue leurs propres limites ou leur propre dehors: « la limite n'est pas en dehors du langage, elle en est le

voulait le vrai, mais le nouveau veut faire de l'absurde la plus haute puissance de la pensée, c'est-à-dire créer. L'ancien idiot voulait ne rendre des comptes qu'à la raison, mais le nouvel idiot, plus proche de Job que de Socrate, veut qu'on lui rende compte de « chaque victime de l'Histoire », ce ne sont pas les mêmes concepts. ».

²³⁸ *Ibid.* p. 16: « [...] l'informatique, le marketing, le design, la publicité, toutes les disciplines de la communication, s'emparèrent du mot concept lui-même, et dirent: c'est notre affaire, c'est nous les créatifs, nous sommes les *concepteurs* ! [...] Le simulacre, la simulation d'un paquet de nouilles est devenu le vrai concept [...] Certes, il est douloureux d'apprendre que « Concept » désigne une société de service et d'ingénierie informatique. Mais plus la philosophie se heurte à des rivaux imprudents et niais, plus elle les rencontre en son propre sein, plus elle se sent d'entrain pour remplir la tâche, créer des concepts, qui sont des aérolithes plutôt que des marchandises. Elle a des fous rires qui emportent ses larmes. Ainsi donc la question de la philosophie est le point singulier où le concept et la création se rapportent l'un à l'autre. ».

²³⁹ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 28.

²⁴⁰ Voir aussi BREHIER, Émile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, Librairie Alphonse Picard & fils, 1907.

dehors: elle est faite de visions et d'auditions non-langagières, mais que seul le langage rend possible ». ²⁴¹ Ainsi, l'événement n'*existe* pas, mais *subsiste* et *insiste* entre les propositions et les phrases, entre les choses, aussi bien qu'entre les corps. Il est neutre: pure effectuation incorporelle, comme l'exprimée dans l'expression. Sa nature est donc relationnelle et logique, et non pas substantielle ou ontologique. Le concept, une fois créé et constitué comme la limite des phrases et des propositions, bref limite du langage, est donc auto-positionnel et auto-poïétique, c'est-à-dire qu'il *subsiste* ou *insiste* indépendamment du sujet qui l'énonce ou le crée, indépendamment des états des choses et indépendamment des significations universelles ou générales. Il s'agit là de sa consistance, et c'est en ce sens qu'on peut dire qu'il « est » *quelque chose*. Mais, comme l'annonce déjà *Logique du sens* (1969), il s'agit d'un « être » très spécial: plus qu'un être, c'est un *extra-être*:

« [...] chez Aristote, toutes les catégories se disent en fonction de l'être; et la différence passe dans l'être entre la substance comme sens premier, et les autres catégories qui lui sont rapportées comme accidents. Pour les Stoïciens au contraire, les états de choses, quantités et qualités, ne sont pas moins des êtres (ou des corps) que la substance; ils font partie de la substance; et à ce titre ils s'opposent à un *extra-être* qui constitue l'incorporel comme entité non existante. Le terme le plus haut n'est donc pas Être, mais Quelque chose, *aliquid*, en tant qu'il subsume l'être et le non-être, les existences et les insistances ». ²⁴²

Il s'agit donc d'une toute autre logique du concept, autoréférentielle, et qui a pour critère non plus la structure interne des phrases ou des propositions, mais l'*événement* et la *consistance* (avec l'*endo-consistance* et l'*exo-consistance*). C'est ainsi que Deleuze affirme à plusieurs reprises que c'est avec les Stoïciens que commence la véritable inversion du platonisme, et non

²⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, op. cit. p. 9.

²⁴² DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 16.

pas avec Aristote²⁴³. C'est la logique de l'événement, et non plus des êtres ou des états de choses. Voilà pourquoi l'une des caractéristiques du concept qui subsiste en soi est qu'en même temps qu'il se crée, celui-ci se conserve, pouvant ainsi subir des changements et des transformations dans le temps (ce que Deleuze appelle un « devenir de la pensée ») en fonction des différents types de problèmes relatifs aux époques historiques.

C'est alors, par son aspect d'« autoposition » et de « conservation en soi », que le concept en tant qu'événement renvoie à la notion deleuzo-guattarienne de *consistance*:

« Le concept se définit par sa consistance, endo-consistance et exo-consistance, mais il n'a pas de *référence*: il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé. »²⁴⁴

Peut-il y avoir aussi par exemple une *inter-consistance*, une *intra-consistance* et même une *trans-consistance* ? Peut-être. Pour l'instant, il faut dire, comme nous l'avons déjà fait antérieurement, que les concepts doivent être conçus comme des singularités, et non comme des universaux dont nous pourrions élever le concept à titre de « principe transcendant » de « toute expérience possible ». L'empirisme-transcendantal deleuzo-guattarien tient plutôt de l'immanence, de l'expérience réelle, et non pas d'un universel comme celui de « l'expérience possible », que l'on observe notamment chez Kant. En ce sens, nous pouvons supposer que Kant pensait à l'horizon d'une « image de la pensée » de la « représentation »²⁴⁵. Deleuze et Guattari, en revanche, pensent à l'horizon d'une « image de la pensée » de l'immanence:

« Le problème général dont la logique de l'événement développe les conditions est celui de l'immanence: croire à ce monde-ci, c'est-à-dire à un monde qui prend sur lui la divergence, l'hétérogénéité,

²⁴³ Cf. *Ibid.* p. 16: « [...] les Stoïciens procèdent au premier grand renversement du platonisme, au renversement radical ».

²⁴⁴ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 27.

²⁴⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés*. Paris, Presses Universitaires de France, 7^e éd, 1991.

l'impossibilité. »²⁴⁶

Nous devons à présent ajouter que Deleuze et Guattari énoncent trois critères pour la création philosophique: non seulement les « concepts », mais aussi le « plan d'immanence » et les « personnages conceptuels », parmi lesquels les rapports logiques sont de consistance, d'endo-consistance et d'exo-consistance, en fonction d'une singularité, d'une multiplicité et d'une problématisation déterminées. Ce sont ces trois derniers aspects du concept, ainsi que sa pédagogie, que nous développerons après un petit détour vers Bergson afin de poser, avec Deleuze, un premier rencontre philosophique sur la question de la création dans la pensée/vie.

Nous arrivons donc au problème de la création conceptuelle en philosophie, même si ce problème était déjà impliqué dès le début. Commençons par rappeler que la *création* comme telle est une notion courante ou un problème commun de la vie et de la pensée. C'est ici que nous pouvons d'ores et déjà poser notre première rencontre philosophique entre Bergson et Deleuze quant à la question de la *libération de la vie*: la création. Comment expliquer cette *création* qui, chez Bergson mais aussi Deleuze, sert à réunir le rapport entre la pensée et la vie, la méthode de connaissance et le problème vital ? Pour aborder ce problème de la création dans la pensée/vie nous étudierons ci-après le thème de l'« effort intellectuel » chez Bergson, tel que nous le trouvons développé dans *L'énergie spirituelle* (1919), pour ensuite aborder le concept deleuzien en tant que multiplicité, singularité et problématisation, établissant ainsi une rencontre philosophique entre Bergson et Deleuze autour du problème philosophique de la *création* en tant qu'exigence propre à la vie comme-telle et tâche pour la pensée.

²⁴⁶ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit. p. 127.

8. L'effort intellectuel chez Bergson

« La matière, pour nous, est un ensemble d'« images ». »

Henri Bergson, *Matière et mémoire* (1896)

Précédemment, nous remarquons l'importance de la réalité de la conscience et de l'expérience devant la question de la différence entre science et philosophie d'après Bergson. Nous avons abouti à la conclusion d'une collaboration entre épistémologie et métaphysique, de même qu'entre science et philosophie. Nous démontrâmes par là que science et philosophie ne se trouvent pas éloignés de la réalité mais sont deux expressions de la réalité de la conscience sous la double forme de l'intelligence et de l'intuition. Nous avons ensuite envisagé chez Deleuze l'importance de l'« Idée » comme réalité indissociable des dramatisations pour rendre la pensée plus vivante, et plus proche des dynamismes de la matière/vie. La notion de « concept » surgit alors, contenant le problème de l'« événement » et du « sens » enveloppant eux-même celui de la création en philosophie, en science et en art: création à l'encontre de l'ordre établi, des évidences et significations dominantes, du « sens commun » et du « bon sens ». La conscience, appartenant aux dynamismes de la pensée (comme d'ailleurs l'inconscient), est chez Bergson une réalité qui se tend et s'étend selon les différents niveaux et degrés de contraction et de distension des multiplicités virtuelles et actuelles, dans les diverses *intensités* de la matière/vie conçues comme champ transcendantal ou d'immanence.

Dans ces conditions, nous devons à présent de développer la question de « l'effort intellectuel »²⁴⁷ comme présupposée à l'heure de produire, créer ou inventer quelque chose dans

²⁴⁷ Cf. BERGSON, Henri. « L'effort intellectuel ». Dans: *L'énergie spirituelle*. Édition critique sous la direction de

le domaine de la pensée et de la philosophie. La question principale à aborder ici devient alors : Que signifie créer, inventer quelque chose ? Que signifie avoir un nouveau concept philosophique ou du moins quelles sont les conditions minimums pour créer une nouvelle idée, tout d'abord d'après Bergson ?

Il faut souligner que l'idée de création apparaît constamment dans la philosophie de Bergson ; pour lui, en effet, ce qui se poursuit dans l'univers n'est autre qu'une « création continue d'imprévisible nouveauté ».²⁴⁸ Dans un premier moment, nous pourrions alors croire que « tout est donné » et que ce qui existe c'est la répétition, à l'infini ou non, des mêmes choses et des mêmes événements, malgré les petites variations qui s'ajouteraient. Ou bien, nous pourrions penser que « tout est donné », ce qui existe n'étant supposément que la réalisation constante des puissances ou des probabilités rendues toujours *possibles* auparavant et qui, en conséquence, existaient déjà à l'état de « potentialité » ou au moins sous forme virtuelle de « possible ». C'est vers cela, en définitive, que nous conduit l'acte de juxtaposer les choses dans l'espace en isolant les êtres les uns par rapport aux autres à partir d'une extériorité supposée absolue entre eux. C'est cette représentation qui conduit la science, par exemple, à concevoir une seule matière ou énergie qui ne se perdrait pas mais se transformerait, sous forme de *loi de la conservation de l'énergie* ; mais aussi à concevoir que le rythme parmi lequel se meut la réalité consisterait à *faire* et *défaire* les choses, tout en conservant par ailleurs la dégradation en chaleur, ce qui conduit à la *loi de la dégradation de l'énergie* ou de la matière, c'est-à-dire, le second principe de Carnot-Clausius. Comment concevoir alors quelque chose de nouveau parmi ces rythmes et ses lois physiques, où rien ne se perd mais tout se transforme et se recompose, meurt et naît

Frédéric Worms. Paris, Presses Universitaires de France, 9^e édition, 3^e tirage "Quadrige", 2009.

²⁴⁸ Cf. BERGSON, Henri. « Le possible et le réel ». Dans : *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 99-115.

indéfiniment²⁴⁹ ? De quelle nature serait cette « nouveauté » devant une réalité qui conserve la même matière, et qui fait et défait à sa guise des systèmes clos et ouverts dans l'univers ? Dans ce panorama, il faut défendre l'idée que la conscience a la capacité de se situer sur des plans, à des niveaux et degrés différents de réalité, par un effort comportant à la fois un côté volontaire et un côté automatique ou involontaire (par exemple, la mémoire). Quoi qu'il en soit, ce qui attire avant tout l'attention, dans les analyses bergsoniennes sur l'effort intellectuel, c'est le thème central de *l'image*. En effet, plus qu'un réalisme ou un idéalisme, la pensée de Bergson pose le problème de la connaissance et de l'existence en termes *d'images* :

« [...] L'image est d'abord le nom de tout ce qui m'apparaît, se présente, s'offre à ma conscience, au sens le plus large où l'on puisse prendre ce dernier terme. [...] L'image serait ainsi la donnée première et même primordiale de notre rapport à l'extériorité, elle viendrait qualifier le sens même de notre rapport au monde et définir, corrélativement, le réel dans son pur apparaître en soi. »²⁵⁰

Il faut préciser ici que « ce qui apparaît » n'est pas à entendre au sens que lui attribuent les phénoménologues, héritiers de Kant, où il y a d'une part « la chose en soi » et d'autre part le « phénomène » ou « ce qui apparaît ». Le dualisme classique entre l'« essence-apparence »,

²⁴⁹ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. pp. 247-248 : « Dans un livre riche de faits et d'idées (*La dissolution opposée à l'évolution*, Paris, 1899), M. André Lalande nous montre toutes choses marchant à la mort, en dépit de la résistance momentanée que paraissent opposer les organismes. – Mais, même du côté de la matière inorganisée, avons-nous le droit d'étendre à l'univers entier des considérations tirées de l'état présent de notre système solaire ? A côté des mondes qui meurent, il y a sans doute des mondes qui naissent. D'autre part, dans le monde organisé, la mort des individus n'apparaît pas du tout comme une diminution de la « vie en général », ou comme une nécessité que celle-ci subirait à regret. Comme on l'a remarqué plus d'une fois, la vie n'a jamais fait effort pour prolonger indéfiniment l'existence de l'individu, alors que sur tant d'autres points elle a fait tant d'efforts heureux. Tout se passe *comme si* cette mort avait été voulue, ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général ».

²⁵⁰ CORNIBERT, Nicolas. *Image et matière, étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*. Paris, Ed. Hermann, 2013, p. 15.

transformé par Kant en « conditions d'apparition - ce qui apparaît »²⁵¹ ne fonctionne plus ici au sens phénoménologique: c'est notamment sur ce point que Bergson se distingue de la phénoménologie de Edmund Husserl (1859-1938), entre autres. Il s'agit bien plutôt, ici, de l'« image » comme ce qui apparaît en soi dans sa pureté ou nudité. Dans le cas de la lecture de Deleuze sur Bergson, celui-ci explique cette « nudité » ou « pureté » de l'image bergsonienne par l'idée d'une image liée au mouvement: *l'image-mouvement*.²⁵² Ainsi, Deleuze identifie dans *Matière et mémoire* (1896) de Bergson une triple identité: image-matière-mouvement. La matière est un ensemble d'« images », mais l'image en soi n'est pas déliée du mouvement ni de la vie: elle est dynamique et se trouve en rapport avec d'autres images.

L'image se situe donc pour Bergson à mi chemin entre la *chose* des réalistes et la *représentation*

²⁵¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps 14/03/1978*. Paris: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>: « [...] je crois que s'il y a un fondateur de la phénoménologie, c'est Kant. Il y a phénoménologie à partir du moment où le phénomène n'est plus défini comme apparence mais comme apparition. [...] Au couple disjonctif apparence/essence, Kant va substituer le couple conjonctif ce qui apparaît-conditions de l'apparition. Tout est nouveau là-dedans. Pour rendre les choses un peu plus modernes, je dirais aussi bien: au couple disjonctif apparence/essence, Kant est le premier qui substitue le couple conjonctif apparition/sens, sens de l'apparition, signification de l'apparition. Il n'y a plus l'essence derrière l'apparence, il y a le sens ou le non sens de ce qui apparaît ».

²⁵² Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: cinéma 24/1/1981*. Paris: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=82: « [...] j'ai introduit une nécessité de ne pas séparer le mouvement d'une matière. J'ai introduit la nécessité de ne pas séparer le mouvant, d'une matière nue. [...] L'élément de la vie, le premier élément, le premier élément de *l'image-mouvement*, ça va être la vie non-organique des choses. Et tout le décor expressionniste y arrive. Une vie non-organique qui soit la vie des choses en tant que choses. Les choses vivent, oui, les choses vivent. Sous quelle forme ? Sous la forme du marais, sous la forme du marécage. Les maisons elles-mêmes sont des marais. Les maisons sont des chemins. Les maisons, la ville est un marais, tout est un marais. Il y a une vie non-organique des choses. Les vivants, les organismes sont des accidents de la vie. Quelle idée, quelle idée ! Et on dirait quel pessimisme ! Quel pessimisme, quel désespoir. Si l'intensité ne s'évalue qu'à sa chute. Si la chute est la chute dans le marais. C'est-à-dire dans cet état de la matière égal zéro. Si tout mouvement doit exprimer la vie non-organique des choses comme ce qui fait notre terreur même, c'est pas un monde joyeux, hein ? ». (Nous soulignons).

des idéalistes²⁵³. Voilà pourquoi l'« image » n'est pas un « phénomène ». Or, le réel en tant qu'image apparaît à la conscience sur deux différents niveaux de réalité: soit sur la ligne de la mémoire, du rêve et enfin de l'esprit, soit sur la ligne de la matière, de l'action, de la perception et de l'affection. Malgré ces deux côtés dans lesquels la conscience se meut, on trouve toujours des *images*: images sonores, visuelles, tactiles, olfactifs, gustatives ou mentales... que la conscience s'immerge dans le souvenir, le rêve, ou qu'elle se mette dans la situation présente. Ces deux manières de faire apparaître des images comportent toutes deux, à leur façon, une détente et une tension: dans le premier cas l'attention se détache de l'action présente, vers la remémoration des faits passés, tantôt dans une sorte de relâchement où les souvenirs s'individualisent de manière automatique, tantôt dans un effort d'évocation volontaire. Dans le deuxième cas l'attention se tend de manière volontaire vers l'action et devient un effort pour suivre les exigences du présent, mais elle peut aussi se détendre à travers une *vision* automatique ou involontaire dans l'espace, où les choses s'extériorisent et, en quelque sorte, s'éparpillent. La tension/détente se donne toujours, donc, de manière simultanée, en tant que dynamisme spatio-temporel. C'est pour cela que toute chose porte à la fois un espace dans l'extension mais aussi un temps dans l'inextensif, c'est-à-dire, des parties et des qualités, des mouvements et des intensités. La question sur l'effort intellectuel se meut donc soit dans l'effort de rappel, soit dans l'effort d'agir, c'est-à-dire, de suivre les sinuosités de la vie. Où se pose alors la question de la création et de l'invention: est-elle spéculative, ou bien pratique ? Nous dirions que c'est dans *l'effort* lui-même que se pose la question puisque, comme le dit Bergson dans le début de

²⁵³ Cf. BERGSON Henri. *Matière et mémoire*, op. cit. p. 1: « [...] il est faux de réduire la matière à la représentation que nous en avons, faux aussi d'en faire une chose qui produirait en nous des représentations mais qui serait d'une autre nature qu'elles. La matière, pour nous, est un ensemble d'« images ». Et par image nous entendons une certaine existence qui est plus que ce que l'idéaliste appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose —une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation ».

L'évolution créatrice:

« On a donc raison de dire que ce que nous faisons dépend de ce que nous sommes; mais il faut ajouter que nous sommes, dans une certaine mesure, ce que nous faisons, et que nous nous créons continuellement nous-mêmes. »²⁵⁴

Bergson définit l'être par le passé, c'est-à-dire la mémoire, sans laquelle il n'y aurait ni changement ni continuité, c'est-à-dire enfin *durée*. La création se pose ainsi dans la *contraction* d'un passé vers un avenir qui s'étend en action dans une *durée*. C'est pour cela qu'il n'y a pas d'action ou de perception qui ne soit mêlée de mémoire (au sens virtuel du terme), puisque sans une mémoire qui puisse étendre l'action et la perception au-delà d'elles-mêmes, l'action et la perception ne dureraient que quelques instants avant de s'évanouir. C'est dans le passage de ce que nous sommes à ce que nous faisons (passage presque indiscernable) que se pose la question de la création de soi par soi, et très probablement aussi, de la création conceptuelle en philosophie.

L'effort intellectuel consisterait alors à s'installer dans les différents niveaux et plans de la réalité, c'est-à-dire, de la conscience, en fonction des degrés de tension et de détente des souvenirs, des actions et des perceptions. Il s'agit donc de sortir de la durée individuelle pour se diriger vers d'autres durées supérieures et inférieures à l'individu. À titre d'exemple, nous dirions que, dans l'effort de rappel, nous partons des images-souvenirs qui se trouvent dans une mémoire pure, pour nous acheminer vers une mémoire-habitude ou mémoire-contraction, qui est constituée de mécanismes corporels par répétition et reproduction automatique, c'est-à-dire, par apprentissage²⁵⁵. Outre la durée, ce qui assure la parfaite insertion de ce corps-mémoire dans

²⁵⁴ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 7.

²⁵⁵ WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. p. 66: « Mémoire »: « La mémoire est donc la conservation et la reproduction du passé dans le présent. Elle prend trois formes: pure, elle est enregistrement de tout ce qui arrive à une conscience individuelle, conservation dans un inconscient global, d'où ressortent parfois des

l'action présente, c'est le cerveau. Le cerveau étant une image parmi d'autres, et ne pouvant emmagasiner les images²⁵⁶, produit cependant la pensée qui n'est pas seulement *se rappeler*, mais aussi *apprendre* par synthèse d'habitude, afin d'agir: « le cerveau est l'organe de *l'attention à la vie* »²⁵⁷.

« Le cerveau est donc la partie du corps où se relient les mouvements nerveux centrifuges et centripètes (sensations et actions), dont la complexité implique une relative indétermination, et dont l'apprentissage ou la mémoire, purement corporels, permet aussi à la mémoire pure de s'insérer dans le monde.

Le cerveau est donc pour Bergson une partie du monde matériel comme les autres: il n'a pas de pouvoir magique, notamment celui de créer la pensée entendue comme représentation immatérielle ou inétendue. Sa singularité est double: par sa complexité et sa position dans l'organisme, il sert de carrefour entre les mouvements nerveux et autorise leur indétermination qui permet d'échapper à la pure nécessité de la matière; par ses connexions acquises, il constitue des schèmes moteurs ou une mémoire motrice, qui servent aussi de cadre à la réinsertion des souvenirs purs dans l'expérience. Mais rien de tout cela, selon Bergson, ne produit la représentation. Ainsi, pour expliquer la pensée, les représentations des objets présents (perception), ou absents (mémoire), il faut faire appel à autre chose que le cerveau: les objets eux-

images-souvenirs (à condition d'être utiles), plus librement dans le rêve et la connaissance désintéressée (inversement ce sont ces actes, qui impliquent cette conservation, et nous obligent à le supposer); habitude, elle est constitution de mécanismes corporels par répétition, et reproduction automatique, plus ou moins inconsciente donc (que tous ces caractères opposent donc terme à terme à la mémoire pure); immédiate enfin elle est la synthèse qui définit le présent épais de la durée, en inscrivant le passé pur dans l'action présente (via ce *mixte* qu'est *l'image-souvenir*, c'est-à-dire la *représentation* du passé), et aussi les mécanismes du corps, purement instantanées en droit, dans une conscience et une histoire individuelle. La distinction psychologique des deux premières mémoires ne se conçoit donc qu'avec la priorité métaphysique de la troisième, coextensive à la durée et à la conscience elles-mêmes, et dont l'intensité varie avec elles. ».

²⁵⁶ Cf. BERGSON Henri. *Matière et mémoire*, op. cit. p.168: « [...] Image lui-même, ce corps ne peut emmagasiner les images, puisqu'il fait partie des images; et c'est pourquoi l'entreprise est chimérique de vouloir localiser les perceptions passées, ou même présentes, dans le cerveau: elles ne sont pas en lui; c'est lui qui est en elles ».

²⁵⁷ BERGSON, Henri. *L'énergie spirituelle*, op. cit. p. 47.

mêmes, entendus comme images conscientes, ou les souvenirs purs, dans une mémoire inconsciente. Mais tout doit cependant passer par le cerveau, dont la fonction ainsi limitée, n'en est que plus centrale. ».²⁵⁸

L'effort intellectuel qu'accomplit le cerveau est de nature *qualitative*: il s'agit de saisir ce que détiennent qualitativement les choses, c'est-à-dire, leurs puissances, leurs portées, leurs limites et leurs valeurs intrinsèques. Un jeu d'échecs, par exemple, se définit plus par la fonction qualitative de ses pièces, que par leurs apparences extérieures. Il s'agit de retenir de la multiplicité d'images une condensation qui est le « schéma » d'un ensemble sous forme d'une intuition unique, simple et indivisée. Mais c'est un « schéma dynamique » parce que toujours en échange avec les images, et modifiant ses propres contenues. Nous arrivons maintenant à l'idée d'invention grâce aux degrés d'indétermination introduits par le cerveau:

« [...] Force nous est donc bien d'admettre que le tout s'offre comme un schéma, et que l'invention consiste précisément à convertir le schéma en image. [...] L'écrivain qui fait un roman, l'auteur dramatique qui crée des personnages et des situations, le musicien qui compose une symphonie et le poète qui compose une ode, tous ont d'abord dans l'esprit quelque chose de simple et d'abstrait, je veux dire d'incorporel. C'est, pour le musicien ou le poète, une impression neuve qu'il s'agit de dérouler en sons ou en images. C'est, pour le romancier ou le dramaturge, une thèse à développer en événements, un sentiment, individuel ou social, à matérialiser en personnages vivants. On travaille sur un schéma du tout, et le résultat est obtenu quand on arrive à une image distincte des éléments. »²⁵⁹

Nous allons donc, dans l'effort intellectuel de création ou d'invention accompli par le cerveau, de l'abstrait au concret, du tout aux parties, du simple au complexe et du schéma à l'image, (non pas l'inverse). Il en va de même dans le cas de l'intuition philosophique: nous allons de l'intuition à l'analyse, (non pas l'inverse). Cela veut dire qu'il y a un rapport d'irréductibilité et d'irréversibilité entre le tout et les parties, entre la cause et l'effet, entre le cerveau comme

²⁵⁸ WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. "Cerveau", pp. 21-22

²⁵⁹ BERGSON, Henri. « L'effort intellectuel ». Dans: *L'énergie spirituelle*, op. cit. p. 186.

schéma ouvert et les images comme systèmes clos que celui-ci découpe.

Or, la question de poser et résoudre un problème, comme dans la méthode d'intuition, aboutit à une *imagination créatrice* dont l'effort intellectuel revient à tourner le schéma comme intuition simple du tout en images dont les parties se juxtaposent dorénavant. C'est pour cela que Bergson cite Théodule Ribot: « créer imaginativement est résoudre un problème. »²⁶⁰ Ainsi, dans l'acte d'invention ou de création imaginative, nous allons du centre à la périphérie, du dedans vers le dehors, de l'un au multiple, du sens aux mots, du Tout aux parties, du schéma ouvert aux images closes, (et non l'inverse)²⁶¹. Nous pouvons donc dire que la condition minimale pour créer une nouvelle idée, d'après Bergson, est l'effort intellectuel du schéma dynamique dans la direction de l'image qui le développe: une *puissance du continue* et un *changement qualitatif* entre le tout et les parties, la durée et la matière, le système ouvert de l'univers et les systèmes clos de la science.

Il faut ici ajouter que, malgré l'apparente identification du schéma bergsonien avec l'idée

²⁶⁰ Cité par BERGSON, Henri. *Ibid.* p. 95: « RIBOT, *L'imagination créatrice*, Paris, 1900, p. 130 ».

²⁶¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1, op. cit.* pp. 21-22: « [...] un tout n'est pas clos, il est ouvert; et il n'a pas de parties, sauf en un sens très spécial, puisqu'il ne se divise pas sans changer de nature à chaque étape de la division. « Le tout réel pourrait bien être une continuité indivisible » (*EC*, p. 520 (31)). Le tout n'est pas un ensemble clos, mais au contraire ce par quoi l'ensemble n'est jamais absolument clos, jamais complètement à l'abri, ce qui le maintient ouvert quelque part, comme par un fil ténu qui le rattache au reste de l'univers. Le verre d'eau est bien un ensemble clos qui renferme des parties, l'eau, le sucre, peut-être la cuiller; mais ce n'est pas là le tout. Le tout se crée, et ne cesse de se créer dans une autre dimension sans parties, comme ce qui entraîne l'ensemble d'un état qualitatif à un autre, comme le pur devenir sans arrêt qui passe par ces états. C'est en ce sens qu'il est spirituel ou mental. [...] Le mouvement a donc deux faces, en quelque sorte. D'une part il est ce qui se passe entre objets ou parties, d'autre part ce qui exprime la durée ou le tout. Il fait que la durée, en changeant de nature, se divise dans les objets, et que les objets, en s'approfondissant, en perdant leurs contours, se réunissent dans la durée. On dira donc que le mouvement rapporte les objets d'un système clos à la durée ouverte, et la durée aux objets du système qu'elle force à s'ouvrir. Le mouvement rapporte les objets entre lesquels il s'établit au tout changeant qu'il exprime, et inversement. Par le mouvement, le tout se divise dans les objets, et les objets se réunissent dans le tout: et, entre les deux justement, « tout » change ».

virtuelle de Deleuze à propos du thème de la création, il semble, au contraire, qu'il n'y ait plus chez Deleuze de « Tout Ouvert », mais bien plutôt un « Dehors » comme « multiplicité » – et non « tout »- irréductible aux formes de l'intériorité ou de l'extériorité. Le dehors se trouve ainsi *entre* les images, il déchire le firmament²⁶², non à la manière du schéma bergsonien, mais plutôt comme « machine abstraite »²⁶³. Entre les changements qualitatifs de forme ou les transformations, il y a donc un *devenir* qui est leur propre condition en tant que mutation, transmutation, et rapport des forces à l'infini.²⁶⁴ Dans le dehors, contrairement à l'idée d'ouvert

²⁶² Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-temps. Cinéma 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985, pp. 227-228-234: « Un problème gît dans le théorème, et lui donne vie, même en destituant la puissance. Le problématique se distingue du théorématique (ou le constructivisme, de l'axiomatique) en ce que le théorème développe des rapports intérieurs de principe à conséquences, tandis que le problème fait intervenir un événement du dehors, ablation, adjonction, section, qui constitue ses propres conditions et détermine le « cas », ou les cas: ainsi l'ellipse, l'hyperbole, la parabole, les droites, le point sont les cas de projection du cercle sur des plans sécants, par rapport au sommet d'un cône. Ce dehors du problème ne se réduit pas plus à l'extériorité du monde physique qu'à l'intériorité psychologique d'un moi pensant. [...] Loin de rendre à la pensée le savoir, ou la certitude intérieure qui lui manque, la déduction problématique met l'impensé dans la pensée, parce qu'elle la destitue de toute intériorité pour y creuser un dehors, un envers irréductible, qui en dévorent la substance. (Le thème du Dehors, et de son rapport avec la pensée, est un des thèmes les plus constants de Blanchot (notamment *L'entretien infini*). Dans un hommage à Blanchot, Michel Foucault reprend cette « Pensée du dehors », lui donnant un statut plus profond que tout fondement ou principe intérieurs: Cf. *Critique*, juin 1966. C'est dans *Les mots et les choses* qu'il analyse pour son compte le rapport de la pensée avec un « impensé » qui lui est essentiel: p. 333-339.) [...] la question n'est plus celle de l'association ou de l'attraction des images. Ce qui compte, c'est au contraire l'*interstice* entre images, entre deux images: un espacement qui fait que chaque image s'arrache au vide et y retombe ».

²⁶³ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants, op. cit.* pp. 188-207: « [...] on peut dire qu'il existe plusieurs machines abstraites de différents types, suivant les domaines considérés. Mais, en réalité, toutes ne sont que des degrés de puissance de la machine abstraite, comme les rythmes de durée constituent des niveaux de la Durée chez Bergson. [...] Au-delà de l'extériorité, le dehors; au-delà de l'agencement concret, la machine abstraite ».

²⁶⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-temps. Cinéma 2, op. cit.* pp. 183-185-235: « Est-ce dire que, dans la vie, tout est question de forces? Oui, si l'on comprend que le rapport des forces n'est pas quantitatif, mais implique nécessairement certaines « qualités ». [...] le bon, c'est la vie jaillissante, ascendante, celle qui sait se transformer, se métamorphoser d'après les forces qu'elle rencontre, et qui compose avec elles une puissance toujours plus grande,

de la durée, existe la réversibilité des choses.²⁶⁵ On peut aller des parties au tout, de l'analyse à l'intuition, des effets aux causes: tout est donc renversé car, comme l'on renversa ailleurs le platonisme, on peut dire avec Deleuze qu'il faut maintenant renverser le bergsonisme.

Pour reprendre une expression de Deleuze: comment aller de cette « image de la pensée » vers une « pensée sans images » dont la création philosophique n'appartiendrait pas seulement au règne des images et des intuitions, mais à celui des concepts ? Le schéma est, au final et par lui-même, cet effort intellectuel par lequel la conscience, fait des images-perceptions et des images-souvenirs, devient, à travers le cerveau, une « pensée sans images »:

« C'est bien en fonction d'images réelles ou possibles que se définit le schéma mental, tel que nous l'envisageons dans toute cette étude. Il consiste en une *attente* d'images, en une attitude intellectuelle destinée tantôt à préparer l'arrivée d'une certaine image précise, comme dans le cas de la mémoire, tantôt à organiser un jeu plus ou moins prolongé entre les images capables de venir s'y insérer, comme dans le cas de l'imagination créatrice. Il est, à l'état ouvert, ce que l'image est à l'état fermé. Il présente en termes de *devenir*, dynamiquement, ce que les images nous donnent comme du *tout fait*, à l'état statique. Présent et agissant dans le travail d'évocation des images, il s'efface et disparaît derrière les images une fois

augmentant toujours la puissance de vivre, ouvrant toujours de nouvelles « possibilités ». Certes, il n'y a pas plus de vérité dans l'une que dans l'autre; il n'y a que du devenir, et le devenir est la puissance du faux de la vie, la volonté de puissance. Mais il y a du bon et du mauvais, c'est-à-dire du noble et du vil. Suivant les physiciens, l'énergie noble, c'est celle qui est capable de se transformer, tandis que la vile ne le peut plus. Des deux côtés il y a volonté de puissance, mais celle-ci n'est plus que vouloir-dominer dans le devenir épuisé de la vie, tandis qu'elle est vouloir-artiste ou « vertu qui donne », création de nouvelles possibilités, dans le devenir jaillissant. [...] Le tout subit une mutation, parce qu'il a cessé d'être l'Un-Etre, pour devenir le « et » constitutif des choses, l'entre-deux constitutif des images. Le tout se confond alors avec ce que Blanchot appelle la force de « dispersion du Dehors » ou « le vertige de l'espace »: ce vide qui n'est plus une part motrice de l'image, et qu'elle franchirait pour continuer, mais qui est la mise en question radicale de l'image [...] ».

²⁶⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. « Lettre à Arnaud Villani du 21/10/80 ». Dans: *Lettres et autres textes*, op. cit. p. 78: « Non, je ne suis pas du tout pessimiste, parce que je ne crois pas à l'irréversibilité des situations ».

évoquées, ayant accompli son œuvre ».²⁶⁶

La « pensée sans images » deleuzienne se distingue donc du schéma bergsonien en ceci que la pensée sans images est le Dehors comme condition de possibilité du *devenir*, alors que le schéma bergsonien est l'Ouvert comme condition de la *durée*: schéma qui détermine et sélectionne la composition des images dans une « image de la pensée » quelconque, mais qui ne comprend jamais le vrai dehors d'une pensée sans images. Nous nous avancerions à dire que l'ouvert de la durée bergsonienne pense encore dans le dualisme entre l'intérieur et l'extérieur, alors que le dehors du devenir deleuzien atteint un dehors absolu. Deleuze arrive à expliquer ici la nature plus complexe du « devenir » au-delà de l'idée de durée comme schéma ouvert, en faveur d'un « dehors » plus lointain que toute extériorité et plus proche que toute intériorité²⁶⁷. Concernant le problème de la création philosophique, artistique et même scientifique, l'apport de Deleuze dans la rencontre philosophique que nous établissons avec Bergson montre donc que le schéma dynamique, abstrait et ouvert ne suffit pas pour penser l'« entre », le vrai passage d'une qualité à l'autre qui présuppose ce « dehors », ce « devenir » comme « pensée sans images » qui est certainement le schéma bergsonien irréductible aux images et à la création des images, mais qui n'arrive pas pour autant, à notre avis, à penser le dehors comme tel car restant dans l'ouvert.

Il s'agit donc cette fois d'introduire le schéma ouvert et le dehors de la pensée, (et non plus le temps ou la durée), dans l'« effort intellectuel ». Autrement dit: introduire l'idée en tant qu'événement dans la pensée, afin de créer une pensée de l'événement que nous développerons après dans la partie sur *le temps et la vie*. Il s'agit donc, dans cette rencontre philosophique entre

²⁶⁶ BERGSON, Henri. « L'effort intellectuel ». Dans: *L'énergie spirituelle*, op. cit. p. 199.

²⁶⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, op. cit. pp. 92-125: «Un dehors plus lointain que tout monde extérieur et même que toute forme d'extériorité, dès lors infiniment plus proche. Et comment les deux formes d'extériorité seraient-elles extérieures l'une à l'autre, s'il n'y avait ce dehors, plus proche et plus lointain ? [...] une pensée qui vient d'un dehors plus lointain que tout monde extérieur, donc plus proche que tout monde intérieur. Faut-il appeler Hasard ce dehors ? ».

Bergson et Deleuze sur la question du rapport entre la pensée et la vie, à la fois de « [...] la totalité ouverte et l'événement en train de se faire ».²⁶⁸ Or, il ne s'agit plus avec la philosophie de Deleuze d'un « effort intellectuel », comme chez Bergson, mais d'une « expérimentation vitale » qui engage la pensée avec la sensibilité, c'est-à-dire, la virtualité de l'idée avec l'intensité de la sensation dans le concept envisagé comme création inouïe.

Suite à cette première rencontre philosophique entre Bergson et Deleuze sur le rapport pensée/vie à propos du problème de la création, nous sommes arrivé à la résolution du parallélisme de départ. Nous pouvons donc passer à la deuxième rencontre philosophique: le temps et la vie. Mais, avant cela, il faut souligner que tant le schéma ouvert bergsonien que le dehors deleuzien nous serviront à mieux comprendre comment la création est possible dans une vie: *vie* immanente et processuelle de Durée-Devenir comme « vitalisme » qui cherche toujours à s'affirmer comme augmentation de puissance de vivre et création de nouvelles possibilités de vie, libération des images closes et des concepts rigides, en faveur d'un *concept* plus proche de la *vie* comme mouvement, singularité, multiplicité, événement et problématisation.

²⁶⁸ DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1, op. cit.* p. 278.

9. Le concept en tant que singularité, multiplicité, problématisation et événement

Le propre de la philosophie n'est donc pas l'universel mais bien le singulier, puisque celui-ci a affaire avec une conception de la philosophie comme *casuistique*, en tant que « savoir » ou « connaissance » circonstancielle, contextuelle, contingente et particulière. Ce qui importe ce sont les cas spécifiques. Deleuze dit par exemple que même dans le cas d'une loi universelle comme « tous les corps tombent », l'important est la chute et les singularités de la chute²⁶⁹. C'est-à-dire qu'il n'y a pas d'universaux, mais des processus d'universalisation. Ce qui existe ou insiste pour Deleuze et Guattari, encore une fois, est bien plutôt des multiplicités comme ensembles de singularités. Un corps se définit moins par son unité substantielle ou son identité dans une représentation conceptuelle que par le fait qu'il soit un ensemble de singularités ouvert à d'autres singularités, c'est-à-dire, une série parmi d'autres séries. Le modèle de la conscience ne fonctionne plus ici; le concept n'est plus -comme chez Kant par exemple- l'unité d'une multiplicité, unité donnée par une synthèse de la conscience. Même la notion de « synthèse » n'est plus employée par Deleuze et Guattari pour définir le propre d'un concept, mais ils utilisent plutôt la « consistance » qu'on a soulignée précédemment ou la *synéidésie*, c'est-à-dire, « [...] *l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point en survol absolu, à vitesse infinie.* »²⁷⁰ La *synéidésie* est ici l'opération par laquelle la pensée, à vitesse infinie, parcourt les composants hétérogènes du concept (endo-consistance),

²⁶⁹ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit. DVD 3, min 2:08:58 « U comme l'Un ».

²⁷⁰ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 26. L'italique est dans le texte.

puisque « le concept est bien acte de pensée en ce sens, la pensée opérant à vitesse infinie (pourant plus ou moins grande) ». ²⁷¹ Ainsi la *synéidésie* est toujours inséparable d'une *synesthésie* qui est l'indiscernabilité des sens dans la sensibilité, de telle sorte que l'idée ou le concept est indissociable d'une *grandeur intensive*: le matériel et l'idée trouvent une « zone d'indétermination » ou un *devenir* où le sensible et le conceptuel échangent quelque chose de leurs propres contenus, dans la *synesthésie* et la *synéidésie*.

C'est ce dernier aspect du concept qui démontre aussi que celui-ci n'est plus la représentation *de* quelque chose dans l'unité d'une conscience, mais la « présentation » ou la « présence » de quelque chose dans un ensemble de singularités, bref un événement. En effet, dans le concept il ne s'agit plus d'un effort de reconnaissance ou de réminiscence, mais d'un effort de création et de consistance. La notion d'« intensité » trouve ici sa portée déterminante en tant que condition de l'expérience réelle, et en tant que liaison entre la *synesthésie* et la *synéidésie*: la matière n'est plus isolée de l'intensité d'une virtualité s'actualisant comme étant son propre rapport différentiel, sa propre détermination réciproque, puisque la matière n'est ici que l'être du sensible: l'intensité=0, le « degré zéro », c'est-à-dire, la condition de l'expérience réelle. Et la vie ne pas éloignée non plus de tout cela, seulement qu'il s'agit de *la vie inorganique des choses*. ²⁷² La *synéidésie* suscite donc le fait que des variations distinctes soient inséparables à un moment donné, de telle manière que ce qui vaut dans la multiplicité impersonnelle, inorganique, ce sont les points remarquables et singuliers, encore non liés, où l'état de survol de la pensée s'affronte aux problèmes à constituer dans les données sensibles de la matière/vie ou des corps. La matière/vie n'est pas alors isolée de la pensée, mais « l'atome va aussi vite que la pensée » ²⁷³. La matière n'est plus seulement l'extensif, comme chez Descartes, mais elle est l'intensif propre

²⁷¹ *Ibid.* p. 27.

à des grandeurs ou à des degrés très différents, comme on le voit après Kant.²⁷⁴

Il ne s'agit donc plus du dualisme entre l'« un » et le « multiple », mais de la multiplicité comme « n-1 », c'est-à-dire, l'« un » comme étant toujours ce qu'il faut soustraire²⁷⁵. Le problème de l'« un » c'est qu'il implique des processus d'universalisation tantôt sur un sujet transcendantale ou transcendante, une conscience comme unité constituée, tantôt dans l'objectivité d'une « idée » quelconque déjà faite. Il ne s'agit donc plus du concept de l'unité d'une multiplicité, mais bien plutôt de la multiplicité à « n-1 », élevée à son statut de substantif.

Or la multiplicité pensée de cette manière redistribue autrement les « deux multiplicités » bergsoniennes de l'espace et du temps (d'une part la multiplicité quantitative de l'espace et d'autre part la multiplicité qualitative du temps). En effet: nous disions que, selon Deleuze et

²⁷² Cf. Note 252 sur la « vie non-organique des choses ».

²⁷³ EPICURE, *Lettre à Hérodoté*, 61-62, cité par DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 42.

²⁷⁴ Cf. Sur les « anticipations de la perception chez Kant » dans: DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Kant du 21/03/1978*. Paris: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>: « [...] Il y a douze pages extraordinaires intitulées donc "les anticipations de la perception". Kant nous dit que l'espace et le temps ce sont ce qu'on appelle des grandeurs extensibles. Qu'est-ce que ça veut dire une grandeur extensible ? Ce n'est pas compliqué, pour parler latin une grandeur extensible c'est celle qui répond à la formule "*partes extra partes*", l'extériorité des parties, à savoir une grandeur extensive c'est celle dont on appréhende les parties successivement si bien que, toute quantité étant à la fois multiplicité et unité [...] le réel dans l'espace et dans le temps n'a pas seulement une quantité extensive, il a aussi une quantité intensive. Qu'est-ce que c'est une quantité intensive ? C'est ce qui remplit l'espace et le temps à tel ou tel degré. [...] Mais dans la mesure où ce qui est donné a une quantité intensive, c'est-à-dire un degré, je le saisis dans un rapport à sa production à partir de zéro, ou son extinction... ou le réel qui remplit l'espace et le temps, du point de vue de sa quantité intensive, est saisi comme produit à partir du degré zéro, ou comme s'éteignant, c'est-à-dire rejoignant le degré zéro. [...] ». Nous pouvons tirer d'ici la conséquence selon laquelle la « quantité extensive » demeure dans le dualisme entre l'« un » et le « multiple », alors que la « quantité intensive », renvoyant tout degré vers zéro, ne connaît que des *multiplicités*, soient-elles virtuelles (temporelles) ou actuelles (spatiales) selon le cas. L'« un » est donc supprimé du dualisme (n-1), l'« intensive » ne peut plus se mesurer de manière quantitative. Il n'y aurait désormais que des *multiplicités*. (N.d.A.)

²⁷⁵ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit. DVD 3, « U comme l'Un ».

Guattari, il y a dans *Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)* une opposition entre « devenir » et « histoire », autrement dit, entre « l'Actuel » foucaldien et la distribution du temps selon l'avant, le pendant (ou présent) et l'après.²⁷⁶ Nous avancerions même que le temps devient une sorte d'ennemi pour la pensée, ou devient ce qui guette la pensée depuis son intériorité, en tant que limite interne après Kant²⁷⁷. Cela veut dire que l'histoire est certainement notre point d'appui pour penser, pour réfléchir et même pour exister, mais qu'elle n'est pas « déterministe » pour autant par rapport à l'avenir, même le plus immédiat. L'avant ne détermine ni l'après ni le futur. Il n'y a ni ressemblance ni convergence entre le passé et le futur, mais une disparité, une divergence, une déviation, un écart, une différence. C'est même la condition de l'événement, qui n'arrive pour cela que « hors du temps » ou entre des singularités disparates²⁷⁸.

C'est peut-être l'un des aspects les plus originaux de la conception de l'événement selon Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ? (1991)*: libération de la pensée en tant que création des concepts par rapport aux déterminations spatio-temporelles (les deux

²⁷⁶ Cf. Note 142 sur la différence entre « devenir » et « histoire ».

²⁷⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Kant du 28/03/1978*. Paris: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>: « Le temps est devenu la limite de la pensée et la pensée ne cesse d'avoir à faire avec sa propre limite. C'est du dedans que la pensée est limitée. Il n'y a plus une substance étendue qui limite du dehors la substance pensante, et qui résiste à la substance pensante, mais la forme de la pensée est tout entière traversée, comme fêlée comme une assiette, elle est fêlée par la ligne du temps. Elle fait du temps la limite intérieure de la pensée elle-même, à savoir l'impensable dans la pensée. A partir de Kant, la philosophie se donnera comme tâche de penser ce qui n'est pas pensable, au lieu de se donner comme tâche de penser ce qui est extérieur à la pensée. La véritable limite traverse et travaille la pensée du dedans. »

²⁷⁸ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, op. cit.* DVD 3, min 2:23:00 « Z comme Zigzag »: « [...] il n'y a pas d'universaux mais d'ensembles de singularités. La question c'est comment mettre en rapport des singularités disparates ou des potentiels (si on parle en termes de physique). On peut imaginer un chaos plein des potentiels. Comment mettre en rapport des potentiels ? [...] Le précurseur sombre c'est celui qui met en rapport des potentiels différents. Et une fois qu'il y avait le trajet du sombre précurseur, les deux potentiels étaient en état de réaction et entre les deux fulgurait l'événement visible, l'éclair [...] ».

multiplicités bergsoniennes), autoposition du concept une fois créé, événement du concept en tant que production de pensée dans la pensée en fonction de sa consistance. La pensée ainsi, dans son effort de saisir et produire la différence, la nouveauté ou l'événement en tant que singularité, ne peut devenir qu'intempestive, inactuelle, vivante, s'actualisant en allant de l'intensif vers l'extensif, de l'inétendu vers l'étendu, produisant ses effets dans l'espace-temps, et s'incarnant dans des états de choses, *devenant historique*. C'est pour cela que le concept « n'a pas de coordonnées spatio-temporelles, mais seulement des ordonnées intensives. [...] Le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. »²⁷⁹. Il est certain que les problèmes se créent ou se distribuent en fonction d'espaces-temps déterminés, mais l'élément de la pensée ne s'identifie pas aux coordonnées spatio-temporelles, mais à certaines ordonnées intensives d'ordre événementiel.

La nouvelle distribution des deux multiplicités bergsoniennes, comme l'a bien signalé François Zourabichvili dans son texte *Le vocabulaire de Deleuze* (2003), ne se situe plus alors entre l'espace et le temps, mais entre l'événement et les multiplicités virtuelles ainsi que les multiplicités actuelles.²⁸⁰ La disparité ou la différence au sein du temps est mieux expliquée par le rapport entre le virtuel-actuel propre de l'événement que par le possible-réel.²⁸¹ Désormais,

²⁷⁹ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 26.

²⁸⁰ Cf. ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, op. cit. p. 51: « Multiplicités: D'origine bergsonienne, ce concept opère un double déplacement: d'une part l'opposition de l'un et du multiple cesse d'être pertinente, d'autre part le problème devient celui de la distinction de deux types de multiplicité (actuelle-extensive, qui se divise en *parties* extérieures les unes aux autres, ainsi la matière ou l'étendue; et virtuelle-intensive, qui ne se divise qu'en *dimensions* enveloppées les unes dans les autres, ainsi la mémoire ou la durée). [...] D'un côté, Deleuze reste profondément fidèle à l'idée bergsonienne d'après laquelle le concret est toujours un mixte où le penseur doit distinguer les deux tendances ou les deux types de multiplicités: d'où la série des grandes dualités, Chronos-Aiôn, espace strié-espace lisse, molaire-moléculaire etc. [...] D'un autre côté, Deleuze remet constamment en chantier le concept de multiplicité, l'entraînant sur des chemins étrangers à Bergson. ».

²⁸¹ Cf. BERGSON, Henri. « Le possible et le réel ». Dans *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 99. Aussi la définition

c'est donc l'événement qui rend déterminables les *traits intensifs* du concept; c'est pour cela que les concepts sont ordinaux, et non pas extensifs:

« Les rapports dans le concept ne sont ni de compréhension ni d'extension, mais seulement d'ordination, et les composants du concept ne sont ni des constantes ni des variables, mais de pures et simples *variations* ordonnées suivant leur voisinage. Elles sont processuelles, modulaires. [...] Un concept est une hétérogénèse, c'est-à-dire une ordination de ses composants par zones de voisinage. Il est ordinal, c'est une intension présente à tous les traits qui le composent. »²⁸²

Les coordonnées spatio-temporelles sont remplacées par les ordonnées intensives de telle sorte que l'espace-temps, les deux multiplicités bergsoniennes, deviennent un obstacle à surmonter pour la philosophie plutôt qu'une condition pour la pensée. Au delà de l'espace et du temps, le nouveau critère est le *temps*, mais *le temps de l'événement*, qui change de cardinal à ordinal²⁸³. Le dynamisme spatio-temporel, qui autrefois déterminait chez Deleuze la

d'« Images » dans WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit., p. 46, pour illustrer l'idée de virtuelle: « Par exemple, en tâtonnant dans le noir, notre main isole la poignée d'une porte: celle-ci « était là », partie virtuelle d'un tout réel (lui-même invisible comme tel), mais c'est notre main, notre action, qui l'isole et lui donne ainsi une forme objective, relative cependant à nous (et qu'un autre corps ou un autre dispositif perceptif découperait autrement) ». Cf. aussi ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible ». Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, op. cit.

²⁸² DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 26.

²⁸³ Il semble que DELEUZE extrait de KANT une conception du temps qui dérivera ensuite vers cette notion d'événement en tant que temps « vide », où l'avant et l'après ne coïncident et ne riment plus. Cf. DELEUZE, Gilles. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » Dans: *Critique et clinique*, op. cit. p. 41: « [...] Le temps cesse d'être courbé par un Dieu qui le fait dépendre du mouvement. Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, ordre du temps vide. » Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps* 21/03/1978. Paris, <https://www.webdeleuze.com/textes/59>: « On voit bien en effet que dans le cas d'Edipe, dans la tragédie de Sophocle, le début et la fin ne riment pas, et bien plus il y a un instant zéro. Hölderlin ajoute que ce temps décourbé, tel que le début et la fin ne riment plus ensemble, c'est un temps marqué par une césure, et justement c'est parce qu'il y a une césure dans ce temps, donc un présent pur, qu'il y aura -et c'est cette césure qui va le distribuer-, un avant et un après, et c'est cet avant et cet après qui ne riment pas. Au schéma du temps cyclique se substitue un temps comme ligne droite, marqué par une césure, césure qui

dramatisation des idées, est relevé maintenant par les ordonnées intensives des *devenirs* propres aux concepts chez Deleuze-Guattari. La géographie remplace l'histoire.²⁸⁴ De même, la conception de l'événement et ses variations, qui pourraient être confondues avec l'histoire, se déplacent vers l'intensité des devenirs, avec leurs conséquences pour l'histoire. Par exemple: un « devenir-révolutionnaire » ne se confond pas avec l'histoire des révolutions, où elles finissent toujours par échouer. Le devenir-révolutionnaire ne doit pas être confondu avec le passé des révolutions ni avec le futur de la révolution. Ce qui importe, c'est le moment où les singularités impersonnelles et disparates ne peuvent pas échapper à un devenir-révolutionnaire où la pensée, à un moment donné, dénonce les bassesses du présent, l'insupportable et l'intolérable, l'exploitation, la honte et l'ignominie, la bêtise et la misère. Penser, en ce sens, c'est résister. Voilà pourquoi les devenirs sont toujours mineurs, propres aux minorités, aux exclus (les

distribue un avant et un après non symétriques. C'est très important pour nous car le temps comme ligne droite a en lui la possibilité de distribuer un avant et un après non symétriques, de produire un avant et un après non symétriques à partir d'une césure. Cette césure on peut l'appeler le présent pur. Or l'analyse d'Hölderlin est admirable car il essaie de montrer que cette forme du temps, césure distributrice d'un avant et d'un après, donc forme linéaire de ce temps marquée par un présent pur en fonction duquel se produit dans le temps un passé et un futur, et bien ce temps est celui de la conscience moderne du temps par opposition à la conscience antique. [...] au niveau physique de l'intensité chez Kant, vous pouvez faire ce que Hölderlin a fait, à savoir la ligne droite du temps marquée d'une césure qui est l'intuition = 0; ce qu'il appellera l'intuition formelle vide, à partir de laquelle le réel qui remplit l'espace et le temps sera produit, et c'est cette intuition = 0, cette intuition vide qui forme la césure. C'est en fonction de cette césure, de ce degré zéro impliqué par toute quantité intensive, qui est naturellement en corrélation avec le temps comme forme vide, comme ligne pure. Donc sur le temps comme ligne pure se marque la césure du degré zéro qui va faire que l'avant et l'après ne riment plus ensemble ».

²⁸⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie? op. cit.* « Géophilosophie », p. 97: « L'événement lui-même a besoin du devenir comme d'un élément non-historique. [...] le devenir est le concept même. Il naît dans l'Histoire, et y retombe, mais n'en est pas. Il n'a pas en lui-même de début ni de fin, mais seulement un milieu. Aussi est-il plus géographique qu'historique. [...] Ce que l'Histoire saisit de l'événement, c'est son effectuation dans des états de choses ou dans le vécu, mais l'événement dans son devenir, dans sa consistance propre, dans son auto-position comme concept, échappe à l'Histoire ».

femmes, les enfants, les animaux, les plantes, etc.): « La gauche c'est l'ensemble des processus des devenirs-minoritaires ».²⁸⁵ En tant qu'il est une affaire de devenir et de géographie, le savoir n'est donc rien -comme on l'a signalé dès le début- sans un champ problématique qu'il affronte, et qui suscite en lui le besoin ou la nécessité absolue de créer des concepts, de telle sorte que le savoir implique un rapport particulier avec le non-savoir ou l'ignorance d'où il tire le sens et la puissance du travail philosophique:

« Comment faire pour écrire autrement que sur ce qu'on ne sait pas, ou ce qu'on sait mal ? C'est là-dessus nécessairement qu'on imagine avoir quelque chose à dire. On n'écrit qu'à la pointe de son savoir, à cette pointe extrême qui sépare notre savoir et notre ignorance, *et qui fait passer l'un dans l'autre.* »²⁸⁶

Le singulier implique donc toujours une multiplicité se faisant ou en train de se faire: « un » enfant, « un » animal, « une » chose, « une » révolution etc., toute une casuistique. Ce qui règne dans la multiplicité comme ensemble des singularités est donc l'impersonnel, « n-1 »: par exemple, « j'étais *un* enfant », « un » enfant parmi d'autres, dans des conditions sociales, géographiques et historiques déterminées. Les concepts sont alors des multiplicités par le double biais de leurs propres ordonnées intensives et des déterminations ou coordonnées spatio-temporelles en tant qu'obstacles ou nécessités pour la constitution des problèmes que la philosophie essaie toujours de poser et de résoudre.

Nous avons vu, dans cette partie, le rapport fondamental entre la pensée et la vie, cette dernière étant conçue comme mouvement, problème, hésitation et provocation pour la pensée. Toutes les deux sont problématiques, se différencient, se trouvent dans une *durée* et dans un

²⁸⁵ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit. DVD 2, min 26:00 « G comme Gauche ».

²⁸⁶ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 4.

devenir. Nous avons conclu que la fonction de la pensée par rapport à la vie est de libérer cette dernière en se libérant elle-même: libérer certaines puissances ou intensités, conquérant l'immanence mutuelle entre les deux, afin de vivre la pensée/vie. Or, cette libération et ce rapport, nous l'avons vu tout au long de cette première partie, n'appartient pas seulement à la pensée: une méthode de connaissance et d'apprentissage dans la pensée, soit celle de l'intuition, de la « dramatisation », de la « perplication »; soit celle des « concepts », a besoin toujours du *temps* pour être déterminable, pour être pensable, et ceci, grâce à la « durée », au « devenir » ou à l'« événement ». La pensée ne pense pas toute seule: le temps est son horizon, son élément le plus profond et le plus déterminant, son *a priori*, depuis Kant surtout. La pensée en tant qu'événement et durée ne se développe, métaphysiquement parlant, que grâce à la réalité multiple du temps, une réalité et une limite qu'aucun philosophe ne peut négliger. Et la vie, ou *une* vie, de son côté, n'est rien sans cette réalité déterminante. Il est donc maintenant nécessaire de développer cette réalité du temps pour mieux s'approcher (approximation infinie et infinitésimale), encore une fois, de cette vie: c'est comme si, dans les études de Deleuze sur Proust, les signes qui forcent à penser n'étaient rien sans un temps dont ils s'enveloppent, duquel ils se développent, et sont précisément problématiques, provocateurs pour l'âme contemplative ou l'esprit qui est frappé, bouleversé par eux (signes mondains, signes amoureux, signes sensibles, signes de l'art-pensée). La pensée n'est rien sans les signes et les événements qui la contraignent à penser, à s'exercer, à se réveiller. Ainsi, tant la vie que la pensée, toutes les deux, plus que l'être des structures, sont bien plutôt des événements, des singularités, des multiplicités: une multiplicité virtuelle et une multiplicité actuelle, un rapport différentiel et une distribution des singularités, un « rhizome » d'intuitions et d'idées, des concepts. Toujours dans un agencement machinique de désir et un agencement collectif d'énonciation, traversés par différents types de « machines abstraites » et différents « rythmes de durées » sur le plan

d'immanence, la vie et la pensée s'imbriquent et se présupposent, échangent quelque chose de leurs « substances » corporelles et incorporelles, de leurs mouvements, dans un devenir, un échange perpétuel, une série des forces qui vont toujours plus loin, déplaçant les obstacles, les impasses, les contours-limites, tout en problématisant, en construisant et créant de nouvelles voies, de nouveaux chemins, des « lignes de fuite » pour la vie/pensée.

Deuxième rencontre: Le temps et la vie

« Nulle chose singulière en effet ne peut être dite plus parfaite, pour la raison qu'elle a persévéré plus longtemps dans l'existence; car la durée des choses ne peut être déterminée par leur essence, puisque l'essence des choses n'enveloppe aucun temps certain et déterminé d'existence, mais une chose quelconque, qu'elle soit plus ou moins parfaite, pourra persévérer toujours dans l'existence avec la même force par quoi elle a commencé d'exister, de sorte que toutes sont égales en cela ».²⁸⁷

Le problème du rapport entre « temps » et « vie » est un problème philosophique fondamental. Les questions portant sur ce qui arrive, sur l'« événement », c'est-à-dire, sur notre temps ou notre époque, « notre présent », les problèmes de notre circonstance, l'« Actuel », la durée de la vie ou la vie comme durée²⁸⁸; les contingences, les accidents, les déterminismes, les contraintes; même le destin ou l'occasion, les « coïncidences » ou les signes du temps; enfin, le problème sur l'intensité d'une vie, sont toutes des questions accompagnant les interrogations philosophiques sur le rapport entre temps et vie, sur la durée d'une vie avec ses avatars. Or ce qui nous intéresse ici avec la citation de Spinoza, c'est tout d'abord l'idée de l'« univocité de l'être »: que toutes les choses soient égales depuis l'immanence, égales quant à leur puissance ou force d'exister, car « *le plus petit devient l'égal du plus grand* dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut ».²⁸⁹ C'est à

²⁸⁷ SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Paris, Flammarion, Traduction et notes par Charles Appuhn, 1965, p. 220: « Quatrième partie, préface ».

²⁸⁸ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 183-200-201: « [...] vivre consiste à vieillir. [...] La durée intérieure est la vie continue d'une mémoire qui prolonge le passé dans le présent, soit que le présent renferme distinctement l'image sans cesse grandissante du passé, soit plutôt qu'il témoigne, par son continuel changement de qualité, de la charge toujours plus lourde qu'on traîne derrière soi à mesure qu'on vieillit davantage. Sans cette survivance du passé dans le présent, il n'y aurait pas de durée, mais seulement de l'instantanéité. ».

²⁸⁹ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 55. (L'italique est sur le texte original).

notre avis la remarque la plus intéressante. Peu importe combien de temps l'on persévère dans l'existence: toutes les choses persistent de la même façon dans la nature, toutes les choses vont toujours jusqu'au bout de ce qu'elles peuvent, toutes les choses font ce qu'elles peuvent, sans culpabilités. Règne l'innocence du devenir, au sens nietzschéen. Ainsi, la vie ou le degré de perfection d'une chose, quelle qu'elle soit, ne se mesure pas en fonction de la quantité de temps avec laquelle elle aura persévéré dans l'existence, mais par la *qualité* (bergsonienne) ou l'*intensité* (deleuzienne) de vie qu'elle aura mené dans cette existence. Mais, chez Spinoza, l'existence s'appuie, pour ainsi dire, sur la confiance en l'essence éternelle, tandis que chez Bergson et Deleuze il n'existe plus cette « confiance » ou plutôt cette « prétention » à l'éternel, comme nous l'avons déjà vu avec la prééminence de l'*inessentiel* chez Leibniz dans la partie sur « la pensée et la vie »:

« C'est avec Leibniz que surgit en philosophie le problème qui ne cessera de hanter Whitehead et Bergson: non pas comment atteindre à l'éternel, mais à quelles conditions le monde objectif permet-il une production subjective de nouveauté, une création. »²⁹⁰

Pour Bergson et Deleuze, ce qui importe n'est plus l'éternel, mais le *temps* lui-même comme finitude, durée créatrice, à l'encontre du mécanisme et du finalisme, du « Tout donné »²⁹¹. L'idée de création surgit toute seule: la prétention est d'ores et déjà à la création, comme motif existentiel –et non plus essentiel ni éternel- d'intensification de la vie finie, d'un « vitalisme philosophique » comme libération et création de nouvelles possibilités de vie dans une « métaphysique de la science moderne ». Ainsi, comme nous l'avons déjà soutenu au début de la

²⁹⁰ Citation de DELEUZE. Cité par VILLANI, Arnaud. « Deleuze et Whitehead ». Dans: *Revue de métaphysique et de Morales* N° 2, Paris, 1996.

²⁹¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. p. 95: « Selon Bergson, le mot "Tout" a un sens, mais à condition de ne pas désigner quelque chose d'actuel. Il rappelle constamment que: Tout n'est pas donné. Ce qui signifie, non pas que l'idée de tout soit dénuée de sens, mais qu'elle désigne une virtualité, les parties actuelles ne se laissant pas totaliser ».

première partie, il y a chez Bergson et Deleuze un intérêt commun et particulier pour une métaphysique du temps moderne: l'un l'expliquant à partir de la notion de *durée*, l'autre à partir de la notion d'*événement*. Deleuze affirme dans la postface à l'édition américaine de son *bergsonisme*:

« Ainsi, depuis l'Antiquité, la physique a renvoyé le mouvement à des positions et des moments privilégiés, lorsque la métaphysique a constitué les formes transcendantes et éternelles dont ils dérivait. Mais la science appelé moderne commence, au contraire, du moment où le mouvement se rapporte avec « l'instant quelconque »: elle invoque une nouvelle métaphysique qui ne prend en compte que des durées immanentes en variation continue. La durée est, pour Bergson, le corrélat métaphysique de la science moderne. »²⁹²

Plus que l'éternel, comme à l'âge classique, nous dirions qu'à l'âge moderne et contemporain, il s'agit d'une *éternité de vie* dans *une vie*: elle-même mouvante, finie, et intensive²⁹³. En même temps, *une vie*, au sens deleuzien de « multiplicité » et « singularité », renvoie à l'idée de « l'instant quelconque »: corrélativement à l'éternité de vie bergsonienne, il y a un « temps

²⁹² DELEUZE, Gilles. « Postface pour *Le bergsonisme* ». Dans: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, *op. cit.* Pris de la version espagnole: "Epilogo a la edición americana: un retorno a Bergson". en: *dos regimenes de locos. textos y entrevistas*, *op. cit.* traduction libre au français, p. 302. Cf. aussi citation 29 au début de la première partie.

²⁹³ BERGSON, Henri. « Introduction à la métaphysique ». Dans: *La pensée et le mouvant*, *op. cit.* p. 210: « [...] nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante et par conséquent mouvante encore [...] » Cf. aussi BERGSON Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* pp. 26-254: « [...] ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait. [...] De sorte que la vie tout entière, animale et végétale, dans ce qu'elle a d'essentiel, apparaît comme un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables, à l'extrémité desquels elle accomplira des travaux infiniment variés. Voilà ce que l'élan vital, traversant la matière, voudrait obtenir tout d'un coup. Il y réussirait, sans doute, si sa puissance était illimitée ou si quelque aide lui pouvait venir du dehors. Mais l'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. ».

vide », *Aiôn*, comme fêlure et césure d'où l'intensité d'une vie émerge, en tant qu'événement. L'« instant quelconque » exprime justement ce côté de l'événement qui est impersonnel, pré-individuel, condition de l'individuation (*heccéité*), de l'instant privilégié et de la durée d'une vie, d'une « éternité de vie » dans *une vie*²⁹⁴. Une méditation sur le rapport entre « temps et vie » dans les rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze devient donc nécessaire et pressante. Nous commencerons alors par quelques antécédents –déjà signalés d'ailleurs dans notre première partie- qui se trouvent surtout chez Kant avec sa révolution copernicienne et la libération du temps; ensuite, nous le rattacherons à Bergson avec l'idée de *durée*, avant d'aborder le thème si important des « synthèses passives du temps chez Deleuze », qui nous approche encore plus de son rapport avec le problème d'une vie et de la vie comme telle (comme nous le verrons avec Bergson et son image de l'« élan vital », ou son rapport problématique avec Lamarck). Subséquemment, nous poserons deux rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze: l'une à propos du temps et l'autre de la vie. Nous finirons cette partie par une réflexion sur le problème vital non seulement de la création, mais du *style* chez Deleuze.

²⁹⁴ DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995*, op. cit. Cf. Pris de la version espagnole: « La inmanencia: una vida... ». En: *Dos regímenes de locos*, op. cit. p. 349 (traduction libre): « Une vie est partout, dans tous les moments que traverse tel ou tel sujet vivant et que mesurent tels objets vécus: vie immanente emportant les événements ou singularités qui ne font que s'actualiser dans les sujets et les objets. Cette vie indéfinie n'a pas elle-même de moments, si proches soient-ils les uns des autres, mais seulement des entre-temps, des entre-moments. Elle ne survient ni ne succède, mais présente l'immensité du temps vide où l'on voit l'événement encore à venir et déjà arrivé, dans l'absolu d'une conscience immédiate ».

1. Le problème vital du « Je » et du « Moi »: du temps kantien aux « synthèses passives du temps » chez Deleuze

Nous savons qu'après Emmanuel Kant, le moi ne se détermine plus depuis un « je pense » originaire, un *Cogito* comme forme substantielle du moi. Kant met en question le fondement du moi cartésien. Ce fondement n'est plus le *Cogito*, mais bien plutôt les *conditions de possibilité*. Pour lui, c'est donc la forme du *temps*, en tant que forme *a priori* de la sensibilité, qui détermine l'identité du moi (moi=moi): le moi se voit affecté depuis son intériorité, le temps l'affecte depuis l'intérieur.²⁹⁵ Le moi de Kant est désormais un moi circonstanciel, qui dépend des conditions et des changements du temps, en tant que forme pure et vide. Or, comment une forme pure et vide peut-elle en même temps déterminer des changements et conditions pour un « moi » présumé? Cela veut dire qu'après Kant le temps change de nature: désormais il s'agit d'un temps quelconque, un temps vide, et non plus d'un temps soumis au mouvement et à certaines positions privilégiées.²⁹⁶ Il s'agit alors, selon Deleuze, de la rencontre de forces du

²⁹⁵Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps 14/03/1978*. Paris: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>: « Kant, à la fin de sa vie, rédige un livre qui paraîtra après sa mort. Il commence l'ébauche d'un truc qui s'appellera *Opus Postunum*. Et l'*Opus Postunum* c'est très étrange parce qu'il mélange tout. Il y a des notes de blanchisserie, il y a des petites impressions de vie quotidienne, et puis il y a une page splendide. Dans les textes de la fin apparaît de plus en plus l'idée que le temps, c'est comme la forme d'une auto-affection. C'est la forme sous laquelle le sujet s'affecte lui-même. S'il y a quelque chose de mystérieux, c'est bien ça. »

²⁹⁶ A ce propos, DELEUZE souligne dans plusieurs textes (surtout dans ces cours sur Kant et sur le cinéma, et dans *Différence et répétition* ainsi que dans *Logique du sens*, *Foucault* et *Critique et clinique*) que la forme vide du temps est le temps en tant que ligne droite, celle qui affronte sa propre finitude, et qui à chaque moment change de nature en se dédoublant à la fois en déjà-passé et encore-futur. Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps 14/03/1978*. Paris, <https://www.webdeleuze.com/textes/58>: « [...] Je peux dire, en allant vite, que toute la

dehors avec des forces de la finitude chez l'*homme*. Les forces de l'infini se replient dans l'homme et deviennent des forces de la finitude. C'est la naissance de ce que Deleuze appelle le *pli*.²⁹⁷ Ce n'est pas par hasard si Kant est le premier philosophe à écrire une *Anthropologie philosophique* et à formuler sa quatrième question (qui pour lui est la plus importante): *Qu'est-ce que l'homme ?*²⁹⁸ Avec Kant naît donc la conscience moderne du temps: c'est-à-dire, la notion même de modernité, dont la forme-Homme occupe la place de la forme-Dieu du monde classique.

philosophie antique a maintenu une subordination du temps à la nature, même sous des formes très complexes; que la philosophie classique, si compliquée qu'aient été ses conceptions du temps, n'a jamais remis en question ce principe très très général. C'est la fameuse définition: «le temps, c'est le nombre du mouvement.» Avec Kant c'est une nouveauté indescriptible. C'est la première fois que le temps se libère, se détend, cesse d'être un temps cosmologique ou psychologique, peu importe que ce soit le monde ou l'âme, pour devenir un temps formel, une forme pure déployée, et ça va être pour la pensée moderne un phénomène d'une importance extrême. Ça ce sera le premier grand renversement kantien dans la théorie du temps. [...] le temps va être cette espèce de forme à la fois pure, et cette espèce d'acte par lequel le monde se vide, devient un désert.»

²⁹⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Les Editions de Minuit, 1988. Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* pp. 136-137: «Les forces dans l'homme se rabattent ou se plient sur cette nouvelle dimension de finitude en profondeur, qui devient alors la finitude de l'homme même. Le pli, dit constamment Foucault, c'est ce qui constitue une « épaisseur », aussi bien un « creux ». [...] Selon Foucault, il s'agit d'un rapport de forces, où des forces régionales affrontent tantôt des forces d'élévation à l'infini (dépli), de manière à constituer une forme-Dieu, tantôt des forces de finitude (pli), de manière à constituer une forme-Homme. C'est une histoire nietzschéenne plutôt que heideggerienne, une histoire rendue à Nietzsche, ou rendue à la *vie*. « Il n'y a d'être que parce qu'il a vie... L'expérience de la vie se donne donc comme la loi la plus générale des êtres que ce qui les porte un instant à une forme précaire... » (MC, 291(ce texte, qui survient à propos de la biologie au XIX^e, nous semble avoir une plus grande portée et exprimer un aspect constant de la pensée de Foucault) ».

²⁹⁸ Cf. KANT, Emmanuel. *Logique*. Paris, Vrin, traduction de L. GUILLERMIT, 1970, pp. 25-26: « 1. Que puis-je savoir ? 2. Que dois-je faire ? 3. Que m'est-il permis d'espérer ? 4. Qu'est-ce que l'homme ? » Cf. FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'«Anthropologie» de Kant*. Présenté par Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros, suivi de *Anthropologie du point de vue pragmatique* d'Emmanuel Kant, traduit et annoté par Michel Foucault. Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008. Cf. aussi FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les lumières? » Dans: *Magazine littéraire*, n° 207, mai 1984, pp. 35-39.

Désormais, ce sont les conditions qui remplissent la forme du temps. C'est donc ce « moi » circonstanciel, se trouvant toujours déterminé auparavant par le temps, qui permet la formule moi=moi, de telle sorte que le moi ne se détermine pas seulement lui-même d'une manière spontanée (« je pense »), mais par le biais passif du *temps*. A partir de là, Deleuze extrait l'un de ses « monstres » de Kant (repris d'ailleurs d'Arthur Rimbaud (1854-1891)): « Je est un autre ».²⁹⁹ C'est un temps qui trouve alors avec Kant la forme d'une *intérieurité* en tant que moi passif, réceptif. C'est la critique de Kant à Descartes: comment la seule *détermination* consciente « je pense » peut-elle rendre *déterminable* quelque chose qui reste à déterminer, quelque chose alors d'*indéterminé* comme l'est l'*existence* ?

« [...] Mais comment la détermination pourrait-elle porter sur l'indéterminé si l'on ne dit pas de quelle manière il est « déterminable » ? Or cette réclamation kantienne ne laisse pas d'autre issue que celle-ci: c'est seulement dans le temps, sous la forme du temps, que l'existence indéterminée se trouve déterminable. [...] Mon existence ne peut jamais être déterminée comme celle d'un être actif et spontané, mais d'un moi passif qui se représente le Je, c'est-à-dire la spontanéité de la détermination, comme un Autre qui l'affecte (« paradoxe du sens intime »).³⁰⁰

Descartes va trop vite, et laisse passer la question de la *détermination* en tant que telle. Le déterminable en « moi » serait le temps, non pas le *je* du « je pense ». Désormais le *moi* devient un phénomène du temps, une « apparition » dans le temps qui ne peut être déterminable seulement pour un *je* actif qui dit « je pense », mais aussi pour un moi qui serait passif, qui subirait le temps en tant que forme du déterminable dans la détermination.

« Le Moi est dans le temps et ne cesse de changer: c'est un moi passif

²⁹⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » Dans: *Critique et clinique, op. cit.* p. 43: « [...] La forme du déterminable fait que le Moi déterminé se représente la détermination comme un Autre. [...] ».

³⁰⁰ *Ibid.* p. 43.

ou plutôt réceptif qui éprouve des changements dans le temps. Le *Je* est un acte (je pense) qui détermine activement mon existence (je suis), mais ne peut la déterminer que dans le temps, comme l'existence d'un *moi* passif, réceptif et changeant qui se représente seulement l'activité de *sa propre* pensée. Le Je et le Moi sont donc séparés par la ligne du temps qui les rapporte l'un à l'autre sous la condition d'une différence fondamentale. [...] Ce n'est pas le temps qui nous est intérieur, ou du moins il ne nous est pas spécialement intérieur, c'est nous qui sommes intérieurs au temps, et à ce titre toujours séparés par lui de ce qui nous détermine en l'affectant. L'intériorité ne cesse pas de nous creuser nous-mêmes, de nous scinder nous-mêmes, de nous dédoubler, bien que notre unité demeure ».³⁰¹

Nous démontrerons ci-après que, d'après la philosophie de Deleuze (en nous appuyant sur sa lecture de Kant), le « Je » ne peut se constituer que par une série complexe des « synthèses passives du temps » (le passé-mémoire, le présent-habitude et le futur-éternel retour), qui seraient propres à son « Moi » passif, réceptif, qui vit dans le temps, comme étant un « Autre » pour le « Je », grâce à la forme vide du temps qui est la *forme du déterminable* par laquelle la détermination (« Je pense ») détermine (« donc ») l'indéterminé (« je suis »). L'être est ainsi, comme nous l'avons déjà esquissé tout au long de ce travail, l'*indéterminé*, l'*abîme*, le *non-sens* ou le *sans-fond* de la métaphysique qui cherche pourtant un *fondement*, fondement comme cercle qui se présuppose lui-même (les cercles du temps). Avec Deleuze, encore une fois, on substitue le « et » au « est », c'est-à-dire, le « devenir » à l'« être »; la disjonction de la « détermination ontologique » cède le pas à l'inclusion logique, la connexion rhizomique, en tant que milieu impersonnel, vide, virtuel: « écart » ou « fêlure » de nature moléculaire.

Ainsi, avec Kant, le temps est la forme de notre intériorité et la forme de l'intériorité est le temps, tandis que la forme de l'extériorité est l'*espace*. Le « sujet transcendantal » kantien est donc moins *transcendant* qu'*immanent* avec l'introduction de cette « révolution copernicienne »

³⁰¹ *Ibid.* pp. 43- 45.

qui déplace le temps. Celui-ci passe d'une forme d'extériorité chez Descartes, à une forme d'intériorité chez Kant³⁰². Révolution qui déplace aussi Dieu du centre en faveur de l'Homme, mais qui implique, en même temps, leur mort mutuelle³⁰³ -comme nous l'avons vu-, en faveur de l'événement producteur de sens. Il s'agit donc d'un dynamisme spatio-temporel où le « Moi passif » est un « sujet larvaire » qui rend déterminable, par les synthèses passives du temps, les « formes *a priori* » ou les « catégories »³⁰⁴ du « Je », celui-ci prétendant pouvoir penser, et pouvoir ainsi déterminer quoi que ce soit avec la simple spontanéité de sa propre pensée. Kant est donc renversé par Deleuze: les concepts ne sont plus des formes *a priori*; ils dépendent désormais d'une matière intensive (sensibilité) et d'un sans-fond différentiel (Idée) comme sans-fond (*Ab-Gründ*) de la métaphysique (« dialectique » des Idées), pour produire de la pensée dans la pensée³⁰⁵. Le problème de la pensée trouve ainsi une difficulté majeure –malgré tout ce que

³⁰² Cf. BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 242-243: « En prise directe sur l'être de ce qu'il pense, le Cogito se sature de l'évidence lumineuse d'une coïncidence de la pensée et de l'être sur lequel elle porte. Evacué, rejeté au dehors en tant que forme d'extériorité étrangère à la conscience, le temps n'est plus qu'un mode de succession causale dépendant de la création continuée du monde par Dieu. [...] Au regard d'une pensée qui a besoin du temps afin de se conquérir, il n'y a plus lieu de suspendre son opérativité à l'éternité d'un garant divin: si le temps emporte tout sur son passage, il est ce qui signifiera la dispersion du Moi et la fuite de Dieu dont nulle preuve n'est plus à même de fonder l'existence. Anthropochronie, théochronie et cosmochronie se voient frappées de péremption. En cet espacement de la conscience sous la forme du temps, Kant donne le jour au temps comme forme du déterminable, forme d'intériorité (nous sommes intérieurs au temps, le temps ne nous est pas intérieur) disjoignant le Je pense du Je suis. ».

³⁰³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* pp. 94: « [...] on dirait que la mort de l'homme s'enchaîne avec celle de Dieu, au profit de nouveaux composés ».

³⁰⁴ Cf. SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*. Paris, PUF, 2010. Dans ce livre, on voit que le chapitre IV est consacré à « l'élaboration d'une nouvelle analytique ou doctrine des catégories », contrairement à LAPOUJADE, qui ne voit pas chez Deleuze cette analytique à propos d'un empirisme-transcendantale.

³⁰⁵ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants, op. cit.* pp. 95-96: « [...] l'Idée se confond avec la matière intensive du sans-fond. [...] Il n'y a d'Idée que de cette matière (matérialisme de Deleuze); inversement cette matière ne peut être pensée que comme Idée (idéisme de Deleuze aussi bien). De même que cette matière

nous avons développé jusqu'à ici-, car il s'agit exactement de la rencontre de la pensée avec son impensable, avec les forces de l'impensable, comme étant son propre rapport-limite: l'impensable, pour ainsi dire, « bourgeonne » ou « pousse » depuis le dedans, depuis l'intériorité du temps dans le « Je fêlé »³⁰⁶. C'est justement à cause de cela qu'est ici nécessaire un rapprochement de la nature complexe et métaphysique du temps, partant de Kant pour arriver à Bergson et Deleuze. Pour le moment, il faut donc signaler que les catégories, qui étaient déterminantes pour la pensée chez Kant, ne sont plus essentiels pour la connaissance: il s'agit de l'empirisme transcendantale de Deleuze où nous passons directement d'une « Esthétique » (comme théorie du sensible) à une « Dialectique » (comme théorie de l'Idée), effaçant une

intensive ne peut être que sentie, sans jamais être donnée empiriquement, de même elle ne peut être que pensée, sans jamais être conçue objectivement. Bien plus, ce qui ne peut être que senti, par delà tout donné empirique, *force* à penser ce qui ne peut être que pensé, par-delà toutes les médiations conceptuelles de la représentation. [...] C'est d'ailleurs le nom que lui donne Deleuze: « empirisme transcendantal ». *Il est la nouvelle doctrine qui résulte de la crise du fondement.* ». (L'italique est sur le texte).

³⁰⁶Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps* 28/03/1978. Paris, <https://www.webdeleuze.com/textes/60>: « Je me représente la spontanéité de mon acte de penser signifie que je me représente la détermination active du « je » comme la détermination qui vient déterminer mon existence, mais qui ne peut la déterminer que comme l'existence d'un être non pas actif, mais d'un être sur le temps. Voilà que c'est la ligne du temps qui sépare le « je » du « moi ». C'est la ligne pure et vide du temps qui traverse, qui opère cette espèce de fêlure dans le je, entre un « je » comme détermination et un « moi » comme déterminable dans le temps. Le temps est devenu la limite de la pensée et la pensée ne cesse d'avoir à faire avec sa propre limite. C'est du dedans que la pensée est limitée. Il n'y a plus une substance étendue qui limite du dehors la substance pensante, et qui résiste à la substance pensante, mais la forme de la pensée est tout entière traversée, comme fêlée comme une assiette, elle est fêlée par la ligne du temps. Elle fait du temps la limite intérieure de la pensée elle-même, à savoir l'impensable dans la pensée. A partir de Kant, la philosophie se donnera comme tâche de penser ce qui n'est pas pensable, au lieu de se donner comme tâche de penser ce qui est extérieur à la pensée. La véritable limite traverse et travaille la pensée du dedans ». Voir aussi VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze, op. cit.* p. 78: « [...] le temps lui-même ne signifie pas seulement "une passivité dans le moi", mais aussi "une faille ou une fêlure dans le Je" (*DR* 1968, p. 117), qui témoigne de ce que "l'individualité n'a pas le caractère du moi, mais au contraire forme et nourrit le système du moi dissous". ».

«Analytique » (comme théorie de l'objet)³⁰⁷. La pensée s'affronte désormais à sa propre limite, sa propre relation-limite avec elle-même (« sens intime »), et avec l'extériorité (l'espace). C'est en ce sens que Kant modifie et critique la conception du « Cogito » et du « je pense » cartésien: Descartes passe trop vite de la détermination spontanée du *je pense*, à la déterminabilité de l'être conçu comme indéterminé; il oublie la réalité du temps comme forme du déterminable renvoyant la puissance du continu comme causalité à l'éternité d'un Dieu non-trompeur. C'est pour cela, d'ailleurs, qu'avec Kant nous ne trouvons plus la question de Dieu: celle-ci est déplacée vers l'Idée problématique de la métaphysique. Dieu devient un *noumène* inconnaissable: il ne peut plus être un objet de connaissance pour la philosophie (laïcisme de Kant). Ce qui est cognoscible, pour Kant, est désormais seulement une *philosophie transcendante* qui puisse remplacer cette *métaphysique*. Mais nous voyons avec Bergson et Deleuze qu'une philosophie transcendante ne suffit pas: il faut ressusciter ou revitaliser la métaphysique au sens d'une problématisation continue des choses, comme si les choses fussent aussi des Idées, et des

³⁰⁷ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. pp. 94-96-97: « Deleuze présente l'ensemble des trois synthèses du temps sous un autre aspect encore, comme un déplacement ou une parodie de la *Critique de la raison pure*. D'un point de vue très général, on sait que la *Critique* se divise en trois grandes parties: une Esthétique (théorie de la sensibilité), une Analytique (théorie de l'objet) et une Dialectique (théorie de l'Idée). Deleuze reconduit cette tripartition, mais non sans la pervertir en profondeur. [...] ce qui caractérise l'empirisme transcendantal, c'est le *rapport immédiat qu'il établit entre esthétique et dialectique*, entre le sensible et l'Idée, le phénomène et le noumène. L'empirisme transcendantal est l'union immédiate de l'esthétique et de la dialectique. Il n'y a chez Deleuze qu'une esthétique des intensités et une dialectique des Idées, et rien d'autre. Ce qui se trouve définitivement court-circuité, c'est l'analytique. [...] C'est ce qui explique que les deux derniers chapitres de *Différence et répétition* soient consacrés, l'un à la « synthèse idéale de la différence » (dialectique), l'autre à la « synthèse asymétrique du sensible » (esthétique). L'analytique a disparu, ses coordonnées (sujet/objet) aussi, parce qu'elles ont perdu tout pouvoir constituant. [...] sur l'opposition à toute doctrine des catégories, Cf. le passage essentiel de DR, 364 et 50: « Toute philosophie des catégories prend pour modèle le jugement –comme on le voit chez Kant, et même encore chez Hegel ») ».

intuitions qui ont besoin de sa métaphysique³⁰⁸. La métaphysique du temps devient alors quelque chose de pressant et nécessaire, étant donné que « [...] Dieu est devenu temps, en même temps que l'homme devenait césure. ».³⁰⁹

Or, presque un demi-siècle plus tard, avec Bergson, la notion du *je* et du *moi* changent encore, puisqu'il s'agit –justement- d'une toute autre conception du temps: cette fois en tant que *durée* (bien qu'encore, comme chez Kant, sous la forme de la *finitude*, c'est-à-dire, de ce rapport-limite de forces avec les forces de la finitude (temps vide)). C'est en ce sens que l'on peut affirmer que Bergson est beaucoup plus proche de Kant qu'il ne le croit lui-même: il conserve, malgré lui, le temps comme forme du déterminable dans la détermination du « moi ». Donc, la thèse et la critique de Bergson envers Kant, surtout dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) sera que, malgré les apparences, Kant ne cesse de soumettre le temps à l'espace, comme sa quatrième dimension, c'est-à-dire qu'il ne cesse de le prendre comme milieu homogène et divisible³¹⁰. Comme nous l'avons déjà évoqué antérieurement, le

³⁰⁸ Cf. BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. pp. 8-9: « C'est ainsi que la métaphysique fut conduite à chercher la réalité des choses au-dessus du temps, par-delà ce qui se meut et ce qui change, en dehors, par conséquent, de ce que nos sens et notre conscience perçoivent. Dès lors elle ne pouvait plus être qu'un arrangement plus ou moins artificiel de concepts, une construction hypothétique. Elle prétendait dépasser l'expérience [...] Restituons au mouvement sa mobilité, au changement sa fluidité, au temps sa durée. [...] La métaphysique deviendra alors l'expérience même. La durée se révélera telle qu'elle est, création continue, jaillissement ininterrompu de nouveauté. ». Voir aussi DELEUZE, Gilles. *Lettres et autres textes*, op. cit. « Lettre à Arnaud Villani », p. 78: « - Êtes-vous un philosophe non-métaphysicien ? Non, je me sens pur métaphysicien ». Voir aussi VILLANI, Arnaud. *Logique de Deleuze*, op. cit. p. p. 91: « Ce n'est pas que la métaphysique de Deleuze soit immanente ou immanentiste, elle est *immanentisante*, au sens où elle retourne tous les éléments de la transcendance et, de ce seul fait, en manifeste l'immanence. ».

³⁰⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps* 28/03/1978. Paris, <https://www.webdeleuze.com/textes/59>

³¹⁰ Cf. BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op. cit. pp. 174-175: « L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle revêt la forme d'un tout homogène, c'est qu'elle

temps bergsonien c'est la forme d'un temps non-chronologique, c'est-à-dire, ne pouvant pas se diviser en *instants*. C'est alors que l'on découvre la durée, c'est-à-dire le temps interne à la conscience, et cependant coextensif au tout de l'univers. Le temps bergsonien ne se divise pas *sans changer de nature*: c'est pour cela qu'il est l'*indivisible*.

« Composé non pas d'entités discrètes qui demeurent identiques à elles-mêmes lorsqu'on les divise, mais d'éléments fusionnés, le temps présente un continuum d'intensités qui, quand on le divise, génère la différence de nature d'une perception devenue remarquable ». ³¹¹

Pour Bergson, la perception et l'intelligence introduisent dans la continuité du temps une discontinuité qui nous fait croire à l'illusion des instants, à un passé, un présent et un futur déterminés. L'absolu d'un instinct et d'une intuition devient alors relatif, par l'entremise d'une perception et d'une intelligence qui découpent la réalité en éléments extérieurs les uns aux autres. Le dédoublement du moi en deux parties ne se situe plus entre une spontanéité et une

s'exprime en espace. Ainsi la distinction même qu'il établit entre l'espace et le temps revient, au fond, à confondre le temps avec l'espace, et la représentation symbolique du moi avec le moi lui-même. Il jugea la conscience incapable d'apercevoir les faits psychologiques autrement que par juxtaposition, oubliant qu'un milieu où ces faits se juxtaposent, et se distinguent les uns des autres, est nécessairement espace et non plus durée. Par là il fut conduit à croire que les mêmes états sont susceptibles de se reproduire dans les profondeurs de la conscience, comme les mêmes phénomènes physiques dans l'espace; c'est du moins ce qu'il admit implicitement quand il attribua au rapport de causalité le même sens et le même rôle dans le monde interne que dans le monde extérieur. Dès lors la liberté devenait un fait incompréhensible. Et néanmoins, par une confiance illimitée, mais inconsciente, en cette aperception interne dont il s'efforçait de restreindre la portée, il croyait à la liberté inébranlablement. Il l'éleva donc à la hauteur des noumènes; et comme il avait confondu la durée avec l'espace, il fit de ce moi réel et libre, qui est en effet étranger à l'espace, un moi également extérieur à la durée, inaccessible par conséquent à notre faculté de connaître. [...] C'est dans cette confusion de la vraie durée avec son symbole que résident, selon nous, la force et la faiblesse du kantisme tout à la fois. Kant imagine des choses en soi d'un côté, et d'autre part un Temps et un Espace homogènes au travers desquels les choses en soi se réfractent: ainsi naîtraient d'un côté le moi phénomène, celui que la conscience aperçoit, et de l'autre les objets extérieurs. Le temps et l'espace ne seraient donc pas plus en nous qu'en dehors de nous; mais la distinction même du dehors et du dedans serait l'œuvre du temps et de l'espace ».

³¹¹ BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze, op. cit.* p. 279.

réceptivité sur la ligne du temps, entre un *je* actif et un *moi* passif d'après le « monstre » que Deleuze a extrait de Kant, mais entre un « moi superficiel » et un « moi profond ». Le moi superficiel est précisément celui qui se trouve dans cette illusion d'une division du temps par instants, car il n'est autre que le moi social, extériorisé par rapport à lui-même. Celui-ci vit dans l'espace, dans la division des êtres et du devenir qui doit rendre la vie utile et pratique en fonction de besoins déterminés. C'est pour cela que dans le domaine du social, la prétention porte sur la mesure du temps, pour ne pas dire la mesure et même le contrôle de tout. Le *moi profond*, d'après Bergson, au contraire, est celui qui vit dans la pure *durée*, dans ce sentiment d'écoulement des choses et des êtres qui arrondit les angles et les distances spatiales, les formes-contours, les rendant *indivisibles* les uns par rapport aux autres, supplantant les formes par des flux à travers la « puissance du continue », c'est-à-dire, ce passage d'un domaine à l'autre ou d'un niveau de réalité à l'autre (comme d'ailleurs le cas de « la guêpe et l'orchidée »³¹²). C'est une *durée* qui se trouve irréductible à la seule *succession* kantienne: le temps bergsonien n'est plus seulement une succession interne sans extériorité (comme il le crut dans *L'Essai*), mais aussi une *coexistence* coextensive au tout de l'univers, dont les différents degrés de contraction et distension s'expriment à travers les diverses formes vivantes comme autant de rythmes multiples et variés: différents types de *temps* et de *durées* qui appartiennent à la vie dans son ensemble.³¹³

Le fait de ne plus pouvoir diviser ni subdiviser le temps sans que celui-ci change de nature revient donc à cette conception du temps en tant que *coexistence virtuelle*. Coexistence virtuelle veut dire que le temps présuppose toujours le vécu, c'est-à-dire, un temps déjà vécu en tant que *mémoire* comme fondement du temps et conservation du passé dans le présent, condition de

³¹² Cf. VILLANI, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris, Belin, 1999.

³¹³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme, op. cit.* « Chapitre IV Une ou plusieurs durées ? », p. 71.

possibilité de la durée. Cette conservation, cette mémoire, est certainement virtuelle, et non pas actuelle. Virtuelle veut dire que, étant donné qu'on ne peut pas diviser le temps sans qu'il change de nature, il faut absolument un passé depuis lequel je conçois un présent, depuis lequel je perçois les choses « se passer » dans le présent, puisque le présent est précisément toujours ce qui est déjà passé. Coexistence virtuelle signifie alors que chaque présent entraîne son passé, son double passé qui le fait passer. Chaque présent possède son passé. Mais, en même temps, chaque passé entraîne son présent, de telle sorte que

« [...] c'est « dans » le passé que nous allons chercher nos souvenirs comme dans un autre monde [...] Le passé est une sorte de monde latéral, virtuel, parallèle au présent et qui, au lieu de passer comme celui-ci, recueille en lui chaque présent, mais comme passé, si bien que le passé coexiste tout entier avec soi, et avec chaque présent qui passe. ».³¹⁴

Pour résumer: le temps bergsonien en tant que *durée* dépend désormais d'une conception déterminée de la *mémoire* en tant que *coexistence virtuelle* de degrés. Comme nous l'avons déjà esquissé, d'après Gilles Deleuze, il y a deux mémoires chez Bergson, l'une ontologique, l'autre psychologique³¹⁵; mais selon Frédéric Worms il y a plutôt trois mémoires, les deux premières

³¹⁴ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 70.

³¹⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. pp. 50-51-72: « Ce que Bergson appelle « souvenir pur » n'a aucune existence psychologique. C'est pourquoi il est dit *virtuel*, inactif et inconscient. Tous ces mots sont dangereux, surtout « inconscient », qui nous semble depuis Freud inséparable d'une existence psychologique singulièrement efficace et active. Nous aurons à confronter l'inconscient freudien et l'inconscient bergsonien, puisque Bergson lui-même fait le rapprochement (*PM*, 1316,81). Nous devons pourtant comprendre dès maintenant que Bergson n'emploie pas le mot « inconscient » pour désigner une réalité psychologique hors de la conscience, mais pour désigner une réalité non psychologique -l'être tel qu'il est en soi. En toute rigueur, le psychologique, c'est le présent. Seul le présent est « psychologique »; mais le passé, c'est l'ontologie pure, le souvenir pur n'a de signification qu'ontologique (Cet aspect est profondément analysé par M. HYPOLITE, qui dénonce les interprétations « psychologues » de *Matière et mémoire*: Cf. « Du bergsonisme à l'existentialisme, *Mercur de France*, Juillet 1949; et aspects divers de la mémoire chez Bergson, *Revue internationale de philosophie*, octobre 1949.). [...] Bergson ne se contente pas de dire, que entre l'image-souvenir et la perception-image, il y a plus que des différences de degré. Il présente aussi une proposition ontologique beaucoup plus importante: *si le passé*

étant psychologiques et la troisième métaphysique: la *mémoire-pure*, virtuelle, qui existe en soi, sans mélange avec le présent et la perception-action, mais dont tous les présents dépendent pour passer (selon Deleuze, une sorte de « mémoire-être » ou « mémoire-ontologique »); ensuite la *mémoire-habitude*, qui s'incarne dans le corps et s'enchaîne avec les systèmes sensori-moteurs de la perception-action permettant ainsi l'apprentissage par répétition matériel des choses et automatismes (en suivant la lecture de Deleuze, une espèce de mémoire-psychologique en fonction de laquelle nous pouvons contracter le présent, créant de nouvelles qualités), et la *mémoire-immédiate*, synthétique, définissant le présent épais de la *durée*, et faisant communiquer les deux premières mémoires (qui, d'après Worms sont cette fois toutes les deux psychologiques), en inscrivant le passé pur dans l'action présente, par accumulation du passé dans le présent (selon Worms, il s'agirait d'une mémoire-métaphysique)³¹⁶.

Quoiqu'il en soit, la forme de l'intériorité kantienne fait partie de la conscience moderne du temps, comme l'a déjà avertit Deleuze³¹⁷, dans le sens où le temps n'est plus interne à nous

coexiste avec son propre présent, et s'il coexiste avec soi à des niveaux de contraction divers, nous devons reconnaître que le présent lui-même est seulement le niveau le plus contracté du passé. Cette fois, c'est le présent pur et le passé pur, la perception pure et le souvenir pur en tant que tels, la matière et la mémoire pures, qui n'ont plus que des différences de détente et de contraction, et retrouvent ainsi une unité ontologique. En découvrant au fond de la mémoire-souvenir une mémoire-contraction plus profonde, nous avons donc fondé la possibilité d'un nouveau monisme ».

³¹⁶ Cf. Note 255 sur la « mémoire » chez Bergson.

³¹⁷ DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps* 14/03/1978. Paris, <https://www.webdeleuze.com/textes/58>: « On peut essayer de dire que l'ensemble des créations et des nouveautés que le kantisme apportera dans la philosophie tourne autour d'un certain problème du temps et d'une conception tout à fait nouvelle du temps, une conception dont on peut dire que lorsque Kant l'élabore elle va être décisive pour tout ce qui s'est passé ensuite, c'est-à-dire essayer de déterminer une espèce de conscience moderne du temps par opposition à une conscience classique ou à une conscience antique du temps. Pourquoi est-ce que c'est Kant qui a créé les concepts philosophiques de cette nouvelle conscience du temps, rendant possible son expression philosophique, ça ne nous regarde pas ou en tous cas ça ne m'intéresse pas, mais ce que je voudrais dire, c'est que c'est bien cette espèce de conscience du temps qui reçoit un statut

car au contraire, dorénavant, nous sommes intérieurs au temps³¹⁸. La *forme* n'est plus ce qui détermine le temps en tant que succession interne sans extériorité, comme forme pure *a priori*. Désormais, avec Bergson et son idée de durée, il s'agit plutôt d'un contenu vivant et empirique comme affect, émotion³¹⁹, mémoire, coexistence virtuelle de degrés entre *passé* (le temps infiniment relâché), *présent* (l'« attention à la vie ») et *futur* (le temps infiniment tendu ou contracté), qui est décisif. Autrement dit: ce n'est plus la forme pure du temps, mais l'affect des *rapports de forces* d'une « vie » toujours concrète et singulière en tant que « durée agissante et irréversible ».³²⁰ Dès *L'évolution créatrice* (1907) le temps en tant que durée interne à la

philosophique avec Kant, et qui est complètement nouvelle. »

³¹⁸ Cf. BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, *op. cit.* note 443, p. 720: « De plus en plus, il [Bergson] dira tout autre chose [autre chose que la durée comme simple dimension subjective de notre vie intérieure]: la seule subjectivité, c'est le temps, le temps non-chronologique saisi dans sa fondation, et c'est nous qui sommes intérieurs au temps, non pas l'inverse (...) Le temps n'est pas l'intérieur en nous, c'est juste le contraire, l'intériorité dans laquelle nous sommes, nous nous mouvons, vivons et changeons. » (Les crochets sont de nous)

³¹⁹ MARTIN, Jean-Clet. « David Lapoujade: un tournant de l'expérience entre James et Bergson », *op. cit.* « Or, il me semble que c'est un point central chez Bergson qui n'a pas été assez mis en lumière: on n'accède à la durée que par les affects, les émotions qui constituent ce qu'il appelle le « moi des profondeurs » (tandis que le moi de surface considère justement le temps comme extérieur, comme une « quatrième dimension de l'espace » suivant la formule célèbre). Le processus par lequel on passe à l'intérieur du temps ou par lequel le temps nous devient intérieur, ce que nous avons de plus intérieur, ce que Bergson appelle la « durée », en passe toujours par les émotions. C'est ce qui apparaît dès "l'Essai sur les données immédiates": la durée vraie est de nature émotionnelle. Seulement il ne s'agit pas d'émotions qui apparaissent dans le temps, intratemporelles; ce sont des émotions constitutives de la durée en nous, qui font de nous des êtres de durée, et dont tout l'être est de durer, de vibrer, de résonner. N'est-ce pas en effet le propre de l'émotion ou de l'affect de vibrer, de résonner en nous ? Chez Bergson, nous ne sommes rien d'autre au plus profond que des résonances ou des vibrations, c'est-à-dire des rythmes, rien d'autre que des rythmes. [...] il n'y a pas d'expérience qui ne soit émotion chez Bergson. [...] C'est ce que décrit admirablement Bergson dans l'« *Essai sur les données immédiates* » et qui me semble l'événement inaugural du bergsonisme: la liaison indissoluble du temps et de l'affect ».

³²⁰ Cf. BERGSON Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 16 « [...] le fond même de notre existence consciente est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent, c'est-à-dire enfin durée agissante et irréversible. » et aussi Cf. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, *op. cit.* p. 33, définition de « durée »: « La » durée

conscience commence à se trouver plutôt dans le dehors (avec l'exemple du verre d'eau sucré), c'est-à-dire dans la vie et l'univers, moins réductible, donc, à une expérience psychologique: le temps devient le dehors (ou le dedans) de telle sorte que toutes les choses appartiennent au temps comme durée³²¹. La durée réelle se ressent agir sur toutes les choses, dans son imprévisible nouveauté, sans être une abstraction ni une forme pure *a priori*. Et quand on la ressent, on ressent en même temps l'émotion, l'affect de ce qui est vivant et libre dans l'univers, ce « moi-profond » que l'on est.

Chaque degré de contraction et de distension détermine ainsi la couche d'un espace-temps donné, puisqu'avec Bergson le temps procède par couches, par conservations automatiques du passé³²², mais aussi par dégradations entropiques propres à la *matière*. En effet, ce qui se fait dépend aussi de ce qui se défait, et un présent ne passerait pas sans que l'antérieur ait disparu, ou soit passé à son état virtuel. La pure virtualité du temps en tant que mémoire serait donc cette conservation automatique, indépendamment de l'entropie de la matière. L'esprit, en tant que virtuel, serait celui qui garantirait la *durée*, la *continuité* et le *changement* dans

n'existe en effet que comme durée singulière ».

³²¹ Il y a évidemment une différence entre « intériorité », « extériorité », « dedans » et « dehors ». Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, *op. cit.* p. 27: « Du début à la fin de son œuvre, Bergson a évolué d'une certaine manière. Les deux points principaux de son évolution sont les suivants: la durée lui 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. [...] ». Voir aussi Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault*, *op. cit.* p. 103: « Foucault ne cesse de soumettre l'intériorité à une critique radicale. Mais *un dedans qui serait plus profond que tout monde intérieur*, de même que le dehors est plus lointain que tout monde extérieur ? Le dehors n'est pas une limite figée, mais une matière mouvante animée de mouvements péristaltiques, de plis et plissements qui constituent un dedans: non pas autre chose que le dehors, mais exactement le dedans *du* dehors ».

³²² Cf. BERGSON Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 5: « En réalité le passé se conserve de lui-même, automatiquement. Tout entier, sans doute, il nous suit à tout instant: ce que nous avons senti, pensé, voulu depuis notre première enfance est là, penché sur le présent qui va s'y joindre, pressant contre la porte de la conscience qui voudrait le laisser dehors. »

l'univers, s'affrontant à la matière comme à sa propre nécessité d'exister et de persévérer dans l'être. C'est à partir de cela que se produit, par exemple, la discussion entre Bergson et Albert Einstein à propos de la prééminence ou de l'importance d'un *temps physique* ou d'un *temps philosophique*, qui ne serait que le temps du monde vivant.³²³ Ainsi, quand on se transporte dans le passé, dans un souvenir, c'est dans une nappe précise de ce passé, dans un degré déterminé de contraction ou de distension dans le tout virtuel qui dépend, évidemment, d'une mémoire et de la capacité vivante à se rappeler (c'est pour cela que le passé pur se conserve en soi-même, automatiquement, et que ce qui se détruit correspond plutôt à notre capacité particulière à nous rappeler ou à ne pas nous rappeler, ce qui est différent de la *réminiscence* platonicienne). Le présent ne serait donc rien sans ce passé virtuel qui coexiste avec lui, et non pas l'inverse. Sinon, l'on vivrait dans un oubli perpétuel, dans un présent qui disparaîtrait et renaîtrait à chaque instant. Le moi profond serait alors, pour conclure cette partie, « la pointe extrême, extrêmement contractée, de tout notre passé ».³²⁴

Nous avons vu qu'avec Kant ce n'est plus le *je* comme forme de spontanéité de la pensée qui détermine le *moi* à travers le *cogito*, mais les variations et changements du *temps*. Ensuite nous avons observés, avec Bergson, que c'est la *mémoire* ou le monde *vivant* qui détermine le « moi profond » dans la pure *durée*, à la différence du « moi superficiel », spatial et social. L'intériorité propre au temps kantien est donc dépassée avec cette idée de durée coextensive à toutes les choses et au tout de l'univers vivant. La finitude vide du temps kantien commença ainsi avec Bergson à rencontrer, depuis les forces de la finitude, les forces de l'illimité, de telle sorte que c'est avec Deleuze que nous commençons à trouver la forme d'un fini-illimité qui

³²³ Cf. BERGSON, Henri. *Durée et simultanéité*: à propos de la théorie d'Einstein. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

³²⁴ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit p. 70.

dépasserait la simple finitude commencée par Kant et déployée tout au long du XIX^e siècle.³²⁵ Ainsi, c'est avec Deleuze que la notion de moi change encore de nature, puisque, en suivant la révolution copernicienne qu'accomplit Kant (en introduisant le temps dans l'intériorité de l'esprit), et en passant par Bergson, la notion du temps et le problème vitaliste du *je* et du *moi* chez Deleuze évolue à nouveau. Le *je* pour Deleuze devient un « je fêlé », tandis que le *moi* devient un « moi dissous »³²⁶.

³²⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. « Annexe. Sur la mort de l'homme et le surhomme. » Dans: *Foucault, op. cit.* p. 140: « [...] Ce ne serait plus l'élévation à l'infini, ni la finitude, mais un fini-illimité, en appelant ainsi toute situation de force où un nombre fini de composants donne une diversité pratiquement illimité de combinaisons. [...] Et le fini-illimité ou le surpli, n'est-ce pas ce que Nietzsche traçait déjà, sous le nom d'éternel retour ? ».

³²⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition, op. cit.* pp. 117 -118-332-333: « [...] Au « Je pense » et au « Je suis », il faut ajouter le moi, c'est-à-dire la position passive (ce que Kant appelle la réceptivité d'intuition); à la détermination et à l'indéterminé, il faut ajouter la forme du déterminable, c'est-à-dire le temps. Et encore « ajouter » est un mauvais mot, puisqu'il s'agit plutôt de faire la différence, et de l'intérioriser dans l'être et la pensée. D'un bout à l'autre, le JE est comme traversé d'une fêlure: il est fêlé par la forme pure et vide du temps. Sous cette forme, il est le corrélat du moi passif apparaissant dans le temps. Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps; et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne. [...] Il est impossible de maintenir la répartition kantienne, qui consiste en un effort suprême pour sauver le monde de la représentation: la synthèse y est conçue comme active, et en appelle à une nouvelle forme d'identité dans le Je; la passivité y est conçue comme simple réceptivité sans synthèse. C'est dans une tout autre évaluation du moi passif que l'initiative kantienne peut être reprise, et que la forme du temps maintient à la fois le Dieu mort et le Je fêlé. [...] l'individu en intensité ne trouve son image psychique, ni dans l'organisation du moi, ni dans la spécification du Je, mais au contraire dans le Je fêlé et dans le moi dissous, et dans la corrélation du Je fêlé avec le moi dissous. Cette corrélation nous apparaît nettement, comme celle du penseur et de la pensée, du penseur clair-confus pour des Idées distinctes obscures (le penseur dionysiaque). Ce sont les Idées qui nous conduisent du Je fêlé au Moi dissous. Ce qui fourmille aux bords de la fêlure, nous l'avons vu, ce sont les Idées comme autant de problèmes, c'est-à-dire comme multiplicités faites de rapports différentiels et variations de rapports, points remarquables et transformations de points. Mais ces Idées s'expriment dans les facteurs individuels, dans le monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète du penseur ou le système du Moi dissous ».

Nous avancerions ainsi que, selon nous, le problème du *je* et du *moi* n'a jamais cessé d'être un problème vital ou vitaliste (*Quid vitae ?*), car au fond du *Cogito* (« je pense, donc, je suis ») demeure profondément encre le problème classique de la détermination entre *penser* et *être*, ou entre *Logos* et *physis*.³²⁷ Le vrai problème est alors de rencontrer, au fond, ce qu'il y a de vital dans ce rapport métaphysique et gnoséologique, à l'âge contemporain, entre pensée et vie, de telle manière que la vie déplace l'être: la vie fait subir à l'être une déviation, un déplacement. Le *je* et le *moi* souffrent, encapsulés dans l'identité de leur monde kantien représentatif.³²⁸ Il faut donc sortir du « logocentrisme » vers un « antilogos », aller d'Athènes vers Jérusalem, trouver un « dehors » pour la pensée afin de, comme chez Proust, remplacer la philosophie par l'art, l'intelligence (l'amitié) par l'amour (le jaloux), le *logos* par le *pathos*: trouver les signes comme hiéroglyphes bruts et violents *pour* la pensée. Le problème vital du *je* et du *moi* serait donc finalement la nécessité de la rencontre des « forces » du dehors (l'infini, le fini, l'illimité etc.) qui déchirent la forme du *Je* et la matière du *Moi* en faveur d'un fourmillement entre les deux, d'une *individuation*: l'ouverture d'un champ variable de rapports et de possibles, la multiplication des « voies » pour la vie/pensée grâce au caractère

³²⁷ Cf. VILLANI, Arnaud. « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre ». Dans: *Revue internationale de philosophie* (n° 241), 2007/3, (pp. 301-322.), p. 319: « Admettons ceci: la vie, que les Grecs nommaient *physis* comme poussée « naturante » [...] ».

³²⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. pp. 59-63-64: « On pourrait imaginer en ce sens un portrait machinique de Kant, illusions comprises (voir schéma ci-dessus). 1. –Le « Je pense », à tête de bœuf, sonorisé, qui ne cesse de répéter Moi=Moi. [...] c'est l'Idiot: c'est lui qui dit Je, c'est lui qui lance le cogito [...] L'ancien idiot voulait le vrai, mais le nouveau veut faire de l'absurde la plus haute puissance de la pensée, c'est-à-dire créer. L'ancien idiot voulait ne rendre des comptes qu'à la raison, mais le nouvel idiot, plus proche de Job que de Socrate, veut qu'on lui rende compte de « chaque victime de l'Histoire », ce ne sont pas les mêmes concepts. Il n'acceptera jamais les vérités de l'Histoire. L'ancien idiot voulait se rendre compte par lui-même de ce qui était compréhensible ou non, raisonnable ou non, perdu ou sauvé, mais le nouvel idiot veut qu'on lui redonne le perdu, l'incompréhensible, l'absurde ».

problématique et problématisant de l'Idée qui survient du sans-fond, obscur mais distinct, distributeur mais différentiel, « dionysiaque ». Il s'agit donc, bien évidemment, du temps de *l'événement*³²⁹ qui est un temps essentiellement *paradoxal* et *aberrant*, déterminé tout d'abord par ses « synthèses passives ».

1.1. Le problème du temps et les « synthèses passives » chez Deleuze

David Lapoujade dans *Deleuze, les mouvements aberrants*³³⁰, synthétise de manière magistrale la conception du temps chez Deleuze, et par conséquent, la notion du *je* et du *moi*. Nous demandons: qu'y a-t-il de vital au sujet du *je* et du *moi* chez Deleuze ? Ce qu'il y a de vital à propos du problème du *je* et du *moi*, c'est la question du *fondement*: jusqu'à Bergson, en passant par Kant, le rêve de toute philosophie était de « fonder », d'établir les présupposés de toute pensée et de toute expérience possibles à travers une *métaphysique* déterminée. Après Bergson (mais aussi déjà chez Nietzsche, par exemple), il y a dans la science et la philosophie une « crise des fondements »³³¹, qui ne se traduit pas seulement par la crise des valeurs ou des principes, ni par la crise d'un « dépassement de la métaphysique », mais par une crise dans le

³²⁹ *Ibid.* p. 51: « L'événement ne rapporte pas le vécu à un sujet transcendant=Moi, mais se rapporte au contraire au survol immanent d'un champ sans sujet [...] ».

³³⁰ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, *op. cit.*

³³¹ David LAPOUJADE dit, dans une conférence au Brésil en 2013 avec Peter Pal PELBART: « [...] Deleuze s'insère dans une histoire de la philosophie qui a connu une crise des fondements. Cette crise on peut l'identifier chez trois auteurs principaux: Nietzsche, Heidegger, Bergson, et cette crise a consisté à mettre en cause le fondement. [...] Ce qui est caractéristique des trois auteurs que je viens de citer, c'est qu'ils posent une question, ils maintiennent une question qui est qu'est-ce qui fonde tel ou tel fait ? Ils posent la question du fondement, ils ne cessent pas de la poser mais pour découvrir au-delà du fondement une sorte de sans-fond. Chez Nietzsche c'est l'océan où se déploie les volontés de puissance en rapport les unes avec les autres. Chez Heidegger c'est le *Ab-Gründ* le sans-fond au-delà du fondement métaphysique et chez Bergson c'est l'élément liquide ou alors volcanique –selon les cas- de la durée qui s'écoule et qui empêche toute assise ou toute fondation solide. » Source: <https://vimeo.com/78312435> minute 3: 50.

domaine même de la *vie*, de telle sorte que « La question du fondement n'a plus rien de théorique, c'est une question vitale »³³².

Étant donné que l'image du fondement est un cercle³³³, la question vital du fondement devient: comment sortir des cercles du temps ?³³⁴ Comment penser le temps au-delà des cercles du fondement ? Pourquoi y-a-t-il un besoin vital d'en sortir ? Nous pensons après Bergson, et en suivant la lecture que fait David Lapoujade de Deleuze, que le *moi* et le *je* en tant que concepts transcendants ne sont plus un lieu de fondement possible dans la philosophie. La « crise des fondements » renvoie donc à un « sans-fond » différentiel dont le *mouvement*, le *devenir* et le *hasard* jouent les rôles principaux, en faveur d'autres composés. C'est pour cela que Bergson et Nietzsche ne cessent de poser la question du fondement, mais pour découvrir au-delà du fondement un sans-fond qui force ces deux penseurs en particulier à poser à nouveau, par exemple, la question du *devenir*. Il n'y a plus de terre ou de sol pour la philosophie, dans le sens d'une « ontologie de l'être », puisque le sans-fond est monté à la surface, mais le sans-fond en tant que devenir, en tant que *différence* qui ne se laisse pas fonder ou fixer dans une identité ou

³³² LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit p. 63.

³³³ Cf. *Ibid.* p. 32: « [...] si le fondement doit rendre raison de toute chose, comment peut-il rendre raison de lui-même, sauf à tourner dans un cercle ? ».

³³⁴ Cf. *Ibid.* pp. 47-48-49: « Fonder, c'est toujours fonder sur une identité préexistante qui possède éminemment ce que les autres ne possèdent que de manière seconde, mais c'est aussi introduire le principe d'une distribution circulaire telle que le fondement fait cercle avec ce qu'il fonde pour le soumettre à sa loi. [...] C'est pourquoi l'effort pour remonter au-delà du fondement doit être appelé « renversement » du platonisme ». Peut-être est-ce même le sens et l'enjeu le plus général de *Différence et répétition*. [...] le concept de différence a d'abord pour fonction de contester le primat de l'identité dont jouit le fondement: de quel droit ce primat accordé à l'identité ou au Même ? Sur quoi se fonde-t-il ? Au-delà du fondement, commence le monde des différences libres et non liées. « La différence est derrière toute chose, mais derrière la différence, il n'y a rien » (DR, 80) (*chapitre I*). De son côté, il revient à la répétition de briser les cercles par lesquels le fondement se subordonne le fondé et le soumet à son action. On verra qu'elle lui substitue d'autres circularités, décentrées et divergentes, « fondées » sur la différence. C'est ce dont témoigne l'examen successif des synthèses du temps dans *Différence et répétition* [...] ».

une détermination rigide. La détermination est devenue *réiproque*. Le sans-fond n'est pas, dans ce sens, une « profondeur », ni même un « être » ou une « chose » déjà faite; le sans-fond est plutôt ce moment en *surface* où les choses se font, s'engendrent: « se faisant », c'est le caractère fluide de la durée qui ne se laisse pas diviser sans changer de nature, et qui, avec Deleuze, s'entend comme « devenir ». Ainsi, au changement qualitatif de forme, nous avons un devenir de forces dont les transformations et les métamorphoses du temps dépendent.

La différence se fait donc grâce à certaines puissances du temps qui sont les puissances de la répétition, autrement dit, les « synthèses du temps ». C'est la découverte de certaines « intensités de vie » dans un organisme qui ne les étouffe pourtant pas. C'est le moment de la *différenciation* qui se trouve *entre* la pure obscurité et la pure clarté, entre *l'indifférencié* et le déjà *différencié*, une espèce de clair-obscur: la *différence* comme telle³³⁵. Dorénavant il s'agit du sans-fond ainsi que du *chaos* qui sont remontés à la surface, pour le meilleur et pour le pire. Leur événement ne peut être saisi que par certaines « synthèses passives du temps » ou certaines « puissances de répétition »³³⁶; ou comme le dira Deleuze avec Guattari dans *Mille plateaux*

³³⁵ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 44: « [...] la pensée est ce moment où la détermination se fait une, à force de soutenir un rapport unilatéral et précis avec l'indéterminé. La pensée « fait » la différence, mais la différence, c'est le monstre. On ne doit pas s'étonner que la différence paraisse maudite, qu'elle soit la faute ou le péché, la figure du Mal promise à l'expiation. Il n'y a pas d'autre péché que celui de faire monter le fond et de dissoudre la forme. Qu'on se rappelle l'idée d'Artaud: la cruauté, c'est seulement LA détermination, ce point précis où le déterminé entretient son rapport essentiel avec l'indéterminé, cette ligne rigoureuse abstraite qui s'alimente au clair-obscur ».

³³⁶ Cf. SCHÉRER, René. «La filosofía, una apuesta sobre lo imposible: diálogo filosófico con René Schérer». Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 40 enero-junio 2015, pp. 248-249: « [...] il n'y a jamais création sans différence. Plus exactement, créer c'est toujours créer quelque chose de nouveau; c'est différencier, pas répéter. Si cette différence était pure et simplement une répétition, elle ne serait pas, dans ce cas, une création. Cependant, comme il y a toujours une intrication, il est mieux de ne pas employer le terme de dialectique car nous irions ici aussi à rebours de la pensée deleuzienne que n'emploie pas ce mot de dialectique, celui-ci entraînant, également, un sens particulier plutôt restreint. Je ne serais pas, pour ma part, réticent à employer ce terme qui peut s'employer de diverses

(1980): il s'agit bien de *ritournelles*³³⁷.

Le problème vitaliste du *je* et du *moi* renvoie donc à la question vitale du fondement. Dans ces conditions, selon Deleuze, le fondement n'est plus l'affaire de la philosophie: il n'y a plus de fondement, il y a plutôt un *chaos* à vitesse infinie qui défait toute consistance.³³⁸ Ou il y a un fondement, mais il demeure en état de pure virtualité, sans aucune chance d'être actualisé, s'effondrant à tout instant, comme *forme d'antériorité*³³⁹ platonicienne ou de réminiscence (déjà-passé, « objet perdu »). La tâche de la philosophie est alors, plus que celle d'une anamnèse

manières. Je disais donc qu'il y a une intrication, on peut même dire une combinaison, un passage permanent de l'un à l'autre; de la différence à la répétition il y a des choses qui se répètent, mais toujours faisant surgir une différence. Deleuze lui-même emploie l'expression « répétition de la différence », quand il analyse la pensée de Nietzsche, etc. ». (Traduction libre).

³³⁷ Le concept de *ritournelle* est un concept très riche pour expliquer le problème de la création parmi les forces du chaos, de la terre et du cosmos. Il est lié surtout à un sens musical: il y a des ritournelles sonores, visuelles, gestuelles, posturales, motrices etc. La ritournelle est une espèce de « cristal de temps » ou une « usine de temps », précisément grâce aux puissances de la *différence* et de la *répétition*: Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. pp. 385-386-431: « C'est la différence qui est rythmique, et non pas la répétition qui, pourtant, la produit; mais, du coup, cette répétition productive n'avait rien à voir avec une mesure reproductrice. [...] Il n'y a pas le Temps comme forme *a priori*, mais la ritournelle est la forme *a priori* du temps, qui fabrique chaque fois des temps différents ».

³³⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 46: « Le chaos n'est pas un état inerte ou stationnaire, ce n'est pas un mélange au hasard. Le chaos chaotise, et défait dans l'infini toute consistance. Le problème de la philosophie est d'acquérir une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge (le chaos à cet égard a une existence mentale autant que physique). »

³³⁹ Cf. BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, op. cit. pp. 240: « Le temps est l'« image mobile de l'éternité », le reflet imparfait d'un modèle éternel, la copie du monde éternel des Idées. Seul le passé est doté d'une consistance ontologique: en son passé, le temps est cet Antérieur qui témoigne de la préexistence d'objectivités idéelles posées en tant que fondement, c'est-à-dire en tant que passé pur, ancien présent mythique. Le temps mis dans le concept, mis dans la pensée qui a à retrouver ce qu'elle a oublié en sa réincarnation, se subordonne à un fondement idéal incréé. Le temps est le prix à payer pour recontacter la scène éternelle des Idées. C'est à partir de ce fondement que s'étagent la succession des présents et que s'élance le mouvement circulaire d'une âme visant le passé pur de l'Idée. »

nostalgique et mélancolique, la *création* ou *détermination* de quelque chose de nouveau parmi les forces du sans-fond sans perdre rien de la vitesse infinie du chaos, c'est-à-dire, sans que l'Idée, le Concept, l'Affect, le Percept ou la Fonction (les *Chaoïdes*³⁴⁰) n'arrivent à s'effondrer dans le vide ou à se fixer de manière absolue dans un objet perdu, dans un passé immémoriale. L'effort intellectuel, comme nous l'avons déjà vu, est ici un exemple de ce besoin de créer. Ainsi, la question du fondement, du *je* et du *moi*, n'est plus celle de l'identité ni du principe d'identité ($A=A$, $moi=moi$), ni celle de la « conservation de la vie » (*conatus*). La question vitale devient plutôt celle de la *consistance*: comment trouver une consistance parmi les déterminations spatio-temporelles qui nous traversent ? De quoi dépend-elle ? La question vitale et philosophique, n'est donc autre que celle de la *consistance* dans tous les domaines de la vie. La lecture que fait Deleuze de Kant servira, en partie, à éclaircir cette question en faveur de la *consistance* plus que de *l'identité*.

Deleuze insistait donc sur deux choses à propos de Kant: sa révolution copernicienne subordonnant le mouvement au temps (libération du temps), et son dépassement des facultés dans la *Critique du jugement* (1790) à travers l'idée du sublime.

« Il faut porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement, où elle est comme la proie d'une triple violence, violence de ce que la force a à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir, pourtant l'insaisissable aussi (du point de vue de l'exercice empirique) ». ³⁴¹

Il existe ainsi chez Deleuze une relation positive du savoir avec le non-savoir. Afin qu'il y ait du *sens* dans la connaissance, les facultés doivent se rapporter à leurs propres limites ou leur

³⁴⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 208: « [...] le chaos a trois filles suivant le plan qui le recoupe: ce sont des Chaoïdes, l'art, la science et la philosophie, comme formes de la pensée ou de la création. On appelle chaoïdes les réalités produites sur des plans qui recoupent le chaos ».

³⁴¹ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 186.

propres sans-fond: l'insensible dans la sensibilité, l'inimaginable dans l'imagination, l'immémorial dans la mémoire, l'impensé ou l'impensable dans la pensée. La fonction de la philosophie serait de « rendre pensables des forces qui ne le sont pas », et celle de l'art serait de « rendre sensibles des forces insensibles »³⁴². Le sens du savoir serait de s'affronter au non-savoir, à ce qu'on ne sait pas encore et que, néanmoins, on se voit forcé, violenté à connaître ou à rechercher.³⁴³ Et pour Deleuze, ce qui fait penser, ce qui force ou violente la pensée, ce qui se trouve dans la limite du pensable dans la pensée, c'est *l'événement*³⁴⁴.

Dans un premier moment, l'événement porte, pour Deleuze, une « image » ou un « symbole » plutôt qu'un concept:

« Ayant abjuré son contenu empirique, ayant renversé son propre fondement, le temps ne se définit pas seulement par un ordre formel vide, mais encore par un *ensemble* et une *série*. En premier lieu, l'idée d'un ensemble du temps correspond à ceci: que la césure quelconque doit être déterminée dans l'image d'une action, d'un événement unique et formidable, adéquat au temps tout entier. Cette image existe elle-même sous une forme déchirée, en deux portions inégales; et toutefois, elle rassemble ainsi l'ensemble du temps. Elle doit être dite un symbole, en fonction des parties inégales qu'elle subsume et rassemble, mais qu'elle rassemble comme inégales. Un tel symbole adéquat à l'ensemble du temps s'exprime de beaucoup de manières: sortir le temps de ses gonds, faire éclater le soleil, se précipiter dans le volcan, tuer Dieu ou le père. Cette image symbolique constitue l'ensemble du temps pour autant qu'elle rassemble la césure, l'avant et l'après. Mais elle rend possible une série du temps pour autant qu'elle opère leur distribution dans l'inégal ».³⁴⁵

À partir de là, Deleuze caractérisera les trois modes de distribution du temps, les trois puissances

³⁴² Expressions récurrents dans *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) et *Logique de la sensation* (1981).

³⁴³ C'est dans ce sens que c'est intéressant le livre de RANCIERE, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris, Fayard, 2004.

³⁴⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. 21^{ème} série, « De l'événement », p. 175.

³⁴⁵ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 120.

de la répétition ou les trois synthèses passives dans l'inégal du *Je* et du *Moi*, et qui détermineront la *consistance* remplaçant l'*identité*: le *passé-mémoire* (« Eros-Mnémosyne ») ou *l'avant* comme *fondement* du temps dont l'action est posée comme « trop grande pour moi », c'est-à-dire, dont l'action est presque hors capacité (ou *impossible*); puis, le *présent-habitude* (« Habitus »³⁴⁶) comme *fondation* du temps, c'est-à-dire, le *devenir-capable* où s'accomplit la métamorphose ou la *différence* par une série de contractions ou de contemplations successives propres à l'imagination³⁴⁷; l'action devient *capable* de l'événement, l'incarne, le contracte ou le contemple. Ou plutôt, l'action elle-même est contemplée par l'événement qu'elle incarne. Il devient-égal à l'action dans un espace-temps ou dans un état de choses parfois appelé par Deleuze « cristallisation »³⁴⁸ (actualisation-effectuation). Finalement, *l'avenir* ou le *futur*,

³⁴⁶ Cf. *Ibid.* p. 109: « Et la synthèse passive de l'habitude renvoie elle-même à cette synthèse passive plus profonde, qui est de la mémoire: Habitus et Mnémosyne ou l'alliance du ciel et de la terre. L'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent). ».

³⁴⁷ Cf. *Ibid.* Tout le CHAPITRE II: « La répétition pour elle-même. » notamment pp. 101-103: « [...] les habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement. A la fois, c'est en contractant que nous sommes des habitudes, mais c'est par contemplation que nous contractons. Nous sommes des contemplations, nous sommes des imaginations, nous sommes des généralités, nous sommes des prétentions, nous sommes des satisfactions. [...] Soutirer à la répétition quelque chose de nouveau, lui soutirer la différence, tel est le rôle de l'imagination ou de l'esprit qui contemple dans ses états multiples et morcelés. Aussi bien la répétition dans son essence est-elle imaginaire, puisque seule l'imagination forme ici le «moment» de la *vis repetitiva* du point de vue de la constitution, faisant exister ce qu'elle contracte à titre d'éléments ou de cas de répétition ».

³⁴⁸ Cf. *Ibid.* p. 245: « Il y a des points critiques de l'événement comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation; d'ébullition, de condensation; de coagulation; de cristallisation. Et même, il y a dans l'événement de ces états de surfusion qui ne se précipitent, qui ne se cristallisent, qui ne se déterminent que par l'introduction d'un fragment de l'événement futur (Cf. Charles PÉGUY, *Cléo*, N.R.F., p. 269). Cf. Aussi DELEUZE, Gilles. *L'image-temps. Cinéma 2, op. cit.* pp. 105-106: « L'image-cristal a beau avoir beaucoup d'éléments distincts, son irréductibilité consiste dans l'unité indivisible d'une image actuelle et de « son » image virtuelle. Mais qu'est-ce que cette image virtuelle en coalescence avec l'actuelle ? Qu'est-ce qu'une image mutuelle ? Bergson n'a cessé de poser la question, et de chercher la réponse dans l'abîme du temps. Ce qui est actuel, c'est toujours un présent. Mais,

l'*éternel retour* (« Thanatos ») comme *effondement*³⁴⁹ du temps, comme contre-effectuation de l'événement, production absolue de nouveauté, c'est-à-dire, dont l'action s'éparpille dans l'impersonnel en mille morceaux:

« [...] Quant au troisième temps, qui découvre l'avenir — il signifie que l'événement, l'action ont une cohérence secrète excluant celle du moi, se retournant contre le moi qui leur est devenu égal, le projetant en mille morceaux comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait naître au multiple: ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi. C'est ainsi que le Je fêlé suivant l'ordre du temps et le Moi divisé suivant la série du temps se correspondent et trouvent une issue commune: dans l'homme sans nom, sans famille, sans qualités, sans moi ni Je, le « plébéien » détenteur d'un secret, déjà surhomme dont les membres épars gravitent autour de l'image sublime ». ³⁵⁰

Nous dirons qu'avec le troisième temps il s'agit de l'événement pur, l'excès du temps, celui qui multiplie et diversifie, dédouble jusqu'au méconnaissable, l'ensemble des synthèses du temps: la répétition dans l'éternel retour comme puissance différentielle de l'avenir. C'est l'*éternel retour* nietzschéen qui produit la différence et la nouveauté sous le statique informel du Même, puisque

justement, le présent change ou passe. On peut toujours dire qu'il devient passé quand il n'est plus, quand un nouveau présent le remplace. Mais cela ne veut rien dire. Il faut bien qu'il passe pour que le nouveau présent arrive, il faut bien qu'il passe en même temps qu'il est présent, au moment où il l'est. Il faut donc que l'image soit présente et passée, encore présente et déjà passée, à la fois, en même temps. Si elle n'était pas déjà passée en même temps que présente, jamais le présent ne passerait. Le passé ne succède pas au présent qu'il n'est plus, il coexiste avec le présent qu'il a été. Le présent, c'est l'image actuelle, et *son* passé contemporain, c'est l'image virtuelle, l'image en miroir.».

³⁴⁹ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op cit. pp. 92-123 « [...] affirmé dans toute sa puissance, l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement: au contraire il détruit, engloutit tout fondement comme instance qui mettrait la différence entre l'originnaire et le dérivé, la chose et les simulacres. Il nous fait assister à l'*effondement* universel. Par « effondement », il faut entendre cette liberté du fond non médiatisée, cette découverte d'un fond derrière tout autre fond, ce rapport du sans-fond avec le non-fondé, cette réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure qui constitue l'éternel retour. [...] C'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel *effondement* qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à-venir ».

³⁵⁰ *Ibid.* p. 121.

« [...] Comment nier que l'éternel retour ne soit inséparable du Même ? N'est-il pas lui-même éternel retour *du* Même ? [...] Le sujet de l'éternel retour n'est pas le même, mais le différent, ni le semblable, mais le dissimilaire, ni l'Un, mais le multiple, ni la nécessité, mais le hasard. Bien plus la répétition dans l'éternel retour implique la destruction de toutes les formes qui en empêchent le fonctionnement, catégories de la représentation incarnées dans le préalable du Même, de l'Un, de l'Identique et du Pareil ». ³⁵¹

Les « images symboliques », qui vont exemplifier les trois modalités, les trois puissances ou les trois synthèses passives du temps, outre que « sortir le temps de ses gonds », « faire éclater le soleil », « se précipiter dans le volcan », « tuer Dieu ou le père », sont celles d'Œdipe et d'Hamlet. En effet: tant l'un que l'autre se confrontent à l'énigme du « trop grand » pour eux, de l'« impossible » de l'événement. Il seront les héros de l'incarnation de l'événement, du « devenir-capable »: Œdipe devient capable d'incarner l'événement qu'il est lui-même (l'énigme du sphinx), alors que Hamlet devient capable de la vengeance de son père ³⁵². On dirait que tous les deux sont des « sujets larvaires » dramatisés par les synthèses passives du temps qui débouchent sur l'événement en lui-même. Pouvoir incarner l'événement, devenir-capable, devenir-héros, devenir l'événement même (que l'on est), conquérir ses propres puissances (souveraine liberté), c'est rencontrer ou retrouver les intensités et les puissances pures de la vie, du vivant, du purement vital: cela signifie coïncider avec la vie, devenir-vivant, se sentir vivant, être vivant. Et nous pouvons élargir ces exemples à toute vie comme également déterminée ou

³⁵¹ *Ibid.* pp. 164-165.

³⁵² Cf. *Ibid.* p. 121: « Œdipe a déjà fait l'action, Hamlet, pas encore; mais de toute façon ils vivent la première partie du symbole au passé, ils vivent eux-mêmes et sont rejetés dans le passé tant qu'ils éprouvent l'image de l'action comme trop grande pour eux. Le second temps, qui renvoie à la césure elle-même, est donc le présent de la métamorphose, le devenir-égal à l'action, le dédoublement du moi, la projection d'un moi idéal dans l'image de l'action (il est marqué par le voyage en mer d'Hamlet, ou par le résultat de l'enquête d'Œdipe: le héros devient «capable» de l'action) ».

dramatisée par les synthèses passives du temps, par les puissances de la répétition ou l'événement lui-même: le temps, étant la forme kantienne du déterminable, sera donc la limite qui détermine toute vie sur terre, car

« Que signifie: forme vide du temps ou troisième synthèse ? Le prince du Nord dit « le temps est hors de ses gonds ». Est-il possible que le philosophe du Nord [Deleuze se réfère à Kant] dise la même chose, et soit hamletien puisqu'il est œdipien ? ».³⁵³

L'événement sera donc le nouveau concept qui va déterminer la forme du temps et par conséquent -entre autres formes vivantes-, celles du *je* et du *moi* considérées comme *non présumées*: ce ne seront plus les « substantifs » de l'identité des êtres (*cogito* de Descartes, *sujet transcendantal Moi=Moi* de Kant), ni les « adjectifs » qui les qualifient (le *moi profond* de la *durée* de Bergson en tant que temps qualitatif) mais les « verbes » des événements (*je fêlé* et *moi dissous* de Deleuze): « Grandir », « rougir », « verdoyer », « trancher », « couper » en tant qu'événements, tout événement étant impersonnel, anonyme, et pourtant, singulier. Ce qui est important, ce ne sont plus les sujets ou même les objets, l'identité représentative des *êtres* dans leur contours-limites, leur forme, mais les *événements* informels, puisque tout événement arrive par le milieu, *entre* les êtres ou à la surface; il est indépendant des termes ou des points fixes, des contours, car il dépend seulement des synthèses passives du temps, déplaçant les limites en constituant le sans-fond du temps, parce qu'il est indissoluble d'un rythme variable entre ce qui fonde (*Habitus*), le fondement (*Eros-Mnémosyne*) et l'effondement (*Thanatos*)³⁵⁴.

La question de la consistance, qui remplace celle de l'identité, devient alors pressante: étant donné que les synthèses passives nous entraînent vers un véritable sans-fond du temps -qui

³⁵³ *Ibid.* p. 119 (les crochets sont de nous).

³⁵⁴ Cf. *Ibid.* p. 151: « [...] la troisième synthèse désigne le sans-fond, où le fondement lui-même nous précipite: Thanatos est bien découvert en troisième comme ce sans-fond par-delà le fondement d'Éros et la fondation d'Habitus ».

est d'ailleurs nécessaire pour la théorie de l'événement-, où se débattent constamment, par exemple, les forces de la vie devant les forces de la mort ou de la finitude³⁵⁵, comment penser, alors, cette consistance ? David Lapoujade nous indique ici à ce propos:

« Pourquoi alors parler de consistance ? On peut dire que la consistance implique une certaine solidité matérielle, et par conséquent une forme. Certainement, mais c'est encore plus vrai de l'inverse: un ensemble est d'autant plus consistant qu'il parvient à faire tenir ensemble des termes hétérogènes et instables. Plus une relation est solide et fixe, moins elle est consistante. Inversement, moins une relation est stable, moins elle est fixe, plus elle est susceptible de se transformer, plus elle a de consistance. »³⁵⁶

L'événement, outre la « synthèse disjonctive incluse », est donc la relation la plus consistante car il contient à la fois le passé, le présent, et le futur: éléments tous hétérogènes, dissemblables, divergents, seulement conciliables par l'idée de *succession*, de *durée*, de *causalité* ou même de *répétition*. La question de la consistance dans le *Je* et le *Moi* renvoie ainsi à l'événement en fonction d'un plan non plus de transcendance, mais justement de consistance ou d'immanence, où le *Je* et le *Moi* ne deviendraient que de simples synthèses passives, des *habitudes*, occupant le plan infini d'immanence:

« L'événement ne rapporte pas le vécu à un sujet transcendant=Moi, mais se rapporte au contraire au survol immanent d'un champ sans sujet; Autrui ne redonne pas de transcendance à un autre moi, mais rend tout autre moi à l'immanence du champ survolé. L'empirisme ne connaît que des événements et des autrui, aussi est-il grand créateur de concepts. Sa

³⁵⁵ Cf. *Ibid.* p. 145: « [...] c'est Érôs qui se vit lui-même comme cycle, ou comme élément d'un cycle, dont l'autre élément opposé ne peut être que Thanatos au fond de la mémoire, les deux se combinant comme l'amour et la haine, la construction et la destruction, l'attraction et la répulsion. Toujours la même ambiguïté du fondement, de se représenter dans le cercle qu'il impose à ce qu'il fonde, de rentrer comme élément dans le circuit de la représentation qu'il détermine en principe. » Il faut noter ici que nous n'allons pas faire les analyses exhaustives sur les significations surtout psychanalytiques des termes tels que, par exemple, « Eros=principe de plaisir », « Thanatos=instinct de mort » etc.

³⁵⁶ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit p. 186.

force commence à partir du moment où il définit le sujet: un habitus, une habitude, rien d'autre qu'une habitude dans un champ d'immanence, l'habitude de dire Je... »³⁵⁷

La consistance s'envisage toujours, pour Deleuze, dans une relation-limite, dans ce « survol » comme *transversale* sur le champ d'immanence, indépendamment de ses sujets ou ses objets. C'est pour cela que la question de la subjectivité et de l'intériorité du *moi*, ou l'habitude de dire « Je », n'a aucune importance pour Deleuze. Son importance se réduit à ce qu'il dit: concevoir toujours un *moi embryonnaire*, un *sujet larvaire*.³⁵⁸ Embryonnaire et larvaire, puisque ce qui est important c'est le rapport avec l'extériorité, avec le champ d'immanence ou le Dehors: le monde est un œuf, et la seule manière de supporter les intensités et les forces qui le traversent, dans l'exercice d'expérimenter les Idées et les Affects, c'est à travers un moi embryonnaire, c'est-à-dire, un moi toujours en train de se faire et non pas achevé ou déjà qualifié, « tout fait ».

Ce qui est important c'est donc la relation-limite entre certaines puissances, entre lesquelles il y a *composition*, et qu'il est possible de construire, par exemple, un corps ou une pensée plus puissante, plus *consistante*. Ce qui est important ce sont les connexions, les compositions, et non pas les contradictions, les empêchements ou les diminutions de puissance. Ainsi, la relation-limite se donne quand on conduit certaines puissances jusqu'à leurs propres limites: par exemple, ce que peut faire un corps, ce que peut permettre une faculté ou une pensée déterminées. C'est une affaire empirique d'expérimentation, d'évaluation, de composition, mais aussi une « éthologie des affects »³⁵⁹. Deleuze dit que ce qui définit un animal, ce sont ses

³⁵⁷ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.* p. 51.

³⁵⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. « La méthode de dramatisation ». Dans *L'île déserte. Textes et entretiens, op. cit.*

³⁵⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. « Spinoza et nous » Dans: *Spinoza: philosophie pratique, op. cit.* p. 167: « [...] De telles études, qui définissent les corps, les animaux ou les hommes, par les affects dont ils sont capables, ont fondé ce qu'on appelle aujourd'hui l'*éthologie*. Cela vaut pour nous, pour les hommes, non moins que pour les animaux, parce que personne ne sait d'avance les affects dont il est capable, c'est une longue affaire d'expérimentation, c'est une longue prudence, une sagesse spinoziste qui implique la construction d'un plan d'immanence ou de

affects, et non pas son genre ou son espèce. Cela vaut également pour l'Homme: un homme ne se définit pas par son habitude de dire « Je », comme une illusion de la conscience spontanée ou du *Cogito*. L'homme se définit bien plutôt par ses *affects* comme étant des *devenirs*.³⁶⁰ Et ses affects se trouvent plus proches d'une affaire de *puissance*, de *composition* et de *consistance*, que de la recherche d'une identité. Une éthique qui pourrait appartenir à l'éthologie serait donc une éthique de *modes immanents d'existence*, d'une puissance d'agir mais aussi de pâtir. La consistance définit donc, non pas l'identité d'un être, mais le mode immanent d'une manière d'être. Ce qui définit un homme c'est ce dont il est *capable*: son pouvoir d'être affecté et son pouvoir d'affecter, les affects dont il est capable et qui le traversent: soit le Désir, l'Amour ou la Tristesse, et les modalités qui s'ensuivent. Ainsi, l'identité est secondaire à l'égard de la puissance. L'identité du *je* ou du *moi* séparent plutôt la conscience d'elle-même (conscience qui est, comme on l'a vu chez Bergson, quelque chose en soi-même), et de son pouvoir d'arriver à une vie non-organique. Le « je fêlé » et le « moi dissous » sont bien plutôt des *multiplicités* contemporaines de leurs propres événements, de leurs « je's » ou « moi's » passés qui sont dans la ligne du temps événementiel tous *différents* (« quand j'étais petit... »). Il n'y a donc pas seulement un changement de nature, qui est continue dans la durée bergsonienne, mais aussi une *coexistence virtuelle* de tous les degrés d'intensités qui déterminent les différents types de *devenirs* (« devenir-enfant », « devenir-femme », « devenir-animal » etc.) Ainsi, la question de la consistance dans *une vie* (en tant que singularité et multiplicité) plutôt que dans l'identité d'un

consistance. [...] Jamais donc un animal, une chose, n'est séparable de ses rapports avec le monde: l'intérieur est seulement un extérieur sélectionné, l'extérieur, un intérieur projeté: la vitesse ou la lenteur des métabolismes, des perceptions, actions et réactions s'enchaînent pour constituer tel individu dans le monde. [...]».

³⁶⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ? op. cit.* p. 173: « L'affect ne dépasse pas moins les affections que le percept, les perceptions. L'affect n'est pas le passage d'un état vécu à un autre, mais le devenir non humain de l'homme ».

je ou d'un *moi*, se résume par cette citation de François Zourabichvili:

« La consistance du monde est dans l'affect ou la sensation, autrement dit dans l'événement qui rend un état de choses distinct. Mais cet événement, nous l'avons vu, n'est pas du corps, bien qu'il arrive aux corps; il est à la limite des corps, dans le passage d'un état de choses à un autre (par exemple grandir). L'événement est incorporel et s'évanouit dans l'actualisation du nouvel état de choses »³⁶¹

Il faut donc désormais caractériser la nature de cet événement porteur de la plus haute consistance non seulement pour le *je* et le *moi*, mais aussi pour les êtres vivants ou les « sujets larvaires » qui ne trouvent plus une identité, une ressemblance ou une unité totalisante dans la vie: la vie serait une multiplicité variable en devenir, en durée; une puissance de répétition affronté au sans-fond du chaos ou du monde en fonction des synthèses passives du temps, en fonction de la redistribution incessante des puissances par l'événement lui-même. La vie, déterminée constamment par le temps -comme la pensée-, serait donc affaire de consistance.

L'événement est ainsi un *incorporel* que multiplie et rend possible le sens, un *extra-être* qui ne se donne pas dans la profondeur des corps, mais à leur surface. Ce n'est pas un *être*, mais une *manière d'être*. Ce n'est pas une substance (substantif), mais un acte ou une série d'actes (verbes). Ce n'est pas une essence (qualité-adjectif), mais une fonction (dx/dy). Le temps de l'événement est donc une toute autre manière de concevoir le temps.

« Si l'on peut dire que la philosophie de Deleuze est une « philosophie de l'événement », c'est d'abord parce que l'événement témoigne de l'action du sans-fond sur nous. Il arrive quelque chose qui change tout, qui déplace les puissances ou les capacités. L'événement chez Deleuze est d'abord *redistribution des puissances* [...] Par l'événement, tout recommence, mais autrement; nous sommes redistribués, réengendrés parfois jusqu'au méconnaissable ».³⁶²

³⁶¹ ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit. p. 109.

³⁶² *Ibid.* p. 64.

Nous sommes ainsi d'accord avec Bergson quand il annonce dans *L'évolution créatrice* (1907) que « *Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.* »³⁶³, seulement que cette « vie » n'est pas, avec Deleuze, uniquement défini par « l'Ouvert », ni le temps seulement par la *Durée*: au-delà de l'Ouvert, comme nous l'avons déjà montré, nous avons le Dehors, et par-delà la *Durée* nous avons le Devenir ou l'Événement, comme les nouveaux distributeurs des puissances du temps. Une *vie* est de la même nature qu'un *événement* ou un *devenir*. On peut dire qu'il s'agit de concepts encore plus « souples » que ceux de Bergson, en imprimant un autre sens et une autre direction pour la vie/pensée: une direction, nous l'espérons, encore plus « vitale » ou « vitaliste », en faveur de la « vie ».

Mais la nature de l'événement, c'est la contingence, malgré les forces en devenir qui s'enchaînent avec une certaine nécessité, sans finalité préétablie. Désormais, c'est lui qui détermine, celui qui se rend déterminable, non pas dans un *moi* mais dans une multiplicité, les distributions et redistributions des puissances, c'est-à-dire, le rythme varié entre l'indétermination, le déterminable et la détermination depuis le sans-fond différentiel. Après Bergson, et plus fortement avec Deleuze, c'est l'indétermination qui réclame ses droits (*Quid juris ?*) nécessaires pour la détermination de ce qui existe (*Quid facti ?*), et retrouve ses droits dans la montée du sans-fond, étant donné la question vitale (*Quid vitae ?*) qu'elle implique. Le critère pour la prédominance de l'événement, avec le besoin de sortir des cercles du temps, est donc d'ordre vital. Le déterminable n'est plus le *je*, ni la *durée*, mais l'*événement*.

Nous résumerions la chose ainsi: avec Kant, le temps s'est libéré du mouvement, s'est émancipé de sa subordination au mouvement, s'affrontant désormais à sa propre finitude en brisant sa forme circulaire et en devenant une ligne droite³⁶⁴; avec Bergson, le temps retrouve le

³⁶³ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 16.

³⁶⁴ Thèse assez répétée dans *Différence et répétition* (1968) surtout dans le chapitre II « La répétition pour elle-

Tout en tant que tout virtuel à travers une conception déterminée de la *durée*, de la *mémoire* et de la *création* vivante de nouveauté; et avec Deleuze, le temps en tant que temps de l'événement, devient le temps propre aux métamorphoses, aux multiplicités et aux puissances de la *répétition*, des synthèses passives:

« Ce n'est pas que les répétitions se déroulent dans le temps, c'est au contraire le temps qui se constitue, s'engendre selon différents types de répétitions. La répétition ne se produit pas dans le temps, mais elle constitue le temps dans lequel elle se produit. Le temps est Ritournelle. Deleuze distingue en ce sens trois types de répétition qui engendrent trois modes de temporalisations distincts (qui contiennent chacun les trois dimensions du temps): 1/ les répétitions de l'habitude (ou le présent comme fondation du temps); 2/ les répétitions de la mémoire (ou le passé comme fondement du temps); 3/ les répétitions de l'éternel retour (ou l'avenir comme « effondement » du temps) »³⁶⁵

Ce qui est aberrant et paradoxal dans l'événement chez Deleuze, c'est donc que l'événement contient *en même temps* ses trois modalités du temps (c'est-à-dire que l'événement est à la fois ce qui se produit, ce qui ne s'est pas encore produit, et ce qui s'est déjà produit); ainsi, l'événement distribue les trois puissances de la répétition comme fondation, fondement et effondement du temps. L'événement contient en lui l'avant, le pendant et l'après, même si sont

même ». Cf. aussi DELEUZE, Gilles. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » Dans: *Critique et clinique*, *op. cit.* pp. 40-41: « Le temps *out of joint*, la porte hors de ses gonds, signifie le premier grand renversement kantien: c'est le mouvement qui se subordonne au temps. Le temps ne se rapporte plus au mouvement qu'il mesure, mais le mouvement au temps qui le conditionne. Aussi le mouvement n'est-il plus une détermination d'objet, mais la description d'un espace, espace dont nous devons faire abstraction pour découvrir le temps comme condition de l'acte. Le temps devient donc unilinéaire et rectiligne, non plus du tout au sens où il mesurerait un mouvement dérivé, mais en lui-même et par lui-même, en tant qu'il impose à tout mouvement possible la succession de ses déterminations. C'est une rectification du temps. Le temps cesse d'être courbé par un Dieu qui le fait dépendre du mouvement. Il cesse d'être cardinal et devient ordinal, ordre du temps vide. [...] ».

³⁶⁵ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, *op. cit.* pp. 65-66.

des éléments qui sont inconciliables entre eux. Dans la *coexistence virtuelle* ce qui règne c'est la différence de l'inconciliable, qui pose le problème de la consistance entre hétérogènes. C'est pour cela que l'événement en lui-même est le paradoxe:

« L'événement ne se définit-il pas en effet comme une synthèse d'impossibles ? N'est-ce pas l'événement qui contient en lui-même des dimensions inconciliables du point de vue de son effectuation spatio-temporelle ? N'est-il pas l'impossible même ? »³⁶⁶

L'impossible c'est l'événement lui-même, qu'il y ait « événement » dans la vie et l'univers tout entier. L'impossible réside dans le fait que l'on vit, que l'on est vivant, même lorsque nous sommes mort en vie ou lorsqu'il n'arrive rien (l'ennui schopenhauerien). La plupart du temps rien ne se passe: nous sommes alors attente d'événement, habitude d'événement, épuisement d'événement, etc. C'est une affaire de puissance.

Qu'est-ce qu'il reste alors ? Ce qui est maintenant décisif dans cette conception du temps en tant qu'événement, c'est *l'avenir*, puisque c'est dans la forme de l'avenir que la philosophie de Deleuze essaie de chercher une autre « image de la pensée », distincte de la prétention classique au fondement, et qui restitue les « droits » du sans-fond en tant que *différent/ciation*. Ainsi, chez Deleuze, *l'habitude* en tant que fondation du temps (présent) et la *mémoire* en tant que fondement du temps (passé), doivent être refusées en faveur d'un « effondement », d'un sans-fond comme condition d'une *consistance* sans identité ontologique (futur):

« Une philosophie de la répétition passe par tous les « stades », condamnée à répéter la répétition même. Mais à travers ces stades elle assure son programme: faire de la répétition la catégorie de l'avenir –se servir de la répétition de l'habitude et de celle de la mémoire, mais s'en servir comme de stades, et les laisser sur son chemin –lutter d'une main contre Habitus, de l'autre contre Mnémosyne- [...] faire que, pour elle-même, la répétition soit la différence en elle-même ». ³⁶⁷

³⁶⁶ *Ibid.* p. 119.

³⁶⁷ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 125.

Pour Deleuze, la répétition de l'habitude et celle de la mémoire sont des répétitions cycliques, du fait que l'habitude *fonde* constamment le présent, et la mémoire, comme nous l'avons vu par exemple chez Bergson à propos de la durée, en constituant à son tour le *fondement* même du temps. Que la répétition puisse produire une *différence*, que la répétition soit la *puissance* de la différence, toujours en faveur d'un avenir comme « effondement », est l'une des thèses centrales de Deleuze dans *Différence et répétition* (1968), repris cette fois de la philosophie de Nietzsche, qu'il envisage comme l'un des philosophes de l'avenir.³⁶⁸

C'est ainsi que nous arrivons à une réponse sur le besoin vital de sortir du cercle du temps, ou au moins de sortir de l'image du cercle en tant que *fondement* qui se présuppose lui-même et n'arrive jamais à commencer quoi que ce soit, tournant toujours entre le Même, le Semblable et l'Identique de la Représentation et la Récognition, le passé-mémoire (*Eros-Mnémosyne*) et le présent-habitude (*Habitus*). Certes, la vie/pensée fonctionne par synthèse passive, elle dépend de certaines distributions et redistributions de puissances grâce à

³⁶⁸ Cf. *Ibid.* pp. 12-15-20- 125: « [...] Il y a une force commune à Kierkegaard et à Nietzsche (il faudrait y joindre Péguy pour former le triptyque du pasteur, de l'antéchrist et du catholique. Chacun des trois, à sa manière, fit de la répétition non seulement une puissance propre du langage et de la pensée, un pathos et une pathologie supérieure, mais la catégorie fondamentale de la philosophie de l'avenir. [...] la répétition est la pensée de l'avenir: elle s'oppose à la catégorie antique de la réminiscence, et à la catégorie moderne de l'*habitus*. C'est dans la répétition, c'est par la répétition que l'Oubli devient une puissance positive, et l'inconscient, un inconscient supérieur positif (par exemple l'oubli comme force fait partie intégrante de l'expérience vécue de l'éternel retour). Tout se résume dans la *puissance*. [...] La grande idée de Nietzsche, c'est de fonder la répétition dans l'éternel retour à la fois sur la mort de Dieu et sur la dissolution du Moi. [...] cette répétition supérieure conçue comme éternel retour *dans* le troisième état [l'avenir] suffit à la fois à corriger l'hypothèse intra-cyclique [habitude] et à contredire l'hypothèse cyclique [mémoire]. D'une part, en effet, la répétition dans les deux premiers moments n'exprime plus les analogies de la réflexion mais les conditions de l'action sous lesquelles l'éternel retour est effectivement produit; d'autre part ces deux premiers moments ne reviennent pas, étant au contraire éliminés par la reproduction de l'éternel retour dans le troisième. De ces deux points de vue, Nietzsche a profondément raison d'opposer « sa » conception à toute conception cyclique (Cf. Kröner, XII, 1^{ère} partie, § 106) ». (Les crochets sont de nous).

l'événement, dans les répétitions du temps. Les trois types de synthèses ou de répétitions se présupposent donc, paradoxalement, mais la revendication la plus distinguée reste celle de la synthèse passive de l'éternel retour, de l'avenir en tant que cercle, mais décentrée, divergente, « fondée » sur la différence en tant que sans-fondement ou *effondement*: ainsi, nous pouvons sortir de l'image classique de la pensée représentative qui prétend fonder de manière exclusive et excluante, dans un système fermé de la pensée évinçant la consistance au profit d'un surcodage qui lutte contre le chaos. Avec l'effondement, au contraire, nous libérons des puissances de vie enfermées dans les formes dominantes, dans les cercles du temps; nous posons désormais le problème de la consistance dans ses vrais termes: sans renoncer à la vitesse infinie du chaos au prix d'un code ou d'un surcodage dominant (l'« Identité » dans l'appréhension intuitive, la « Ressemblance » dans la Reproduction imaginative, le « Même » dans la Récognition de l'entendement ou du concept), mais en faveur d'une *Ritournelle* qui puisse nous redonner l'infini dans la vie/pensée, à l'instar de la consistance dans les processus immanents de territorialisation, déterritorialisation et reterritorialisation.³⁶⁹

Dès lors, il faut poser de manière concrète et directe notre deuxième rencontre entre Bergson et Deleuze: à propos du *temps*, mais aussi sur comment, après avoir dégagé le rapport

³⁶⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. « De la ritournelle ». Dans: *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 403: « Le problème de la consistance concerne bien la manière dont tiennent ensemble les composantes d'un agencement territorial. Mais il concerne aussi la manière dont des agencements différents tiennent, avec composantes de passage et de relais. Il se peut même que la consistance ne trouve la totalité de ses conditions que sur un plan proprement cosmique, où tous les disparates et les hétérogènes sont convoqués. Cependant, chaque fois que des hétérogènes tiennent ensemble dans un agencement ou dans des inter-agencements, un problème de consistance se pose déjà, en termes de coexistence ou de succession, et les deux à la fois. Même dans un agencement territorial, c'est peut-être la composante la plus déterritorisée, le vecteur déterritorisant, ainsi la ritournelle, qui assure la consistance du territoire ».

entre vie et pensée, le temps lui-même peut-il, cette fois, se rapporter à une conception déterminé de la vie, précisément, comme durée et événement, enfin, comme *métaphysique du temps*.

2. La rencontre entre Bergson et Deleuze à propos du temps

Faire l'hypothèse d'une rencontre entre Bergson et Deleuze à propos du *temps* semble être une tâche assez ambitieuse, voire dénuée de sens. Afin de poser problème –avec un possible sens- dans cette direction difficile, nous nous contenterons d'opérer une caractérisation générale du concept en question chez chaque auteur, pour arriver à une conclusion. En effet: chez Bergson, il s'agit de la *durée* en tant que temps qualitatif, tandis que chez Deleuze il s'agit de l'*événement* en tant qu'attribut logique. L'un est le temps de l'être, l'autre le temps de l'extra-être. Les rapports, les dissemblances ou les résonances entre ces deux conceptions du temps répondent à un problème ou à une série de problèmes propres à la vie et à la métaphysique modernes (comme par exemple la question sur la liberté, le mouvement, l'espace, la matière etc.), témoignant d'une vision non-unitaire de la réalité.

La relation entre deux philosophes ne se pose pas en termes d'influences, d'identifications ou de ressemblances extérieures. Il s'agit de *rencontres*, et les rencontres ont lieu à plusieurs niveaux; mais pas à tous, puisqu'il y a des aspects, des niveaux ou des lignes sur lesquels les philosophes ne se rencontrent pas, qui -peut-être- leur sont même hostiles.

Pour le cas de Bergson et Deleuze, les rencontres (ou les « devenirs ») sont toujours *hétérogènes*: elles rassemblent des séries hétérogènes qui se composent à l'infini en traçant le plan –ou les divers plans–, sur lequel elles se distribuent. « Image de la pensée » ou plan de tous les plans où l'on ne distingue plus l'usage de la pensée de sa signification, ses lignes et son sens.³⁷⁰

³⁷⁰ Comme dans le cas de « l'art du tir à l'arc » dont le tireur est en même temps l'arc, la flèche et le cible. Cf.

« C'est le hasard de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qui est pensé... [...] Il faut que quelque chose *force* la pensée, l'ébranle et l'entraîne dans une recherche; au lieu d'une disposition naturelle, une incitation fortuite, contingente, qui relève d'une rencontre ». ³⁷¹

Tracer le plan et distribuer les concepts, les rencontres hétérogènes, voilà la recherche proprement philosophique de celui qui pose des rapports entre idées, doctrines ou philosophes, toujours en fonction d'une circonstance, d'un hasard et d'une nécessité, d'un *problème* ou d'une série de problèmes qui diffèrent en relation avec eux. Voilà pourquoi nous essayons d'instaurer, ici, une rencontre philosophique, cette fois à propos du temps, entre l'intuition bergsonienne et le concept deleuzien, afin –respectivement– d'envisager un plan ou un champ problématique et de distribuer certains concepts. ³⁷²

Quel est le problème du temps ? En quoi consiste le problème du temps ? À l'âge classique, le temps était soumis au mouvement des corps, le temps était le nombre du mouvement. C'était un temps d'ordre cosmique, courbe, cyclique et circulaire, affecté profondément par la Nature. Par exemple le temps des astres, des saisons, du mouvement du soleil, de la terre, des éléments et de la nature; en définitive, du mouvement de la *matière*. En revanche, à l'âge moderne le temps se libère de sa fixation au mouvement et devient une forme pure, une ligne droite vide et abstraite définit par la forme d'intériorité kantienne ³⁷³. Ainsi, nous

HERRIGEL, Eugen. *Le Zen dans l'art chevaleresque du tir à l'arc*. Paris, Bibliothèque de l'initié, Dervy, 1993.

³⁷¹ ZOURABICHVILI, François. « Rencontre, signe, affect ». Dans: *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit. p. 22.

³⁷² Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie ?* op. cit. pp. 13-39: « [...] suivant le verdict nietzschéen, vous ne connaîtrez rien par concepts si vous ne les avez pas d'abord créés, c'est-à-dire construits dans une intuition qui leur est propre: un champ, un plan, un sol, qui ne se confond pas avec eux, mais qui abrite leurs germes et les personnages qui les cultivent. [...] La philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature: créer des concepts et tracer un plan ».

³⁷³ Cf. aussi DELEUZE, Gilles. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » Dans: *Critique et clinique*, op. cit. pp. 40-41-44: « Sans doute y a-t-il une tendance du temps à s'émanciper, quand

constatons, par exemple chez Platon, une forme d'antériorité du temps, chez Descartes une forme d'extériorité³⁷⁴ et chez Kant une forme d'intériorité³⁷⁵. Une forme d'intériorité comportant trois modalités différentes: la succession, la coexistence et la durée³⁷⁶. La succession n'est plus la seule modalité ou la seule forme de définir le temps. C'est pour cela que Bergson pourra après définir le temps par une idée originelle de durée qui enveloppera les idées de succession et de coexistence, mais adressera malgré cela une critique au temps kantien. C'est en cela qui consistera son originalité³⁷⁷. Pour sa part, Deleuze remarquera tout au long de son œuvre l'aspect

le mouvement qu'il mesure est lui-même de plus en plus *aberrant, dérivé*, marqué de contingences matérielles météorologiques et terrestres [...] Le temps devient donc unilinéaire et rectiligne, non plus du tout au sens où il mesurerait un mouvement dérivé, mais en lui-même et par lui-même, en tant qu'il impose à tout mouvement possible la succession de ses déterminations. [...] Si le Je détermine notre existence comme celle d'un moi passif et changeant dans le temps, le temps est cette relation formelle suivant laquelle l'esprit s'affecte lui-même, ou la manière dont nous sommes intérieurement affectés par nous-mêmes. Le temps pourra donc être défini comme l'Affect de soi par soi, ou du moins comme la possibilité formelle d'être affecté par soi-même. C'est en ce sens que le temps comme forme immuable, qui ne pouvait plus être défini par la simple succession, apparaît comme la *forme d'intériorité* (sens intime) [...] ».

³⁷⁴ Cf. MARGOT, Jean-Paul. "Una metafísica del presente". Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 21 julio-diciembre 2005, p. 85-86: « [...] La métaphysique cartésienne du temps s'avère incompatible avec la conception d'un devenir significatif qui désigne une temporalité de la certitude fait par accumulation, mélange et sédimentation de la vérité. [...] Au moment où il refuse toute force ou cohésion interne au temps, Descartes récuse d'avance l'idée d'une force passive, virtuelle ou inconsciente, sans laquelle l'idée du devenir perd toute signification. En même temps il dépouille de toute fonction, et même de tout fondement, l'idée d'intersubjectivité ou celle de communauté humaine. Toute sa philosophie tend, au contraire, à délimiter de la manière la plus exacte le moi d'avec l'autre, et à conclure la présence de l'autre en moi (avec l'idée d'infini) l'existence d'une véritable extériorité (P. Guenancia, *art. cit.*, p. 569.) ». (Traduction libre).

³⁷⁵ Cf. BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, *op. cit.* pp. 240-245.

³⁷⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps 14/03/1978*. Paris: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>: « Le temps, nous dira-t-il, a trois modes: la durée ou permanence, la coexistence et la succession ».

³⁷⁷ Cf. BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, *op. cit.* p. 174-175: « L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène. Il ne paraît pas avoir remarqué que la durée réelle se compose de moments intérieurs les uns aux autres, et que lorsqu'elle revêt la forme d'un tout homogène, c'est qu'elle

kantien du temps vide de la modernité (comme il le voit par exemple chez Hölderlin, Kleist, Rimbaud, James, Proust, Zola, Melville, Carroll, Artaud, Michaux, Blanchot, Bataille, Kafka, Fitzgerald, Godard, Beckett entre autres) mais en signalant ou en guettant toujours l'aspect « événement » comme un type de temps *aberrant*, d'ordre paradoxal, voire problématique. Ainsi, tant l'intuition bergsonienne que le concept deleuzien conçoivent le problème du temps, aussi bien à l'âge classique qu'à l'âge moderne, comme un problème d'ordre *métaphysique*. C'est à ce niveau-là que nous situons alors le problème, comme en témoigne une lettre de Deleuze du 21/10/80 à Arnaud Villani³⁷⁸. Nous affirmons donc que « durée » -en tant que temps bergsonien- et « événement » -en tant que temps deleuzien- sont des concepts propres à une métaphysique du temps qui répond –de manière provisoire- aux besoins de la philosophie et de la science modernes, liés à d'autres problèmes tels que le mouvement, la vie, la matière, la liberté, le devenir, la subjectivité humaine et même l'éthique (comme par exemple l'« éthique de l'événement » posée dans *Logique du sens* (1969)).

Nous étudierons ci-après le thème sur « l'image de la pensée » pour arriver à chaque conception du temps –d'abord chez Bergson et enfin chez Deleuze– avec une possible conclusion transitoire.

2.1. Sur « l'image de la pensée »

Que serait rendre l'expression deleuzienne « image de la pensée » coextensive à la relation Bergson-Deleuze ? Nous prendrons celle-ci non seulement dans son sens intuitif, mais aussi du

s'exprime en espace ».

³⁷⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. « Lettre à Arnaud Villani du 21/10/80 ». Dans: *Lettres et autres textes*, op. cit. p. 78: « Je me sens bergsonien, quand Bergson dit que la science moderne n'a pas trouvé sa métaphysique, la métaphysique dont elle avait besoin. C'est cette métaphysique qui m'intéresse. [...] je me sens pur métaphysicien. ».

point de vue de l'analyse. Ainsi, nous découperons d'abord les éléments composant cette expression. À savoir: « image » et « pensée ».

La notion positive d'« image » nous la retrouvons chez Bergson depuis *Matière et mémoire* (1896), où il n'existe plus de dualisme possible entre un *mouvement* qui appartiendrait aux corps et une *image* qui dépendrait d'une conscience: dès lors, il y a seulement des *images-mouvements* sur un même plan matériel univoque et infini. Si l'on revient à l'expression classique du présocratique Parménide selon laquelle « être et penser ne sont qu'une seule et même chose »³⁷⁹, le partage que font Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce la philosophie ?* est désormais: « image de la *pensée*, matière de l'*être* ».³⁸⁰ De cette manière, le rapport entre « être et penser » ne revient plus à un rapport originaire de la naissance de la philosophie en Grèce, ni à un sujet constitutif ou constituant de la modernité (*cogito, ergo sum* « je *pense*, donc je *suis* »), mais avec Bergson-Deleuze, ce rapport devient encore une fois *une seule et même chose*, mais autrement, avec une nouvelle re-distribution des puissances: « être et penser » passent à l'*immanence* dans les images-mouvements du premier chapitre de *Matière et mémoire* (d'ailleurs l'expression « image-mouvement » est, encore une fois, une expression inventée par Deleuze et tirée de sa lecture de Bergson), tandis que la conscience devient, avec Deleuze, « conscience immédiate absolue dont l'activité même ne renvoie plus à un être, mais ne cesse de se poser dans une vie. »³⁸¹ Une pensée de la vie se substitue donc à la pensée classique sur l'être, *une vie* remplace

³⁷⁹ Cf. PARMENIDE. *Le Poème. Fragments*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2009. Cf. Aussi BEAUFRET, Jean. *Parménide. Le Poème*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013, et VILLANI, Arnaud. *Parménide et la dénomination*. Traduction et commentaire, Paris, Hermann, 2011, et *Parménide « en cinq concepts »*, éditions Sils-Maria, 2013.

³⁸⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie? op. cit.* pp. 42-61: « [...] le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être. ».

³⁸¹ DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995, op. cit.* Cf. (2007) *Dos regímenes de locos, op. cit.* p. 348 (traduction libre).

un être. C'est ainsi que la pensée de Deleuze a évolué: d'abord une pensée sur l'univocité de l'être d'inspiration spinoziste, puis, l'abandon définitif de la notion d'« être » en faveur de la notion d'« événement »³⁸².

Avec Deleuze, l'« image de la pensée » renvoie alors à *une* vie comme rapport différentiel, distribution, redistribution des singularités, et multiplicité impersonnelle. La conscience n'est plus de l'ordre de l'« Un » supérieur et transcendant à l'Être, il ne s'agit plus d'une cause émanatrice ou transitive comme chez Plotin, mais d'une cause *immanente* comme multiplicité propre à une vie, vie quelconque et singulière décentrée par rapport à elle-même mais immanente à elle-même. C'est la notion si riche d'« Événement » qu'on retrouve dans *Logique du sens* (1969). L'élément intensif de la pensée est donc désormais la singularité d'une vie comme multiplicité, immanence et événement.

Le tournant de l'Être vers « une vie » comme multiplicité et singularité, comme *Devenir*, avait été inauguré par Bergson dans *Matière et mémoire* à travers le plan des images-mouvements et

³⁸² Cf. BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris, Pocket/La Découverte, 2007, p. 55-56: « L'empirisme conduira Deleuze à se libérer de tout souci de l'ontologie comme discours sur l'être. L'empirisme opère en effet un déplacement fondamental selon Deleuze: il substitue « le ET au EST » (*Dialogues*, p.71. Cet effet critique de l'empirisme en direction de l'ontologie est cependant plus tardif. Il est formulé à partir de 1977. Il nous paraît excessif de *partir* de lui pour en tirer l'affirmation qu'« il n'y a pas d'« ontologie de Deleuze » (F. ZOURABICHVILI, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, p. 6). Il y a incontestablement un souci ontologique dans la première période de l'œuvre de Deleuze, même si celui-ci ira en effet en s'estompant. La critique de Deleuze porte plutôt sur la conception d'un être homogène, unitaire, transcendant. La possibilité d'un « saut dans l'ontologie » est un leitmotiv du livre de 1966 sur Bergson. Bien loin qu'il y ait une « extinction du nom d'être », l'empirisme transcendantal est justement une tentative de concilier l'empirisme avec un contact avec l'être. Un tel empirisme se définit justement par la rencontre de chaque faculté avec l'être: rencontre de la pensée avec « l'être de l'intelligible », de la sensibilité avec « l'être du sensible », de la mémoire avec « l'être du passé ». En d'autres termes, il remplace l'attribution à un sujet par les conjonctions et les relations. [...] Il en résulte une perception nouvelle du monde, non plus comme ensemble de choses ou de substances, mais comme multiplicité de blocs, d'agencements, de connexions, de conjonctions, de disjonctions, etc. ».

des images-temps, mais s'ajoutant ainsi, souterrainement, à une lignée matérialiste, immoraliste et athée que venait depuis Spinoza en passant par Nietzsche: une nouvelle manière de penser non seulement la métaphysique, mais avant toute l'éthique, puisque l'être se pense mais comme « manière d'être », modalité ou expression de l'être en tant que « force » et « degré de puissance ». L'« ontologie du présent », à la manière de Foucault, était donc liée avec l'éthique, c'est-à-dire, avec les *modes immanents d'existence*. C'est pour cela que la métaphysique que « la science moderne n'a pas trouvée »³⁸³, selon l'expression de Deleuze, produit ses effets ou ses conséquences au niveau physique dans l'éthique, dans les modes immanents d'existence, les notions de « temps » et d'« événement » devenant déterminantes. L'éthique est donc la réponse à la question sur le sens de la métaphysique devant les besoins de la philosophie et de la science dans notre présent. L'image de la pensée, de cette manière, a muté dans son devenir et n'est plus volonté de vérité ou recherche du vrai –comme dans le monde classique- mais détermination du sens et du non-sens des forces en rapport.

Or, l'expression « temps de l'événement », dans le cadre de cette nouvelle image de la pensée, n'appartient ni à Bergson ni à Deleuze pris en eux-mêmes. Nôtre hypothèse consiste en ceci: bien que la *durée* bergsonienne soit le côté absolu du réel, et par cela, reste indivisible et immanente, le *devenir* deleuzien appartient pour son compte à ce côté du réel ou de l'Événement qui est le côté inactuel, intempestif, infinitif et par cela ineffectuable. Dit en d'autres termes: la rencontre entre la conception bergsonienne et la conception deleuzienne du temps veut dire que la durée est celle des corps, une espèce de « présent absolu », *Chrônos*, dont les moments du temps s'évanouissent dans un bloc indécomposable, tandis que le devenir c'est le déjà-passé et le encore-futur, *Aiôn*, dont les moments du temps ne se conservent plus dans un bloc mais dans un « hors du temps » qui esquivé tout présent, événement qui ne commence ni ne finit jamais,

³⁸³ Cf. citation 29.

incorporel et impersonnel, « [...] comme si se jouait sans cesse une lutte entre *Chronos* et *Aïon*, entre la durée comme Ouvert du temps et l'événement intempestif comme Dehors du temps. »³⁸⁴

C'est pour cela que l'événement et le réel en eux-mêmes sont paradoxaux et problématiques, de telle sorte que l'événement se compose d'un temps paradoxal, c'est-à-dire, en lui-même à la fois *durée* et *devenir*, « Ouvert » et « Dehors », effectuation du temps et contre-effectuation du temps, l'infini-limité et le fini-illimité. La vie, de son côté et comme appartenant à la production même du réel et de la matière de l'être, depuis cette perspective, ne peut pas échapper à son horizon métaphysique ou transcendantal, dépendant non seulement de cette matière, mais surtout d'un devenir et d'un rapport avec la pensée, comme nous l'avons déjà développé dans notre première partie. Il semble donc que la vie, ou plutôt *une vie*, n'est pas un *conditionnement*, mais un *principe génétique*. Une vie est à la fois matière et esprit, un rapport « machinique » entre l'actuel et le virtuel, une immanence dans le court-circuit empirico-transcendantal qui n'appartient pas seulement à l'homme et sa gnoséologie, mais à la « vie » toute entière, considérée comme indissociable, encore une fois, de la matière comme « ensemble d'images » et de l'esprit comme étant une image parmi d'autres³⁸⁵. La question sur la vie ne peut donc jamais

³⁸⁴ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 272.

³⁸⁵ *Ibid.* p. 96: « [...] On critique ensuite Kant d'en être resté aux conditions de l'expérience possible alors qu'il faut descendre au niveau des conditions de l'expérimentation réelle, là où les facultés rejoignent le fond différentiel dont elles procèdent, signe d'ailleurs que l'empirisme transcendantal deleuzien doit, sur ce point, beaucoup moins à Hume qu'au néoleibnizianisme de Maïmon et de Cohen. Au point de vue du conditionnement, il faut substituer celui de la genèse. » Cf. Aussi DELEUZE, Gilles. *L'image-temps. Cinéma 2*, op. cit. p. 94: « En effet, il n'y a pas de virtuel qui ne devienne actuel par rapport à l'actuel, celui-ci devenant virtuel sous ce même rapport: c'est un envers et un endroit parfaitement réversibles. Ce sont des « images mutuelles », comme dit Bachelard, où s'opère un échange (Cf. BACHELARD, *La terre et les rêveries de la volonté*, Corti, p. 290 (à propos du cristal).). L'indiscernabilité du réel et de l'imaginaire, ou du présent et du passé, de l'actuel et du virtuel, ne se produit donc nullement dans la tête ou dans l'esprit, mais est le caractère objectif de certaines images existantes, doubles par

être indifférente à ce double rapport entre durée et événement, entre « être » et « penser » ou entre l'actuel et le virtuel.

Il s'agit donc d'exprimer le temps de l'événement dans cette nouvelle image de la pensée, de telle sorte que *l'intuition* bergsonienne (l'image actuelle, empirique, ou le « donné ») constitue finalement le *temps* du concept deleuzien en tant qu'événement (car « le concept dit l'événement, non l'essence ou la chose. »³⁸⁶). Le concept se trouve ainsi chez Deleuze plus proche des puissances de l'intuition³⁸⁷ que des médiations de la raison. C'est peut-être pour cela que David Lapoujade qualifie la philosophie de Deleuze de « *logique irrationnelle des mouvements aberrants* »³⁸⁸. Nous pouvons assumer que là où Bergson situe l'événement au niveau de la « matière intensive » de la *durée* (*empirisme* comme *condition de l'expérience réelle*), Deleuze le place au niveau de la « synthèse idéale » propre au virtuel (*champ transcendantal réel* en tant que « différence en soi » ou comme l'« Inégal »). Du sans-fond qui se pose entre les deux, se poserait à son tour cet « empirisme-transcendantal » que remarquent par exemple Lapoujade ou Zourabichvili depuis la « crise des fondements » inaugurée dans le Romantisme allemand, et suivie par Nietzsche, Bergson et Heidegger,³⁸⁹ avec la montée en

nature. Deux ordres de problèmes se posent alors, l'un de structure, l'autre de genèse. D'abord, quels sont ces consolidés d'actuel et de virtuel qui définissent une structure cristalline (en un sens esthétique général plutôt qu'en un sens scientifique) ? Et, plus tard, quelle est l'opération génétique qui apparaît dans ces structures ? ».

³⁸⁶ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 26.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 13-44: « [...] il n'y a pas lieu d'opposer la connaissance par concepts, et par construction de concepts dans l'expérience possible ou l'intuition. [...] Que toute philosophie dépende d'une intuition que ses concepts ne cessent de développer aux différences d'intensité près, cette grandiose perspective leibnizienne ou bergsonienne est fondée si l'on considère l'intuition comme l'enveloppement des mouvements infinis de pensée qui parcourent sans cesse un plan d'immanence ».

³⁸⁸ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 13: Se dégage ainsi une première définition de la philosophie de Deleuze: elle se présente comme une *logique irrationnelle des mouvements aberrants* ».

³⁸⁹ Cf. *Ibid.* p. 96: « C'est d'ailleurs le nom que lui donne Deleuze: « empirisme transcendantal ». *Il est la nouvelle*

surface du sans-fond (*Ab-Gründ*) qui demandait un fondement (*Gründ*). La *durée* bergsonienne n'envisage plus de fondation possible, puisque, comme l'a montré Deleuze, après Kant le temps s'est libéré du mouvement, il « est hors de ses gonds... »³⁹⁰. Le temps de l'événement, après cette « révolution copernicienne », devient alors un temps aberrant où coexistent en même temps ce qui se produit, ce qui s'est déjà produit et ce qui ne s'est pas encore produit.

Nous verrons alors chaque conception du temps –d'abord chez Bergson et enfin chez Deleuze– pour arriver à une conclusion provisoire de leur rencontre philosophique.

2.2. Le temps en tant que *durée* chez Bergson

Ainsi, la dimension de *durée* du temps en tant qu'effectuation réelle correspond au temps conçu comme *indivisible*³⁹¹, ou plus précisément, en suivant la lecture que fait Deleuze de Bergson, comme *ce qui ne se divise pas sans changer de nature*³⁹², sans mélange et sans spatialité. Comme l'annonce tout d'abord Bergson dans son *Essai sur les données immédiates de la conscience* de 1889:

« La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir

doctrine qui résulte de la crise du fondement. »

³⁹⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » Dans: *Critique et clinique*, op. cit. p. 40.

³⁹¹ Cf. BERGSON, Henri. « La perception du changement ». Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 166: « [...] la *durée réelle* est ce que l'on a toujours appelé le *temps*, mais le temps perçu comme indivisible. Que le temps implique la succession, je n'en disconviens pas. Mais que la succession se présente d'abord à notre conscience comme la distinction d'un « avant » et d'un « après » juxtaposés, c'est ce que je ne saurais accorder ».

³⁹² Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. « 5: Synthèse asymétrique du sensible. », p. 309: « Il est frappant que Bergson définisse la durée qualitative, non pas du tout comme indivisible, mais comme ce qui change de nature en se divisant, ce qui ne cesse pas de se diviser en changeant de nature: multiplicité virtuelle, dit-il, par opposition à la multiplicité actuelle [...] ».

une séparation entre l'état présent et les états antérieurs ». ³⁹³

La durée bergsonienne est donc un présent dit « absolu » dont chaque *division* est un changement successif d'ordre qualitatif, un processus de *différenciation* propre à la réalité du temps. Mais le qualitatif lui-même est l'indivisible, une espèce de « bloc » ³⁹⁴ indécomposable dans son ensemble: à ce propos, l'exemple de la musique en tant que type d'expérience de la durée est courant chez Bergson ³⁹⁵. L'indivisible est donc la qualité même, c'est-à-dire, ce qui « se laisse vivre », l'accumulation de tout le passé dans le présent, comme les états de virtualité vécues par Proust: « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits ». ³⁹⁶ Les supposées « divisions » sur la ligne droite du temps, qui la font changer de nature à chaque instant, ne sont à leur tour que des « coups mobiles » ou des arrêts virtuels sur le devenir. Le *moi* peut arriver ainsi à l'expérience de la durée « toute pure » quand il n'envisage plus la division entre un avant et un après, puisque cette division est déjà changement qualitatif, toujours en faveur d'une

³⁹³ BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op.cit. p. 74.

³⁹⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-temps. Cinéma 2*, op. cit. p. 101: « Le plan des images-mouvement est un bloc d'espace-temps, une perspective temporelle, mais, à ce titre, il est une perspective sur un Temps réel qui ne se confond nullement avec le plan ou avec le mouvement. Nous sommes donc en droit de penser qu'il y a des images-temps, capables d'avoir elles-mêmes toutes sortes de variétés ».

³⁹⁵ Cf. BERGSON, Henri. « La perception du changement ». Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 166: « Quand nous écoutons une mélodie, nous avons la plus pure impression de succession que nous puissions avoir, – une impression aussi éloignée que possible de celle de la simultanéité, – et pourtant c'est la continuité même de la mélodie et l'impossibilité de la décomposer qui font sur nous cette impression. Si nous la découpons en notes distinctes, en autant d'« avant » et d'« après » qu'il nous plaît, c'est que nous y mêlons des images spatiales et que nous imprégnons la succession de simultanéité: dans l'espace, et dans l'espace seulement, il y a une distinction nette de parties extérieures les unes aux autres. Je reconnais d'ailleurs que c'est dans le temps spatialisé que nous nous plaçons d'ordinaire. Nous n'avons aucun intérêt à écouter le bourdonnement ininterrompu de la vie profonde. Et pourtant la durée réelle est là. C'est grâce à elle que prennent place dans un seul et même temps les changements plus ou moins longs auxquels nous assistons en nous et dans le monde extérieur ».

³⁹⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Paris: Presses Universitaires de France, 5^{ème} édition, 2014, p. 74.

continuité du temps, ce qui constitue un vécu assez rare, car difficile à vivre.³⁹⁷ Or, l'exigence de la part de la durée d'après laquelle il faut que le *moi* « se laisse vivre », implique que la plupart du temps nous vivons dans un « moi superficiel » (c'est-à-dire, un *moi* qui vit en fonction de l'espace plutôt qu'en fonction du temps), de telle sorte que « beaucoup vivent ainsi, et meurent sans avoir connu la vraie liberté. »³⁹⁸ La vraie liberté est ici de l'ordre de l'expérience de cet absolu, de cette durée indécomposable en parties juxtaposées, constituant l'émotion qui signifie création.³⁹⁹ La vraie liberté revient alors à vivre le temps, mais depuis son intériorité, et comme intériorité, c'est-à-dire enfin, comme durée⁴⁰⁰. Et la durée est virtuellement création, liberté, « éternité de vie »⁴⁰¹. En fait, les « actes libres » sont, pour Bergson, très rares dans une vie, et

³⁹⁷ Cf. BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op.cit. pp. 173-174: « Il y aurait donc enfin deux moi différents, dont l'un serait comme la projection extérieure de l'autre, sa représentation spatiale et pour ainsi dire sociale. Nous atteignons le premier par une réflexion approfondie, qui nous fait saisir nos états internes comme des êtres vivants, sans cesse en voie de formation, comme des états réfractaires à la mesure, qui se pénètrent les uns les autres, et dont la succession dans la durée n'a rien de commun avec une juxtaposition dans l'espace homogène. Mais les moments où nous nous ressaisissons ainsi nous-mêmes sont rares, et c'est pourquoi nous sommes rarement libres. La plupart du temps, nous vivons extérieurement à nous-mêmes, nous n'apercevons de notre moi que son fantôme décoloré, ombre que la pure durée projette dans l'espace homogène. Notre existence se déroule donc dans l'espace plutôt que dans le temps: nous vivons pour le monde extérieur plutôt que pour nous; nous parlons plutôt que nous ne pensons; nous « sommes agis » plutôt que nous n'agissons nous-mêmes. Agir librement, c'est reprendre possession de soi, c'est se replacer dans la pure durée ».

³⁹⁸ Ibid. p. 120.

³⁹⁹ Cf. BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 5e éd. Paris, Presses Universitaires de France. Édition critique dirigée par Frédéric Worms, 2013.

⁴⁰⁰ Cf. BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*, op. cit. note 443, p. 720: « [...] la seule subjectivité, c'est le temps, le temps non-chronologique saisi dans sa fondation, et c'est nous qui sommes intérieures au temps, non pas l'inverse (...) Le temps n'est pas l'intérieur en nous, c'est juste le contraire, l'intériorité dans laquelle nous sommes, nous nous mouvons, vivons et changeons ».

⁴⁰¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. p. 111: « La Durée, la Vie, est en droit mémoire, en droit conscience, en droit liberté. En droit signifie virtuellement. Toute la question (*quid facti* ?) est de savoir à quelles conditions la durée devient en fait conscience de soi, comment la vie accède actuellement à une mémoire et à une liberté de fait ».

exigent de notre part une espèce de « devenir-actif » en tant qu'éthique de libération ou de recherche de cette fluidité de vie qui est notre « moi profond », celui qui vit en fonction du temps en tant que durée et « se laisse vivre ».

La vie est en ce sens « exigence de création »⁴⁰², puisqu'étant guettée constamment par l'automatisme et l'inertie qui sont comme son ombre: « Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant - l'automatisme la guette. »⁴⁰³. On aura donc d'un côté le « moi superficiel » qui répond aux exigences et devoirs sociaux, ce « tout de l'obligation »⁴⁰⁴ de *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) qui remplace les instincts chez l'homme, et d'un autre côté le « moi profond » qui correspond à la durée toute pure où

« [...] nous allons à une durée qui se tend, se resserre, s'intensifie de plus en plus: à la limite serait l'éternité. Non plus l'éternité conceptuelle, qui est une éternité de mort, mais une éternité de vie. Éternité vivante et par conséquent mouvante encore, où notre durée à nous se retrouverait comme les vibrations dans la lumière, et qui serait la concrétion de toute durée comme la matérialité en est l'éparpillement. Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même ».⁴⁰⁵

Entre l'inertie et le vivant, la matière et la vie, le « moi superficiel » et le « moi profond », l'intuition de la durée se meut. Nous évoluons ainsi d'une durée infiniment dispersée ou distendue (la matière inerte) vers une durée infiniment contractée (l'intensité de la matière-vie ou vivante), non dans le concept, comme chez Kant par exemple, mais dans le *percept*, comme

⁴⁰² Cf. Note 225 sur l'« exigence de création » propre à la vie chez Bergson.

⁴⁰³ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 128.

⁴⁰⁴ Cf. BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit. p. 13: « Une force s'affirme, que nous avons appelée « le tout de l'obligation »: extrait concentré, quintessence des mille habitudes spéciales que nous avons contractées d'obéir aux mille exigences particulières de la vie sociale. Elle n'est ni ceci ni cela; et si elle parlait, alors qu'elle préfère agir, elle dirait: « Il faut parce qu'il faut ». ».

⁴⁰⁵ BERGSON, Henri. « Introduction à la métaphysique ». Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 210.

étant la condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. On y va de l'expérience vers ses conditions concrètes, l'intelligence étant, dorénavant, celle qui pense la matière distendue (science), alors que l'intuition, qui est métaphysique, penserait la vie tendue (philosophie), ou ce qui se trouve vivant dans l'univers, ce qu'il y a de proprement spirituel ou de qualitatif dans l'univers, comme « effort pour dépasser la condition humaine ».⁴⁰⁶

Nous verrons à présent comment la dimension « événementielle » du temps se trouve – d'une certaine manière – implicite dans la notion de durée chez Bergson, et comment celle-ci est conceptualisée de manière explicite par Gilles Deleuze.

2.3. Le temps en tant qu'*événement* chez Deleuze

Pour Deleuze le temps est déjà événement, ou dit en d'autres termes: l'événement distribuerait les puissances du temps, de telle sorte que le temps dépendrait de l'événement, et non pas l'inverse. Or, comme Deleuze le souligne dans *Logique du sens* (1969), l'événement est d'une toute *autre nature* par rapport à son effectuation spatio-temporelle dans un état de choses: il y a toujours une partie d'événement qui échappe aux déterminismes causalistes des choses, des êtres et des corps, et qui est susceptible de répétition dans le temps. Deleuze distingue ainsi une structure double de tout événement: d'abord, son incarnation, incorporation ou effectuation dans le moment présent, dans la profondeur d'un corps ou d'un ensemble de corps. C'est l'instant privilégié par opposition à l'instant quelconque. Ce présent se trouve ainsi limité dans l'instant, qui est en fait une synthèse du temps, tout en demeurant infini, parce qu'il comprend ce que Bergson nomme « le tout de la matière ». Mais pour les êtres vivants, qui se distinguent de la matière « inerte », il s'agit d'un « point de vue », le point de vue de celui qui incarne l'événement (dans *Logique du sens* (1969) c'est *Chronos* comme le dieu de l'éternel présent, du

⁴⁰⁶ *Ibid.* p. 218.

« présent vivant cosmique », ou dans *Le pli* (1988) il s'agirait de ce que Deleuze nomme, en s'appuyant sur Alfred North Whitehead (1861-1947) un « passage de la nature »). Or en tant que présent, l'effectuation de l'événement déploie également une *surface* sans épaisseur ni profondeur qui esquivé tout présent, c'est-à-dire, un déjà-passé et encore-futur qui serait comme la *contre-effectuation* de l'événement: l'instant quelconque où chaque présent se dédouble toujours en déjà-passé et encore-futur, c'est-à-dire, dans un *devenir*. Devenir qui fait coïncider le pré-individuel et l'impersonnel de l'événement (dans *Logique du sens* (1969). Il s'agit d'*Aiôn* comme l'acteur ou le héros qui, chaque fois qu'il divise la ligne droite du temps, ne retrouve pas le présent: présent alors *vide* et inassignable à aucun instant, à aucun sujet ou objet). On peut donc soutenir la thèse que la nature de l'événement, chez Deleuze, pencherait vers la deuxième forme du temps en tant qu'*Aiôn* ou *contre-effectuation*, alors que la première, celle de *Chronos* ou de l'effectuation, correspondrait à la *durée* bergsonienne en tant que temps des êtres et des corps⁴⁰⁷. Ce dernier est un « Tout Ouvert », tandis que l'autre est un « Dehors »⁴⁰⁸. On doit donc

⁴⁰⁷ Cf. NUÑEZ, Amanda (2007) "Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós". paperback n° 4. ISSN 1885-8007. [fecha de consulta: 14/01/19] <http://www.artediez.com/paperback/articulos/nunhez/tiempo.pdf>, p. 3: « Aiôn c'est le temps de la vie. Parfois il apparaît entouré par un serpent, la serpent qui se mord la queue et qui nous indique l'éternel retour dont parle Nietzsche comme l'exception à la mort de tout ce qu'il peut (ce dont il a la puissance de le faire) [...] Malgré le fait qu'il y ait de la mort chez Kronos et chaque hivers tout meurt, il y a toujours répétition, et chaque printemps tout renaît. Aussi serpent de l'éternel retour. Aiôn: Vieux et enfant à la fois. Dieu de la vie et non de la vie qui meurt. Dieu du passé, de la vieillesse et de l'éternelle jeunesse, de l'avenir, à la fois. Un futur et un passé libérés de la tyrannie du présent chez Kronos. [...] Kronos: la durée. L'espace de temps qu'il y a entre la vie et la mort; Aiôn: le temps plein de la vie sans mort » (Traduction libre). Ce temps plein de vie d'Aiôn, c'est ici justement la vie mais rendue possible par la fêlure du temps, la forme vide du temps au sein d'Aiôn en tant qu'événement. Sinon, serait une "vie" à la manière de Kronos, comme "course au tombeau" qui tue pour conserver son éternité, « Dieu de la mort de tout le fini pour être lui, infini ».

⁴⁰⁸ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 272: « ... comme si se jouait sans cesse une lutte entre *Chronos* et *Aion*, entre la durée comme Ouvert du temps et l'événement intempestif comme Dehors du temps ».

caractériser cette deuxième forme du temps en tant qu'*Aiôn* ou contre-effectuation, parce que, contrairement à l'effectuation dans les corps, la contre-effectuation de l'événement est un *incorporel*:

« La contre-effectuation n'est rien, c'est celle du bouffon quand elle opère seule et prétend valoir pour *ce qui aurait pu* arriver. Mais être le mime de *ce qui arrive effectivement*, doubler l'effectuation d'une contre-effectuation, l'identification d'une distance, tel l'acteur véritable ou le danseur, c'est donner à la vérité de l'événement la chance unique de ne pas se confondre avec son inévitable effectuation, à la fêlure la chance de survoler son champ de surface incorporel sans s'arrêter au craquement dans chaque corps, et à nous d'aller plus loin que nous n'aurions cru pouvoir. Autant que l'événement pur s'emprisonne chaque fois à jamais dans son effectuation, la contre-effectuation le libère, toujours pour d'autres fois »⁴⁰⁹

La contre-effectuation de l'événement est donc puissance de répétition, de dépassement d'une condition, d'une effectuation dite « inévitable » ou même « destinale ». Ainsi, les événements, étant à la fois effectuations, contre-effectuations et distributeurs des puissances, sont des *verbes* ou des « ouvertures des possibles »; ou bien plutôt, les verbes expriment des événements (« grandir », rougir », « couper », mourir ») de telle sorte que le temps chez Deleuze n'est pas seulement une qualité, un adjectif comme dans la durée bergsonienne, mais un verbe, un *attribut logique*. Deleuze dit à ce propos:

« [...] l'attribut de la chose est le verbe, verdoyer par exemple, ou plutôt l'événement exprimé par ce verbe; et il s'attribue à la chose désignée par le sujet, ou à l'état de choses désigné par la proposition dans son ensemble. Inversement, cet attribut logique à son tour ne se confond nullement avec l'état de choses physique, ni avec une qualité ou relation de cet état. L'attribut n'est pas un être, et ne qualifie pas un être; il est un extra-être »⁴¹⁰

⁴⁰⁹ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 188.

⁴¹⁰ *Ibid.* p. 33: « [...] l'attribut de la chose est le verbe, verdoyer par exemple, ou plutôt l'événement exprimé par ce verbe; et il s'attribue à la chose désignée par le sujet, ou à l'état de choses désigné par la proposition dans son

Pas un être, mais une *manière d'être* ou un *extra-être*. L'événement, en conséquence, n'agit ni ne pâtit, parce qu'il n'appartient pas aux profondeurs ni aux rapports causales des corps et des êtres: il est plutôt un effet incorporel, « [...] extra-être impassible, stérile, inefficace, à la surface des choses: *l'idéal, l'incorporel ne peut plus être qu'un « effet »*. »⁴¹¹ L'hypothèse de Deleuze, tirée des Stoïciens, est donc que l'événement n'est pas un *être*, mais un *extra-être*; il n'est pas un corps ou une série des corps causales, mais un effet ou une série d'effets incorporels.⁴¹²

Nous accédons donc à l'événement de manière continue car il est une limite: *présent infini* mais *limité* dans un corps ou un ensemble de corps, un instant privilégié, néanmoins *devenir-illimité* car esquivant tout présent et tout corps dans l'instant quelconque. Ce devenir est cependant *fini* dans sa contre-effectuation, puisqu'il « [...] ne supporte pas la séparation ni la distinction de l'avant et de l'après, du passé et du futur. »⁴¹³ Le devenir se produit ainsi hors de l'histoire qui est sa nature intempestive, car il fait coïncider le passé avec le futur. Par conséquence il est *fini* puisque fugace, de passage, dissipatif, mais *illimité* parce qu'il pousse à bout les puissances de l'être dans le temps, non comme limitation dans le présent, mais comme *passage à la limite* pouvant ainsi redistribuer –par puissance de répétition de sa propre finitude– les puissances du *sens*, du langage et même des corps. C'est comme si, avec lui, ce qui était *infini* mais *limité*, devenait tout d'un coup *fini* mais *illimité*.

L'Événement garde alors en soi un paradoxe, puisqu'il abrite non seulement ce qui s'est

ensemble. Inversement, cet attribut logique à son tour ne se confond nullement avec l'état de choses physique, ni avec une qualité ou relation de cet état. L'attribut n'est pas un être, et ne qualifie pas un être; il est un extra-être ».

⁴¹¹ *Ibid.* pp. 16-17.

⁴¹² Cf. BREHIER, Émile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, *op. cit.*

⁴¹³ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, *op. cit.* p. 9.

déjà passé, ce qui se passe et ce qui n'est pas encore arrivé, mais aussi et à la fois les deux formes du temps, à savoir, la *Durée* et le *Devenir*, *Chronos* et *Aïon*, c'est-à-dire, un temps circulaire comme présent absolu des corps (être infini mais limité) et un temps linéaire comme vide intempestif des incorporels (devenir, extra-être fini mais illimité). Peut-être que la notion deleuzienne d'« univocité de l'être »⁴¹⁴ ou d'« immanence » comme disjonction inclusive pourrait expliquer davantage ce paradoxe de l'événement, de contenir à la fois l'infini et le fini, le limité et l'illimité, quelque chose qui appartient à l'être et quelque chose qui n'appartient pas à l'être, etc.

Dès lors, l'événement, en redistribuant de manière continue les puissances dans son *individuation* ou dans son effectuation et contre-effectuation, redistribue aussi les *modalités immanentes d'existence* qui font de l'existence une tâche éthique, une tâche physique et chimique où tout se joue, où nous évaluons constamment les puissances, les rencontres, les conditions ou les déterminations spatio-temporelles à travers l'expérimentation propre à un « empirisme supérieur »⁴¹⁵ de type non seulement bergsonien, mais aussi, comme étant des éléments importants dans la pensée de Deleuze, de type spinoziste et nietzschéen. Il s'agit, dans une « éthique de l'événement » ou de la contre-effectuation, d'essayer d'être la quasi-cause de nos événements, les maîtres et les fils de nos événements, pour, en même temps, nous rendre dignes de ce qui arrive, et être à la hauteur des problèmes qui nous touchent, ou de notre présent, à l'encontre du *ressentiment* (la résignation) et en faveur d'un véritable *Amor fati* (vouloir

⁴¹⁴ Cf. *Ibid.* p. 211: « Ni actif ni passif, l'être univoque est neutre. Il est lui-même *extra-être*, c'est-à-dire ce minimum d'être commun au réel, au possible et à l'impossible ».

⁴¹⁵ Cf. VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. pp. 127-128: « Empirisme supérieur »: « type d'empirisme, nommé aussi transcendantal, qui examine comment un insensible, un impensable, un inimaginable forcent à penser et portent l'exercice des facultés à la puissance n. [...] Empirisme supérieur » ou « empirisme transcendantal » sont un empirisme du virtuel, de l'Idée (DR 1968, p. 356). Ils portent les facultés à leur extrême, à leur énième puissance ».

l'événement, « la blessure » ou la fêlure qui existait avant moi comme « vérité éternelle »).

Voilà pourquoi, pour conclure cette partie, nous pouvons affirmer que, dans ce rencontre entre Bergson et Deleuze à propos du temps, c'est-à-dire, dans cette rencontre entre *Durée* et *Devenir* ou entre *Durée* et *Événement*, la métaphysique du temps devient à la fois inséparable d'une éthique de la durée comme expérience de la liberté bergsonienne (le moi profond) et inséparable d'une éthique de l'événement comme « vitalisme pratique » et expérimentation vitale⁴¹⁶, toutes les deux exprimant de la meilleure façon le sens de cette métaphysique que la science moderne, selon Deleuze, n'a pas trouvée, et qu'elle n'a pas trouvée précisément parce qu'il s'agit d'un *événement* pur, incorporel, d'un extra-être, et non pas seulement d'une durée qualitative des corps, des êtres et des mouvements. En cela consisterait, en partie, la contribution des concepts deleuziens au plan problématique de l'intuition bergsonienne d'une science moderne sans sa métaphysique.⁴¹⁷

⁴¹⁶ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op cit, pp. 20-21: « Il s'ensuit un troisième type de problème relatif aux mouvements aberrants qui concerne directement leur rapport *avec la vie*, d'un point de vue à la fois éthique et politique. Non plus *quid facti* ? ni *quid juris* ? mais *quid vitae* ? N'y a-t-il pas en effet un danger réel inhérent aux mouvements aberrants ? S'il faut chaque fois se porter aux limites de ce que nous pouvons, ne court-on pas le risque d'être emporté au-delà de ces limites et de sombrer ? Comment les mouvements aberrants ne se confondraient-ils pas avec un processus d'autodestruction ? L'excès qu'ils expriment ne risque-t-il pas de nous détruire, corps et âme ? « L'expérimentation vitale, c'est lorsqu'une tentative quelconque vous saisit, s'empare de vous, instaurant de plus en plus de connexions, vous ouvrant à des connexions: une telle expérimentation peut comporter une sorte d'*autodestruction*, elle peut passer par des produits d'accompagnement ou d'élancement, tabac, alcool, drogues. Elle n'est pas *suicidaire*, pour autant que le flux destructeur ne se rabat pas sur lui-même, mais sert à la conjugaison d'autres flux, quels que soient les risques. Mais l'entreprise suicidaire au contraire, c'est quand tout est rabattu sur ce seul flux: « ma » prise, « ma » séance, « mon » verre. C'est le contraire des connexions, c'est la déconnexion organisée ». [...] Les mouvements aberrants menacent la vie autant qu'ils en libèrent les puissances. Le vitalisme de Deleuze est plus trouble, plus indécis qu'on ne l'affirme parfois ».

⁴¹⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1*, op. cit. p. 17: « [...] si la conception antique correspond bien à la philosophie antique qui se propose de penser l'éternel, la conception moderne, la science moderne, appelle une autre philosophie. Quand on rapporte le mouvement à des moments quelconques, on doit devenir capable de

Nous allons maintenant essayer de rattacher toutes nos analyses à la question sur la vie, comme le fait par exemple Bergson dans son ouvrage *L'évolution créatrice* (1907) où il essaye d'élargir son concept de *durée*, en tant que conception déterminée du temps, au domaine même de la vie, en montrant comment la durée s'appelle « vie » quand elle s'exprime sous la forme de l'élan vital⁴¹⁸. Il existe donc un rapport intime, non seulement entre pensée et vie, comme nous l'avons déjà démontré, mais entre temps et vie, et ce rapport s'expose d'abord chez Bergson sous la notion ou l'image-intuitive d'« élan vital »⁴¹⁹. Puis, nous tenterons de poser notre troisième rencontre philosophique entre Bergson et Deleuze, non plus sous le rapport pensée/vie et temps/vie, mais vie/vie tel qu'envisagé par chacun de ces deux penseurs. Nous aboutirons ainsi au problème de l'image-mouvement et l'image-temps, pour finir avec le problème du « style » chez Deleuze, comme source de vie et création, car ce qui est sous-jacent au problème

penser la production du nouveau, c'est-à-dire du remarquable et du singulier, à n'importe quel de ces moments: c'est une conversion totale de la philosophie, et c'est ce que Bergson se propose de faire enfin, donner à la science moderne la métaphysique qui lui correspond, qui lui manque, comme une moitié manque à son autre moitié ».

⁴¹⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, *op. cit.* p. 97: « C'est en elle-même, par une force interne explosive, que la durée se différencie: elle ne s'affirme et ne se prolonge, elle n'avance que dans des séries rameuses ou ramifiées. Précisément, la Durée s'appelle vie, quand elle apparaît dans ce mouvement ».

⁴¹⁹ Cf. BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.* p. 119: « Un élan peut précisément suggérer quelque chose de ce genre et faire penser aussi, par l'indivisibilité de ce qui en est intérieurement senti et la divisibilité à l'infini de ce qui en est extérieurement perçu, à cette durée réelle, efficace, qui est l'attribut essentiel de la vie. - Telles étaient les idées que nous enfermions dans l'image de l'« élan vital ». À les négliger, comme on l'a fait trop souvent, on se trouve naturellement devant un concept vide, comme celui du pur « vouloir-vivre », et devant une métaphysique stérile. Si l'on tient compte d'elles, on a une idée chargée de matière, empiriquement obtenue, capable d'orienter la recherche, qui résumera en gros ce que nous savons du processus vital et qui marquera aussi ce que nous en ignorons. » Cf. aussi WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, *op. cit.* Définition de « Élan vital », p. 34-35: « L'élan vital est donc l'image la plus proche de « l'intuition que nous voudrions avoir de la vie » (DS, 119): c'est une image approchée ou médiatrice par synthèse de toutes les « idées » qui tentent d'exprimer quelque chose de la vie dans notre connaissance ».

de la vie, finalement, reste le problème de la création.

3. La méthode bergsonienne face au problème du finalisme et de l'individu vivant.

« Avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre. [...] La vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit ».

Henri Bergson, *L'énergie spirituelle* (1919)

« La philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout. [...] Dans l'absolu nous sommes, nous circulons et vivons ».

Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907)

Il n'y a pas de vie en générale⁴²⁰. La vie, d'après la philosophie et la science, a toujours été un grand mystère⁴²¹ qui échappe à toute forme de compréhension ou d'encadrement. Elle est une force (ou un ensemble des forces) qui nous oblige à penser, et demeure pour autant une non-pensée dans la pensée; elle est source de pensée, mais aussi *l'impensable* dans la pensée. La vie

⁴²⁰ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 26: « [...] il ne faudra plus parler de la *vie en général* comme d'une abstraction, ou comme d'une simple rubrique sous laquelle on inscrit tous les êtres vivants. A un certain moment, en certains points de l'espace, un courant bien visible a pris naissance: ce courant de vie, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, s'est divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force, s'intensifiant plutôt à mesure qu'il avançait ».

⁴²¹ *Ibid.* p. 129: « L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite; chaque évolution spéciale est un processus circulaire. Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie. Ils sont donc relativement stables, et contrefont même si bien l'immobilité que nous les traitons comme des choses plutôt que comme des progrès, oubliant que la permanence même de leur forme n'est que le dessin d'un mouvement. Parfois cependant se matérialise à nos yeux, dans une fugitive apparition, le souffle invisible qui les porte. Nous avons cette illumination soudaine devant certaines formes de l'amour maternel, si frappant, si touchant aussi chez la plupart des animaux, observable jusque dans la sollicitude de la plante pour sa graine. Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet. »

peut s'avouer comme une « donnée » immédiate de la conscience, c'est-à-dire, comme une condition de l'expérience réelle -un présupposé-, mais aussi comme une conséquence immédiate. Ainsi, elle n'est pas seulement la cause, mais aussi l'effet, comme dans le cas des stoïciens cités d'ailleurs par Deleuze dans *Logique du sens*⁴²². La vie englobe donc et enveloppe toute création et invention, même « artificielle ». En conséquence, elle est *nature naturante*, mais aussi *nature naturée*, c'est-à-dire l'indéterminé, l'horizon absolu, mais aussi le déterminant dans toute détermination: effectuation et contre-effectuation, acte et passion. La vie est ainsi le contenant et le contenu, le tout et la partie, l'infini-limité et le fini-illimité. De ce fait, comment entreprendre une connaissance avérée de cette vie et de ses formes d'expression, sans se contredire en même temps?⁴²³

Nous partons du fait que nous ne sommes pas la vie; nous n'en sommes que des formes particulières et contingentes, transitoires. Ainsi par exemple, dès que nous parlons, dès que nous disons un mot, le paradoxe est là, la mort guettant la vie depuis ses premiers gestes d'affirmation:

« Notre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle par un effort constant: l'automatisme la guette. La pensée la plus vivante se glacera dans la formule qui l'exprime. Le mot se retourne contre l'idée. La lettre tue l'esprit. »⁴²⁴

Nous, appartenant à la vie en tant qu'êtres vivants, étant des formes déterminables ou des singularités toujours particulières de cette vie, de simples effets, pourrions-nous réabsorber la cause dans l'effet, le tout dans la partie, l'infini ou l'absolu de la vie dans la finitude de notre

⁴²² Dans ce livre, Deleuze montre que d'après les Stoïciens le rapport entre les corps est d'ordre causal, tandis que les effets arrivent à un autre niveau, celui des *incorporels*. Cf. BREHIER, Émile, *op. cit.* réédition Vrin.

⁴²³ C'est d'ailleurs presque la même formulation du problème que fait Bergson au début de *L'évolution créatrice*.

⁴²⁴ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 128.

existence particulière et de notre entendement toujours limité ? Pouvons-nous, à partir de notre cerveau développé, rendre adéquat le virtuel à l'actuel ?⁴²⁵

Pour Bergson, c'est la métaphysique⁴²⁶, telle qu'il la conçoit, qui est capable d'atteindre une véritable compréhension de la vie, et non pas la science. Pour Bergson, il existe deux types de connaissance: une qui tourne autour de l'objet et qui prend des vues instantanées et, par là même, immobiles; et une autre qui *pénètre* dans l'intériorité même de l'objet, c'est-à-dire qui coïncide avec ce qu'il a de qualitatif et d'irréductible, bref, d'intuitif. Le premier est un type de connaissance relatif, extérieur et complexe, qui traduit la qualité en quantité à travers des symboles, tandis que le deuxième est un type de connaissance absolu, intérieur et simple. Ainsi, la compréhension que peut avoir la science de la vie est infiniment morcelée et limitée, alors que celle de la métaphysique cherche à la saisir dans sa qualité propre et unique.

Afin d'illustrer cette méthode de connaissance propre à la métaphysique bergsonienne, nous observerons ces deux formes de connaissance dans les actes les plus quotidiens, ainsi que dans les plus complexes. Pour le premier cas, nous exposerons l'exemple du suivi d'un roman littéraire, et pour le second, celui de l'activité psychologique par laquelle un individu se perçoit lui-même. Nous pourrions alors observer leur fonctionnement respectif dans ces deux cas précis et ainsi éclairer davantage la méthode bergsonienne qui se différencie de la méthode scientifique, avant de passer au problème du finalisme et de l'individu vivant.

Pour le premier cas, il est clair que, lorsqu'un lecteur se fait un avec le personnage

⁴²⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. p. 111: ... « On dirait que, dans l'homme et seulement dans l'homme, l'actuel se fait adéquat au virtuel. On dirait que l'homme est capable de retrouver tous les niveaux, tous les degrés de détente et de contraction qui coexistent dans le Tout virtuel. » Nous approfondirons plus loin la question du virtuel (Cfr. *Ibid.* p. 8).

⁴²⁶ Cf. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. Définition de « Métaphysique », p. 68: « La métaphysique est la connaissance qui surmonte, quant à des objets déterminés, l'écart entre notre connaissance et la réalité, et accède ainsi à l'absolu ».

littéraire, quand il *pénètre* en lui, toutes les actions, les mots et les gestes n'émergent plus en tant qu'accidents qui s'ajouteraient à une idée centrale du personnage, mais affleurent de lui, se dégagent de lui, avec une nécessité qui ne peut être évitée. En revanche, les traits décrits du dehors cachent en eux des comparaisons avec d'autres personnages (par exemple, l'ignorant face au savant, etc.), et en conséquence, ils ne rendent compte du personnage que de manière symbolique, c'est-à-dire, au travers de moyens externes. La connaissance absolue ou qualitative est ainsi parfaite quand elle fait un avec ce qui est en réalité, mais elle est aussi infinie en ce qu'elle n'est médiatisée ni par vues instantanées et immobiles ni par les symboles nécessaires pour l'exprimer: elle est simple, indivisible et inépuisable (le symbole, en revanche, ne finit jamais la tâche de définir).

Cette connaissance, la *pénétration* dans l'objet, peut seulement être atteinte par une *intuition* qui est une certaine « sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable »⁴²⁷. C'est, en soi, un acte simple. *L'analyse*, de l'autre côté, réduit l'objet en éléments externes à lui et déjà connus, dans des termes étrangers par lesquels l'objet s'exprimerait, en fonction de ce qu'il n'est pas, dans un effort pour se représenter l'objet qui ne finirait jamais (représentation infinie). L'analyse porte ainsi le risque de s'élargir indéfiniment et de dépasser son objet. Dans cet effort, on multiplie infiniment les points de vue sans jamais saisir la réalité unique de l'objet. L'analyse est donc la voie de la science tandis que la sympathie est celle de la métaphysique. C'est pour cela que Bergson affirme qu'« un absolu ne saurait être donné que dans une intuition, tandis que tout le reste relève de l'analyse. »⁴²⁸

Le deuxième cas, celui de la vie psychologique où l'individu se perçoit lui-même, va

⁴²⁷ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 181.

⁴²⁸ *Ibid.* p. 181.

nous permettre d'éclaircir davantage la méthode bergsonienne propre à sa conception de la philosophie et de la métaphysique, par rapport à celle de la science. Quand on regarde à l'intérieur de la propre personne, on perçoit d'abord toutes les impressions qui arrivent depuis le dehors et qui se présentent comme autant de juxtapositions d'objets, pouvant s'agglomérer, chacun d'eux pris à part, à quelques souvenirs. On perçoit aussi des tendances, des habitudes motrices, et des actions virtuelles ou naissantes liées à ces perceptions. En tant que personne, nous sommes donc l'irruption d'une certaine quantité d'*action possible* et de contingence dans le monde.

Or, la manière dont on se perçoit soi-même semble être du dedans vers le dehors, comme une « sphère qui tend à s'élargir et à se perdre dans le monde extérieur ».⁴²⁹ Dans le mouvement inverse, dans une sorte de repli, on trouverait en revanche, au fond de lui-même, une succession d'états de conscience (représentations, volitions, sensations, sentiments) qui, étant multiples, ne seront pas juxtaposés: ils se trouvent plutôt sans distinction tranchée, dans un écoulement de changement continu et d'interpénétration où ils se mélangent, aucun d'eux ne commençant ni ne terminant jamais, et où un moment n'est jamais identique à un autre antérieur ou postérieur. La *durée* de la propre conscience est ainsi un mouvement qui progresse, qui conserve et accumule le passé dans le présent, dans une continuité indivisible de changement: « le fond même de notre existence consciente est mémoire, c'est-à-dire prolongation du passé dans le présent, c'est-à-dire enfin durée agissante et irréversible. »⁴³⁰

L'intuition métaphysique montre alors de manière immédiate la réalité de la durée, tandis que la science ne peut recomposer cette intuition, de manière analytique, que par assemblage à l'infini de parties préexistantes. Une intuition est ainsi irréductible à une analyse et leur

⁴²⁹ *Ibid.* p. 182.

⁴³⁰ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 16.

différence est de nature, non de degré. On peut bien aller d'une intuition vers des analyses possibles, mais non l'inverse; de même qu'on ne peut pas reconstruire la mobilité avec des immobiles juxtaposés. Le *mouvant* et l'intuition sont ainsi toujours premiers par rapport à l'immobile et aux analyses postérieures. L'analyse décompose plutôt la vie intérieure en états déterminés sur un temps homogène susceptible d'être divisé. Ainsi, pour comprendre, la science découpe des éléments invariables sur un courant de variabilité, en autant d'éléments nécessaires, tandis que l'intuition se plonge dans la variabilité même, dans la « mobilité du réel ». Les découpages ou les vues instantanées et immobiles prises sur cette mobilité ne sont, au final, que des artifices construits par l'intermédiation des symboles propres à l'intelligence de la science. Comme le dit Bergson: « Nous ne *pensons* pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence ».⁴³¹

Ainsi, nous savons à présent comment saisir ou comprendre, depuis la méthode bergsonienne, le fait de cette « vie » et aussi comment penser d'une toute nouvelle manière deux problèmes lui étant propres: celui du *finalisme radical* et de *l'individu vivant*.

3.1. La critique du finalisme radical

Dans *L'évolution créatrice*, en faisant une critique à l'idée de finalisme radical, Bergson se demande: « chaque être vivant ne réalise-t-il pas un plan immanent à sa substance ? »⁴³² En effet, il est facile de croire que tous les éléments qui composent un être vivant se concertent pour le plus grand bien de l'ensemble et s'organisent en vue de cette fin. Mais l'idée de ce finalisme interne se détruit elle-même du moment où l'on considère chaque partie de l'organisme comme étant elle aussi, dans certains cas, un organisme, ou du moins un système avec une certaine

⁴³¹ *Ibid.* p. 46.

⁴³² *Ibid.* p. 41.

indépendance⁴³³. Ainsi, en subordonnant l'existence de chaque petit organisme à la vie du grand, on accepterait le principe d'une finalité externe, ce qui contredirait l'idée d'une finalité interne. Or la notion d'une finalité externe, selon laquelle les êtres vivants seraient coordonnés entre eux, n'est pas recevable: « Il est absurde, dit-on, de supposer que l'herbe ait été faite pour la vache, l'agneau pour le loup. »⁴³⁴. Il n'existe pas, pour Bergson, une harmonie préétablie parmi les êtres vivants, un type de collaboration qui s'accomplirait de manière réciproque pour le plus grand bien de l'ensemble. Il existe plutôt, dans la nature, des conflits, des désordres à côté de l'ordre, des régressions à côté des progressions, toutes sans finalités déterminées: « La nature met les êtres vivants aux prises les uns avec les autres. »⁴³⁵

Or, la question du finalisme renvoie à la question du « vitalisme » dans le livre de Bergson, de ce « principe vital » des individus vivants: s'il n'y a de finalité ni dans la vie ni dans la nature, si les êtres vivants et les organismes ne dépendent ni d'une finalité interne ni d'une finalité externe, « où commence alors, où finit le principe vital de l'individu ? »⁴³⁶. Doit-on réduire la finalité et le « principe vital » à l'individualité de l'être vivant, comme système clos, ou bien à l'ensemble des êtres vivants dans un système plus ouvert ? Que serait l'« individu »⁴³⁷ dans *L'évolution créatrice* de Bergson, et d'après la méthode bergsonienne de connaissance ? À

⁴³³ Cf. *Ibid.* p. 42: « Sans parler des phagocytes, qui poussent l'indépendance jusqu'à attaquer l'organisme qui les nourrit, sans parler des cellules germinales, qui ont leur vie propre à côté des cellules somatiques, il suffit de mentionner les faits de régénération: ici un élément ou un groupe d'éléments manifeste soudain que si, en temps normal, il s'assujettissait à n'occuper qu'une petite place et à n'accomplir qu'une fonction spéciale, il pouvait faire beaucoup plus, il pouvait même, dans certain cas, se considérer comme l'équivalent du tout ».

⁴³⁴ *Ibid.* p. 41.

⁴³⁵ *Ibid.* p. 40.

⁴³⁶ *Ibid.* p. 43

⁴³⁷ Cf. *Ibid.* p. VI-42: « [...] qui dira où commence et où finit l'individualité, si l'être vivant est un ou plusieurs, si ce sont les cellules qui s'associent en organisme ou si c'est l'organisme qui se dissocie en cellules ? [...] il n'y a ni finalité purement interne ni individualité absolument tranchée dans la nature. »

propos de la question de l'individu vivant et du finalisme, Bergson va défendre une finalité toujours externe et indivisible:

« Ce n'est pas en pulvérisant la finalité qu'on la fera passer plus facilement. Ou l'hypothèse d'une finalité immanente à la vie doit être rejetée en bloc, ou c'est dans un tout autre sens, croyons-nous, qu'il faut la modifier. [...] S'il y a de la finalité dans le monde de la vie, elle embrasse la vie entière dans une seule indivisible étreinte. [...] Si radicale que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout »⁴³⁸

Pour Bergson, la finalité doit être externe, mais dans un sens nouveau: dans le sens d'une appartenance primordiale de chaque être vivant à la vie entière. L'intuition métaphysique commence alors à essayer de comprendre, par la voie d'une *pénétration* et d'une *sympathie* immédiate, le nouveau sens d'une finalité supposée externe et qui embrasserait la vie dans son ensemble, la vie comme « absolue »: indivisible, irréductible et qualitativement unique. De ce fait, cette « vie entière » doit être comprise comme un « tout virtuel », et non pas « actuel ». Virtuel veut dire ici que ce « tout » est réel, mais sans être nécessairement actuel. C'est en ce sens que Bergson répète la formule: « tout n'est pas donné »,⁴³⁹ c'est-à-dire que la vie s'actualise par des divisions et des formes qui diffèrent en nature, tant les unes par rapport aux autres que, à l'égard de ce tout composé, celui-ci l'étant plutôt par des *forces en devenir*, par des *mutations*. Néanmoins, tout changement qui se produit entre l'actuel et le virtuel est nécessairement *indivisible*⁴⁴⁰. Ainsi, tout n'est pas donné par *nécessité*: pour qu'il y ait de la durée, pour qu'il y ait de l'événement, pour qu'il y ait du processus et de la nouveauté, il faut que tout ne soit pas donné, il faut que le tout se déploie petit à petit, se divise en parties, et *ne se divise pas sans*

⁴³⁸ *Ibid.* p. 41-43-44.

⁴³⁹ Cf. *Ibid.* p. 242.

⁴⁴⁰ Cf. BERGSON, Henri. « La perception du changement » Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 158: « Nous nous représenterons tout changement, tout mouvement, comme absolument indivisibles. »

changer de nature.⁴⁴¹ Le virtuel désigne ainsi la partie non actuelle de la réalité, ce qui ne se confond pas avec l'idée de « possible »⁴⁴². Tout cela implique donc, du point de vue de la méthode bergsonienne, sept conséquences:

1. Comme nous l'avons déjà souligné, « le tout n'est jamais donné »⁴⁴³: ce point sert à défendre l'idée d'une *création continue* et à contester les idées de déterminisme, mécanisme et finalisme radical dans la vie et la nature.
2. L'existence d'un temps où les choses et les événements se développent de manière *successive* et *coextensive*. Ce sont respectivement les idées bergsoniennes de *durée* et de *mémoire*.
3. L'existence d'un pluralisme des mondes vivants irréductibles les uns aux autres, et irréductibles au tout virtuel de la vie. La vie comme « virtualité pure » ne ressemble pas aux êtres vivants comme formes d'actualisation de cette virtualité. La multiplicité change ainsi de nature: il ne s'agit pas tant du rapport entre le *tout* et les *parties*, mais bien plutôt entre deux types de multiplicités, l'une actuelle et l'autre virtuelle, l'une spatiale et l'autre temporelle.
4. Les êtres vivants ne portent pas une individualité absolument tranchée ni achevée dans la nature: ils entraînent une mémoire organique, biologique, de descendance millénaire, comme

⁴⁴¹ Cf. ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, op. cit. p. 65: « Depuis son premier article, « la conception de la différence chez Bergson », en 1956, Deleuze plaide pour un type nouveau de concept, dont il trouve l'ébauche chez Nietzsche (Volonté de Puissance) et chez Bergson (Durée, Mémoire): un concept qui obéisse à la logique de la *différence interne*, c'est-à-dire dont l'objet « ne se divise pas sans changer de nature » à chaque moment de sa division, mais diffère d'avec soi à chaque affirmation de soi (voir « Empirisme transcendantal ») ».

⁴⁴² Cf. BERGSON, Henri. « Le possible et le réel ». Dans *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 99. Aussi la définition d'« Images » dans WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. p. 46, pour illustrer l'idée de virtuelle: « Par exemple, en tâtonnant dans le noir, notre main isole la poignée d'une porte: celle-ci « était là », partie virtuelle d'un tout réel (lui-même invisible comme tel), mais c'est notre main, notre action, qui l'isole et lui donne ainsi une forme objective, relative cependant à nous (et qu'un autre corps ou un autre dispositif perceptif découpera autrement) ». Cf. aussi ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible ». Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, op. cit.

⁴⁴³ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 242.

lien invisible entre les générations⁴⁴⁴, qui permet la nouveauté et la création (il s'agit d'une ouverture continue de la vie à partir de cette nouvelle finalité externe), et sans laquelle les êtres vivants ne seraient ni réels ni actuels (la nécessité d'une mémoire devient évidente, par exemple, dans le cas d'une perception sans mémoire qui la soutiendrait et la prolongerait: celle-ci ne durerait que quelques instants avant de s'évanouir; de même, les êtres vivants sans mémoire biologique n'auraient pas de *durée* déterminée, ni ne connaîtraient la *différence* proprement ontologique).

5. Il n'y a donc pas seulement de la vie grâce à certaines conditions physico-chimiques, comme il n'y a pas de « principe vital » des individus qui serait réduit à une substance (finalité interne), mais il y a de la vie grâce à une *virtualité* qui porte une multiplicité qualitative et hétérogène, comblée de tendances divergentes qui s'actualisent dans la rencontre incessante avec la matière⁴⁴⁵.

6. Dès qu'il y a un être vivant, il y a mouvement, processus, devenir. « *Partout où quelque chose vit, il y a, ouvert quelque part, un registre où le temps s'inscrit.* »⁴⁴⁶. Toujours passant à l'acte, toujours en devenir, toujours en mouvement, les vivants se trouvent dans ce passage du virtuel à

⁴⁴⁴ Cf. *Ibid.* p. 43: « Où commence alors, où finit le principe vital de l'individu ? De proche en proche, on reculera jusqu'à ses plus lointains ancêtres; on le trouvera solidaire de chacun d'eux, solidaire de cette petite masse de gelée protoplasmique qui est sans doute à la racine de l'arbre généalogique de la vie. Faisant corps, dans une certaine mesure, avec cet ancêtre primitif, il est également solidaire de tout ce qui s'en est détaché par voie de descendance divergente: en ce sens, on peut dire qu'il reste uni à la totalité des vivants par d'invisibles liens. C'est donc en vain qu'on prétend rétrécir la finalité à l'individualité de l'être vivant. »

⁴⁴⁵ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 259: « Si, dans son contact avec la matière, la vie est comparable à une impulsion ou à un élan, envisagée en elle-même elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant « mille et mille » qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées. Le contact avec la matière décide de cette dissociation. La matière divise effectivement ce qui n'était que virtuellement multiple, et, en ce sens, l'individuation est en partie l'oeuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle ».

⁴⁴⁶ *Ibid.* p. 16.

l'actuel, dans ce processus que Bergson appelle *durée* et qui témoigne de la réalité du temps et de la mémoire, bref, de la *liberté*.

7. Ce processus d'actualisation est en même temps un processus de *différenciation*: « la vie, c'est le processus de la différence. »⁴⁴⁷ Ou bien: « la vie est production, création de différences. »⁴⁴⁸

Ainsi, le finalisme, s'il existe dans la vie, serait toujours un finalisme externe⁴⁴⁹, dans ce nouveau sens bergsonien d'« embrasser la vie entière » comme ouverture continue de différenciation, création et nouveauté, parce que pour Bergson les êtres vivants sont des systèmes ouverts: ouverts toujours à de nouvelles opérations, à de nouveaux problèmes, à de nouveaux milieux. Ouverts aussi à de nouveaux devenir et de nouvelles contraintes, de nouveaux obstacles, que la vie elle-même produit en se confrontant à la matière, comme à l'ennemi auquel elle ne peut renoncer. La vie, de cette manière, *transforme* les obstacles en milieux, pose et résout continuellement des problèmes, effectue le mouvement absolu de la différence:

« [...] la vie comme *mouvement* s'aliène dans la *forme* matérielle qu'elle suscite; en s'actualisant, en se différenciant, elle perd « contact avec le reste d'elle même ». Toute espèce est donc un arrêt de mouvement; on dirait que le vivant tourne sur soi-même, et *se clôt*. Il ne peut pas en être autrement, puisque le Tout n'est que virtuel, se divise en passant à l'acte, et ne peut rassembler ses parties actuelles qui restent extérieures les unes aux autres: le Tout n'est jamais « donné ». [...] Si le vivant a de la finalité, c'est dans la mesure où il est essentiellement ouvert sur une totalité elle-même ouverte. [...] ce n'est pas le tout qui se ferme à la manière d'un organisme, c'est l'organisme qui s'ouvre sur un tout, et à la manière de ce

⁴⁴⁷ DELEUZE, Gilles. « La conception de la différence chez Bergson ». Dans *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974, op. cit.* p. 92.

⁴⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme, op. cit.* p. 101.

⁴⁴⁹ Il faut souligner ici que, par contre, dans l'immanence deleuzienne il n'existe aucun finalisme ni finalité.

tout virtuel. »⁴⁵⁰

Aussi, l'existence limitée et finie de l'être vivant et de son *élan vital*⁴⁵¹ témoigne de l'existence et de la nécessité de la durée, comprise comme processus hétérogène. Si l'univers est infini, pourquoi tout ce qui arrivera n'est pas encore arrivé ? Pourquoi les choses se déploient-elles de manière successive et non pas d'un seul coup ? Pourquoi le « tout » ne peut passer à l'« acte » sans se diviser et changer en nature à travers des voies et des tendances toutes divergentes et différentes ? Pourquoi la *différence* existe-elle comme condition presque fondamentale de la vie et du devenir, pour ne pas dire, de « tout » ? Pourquoi l'intensité de la vie (d'« une vie ») dépend-elle de sa divergence et de sa finitude ? Il faut donc expliquer davantage la nécessité (ou la liberté) absolue de cette durée, comment elle fonctionne dans ce passage continu du virtuel à l'actuel et vice-versa : processus de *différenciation* de la « vie entière » par rapport aux formes vivantes. Ainsi, nous arriverons à comprendre, de manière plus complète, le passage de la critique du finalisme radical au problème de l'individu vivant chez Bergson.

3.2. La vie et l'individu vivant

⁴⁵⁰ DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. p. 108-110. Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. pp. 5-107 : « Il est vrai que, chez Bergson, la notion de problème a ses racines au-delà de l'histoire, dans la vie elle-même ou dans l'élan vital : c'est la vie qui se détermine essentiellement dans l'acte de tourner des obstacles, de poser et de résoudre un problème. La construction de l'organisme est à la fois position de problème et solution. [...] C'est pourquoi le vivant, par rapport à la matière, apparaît avant tout comme position de problème, et capacité de résoudre des problèmes : la construction d'un œil, par exemple, est avant tout solution d'un problème posé en fonction de la lumière. »

⁴⁵¹ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. pp. 127- 254 : « Il ne faut pas oublier que la force qui évolue à travers le monde organisé est une force limitée, qui toujours cherche à se dépasser elle-même, et toujours reste inadéquate à l'œuvre qu'elle tend à produire. De la méconnaissance de ce point sont nées les erreurs et les puérilités du finalisme radical. [...] L'élan est fini, et il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. Le mouvement qu'il imprime est tantôt dévié, tantôt divisé, toujours contrarié, et l'évolution du monde organisé n'est que le déroulement de cette lutte. »

L'originalité de Bergson dans *L'évolution créatrice* consiste à traduire cette méthode de connaissance appelée *intuition* – qui sert à découvrir la réalité de la durée dans la conscience –, au domaine de la vie, en affirmant non seulement que « l'univers dure »⁴⁵², mais aussi que « la vie est en réalité d'ordre psychologique, et il est de l'essence du psychique d'envelopper une pluralité confuse de termes qui s'entre-pénètrent. »⁴⁵³ Il reste donc à déterminer toutes les conséquences (d'ailleurs inquiétantes) d'une telle proposition. Pour le moment, il faut différencier cette thèse philosophique présente dans *L'évolution créatrice* de celle de la science, en disant qu'au lieu de considérer la vie dans son propre ordre à travers l'idée de durée, c'est-à-dire, dans sa propre nature psychologique, la science ne prend pas en compte ce temps réel et isole des systèmes dans l'univers pour la commodité de l'étude et de l'analyse. La science mène si loin cet isolement qu'elle arrive à une sur-spécialisation des domaines de connaissance tel qu'on le voit aujourd'hui. La science travaille ainsi avec un *temps homogène* qui peut être divisé tout en demeurant toujours le même, et qui est hérité de Kant et Einstein⁴⁵⁴. Ainsi, la science oublie la *durée* et la *différence* comme différence qualitative et irréductible, au profit des différences de grandeur, de mesure et de quantités homogènes, c'est-à-dire, mathématiques. En réalité, les systèmes ne sont pas absolument écartés ni clos les uns des autres. Ils appartiennent à l'absolu d'une intuition de la vie:

« [...] Alors l'Absolu se révèle très près de nous et, dans une certaine mesure, en nous. Il est d'essence psychologique, et non pas mathématique ou logique. Il vit avec nous. Comme nous, mais, par certains côtés, infiniment plus concentré et plus ramassé sur lui-même, il dure. »⁴⁵⁵

⁴⁵² *Ibid.* p. 11.

⁴⁵³ *Ibid.* p. 258.

⁴⁵⁴ Cf. les travaux de Bergson où celui-ci fait la critique de KANT et d'EINSTEIN à propos du temps, respectivement dans *L'essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et dans *Durée et simultanéité* (1922).

⁴⁵⁵ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 298.

La thèse de Bergson à ce propos, dans *L'évolution créatrice*, est que les systèmes vivants doivent être assimilés, non pas aux systèmes artificiels que la science découpe et isole (système clos), mais plutôt à ce « système naturel qu'est le tout de l'univers »⁴⁵⁶ (système ouvert). Le tout virtuel de l'univers, en effet, n'est qu'une *continuité indivisible* entre les différents rythmes des durées. Pourquoi les choses se déploient-elles dans un rythme de durée déterminé ? Pourquoi « tout » ne peut pas être donné ? Pourquoi le « tout » se divise en changeant de nature, obligé à « durer » ? En quoi consiste, singulièrement, la coïncidence entre la durée interne de la conscience et la durée coextensive au tout de l'univers ? Et enfin, comme se demande Deleuze dans *Le bergsonisme* (1966): *Y a t il une ou plusieurs durées ?*⁴⁵⁷

L'exemple que donne Bergson dans *L'évolution créatrice* est celui de la ligne droite et courbe. Une ligne courbe ressemblera d'autant à une ligne droite qu'on la divisera plus courte. A la fin, la courbe se confondra avec sa tangente. Ainsi, pour le cas de la vie, la science ne percevra que des lignes droites, en divisant la vie en éléments distincts et symboliques, et en traduisant la mobilité en immobilité; mais la vie, dans sa totalité virtuelle, dans ses sinuosités, dans une intuition métaphysique, ne sera en réalité qu'une courbe:

« Ainsi la « vitalité » est tangente en n'importe quel point aux forces physiques et chimiques; mais ces points ne sont, en somme, que les vues d'un esprit qui imagine des arrêts à tel ou tel moment du mouvement générateur de la courbe. En réalité, la vie n'est pas plus faite d'éléments physico-chimiques qu'une courbe n'est composée de lignes droites. »⁴⁵⁸

C'est la *puissance du continu*. Par conséquent, nous échappera toujours, en tant qu'individus, le mouvement complet de la vie, la courbe originale propre à la vie, la « vie » en tant que telle. On pourrait arriver, par pensées infinitésimales par exemple -en suivant les

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 30.

⁴⁵⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. « Une ou plusieurs durées ? ». Dans: *Le bergsonisme*, *op. cit.* p. 71.

⁴⁵⁸ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 31.

néoleibniziens Hermann Cohen (1842-1918) et Maïmon-, à « Penser en durée », ⁴⁵⁹ à introduire le temps dans la pensée, nous approchant, par un effort d'intuition propre à la philosophie bergsonienne, de la courbe de la vie, de sa souplesse ⁴⁶⁰, pour coïncider avec son mouvement, avec l'absolu et le tout, depuis l'intérieur, dans toutes ses sinuosités, mouvements et variétés, mais toujours d'une manière singulière ⁴⁶¹. Le temps est donc désormais le critère interne de la pensée et de la vie.

En conséquence, l'être vivant, dans son individualité, est un système clos par la nature elle-même, mais il demeure ouvert dans le sens où il est une *tendance* plutôt qu'une *chose*. L'individu vivant appartient à la durée dans la mesure où ce qui est essentiel en lui, c'est la *continuité* ⁴⁶²; la vie se trouve toujours du côté de ce qui est continu; en tant que tout virtuel, comme on l'a déjà vu, la vie est irréductible aux organismes et à ses diverses formes d'actualisation:

« Envisagée de ce point de vue, la vie apparaît comme un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé. Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un

⁴⁵⁹ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 30.

⁴⁶⁰ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. pp. 302-304: « [...] il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme: *la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition*. Donc, ici encore, notre perception s'arrange pour solidifier en images discontinues la continuité fluide du réel. [...] comment reproduire la souplesse et la variété de la vie ? »

⁴⁶¹ À plusieurs reprises, les commentateurs annoncent chez BERGSON une nouvelle conception de l'« absolu » qui appartient toujours à une singularité comme intuition de la vie. Cf. par exemple l'œuvre de CONRY, Yvette. *L'évolution créatrice d'Henri Bergson*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2000, et le livre de WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. p. 33 dont la définition de « durée »: « La genèse, le développement et les applications de la notion de durée définissent l'œuvre entière de Bergson. « La » durée n'existe en effet que comme durée singulière. »

⁴⁶² Cf. WORMS, Frédéric. « Ce qui est vital dans L'évolution créatrice », dans *Annales bergsoniennes*, vol. 4, Paris, P.U.F., 2008, p. 643.

germe nouveau. L'essentiel est la continuité de progrès qui se poursuit indéfiniment, progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre. [...] L'être vivant est surtout un lieu de passage, et l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet. »⁴⁶³

Ainsi, l'individu vivant n'est pas une chose isolée du reste, car il est en rapport direct avec son extériorité, avec les autres, avec la société et le monde. Il progresse, change, évolue, car portant en lui des tendances virtuelles propres à la vie, mais aussi parce que lui même est l'expression d'une tendance qui cherche à agir sur la matière: la tendance à *s'individuer* ou à se *reproduire*, par exemple. L'individu vivant porte ainsi des tendances antagonistes: tendance à être intelligent ou tendance à être instinctif, intuitif; tendance à obéir ou tendance à commander, tendance à la *dissociation* ou à l'*association*; tendance à vivre ou tendance à mourir; tendance à la contraction ou tendance à la détente. L'individu est un *mélange* porteur d'une contradiction apparente: la rencontre d'une vie et d'une matière dans un système clos mais aussi ouvert. Etant constitué des tendances antagonistes au travers desquelles la vie évolue, se meut et se déploie, l'individu vivant est l'expression d'un paradoxe.

La rencontre d'un corps et d'un esprit, d'une mémoire et d'une perception, d'un temps et d'un espace, bref la manière d'être d'un *individu vivant* (que ce soit l'univers, la terre dans son ensemble, un végétal, un animal ou un homme), est ainsi une manière d'être qui repose sur une dynamique toujours hétérogène, au moins duelle, et qui se trouve en *mouvement*, en *variation continue*, en *devenir*: l'univers entier se trouve en expansion infinie (espace), mais aussi en contraction infinie (durée). Des galaxies, des étoiles et des mondes naissent et meurent tous les jours: « À côté des mondes qui meurent, il y a sans doute des mondes qui naissent. »⁴⁶⁴ La plasticité de la constitution biologique des êtres vivants témoigne aussi de ce changement

⁴⁶³ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 31-129.

⁴⁶⁴ *Ibid.* p. 247 note en bas de page.

continu de forme⁴⁶⁵. L'individu vivant n'est pas alors *un* « individu »: il est plutôt une « individuation ».⁴⁶⁶ L'individu n'est pas une forme, mais plutôt un rapport de forces, une multiplicité qualitative et virtuelle, une mémoire involontaire (inconsciente et susceptible d'être actualisée à n'importe quel moment, en fonction des besoins de la situation présente), mais aussi une perception active, un corps qui sélectionne les éléments avec lesquels il se compose dans son actualité. Passif et actif, l'individu vivant est donc un milieu d'individuation, une pluralité confuse d'éléments interpénétrés, un « centre d'indétermination »⁴⁶⁷ ouvert dans l'univers, et comme univers ouvert.

Pour conclure cette partie, la méthode bergsonienne de l'intuition nous invite à « penser en durée », c'est-à-dire, à coïncider avec l'objet, à y pénétrer, par une sympathie à partir de laquelle nous le connaissons depuis l'intérieur. Cette coïncidence absolue avec l'objet nous permettrait de conjurer toutes les médiations, notamment celles de la science avec ses analyses et son intelligence développée, qui reconstruit le *mouvant* avec des immobilités juxtaposées, et qui renonce à la durée et à l'absolu propre au qualitatif en vue d'une analyse et d'une interprétation infinie, traduisant -par exemple mathématiquement- la qualité en quantité, le temps en espace, depuis l'extérieur. Ensuite, la critique du finalisme radical indique qu'il n'existe pas de finalisme dans le domaine de la vie, sauf une *finalité externe* renouvelée dans le sens bergsonien. Cette finalité externe démontre l'ouverture des systèmes vivants par rapport à la vie entière, à l'univers

⁴⁶⁵ Cf. *Ibid.* p. 302: « Mais, en réalité, le corps change de forme à tout instant. Ou plutôt il n'y a pas de forme, puisque la forme est de l'immobile et que la réalité est mouvement. Ce qui est réel, c'est le changement continu de forme: la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition.

⁴⁶⁶ Cf. l'œuvre de SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique* (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information). Paris: P.U.F. 1964. Et aussi SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.

⁴⁶⁷ Expression récurrente chez BERGSON, Henri. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps et de l'esprit*, *op. cit.* p. 33: « les êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination ».

comme un tout, et témoigne, dès lors, qu'il n'existe pas des « individus » qui ensuite deviendraient « vivants », mais bien plutôt une « individuation » comme « centre d'indétermination », comme devenir, irréductible donc aux sujets et aux objets.

Ainsi, la méthode bergsonienne est une solution pour éviter de se contredire à l'heure d'entreprendre une connaissance de la vie, puisque à travers cette méthode, la durée singulière peut atteindre l'absolu, et la philosophie se fondre à nouveau dans le tout, à partir de l'ouverture de *l'individuation*⁴⁶⁸ et de la *finalité externe* au sens bergsonien. De ce fait, prolongeant l'irréductibilité entre le virtuel et l'actuel, entre la vie et ses formes d'expression, l'affirmation d'un processus continu de *différenciation* démontre que ce qui est toujours adéquat dans le passage du virtuel à l'actuel, c'est la *différence*, la « création continue d'imprévisible nouveauté »⁴⁶⁹.

En conséquence, la vie devient l'expression d'un mouvement de différenciation qui se rendrait nécessaire dans l'évolution créatrice en provoquant des voies divergentes et antagonistes, en posant et résolvant des problèmes, s'intensifiant, tout en affrontant la matière et les différents types d'obstacles, témoignant par-là de la nécessité de la mémoire (inconsciente et millénaire) comme condition, selon Bergson, de la *durée*, de la *continuité*, de la *différence* et de

⁴⁶⁸ Pour BERGSON, l'individuation se fait par dissociation et non par association, ce qui renvoie à l'idée d'*ouverture* et de *finalisme externe* plutôt qu'interne. Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. pp. 259-260-261: « Ainsi, entre les individus dissociés, la vie circule encore: partout, la tendance à s'individualiser est combattue et en même temps parachevée par une tendance antagoniste et complémentaire à s'associer, comme si l'unité multiple de la vie, tirée dans le sens de la multiplicité, faisait d'autant plus d'effort pour se rétracter sur elle-même. Une partie n'est pas plutôt détachée qu'elle tend à se réunir, sinon à tout le reste, du moins à ce qui est le plus près d'elle. De là, dans tout le domaine de la vie, un balancement entre l'individuation et l'association. [...] Très probablement, ce ne sont pas les cellules qui ont fait l'individu par voie d'association; c'est plutôt l'individu qui a fait les cellules par voie de dissociation. [...] L'évolution de la vie dans la double direction de l'individualité et de l'association n'a donc rien d'accidentel. Elle tient à l'essence même de la vie ».

⁴⁶⁹ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 99.

la *création*. De ce fait, la vie surmonte tout déterminisme, mécanisme ou finalisme radical, en faveur d'une *liberté* en tant que réservoir de virtualité infinie. Cette liberté se trouve cependant toujours contrainte par la nécessité de cette matière qui fait de la vie une force ou un *élan* fini, limité, comme condition de sa propre intensification et de sa propre « exigence de création », ⁴⁷⁰ son propre mouvement de problématisation évolutif. Ainsi, la vie est multiplicité infinie et absolue en droit (virtuellement), mais multiplicité finie et relative en fait (actuellement). La *différence*, comme nous l'avons déjà démontré, serait donc le seul concept philosophique à rendre visible le virtuel et l'actuel.

Ayant démontré le devenir du temps en vie ou en « élan vital » chez Bergson, il faut maintenant le confronter au lamarckisme pour expliciter davantage la question de la vie surtout à l'égard de certaines notions philosophiques telles que « finalisme », « individu », « différenciation » etc.

⁴⁷⁰ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 252: « L'élan de vie dont nous parlons consiste, en somme, dans une exigence de création. Il ne peut créer absolument, parce qu'il rencontre devant lui la matière, c'est-à-dire le mouvement inverse du sien. Mais il se saisit de cette matière, qui est la nécessité même, et il tend à y introduire la plus grande somme possible d'indétermination et de liberté ».

4. Bergson face au lamarckisme

Pourquoi Bergson n'a-t-il pas pris en compte certaines idées de Jean Baptiste Lamarck (1744-1829) et du néo-lamarckisme dans son livre *L'évolution créatrice* (1907)? L'hypothèse que nous allons défendre est que le silence de Bergson face à certaines idées du lamarckisme n'est pas accidentel.

Jean Rostand (1894-1977, le biologiste), par exemple, affirmait péremptoirement: « le biologique ignore le culturel ». Pourtant, de nos jours, l'épigénèse dit exactement le contraire. Nous attribuons à Lamarck l'idée que les êtres vivants détiennent la capacité de transmettre la variation et les caractères acquis pendant la vie à leurs descendants. L'être vivant aurait la faculté de varier en fonction de l'usage ou non de ses organes autant que de transmettre ces variations. Il subsisterait donc un rapport et une communication directe entre l'ontogénèse et la phylogénèse ayant provoqué l'évolution telle que nous la connaissons. Nous savons pourtant qu'avec August Weismann (1834-1914), au début des années 1880, l'écart entre l'ontogénie et la phylogénie devient infranchissable.

Comment Lamarck explique-t-il alors l'évolution et quelle est la position de Bergson à cet égard ? Il y a un dualisme de séries indépendantes chez Lamarck qui explique son schéma théorique de l'évolution. D'un côté, nous avons un « pouvoir de composition » propre à la Nature, une puissance active et opposée à « la matière », qui, elle, est passive. Cette puissance ne correspond pas seulement à la production des organisations, des types et des formes organiques

selon « le plan de la Nature »⁴⁷¹, mais aussi à une activité créatrice et opérative qui va du simple au complexe, du polyvalent (simple et indifférencié) au spécialisé, des invertébrés jusqu'à l'homme. De l'autre côté, nous avons la « déviation » de ce plan de composition de la Nature dû à l'influence des circonstances (par exemple les conditions physico-chimiques des milieux ambiants, la lumière, le climat, l'humidité, le sol) auquel l'être vivant répond en *s'adaptant*; ainsi, il modifie et fait varier son organisation en fonction des excitations subies. Cette modification s'effectue sous le régime « physiologique » de l'exercice accru d'une partie du corps (voire de sa formation par le mouvement réitéré des fluides dans telle région), laquelle partie *se développe* ou au contraire *s'atrophie* si, toujours par suite des circonstances de milieu, elle est appelée à cesser de fonctionner. Cette réitération de circuit des fluides induit une *habitude*, laquelle donc provoque la modification organique, transmise nécessairement à la descendance (hérédité des caractères acquis).⁴⁷²

Ainsi, pour Lamarck, le plan de la Nature en tant que continuité active est contrarié et rendu parfois discontinu par ces déviations qui provoquent, en somme, une évolution dans le sens de l'adaptation; ces discontinuités n'interrompent pas pour autant le pouvoir de composition et d'organisation propre à la Nature et aux êtres vivants.

Or, Bergson dans *L'évolution créatrice* semble avoir oublié cette partie précise de la thèse lamarckienne en préférant combattre sur le terrain de l'hérédité des caractères acquis, non seulement du lamarckisme, mais aussi des néo-lamarckiens. Cet oubli n'est pas accidentel puisque la thèse de Bergson était de défendre une finalité toujours externe, hors organisme individuel, comme on l'a déjà démontré plus haut⁴⁷³, et non pas interne, comme le voulait

⁴⁷¹ Cf. LAMARCK, Jean Baptiste. *Philosophie zoologique*. Paris, ed. J.-P. Aron, Union générale d'éditions, 1968, 1er partie, chap. VII, p. 195.

⁴⁷² CONRY, Ivette. *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*, op. cit. p. 144.

⁴⁷³ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. pp. 41-43: « Si radicale que notre thèse elle-même puisse

Lamarck. Bergson demeure donc silencieux face à l'idée lamarckienne d'un « plan de la Nature », bien qu'il dise à propos du néo-lamarckisme :

« Le néo-lamarckisme est donc, de toutes les formes actuelles de l'évolutionnisme, la seule qui soit capable d'admettre un principe interne et psychologique de développement, encore qu'il n'y fasse pas nécessairement appel. Et c'est aussi le seul évolutionnisme qui nous paraisse rendre compte de la formation d'organes complexes identiques sur des lignes indépendantes de développement ».⁴⁷⁴

Pourquoi Bergson n'a-t-il pas pris en compte l'idée du « pouvoir de composition » lamarckienne, alors qu'il connaissait la similitude évidente entre « l'élan vital » et ce « plan de composition » en tant que « puissance créatrice interne à la vie » ? Parce que le problème était celui de l'« individu ». Si l'on admettait une finalité interne à la vie et qui résiderait dans l'individu, il serait difficile de comprendre son appartenance essentielle (sinon métaphysique) à la réalité externe, à l'adaptation et à la conception bergsonienne d'une « unité de la vie » comme un « tout ». La finalité pour Bergson est toujours externe parce qu'on ne sait pas où commence et où finit l'individu, s'il est « un » ou « plusieurs ».⁴⁷⁵ L'individu pour Bergson est une tendance de la nature car il est toujours en train de se faire, il n'est pas achevé; il est un système ouvert, instable, problématique, s'actualisant à chaque moment de son devenir. C'est pour cela que l'individu ne répond pas à un « plan d'organisation » puisque l'évolution pour lui n'est pas déjà donnée; elle est plutôt *se faisant*. Elle procède par dédoublement et dissociation, c'est-à-dire par *différenciation*, et non par association et addition, ni même *intégration*. Pour Bergson, les choses

paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout. [...] S'il y a de la finalité dans le monde de la vie, elle embrasse la vie entière dans une seule indivisible étreinte ».

⁴⁷⁴ *Ibid.* p. 78.

⁴⁷⁵ En reprenant une citation déjà utilisée, *Ibid.* pp. VI-42-43: « [...] qui dira où commence et où finit l'individualité, si l'être vivant est un ou plusieurs, si ce sont les cellules qui s'associent en organisme ou si c'est l'organisme qui se dissocie en cellules ? [...] il n'y a ni finalité purement interne ni individualité absolument tranchée dans la nature. [...] Où commence alors, où finit le principe vital de l'individu ? »

adviennent en fonction d'un temps précis, d'une durée qui s'étend depuis les êtres vivants jusqu'à la matière et au tout de l'univers. Comme le dit le fameux exemple bergsonien: pour se préparer un verre d'eau sucrée, il faut attendre que le sucre fonde⁴⁷⁶. C'est ce moment d'attente qui me révèle la durée, la création continue, enfin la réalité du temps dont les effets ne ressemblent point aux causes, et dont la répétition s'accomplit, mais comme répétition de la différence. Puisque la différence appartient à la vie, tandis que la répétition appartient à la matière, c'est dans leur imbrication et présupposition réciproque qu'il y a évolution.

Ainsi, c'est de manière intentionnelle et non pas accidentelle que Bergson n'a pas pris en compte l'idée lamarckienne du plan de composition parce que « composition » pour Lamarck veut dire « addition », « intégration » d'organes et de fonctions. La composition pour Bergson présuppose au contraire une *différenciation*: la différence est donc première, comme l'a bien signalé la lecture de Bergson par Deleuze.⁴⁷⁷ C'est pour cela que « L'évolution lamarckienne est aussi « créatrice », mais par cumulation. Or si, pour Bergson, « tout n'est pas donné », l'évolution n'est pas acquise par association »⁴⁷⁸. Ce qui caractérise l'évolution, c'est donc la différenciation et non l'intégration par cumulation. La création consiste ainsi non pas à transmettre les variations et les caractères acquis, intégrés par association dans l'ontogénèse, mais à poser et résoudre un problème en fonction des obstacles de la matière, ce qui produit la répétition des différenciations et des diversifications par un procès de dissociation ou par ce que Bergson appelle, dans *L'évolution créatrice*, « individuation ».

Il est maintenant nécessaire de tracer une autre rencontre entre Bergson et Deleuze, mais cette fois sur la question de la *vie* en tant que telle, de manière directe, influencé bien sûr par nos

⁴⁷⁶ Cf. *Ibid.* p. 9.

⁴⁷⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. « La conception de la différence chez Bergson ». Dans *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974, op. cit.* p. 92.

⁴⁷⁸ CONRY, Ivette, *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques, op. cit.* p. 146.

analyses sur le temps (la durée et l'événement) et sur la pensée (intuition-Idée-concept). Il faut cette fois démontrer que tout peut être considéré comme un dynamisme immanent: tant la pensée, la vie, le temps, la matière, les images, qu'un vitalisme sous-jacent dans l'idée –elle aussi immanente– de création, de devenir, où tout n'est pas donné, mais, dont ce qui règne sont les multiplicités et les singularités, les processus de *différenciations* propres à la vie, la pensée et le temps, la création, les intuitions, les idées et les concepts. Par la suite, en arrivant à la rencontre explicite sur le *cinéma* comme étant l'exemple le plus importante des rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze, nous élargirons nos analyses encore une fois vers l'importance du problème de la création, comme problème immanent à la vie, la pensée et le temps, cette fois à propos d'une possible « revitalisation du temps bergsonien » dans *Cinéma 1* et *Cinéma 2* de Deleuze.

5. Entre Bergson et Deleuze

Affirmer un « entre » Bergson et Deleuze implique d'affirmer un bloc d'espace-temps, un bloc de *mouvement-durée*, c'est-à-dire une composition hétérogène, asymétrique. Affirmer un « entre » Bergson et Deleuze c'est affirmer un rapport de composition, un degré de puissance ou de réalité qui, plutôt que d'exister dans le monde, *insiste, persiste* et *devient* avec lui. Sa nature est donc idéale, c'est-à-dire, virtuelle, mais pleinement réelle.⁴⁷⁹ Cela signifie justement que ce rapport n'est pas donné ou ne préexiste pas: c'est un rapport à inventer, à créer, à poser, construire, sans que cela dépende d'un « acte volontaire » ni d'un « Être », mais d'une « activité » dans *une vie*, « [...] *une vie*, qui ne dépend pas d'un Être et n'est pas soumis à un Acte: conscience immédiate absolue dont l'activité même ne renvoie plus à un être, mais ne cesse de se poser dans une vie. »⁴⁸⁰

Affirmer un « entre » Bergson et Deleuze comme activité implique donc, non seulement un système Ouvert⁴⁸¹, mais aussi un Dehors impersonnel⁴⁸² en tant que devenir, changement et mouvement, indiscernable à l'égard d'une intériorité subjective ou d'une extériorité objective. En effet: l'activité ne dépend pas de manière exclusive de l'extériorité, c'est-à-dire, des exigences et contraintes de la matière et du milieu (sinon elle ne serait que réaction nécessaire), mais toute activité ou action vivante est toujours en partie indéterminée, mettant en jeu à des

⁴⁷⁹ Rappelons nous la célèbre formule de PROUST tant de fois repris par DELEUZE pour définir les états de virtualité: « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits ». Cf. DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*, *op. cit.* p. 74.

⁴⁸⁰ DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995*, *op. cit.* Cf. Pris de la version espagnole: « La inmanencia: una vida... ». En: *Dos regímenes de locos*, *op. cit.* p. 348 (traduction libre).

degrés divers tant des virtualités⁴⁸³ (les puissances de la durée, la liberté, le devenir et la force), que des possibilités (la nécessité de l'espace, la matière, l'être et la forme,) échangeables: « Ce qu'on appelle action, à proprement parler, c'est la réaction retardée du centre

⁴⁸¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1, op. cit.* p. 20: « [...] si le tout n'est pas donnabe, c'est parce qu'il est l'Ouvert, et qu'il lui appartient de changer sans cesse ou de faire surgir quelque chose de nouveau , bref, de durer ».

⁴⁸² Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* p. 93: « Voilà ce que nous disent les forces du dehors: ce n'est jamais le composé, historique et stratifié, archéologique, qui se transforme, mais ce sont les forces composantes, quand elles entrent en rapport avec d'autres forces, issues du dehors (stratégies). Le devenir, le changement, la mutation concernent les forces composantes, en non les formes composées. » Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque, op.cit.* pp. 18-19: « L'unité de mouvement est toujours affaire d'une âme, presque d'une conscience, comme Bergson le redécouvrira. De même que l'ensemble de la matière renvoie à une courbure qui n'est plus déterminable du dehors, la courbe suivie par un corps quelconque sous l'action de l'extérieur renvoie à une unité « supérieure », interne et individuante, à l'autre étage, et qui contient « la loi de courbure », la loi des plis ou des changements de direction. C'est le même mouvement qui est toujours déterminé du dehors, par chocs, en tant que rapporté à la force dérivative, mais unifié du dedans en tant que rapporté à la force primitive. Sous le premier rapport, la courbure est accidentelle et dérive de la droite, mais, sous le second, elle est première. Si bien que le ressort tantôt s'explique mécaniquement par l'action d'un ambiant subtil, tantôt se comprend du dedans comme intérieur au corps, « cause du mouvement qui est déjà dans le corps », et qui n'attend du dehors que la suppression d'un obstacle. La nécessité d'un autre étage s'affirme donc partout, proprement métaphysique. [...] C'est que le Pli est toujours entre deux plis, et que cet entre-deux-plis semble passer partout: entre les corps inorganiques et les organismes, entre les organismes et les âmes animales, entre les âmes animales et les raisonnables, entre les âmes et les corps en général ? » Le thème du « Dehors » implique donc, chez Deleuze, non seulement le thème du « devenir » qu'y se trouve imbriqué, mais aussi le thème du « Pli » et de l'« entre-deux », comme c'est notre cas: « entre » Bergson et Deleuze.

⁴⁸³ Cf. DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995, op. cit.* Cf. Pris de la version espagnole: « La inmanencia: una vida... ». En: *Dos regímenes de locos, op. cit.* p. 350, fin du texte: « Une vie ne contient que des virtuels. Elle est faite de virtualités, événements, singularités. Ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de réalité, mais qui s'engage dans un processus d'actualisation en suivant le plan qui lui donne sa réalité. L'événement immanent s'actualise dans un état de choses et dans un état vécu qui font qu'il arrive. Le plan d'immanence lui-même s'actualise dans un Objet et un Sujet auxquels il s'attribue. Mais, si peu séparables soient-ils de leur actualisation, le plan d'immanence est lui-même virtuel, autant que les événements qui le peuplent sont des virtualités. » (Traduction libre).

d'indétermination. »⁴⁸⁴

D'un côté, cet Ouvert bergsonien serait une Relation,⁴⁸⁵ un « entre », une « zone d'indétermination » à mi-chemin entre le virtuel et le possible, entre l'interne et l'externe; ce serait, comme le dit Bergson, une « image », existence en soi et indépendante d'un sujet ou d'un objet, d'une Représentation ou d'une Chose, d'un *idéalisme* ou d'un *réalisme* philosophiques. D'un autre côté, ce Dehors deleuzien serait un Pli⁴⁸⁶, et bien aussi un « entre », mais toujours comme « entre-deux », c'est-à-dire, comme « devenir », passage du virtuel à l'actuel (le « possible » ne vaut plus comme concept philosophique pour définir *l'événement* de ce passage). L'interne et l'externe sont déplacées en faveur d'un *dedans* et d'un *dehors*: le sujet et l'objet changent aussi de nature, l'un devient « point de vue » (perspectivisme), l'autre événement⁴⁸⁷. Mais il ne s'agit plus d'une « image »: plutôt d'un *entre* les images, ce Dehors se confondant plutôt avec un « vide », un « creux »⁴⁸⁸ ou en tout cas un « sans-images » qui n'est pas

⁴⁸⁴ DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1, op. cit.* p. 95.

⁴⁸⁵ Cf. *Ibid.* p. 20: « S'il fallait définir le tout, on le définirait par la Relation. C'est que la relation n'est pas une propriété des objets, elle est toujours extérieure à ses termes. Aussi est-elle inséparable de l'ouvert, et présente une existence spirituelle ou mentale. Les relations n'appartiennent pas aux objets, mais au tout, à condition de ne pas le confondre avec un ensemble fermé d'objets ».

⁴⁸⁶ Cf. Note 482 sur le « Pli » et le « Dehors ».

⁴⁸⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque, op.cit.* pp. 26-27: « C'est une conception non seulement temporelle, mais qualitative de l'objet, pour autant que les sons, les couleurs, sont flexibles et pris dans la modulation. C'est un objet maniériste, et non plus essentialiste: il devient événement. Si l'objet change profondément de statut, le sujet aussi. [...] On l'appelle *point de vue* pour autant qu'il représente la variation ou inflexion. Tel est le fondement du perspectivisme. Celui-ci ne signifie pas une dépendance à l'égard d'un sujet défini au préalable: au contraire, sera sujet ce qui vient au point de vue, ou plutôt ce qui demeure au point de vue. C'est pourquoi la transformation de l'objet renvoie à une transformation corrélative du sujet: le sujet n'est pas un sub-jet, mais un « superjet », comme dit Whitehead ».

⁴⁸⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. *Foucault, op. cit.* pp. 102-103-106-136: « Et, s'il faut atteindre à la vie comme puissance du dehors, qu'est-ce qui nous dit que ce dehors n'est pas un vide terrifiant, et cette vie qui semble résister, la simple distribution dans le vide de morts « partielles, progressives et lentes » ? [...] Il n'y aurait d'issue que si le dehors

nécessairement sans vie ou mort, mais une espèce de « potentiel » ou de « virtuelle ». Une « pensée sans images » remplace ainsi l'« image de la pensée ».

Affirmer un « entre » Bergson et Deleuze serait donc être du côté du *vitalisme*, d'une vie dans le sens de l'immanence des images et de l'« entre » des images, en tant que milieu irréductible: « Relation » ou « Pli » qui affirme à la fois la *différence* sans oppositions ni contradictions et la *multiplicité* qui décentralise les identités assignées, préétablies ou totalisables en faveur des devenirs et des événements incorporels.⁴⁸⁹ Nous allons ci-après développer cette Relation ou ce Pli entre Bergson et Deleuze par le biais de l'hypothèse d'une *indétermination* propre à la vie et à ses « actes » dans sa mise en rapport avec la matière; ensuite, par l'hypothèse d'une différence de degré entre conscience et inconscience en fonction de ses « zones » d'indétermination, et que privilégie, d'une certaine façon, le corps en tant qu'image; et enfin par une puissance non-organique de la vie que défait sujets et objets, renforçant toujours le « milieu » comme immanence et Dehors (sans extériorité), soutenant le « plateau » ou l'*entre* des images: *devenir* ou passage comme multiplicité indistincte et non-numérique, en termes bergsoniens: *qualitative*. À ce dernier égard, les travaux de Deleuze sur le cinéma serviront ici d'exemple, ceux-ci mettant en jeu ce double mouvement expérimental de virtualisation et d'actualisation (aussi bien dans le plan de la vie que du cinéma), et se révéleront de grande

était pris dans un mouvement qui l'arrache au vide, lieu d'un mouvement qui le détourne de la mort. Ce serait comme un nouvel axe, distinct à la fois de celui du savoir et de celui du pouvoir. Axe où se conquiert une sérénité ? Une véritable affirmation de vie ? [...] le dedans sera toujours la doublure *du* dehors. Mais tantôt, comme Roussel imprudent et cherchant la mort, on voudra défaire la doublure, écarter les plis « d'un geste concerté », pour retrouver le dehors et son « vide irrespirable ». Tantôt, plus sage et prudent comme Leiris, pourtant au sommet d'une autre audace, on suivra les plis, on renforcera les doublures, d'accroc en accroc, on s'entourera de plissements qui forment une « absolue mémoire », pour faire du dehors un élément vital et renaissant. [...] Le pli, dit constamment Foucault, c'est ce qui constitue une « épaisseur », aussi bien un « creux ».

⁴⁸⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. 21^{ème} série, « De l'événement ».

importance pour diagnostiquer cet « entre » Bergson et Deleuze: *un devenir cinéma du monde*.

5.1. La vie comme indétermination.

Pour Bergson, la vie est la liberté s'insérant dans la nécessité, l'introduction de la plus grande somme possible de degrés d'indétermination et de contingence parmi la nécessité de la matière.⁴⁹⁰ Ce qui témoigne de la vie, en ce sens, c'est l'affirmation de quelque chose d'imprévisible, qui semblait ne pas être possible: la vie est de cette manière rupture du mécanisme, du finalisme et du déterminisme, en faveur de l'idée de création et nouveauté qui se poursuivent dans l'univers, bref, d'une virtualité propre à la vie plutôt que d'un dualisme entre le possible et le réel⁴⁹¹. À ce dualisme –selon la lecture de Deleuze sur Bergson–, s'oppose le virtuel-actuel, dont l'événement de nouveauté n'arrive pas par réalisation ni ressemblance, mais

⁴⁹⁰ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. pp. 116-127-262: « Supposons, comme nous le faisons entrevoir dans le précédent chapitre, qu'il y ait au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination. [...] De la plus humble Monère jusqu'aux Insectes les mieux doués, jusqu'aux Vertébrés les plus intelligents, le progrès réalisé a été surtout un progrès du système nerveux avec, à chaque degré, toutes les créations et complications de pièces que ce progrès exigeait. Comme nous le faisons pressentir dès le début de ce travail, le rôle de la vie est d'insérer de l'indétermination dans la matière. Indéterminées, je veux dire imprévisibles, sont les formes qu'elle crée au fur et à mesure de son évolution. De plus en plus indéterminée aussi, je veux dire de plus en plus libre, est l'activité à laquelle ces formes doivent servir de véhicule. Un système nerveux, avec des neurones placés bout à bout de telle manière qu'à l'extrémité de chacun d'eux s'ouvrent des voies multiples où autant de questions se posent, est un véritable réservoir d'indétermination. [...] En réalité, un être vivant est un centre d'action. Il représente une certaine somme de contingence s'introduisant dans le monde, c'est-à-dire une certaine quantité d'action possible, - quantité variable avec les individus et surtout avec les espèces ».

⁴⁹¹ Cf. BERGSON, Henri. « Le possible et le réel. » Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. pp. 110-111: « [...] 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. [...] Le possible est donc le mirage du présent dans le passé: et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir. Là est précisément l'illusion ».

par divergence et différence. Ainsi, entre passé, présent et futur il y a différence de nature, et non différence de degré.

Ainsi, la vie est une virtualité pure en tant qu'elle affirme un *mouvement aberrant*, une déviation ou un « écart » qui coupe le chaos: elle est irréductible à ses modes d'expression, aux diverses formes vivantes, aux organismes, aux états de choses comme modes d'actualisation incessante de cette virtualité. Comme le dit Deleuze: « Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie. »⁴⁹² Mais, contrairement à Spinoza, par exemple, où l'existence semble appartenir à l'éternité du temps, chez Bergson et Deleuze il s'agit plutôt, pour ainsi dire, de la « temporalité du temps », c'est-à-dire, du temps en tant que *durée* et *événement* et non plus éternité.⁴⁹³ En effet: à plusieurs reprises, Deleuze souligne que ce que fait Bergson dans sa philosophie, c'est une métaphysique du temps moderne, cette métaphysique qui lui manquait au temps de la science moderne⁴⁹⁴.

La vie est alors, comme nous le disions, un processus de différenciation: « La vie, c'est le processus de la différence »⁴⁹⁵ ou même: « La vie est production, création de différences ». ⁴⁹⁶ La différenciation se trouve, tant pour Bergson que pour Deleuze, du côté du vivant, de ce qui est vivant, de telle sorte que la différence, une fois actualisée, tend à s'évanouir, à se dissiper, à disparaître dans l'extension, dans les états de choses: le processus du vivant va de l'hétérogène à

⁴⁹² DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. p. 196.

⁴⁹³ Cf. BERGSON, Henri. « La perception du changement ». Dans: *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 176: « Plus, en effet, nous nous habituons à penser et à percevoir toutes choses *sub specie durationis*, plus nous nous enfonçons dans la durée réelle. Et plus nous nous y enfonçons, plus nous nous replaçons dans la direction du principe, pourtant transcendant, dont nous participons et dont l'éternité ne doit pas être une éternité d'immutabilité, mais une éternité de vie: comment, autrement, pourrions-nous vivre et nous mouvoir en elle ? *In ea vivimus et movemur et sumus.* »

⁴⁹⁴ Cf. Note 378 sur le besoin de la science moderne de sa métaphysique.

⁴⁹⁵ DELEUZE, Gilles. « La conception de la différence chez Bergson ». Dans *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*, op. cit. p. 92.

⁴⁹⁶ DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. p. 101.

l'homogène, et non pas l'inverse, comme le croyaient les théories évolutives et du développement au XIX^e siècle.⁴⁹⁷ Ce qui est premier dans le monde du vivant, c'est la différence. C'est ainsi que l'intensité d'un corps, par exemple, s'actualise constamment dans des organes et des systèmes dits « clos ». Mais l'organisme n'étouffe pas pour autant les intensités de la vie, d'*une vie*, de la même manière que l'étendue ne réduit pas l'inétendue, ou le corps, l'incorporel. C'est ici que se pose le problème du rapport entre la vie et la matière: où commence, où finit la différence entre la matière et la vie, entre l'inertie et le vivant ? L'hypothèse de Bergson, à cet égard, c'est que la matière est un mouvement de chute,⁴⁹⁸ résultat d'une interruption de mouvement.

La vie comme indétermination apparaît donc chez Bergson de manière explicite dès *Matière et mémoire* (1896), où il estime qu'il y a certaines « zones d'indétermination » chez les êtres

⁴⁹⁷ Cf. CANGUILHEM, Georges. /& Georges LAPASSADE, Jean PIQUEROL, Jacques ULMANN. *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2003.

⁴⁹⁸ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 248: « Imaginons donc un récipient plein de vapeur à une haute tension, et, çà et là, dans les parois du vase, une fissure par où la vapeur s'échappe en jet. La vapeur lancée en l'air se condense presque tout entière en gouttelettes qui retombent, et cette condensation et cette chute représentent simplement la perte de quelque chose, une interruption, un déficit. Mais une faible partie du jet de vapeur subsiste, non condensée, pendant quelques instants; celle-là fait effort pour relever les gouttes qui tombent; elle arrive, tout au plus, à en ralentir la chute. Ainsi, d'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. L'évolution des espèces vivantes à l'intérieur de ce monde représente ce qui subsiste de la direction primitive du jet originel, et d'une impulsion qui se continue en sens inverse de la matérialité. Mais ne nous attachons pas trop à cette comparaison. Elle ne nous donnerait de la réalité qu'une image affaiblie et même trompeuse, car la fissure, le jet de vapeur, le soulèvement des gouttelettes sont déterminés nécessairement, au lieu que la création d'un monde est un acte libre et que la vie, à l'intérieur du monde matériel, participe de cette liberté. Pensons donc plutôt à un geste comme celui du bras qu'on lève; puis supposons que le bras, abandonné à lui-même, retombe, et que pourtant subsiste en lui, s'efforçant de le relever, quelque chose du vouloir qui l'anima: avec cette image d'un *geste créateur qui se défait* nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. Et nous verrons alors, dans l'activité vitale, ce qui subsiste du mouvement direct dans le mouvement inversé, *une réalité qui se fait à travers celle qui se défait* ».

vivants:

« [...] les êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination » [...] si l'on considère un lieu quelconque de l'univers, on peut dire que l'action de la matière entière y passe sans résistance et sans déperdition, et que la photographie du tout y est translucide: il manque, derrière la plaque, un écran noir sur lequel se détacherait l'image. Nos « zones d'indétermination » joueraient en quelque sorte le rôle d'écran. Elles n'ajoutent rien à ce qui est; elles font seulement que l'action réelle passe et que l'action virtuelle demeure. »⁴⁹⁹

Ainsi, il faudrait poser l'hypothèse d'une *conscience* comme écran noir, *coextensive* au tout de cet univers qui est en partie indéterminé. Nous pourrions dire que la matière, étant de son côté la nécessité, est la partie de *détermination* ou de *déterminabilité*, puisqu'elle agit, ou au moins se meut –elle est toujours en mouvement–, de telle sorte que la matière, étant pure action et réaction de détermination, passe toute entière, sans résistance ni déperdition en elle-même, *entre* les images. Les images en étant elles-mêmes translucides sans la plaque ou l'écran noir qui les révélerais. C'est pour cela que, dans sa lecture de Bergson dans *L'image-mouvement*, Deleuze arrive jusqu'à identifier la matière avec le plan d'immanence et la lumière:

« [...] le plan d'immanence est tout entier Lumière. L'ensemble des mouvements, des actions et réactions est lumière qui diffuse, qui se propage « sans résistance et sans déperdition ». L'identité de l'image et du mouvement a pour raison l'identité de la matière et de la lumière. L'image est mouvement comme la matière est lumière. »⁵⁰⁰

Le vivant est donc degré d'indétermination ou de contingence, alors que la matière est un obstacle en tant que degré de détermination ou déterminabilité, de telle sorte que, dans le rythme spatio-temporel entre la vie et la matière, entre l'indéterminé et la déterminabilité, surgit une *individuation*, puisque « [...] l'individuation est en partie l'œuvre de la matière, en partie l'effet

⁴⁹⁹ BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*, op. cit pp. 33-36.

⁵⁰⁰ DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1*, op. cit. p. 88.

de ce que la vie porte en elle. »⁵⁰¹ Toute cela est possible parce que, comme le dit Deleuze, « il est évident que l'univers n'est pas solide. Il est liquide et gazeux, profondément gazeux »⁵⁰². C'est par cette nature gazeuse de l'univers matériel des choses que l'individuation est possible, à différents degrés, car cette individuation peut être physique, vivante, psychique ou collective selon les cas.⁵⁰³ C'est pour cela que « tout n'est pas donné », mais tout se trouve pris dans un processus de développement et de création continue.

En conséquence, la nature de cette conscience bergsonienne en tant qu'écran noir qui retient et conserve des images virtuelles (souvenirs), n'aurait aucune difficulté avec la primauté deleuzienne à l'égard du corps et de l'inconscient, c'est-à-dire les images actuelles (perceptions), cette production de l'inconscient et le mouvement de la matière, parmi lesquels il y a –c'est notre hypothèse– une différence de degré et non de nature. Il est évident que, chez Bergson, il y a une différence de nature entre souvenir et perception, et non pas de degré, bien que cette distinction soit d'abord la position d'un problème précis qu'il essaye de résoudre dans *Matière et mémoire* (1896). Mais, d'un autre côté, en posant l'hypothèse d'une différence de degré entre conscience et inconscient –ce qui est un tout autre problème par rapport à celui de la perception-souvenir ou même de l'âme-corps–, on demeurerait dans la perspective d'un *vitalisme philosophique*, sans aucune suprématie entre cette « conscience » bergsonienne et l'« inconscient » deleuzien, entre lesquels il n'y aurait que différences de grandeur ou d'intensité.

⁵⁰¹ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 259.

⁵⁰² DELEUZE, Gilles. *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Cactus, 2009, p. 167 (traduction libre)

⁵⁰³ Cf. l'œuvre de SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique* (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information). Paris: P.U.F. 1964. Et aussi SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.

5.2. Différence de degré entre conscience et inconscient

La conscience se révèle donc –au moins dans la philosophie de Bergson– comme étant un concept de première importance lorsqu'on considère le problème de la *vie*. Dans la suite de ses études de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), Bergson parvient à cette formulation, en 1907, dans *L'évolution créatrice*: « La vie, c'est-à-dire la conscience lancée à travers la matière »⁵⁰⁴. La conscience n'est plus la durée interne, mais devient coextensive à tout l'univers: « l'univers dure »⁵⁰⁵. Et la conscience étant, comme nous l'avons déjà vu, un écran noir qui découpe et sélectionne des images dans un ensemble, ne perçoit toujours qu'un côté de la matière: l'image en soi lui échappe et lui échappera toujours, puisque la perception est limitée, et ce, par nécessité. Sans une limitation, la perception ne percevrait rien: seulement, peut-être, un faisceau de lumière. Ainsi, la « perception consciente » ou l'« aperception » n'ajoute rien à ce qui existe, au contraire, elle le délimite et y retranche afin de pouvoir s'en produire. La « représentation » et la « conscience » ne sont alors, au final, que le *retard* du mouvement: l'image virtuelle en tant que souvenir (puisque'il y a une identité chez Bergson entre mémoire et conscience⁵⁰⁶) n'est que le mouvement arrêté, solidifié, tout comme l'image actuelle découpé par la perception puisque

« [...] c'est évidemment en fonction des centres d'indétermination que nous sommes, que se forment des constellations solides. Dès lors, ma perception c'est évidemment la perception du solide. Parce que l'image-mouvement isolée, telle qu'on en retient que l'action nous intéresse, c'est précisément ce qu'on appellera « un solide » ». ⁵⁰⁷

Le centre d'indétermination n'est donc qu'un écart entre un mouvement reçu et un mouvement

⁵⁰⁴ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 183.

⁵⁰⁵ *Ibid.* p. 11.

⁵⁰⁶ Cf. BERGSON, Henri. *L'énergie spirituelle*, op. cit. p. 5: « conscience signifie d'abord mémoire ».

⁵⁰⁷ DELEUZE, Gilles. *Cine I. Bergson y las imágenes*, op. cit. p. 167. (Traduction repris de http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=67).

exécuté, entre une action et une réaction, et cet écart c'est le cerveau: il fait partie tout entier du monde matériel des choses. Étant une image parmi d'autres images, qui effectue et reçoit du mouvement, le cerveau ne contient ni ne produit les images: les images ne se trouvent pas dans le cerveau, c'est le cerveau qui se trouve parmi les images, comme c'est le cas d'ailleurs de n'importe quelle réalité dans l'étendue. C'est pour cela que Deleuze insiste dans sa lecture sur Bergson:

« [...] le cerveau étant une « image » parmi d'autres images, ou assurant certains mouvements parmi d'autres mouvements, *il ne peut pas* y avoir de différence de nature entre la faculté dite perceptive du cerveau et les fonctions réflexes de la moelle. Le cerveau ne fabrique donc pas des représentations, mais complique seulement le rapport entre un mouvement recueilli (excitation) et un mouvement exécuté (réponse). Entre les deux, il établit un écart, soit qu'il divise à l'infini le mouvement reçu, soit qu'il le prolonge en une pluralité de réactions possibles. »⁵⁰⁸

Dans ce mouvement qui se déroule de manière continue entre le virtuel et l'actuel, sur le plan d'immanence infini, toutes les puissances se trouvent effectuées, portées vers une limite commune, qui est précisément la matière. La matière est donc le degré zéro de la virtualité, elle est la virtualité effectuée, dans sa pure actualité ou actualisation. C'est pour cela que les perceptions sont comme les pointes ou les seuils de certaines puissances d'agir, les effectuations d'un mouvement de chute de la matière: c'est dans la chute que la matière se rend perceptible, c'est l'épuisement de la puissance dans une limite sous l'apparence du solide. Chaque être vivant étant ainsi, donc, une certaine quantité d'action possible s'insérant dans le monde, ne sachant jamais de quoi il est capable. Chaque action est ainsi une nouveauté par rapport à ce qui l'a rendu possible: la différence entre l'actuel et le virtuel, la matière et la vie est ainsi radicale.

Or, la conscience, s'intensifiant au fur et à mesure de ce mouvement, devient avant tout

⁵⁰⁸ DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. p. 14.

un élément affirmatif du réel sous un double aspect: sous la forme d'une extériorisation de cette puissance d'agir parmi les images présentes et distinctes (perceptions), et sous la forme d'une *contraction* où les moments du temps s'interpénètrent, se fondent, (d'autant que le moment antérieur a disparu pour donner lieu au moment suivant), et se conservent dans une *durée* individuelle (souvenirs). De là l'hypothèse bergsonienne selon laquelle la conscience n'est pas conscience *de* quelque chose (représentation phénoménologique), mais qu'elle est *quelque chose*. Elle est une réalité qui se tend et se détend, qui se spatialise et se temporalise, puisqu'en tant qu'écran noir ou « écart » entre la pure actualité de la matière et la pure virtualité de la vie ou de l'esprit, elle s'extériorise en intelligence mais s'approfondit aussi en intuition. De cette manière, pour Bergson, la marque ou le signe de la conscience dans le monde renvoie à

« [...] un acte primitif ou plutôt à une puissance primitive d'agir de façon indéterminée, sans laquelle il n'y aurait pas cette conscience distinct d'objets (mais seulement un univers d'images inconscientes d'elles-mêmes), ni cette mémoire distincte du passé (mais seulement leur conservation inconsciente) ». ⁵⁰⁹

Par conséquent, la manière dont le mouvement évolutif de l'« élan vital » se fait conscient de lui-même et conquiert sa liberté en rendant adéquats le virtuel et l'actuel, ne diffère pas du fait que la conscience soit seulement une image parmi d'autres, sans aucun privilège par rapport aux images inconscientes (pour Bergson, surtout les minéraux et les végétaux), et qu'elle reçoit seulement et renvoie du mouvement, affecte et est affectée, choisit les éléments dont elle est composée (au sens de la « contemplation » ou « contraction » deleuzienne⁵¹⁰) et discrimine tout

⁵⁰⁹ Cf. WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op. cit. Définition de « Conscience », p. 25.

⁵¹⁰ DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. pp. 103-105: « Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possibles l'action et le sujet actif. Nous ne disons "moi" que par ces mille témoins qui contemplent en nous. C'est toujours un tiers qui dit moi. Et même dans les rats du labyrinthe, et dans chaque muscle du rat, il faut mettre ces âmes contemplatives. [...] la contraction dans la contemplation opère toujours la qualification d'un ordre de répétition d'après des éléments ou des cas. Elle forme nécessairement un présent d'une

ce qui ne l'intéresse pas: dans la perception consciente, comme nous l'avons souligné, il n'y a pas *plus*, mais *moins*; il n'y a pas des *représentations*, mais des *compositions*, des *contractions* et des *contemplations*, puisque la conscience n'ajoute rien à la perception, à l'objet; au contraire, elle délimite ou obscurcit bien plutôt, en tant qu'écran noir, ce qui est déjà clair dans la matière, révélant la lumière qui se propage sans résistances et qui pourtant n'a aucun besoin d'être révélée, puisque « [...] la photographie, si photographie il y a, est déjà prise, déjà tirée, dans l'intérieur même des choses et pour tous les points de l'espace. »⁵¹¹

Ainsi, entre *être et être perçu*, selon la formule de Berkeley, il y a effectivement une différence de degré et non de nature, il y a des compositions et des rapports de composition dotés de degrés de réalité ou d'intensité, des connexions et non pas des contradictions. La perception est donc cette sélection et cette contraction des cas, un découpage des images dans un ensemble dynamique, mouvant, dans des rapports de composition et d'affirmation réciproques, des degrés variés de réalité et de puissance (contractions, attentes, contemplations, habitudes, fatigues, épuisements, etc.)

À partir de la conception de cet univers matériel des images en mouvement, où il n'y a que des différences de degrés à l'infini, il existe une équivoque entre le *vivant* et l'*inerte* qu'il faut souligner: tantôt le vivant fait partie de l'action, du pur actuel, de la matière, tantôt il fait partie du passé, de ce passé immémorial et inactuel (virtualité de vie), mais tous deux

certaine durée, un présent qui s'épuise et qui passe, variable suivant les espèces, les individus, les organismes et les parties d'organisme considérées. Deux présents successifs peuvent être contemporains d'un même troisième, plus étendu par le nombre d'instants qu'il contracte. Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives. C'est dire que la fatigue appartient réellement à la contemplation. On dit bien que c'est celui qui ne fait rien qui se fatigue; la fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. Nous sommes composés de fatigues autant que de contemplations. »

⁵¹¹ BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*, op. cit. p. 36.

s'impliquent et se présupposent réciproquement comme nécessaires à la fois, tant pour la *création* que pour la *continuation* de l'élan vital⁵¹². Tout se passe comme si la vie et la mort se présupposaient réciproquement pour composer l'intensité d'une vie déterminée par les deux infinis de l'espace et du temps, où se rencontrent tous les degrés entre conscience et inconscience. Frédéric Worms, grand commentateur de Bergson, écrit:

« Étant une activité, qui se manifeste avant tout temporellement et par des actes, la conscience suppose donc par essence des degrés. Entre l'inconscience qui n'est qu'une conscience minimale de la matière, et la conscience intense de l'être qui peut agir plus ou moins librement, voire la Conscience (majuscule dans le texte) ou la supraconscience qui est à l'origine de la vie et de la matière, il y a tous les degrés. De même en nous, entre nos actions automatisées et les rares moments où toute notre

⁵¹² Ceci concerne BERGSON. Pour DELEUZE, nous distinguons deux aspects: non seulement l'aspect « présent-action-actuel » et « passé-souvenir-virtuel », qui sont des formes circulaires, mais aussi et surtout l'aspect « avenir-attente-intemporel » qu'est l'aspect nietzschéen du temps en tant qu'éternel retour qui brise la forme circulaire du temps. Ensuite, nous distinguons la notion de *ritournelle* créée avec GUATTARI en tant que cristal de temps qui nous extrait de la mort des présents qui passent, s'opposant ainsi au *galop* (c'est-à-dire les présents qui passent sans cesse). La ritournelle en tant que cristal et forme du temps exprime donc que quelquefois le présent est la mort des présents qui passent, quelquefois elle est en revanche la vie de l'action, de l'effectuation. Quelquefois, elle est ce passé qui nous tire des larmes, quelquefois elle est ce même passé qui nous sauve de la « course au tombeau ». Le rythme présent-passé / passé-présent s'exprime donc dans le cristal du temps de la ritournelle sous la forme « perdu, sauvé, perdu, sauvé... » Cf. Pascale CRITON, *A propos d'un cours du 20 Mars 1984. La ritournelle et le galop*. Dans: ALLIEZ, Eric. (Editeur). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris: Institut Synthélabo, 1998. Voir aussi DELEUZE, Gilles. *L'image-temps. Cinéma 2, op. cit.* p. 109: « On voit dans le cristal la perpétuelle fondation du temps, le temps non-chronologique, Cronos et non pas Chronos. C'est la puissante Vie non-organique qui enserre le monde. Le visionnaire, le voyant, c'est celui qui voit dans le cristal, et, ce qu'il voit, c'est le jaillissement du temps comme dédoublement, comme scission. Seulement, ajoute Bergson, cette scission ne va jamais jusqu'au bout. Le cristal en effet ne cesse d'échanger les deux images distinctes qui le constituent, l'image actuelle du présent qui passe et l'image virtuelle du passé qui se conserve: distinctes et pourtant indiscernables, et d'autant plus indiscernables que distinctes, puisqu'on ne sait pas laquelle est l'une, laquelle est l'autre. C'est l'échange inégal, ou le point d'indiscernabilité, l'image mutuelle. Le cristal vit toujours à la limite, il est lui-même « limite fuyante entre le passé immédiat qui n'est déjà plus et l'avenir immédiat qui n'est pas encore (. . .), miroir mobile qui réfléchit sans cesse la perception en souvenir ». ».

conscience est mobilisée. »⁵¹³

Le vitalisme deleuze-bergsonien ou bergson-deleuzien consisterait alors à être –presque de manière stoïcienne– toujours en faveur de la vie et des différents rythmes de durée qui s’ensuivent entre les divers degrés de conscience-inconscience, de l’« attention à la vie » de la veille et de la détente du rêve. Il y a donc une multiplicité de durées, de degrés de distension et contraction qui coexistent dans le tout virtuel, dans cet horizon absolu des événements, indéterminé et indéfini où conscience et inconscience diffèrent seulement en degrés d’intensités, sans aucun privilège de l’une sur l’autre.

La vie en tant que puissance non-organique, en tant qu’événement incorporel, serait donc, comme nous l’avons souligné, l’expression de ce virtuel en tant que *mouvement de différent/ciation*. L’exemple du cinéma servira, à son tour, à démontrer avec plus de force en quoi consiste cette zone d’indétermination, virtuelle, *entre* Bergson et Deleuze.

5.3. La vie comme puissance non-organique et le cinéma deleuzien

La conception de la vie chez Deleuze comme « puissance non-organique » renvoie donc à une conception de la vie comme virtualité pure, et en tant que telle, elle est irréductible à ses formes concrètes d’actualisation, à un individu, une personne ou un sujet: la vie est plus que personnelle⁵¹⁴, plus qu’individuelle, plus que subjective. La conscience minimale de l’être humain n’est, par exemple, qu’une forme d’expression ou d’actualisation de cette Vie et de cette Conscience en majuscule qui dépasse les règnes et les espèces, les individualités et les systèmes clos. Pour Deleuze, ce qu’il y a dans *une* vie –singulière, et non individuelle ou personnelle– ce

⁵¹³ WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*, op cit. p. 27.

⁵¹⁴ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 22: « Il y a quelque chose de « trop fort » dans la vie, de trop intense, que nous ne pouvons vivre qu’à la limite de nous-mêmes. C’est comme un risque qui fait qu’on ne tient plus à sa vie dans ce qu’elle a de personnel, mais à l’impersonnel qu’elle permet d’atteindre, de voir, de créer, de sentir à travers elle. La vie ne vaut plus qu’à la pointe d’elle-même. *Quid vitae ?* ».

sont des différences d'intensités, variations continues d'intensités quand la tâche éthique et vitale de défaire l'organisme –en faveur de cette puissance– serait alors de concevoir l'être vivant en tant que système ouvert, riche en potentiels, sans finalités, perpétuellement inachevé, en *devenir*. De cette manière, la différence entre le plan matériel bergsonien des images-mouvement et le cinéma deleuzien de l'automouvement de l'image serait de l'ordre de la complémentarité, de l'indiscernabilité et de la composition. En ce sens, nous retrouvons l'« entre » Bergson et Deleuze dans le cinéma, puisque le cinéma en tant qu'événement serait la solution du problème de l'image-mouvement⁵¹⁵ tout comme l'expression d'un devenir-cinéma du monde.

Avant d'être une « caricature du mouvement réel », ou un « faux allié »⁵¹⁶, comme le considérait jadis Bergson, le cinéma pour Deleuze est bien plutôt le prolongement du mouvement, la reproduction du mouvement à partir d'immobilités juxtaposées. Le cinéma aurait alors la capacité –aux yeux de Deleuze– de provoquer des intuitions à partir des subdivisions analytiques de l'intelligence, puisqu'il s'exprime sous la forme, d'un « mécanisme cinématographique de la pensée »⁵¹⁷ selon les termes de Bergson dans son dernier chapitre de *L'évolution créatrice*. Avec Deleuze, nous pouvons désormais nous risquer à estimer que la vie

⁵¹⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1, op. cit.* Avant-propos, p. 7: « [...] Bergson écrivait *Matière et mémoire* en 1896: c'était le diagnostic d'une crise de la psychologie. On ne pouvait plus opposer le mouvement comme réalité physique dans le monde extérieur, et l'image comme réalité psychique dans la conscience. La découverte bergsonienne d'une image-mouvement, et plus profondément d'une image-temps, garde encore aujourd'hui une telle richesse qu'il n'est pas sûr qu'on en ait tiré toutes les conséquences. Malgré la critique trop sommaire que Bergson un peu plus tard fera du cinéma, rien ne peut empêcher la conjonction de l'image-mouvement, telle qu'il la considère, et de l'image cinématographique. »

⁵¹⁶ Cf. *Ibid.* p. 84: « Il est vrai que Bergson, nous l'avons vu, ne trouve apparemment dans le cinéma qu'un faux allié »

⁵¹⁷ Cf. BERGSON, Henri. « Chapitre IV. Le mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique. Coup d'œil sur l'histoire des systèmes. Le devenir réel et le faux évolutionnisme. » Dans: *L'évolution créatrice, op. cit.* p. 272.

en tant que puissance non-organique, en tant que *rhizome* qui défait les termes, les points fixes et les finalités (sujets et objets inclus), en faveur d'un *continuum* d'intensités dans les plateaux, les milieux et le Dehors, serait capable –à l'inverse de ce que pense Bergson– d'aller de l'analyse à l'intuition. La « pensée sans images » deleuzienne serait capable de reconstruire le mouvant à partir de l'immobilité (dont l'exemple serait justement le cinéma⁵¹⁸), même si « la vie déborde l'intelligence ».⁵¹⁹

Se prononcer en faveur de l'irréversibilité de la durée bergsonienne et de la « répétition de la différence » (ce qui revient est toujours la *différence*⁵²⁰) permettrait à la conception du cinéma chez Deleuze de concilier « rhizomatiquement » le *mouvement* bergsonien avec l'impossibilité de l'intelligence à se représenter le mouvement et le devenir réel, et sauverait la distance antagonique entre intelligence et intuition, tout en étant en faveur de la création artistique des *mouvements-durées* dont l'image-mouvement et l'image-temps occupent le plan vital bergsonien de *Matière et mémoire* (1896).

De cette manière, nous retrouverions des résonances et des rapports de composition « entre » Bergson et Deleuze, une relation d'affirmation réciproque pouvant produire des idées, des intuitions, et des créations philosophiques et artistiques, tout comme de nouvelles problématisations, virtualisations et actualisations qui enrichiraient et multiplieraient ses

⁵¹⁸ DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1, op. cit.* pp. 11-18: « [...] le cinéma ne nous donne pas une image à laquelle il ajouterait du mouvement, il nous donne immédiatement une image-mouvement. Il nous donne bien une coupe, mais une coupe mobile, et non pas une coupe immobile + du mouvement abstrait. Or, ce qui est à nouveau très curieux, c'est que Bergson avait parfaitement découvert l'existence des coupes mobiles ou des images-mouvements. C'était avant *L'évolution créatrice*, et avant la naissance officielle du cinéma, c'était dans *Matière et mémoire* en 1896. [...] non seulement l'instant est une coupe immobile du mouvement, mais le mouvement est une coupe mobile de la durée, c'est-à-dire du Tout ou d'un tout. »

⁵¹⁹ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice, op. cit.* p. 46.

⁵²⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition, op. cit.*

dimensions et connexions, dans ce mouvement de différent/ciation et d'indétermination propres à la vie et à la différence de degré entre conscience et inconscience. Vie comme vitalisme et puissance non-organique qui défait les organismes, les termes et les points fixes en faveur du mouvement, du désir en tant que processus, de la virtualité pure du Dehors impersonnel en tant que –comme le rappelle Frédéric Worms– « acte primitif » et actuel, « zone d'immanence » ou *continuum* d'intensités. La relation entre Bergson et Deleuze rendrait sensibles et pensables des forces qui ne le sont pas, au travers de ce devenir imperceptible qui arrive dans le devenir cinéma du monde, puisque, dès lors, le cinéma ferait naître des mondes. Et le plan matériel, en devenant pure lumière qui se propage sans cesse, dans cet univers vapoureux d'individuation, pure activité et actualité, rencontrerait le cerveau-obstacle –selon la formule de Vladimir Jankélévitch (1903-1995)⁵²¹– ou le cerveau-écran comme opacité, image-affection / image-affect et synthèse passive, Événement et pli du Dehors: « [...] avec le cinéma, c'est le monde qui devient sa propre image, et non pas une image qui devient monde. »⁵²²

Il semble maintenant nécessaire, après avoir introduit le point le plus intense et le plus décisif de la rencontre entre Bergson et Deleuze, aboutissant à ce devenir-cinéma du monde, de développer davantage cette rencontre autour de l'hypothèse d'une « revitalisation du temps bergsonien » de la part de la philosophie de Deleuze, surtout dans *Cinéma 1* et *Cinéma 2*.

⁵²¹ Cf. JANKELEVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

⁵²² DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma 1, op. cit.* p. 84.

6. La revitalisation du temps bergsonien dans *L'image-mouvement* et *L'image-temps* de Deleuze

Avec l'expression « revitalisation du temps bergsonien » nous nous référons tout d'abord à la révision critique que fait Gilles Deleuze de quatre insuffisances, selon lui, propres à la conception du temps chez Bergson. Ce sont les suivantes: 1. la critique que fait Bergson du temps de la science est trop radicale. Pour Bergson, le temps de la science est un temps spatialisé. Il s'agirait de la « quatrième dimension de l'espace » qui réduit la qualité en quantité et qui connaît par le biais de « symboles » qui seraient étrangers au vécu. En effet, aux yeux de Deleuze, à force d'être « souple », Bergson devient trop rigide, et charrie ses propres dualismes: intuition-intelligence, philosophie-science, durée-espace, qualité-quantité, mémoire-matière. De ce fait, Deleuze donnera une définition plus positive et constructive du temps de la science en faisant la critique d'une pensée tendant vers les dualismes; 2. le rejet que fait Bergson du « négatif » et de l'« intensité », en tant que sources de « faux problèmes », n'est pas suffisamment justifiable. Il faudrait en faire une révision critique, surtout à propos du « vitalisme », car, dans le cas contraire, le vitalisme serait-il toujours une affaire d'« affirmation » ? Où se situerait, par exemple, la notion d'« intensité » dans ce vitalisme ?; 3. la perpétuation de la part de Bergson du dualisme kantien entre intuitions et concepts est défaite par Deleuze. Dorénavant, sa propre conception de la philosophie tend vers une toute nouvelle conception du « concept » philosophique, plus proche de Leibniz que de Bergson; et enfin 4. le ratage bergsonien du temps cinématographique est repris par Deleuze qui le « revitalise » et le rend ainsi plus positif, à l'inverse de Bergson qui le considérait comme un « faux allié ».

Cette révision critique réalisée par Deleuze dans *L'image-mouvement* et *L'image-temps*,

commence en faisant référence à *L'évolution créatrice* et « mécanisme cinématographique de la pensée », et finit par *Matière et mémoire* et son plan d'immanence matière=image=mouvement. Notre but, dans le présent texte, consiste à développer essentiellement ces deux moments, et à montrer comment Deleuze dégage les quatre insuffisances du temps bergsonien à partir de ces deux livres de Bergson, pour ensuite présenter les revitalisations et modifications respectives de la notion de temps proposées par Deleuze.

6.1. Le mécanisme cinématographique de la pensée

Pour Bergson, dans *L'évolution créatrice*, la pensée comporte une réalité inséparable de la réalité matérielle et vitale. Comme il le dit: « [...] la matière et la vie qui remplissent le monde sont aussi bien en nous; les forces qui travaillent en toutes choses, nous les sentons en nous; quelle que soit l'essence intime de ce qui est et de ce qui se fait, nous en sommes. »⁵²³. Ainsi, pour le côté matériel, nous trouvons chez l'homme l'intelligence: « notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à [...] penser la matière »⁵²⁴. L'intelligence est la connaissance et la représentation formelle des choses matérielles. C'est pour cela que sa méthode de pensée part de l'immobile et reconstruit la mobilité de manière artificielle. C'est dire que l'intelligence pour Bergson est toujours l'expression d'une intelligence pratique, intelligence faite pour l'action, pour adapter le milieu matériel aux besoins de l'homme. Cette capacité de reconstruire la mobilité avec des immobiles juxtaposés, c'est ce que Bergson appelle « mécanisme cinématographique de la pensée »:

De la mobilité même notre intelligence se détourne, parce qu'elle n'a aucun intérêt à s'en occuper. Si elle était destinée à la théorie pure, c'est dans le mouvement qu'elle s'installerait, car

⁵²³ BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*, op. cit. p. 137.

⁵²⁴ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. V.

le mouvement est sans doute la réalité même, et l'immobilité n'est jamais qu'apparente ou relative. Mais l'intelligence est destinée à tout autre chose. À moins de se faire violence à elle-même, elle suit la marche inverse: c'est de l'immobilité qu'elle part toujours, comme si c'était la réalité ultime ou l'élément; quand elle veut se représenter le mouvement, elle le reconstruit avec des immobilités qu'elle juxtapose. Cette opération, dont nous montrerons l'illégitimité et le danger dans l'ordre spéculatif (elle conduit à des impasses et crée artificiellement des problèmes philosophiques insolubles), se justifie sans peine quand on se reporte à sa destination. L'intelligence, à l'état naturel, vise un but pratiquement utile. Quand elle substitue au mouvement des immobilités juxtaposées, elle ne prétend pas reconstituer le mouvement tel qu'il est; elle le remplace simplement par un équivalent pratique. Ce sont les philosophes qui se trompent quand ils transportent dans le domaine de la spéculation une méthode de penser qui est faite pour l'action. Mais nous nous proposons de revenir sur ce point. Bornons-nous à dire que le stable et l'immuable sont ce à quoi notre intelligence s'attache en vertu de sa disposition naturelle. *Notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité.*⁵²⁵

Il est important de montrer ici que le mécanisme cinématographique de la pensée n'est qu'un aspect de la pensée: c'est son côté matériel, immobile, intelligent. C'est le temps abstrait considéré comme temps mécanique, homogène, et qui a comme conséquence la connaissance scientifique des choses. Toutefois, il existe pour Bergson un autre aspect de la pensée: l'aspect vital, qui correspond d'après lui à l'instinct (chez l'homme, l'instinct trouve sa forme « consciente » dans l'intuition et la fonction fabulatrice). L'instinct est pour Bergson la vie « vécue » du dedans, depuis l'intérieur, et incapable de réfléchir sur elle-même ni d'étendre son objet en symboles, comme le fait l'intelligence. L'instinct, c'est l'expérience d'un temps pur comme pure durée; c'est la coïncidence absolue avec l'objet, sans médiations. Or, la durée est

⁵²⁵ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 156.

saisie chez l'homme à partir de l'intuition, comme le moyen que trouve la conscience pour contrebalancer le pouvoir analytique et scientifique de l'intelligence (de plus, autre moyen de contrebalancement, c'est la fonction fabulatrice comme source de fiction et de représentations d'êtres imaginaires dans le mythe, les fables ou la littérature, par exemple). Alors que l'intelligence est une médiation formelle pour connaître, mais toujours en vue de l'action, par le biais de symboles et d'instruments techniques, l'instinct de son côté connaît de manière immédiate la mobilité propre à la réalité.

La critique de Deleuze devient alors claire: le dualisme entre intelligence-instinct (intuition, fonction fabulatrice) et immobilité-mobilité est en fait trop rigide. Pourquoi dénier à l'intelligence la capacité d'appartenir au temps réel ? Avant d'être un argument contre l'idée de mouvement et de durée, le cinéma, en tant que produit de l'intelligence, ne serait-il pas plutôt un argument en faveur de l'appartenance de l'intelligence au mouvement du réel ? Les « coupes immobiles » et le « temps abstrait » ne seraient-ils pas, finalement, sources de *mouvement* et de temps réel ? N'y aurait-il pas d'effets réels à partir d'un temps artificiel ? Donner de manière exclusive à l'instinct la capacité d'appartenir au mouvement réel, c'est, aux yeux de Deleuze, donner une importance exagérée à l'instinct quand il s'agit du temps; c'est dénier, précisément à la réalité du temps, un pouvoir d'auto-organisation, d'auto-*poiesis*, de revitalisation des choses. Le temps embrasse plus de ce qu'il peut y avoir; il déborde même l'intelligence: le temps ne s'arrête ni ne meurt devant l'intelligence. Les choses sont plutôt mêlées (et Bergson lui-même l'avoue à plusieurs reprises): il n'y a pas de distinction tranchée entre instinct et intelligence, entre mobilité et immobilité. Il y a plutôt des *tendances*, mais dans une réalité et une pensée qui sont toujours plus amples, plus étendues que ses propres perspectives particulières.

6.2. Le cinéma deleuzien et le plan vital bergsonien

Bergson ne voit ainsi dans le cinéma (en tant que produit de l'intelligence humaine) que la caricature d'un mouvement réel, alors même que le cinéma, d'après Deleuze, procède plutôt de l'auto-mouvement de l'image. En effet, les « images-perception », « images-action » et « images-affection » deleuziennes sont finalement le plan vital bergsonien développé dans *Matière et mémoire*. Bien que pour Bergson il ne soit pas possible d'aller de l'immobilité au mouvement ou de l'analyse à l'intuition, à l'inverse, pour Deleuze, de l'immobile peuvent sortir des conséquences mobiles; des analyses effectuées par la science peuvent sortir des intuitions philosophiques. Même dans la méthode de connaissance, le « négatif » et les « différences de degré » (« intensité ») impliquent des conséquences positives pour la pensée. Finalement la coïncidence du plan vital bergsonien de *Matière et mémoire* avec *L'image-mouvement* et *L'image-temps* de Deleuze montre plutôt une collaboration mutuelle à propos de la notion de temps, revitalisé par Deleuze. Nous dirons que l'esthétique cinématographique met en pratique la science et la philosophie bergsonienne du temps. Le plan lumineux du cinéma et le plan de la vie de Bergson confondent leurs mouvements quand tous deux fonctionnent par le double mouvement expérimental de la virtualisation et de l'actualisation:

« La technique cinématographique donne ainsi au mouvement « une chance de se continuer », d'« introduire la plus grande somme possible d'indétermination », quand bien même Bergson n'y vit que la reconduction du mouvement abstrait ». ⁵²⁶

Le cinéma et la technique cinématographique contribuent plutôt, chez Deleuze, à la continuité propre au temps comme durée. Plus que d'introduire une discontinuité, un « arrêt de mouvement » par le biais de l'immobile artificiel propre au temps abstrait et homogène de l'intelligence et de la science, le « mécanisme cinématographique de la pensée » prolonge une continuité du temps qui existe au-delà des « coupes immobiles ». Le plan vital de *Matière et*

⁵²⁶ BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze, op. cit.* p. 282.

mémoire fonctionne de la même manière que le cinéma, c'est-à-dire, dans un écoulement d'images-mouvement, qui peut néanmoins laisser place à des intervalles d'images-perception, d'images-action et d'images-affection, qui sont d'après Bergson les phénomènes de retard entre mouvement reçu et mouvement rendu, autrement dit, les phénomènes de réflexion de la lumière sur des « écrans noirs », « donnant ainsi lieu à l'actualisation de consciences qui n'étaient qu'immergées dans la matière. »⁵²⁷. Mais le sujet de la perception et de la conscience est un tout autre sujet qu'il s'agira de développer davantage ailleurs. Pour le moment, nous nous contenterons de citer Véronique Bergen au sujet de la collaboration existant entre la philosophie de Bergson et celle de Deleuze à propos du vitalisme du temps :

« Pour Deleuze, l'art cinématographique sera précisément ce domaine expérimental dans lequel le cheminement bergsonien (allant de la perception totale, acentrée à la perception personnelle, soustractive, limitée, et, en sens inverse, de celle-ci à celle-là), est mis en œuvre. »⁵²⁸

Nous avons à présent développé le point central de la rencontre entre Bergson et Deleuze sur la question de la vie, au centre du problème de la création, non seulement philosophique, mais surtout artistique dans le cas du cinéma. Il nous faut maintenant élargir cette brèche vers quelques rencontres tout aussi intéressantes, cette fois dans la philosophie de Deleuze elle-même. Pour ce faire, nous étudierons la question du style en philosophie en abordant le problème du rapport entre une œuvre (philosophique, artistique, même scientifique) et la vie, le « vitalisme » d'une œuvre ou « la vie d'une œuvre ». Pourquoi la vie d'une œuvre est aussi importante dans la question de la vie, et en quoi le rapport philosophique Bergson-Deleuze est-il lié à cette question ? Il semble bien, en effet, que l'œuvre littéraire, artistique, philosophique ou scientifique synthétise *ce qu'est la vie* : elle peut ouvrir des *possibilités de vie* ou enfermer,

⁵²⁷ *Ibid.* p. 282.

⁵²⁸ *Ibid.* p. 285.

renfermer les possibles et les faire tomber dans un « trou noir ». L'œuvre peut *libérer la vie*, et nous insisterons sur l'hypothèse qu'il n'existe pas d'œuvre d'art sur la mort⁵²⁹; celle-ci entretient donc un rapport important avec la vie, le vitalisme. Le style est l'un des aspects fondamentaux pour être en faveur ou pour correspondre avec cette libération des puissances de vie, le sens intime, pour ainsi dire, d'une œuvre d'art.

⁵²⁹ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit. DVD 3, min. 1:32:56: « [...] libérer la vie... libérer la vie des prisons que l'homme... et c'est ça résister... c'est ça résister, je ne sais pas... c'est... on le voit bien ce que les artistes font... je dirais il n'y a pas d'art qui ne soit pas une libération d'une puissance de vie... il n'y a pas d'art de la mort d'abord... ». (transcription libre).

7. Le style selon Gilles Deleuze

« Les devenirs, c'est le plus imperceptible, ce sont des actes qui ne peuvent être contenus que dans une vie et exprimés dans un style [...] Je voudrais dire ce que c'est qu'un style. C'est la propriété de ceux dont on dit d'habitude "ils n'ont pas de style..." [...] le charme, source de vie, comme le style, source d'écrire. Mais la vie ce n'est pas votre histoire. Ceux qui n'ont pas de charme n'ont pas de vie, ils sont comme morts ».

Gilles Deleuze, *Dialogues* (1977)

Il y a un rapport direct entre le style —en écriture ou en art— et la vie. Mais le point de convergence dans ce besoin de création, tant pour l'art que pour la philosophie, reste la notion de *devenir*. Comment arriver alors à une conception du langage et du style prenant en compte une certaine conception du *devenir* ? Le devenir rendrait l'écriture, la pensée et la création, encore plus « vitales » ou « vitalistes », libérateurs de vie, donateurs de vie, s'exprimant dans un style. Mais, avant d'aborder le style, il faut éclaircir quelques idées sur le langage en tant que tel.

La philosophie de Gilles Deleuze, bien qu'héritée —d'une certaine façon— du structuralisme, a toujours été éloignée d'une conception linguistique du langage. Déjà dans *Logique du sens* (1969), il y avait par exemple trois dimensions dans la proposition: la désignation, la manifestation et la signification. La première évoque les états des choses, c'est-à-dire, ce par rapport à quoi l'on dit quelque chose. La deuxième fait allusion à la relation de la proposition avec le sujet qui parle et ses désirs, ses croyances et ses intentions d'agir; et enfin la signification renvoie à la relation de la proposition (et les mots qui la composent) avec des concepts généraux ou universels. Or ce qui caractérise la proposition ainsi définie est d'être un système fermé, en équilibre, puisque chaque fois qu'on cherche le primat d'une de ses

dimensions dans la proposition, on avoue finalement l'existence d'un cercle:

« De la désignation à la manifestation, puis à la signification, mais aussi de la signification à la manifestation et à la désignation, nous sommes entraînés dans un cercle qui est le cercle de la proposition. »⁵³⁰

Pour donner un exemple: dans la proposition « le jour se lève dégagé », il faut se demander quelle dimension est première par rapport à la proposition: l'allusion à un état de choses (la désignation), l'intentionnalité d'un sujet qui la formule (la manifestation), ou son attribution à des concepts généraux (la signification). Pour sortir de ce cercle et des paradoxes qui s'ensuivent (comme par exemple le *paradoxe de la régression à l'infini*, selon lequel un mot ou une proposition est toujours nécessaire pour dire le sens d'un mot ou d'une proposition quelconque), Deleuze libère le *sens* de sa confusion avec les mots et les propositions, bien qu'il fasse partie de la proposition comme étant sa quatrième dimension:

« Considérons le statut complexe du sens ou de l'exprimé. D'une part il n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime. [...] Mais d'autre part il ne se confond nullement avec la proposition, il a une « objectité » tout à fait distincte. [...] Inséparablement *le sens est l'exprimable ou l'exprimé de la proposition, et l'attribut de l'état des choses*. Il tend une face vers les choses, une face vers les propositions. Mais il ne se confond pas plus avec la proposition qui l'exprime qu'avec l'état des choses ou la qualité que la proposition désigne. Il est exactement à la frontière des propositions et des choses. »⁵³¹

Il s'agit d'un « dehors » du langage: c'est la « frontière » qui rend distinguable le sens par rapport à la signification, la manifestation ou la désignation, et son caractère irréductible. Le sens n'est pas hors de la proposition, mais il ne se confond pas avec elle. Le sens est à la frontière des mots et des choses, de même que « la limite n'est pas en dehors du langage, elle en

⁵³⁰ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 27.

⁵³¹ *Ibid.* pp. 33-34.

est le dehors. »⁵³² C'est ainsi que Deleuze va différencier rigoureusement, à propos du style, le traitement linguistique de la langue de l'usage littéraire:

« [...] Pour comprendre ce que c'est qu'un style il faut surtout ne rien savoir de la linguistique. La linguistique a fait beaucoup de mal. Pourquoi ? Parce qu'il y a une opposition –là Foucault l'avait très bien dit, il y a une opposition entre la linguistique et la littérature [...] ». ⁵³³

Et Deleuze le clarifie: alors que la linguistique conçoit la langue comme un système en équilibre, autoréférentiel –dont par conséquent l'on pourrait faire la science– mettant les variations du côté de la parole, la littérature conçoit à la fois la langue et la parole comme des systèmes en perpétuel déséquilibre, en variation continue, c'est-à-dire, comme faits d'éléments hétérogènes, sans référent. En d'autres termes: tandis que pour la linguistique le sens se trouve enfermé dans les phrases et les propositions, pour la littérature le sens a des rapports très particuliers avec le non-sens, c'est-à-dire, avec son dehors, permettant ainsi la *création*. Il y a donc deux limites ou deux dehors: le sens étant la limite ou le dehors du langage, et le non-sens étant la limite ou le dehors du sens. C'est entre ses deux limites que la question de la création littéraire, stylistique et syntaxique va être posée. Il s'agit de ce que Deleuze appellera par la suite, par exemple dans *Critique et clinique* (1993), « faire délirer la langue », puisqu'un grand styliste n'est pas celui qui conserve la syntaxe d'une langue, mais celui qui crée de nouvelles syntaxes:

« [...] l'écrivain, comme dit Proust, invente dans la langue une nouvelle langue, une langue étrangère en quelque sorte. Il met à jour de nouvelles puissances grammaticales ou syntaxiques. Il entraîne la langue hors de ses sillons coutumiers, il la fait *délirer*. [...] en effet, quand une autre langue se crée dans la langue, c'est le langage tout entier qui tend vers une limite « asyntaxique », « agrammaticale », ou qui communique avec son propre

⁵³² DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, op. cit. p. 9.

⁵³³ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit. DVD 3, min 1:43:13 « S comme Style ».

dehors. »⁵³⁴

Les exemples: Kafka, Beckett, Ghérasim Luca, Godard⁵³⁵. C'est pour cela que le style doit appartenir à la littérature plutôt qu'à la linguistique. L'exemple du sens et du non-sens en témoigne, comme celui des grands stylistes et des créateurs dans le langage écrit⁵³⁶.

Deleuze identifie alors deux choses dans un style: premièrement un traitement particulier de la langue (dont les exemples les plus connus sont ceux de Ghérasim Luca: « faire bégayer la langue » et de Marcel Proust: « créer dans la langue une sorte de langue étrangère »), et deuxièmement une poussée de la langue vers une limite (qui peut être, par exemple, la musique, ou en tout cas, des visions ou des auditions). C'est ce dernier aspect du style qui nous intéresse ici, puisqu'il renvoie aux notions de « frontière » et de « limite » mentionnées plus haut à propos du sens et du non-sens dans les phrases et les propositions.

⁵³⁴ DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, op. cit. p. 9.

⁵³⁵ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris, Flammarion, 1977: « On peut toujours objecter que nous prenons des exemples favorables, Kafka juif tchèque écrivant en allemand, Beckett irlandais écrivant anglais et français, Luca d'origine roumaine, et même Godard Suisse. Et alors? Ce n'est le problème pour aucun d'eux. Nous devons être bilingue même en une seule langue, nous devons avoir une langue mineure à l'intérieur de notre langue, nous devons faire de notre propre langue un usage mineur. Le multilinguisme n'est pas seulement la possession de plusieurs systèmes dont chacun serait homogène en lui-même; c'est d'abord la ligne de fuite ou de variation qui affecte chaque système en l'empêchant d'être homogène. Non pas parler comme un Irlandais ou un Roumain dans une autre langue que la sienne, mais au contraire parler dans sa langue à soi comme un étranger. Proust dit: "Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère. Sous chaque mot chacun de nous met son sens ou du moins son image qui est souvent un contresens. Mais dans les beaux livres tous les contresens qu'on fait sont beaux." ».

⁵³⁶ Cf. SILVA ROJAS, Alonso y MALDONADO SERRANO, Jorge Francisco. "Filosofía y literatura en Deleuze y Guattari: creación y acontecimiento". Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 45 julio-diciembre 2017, p. 187: « [...] la littérature n'existe pas par le seul fait qu'il y ait du langage écrit, car quelque chose de plus arrive dans l'écriture pour que, avec le langage écrit, puisse se créer quelque chose de nouveau. La littérature, dans ce sens, s'instaure comme une transformation incorporelle nouvelle du langage écrit, comme un événement qui transforme de manière incorporelle le langage pour donner de nouvelles possibilités à la vie, à l'écrivain et au lecteur. Elle établit de nouveaux événements qui nous permettent de penser quelque chose de non-pensée. » (Traduction libre).

Nous avons vu que le sens entraîne des rapports particuliers avec le non-sens, de même que le style avec le non-style. Ce sont ses propres limites. La notion de « limite » trouve ainsi avec Deleuze un nouveau sens: ce n'est plus ce qui limite, c'est-à-dire la limitation, les contours ou les bords des choses; elle ne joue plus un rôle séparateur, exclusif, disjonctif, qui renverrait à une identité quelconque, mais elle est désormais un seuil, un filtre, une membrane, un crible qui défait toute identité en faveur d'un dehors impersonnel. La limite est donc *passage à la limite*, elle est conjonctive, inclusive. Ce sont là les deux sens de limite:

« D'un côté, une limite qui juge et mesure les êtres en fonction d'un principe extérieur; de l'autre, la limite intrinsèque que rencontrent les êtres lorsqu'ils vont jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent. « On dira que "jusqu'au bout" définit encore une limite. Mais la limite ne désigne plus ici ce qui maintient la chose sous une loi, ni ce qui la termine ou la sépare, mais au contraire ce à partir de quoi elle se déploie et déploie toute sa puissance ». (DR, 55; NP, 66) »⁵³⁷

C'est tout le sens de *Critique et clinique*. Le fait que l'on ne sache pas *à priori* ce dont on est capable est une affaire de puissance et d'expérimentation. On ne connaît pas d'avance la limite puisqu'elle n'est plus une limitation, mais un *passage*. Or la puissance ne doit pas être confondue avec un rêve délirant de toute-puissance, car

« On voudrait qu'il existe des limites infranchissables, que nous soyons voués à la finitude, à la culpabilité... -ou bien c'est qu'on n'a pas dépassé le rêve d'une toute-puissance de la pensée, ni le stade de la toute-puissance infantile. Curieux comme on confond facilement le moindre sentiment de puissance avec un délire de toute-puissance. Mais comment pourrait-il être question de toute-puissance alors que les puissances deleuziennes procèdent justement d'une impuissance –*qui les constitue ?* À bien des égards, la limite est première [...] ». ⁵³⁸

⁵³⁷ LAPOUJADE, David. « Conclusion. Philosophie-limite ». Dans: *Deleuze, les mouvements aberrants*, op cit. p. 295.

⁵³⁸ *Ibid.* p. 298.

La limite, c'est-à-dire, l'impuissance dans la puissance, l'impensable dans la pensée, l'inimaginable dans l'imagination, l'insensible dans la sensation, l'immémorial dans la mémoire, le non-sens dans le sens, le non-style dans le style, l'« extra-être » ou l'« événement » dans l'être, le *pathos* dans le *logos*, la *clinique* dans la *critique*, etc. C'est ainsi que, dans ce dernier cas, nous avons d'une part la *critique*, qui désigne la création littéraire en tant qu'entreprise de santé, c'est-à-dire, en tant que critique à tout ce qui affaiblit la vie et la pensée: les mystifications, la bassesse et la bêtise, la « honte d'être un homme »⁵³⁹. Tout cela en faveur de – nous l'avons remarqué tout au long de cette étude –, *nouvelles possibilités de vie*⁵⁴⁰ ou d'existence, d'une typologie des forces qui évalue le degré de puissance dont on est capable en fonction des « affects » qu'on peut en avoir:

« Un Athlétisme qui n'est pas organique ou musculaire, mais « un athlétisme affectif », qui serait le double inorganique de l'autre, un athlétisme du devenir qui révèle seulement des forces qui ne sont pas les siennes, « spectre plastique » (Artaud, *Le Théâtre et son double Œuvres complètes*, Gallimard, IV, p. 154). Les artistes sont comme les philosophes à cet égard, ils ont souvent une trop petite santé fragile, mais ce n'est pas à cause de leurs maladies ni de leurs névroses, c'est parce qu'ils ont vu dans la vie quelque chose de trop grand pour quiconque, de trop grand pour eux, et qui a mis sur eux la marque discrète de la mort. Mais ce quelque chose est aussi la source ou le souffle qui les font vivre à travers les maladies du vécu (ce que Nietzsche appelle santé). « un jour on saura peut-être qu'il n'y avait pas d'art, mais seulement de la médecine... » ».⁵⁴¹

⁵³⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, op. cit. p. 11.

⁵⁴⁰ Expression récurrente dans Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit.

⁵⁴¹ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 173. Cf. aussi DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*, op. cit. p. 10: « C'est curieux comme les grands penseurs ont à la fois une vie personnelle fragile, une santé très incertaine, en même temps qu'ils portent la vie à l'état de puissance absolue ou de "grande Santé". [...] L'écriture n'a pas sa fin en soi-même, précisément parce que la vie n'est pas quelque chose de personnel. L'écriture a pour seule fin la vie, à travers les combinaisons qu'elle tire. » Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*, op. cit. pp. 227-228: « Les signes renvoient à des

Pousser à bout la puissance, c'est donc « épuiser tout le possible »⁵⁴², c'est rendre effectif et immédiat le passage de la « puissance » à l'« acte », c'est renverser le possible comme *nécessaire*, les élucubrations et médiations de l'intellect au profit des devenirs immédiats et vitaux de l'affect. Nous passons ainsi de la *critique* à la *clinique*: la *clinique* est le seuil ou la limite où la création littéraire n'est plus possible, de telle sorte que « le problème n'est pas de dépasser les frontières de la raison, mais bien de traverser vainqueur celles de la déraison. »⁵⁴³. La clinique est ainsi toute une symptomatologie des maladies, une description et un diagnostic des maladies du présent, du monde et des civilisations, dont le symptôme se confond avec la maladie:

« Aussi l'écrivain comme tel n'est-il pas malade, mais plutôt médecin, médecin de soi-même et du monde. Le monde est l'ensemble des symptômes dont la maladie se confond avec l'homme. La littérature apparaît alors comme une entreprise de santé [...] »⁵⁴⁴

La clinique n'est pas, en conséquence, le pathologique, parce que les écrivains ne sont pas des malades mais bien plutôt des médecins qui évaluent les puissances du monde et de la vie. Une première rencontre entre la vie et la littérature est alors visible, à propos du style: on n'écrit pas avec ses petites affaires privées, avec ses névroses, ses souvenirs, ses histoires, ses fantasmes et ses rêves. La vie est *plus que personnelle*⁵⁴⁵, et l'énonciation littéraire commence avec la

modes de vie, à des possibilités d'existence, ce sont les symptômes d'une vie jaillissante ou décadente. Mais un artiste ne peut pas se contenter d'une vie décadente, ni d'une vie personnelle. On n'écrit pas avec son moi, sa mémoire et ses maladies. Dans l'acte d'écrire, il y a la tentative de faire de la vie quelque chose de plus que personnel, de libérer la vie de ce qui l'emprisonne. L'artiste ou le philosophe ont souvent une petite santé fragile, un organisme faible, un équilibre mal assuré: Spinoza, Nietzsche, Lawrence. Mais ce n'est pas la mort qui les brise, c'est plutôt l'excès de vie qu'ils ont vu, éprouvé, pensé. Une vie trop grande pour eux [...] ».

⁵⁴² Cf. DELEUZE, Gilles. & BECKETT, Samuel. *Quad.* Suivi de *L'épuisé*, *op. cit.*

⁵⁴³ DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, *op. cit.* p. 32.

⁵⁴⁴ *Ibid.* p. 14.

⁵⁴⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, *op.cit.* p. 60: « Les signes renvoient à des modes de vie, à des

troisième personne du singulier: « La littérature semble ici démentir la conception linguistique, qui trouve dans les embrayeurs, et notamment dans les deux premières personnes, la condition même de l'énonciation. »⁵⁴⁶ Le premier est la limite, c'est-à-dire l'impersonnel, le « on » avant le « je » ou le « toi ». Ainsi, le sens étant la limite vers laquelle tend tout le langage, et le non-sens étant la limite du sens, nous avancerions qu'il s'agit enfin de deux impersonnels: d'un côté le sens est l'impersonnel du langage (« c'est le sens qui rend le langage possible. »⁵⁴⁷, et de l'autre, le non-sens est l'impersonnel du sens (« le non-sens est à la fois ce qui n'a pas de sens, mais qui, comme tel, s'oppose à l'absence de sens en opérant la donation de sens. »⁵⁴⁸. La limite impersonnelle est donc à la fois l'inaccessible (puisqu'on ne finit jamais d'y accéder) et le toujours déjà là (car c'est déjà le processus où l'on se trouve toujours d'emblée), pour le meilleur et pour le pire:

« Certes la limite deleuzienne n'est plus un mur, une barrière infranchissable tracée *a priori*; elle n'a plus la forme d'une loi séparatrice. Elle est au contraire inséparable d'expérimentations qui la tracent au fur et à mesure, non pas les expérimentations que nous faisons, mais celles que *nous sommes*, avec tous les dangers que leurs processus comportent. »⁵⁴⁹

Dans la notion de limite il y a par conséquent toujours une question vitale, *quid vitae*, une ligne de vie ou de mort, puisqu'au final, *nous sommes* nous-mêmes ce rapport-limite: encore une fois,

possibilités d'existence, ce sont les symptômes d'une vie jaillissante ou épuisée. Mais un artiste ne peut pas se contenter d'une vie épuisée, ni d'une vie personnelle. On n'écrit pas avec son moi, sa mémoire et ses maladies. Dans l'acte d'écrire, il y a la tentative de faire de la vie quelque chose de plus que personnel, de libérer la vie de ce qui l'emprisonne. L'artiste ou le philosophe ont souvent une petite santé fragile, un organisme faible, un équilibre mal assuré (...). Mais ce n'est pas la mort qui les brise, c'est plutôt l'excès de vie qu'ils ont vu, éprouvé, pensé. »

⁵⁴⁶ DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, op. cit. p. 13.

⁵⁴⁷ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op cit. p. 123.

⁵⁴⁸ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 89. Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *L'île déserte et autres textes*, op. cit. p. 262: « ... le non-sens n'est pas l'absence de signification, mais au contraire l'excès de sens... ».

⁵⁴⁹ LAPOUJADE, David. « Conclusion. Philosophie-limite ». Dans: *Deleuze, les mouvements aberrants*, op cit. p. 299.

nous ne savons pas d'avance ce dont nous sommes capables. Nous ne savons pas, par exemple, si nous sommes capables de la philosophie avant de philosopher, et si cette puissance est bonne ou mauvaise: on ne peut que l'expérimenter, que la vivre. Et à propos du style: la poussée de tout le langage vers une limite, dans le cadre d'une *critique* et d'une *clinique*, n'est pas exempt de possibles conséquences: « [...] quand le délire retombe à l'état *clinique*, les mots ne débouchent plus sur rien, on n'entend ni ne voit plus rien à travers eux, sauf une nuit qui a perdu son histoire, ses couleurs et ses chants. La littérature est une santé. »⁵⁵⁰. Porter les puissances vers leurs propres limites entraîne toujours cette confusion possible du sens avec le non-sens, de la puissance avec l'impuissance, de la santé avec la maladie, de la vie avec la mort, de la création avec la destruction, du style avec le non-style, du raisonnable avec le déraisonnable. Il en va de même pour tout dans la vie:

« La question de la limite est toujours une question de vie ou de mort. Ou plutôt *la question passe entre deux morts*, comme si les puissances de vie étaient prises entre deux autodestructions; d'un côté la mort du dedans comme processus de transmutation, de métamorphose; de l'autre, la mort du dehors qui nous emporte et nous détruit. C'est la question qui hante les corps sociaux; ils vivent dans le pressentiment de ce qui pourrait les détruire, attirés vers une limite qu'ils conjurent de toutes leurs forces. »⁵⁵¹

Le style, alors, en tant que système en perpétuel déséquilibre, sans référence, se débattant dans son mouvement de variation continu entre les deux limites du sens et du non-sens, de la vie et de la mort, affronte donc, dans son travail de création, toutes sortes de dangers; c'est pour cela qu'il est à la fois une *critique* et une *clinique*, puisque c'est une affaire de santé ou de maladie, de vie puissante, jaillissante ou de vie affaiblie, décadente. C'est l'affaire d'un style qui puisse ouvrir la *création* entre les mots et les choses, les propositions et les états de choses, la littérature et la vie,

⁵⁵⁰ DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*, op. cit. p. 9.

⁵⁵¹ LAPOUJADE, David. « Conclusion. Philosophie-limite ». Dans: *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 300.

ou bien retomber dans un trou noir dont le silence ne fait plus rien résonner.

7.1. Quelques exemples sur le style chez Gilles Deleuze: La littérature

Dans ce qui suit, nous tenterons d'aborder quatre écrivains chez qui Gilles Deleuze – parfois avec Félix Guattari – a toujours vu à l'œuvre la question du style: Marcel Proust (1871-1922), Henry James (1843-1916), Franz Kafka (1883-1924) et Samuel Beckett (1906-1989). Pour ce faire, nous prendrons en compte quatre émissions radio appelées « Deleuze et la littérature », diffusées sur France Culture les 05, 06, 07 et 08 décembre 2016 dans le cadre du programme « Les Nouveaux Chemins de la Connaissance », dirigé par Adèle Van Reeth.

7.1.1. « Sous les signes de Proust »

Avec l'intervenant Jacques Darriulat (qui a enseigné la philosophie de l'art à l'université Paris-Sorbonne), cette émission s'intéresse au livre de Deleuze *Proust et les signes* (1964) où la construction d'une nouvelle « image de la pensée » se poursuit cette fois en remarquant l'importance de tout ce qui émet des signes: les signes de la mondanité, de l'amour, de la sensibilité et de l'art. Le chef-d'œuvre de Marcel Proust *À la recherche du temps perdu* (1913) indique ainsi qu'il s'agit de signes, mais de signes dans le *temps*. La question du temps y devient alors primordiale: ce qui force à penser, ce sont des signes en fonction du temps, soit le temps perdu dans la mondanité et l'amour, soit le temps trouvé dans les qualités sensibles, soit enfin le temps retrouvé dans les signes de l'art.⁵⁵² En effet: l'insistance de Deleuze tout au long de son

⁵⁵² Cf. DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*, op. cit. p. 34: « Temps qu'on perd, temps perdu, mais aussi temps qu'on retrouve et temps retrouvé. A chaque espèce de signes correspond sans doute une ligne de temps privilégiée. Les signes mondains impliquent surtout un temps qu'on perd; les signes amoureux enveloppent particulièrement le temps perdu. Les signes sensibles nous font souvent retrouver le temps, nous le redonnent au sein du temps perdu. Les signes de l'art, enfin, nous donnent un temps retrouvé, temps originel absolu qui comprend tous les autres. Mais si chaque signe a sa dimension temporelle privilégiée, chacun chevauche aussi sur les autres lignes et participe des autres dimensions du temps ».

livre, c'est que *La recherche* n'est pas de la mémoire, mais de l'apprentissage des signes, du déchiffrement des signes dans le temps:

« [...] Traduire, déchiffrer, développer sont la forme de la création pure. Il n'y a pas plus de significations explicites que d'idées claires. Il n'y a que des sens impliqués dans des signes; et si la pensée a le pouvoir d'expliquer le signe, de le développer dans une Idée, c'est parce que l'Idée est déjà là dans le signe, à l'état enveloppé et enroulé, dans l'état obscur de ce qui force à penser. Nous ne cherchons la vérité que dans le temps, contraints et forcés. Le chercheur de vérité, c'est le jaloux qui surprend un signe mensonger sur le visage de l'aimé. C'est l'homme sensible, en tant qu'il rencontre la violence d'une impression. [...] le créateur est comme le jaloux, divin interprète qui surveille les signes auxquels la vérité se trahit. »⁵⁵³

Jacques Darriulat insiste sur cet aspect du « jeu des signes » jusqu'à affirmer une « logique des signes »; utilisant pour cela la comparaison que fait Proust entre la rencontre de Charlus avec Jupien et la rencontre sexuelle de la guêpe et de l'orchidée, ceci afin de montrer toute la richesse de production des signes amoureux. Il fait toutefois une objection à Deleuze, en disant que l'interprétation et le déchiffrement des signes ne doit pas conduire à une « essence » ou à une « loi générale », mais bien plutôt à une « esthétique » dont Deleuze ne donne pas la moindre orientation. Selon Darriulat, quand il s'agit des signes, il s'agit des singularités, des « présences » dans la sensation, l'imagination ou même l'intelligence. Le monde chez Proust est donc un monde fragmenté, dispersé qui exigerait un jugement esthétique.

Or c'est ici que la question du temps devient pressante: « À la recherche du temps perdu » veut dire que c'est le « temps » lui-même, que l'on a perdu, et qu'il ne s'agit pas par conséquent de la recherche de ce qu'on a fait autrefois dans le temps passé, mais de rencontrer « un peu de temps à l'état pur », selon la formule de Proust, pour arriver à contenir cette fluidité du temps qui nous

⁵⁵³ *Ibid.* pp. 118-119.

coule entre les doigts, de telle sorte que « Proust ne conçoit pas du tout le changement comme une durée bergsonienne, mais comme une défection, comme une course au tombeau »⁵⁵⁴. C'est pour cela que, selon Darriulat, il s'agit d'immobiliser le temps dans un acte d'éternité, d'effectuer une espèce de « cristallisation du temps », ici et maintenant. Il faut donc faire, selon lui, l'expérience de l'éternité, c'est-à-dire, celle du temps retrouvé dans et parmi le temps perdu et qui se perd. Le *sub specie aeternitatis* spinoziste se substitue, dans ce cas, au *sub specie durationis* bergsonien, car à l'âge classique la prétention métaphysique était de fonder en fonction de l'éternité: un temps générationnel ou destinal, *Aiôn*. Le sens que lui donne Deleuze est d'ores et déjà celui d'un *temps immanent* au temps des corps, qui insiste et subsiste, véritable *temps de l'événement* qui redonne à l'éternité son caractère événementiel, par le biais de Leibniz et Whitehead. Le temps de l'événement, *Aiôn*, est donc une dimension complémentaire du temps des corps en tant que *Cronos* et *Kairos*: *Cronos* comme succession, *Kairos* comme le bon moment ou le moment propice, et enfin *Aiôn* comme destin ou éternité. La libération de toute vie, dans le cadre d'un sens proustien du temps est, alors, en fonction de ces trois dimensions du temps: un *temps retrouvé* comme expérience de l'éternel (*Aiôn*, *coexistence virtuelle* de l'événement ou *ritournelle*, « cristal du temps »); un *temps qu'on perd* comme expérience de la finitude (*Cronos* qui dévore ses fils, *durée-succession* ou *galop*⁵⁵⁵); et un *temps perdu*, fugace, momentané, passager, transitoire, comme expérience du moment propice ou du « bon moment » (*Kairos* comme, à notre avis, un mélange qui relie *Cronos* et *Aiôn*, durée et événement, finitude et éternité dans un moment donné). C'est peut-être pour cela que Deleuze souligne, à un moment donné, au-delà de Spinoza, Leibniz, Bergson et Whitehead, l'aspect kantien de l'intériorité du temps, pour démontrer le renversement de l'éternité au profit de la durée, en affirmant que « ce

⁵⁵⁴ *Ibid.* p. 27.

⁵⁵⁵ Cf. Note 512 sur le « galop » et son rapport avec la « ritournelle ».

n'est pas que le temps soit interne à nous, mais c'est nous qui sommes intérieurs au temps... vous vivez dans l'intériorité du temps, et dans l'intériorité du temps vous occupez une position démesurée... à l'intérieur du temps vous êtes sublimes »⁵⁵⁶. C'est parce que le temps n'est pas interne à nous, mais que nous sommes intérieurs au temps, que nous nous découvrons éternels, depuis l'expérience de notre propre durée par rapport aux autres durées inférieures et supérieures. Nous dirions qu'après Kant l'éternité du temps est remplacée par la finitude de notre propre durée, *humaine trop humaine*, à partir de laquelle Bergson peut penser son idée de durée, même si celle-ci est élargit au tout de l'univers. Et c'est avec Deleuze que l'expérience de l'éternel, de type spinoziste, peut dans une vie retrouver tout son sens avec l'idée d'événement.

L'idée de sublime démontre alors la condition démesurée que l'être humain occupe dans le temps et la nature: c'est son côté « éternel » du moment où, à travers le style, l'artiste, le créateur, le narrateur ou le philosophe produit un « cercle » (qui peut être décentré) qui rassemble ou fait résonner des points éloignés ou divergents dans l'espace et dans le temps, comme un court-circuit qui est, selon Darriulat, l'expérience de cette éternité qui rattrape le temps perdu, annule la distance pour rendre présent quelque chose de l'ordre du temps.

Pour enrichir ce rapport vital du temps avec le besoin de « créer », du « style » et de libérer des forces et des puissances de vie dans le cadre d'une problématique de la *critique* avec la *clinique*⁵⁵⁷, nous allons à présent aborder, nous appuyant sur les émissions radio sub-citées, le

⁵⁵⁶ Cité dans l'émission et pris de l'« Archive DELEUZE sur PROUST ». Cf. aussi DELEUZE, Gilles. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » Dans: *Critique et clinique*, op. cit. p. 45 « [...] Ce n'est pas le temps qui nous est intérieur, ou du moins il ne nous est pas spécialement intérieur, c'est nous qui sommes intérieurs au temps [...] ».

⁵⁵⁷ SIBERTIN-BLANC, Guillaume. « De la symptomatologie à l'analyse des agencements: L'instance problématique d'une "philosophie clinique" chez Deleuze ». Dans: Revue *doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.199-233, outubro, 2011, p. 208: « [...] dans un entretien de 1988 où Deleuze confie le projet encore incertain, mais qui verra bien le jour en 1993, d'un groupe d'études sous le titre général "Critique et clinique" », il précise

cas d'Henry James et l'art du secret.

7.1.2. « Henry James, l'art du secret »

Henry James est conçu, selon David Lapoujade, comme l'écrivain du « secret » et du « point de vue ». Le secret en question prend plusieurs formes, dont Lapoujade ne distingue que deux : tout d'abord celle d'un *contenu* où l'échange d'information implique une propagation du secret (propagation qui est aussi un secret), comme quelque chose à trouver ou à cacher, de telle sorte que le secret et sa perception sont aussi des secrets. C'est pour cela que Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* (1980) indiquent chez James un devenir-enfant du secret (toujours un enfant qui découvre des secrets), mais aussi un devenir-femme du secret (un secret par transparence, et qui « n'est plus qu'une ligne pure laissant à peine la trace de son passage »⁵⁵⁸). Il faudrait donc *moléculiser* le contenu du secret, c'est-à-dire, l'engager dans des devenirs-enfants et dans des devenirs-femmes irrésistibles. La deuxième forme du secret est celle de la *forme*, qui est la version paranoïaque du secret ou la forme infinie du secret (forme virile) lorsqu'on suppose qu'il y a des secrets partout. Cette forme déborde tout contenu, comme étant l'inépuisable qu'il faut

que ce titre « n'aurait pas voulu dire que les grands auteurs, les grands artistes sont des malades même sublimes, ni qu'on cherche en eux la marque d'une névrose ou d'une psychose comme un secret dans leur œuvre, le chiffre de leur œuvre. Ce ne sont pas des malades, c'est tout le contraire, ce sont des médecins, assez spéciaux » (DELEUZE, 1990, p.195). En affirmant que les créations de l'art ne trouvent pas leur grandeur en illustrant, fût-ce par l'exemplarité que contracterait l'expression singulière d'un style, une pathologie déjà connue, ni en s'offrant à l'interprétation (« secret », « chiffre ») d'un herméneute averti d'une nosographie préalablement établie, Deleuze se démarque d'une psychanalyse appliquée aux œuvres littéraires qui « considère que l'écrivain apporte un cas à la clinique, alors que ce qui est important, c'est ce qu'il apporte lui-même, en tant que créateur, à la clinique » (DELEUZE, 2002, p.184-185). Surtout, en définissant les grands artistes, non pas comme des malades qui manqueraient de médecin ou qui trouveraient dans leur activité même leur thérapie, mais bien plutôt comme des « médecins assez spéciaux », il ouvre un geste indissociablement vital (surmonter une maladie) et culturel (produire une œuvre) sur les déterminations culturelles, politiques et économiques des formations sociales historiques ».

⁵⁵⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie, op. cit.* pp. 355-356.

tenter de déchiffrer en permanence. La transparence devient ici un secret, comme dans l'exemple d'un grand styliste, soit en sport, soit en littérature etc. C'est le moment où l'on se demande mais quel est son secret pour être aussi simple, aussi transparent et aussi limpide ? Comment fait-il ? Quel est son style ? Mais le secret est justement qu'il n'y a pas de secret, qu'il n'y a pas de style. C'est ce que Deleuze et Guattari appelleront la « ligne pure » ou « ligne abstraite », c'est-à-dire, une évidence au-delà de toute interprétation. Il faut donc cette fois non plus *moléculiser* le contenu mais bien plutôt *linéariser* la forme, pour arriver « [...] là où précisément le secret n'a plus ni contenu ni forme, l'imperceptible enfin perçu, le clandestin qui n'a même plus rien à cacher. »⁵⁵⁹, c'est-à-dire, la limite où le style se confond avec un non-style, la littérature avec la vie et le secret avec l'absence de secret, la philosophie avec la non-philosophie.

Il s'agit donc d'un rapport vital avec la littérature, de « faire voir » à travers la création des personnages littéraires ce qu'il y a de vital dans une œuvre. C'est là qui se connecte le sujet du « secret » avec celui du « point de vue » : Lapoujade remarque qu'il ne s'agit pas chez James de faire voir le monde par une conscience, mais de faire voir une conscience dans sa manière de percevoir le monde. Il dit presque à la lettre qu'il s'agit de faire voir objectivement une conscience à travers la perception qu'elle a du monde. L'émission radio révèle l'enregistrement d'un cours de Deleuze où il parle d'Henry James et du point de vue, en affirmant que c'est le sujet qui s'exprime par le point de vue et non l'inverse, ou en d'autres termes, que ce qui affecte la formule du principe d'identité kantien moi=moi chez James, c'est un point de vue, un *perspectivisme*, non pas dans le sens du relativisme, mais bien plutôt d'une mobilisation des points de vue, comme dans le cas leibnizien d'une même ville pour chacun. C'est l'idée que la conscience est comme un miroir du monde. Les personnages de James vivent dans un même monde, mais ne partagent pas un même temps, puisque chacun ne prend conscience de ce qui

⁵⁵⁹ *Ibid.* p. 356.

arrive que trop tard, à différents moments du temps: c'est la seule manière, dit Lapoujade, de pouvoir prendre conscience de ce qui arrive, c'est-à-dire, lorsqu'on ne peut plus agir sur ce qui est arrivé. Le lien profond entre le temps-affect et la pensée-pure se révèle: c'est comme si l'événement ou la logique de l'événement débordait la marge d'action possible sur les choses, les déterminant dans une *logique aberrante* ou *irrationnelle* de manière presque automatique (les « automates spirituels »⁵⁶⁰). Il y a donc un même monde, non-relativiste, mais *perspectiviste*, avec des différents types de « points de vues » sur ce même monde, des perspectives traversées

⁵⁶⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Cinéma et pensée, cours 67 du 30/10/1984*. Paris, Université Paris VIII, 1984: « La voix de Gilles Deleuze en ligne », http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=4: « [...] Dès le 17ème siècle, siècle royal, apparaissait l'expression la plus insolite " l'automate spirituel ", *automaton spirituale*, dans un langage barbare puisqu'il réunit un mot grec et un mot latin. L'*automaton spirituale*, cette splendide chose, ce splendide concept d'automate spirituel, apparaît chez Spinoza. C'est qu'il a quelque chose, vu sa tradition juive comme le Golem, un Golem dans la pensée, le grand Golem. Bon, il ne s'agit plus des mécanismes inconscients de la pensée du type rêves, rêveries. Il s'agit de quoi ? Il s'agit de l'ordre formel. Écoutez moi bien ! Peu importe si vous ne comprenez pas bien encore, ça viendra, faut pas être pressé, faut entendre d'abord puis comprendre bien après, il se peut que vous compreniez dans trois mois. C'est l'ordre formel... L'automate spirituel, c'est l'ordre formel par lequel les pensées se déduisent les unes les autres indépendamment de leur objet et indépendamment de toute référence à leur objet. [...] Spinoza nous le verrons, il faudra quand même bien voir le texte, qui est très, très curieux, le texte de Spinoza. Où il lance l'automate spirituel comme donc étant une pensée supra-consciente. C'est la conscience qui dépend de la manière dont la pensée enchaîne les..., il y a un renversement pensée / conscience. C'est ne plus la pensée qui dépend de la conscience, c'est la conscience qui découle de la pensée. La conscience sera un résultat de l'enchaînement formel des idées les unes par les autres par la pensée, indépendamment de toute référence à l'objet. Ce grand renversement spinoziste anime l'automate spirituel. Une aussi bonne formule que l'automate spirituel ne pouvait pas surgir dans la philosophie sans que Leibniz s'en empare immédiatement. Et pour une fois, Leibniz qui n'empruntait pas grand chose à Spinoza, lui emprunte immédiatement l'idée de l'automate spirituel pour la simple raison que Leibniz créateur d'une véritable logistique et poussant jusqu'au bout, dès son époque, l'idée d'un formalisme de la pensée qui enchaîne ses idées pour en faire justement ce qu'il appelait une caractéristique universelle. Dans cette nouvelle science qui donnera la logistique, deux siècles après, trois siècles après, dans cette nouvelle science Leibnizienne de la caractéristique universelle, toute cette science est mise sous le signe de l'automate mental, l'automate spirituel. » Cf. aussi SERGEANT, Philippe. *Gilles Deleuze, l'automate spirituel. De l'art monographique*. Paris, Éditions du Littéraire, 2017.

par différents types de temporalités affectives. Par exemple: ce n'est pas le même temps, celui du chagrin et celui de l'amour, ce n'est pas le même type d'intensité, de « voir » et de « faire voir ». C'est pour cela que ce n'est pas le point de vue qui s'exprime par un sujet, mais l'inverse: c'est le sujet qui s'exprime par un point de vue, c'est-à-dire, une conscience objective du monde qui n'est pas un relativisme du monde mais un perspectivisme. Ainsi, encore une fois, l'idée d'« automate spirituel », aussi bien que du *perspectivisme* –de type leibnizien–, nous renvoie ici à une conception de la vie du point de vue d'une *logique* rigoureuse, une logique dont la conscience dépendrait de la pensée de même que le sujet dépendrait du point de vue. Le « monde objectif » est donc un monde tout d'abord *logique*, événementiel: une pensée-machine logique, d'où émergent les divers types de consciences affectives du temps, les différents rythmes et multiplicités variables des vivants conçus cette fois comme des « points de vues », aussi bien que des « automates spirituels ».

7.1.3. « Kafka, pour une littérature mineure »

S'agissant de pousser le langage vers une limite –la limite qui le sépare du non-sens, du vide abyssal, du silence, du cri, ou bien de la musique, du chant–, Guillaume Sibertin-Blanc indique plutôt une double limite: d'une part la limite de l'impossible, la ligne fine qui sépare le sens du non-sens, et d'autre part la limite de l'*anthropos*, de l'humain, c'est-à-dire, la limite qui sépare par exemple l'humain de l'animal, de telle sorte que la subjectivité traverse des expériences non-humaines. Sibertin-Blanc affirme que l'humain ne maîtrise pas sa propre mesure, puisqu'il est aussi traversé par des devenirs qui le débordent: un devenir-animal par exemple pour échapper aux déterminismes sociaux et familiaux (la question de l'origine, la filiation, la généalogie etc.). Franz Kafka, dit Deleuze, est ainsi la métamorphose:

« [...] devenir coléoptère, devenir chien, devenir singe, « filer la tête la première en culbutant », plutôt que de baisser la tête et rester bureaucrate,

inspecteur, ou juge et jugé. [...] tout le devenir-animal de Grégoire, son devenir coléoptère, hanneton, bousier, cancrelat, qui trace la ligne de fuite intense par rapport au triangle familial, mais surtout par rapport au triangle bureaucratique et commercial. »⁵⁶¹

C'est ici que commence à s'esquisser l'idée d'une « littérature mineure »: peu importe l'origine, la langue, l'arbre généalogique, puisque la littérature mineure travaille avec des langues bavardes et bâtardes, une langue étrangère dans la langue en quelque sorte.⁵⁶² Ce qui importe, ce sont bien plutôt les « devenirs », de telle sorte que la subjectivité peut s'emparer des forces animales pour échapper à ce codage et à cette domestication familialiste. L'« effet K » -comme l'appelle d'ailleurs Guattari- porte donc une modulation de toutes les coordonnées spatio-temporelles, une fonction politique de la littérature où il faut minoriser la langue, la déterritorialiser. La déterritorialisation de la langue veut dire que la langue est traversée par toutes sortes de courants hétérogènes (sociaux, politiques etc.), la langue demandant des usages et des appropriations mineurs: populations juives, tchèques qui utilisent la langue allemande en introduisant des intonations biaisées et étranges.

« Kafka disait que dans une littérature mineure, c'est-à-dire de minorité, il n'y a pas d'histoire privée qui ne soit immédiatement publique, politique, populaire: toute la littérature devient « l'affaire du peuple », et non d'individus exceptionnels ». ⁵⁶³

La vie, comme la littérature, est donc plus que personnelle. Sibertin-Blanc affirme dans ce sens que le style de Kafka, pour Deleuze et Guattari dans leur ouvrage commun *Kafka, pour une littérature mineure* (1975), consiste non pas à essayer de réparer cet appauvrissement ou cette dysfonction de la langue, mais au contraire à s'y engouffrer précisément pour la rendre créatrice

⁵⁶¹ DELEUZE, Gilles, & GUATTARI, Félix. *Kafka, pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975, pp. 23-26-27.

⁵⁶² Cf. Note 535 sur le style d'écrire comme introduisant une langue étrangère dans sa propre langue.

⁵⁶³ DELEUZE, Gilles. « Chapitre VIII: Whitman » Dans: *Critique et clinique, op. cit.* p. 76.

lorsqu'on a affaire à une langue étrange, distordue, baroque et bâtarde.

7.1.4. Beckett, *l'épuisé*:

Le philosophe et romancier Jean-Clet Martin, spécialiste de Derrida et de Deleuze, et ancien directeur de programme au Collège international de philosophie, situe l'ouvrage *L'épuisé* (1992) dans la ligne d'un travail comme celui de *Critique et clinique* (1993) où Deleuze compare Samuel Beckett à George Berkeley (1685-1753), et de l'« image » dans *Cinéma 1* (1983) et *Cinéma 2* (1985) où il le compare aussi avec Alfred Hitchcock (1899-1980), puis *Le pli* (1988) où *Quad*⁵⁶⁴ est comme la monade leibnizienne, c'est-à-dire, le vivant, la chambre sans portes ni fenêtres, et finalement –avec Guattari– *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) dont le style d'écriture est fort comparable.

L'épuisé, qui est un vivant avec ses potentiels portés vers une limite, est donc celui qui est fixé à la chaise. Il s'agit du moment où le mouvement du vivant s'interrompt (comme par exemple chez Hitchcock): le personnage est immobile, il ne peut pas sortir de sa chambre, mais il se met à délirer le monde, à invoquer l'impossible, c'est-à-dire enfin à épuiser le possible. Pourquoi est-il nécessaire pour un vivant, dans ces conditions, d'épuiser le possible ? Peut-être est-ce la seule manière, pour lui, de supporter ce rapport vital avec l'impossible même ? L'insomniaque se trouve donc à la fenêtre, il va ausculter ou inspecter avec l'œil de l'esprit –son corps étant immobile– ce qu'il advient comme événement du dehors, sans autre possibilité que d'en parler. « Quad » c'est en effet un espace de quadrature où rien ne peut advenir, tout comme pour la monade leibnizienne où tous les mouvements sont forcément immanents ou intériorisés, avec cette question qui se pose de savoir comment ouvrir cette chambre, par quel point la chambre va éclater comme une étoile puisqu'il n'y a même plus de possible –le personnage étant

⁵⁶⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. & BECKETT, Samuel. *Quad*. Suivi de *L'épuisé*, op. cit..

déconnecté de toute forme d'espace et de temps, car la seule idée d'un espace-temps entraîne l'idée d'un potentiel à faire détoner.

Il s'agit donc, selon Jean-Clet Martin se référant à Emmanuel Levinas (1906-1995), de l'horreur de l'« il y a », de cette « présence » ou ce « Dasein » qui n'arrive plus à s'épuiser, étant donné que nous sommes dans une situation où le temps s'arrête, « la nuit ne passe plus », dit Martin. Il s'agit d'une forme de temporalité extrême où l'attente du matin devient impossible. Naissent néanmoins dans ses quatre murs des « manières de voir », ou des « percepts », selon l'expression récurrente de Deleuze. C'est là que se manifeste le lien entre le travail de Deleuze et celui de Beckett, à savoir, l'importance des « images » et de leur épuisement dans un état de choses, comme si elles étaient de vrais « vivants ».

L'épuisé n'est donc pas seulement cette signification physiologique du corps ou de l'insulaire à la fenêtre. Il porte aussi un sens *logique*: l'épuisement passe du physiologique au logique, car les « percepts », et par là les « images » et les « idées », s'épuisent elles aussi comme des potentiels:

« *Faire* une image, de temps en temps (« c'est fait j'ai fait l'image »), l'art, la peinture, la musique peuvent-ils avoir un autre but, même si le contenu de l'image est bien pauvre, bien médiocre ? [...] Il y a un temps pour les images, un bon moment où elles peuvent paraître, s'insérer, rompre la combinaison des mots et le flux des voix [...] L'énergie de l'image est dissipative. L'image finit vite et se dissipe, parce qu'elle est elle-même le moyen d'en finir. Elle capte tout le possible pour le faire sauter. Quand on dit « j'ai fait l'image », c'est que cette fois c'est fini, *il n'y a plus de possible* [...] L'épuisé, c'est l'exhaustif, c'est le tari, c'est l'exténué et c'est le dissipé. »⁵⁶⁵

L'épuisement c'est la combinatoire, dit Martin. L'épuisement de la langue, par exemple, est la combinatoire presque infinie d'un nombre fini de composants, les poussant vers une limite, qui

⁵⁶⁵ *Ibid.* pp. 71- 77- 78.

est la limite de sa détonation, de son épuisement ou de sa dissipation dans un état de choses. Dans *Nacht und Träume* de Beckett, ce sont par exemple les mots qui s'épuisent pour laisser place à des images qui sont comme des spectres. De même, c'est Franz Schubert (1797-1828) qui va épuiser le son dans le silence. Ce qui est toujours intéressant chez Deleuze, selon Jean-Clet Martin, c'est ce moment où une potentialité quelconque (celle du corps ou celle de l'esprit, enfin, celle d'un « vivant ») n'est plus dans un schéma sensori-moteur où l'habitude capterait le mouvement, c'est-à-dire, ce moment où le mouvement deviendrait impossible. Dit en d'autres mots, là où la puissance rencontre sa propre limite avec l'impuissance, la volonté par exemple –à la manière cartésienne– ne pouvant plus éclairer l'entendement, ayant la nécessité par ce fait de nouvelles combinatoires, d'axiomatiques, enfin d'autres « possibilités » ou d'autres « voies ». Tout comme *L'innommable* (1953) de Beckett: toujours un homme immobile incapable de bouger, incapable de parler, s'épuisant dans un devenir-chose où les noms vont se heurter dans un devenir-chosal, mais dont Beckett parvient à saisir le flux de pensée, non pas comme dominé par le possible (« le langage énonce le possible »), mais comme dominé par l'épuisement même et par sa propre logique. C'est pour cela que

« [...] le possible ne se réalise que dans le dérivé, dans la fatigue, tandis qu'on est épuisé avant de naître, avant de se réaliser ou de réaliser quoi que ce soit (« j'ai renoncé avant de naître »). [...] ».⁵⁶⁶

Or, à quoi servent ces développements sur la pensée, la méthode philosophique, le rapport entre la pensée et la vie, la manière d'accéder ou de « connaître » la nature du « vital » soit par les intuitions chez Bergson, soit par les concepts chez Deleuze, et leur rencontre philosophique déterminé aussi par le temps? À quoi sert-il de se rendre compte que la tâche d'une *libération de la vie* passe nécessairement par la pensée, par la création, par un empirisme-transcendantale pratique, immanent, éthique, corrélatif d'une *métaphysique du temps* qui rend,

⁵⁶⁶ *Ibid.* p. 58.

précisément, la vie et la pensée possibles ? À quoi cela sert de se rendre compte de toutes ces logiques aberrantes ou même irrationnelles ? À quoi ça sert que le rapport intime entre la pensée et la vie soit seulement possible par cette métaphysique –la plupart des fois oublié– du *temps*, dont Deleuze est l'un à reprendre et à repenser dans la philosophie contemporaine? Tout cela renvoie, à notre avis, au besoin final, dans notre recherche, de *repenser le vitalisme*, conçu comme une méditation sur la prééminence et l'importance de la *vie* à l'égard des autres niveaux de réalités, tel que cela est annoncé dans un ouvrage récent⁵⁶⁷. Ainsi, la question sur la vie qui a accompagnée toute notre recherche à chaque rencontre philosophique entre Bergson et Deleuze (dans la pensée, le temps, la vie, la création etc.) exige de notre part une *formalisation* encore plus forte afin d'éviter sa dissipation rapide. Ne serait-ce pas dans la notion de « vitalisme » que nous pourrions trouver cette formalisation, si problématique soit-elle ? Si notre hypothèse est suffisante, c'est bien dans une nouvelle conception du « vitalisme philosophique », posé comme question et non comme axiome, que résiderait la formalisation philosophique que nous voudrions tirer de nos analyses, méditations, rapprochements et rencontres. Nous développerons donc ci-après, après une brève introduction au sujet, et en nous appuyant sur les analyses déjà faites, l'hypothèse d'un « vitalisme métaphysique » chez Bergson; puis, nous aborderons l'hypothèse d'un « vitalisme pratique » chez Deleuze, avant d'arriver à la tâche –à notre avis– titanique, laissée comme prétention dans cette étude, d'un possible « vitalisme deleuzien dans ses œuvres », partant de son étude sur Hume pour aboutir à ses dernières études sur Leibniz et Foucault. Il s'agit certes d'un Deleuze « historien de la philosophie », pris depuis l'optique de son « vitalisme philosophique », celui qui avait, à nos yeux, commencé avec Bergson dans sa propre philosophie et qui, pour des raisons plus rigoureusement scientifiques que philosophiques, a disparu de l'horizon des recherches à l'âge contemporain, surtout

⁵⁶⁷ Cf. NOUVEL, Pascal (Ed.). *Repenser le vitalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

philosophiques et métaphysiques.

Troisième rencontre: Un vitalisme philosophique ?

« Arnaud Villani: Peut-on dire qu'un amour de la vie, dans son effrayante complexité, vous mène tout au long de votre œuvre? »

Gilles Deleuze: Oui. C'est ce qui me dégoûte, théoriquement, pratiquement, toute espèce de plainte à l'égard de la vie, toute culture tragique, c'est-à-dire la névrose. Je supporte très mal les névrosés. »

Gilles Deleuze, *Lettres et autres textes* (2015)

« L'homme qui a le plus vécu n'est pas celui qui a compté le plus d'années, mais celui qui a le plus senti la vie ».

Jean-Jacques Rousseau, *L'Emile* (1762)

Nous avons traversé trois rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze, de manière explicite, sur la question de la vie, à propos de la pensée, du temps et de la vie elle-même. De même, d'autres problèmes philosophiques ont été abordés, tels que celui de la création, du style, de la liberté ou de la libération, de l'action et la passion, des affects et des puissances, de la *critique* et la *clinique*, et de l'art, entre autres. Il est dès lors nécessaire, non seulement de *formaliser* (car la critique à l'idée de « forme » a été assez constante), mais surtout de *poser à nouveau* la question sur le « vitalisme » à propos de ces méditations autour de la vie. Un possible quatrième rencontre philosophique entre Bergson et Deleuze pourra donc être formulé.

La question a toujours tournée autour de la « vie », avec le problème d'en donner une définition définitive. Tout à coup, celle-ci semble être une notion vague, vaporeuse,

insaisissable, abstraite, pour ne pas dire monstrueuse⁵⁶⁸. Comme le dit Deleuze dans un passage célèbre de *Logique du sens* (1969):

« [...] Dans un cas, c'est ma vie qui me semble trop faible pour moi, qui s'échappe en un point devenu présent dans un rapport assignable avec moi. Dans l'autre cas, c'est moi qui suis trop faible pour la vie, c'est la vie trop grande pour moi, jetant partout ses singularités, sans rapport avec moi, ni avec un moment déterminable comme présent, sauf avec l'instant impersonnel qui se dédouble en encore-futur et déjà-passé [...] »⁵⁶⁹

Nombreux sont les éléments philosophiques de cette courte méditation sur la vie et son rapport avec un « moi ». Certes, elle constitue un premier effort pour céder la place à la notion –plus philosophique encore– d'*événement* comme étant le caractère métaphysique non seulement de la notion de « vie » et même du *moi*, mais aussi et surtout du *temps* avec leurs signes caractéristiques. La vie –autant que le moi– serait ainsi un mélange étrange entre faiblesse et démesure, unité (personnelle) et multiplicité (impersonnelle), « présent » (absolu) et « futur-passé » (relatifs) etc. La vie enveloppe ainsi de multiples dimensions qui peuvent être irréductibles par rapport à elle, comme c'est le cas du *temps* (présent, futur-passé), des « degrés de puissance » (faiblesse-démesure), ou des « quantités assignables » (unité-multiplicité etc.). Par conséquent, nous affirmerions qu'il s'agit du caractère *sublime*⁵⁷⁰ de la vie: à la fois

⁵⁶⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. *Lettres et autres textes*, op. cit. p. 76 « Lettre à Arnaud Villani »: « [...] « Monstre » c'est d'abord un être composite [...] Monstre a un second sens: quelque chose ou quelqu'un dont l'extrême détermination laisse pleinement subsister l'indéterminé (par ex. un monstre à la Goya). En ce sens, la pensée est un monstre ».

⁵⁶⁹ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. pp. 177-178.

⁵⁷⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma I*, op. cit. p. 79 -80: « Kant distinguait deux espèces de Sublime, mathématique et dynamique, l'immense et le puissant, le démesuré et l'informe. Elles avaient toutes deux la propriété de défaire la composition organique, l'une en la débordant, l'autre en la brisant. Dans le sublime mathématique, l'unité de mesure extensive change tellement que l'imagination n'arrive plus à la comprendre, se heurte à sa propre limite, s'anéantit, mais fait place à une faculté pensante qui nous force à concevoir l'immense ou le démesuré comme tout. Dans le sublime dynamique, c'est l'intensité qui s'élève à une telle puissance qu'elle éblouit ou anéantit notre être organique, le frappe de terreur, mais suscite une faculté pensante par laquelle nous nous

infiniment petite et infiniment grande, « souple » et « rebelle », mais avant tout comme ce qui échappe toujours à un « moi » (soit dans un point, soit dans une ligne droite etc.). C'est-à-dire que la vie est ce qui ne se laisse jamais rattraper, fixer, mesurer ou quantifier de manière définitive, même –et surtout– dans la mort. La vie serait ainsi à la fois l'*indéterminé* (pour un moi), le *déterminable* (pour un monde) et la *détermination* (par exemple *complète*, mais seulement pour un « dieu » ou une « divinité »).

C'est aussi le cas, comme nous l'avons vu tout au long notre recherche, de Bergson, surtout dans *L'évolution créatrice* (1907): la vie ne peut pas être –non plus– saisie par une intelligence dite « humaine » ou « subjective », sinon, selon Bergson, par une *expérience du temps*, cette fois en tant que *durée* elle-même:

« [...] concentrée sur ce qui se répète, uniquement préoccupée de souder le même au même, l'intelligence se détourne de la vision du temps. Elle répugne au fluent et solidifie tout ce qu'elle touche. Nous ne pensons pas le temps réel. Mais nous le vivons, parce que la vie déborde l'intelligence. Le sentiment que nous avons de notre évolution et de l'évolution de toutes choses dans la pure durée est là, dessinant autour de la représentation intellectuelle proprement dite une frange indécise qui va se perdre dans la nuit »⁵⁷¹

Comme le dira plus loin Bergson dans son texte, c'est cette « frange indécise » qui devient intéressante pour la pensée et la philosophie, non pas les certitudes fragiles que l'on peut fixer dans le courant incertain et nocturne de la vie qui nous déborde. La vie est donc, soit pour Bergson, soit pour Deleuze, une notion paradoxale et problématique, puisque, finalement, elle ne peut être « saisie » que par une *expérience du temps*, soit comme *événement* (Deleuze), soit

sentons supérieur à ce qui nous anéantit, pour découvrir en nous un esprit supra-organique qui domine toute la vie inorganique des choses: alors nous n'avons plus peur, sachant que notre « destination » spirituelle est proprement invincible. (Cf. Kant, *Critique du jugement*, §§ 26-28.) ».

⁵⁷¹ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 46.

comme *durée* (Bergson). La différence entre ces deux conceptions du temps c'est que pour Bergson la *durée* demeure dans l'horizon d'une forme d'intériorité comme conscience –même si cette conscience, pour Bergson, devient coextensive au tout de l'univers en tant que supra-conscience–, alors que pour Deleuze l'*événement* n'a plus de forme: il est plutôt de l'ordre d'un « dehors » sans forme, une espèce d'« espace lisse ».

Pour donner un exemple: un mouvement forcé dans la prétention classique –selon « l'image dogmatique de la pensée »⁵⁷² à délimiter la notion de « vie », à l'encadrer ou la *déterminer* dans une « forme » ou dans une formule, serait précisément le « vitalisme » qui est, la plupart du temps, une expression équivoque. Dans le cas de Deleuze, pour donner un exemple, la confusion devient majeure. Car, suivant l'avertissement de François Zourabichvili dans son *Vocabulaire de Deleuze* (2003),

« Il est rare que le mot « vitalisme » soit employé avec la rigueur d'un concept. Comme tout le monde, les philosophes ont leurs moments peu glorieux, où ils découvrent sans se l'avouer l'intérêt de cultiver une *doxa* qui leur est propre, d'entretenir l'équivoque de certains mots afin de pouvoir les jeter à la figure de l'adversaire comme brevet d'infamie. Ainsi, pourquoi ne pas dénoncer le vitalisme de Deleuze, puisque lui-même ne cesse de s'en réclamer? Il est décisif, dans ce type de manœuvre infra-philosophique, de ne pas savoir de quoi l'on parle. [...] On ne trouvera jamais chez Deleuze un concept de vie en général. S'il s'intéresse à la notion nietzschéenne de «volonté de puissance », et s'il l'identifie en dernier ressort à la durée-mémoire de Bergson, c'est d'abord parce qu'il en dégage le caractère différencié-différenciable, qui exclut le recours à la vie comme valeur transcendante, indépendante de l'expérience, préexistant aux formes concrètes et trans-individuelles dans lesquelles elle s'invente (NPh, ch. II-III, notamment 56-59, 114- 116; fT, 179-192). Il n'y a donc pas de vie en général, la vie n'est pas un absolu indifférencié mais une multiplicité de plans hétérogènes d'existence [...] ».⁵⁷³

⁵⁷² Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 169: «Chapitre III: L'image de la pensée ».

⁵⁷³ ZOURABICHVILI, François. *Le vocabulaire de Deleuze*, op. cit. p. 85

Ce que veut dire Zourabichvili c'est que le vitalisme deleuzien, dans son cas particulier, ne saurait se confondre avec le courant du vitalisme du XVIII^e siècle dont nous parlerons succinctement par la suite. La conception de la vie et du vitalisme chez Deleuze est ainsi différente car celle-ci implique, d'après Zourabichvili, un lien plus discret entre la vie, le vitalisme, Deleuze lui-même, Nietzsche et Bergson. Ainsi, Identifier la durée-mémoire de Bergson avec la volonté de puissance nietzschéenne, et la primauté du sans-fond différencié-différenciable de Deleuze, revient à se situer sur un autre plan de recherche ou une autre « image de pensée » qui, comme nous l'avons déjà soutenu, ne cherche pas un fondement transcendant, mais une individuation immanente démontrant qu'il n'y a plus de vie en générale, ni pour Deleuze, ni pour Bergson, ni pour Nietzsche, mais « une multiplicité de plans hétérogènes d'existence ». Notre délimitation porte donc sur cette « vie » concrète et immanente, mais par le biais d'un « vitalisme » philosophique (c'est ici notre hypothèse principale) très précis chez Bergson, Deleuze et leur possible rencontre philosophique.

1. Vers l'hypothèse d'un vitalisme au-delà de l'histoire

Pour continuer avec l'avertissement de Zourabichvili,

« [...] Quand on invoque le vitalisme, on se réfère plus ou moins à deux choses: à un certain fourvoiement des sciences naturelles au XVIIIe dans une sorte de mystique qui se dérobe à tout effort véritable d'explication (postulation d'un «principe vital» comme raison dernière du vivant), au culte de la vitalité qui se propage diversement en Europe à la fin du XIXe siècle [...] Deuxièmement, [à] une problématique permettant de dépasser l'alternative de la morale fondée sur des valeurs transcendantes et de l'amoralisme nihiliste ou relativiste, qui prend prétexte de la facticité de ces dernières pour conclure que « tout se vaut » [...] ». ⁵⁷⁴

Arriver à une nouvelle conception du vitalisme en suivant la philosophie de Bergson et celle de Deleuze, avec leur rencontre possible sur certains thèmes philosophiques (pensée, temps, vie, vitalisme), implique une critique du vitalisme historiquement conçu en faveur d'un vitalisme plus *éthique*: une éthique des *modes immanents d'être ou d'existence*. Nous aurons donc besoin de Spinoza et de Nietzsche jouant avec Bergson la « triade vitaliste » pour tracer cette éthique propre à une nouvelle conception du « vitalisme », et ce, afin de sortir du *relativisme* et de la crise des valeurs morales en cours. La problématique du vitalisme, au fond, serait donc *l'éthique* ou *l'éthologie* des « manières d'être », des comportements des êtres vivants au-delà même du mystère ou de l'énigmatique de la vie en tant que telle.

Il est nécessaire, pour ce fait, de postuler l'hypothèse d'un vitalisme au-delà de l'histoire —« histoire » en tant que système de stratification du savoir— en faveur d'une « géo-philosophie » où ce qui importe ce sont les devenirs actuels, les modalités ou manières d'être, tout ce qui a été

⁵⁷⁴ *Ibid.* p. 85. (Les crochets sont de nous)

exclu de l'« histoire ».⁵⁷⁵ Nous allons donc à présent opérer un bref parcours dans cette « histoire » du vitalisme, en essayant de proposer un vitalisme plus géographique qu'historique, avant de nous concentrer enfin sur les deux auteurs qui nous intéressent: Bergson et Deleuze.

Le vitalisme tel qu'il est reconnu dans l'histoire est une tendance philosophique qui naît à l'école de médecine de Montpellier au XVIII^e siècle (avec Paul-Joseph Barthez (1734-1806) et Marie François Xavier Bichat (1771-1802) comme représentants les plus importants), et qui s'établit en réaction au mécanisme cartésien. Cette tradition arrive jusqu'à Claude Bernard (1813-1878) en passant par Jean-Baptiste de Lamarck (1744-1829), et se conçoit comme l'instauration d'un principe indépendant, différent du *matérialisme* et de l'*idéalisme*. Ainsi, pour le vitalisme, les êtres vivants ne sont pas réductibles aux lois physico-chimiques: ils correspondent à un autre ordre de réalité ou à une nature d'ordre différente par rapport à la matière dite inerte.⁵⁷⁶ Cette distinction fondamentale entre l'inerte et le vivant, qui positionne le vitalisme en tant que doctrine philosophique, est attribuée à Théophile de Bordeu (1722-1776), ami de Denis Diderot (1713-1784), qui utilise pour la première fois le terme « vitalisme » en tant que principe indépendant, autonome, et que reprendra ensuite Paul-Joseph Barthez dans son livre *Nouveaux éléments de la science de l'homme* (1778). De plus, ce livre est la première formulation complète de la doctrine « vitaliste » qui se développera dorénavant comme concept philosophique.⁵⁷⁷

Voilà l'histoire linéaire que l'on retrouve dans les livres de philosophie et de sciences.

⁵⁷⁵ À cet égard, nous considérons l'intérêt de la méthode foucaldienne de la généalogie-archéologique. Cf. FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

⁵⁷⁶ Cf. Les notions importantes d'« auto-organisation » chez ATLAN, Henri. *A tort ou à raison. Intercritique de la science et du mythe*. Paris, Seuil, 1986, et de « système » chez l'œuvre complète de Niklas LUHMANN. Pour ce fait, aussi Cf. FERRARESE, Estelle. *Niklas Luhmann une introduction*. Paris, La Découverte, 2007.

⁵⁷⁷ Cf. NOUVEL, Pascal (Ed.). *Repenser le vitalisme, op. cit.* « Introduction ».

Pour nous, au contraire, plus qu'une tendance philosophique avec une origine et une évolution, le vitalisme est –suivant la méthode généalogique foucaldienne qui invite à penser autrement les phénomènes historiques–, un champ de forces, *anhistorique*, *intempestif*, hors d'un temps défini comme continuité ou causalité, et qui fonctionne par « secousses », par interruptions, par recommencements et par involutions. Pour nous, le vitalisme est un effort de pensée, toujours présent, mais en même temps toujours déjà-passé et encore-futur (suivant les critères paradoxaux de l'événement), dont l'élément déterminant est le *devenir*, opéré n'importe quand et n'importe où, pour concevoir la vie et l'existence, toutes deux en tant *qu'affirmation*: le vitalisme se trouve, comme le dit Bergson, toujours « là où un intérêt vital est en jeu »⁵⁷⁸. Le vitalisme est donc, suivant cette fois Deleuze, une affirmation du divergent, d'un champ problématique, de tout ce qui est de nature hétéroclite, différentielle, paradoxale, en tant qu'anomalie, écart ou *mouvement aberrant*: le vitalisme se trouve plutôt du côté d'une « histoire » de *discontinuité* ou *rupture*, « événement » comme « temps vertical » non-causal.⁵⁷⁹

⁵⁷⁸ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p. 268.

⁵⁷⁹ Cf. VILLANI, Arnaud. « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre », *op. cit.* pp. 313-314: « Un secret de Deleuze: le temps vertical ? Bachelard, dans «Instant poétique et instant métaphysique», livre une belle théorie du temps vertical. Temps de l'instant, de la causalité formelle, des Correspondances, il s'opposerait au temps horizontal de la «causalité efficiente» et de la succession. [...] Non pas bien sûr le vertical comme transcendance. Et pas davantage le coup d'arrêt synchronique et tranchant qui immobiliserait le procès du flux. Il s'agit d'un suspens de co-présence. On peut penser aux instants (socratique et christique) chez Kierkegaard, à l'oxymore ou au symbole comme épaisseur de contraires. Or, cette théorie du vertical simultané est particulièrement éclairante dans le cas de Deleuze. On y trouve, «dans l'instant», la vitesse (*exaiphnés*), l'extrême voisinage, la quasi-cause, le pli comme empiement des virtuels. Si nous reprenons l'un des sens de «plateau», on dira que la chaîne de causalité n'a pas encore entraîné ce plateau, il s'agit d'une «roue libre», d'une «vitesse» non encore passée, absolue.

Le plus lointain n'est pas encore assez lointain pour n'être pas toujours trop proche dans une rationalisation mondialisée. D'où cette forme d'affaiblissement continu des forces vitales que Nietzsche nomme nihilisme. D'où la nécessité de penser verticalement, dehors, là où le système de la raison cesse de nous entraîner vers l'horizontalité sans horizon. Afin de rester en vie, et susciter ce qui déborde et dépasse, ce qui est trop fort pour nous. Si la vie, au sens de Nietzsche et Deleuze, consiste à ne pas être coupé de ce que l'on peut, on ne peut quelque chose que parce

Pour donner deux exemples de notre hypothèse, nous nous pencherons d'abord sur le vitalisme qui émerge au XVIII^e siècle, en opposition à René Descartes (1596-1650), comme doctrine philosophique qui sort du cadre dominant rationnel, de la continuité prévisible, du mécanisme en faveur d'un *automatisme* du monde qui fait de nous des « automates spirituels », selon l'expression de Leibniz et Spinoza. En effet, pour le vitalisme, la vie est plutôt un *clinamen*, selon l'ancienne conception de Lucrèce (99-55) et Epicure (341-270), c'est-à-dire, un *écart* ou une déviation en fonction de laquelle l'événement se produit ou devient possible: la vie est plus-que-rationnelle, plus-que-personnelle, et plus-qu'-intelligente, dirait Bergson.⁵⁸⁰ S'il fallait faire une « hiérarchie » (ce qui ne devrait pas être le cas, car nous sommes dans un plan d'immanence non-hiérarchique où rien n'est exclu, supérieur ou inférieur), en fonction de tout ce que nous avons parcouru jusqu'ici –afin de démontrer qu'il ne s'agit pas de synthèses exclusives–, nous serions poussés à dire que nous avons tout d'abord la vie/pensée; puis, de degré en degré, une vie chaque fois plus diminuée, décadente ou « séparée » de son plan vital d'immanence, au fur et à mesure que la pensée devient plus rationnelle, plus mécaniste et finaliste, plus *déterministe* et calculatrice au sens d'une diminution des marges de « liberté », de contingence ou de hasard. Il semble ainsi que plus la pensée s'intellectualise, plus la vie devient inerte ou morte, diminuée et déprimée; au contraire, plus la pensée s'ouvre aux mouvements

qu'il y a d'extrêmes limites, un Dehors éventuellement létal. Ainsi la vie ne s'oppose pas à la mort. Notre puissance d'êtres humains vient de ce que nous mourons (fragment 62 d'Héraclite): c'est la mort programmée des cellules composant l'interstice palmé des doigts qui dégage la main humaine. Cela explique la contention de l'enthousiasme chez Hölderlin et le «grand style» chez Nietzsche. L'opposition du libre (pouvoir ce que l'on peut) et du non-libre (pouvoir selon des règles strictement déterminées) définit la vie et la liberté.

Nantis de cet usage de l'imagination et de la notion de temps vertical, nous pouvons désormais approcher le sens de l'expression nietzschéenne: «belles possibilités de vie» qui paraît d'abord pléonastique, la vie étant possibilité multiple, ou plutôt puissance (et non «*dynamis*», forme d'impuissance qui manque de détermination). Est-il nécessaire auparavant de réfuter l'idée d'associer la philosophie de Deleuze à un «vitalisme»? ».

⁵⁸⁰ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p 46: « [...] la vie déborde l'intelligence ».

irrationnels ou aberrants de la vie, plus la vie/pensée s'intensifie, augmente ses connexions et s'ouvre à son tour à un dehors non-personnel, non-humain, plus moléculaire, plus flux, plus mouvant. Elle devient plus multiple, plus créatrice et plus forte, plus puissante. Le critère, à notre avis, est donné par Bergson dans *L'énergie spirituelle* (1919) quand il affirme que:

« Les philosophes qui ont spéculé sur la signification de la vie et sur la destinée de l'homme n'ont pas assez remarqué que la nature a pris la peine de nous renseigner là-dessus elle-même. Elle nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Je dis la joie, je ne dis pas le plaisir. Le plaisir n'est qu'un artifice imaginé par la nature pour obtenir de l'être vivant la conservation de la vie; il n'indique pas la direction où la vie est lancée. Mais la joie annonce toujours que la vie a réussi, qu'elle a gagné du terrain, qu'elle a remporté une victoire: toute grande joie a un accent triomphal. Or, si nous tenons compte de cette indication et si nous suivons cette nouvelle ligne de faits, nous trouvons que partout où il y a joie, il y a création: plus riche est la création, plus profonde est la joie. »⁵⁸¹

Ainsi, tout comme Spinoza, Nietzsche et Deleuze, Bergson voit dans la joie le signe, le critère et la direction où la vie est lancée: ce qui compte, dans ce « vitalisme philosophique » posé comme question, c'est la joie, la jovialité, le « gai savoir ». De ce fait, nous suivons la logique que nous posions tout à l'heure selon laquelle il ne s'agit pas de dire que la vie n'est pas intelligente ou rationnelle, mais qu'il existe une « hiérarchie »⁵⁸² dans le domaine de la vie/pensée:

⁵⁸¹ BERGSON, Henri. « Chapitre I: La conscience et la vie ». Dans: *L'énergie spirituelle*, op. cit. p. 18.

⁵⁸² DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 60: « C'est pourquoi le surhomme est défini par la forme supérieure de tout ce qui « est ». Il faut deviner ce que Nietzsche appelle noble: il emprunte le langage du physicien de l'énergie, il appelle noble l'énergie capable de se transformer. Lorsque Nietzsche dit que l'*hybris* est le vrai problème de tout héraclitéen, ou que la hiérarchie est le problème des esprits libres, il veut dire une seule et même chose: que c'est dans l'*hybris* que chacun trouve l'être qui le fait revenir, et aussi cette sorte d'anarchie couronnée, cette hiérarchie renversée qui, pour assurer la sélection de la différence, commence par subordonner l'identique au différent¹. Sous tous ces aspects, l'éternel retour est l'univocité de l'être, la réalisation effective de cette univocité. Dans l'éternel retour, l'être univoque n'est pas seulement pensé et même affirmé, mais effectivement réalisé. L'Être se dit en un seul et même sens, mais ce sens est celui de l'éternel retour, comme retour ou répétition de ce dont il se

Pensée	Vie	Rencontrer et retrouver la vie
Pensée logique deleuzienne (« automate spirituel »- <i>diagramme</i> ou <i>machine abstraite</i>). Intuition bergsonienne (métaphysique)	« Grand vivant », vie puissante, joyeuse, créatrice, car plus irrationnelle ⁵⁸³ , plus instinctive (au sens nietzschéen), plus vitale, plus « libre » et <i>libérée</i> .	intuition bergsonienne/ pensée deleuzienne (idée-concept) – <i>amor fati</i>
conscience-inconscient (machines désirantes). empirisme-transcendental, synthèses passives du temps (mémoire-habitude-éternel-retour) et devenir-actif (affects-actifs)	« point de vue », <i>perspectivisme</i> , <i>individuation</i> , « une vie ». « écart » ou <i>clinamen</i> , indétermination ou contingence. forces moléculaires. Éthique des modes immanents d'existence (affects et idées qui accroîtraient le sentiment de puissance, de joie et de force, les « connexions rhizomiques », le corps vivant, le « pli »)	plan d'immanence impersonnel=image de la pensée, pensée sans images (durée-ouvert, événement-dehors, matière-vie, « micro-fêlures », « lignes de fuite » ou « multiplicités »), mouvement, déplacement, « synthèse disjonctive inclusive ».
intelligence bergsonienne (raison, entendement catégoriel, opinion=sens commun, bon sens). nécessité et universalité, lumière naturelle, représentation, forme molaire.	vie affaiblie, surdéterminée, surcodée, segmentaire, décadente, diminuée, déprimée, résignation, découragement etc.	vie solidifiée, stratifiée, organisée, « état de choses », déjà formée, cristallisée, sans potentielles ni devenir ni dehors (système fermé bergsonien)
Personne morale (religion statique, le tout de l'obligation, société close), forme du <i>Je</i> et du <i>Moi</i> = <i>Moi</i> (identité personnelle)	détachement de la vie vers un devoir-être (micro-fascisme, nihilisme-mort), jugement moral sur la vie, esprit de négation, le négatif (tiers exclu).	plan de transcendance, illusions, mystifications, mensonges à l'égard de la vie.

dit. La roue dans l'éternel retour est à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition ».

⁵⁸³ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze: les mouvements aberrants*, op. cit. p. 13: « Plus c'est irrationnel, plus c'est aberrant, plus c'est logique pourtant. [...] les mouvements aberrants constituent la plus haute puissance d'exister tandis que les logiques irrationnelles constituent la plus haute puissance de penser. »

L'intelligence est conçue comme une forme de connaissance de la vie, mais qui s'y oppose, comme le démontre la lecture de Frédéric Worms sur Bergson:

« Il s'agit en effet de *comprendre d'abord que la vie, comme évolution, dépasse notre intelligence, et doit être pensée comme création*; mais il s'agit aussi, ensuite, non seulement de *penser cette création, mais de comprendre comment cette création a pu conduire à cette intelligence*, qui s'oppose à elle tout en étant l'effet ! »⁵⁸⁴

La vie comporte plutôt des *logiques irrationnelles*, selon l'expression de David Lapoujade⁵⁸⁵, et qui, suivant une déduction de *L'évolution créatrice*, appartiendrait plus au règne de l'*instinct* qu'à celui de la *raison*⁵⁸⁶. Selon la lecture que fait Lapoujade de Bergson, l'intelligence serait plutôt l'expression d'une vie diminuée, déprimée, appauvrie:

« L'intelligence pure se caractérise en effet par « une incompréhension naturelle de la vie » en tant qu'elle la perçoit toujours du dehors. L'intelligence, c'est la vie devenue extérieure à soi. L'homme ne perçoit la vie qu'à travers les formes par lesquelles son intelligence la lui représente. [...] Si l'intelligence permet une plus grande adaptation aux exigences du monde matériel, c'est sur fond d'une dépression vitale qui la rend possible ».⁵⁸⁷

⁵⁸⁴ WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie: études inédites*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004, p. 174.

⁵⁸⁵ Cf. Lapoujade, David (2014) *Deleuze: les mouvements aberrants*. Paris: Les Éditions de Minuit, p. 14: « Seule compte la logique mais parce que nous verrons qu'elle a une curieuse manière de se confondre, au-delà des vécus, avec les puissances mêmes de la vie. D'où, autre trait distinctif, un vitalisme rigoureux. Ce n'est pas que la vie insuffle à la logique un vent d'irrationalité qui, sinon, lui fait défaut; c'est plutôt que les puissances de la vie produisent sans cesse de nouvelles logiques qui nous soumettent à leur irrationalité ».

⁵⁸⁶ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. pp. 143-178: « [...] l'intelligence a encore plus besoin de l'instinct que l'instinct de l'intelligence [...] L'instinct est sympathie. Si cette sympathie pouvait étendre son objet et aussi réfléchir sur elle-même, elle nous donnerait la clef des opérations vitales [...] ».

⁵⁸⁷ LAPOUJADE, David. « Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion* ». Dans FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric (sous la direction de). *Annales bergsoniennes IV: L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, op. cit. pp. 677- 678.

C'est donc grâce à ces écarts, à ces « détraquements », que la vie devient intense, *perceptible*. La vie est une rupture du mécanisme et du finalisme de l'intelligence, introduisant dans le monde un *écart*: l'imprévisible, l'indétermination, la nouveauté, ou même –dirait Bergson–, la *liberté*.⁵⁸⁸

Notre deuxième exemple sera celui d'Aristote (384-322), car le vitalisme n'a pas d'origine déterminable, pas de commencement et pas de finalité. Par exemple, nous trouvons déjà chez Lucrèce l'annonce du terme latin de *clinamen* pour désigner cet écart des atomes, contredisant de cette manière la métaphysique causaliste et organiciste d'Aristote. Lucrèce devient ainsi l'expression d'un autre *mouvement aberrant* en opposition au système philosophique aristotélicien. De plus, aux yeux de Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (1991), l'idée de *clinamen* est en fait le tracement d'un plan d'immanence dans la pensée par rapport au plan transcendant et hiérarchique d'Aristote: le *clinamen* est pour lui une coupure du chaos qui rend les choses perceptibles et pensables par l'esprit, mais cette fois en termes non-réductionnistes, alors qu'il est très difficile de sortir du schéma organique et philosophique d'Aristote (il créa, par exemple, le syllogisme disjonctive exclusif –tiers exclu– comme la forme la plus parfaite de penser, la manière dont pense Dieu). À propos du concept d'individu, par exemple, *l'individuation* se pense à partir des individus déjà constitués, déjà formés, comme l'union ou l'ensemble d'une *forme* et d'une *matière* (*hylémorphisme*). Avec Deleuze, en reprenant la critique faite par Gilbert Simondon (1924-1989) à cet hylémorphisme aristotélicien, ce qui règne au contraire, ce sont les matières non-formées et les fonctions non-formalisées: pour lui, dans le processus d'individuation, on a d'abord l'indéterminé, l'inachevé, c'est-à-dire, ce qui devient un mouvement d'affirmation de la vie et de la pensée en tant que processus ou devenir.

⁵⁸⁸ Cf. BERGSON, Henri. *L'énergie spirituelle*, op. cit. p. 13: «Avec la vie apparaît le mouvement imprévisible et libre [...] La vie est précisément la liberté s'insérant dans la nécessité et la tournant à son profit ».

Nous pouvons continuer ainsi tout au long « l'histoire », où apparaissent des traces pour une « philosophie mineure », c'est-à-dire, une philosophie des petits gestes, des petites mouvements qui se donnent dans l'ombre, de manière imperceptible et presque anonyme, par rapport aux formes dominantes de la pensée occidentale. Ainsi, précisément parce que le vitalisme n'a pas –à notre avis– d'origine historique déterminable, étant plus d'ordre *intempestif*, la distinction entre l'inerte et le vivant –à partir de laquelle la tradition philosophique établit la naissance du « vitalisme » en tant que doctrine philosophique– traverse aujourd'hui une crise⁵⁸⁹. En effet, il est difficile, tant pour les philosophes que pour les scientifiques, de tracer une distinction précise ou définitive entre l'inerte et le vivant, autrement dit, entre la matière et la vie. Quel est le trait caractéristique du vivant par rapport à l'inerte ? En quoi consiste cette différence vitale ? Faudrait-il parler plutôt, comme le fait Luhmann, en termes de « systèmes » ? La vie par rapport à la matière comporte une « zone d'indétermination »⁵⁹⁰ où l'inerte et le vivant confondent leurs mouvements, n'engendrant finalement que du *mouvement*: mouvement de la matière, mouvement de la vie... tout est mouvement !⁵⁹¹

Pourtant, chez Deleuze, en suivant sa lecture de Spinoza, la différence entre la vie et la mort ou entre le vivant et l'inerte est radicale: tout comme la joie et la tristesse, il n'existe pas de

⁵⁸⁹ Cf. BURWICK, F. & DOUGLASS, P. (Editeurs). *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*. Cambridge and New York: Cambridge UP, 1992, surtout l'article de Paul DOUGLASS. « Deleuze's Bergson: Bergson Redux ».

⁵⁹⁰ Cf. BERGSON, Henri. *Matière et mémoire*, *op. cit.* p. 33: « les êtres vivants constituent dans l'univers des « centres d'indétermination ».

⁵⁹¹ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* pp. 247-248: « A côté des mondes qui meurent, il y a sans doute des mondes qui naissent. D'autre part, dans le monde organisé, la mort des individus n'apparaît pas du tout comme une diminution de la « vie en général », ou comme une nécessité que celle-ci subirait à regret. Comme on l'a remarqué plus d'une fois, la vie n'a jamais faite effort pour prolonger indéfiniment l'existence de l'individu, alors que sur tant d'autres points elle a fait tant d'efforts heureux. Tout se passe *comme si* cette mort avait été voulue, ou tout au moins acceptée, pour le plus grand progrès de la vie en général ».

différence de degré entre vie et mort, mais une différence de nature. La vie, pour Deleuze, est de l'ordre justement du *processus*, alors que la mort serait tout ce qui coupe le processus, tout ce qui arrête le mouvement ou le devenir, le « capture », lui impose des finalités. C'est pour cela qu'on ne peut pas dire des inepties telles que « Vive la mort ! », une formule qui appartient au domaine du fascisme ou du néofascisme comme ligne de mort ou d'abolition, et non comme ligne de vie ou de création. C'est l'ambiguïté de la *ligne de fuite*.⁵⁹² Car il y a des vies qui ne se trouvent pas déterminées que par une ligne spécifique (la segmentarité dure, par exemple), et qui ne possèdent ni ne peuvent accéder à la ligne de fuite, ou l'inverse.⁵⁹³

Il semblerait donc, en suivant la tradition historique du vitalisme, qu'avec Bergson et son « élan vital », mais surtout avec Georges Canguilhem (1904-1995), le vitalisme trouve sa forme la plus achevée. Et c'est avec certains philosophes de la science (comme par exemple Raymond Ruyer

⁵⁹² VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. pp. 210-211, « définition de *Ligne de fuite* »: « Figure de la multiplicité dont l'inachèvement est constitutif, elle indique la succession des objets partiels où ne parvient pas à se reterritorialiser le sujet. Dite « ligne de rupture », déterritorialisante, elle représente l'irruption de la « figure du Dehors ». HISTORIQUE: Cette notion est indistinctement deleuzienne et guattarienne. Nous la trouvons à la même époque dans le *Kafka Pour une littérature mineure*, et *L'Anti-Œdipe* (1975), écrits en collaboration, dans les *Dialogues* (1977) de Deleuze avec Parnet, et dans *La révolution moléculaire* (1977) du seul Guattari. On repère d'abord l'usage évident de la ligne de fuite: permettre de retrouver la liberté. [...] la fuite peut mal tourner, « déstratifier à la sauvage »: « le danger est qu'elle franchisse le mur, mais, au lieu de se connecter avec d'autres lignes pour augmenter ses valences, elle tourne en destruction, abolition pure et simple, passion d'abolition » (MP 1980, p. 280).

⁵⁹³ BEAUCAMP, Maxime. « Deleuze et la fêlure de Francis Scott Fitzgerald: de *Logique du sens* à *Mille plateaux*, op. cit. p. 114: « [...] comme le dit si bien Fitzgerald: « la vitalité ne "prend" jamais. On en a ou on n'en a pas, comme on a de la santé ou les yeux marron ou de l'honneur ou une voix baryton » (*La fêlure*, p. 485). Ce que Deleuze et Guattari traduisent par: "Les lignes de fuite, n'est-ce pas le plus difficile? Certains en manquent et n'auront jamais". (*Mille plateaux*, p. 247. Egalement: "Car peut-être y a-t-il des gens qui n'ont pas cette ligne, qui n'ont que les deux autres, ou qui n'en ont qu'une, qui ne vivent que sur une" (*Dialogues*, p. 152). D'ailleurs, le fait de s'engager sur une ligne de fuite n'a rien de positif en soi, et force est de constater que celui qui ne vivrait que sur une ligne de fuite serait dans une situation aussi malheureuse que celui qui est pris dans la seule sédimentation [...] C'est pour cela que Deleuze insiste tant sur les dangers intrinsèques à la ligne de fuite [...]. ».

(1902- 1987) et Simondon) que le vitalisme semble appartenir déjà à un autre domaine et essaye de prendre la forme d'une interaction intense et dynamique, presque indiscernable, avec la matière. Dès lors, ce qui définit la matière ce ne serait pas l'inertie, mais le *mouvement*. La théorie de *l'individuation* chez Simondon, par exemple, témoigne de cette indiscernabilité, où l'individuation physique et l'individuation vitale deviennent deux couches d'un même processus d'individuation qui, à la limite chez l'homme, est une individuation psychique et collective⁵⁹⁴.

En conséquence, la tendance après Canguilhem, en philosophie et en science, admettra désormais une *immanence* indiscernable parmi les différents niveaux et systèmes de réalité (physique, vital, psychologique, social, etc., tel qu'on peut le voir, par exemple, avec l'idée de « système ouvert » dans la thermodynamique d'Ilya Prigogine (1917-2003) ou chez Luhmann). Et c'est avec Deleuze que cette tendance trouvera ses dernières conséquences: pour Deleuze, la vie *est* la matière mais intense, intensifiée, avant son extension ou sa distribution dans l'extensif: une vie –dit-il– *non-organique*, c'est-à-dire, irréductible aux organismes et aux formes vivantes. La conception de la vie comme puissance non-organique cherche de cette manière à dépasser les antagonismes entre la matière et la vie, en fonction d'une immanence entre elles, et qui, d'un côté, rend le corps (compris comme matière étendue) irréductible à l'organisme (« Le corps n'est jamais un organisme/ les organismes sont les ennemis du corps »⁵⁹⁵), et de l'autre côté, rend la

⁵⁹⁴ Cf. l'œuvre de SIMONDON, Gilbert. *L'individu et sa genèse physico-biologique* (L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information). Paris: P.U.F. 1964. Et aussi SIMONDON, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.

⁵⁹⁵ Tiré d'un poème d'ARTAUD sans titre paru dans la *revue* 84, no. 5-6, 1947-1949 et dont des fragments sont cités par DELEUZE au moins à quatre reprises: *Logique du sens*, *op. cit.* p. 108, / Avec GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe*. Paris: Editions de Minuit, 1972/1973, p. 14, / & GUATTARI, Félix. *Mille plateaux*, *op. cit.* p. 196 et *Francis Bacon: Logique de la sensation*. Paris: Éditions de la Différence, 4^e éd, 1996, p. 33. ARTAUD revient sur le thème du corps sans organes dans son texte contemporain intitulé « Pour en finir avec le jugement de Dieu » où il écrit: « Car liez-moi si vous le voulez/ mais il n'y a rien de plus inutile qu'un organe/ Lorsque vous lui aurez fait un corps sans organes, / alors vous l'aurez délivré de tous ses automatismes/ et rendu à sa véritable

vie (comprise comme virtualité, intensité inépuisable- « événement incorporel») irréductible à l'individualité d'un « individu »:

« Il y a un lien profond entre les signes, l'événement et la vie, le vitalisme. C'est la puissance d'une vie non organique, celle qu'il peut y avoir dans une ligne de dessin, d'écriture ou de musique. Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie. Il n'y a pas d'œuvre qui n'indique une issue à la vie, qui ne trace un chemin entre les pavés. Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère, et constituait une théorie des signes et de l'événement... »⁵⁹⁶

Pour Deleuze, les choses sont vivantes: ce qui est mort, au contraire, c'est l'organisme formé. De là sa conception d'une matière non plus extensive mais « intensive », c'est-à-dire, qui inclut l'intensité d'une vie dans la matière, de manière immanente. L'organisme serait une excroissance du mouvement vital, un résidu, un mouvement de *chute* ou un *clinamen* par rapport à l'élan vital: une détention de mouvement, un arrêt partiel, l'image d'une série d'obstacles tournés à son profit: « Tout se passe comme si l'organisme lui-même n'était qu'une excroissance, un bourgeon que fait saillir le germe ancien travaillant à se continuer en un germe nouveau. [...] »⁵⁹⁷. L'organisme cache plutôt le drame de la vie, ce qu'il y a de véritablement dramatique dans la vie: le corps⁵⁹⁸.

liberté ». (*Œuvres complètes*, tome XIII, Paris, Gallimard, 1974, p. 104).

⁵⁹⁶ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. p. 196.

⁵⁹⁷ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 31.

⁵⁹⁸ Cf. ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*, op. cit. p. 35: « Sans doute le corps n'est-il pas de la pensée, et sans doute, « obstiné, têtue, il force à penser, et force à penser ce qui se dérobe à la pensée, la vie ». ». Voir aussi VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. pp. 212-213-214: « La ligne de fuite est différente du pli. Le plissement est une topologie de la désubjectivation, car « il ne "reste" jamais rien au sujet » (F 1986, p. 113). Sans substance ni permanence, le sujet n'a pas d'identité autre que celle identifiée par les pouvoirs. [...] La Vie est dans les plis (*ibid.*, p. 130) [...] Refusant le vitalisme qui serait un strict organicisme, Deleuze maintient la perception dans les plis plutôt que dans les parties du corps; le corps exprime plus ou moins clairement la monade grâce à ces facteurs de renversement, de retournement, de précarisation et de temporalisation [...] La ligne de fuite, comme le pli, le rhizome et autres

Afin d'approfondir les aspects « signe » et « événement » propres au vitalisme, il faut souligner que le rapport différentiel dans une série hétérogène produit un *sens* qui est propre à un signe comme effet, *événement*, c'est-à-dire, « [...] l'Inefficace, stérile incorporel, privé de son pouvoir de genèse. »⁵⁹⁹. L'insensible est donc l'*être* du sensible en tant que « non-sens », « degré zéro » du sensible, et en tant qu'*intensité*, puisque « [...] le non-sens est à la fois ce qui n'a pas de sens, mais qui, comme tel, s'oppose à l'absence de sens en opérant la donation de sens. Et c'est ce qu'il faut entendre par *non-sens*. »⁶⁰⁰ L'« être », considéré en soi-même, est donc puissance, source ou genèse de « sens », possibilité de sens: « [...] L'Etre, qui est non-sens, a des dents. »⁶⁰¹. Cette expression constitue, par exemple, un « signe » susceptible de sens, source de multiples types de création artistiques, philosophiques et scientifiques. Le non-sens est donc puissance du sens. Le sens d'un signe est alors neutre, inefficace et stérile dans son caractère incorporel, insensible, « événementiel », pure effectuation *entre* les corps, comme par exemple le « sourire sans chat » dans *Alice*. Le non-sens constitue la source et la possibilité de sens en tant que potentialité ou intensité des corps. Il faut de cette manière rencontrer, retrouver ou redonner le mouvement et la souplesse de la vie, la vitalité de la vie, la *différence*: monter en surface le fond, les profondeurs trop signifiantes de la vie, en faveur des *signes du temps* producteurs de sens, c'est rencontrer un *matérialisme* nécessaire au « vitalisme » –tant bergsonien que deleuzien–, où les corps retrouvent leur place d'importance, où le *sens* incorporel se distribue à nouveau, et où l'« esprit » ou l'« âme », en tant qu'« image-mouvement », se

topologies des surfaces, devrait nous autoriser à relire G. Deleuze comme un intermédiaire entre le structuralisme et la philosophie du corps. [...] Le corps vivant ne se réduit pas à l'organisme, à l'énergie, à la pulsion ou à l'élan vital; seules les modélisations de ses rythmes, de ces séquences, et de ses dialectiques dessinent des surfaces, des plis, des mouvements et des signes ».

⁵⁹⁹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, op. cit. p. 203.

⁶⁰⁰ DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*, op. cit. p. 89.

⁶⁰¹ Ibid. p. 111.

tourne –comme l’annonce Bergson– vers une vision directe de lui-même dans les choses et dans le monde.⁶⁰²

Ainsi, au-delà des « signes » et des « événements » propres au vitalisme deleuzien, la vie, avec lui, renforce son caractère impersonnel, a-subjectif, immanent, comme multiplicité indistincte, c’est-à-dire, en termes bergsoniens: « qualitatif ». Mais plus que « qualitative » ou « psychologique »⁶⁰³, la vie est d’ordre *intensive*. De là une critique de Deleuze dans *Différence et répétition* (1968) à la conception de l’« intensité » chez Bergson en tant que faux problème.⁶⁰⁴ Avant les sujets, les objets ou les concepts qualifiés, il y a des dynamismes intensifs d’où ceux-ci émergent, se déterminent, de telle sorte que ce qui existe, ce ne sont pas les *individus* en tant que formes molaires, mais les *devenirs*, les *individuations* moléculaires. Bergson déjà problématisait dans *L’évolution créatrice* (1907) cette existence douteuse d’un individu « tout

⁶⁰² Cf. MARTIN, Jean-Clet. « David Lapoujade: un tournant de l’expérience entre James et Bergson », *op. cit.*: « De Leibniz à Nietzsche et de Bergson à Deleuze, il y a bien une lignée spiritualiste pour autant que la monade, la volonté de puissance, la conscience ou la différence interne constituent chaque fois l’âme des mouvements du monde ».

⁶⁰³ Cf. *Ibid.* p. 258 « la vie est en réalité d’ordre psychologique [...] ».

⁶⁰⁴ Cf. DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*, *op. cit.* « 5: Synthèse asymétrique du sensible », p. 308-309: « C’est pourquoi la critique bergsonienne de l’intensité semble peu convaincante. Elle se donne des qualités toutes faites et des étendues déjà constituées. Elle répartit la différence en différences de nature dans la qualité, en différences de degré dans l’étendue. Il est forcé que l’intensité, de ce point de vue, n’apparaisse plus que comme un mixte impur; elle n’est plus sensible, ni perceptible. Mais ainsi Bergson a déjà mis dans la qualité tout ce qui revient aux qualités intensives. Il voulait libérer la qualité du mouvement superficiel qui la lie à la contrariété ou à la contradiction (c’est pourquoi il opposait la durée au devenir); mais il ne pouvait le faire qu’en prêtant à la qualité une profondeur qui est précisément celle de la quantité intensive. On ne peut pas à la fois être contre le négatif et contre l’intensité. Il est frappant que Bergson définisse la durée qualitative, non pas du tout comme indivisible, mais comme ce qui change de nature en se divisant, ce qui ne cesse pas de se diviser en changeant de nature: multiplicité virtuelle, dit-il, par opposition à la multiplicité actuelle du nombre et de l’étendue qui ne retiennent que des différences de degré. [...] Entre les deux il y a tous les degrés de la différence, sous tous les deux, il y a toute la nature de la différence: l’intensif. »

fait », achevé, clos, totalement déterminé et fixe, comme s'il correspondrait à une finalité interne à l'organisme. Avec Bergson, la vie s'ouvre désormais à une finalité non plus interne à l'individu, mais toujours externe: les êtres vivants sont des « systèmes ouverts »⁶⁰⁵. Ainsi, chez Deleuze, le plan de la matière devient le plan d'immanence de tous les autres niveaux de réalité (biologique, psychologique, collective, social etc.), où se répartissent tous les degrés de la *différence* en tant qu'intensités, sans séparation entre la vie et la matière, ou entre, par exemple, le psychique et le social. Règne l'immanence. Avec Deleuze, le vitalisme devient une philosophie de l'immanence qui ne le distingue pas du matérialisme et des lois physico-chimiques, car, pour lui, en suivant Spinoza, ce qui est le plus surprenant c'est la réalité du corps, du corps vital avec l'idée de « matière », plus que l'âme ou même l'esprit, qui n'ont fait que construire des plans de transcendance (par exemple l'Un supérieur à l'être, les formes ou les représentations catégorielles qui modélisent et jugent la réalité en dehors d'elle-même), à l'égard de l'immanence de la vie et du corps matériel. Voilà le nouveau vitalisme, posé comme problème et comme question. Et cela implique aussi, évidemment, une nouvelle conception de la matière et de la science, où le mécanisme, le déterminisme et le finalisme sont remis en cause.

Ainsi, tout est en devenir, n'importe où, n'importe quand. Tout est en surface, sans profondeurs ni fin. Même la notion de « finalisme externe », que Bergson défend dans *L'évolution créatrice* (1907), ne vaut plus. Il n'y a aucun finalisme. Il y a plutôt une « anarchie

⁶⁰⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. pp. 108-110: « [...] la vie comme *mouvement* s'aliène dans la *forme* matérielle qu'elle suscite; en s'actualisant, en se différenciant, elle perd « contact avec le reste d'elle-même ». Toute espèce est donc un arrêt de mouvement; on dirait que le vivant tourne sur soi-même, et *se clôt*. Il ne peut pas en être autrement, puisque le Tout n'est que virtuel, se divise en passant à l'acte, et ne peut rassembler ses parties actuelles qui restent extérieures les unes aux autres: le Tout n'est jamais « donné ». [...] Si le vivant a de la finalité, c'est dans la mesure où il est essentiellement ouvert sur une totalité elle-même ouverte. [...] ce n'est pas le tout qui se ferme à la manière d'un organisme, c'est l'organisme qui s'ouvre sur un tout, et à la manière de ce tout virtuel ».

couronnée »⁶⁰⁶ sans principe ni finalité. L'hypothèse d'un vitalisme au-delà de l'histoire cherche donc à poser à nouveau la question du vitalisme dans un ordre anhistorique, atemporel, en fonction du *devenir*:

« Le « devenir » n'est pas de l'histoire; aujourd'hui encore l'histoire désigne seulement l'ensemble des conditions, si récentes qu'elles soient, dont on se détourne pour devenir, c'est-à-dire pour créer quelque chose de nouveau. [...] Sans l'histoire, le devenir resterait indéterminé, inconditionné, mais le devenir n'est pas historique. »⁶⁰⁷

Cette modification du vitalisme est due non seulement aux changements philosophiques de pensée, mais aussi aux transformations scientifiques de méthode et de recherche. Nous pourrions dire qu'avec Canguilhem le changement est total et radical: il y a, dans la tradition vitaliste, une rupture, un avant et un après Canguilhem⁶⁰⁸. Ainsi, les ruptures et les discontinuités, les changements et les transformations, les mutations, sont constantes dans le domaine de la vie et de la pensée, due à une *métaphysique du temps moderne* que nous avons observés chez Bergson et Deleuze⁶⁰⁹. Avec Bergson, il existe encore un vitalisme comme conçu dans sa définition traditionnelle: la défense d'un « principe vital » différent de la matière, un « spiritualisme » au sens classique, car il conçoit encore la matière comme « mécanisme » et « finalisme », c'est-à-dire, comme pure *déterminisme*.

⁶⁰⁶ Cf. ARTAUD, Antonin. *Héliogabale ou l'anarchiste couronné*. Paris: Gallimard, 1994.

⁶⁰⁷ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie? op. cit.* « Géophilosophie », p. 97.

⁶⁰⁸ Cf. CANGUILHEM, Georges. « Aspects du vitalisme ». Dans *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, revised édition, 1965, pp. 87, « Le concept et la vie ». Dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1968, pp. 335. Aussi Cf. WONG, T. & WOLFE, C. « The Return of Vitalism: Canguilhem, Bergson and the Project of a Biophilosophy ». In *The Care of Life*, 2014, (pp. 63-77). M., de BEISTEGUI, BIANCO, Giuseppe & M., GRACIEUSE, London & New York, UK & USA Rowman & Littlefield International. Finalement, Cf. BIANCO, Giuseppe (Editeur). *Deleuze, George Canguilhem. Il significato della vita. Lecture del capitol III dell'Evoluzione creatrice di Bergson*. Pref. Frédéric Worms. Milan: Mimesis Edizioni, 2006.

⁶⁰⁹ Cf. Note 367 sur le besoin d'une *métaphysique* pour la *science moderne* chez Bergson et Deleuze.

C'est pour ces raisons que poser un « entre » Bergson et Deleuze fait courir le risque de toutes sortes de décentrement, de glissements, de raccourcis, de sauts, de cassements et de discontinuités qui peuvent rendre cette mise en rapport ambiguë, voir arbitraire⁶¹⁰.

Nous commencerons donc par poser l'hypothèse d'un « vitalisme métaphysique » chez Bergson pour le faire ensuite contraster avec un « vitalisme pratique » chez Deleuze, ceci afin de discerner si l'hypothèse d'un « vitalisme philosophique » peut bel et bien être démontré et soutenu au titre d'une « rencontre philosophique » entre Bergson et Deleuze.

⁶¹⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, *op. cit.* pp. 15-16: « Mais, surtout –écrit Deleuze–, ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. [...] Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre ».

2. Le vitalisme métaphysique d'Henri Bergson

Pourquoi appelle-t-on le « vitalisme métaphysique » vitalisme bergsonien ? Qu'est-ce que ce « vitalisme bergsonien » ? Olivier Perru, dans son texte intitulé *Le vitalisme bergsonien dans l'évolution créatrice*⁶¹¹, montre comment Bergson essaie de poser à nouveau la question du « vitalisme » ou du « principe vital » chez l'individu vivant. Il indique ainsi que dans la conception classique, le vitalisme était une doctrine qui cherchait s'opposer au *mécanisme*⁶¹², et qui était, alors, plus proche du *finalisme*⁶¹³. En effet: aux yeux de Bergson, le problème central du vitalisme était celui de présupposer une « finalité interne » et une « individualité » tranchée dans la nature:

« Là est la pierre d'achoppement des théories vitalistes. Nous ne leur reprocherons pas, comme on le fait d'ordinaire, de répondre à la question par la question même. Sans doute le « principe vital » n'explique-t-il pas grand-chose: du moins a-t-il l'avantage d'être une espèce d'écriteau posé sur

⁶¹¹ PERRU, Olivier. « Le vitalisme bergsonien dans l'évolution créatrice » dans *Repenser le vitalisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. 167.

⁶¹² Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* p 37-38: « Les explications mécanistiques, disions-nous, sont valables pour les systèmes que notre pensée détache artificiellement du tout. Mais du tout lui-même et des systèmes qui, dans ce tout, se constituent naturellement à son image, on ne peut admettre *a priori* qu'ils soient explicables mécaniquement, car alors le temps serait inutile, et même irréel. L'essence des explications mécaniques est en effet de considérer l'avenir et le passé comme calculables en fonction du présent, et de prétendre ainsi que *tout est donné*. » (L'italique est sur le texte).

⁶¹³ Cf. *Ibid.* p. 39: « Mais le finalisme radical nous paraît tout aussi inacceptable, et pour la même raison. La doctrine de la finalité, sous sa forme extrême, telle que nous la trouvons chez Leibniz par exemple, implique que les choses et les êtres ne font que réaliser un programme une fois tracé. Mais, s'il n'y a rien d'imprévu, point d'invention ni de création dans l'univers, le temps devient encore inutile. Comme dans l'hypothèse mécanistique, on suppose encore ici que *tout est donné*. » (Les italiques sont dans le texte).

notre ignorance et qui pourra nous la rappeler à l'occasion⁶¹⁴, tandis que le mécanisme nous invite à l'oublier. Mais la vérité est que la position du vitalisme est rendue très difficile par le fait qu'il n'y a ni finalité purement interne ni individualité absolument tranchée dans la nature. »⁶¹⁵

En conséquence, ces trois paradigmes (le mécanisme aussi bien que le vitalisme et le finalisme) permettaient aux yeux de Bergson une approximation insuffisante du domaine de la « vie » en tant que *production* et *création* de formes. C'est-à-dire que la question de la « production de nouveauté », dans ces doctrines, restait inexplicable, du fait qu'elle présupposait dans ces systèmes de pensée, de manière consciente ou inconsciente, que « *tout est donné* ». Or la formule « tout est donné » est une formule propre à une pensée classique de type « théodicée », où l'avenir et le passé seraient calculables en fonction du présent. Cette prétention de la science et de la philosophie classiques (comme par exemple chez Leibniz), nous donne selon Bergson, une conception inutile et irréaliste du temps. Bergson prend ainsi ses distances par rapport au mécanisme, au finalisme et au vitalisme classiques en créant un nouveau concept : celui de la « durée », qui devient une toute autre manière de penser le temps, la création et la nouveauté (tout comme le vitalisme, l'évolution et même la métaphysique).

C'est pour cette raison que la théorie de la vie de Bergson n'est pas une « théodicée » dans le sens strict d'une « harmonie préétablie », voire « déterministe », et le concept de

⁶¹⁴ Citation de Bergson dans le texte, *Ibid.* p. 42: « Il y a en effet deux parts à faire dans le néovitalisme contemporain: d'un côté l'affirmation que le mécanisme pur est insuffisant, affirmation qui prend une grande autorité quand elle émane d'un savant tel que DRIESCH ou REINKE, par exemple, et d'autre part les hypothèses que ce vitalisme superpose au mécanisme (« entéléchies » de Driesch, « dominantes » de Reinke, etc.). De ces deux parties, la première est incontestablement la plus intéressante. Voir les belles études de DRIESCH: (*Die Lokalisation morpho genetischer Vorgänge*, Leipzig, 1899; *Die organischen Regulationen*, Leipzig, 1901; *Naturbegriffe und Natururteile*, Leipzig, 1904; *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, Leipzig, 1905) et de REINKE: *Die Welt als That*, Berlin, 1899; *Einleitung in die theoretische Biologie*, Berlin, 1901; *Philosophie der Botanik*, Leipzig, 1905). »

⁶¹⁵ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. 42.

« création », dans le sens bergsonien, n'a rien à voir ici avec le *créationnisme*, puisque le « principe vital » de Bergson –l'*élan vital*–, est un principe *immanent* au mouvement même de la vie, et qui s'intensifie chaque fois dans la finitude de ses propres formes d'actualisation: « Force explosive, due à un équilibre instable de tendances, que la vie porte en elle... la finitude de l'élan vital joue, dans le bergsonisme, le rôle d'un principe de raison d'être »⁶¹⁶. Le principe vital chez Bergson n'est pas alors *transcendant* à la vie elle-même, mais *transcendantale* ou *immanent*. C'est pourquoi les questions tant de la « création » que de la « nouveauté », seront des questions constantes tout au long de *L'évolution créatrice*.

Mais, en quoi consiste le vitalisme bergsonien en tant que création de nouveauté ? C'est précisément par le biais du concept de « durée » que s'expliquera cette nouvelle conception du « vital » en tant qu'évolution créatrice, de telle sorte que, comme le dit Olivier Perru,

« Le vitalisme est situé par Bergson à l'intérieur du finalisme et est considéré comme une position pratiquement intenable, du fait de l'absence d'une individualité « absolument tranchée » de la nature. [...] Le vitalisme bergsonien –de même que son principe, l'élan vital –s'étendra donc à la totalité de la vie, inscrite dans une durée ».⁶¹⁷

En effet: il s'agit dorénavant de la « totalité de la vie », et non plus de la particularité des individus vivants perçus comme fermés ou clos, séparés et absolument prélevés par découpe sur un « tout » qui est, d'après Bergson, essentiellement *Ouvert*, c'est-à-dire, en *durée* ou *changement* continu. Il s'agit d'une nouvelle conception du « tout » aussi bien que de l'« absolu ». La *durée* bergsonienne établira en effet une nouvelle « métaphysique », qui dans *L'évolution créatrice* (1907) prend la forme d'un « vitalisme métaphysique » avec l'idée d'« élan vital ». Nous avons déjà expliqué les conséquences d'une telle conception, qui aboutira aussi à un vitalisme de l'« individu » très différent et particulier à travers les concepts d'« élan

⁶¹⁶ ROBINET, André. *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris: Editions Seghers, 1965, p. 103.

⁶¹⁷ PERRU, *op. cit.* p. 168.

vital » et de « durée ». C'est ainsi que les influences des analyses d'Henri Bergson peuvent se retrouver par exemple chez des philosophes tels que Georges Canguilhem, Gilbert Simondon et Gilles Deleuze, revendiquant tous l'importance d'un « tout » plus grand que l'individu, d'une réalité pré-individuelle où s'inscrit l'individu, un « milieu » qui comporte certains « rapports » qui sont plus importants que les « individus » pris comme des « termes » ou des « choses fixes ». De ce fait, le texte de Frédéric Worms, « Ce qui est vital dans *L'évolution créatrice* »⁶¹⁸, va aussi nous servir dans cette direction. Il faut tout d'abord mentionner les raisons de Bergson qui l'ont poussé à situer son vitalisme à l'intérieur du finalisme, pour mieux comprendre son « vitalisme métaphysique ».

Comme nous l'avons déjà dit, le « vitalisme bergsonien » s'inscrit dans ce courant de tradition vitaliste, mais d'une toute autre manière: Bergson abandonne le mécanisme, le vitalisme classique et le « finalisme radical » en préservant pour autant, dans son nouveau vitalisme, un finalisme dit *externe*, et non plus *interne* aux êtres vivants.⁶¹⁹ La question devient alors proprement *métaphysique* parce qu'il s'agit de la vie dans son ensemble, dans sa totalité unique, inscrite pour cela dans une *durée*. C'est en cela que consiste l'expression « vitalisme métaphysique », puisque penser la « vie entière » comme un « tout », même en tant que « tout ouvert », implique une question propre au domaine de la métaphysique. Aller du « tout » aux « parties », plus que des « parties » au « tout », est une méthode de penser propre à une métaphysique et non pas à une science. Penser la vie comme un « tout » est donc cette

⁶¹⁸ Cf. WORMS, Frédéric. « Ce qui est vital dans *L'évolution créatrice* », dans *Annales bergsoniennes*, *op. cit.* p. 643.

⁶¹⁹ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, *op. cit.* pp. 41-43-44: « Ce n'est pas en pulvérisant la finalité qu'on la fera passer plus facilement. Ou l'hypothèse d'une finalité immanente à la vie doit être rejetée en bloc, ou c'est dans un tout autre sens, croyons-nous, qu'il faut la modifier. [...] S'il y a de la finalité dans le monde de la vie, elle embrasse la vie entière dans une seule indivisible étreinte. [...] Si radicale que notre thèse elle-même puisse paraître, la finalité est externe ou elle n'est rien du tout ».

métaphysique dont les sciences de la vie du début du XX^e siècle avaient besoin.

Or ce « tout », dans la philosophie de Bergson, s'explique, comme nous l'avons déjà mentionné, par le biais du concept de « durée », et pour cela, aussi, par la notion bergsonienne d'« intuition » en tant que méthode de connaissance. Or, étant donné que, dans le domaine de la vie, la « durée » devient « élan vital », c'est finalement à travers l'image de l'« élan vital » que s'expliquerait ce « tout de la vie ». La question du « principe vital » devient alors problématique. Il ne se trouve plus, d'une manière exclusive, dans l'intériorité de l'être vivant (finalité interne du type « organisme »), mais dans l'extériorité des *rappports* entre les êtres. C'est ainsi qu'Olivier Perru affirme en citant Bergson :

« [...] le problème bergsonien du principe vital est le suivant :

[...] on s'aperçoit que tout organisme individuel, fût-ce celui d'un homme, est un simple bourgeon qui a poussé sur le corps combiné de ses deux parents. Où commence alors, où finit le principe vital d'un individu ? De proche en proche, on reculera jusqu'à ses plus lointains ancêtres ». (Bergson, *L'évolution créatrice*, Œuvres édition du centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 531)

« S'il existe un vitalisme bergsonien, il n'y a pas pour autant de principe vital individualisant. »⁶²⁰

De ce fait, l'affaire métaphysique comprend, chez Bergson, non seulement la question du temps en tant que *durée* avec son corrélat biologique dans l'élan vital, mais aussi, comme on l'a déjà vu, le problème du *principe*, du *tout* et de l'*individu*.

Or, le vitalisme métaphysique bergsonien, expliqué par son hypothèse de l'« élan vital » dans *L'évolution créatrice* (1907), ne suffit pas pour expliquer toute la portée de l'idée de vie chez Bergson⁶²¹. Entre autres, c'est l'« attention » et l'« attachement » à la vie, l'un des aspects

⁶²⁰ Perru, O, *op. cit.* 2011, p. 169.

⁶²¹ Cf. PIRLOT, Jules. « Pierre Trotignon, L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique ». In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 69, n°3, 1971. pp. 430-431: « Ce copieux volume porte un titre

qui nous semble importants à l'heure de compléter une possible idée de « vitalisme philosophique » chez Bergson, et que le philosophe David Lapoujade reprend de manière originale, en s'appuyant surtout sur *Matière et mémoire* (1896) et *Les deux sources de la morale et de la religion* (1941).

adéquat au contenu. Pour l'auteur, le bergsonisme est une philosophie de la vie et, du même coup, un dépassement de la métaphysique: « Penser philosophiquement l'idée de vie et critiquer les abstractions illégitimes des métaphysiciens sont une seule et même tâche » (pp. 8-9). Dans la mauvaise « métaphysique », l'intelligence construite d'arbitraires édifices intellectuels; dans la vraie philosophie, la pensée ne construite pas, elle prend conscience, intuitivement, de la totalité *déjà* existante à la racine de l'expérience, en un mot, de la vie. Car l'évolution réelle de la vie est en sens inverse de la genèse idéale de l'intelligence. La philosophie véritable sera donc un retour généalogique de l'intelligence vers son origine. Aliénée dans la conscience intellectuelle, avec la science, plus encore avec la métaphysique de l'être, la vie se retrouve dans la métaphysique de l'acte, du moins lorsque la conscience veut bien s'y prêter. En fait, l'objet des critiques semble être ici les systèmes d'un Kant ou d'un Hegel bien plus qu'une pensée comme celle de S. Thomas, dont le nom, sauf erreur, n'est pas mentionné. L'auteur pourra conclure: « la philosophie est la phénoménologie universelle qui dénonce l'illusion de toutes les ontologies. La vérité de la vie est qu'il n'y a pas d'Être » (p. 624). Si tout ceci peut se dire, c'est parce que l'homme est un être vivant *et* intelligent. Issue de la vie, l'intelligence en est à certains égards la perversion: en ce qu'elle s'affirme comme pouvoir de représentation, élaborant des concepts qui immobilisent le mouvement de la vie. Pourtant, l'intelligence n'est pas étrangère à la vie, puisqu'elle en procède. Il lui est donc possible de se retourner, de se tordre vers sa source. En s'intuitionnant comme continuité indivisible du changement, elle revient du moi superficiel, sujet de la pensée précise, du temps homogène, etc., au moi profond qui est durée vivante, intériorité créatrice. Ainsi la durée vivante poursuit sa route. L'élan créateur n'est pas stoppé définitivement; ses échecs ne sont que provisoires; il contourne les obstacles, ces mécanismes qu'il avait lui-même élaborés. M. TROTIGNON parle du bergsonisme en détail et avec pénétration, à la différence de tant d'exposés superficiels. Avec ceux de JANKELEVITCH, DELEUZE, GOUHIER, Mme BARTHELEMY-MADAULE, son ouvrage fera mieux connaître le grand penseur français, souvent trop oublié. Une question pourrait être posée: Bergson a-t-il *finalement* substitué une phénoménologie à la métaphysique, ou n'a-t-il pas tenté de restituer celle-ci dans son projet authentique? Et quelle place sa pensée fait-elle à l'idée de Dieu, ainsi qu'à l'expérience mystique, dont il n'est pas question ici ? ».

3. Attention et attachement à la vie d'après Bergson

« Avant de philosopher, il faut vivre; et la vie exige que nous nous mettions des œillères, que nous regardions non pas à droite, à gauche ou en arrière, mais droit devant nous dans la direction où nous avons marché ».

Henri Bergson, « La perception du changement » (1934)

« [...] l'intelligence a encore plus besoin de l'instinct que l'instinct de l'intelligence [...] ».

Henri Bergson, *L'évolution créatrice* (1907)

La question sur la vie chez Bergson est une question et une inquiétude constante et permanente de sa philosophie. Malgré cela, nous devons nécessairement délimiter cette question, sortir de sa généralité, afin de pouvoir la concrétiser et en dire quelque chose. Cette délimitation peut se trouver, dans un premier moment, par le biais de concepts bergsoniennes tels que l'*attention* et l'*attachement* à la vie –qui peuvent se trouver, respectivement, dans *Matière et mémoire* (1896) et *Les deux sources de la morale et la religion* (1932)– qui font résonner, par ailleurs, ceux de *contraction* ou même de *contemplation* propres aux synthèses passives deleuziennes⁶²². Et ce n'est pas une simple coïncidence: l'attention et l'attachement à la vie

⁶²² LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 67: « Toute contraction est inséparable d'un *self-enjoyment*, d'un plaisir ou d'une jouissance immédiate qu'elle tire de la contemplation de ce qu'elle contracte. Il y a une jouissance qui s'exprime dans la moindre contraction, non pas seulement dans nos habitudes de vie, mais au niveau d'habitudes plus profondes, au niveau des synthèses organiques primaires ou même au niveau de la photosynthèse des plantes qui jouissent de leur croissance ou de leur floraison. Car l'habitude ne contracte pas seulement des instants matériels, elle contracte aussi les matières de ces instants, eau, lumière, azote, sulfates, chlorure, carbone, à partir desquelles elle crée les qualités qui expriment sa jouissance même. « Le lys des champs,

semblent dépendre, en fait, d'une question de type biologique. Mais nous poserons plutôt l'hypothèse selon laquelle ces deux concepts appartiennent, chez l'« homme », aux multiples niveaux de réalité: non seulement biologique, mais aussi physique, psychique et social. Ainsi, nous partirons du monde physique, puis biologique et enfin psychique et social, afin d'expliquer la question générale: *comment l'homme, en tant que vivant, s'attache-t-il à la vie ?*

D'abord, le monde physique, pour Bergson, est rapporté à la question de l'intelligence humaine à travers une « genèse idéale »⁶²³. L'explication en est que l'intelligence, en faisant partie de la conscience, est une modalité à partir de laquelle celle-ci s'exprime dans la réalité: du dehors, s'extériorisant, l'intelligence est destinée à penser la matière, l'inerte, et non pas la vie.⁶²⁴ D'un autre côté, il est habituel de considérer l'intelligence humaine comme un problème non seulement épistémologique, mais vital. En effet: l'intelligence dissout et décompose les liens qui attachent l'homme à la vie, afin de perfectionner sa capacité d'adaptation au monde matériel⁶²⁵. En créant et en inventant des instruments, des outils et des objets techniques pour répondre aux besoins du monde, l'intelligence devient, de manière ironique, une *inattention à la vie*, un relâchement de l'attention, de la contraction et de la synthèse, qui s'intéresse seulement

par sa seule existence, chante la gloire des cieux » (DR, 102). Ce chant muet de la fleur du lys est l'expression d'une jouissance d'exister, de croître ou de fleurir partout où la matière se contracte en qualités. Partout la nature exprime son autosatisfaction et son narcissisme à travers les matières qu'elle contracte ».

⁶²³ Cf. BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. « Chapitre III: De la signification de la vie. L'ordre de la nature et la forme de l'intelligence », p. 239-251 « Genèse idéale de la matière ».

⁶²⁴ BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*, op. cit. p. V: « [...] notre intelligence, au sens étroit du mot, est destinée à assurer l'insertion parfaite de notre corps dans son milieu, à se représenter les rapports des choses extérieures entre elles, enfin à penser la matière ».

⁶²⁵ Cf. BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit. pp. 123-149 (Cf. table analytique p. 564: « ...la religion statique... est une réaction défensive de la nature contre la menace de dissolution sociale que représente l'intelligence... contre la représentation par l'intelligence de l'inévitabilité de la mort... contre la représentation, par l'intelligence, d'une marge décourageante d'imprévu entre l'initiative prise et l'effet souhaité »).

au monde matériel, celui-ci éparpillé, spatialisé, étendue, avec ses lois physiques et tout ce qui s'ensuit⁶²⁶. Il faudrait alors trouver chez l'homme une autre source par laquelle il puisse s'attacher à nouveau à la vie.

L'« attention à la vie » est, en revanche, une notion développée dans *Matière et mémoire* (1896), et qui rend compte de l'équilibre qui existe entre le corps et l'esprit par rapport à la réalité, c'est-à-dire, de « notre effort constant d'ajustement conscient et inconscient à la « réalité » de chaque situation »⁶²⁷, en traçant de la sorte une ligne de partage entre le normal et le pathologique. Mais l'« attention à la vie » ne suffit pas pour s'adapter, ou plutôt, *adapter à nous* les exigences du monde dans lequel nous vivons: il faut aussi, selon Bergson, *s'attacher à la vie*. Or, l'« attachement à la vie » est une notion apparue dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932). Aux yeux d'un philosophe comme David Lapoujade, cette notion n'a toujours pas été étudiée pour elle-même.⁶²⁸ Ainsi, malgré le fait que le concept d'*attachement à la vie* soit une prolongation ou une variante du concept d'*attention à la vie*, il manifeste un nouveau type d'équilibre, un nouveau type de vitalité et distinction pathologique.

Le problème devient alors plus distinct: quel est le rapport philosophique entre l'intelligence, l'attention à la vie et l'attachement à la vie d'après Bergson? Comment et

⁶²⁶ Cf. LAPOUJADE, David. « Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion* », *op. cit.* p. 677: « L'intelligence pure se caractérise en effet par « une incompréhension naturelle de la vie » en tant qu'elle la perçoit toujours du dehors. L'intelligence, c'est la vie devenue extérieure à soi. L'homme ne perçoit la vie qu'à travers les formes par lesquelles son intelligence la lui représente ».

⁶²⁷ *Ibid.* p. 674.

⁶²⁸ Cf. *Ibid.* p. 674: « En revanche, le concept d'« attachement à la vie » - qui n'apparaît qu'avec *Les Deux Sources* - n'a guère été étudié pour lui-même. Sans doute est-ce parce qu'on y a vu une simple variante ou un prolongement de l'attention à la vie. ». Cf. aussi la note de bas de page: « Malgré le renouveau des études bergsoniennes et les travaux récents consacrés aux *Deux Sources*, aucun d'entre eux n'accorde une importance significative au concept d'attachement à la vie ».

pourquoi l'homme s'attache-t-il à la vie ? Et, finalement, quel est le rapport entre cette philosophie et la philosophie de Deleuze ? De ce fait, nous allons d'abord exposer le problème de l'intelligence vis-à-vis de l'attention à la vie; puis le besoin de l'attachement à la vie pour contrebalancer le pouvoir déprimant de l'intelligence, et enfin l'attachement à la vie dans une *théorie des équilibres* qui permet finalement de concilier l'intelligence, l'attention à la vie et l'attachement à la vie.

Pour commencer, il faut donc dire en premier lieu que, chez Bergson, l'intelligence humaine tend à la *spatialisation*, c'est-à-dire, à la distance ou la simultanéité qui sépare les choses et les êtres: elle tend à sa propre extériorisation et juxtaposition dans l'espace. A l'instar de la loi de l'entropie en physique, ou de la dégradation de l'énergie, c'est un phénomène propre à la matière qui, chez l'homme, trouve sa forme d'expression à travers le langage et l'intelligence. Les choses tendent vers leur dissolution, leur dégradation, leur éparpillement dans l'espace⁶²⁹. Ainsi, l'intelligence entraîne dans la vie humaine et sociale un effet « déprimant » puisqu'elle *dissout* les liens entre les hommes en vue d'un intérêt personnel; puis elle *déprime* son *élan vital* à cause de l'inéluctabilité de la mort, et enfin elle *décourage* la puissance d'agir du fait d'une marge d'imprévisibilité propre à la vie, qui déçoit l'intelligence. En effet, pour Bergson, l'être humain est une *espèce malade*, car la dépression n'est pas une dépression individuelle, mais biologique, c'est-à-dire, coextensive à toute l'espèce et constitutive de sa propre nature.

Or, de son côté, l'« attention à la vie » est la manière avec laquelle, biologiquement, l'homme anticipe et s'adapte aux exigences du monde extérieur et, plus précisément, à la

⁶²⁹ Cet aspect de la matière, Gilles DELEUZE tend à l'identifier avec l'« être du sensible » qui est la condition de l'intensité de la vie, en reprenant l'expression de F. S. FITZGERALD: « Toute vie est bien entendu un processus de démolition [...] ».

situation présente: « L'attention à la vie se caractérise par une tension quasi constante qui nous intéresse au monde extérieur et nous oblige à répondre à ses impératifs incessants. »⁶³⁰. C'est cette tension qui nous assure un équilibre mental par rapport à la réalité. À l'inverse, l'intelligence humaine n'est pas une tension, mais une *détente*, une extension, due à sa nature spatialisante. Étant une forme de relâchement, elle est le symptôme d'une déperdition de vitalité: « Si l'intelligence permet une plus grande adaptation aux exigences du monde matériel, c'est sur fond d'une dépression vitale qui la rend possible »⁶³¹. Ainsi, *l'adaptation* au monde comporte deux aspects différents: un aspect *vivant* par une « attention à la vie », sous le schéma tendu et incessant question/réponse de la situation présente, et un aspect *matériel* par une « inattention à la vie », qui se désintéresse du vital au profit des choses matérielles éparpillées et juxtaposées dans l'espace.

Or, ce qu'affirme David Lapoujade dans son texte *Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie*, c'est que « seulement pour vivre, il ne suffit pas de s'adapter, encore faut-il être « attaché » à la vie. »⁶³². Il existe donc, chez l'homme, trois manières de s'attacher à la vie: *l'obéissance*, la *croyance* et la *création* mystique, qui contrebalancent, respectivement, la *dissolution*, la *dépression* et le *découragement* propres à l'intelligence. Ces trois formes d'attachement deviennent par conséquent des *besoins vitaux* non seulement pour s'adapter, mais surtout pour s'attacher à la vie.

En conséquence, pour Bergson, la société a une obligation morale comme mode *indirect* d'être attaché à la vie, qui correspond à ce qui est nécessaire dans le domaine social (famille, État, patrie). Sa force est donc seulement comparable à l'instinct des animaux, soumis

⁶³⁰ LAPOUJADE, David. « Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des Deux sources de la morale et de la religion », *op. cit.* p. 675.

⁶³¹ *Ibid.* 678.

⁶³² *Ibid.* p. 678.

essentiellement au règne de la nécessité. La dissolution entre les hommes est alors combattue par une force sociale nécessaire qui nous oblige à appartenir à une famille, à un État et à une patrie. C'est pour cela que l'homme est un être *indirect*, puisqu'il est indirectement attaché à la vie à travers le langage et la vie sociale. Ensuite, l'autre façon d'être attaché à la vie, mais toujours de manière *indirecte*, c'est la *religion* comme attachement à un groupe et à un mode d'expression des croyances: « il n'y a jamais eu de société sans religion »⁶³³. Ce qu'exprime la religion est donc un besoin vital de croire⁶³⁴ et de délirer (créer des fictions): la *fonction fabulatrice*⁶³⁵ contrebalance ainsi le pouvoir dépressif de l'intelligence, sa maladie d'excessive normalité, l'ennui, en nourrissant la fantaisie, l'existence d'êtres fantasmatiques, de géants et de divinités qui augmentent le sentiment de *confiance*. Finalement, la création mystique est, d'après Bergson,

⁶³³ BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, op. cit. p. 105.

⁶³⁴ Cf. RÂMBU, Nicolae. "The axiological bankruptcy of life". In the review *Praxis Filosófica* N° 39 julio-diciembre 2014, p.197: "The whole meaning of life has always been linked with belief in higher values that form the incentive for the spiritual uplift of humanity. Even if spiritual values are illusions, they are absolutely necessary in order to give life meaning. When they disappear, it causes a serious disease of the axiological consciousness of man. The characters that are involved in the cultural stage hosting this drama are the idealist, who sets values as necessary illusions of the human spirit, and the wise man, who shatters any illusion of salvation through faith in values."

⁶³⁵ Cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 172: « Dans le chapitre II des *Deux Sources*, Bergson analyse la fabulation comme une faculté visionnaire très différente de l'imagination, qui consiste à créer des dieux et des géants, « puissances semi-personnelles ou présences efficaces ». Elle s'exerce d'abord dans les religions, mais se développe librement dans l'art et la littérature. » Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*, op. cit. pp. 113-114-115: « Telle est « la fonction fabulatrice »: instinct virtuel, créateur de dieux, inventeur de religions, c'est-à-dire de représentations fictives « qui tiendront tête à la représentation du réel et qui réussiront, par l'intermédiaire de l'intelligence même, à contrecarrer le travail intellectuel ». Et comme pour l'obligation, chaque dieu est contingent, ou même absurde, mais ce qui est naturel, nécessaire et fondé, c'est d'avoir des dieux, c'est le panthéon des dieux. Bref, on dira que la sociabilité (au sens humain) ne peut exister que dans des êtres intelligents, mais ne se fonde pas sur leur intelligence: la vie sociale est immanente à l'intelligence, elle commence avec elle, mais n'en dérive pas. [...] Et si la société se fait obéir, c'est grâce à la fonction fabulatrice, qui persuade à l'intelligence qu'il est de son intérêt de ratifier l'obligation sociale ».

le seul moyen d'être attaché de manière *directe* à la vie: les intermédiaires ne sont plus nécessaires (ni la famille, ni l'État, ni les groupes religieux). Ce mode d'attachement à la vie est alors d'une autre nature car il s'affronte et coïncide avec l'*exigence de création* propre à la vie. Le découragement de la puissance d'agir propre à l'intelligence est alors équilibré par un *devenir actif* propre à la création mystique: il ne s'agit plus d'obéir, ni de croire, mais de *créer*.

Or, ce dont témoigne cette dernière manière d'attachement à la vie, c'est qu'il existe une *théorie des équilibres*, puisque cette dernière forme d'attachement à la vie, propre au mysticisme, n'est pas pour autant « pathologique »: c'est une forme d'équilibre supérieur, qui dépasse l'espèce humaine et sa « normalité », sa condition d'être *névrosé*. En effet, il y a d'abord un équilibre *mental* propre à l'« attention à la vie » où l'homme normal trouve une stabilité entre être impulsif et être rêveur. Ensuite, il y a un équilibre *naturel* entre l'intelligence et les résidus d'instincts qui demeurent dans la représentation et qui s'expriment sous la forme de l'obéissance et de la croyance (fonction fabulatrice), contrebalançant le pouvoir dissolvant et dépressif de l'intelligence. Et enfin, un équilibre *vital* ou *spirituel* où l'émotion créatrice du mysticisme combat le découragement et nourrit la puissance d'agir. De ce fait, la conciliation entre l'équilibre propre de l'attention à la vie, l'équilibre des deux formes *indirectes* d'attachement à la vie et le dernier équilibre de l'attachement *direct* à la vie, résulte d'un saut qualitatif où le schéma question/réponse de l'attention à la vie change de nature vers un schéma réponse/réponse propre au dernier équilibre du mysticisme. Il s'agit d'un rapport direct avec ce qu'il y a de vital ou de spirituel dans l'univers, c'est-à-dire, avec l'« élan vital » ou cet immense réservoir virtuel de vie.

Ainsi, le mystique ne vit plus en fonction des besoins de la situation *présente*, dans cet inquiétant et névrosé « maintenant », ni dans les compensations délirantes de l'obligation sociale et de la croyance religieuse obsédées par le *futur* (« [...] c'est à ce futur que répondent nos

obligations sociales et nos croyances religieuses. »⁶³⁶), mais vit dorénavant essentiellement en fonction du *passé*: « C'est la totalité du passé qui, à la manière d'une *vocatio*, passe dans l'action, en fonction de ses exigences propres et non plus d'exigences matérielles, personnelles et sociales. »⁶³⁷ Vivre en fonction du passé, c'est correspondre à l'appel de l'*élan vital* et sa puissance créatrice même, en tant que création de soi par soi; c'est parvenir à la vie même en tant que celle-ci coïncide désormais avec son principe créateur:

« [...] l'individu agit en même temps qu'il est « agi » [...] L'attachement à la vie se confond avec une nouvelle forme de confiance: « C'est désormais, pour l'âme, une surabondance de vie. C'est un immense élan. C'est une poussée irrésistible qui la jette dans les plus vastes entreprises. Une exaltation calme de toutes ses facultés fait qu'elle voit grand et, si faible soit-elle, réalise puissamment. ». »⁶³⁸

Ainsi s'accomplit la troisième forme de confiance ou d'attachement à la vie, ce qui confirme le rôle central que joue ce concept dans *Les Deux Sources*⁶³⁹. Le rapport philosophique entre l'intelligence, l'attention à la vie et l'attachement à la vie est un enjeu qui cherche toujours l'équilibre: tout d'abord, l'attention à la vie est déséquilibrée par le pouvoir détendant de l'intelligence, et son triple pouvoir dissolvant, déprimant et décourageant; ensuite, ce triple pouvoir est contrebalancé par les trois types d'attachement à la vie, respectivement: obéir, croire et créer. L'adaptation au monde matériel et l'attachement au monde de la vie se concilient donc par cet équilibre entre *présent* (attention à la vie), *futur* (attachement indirect à la vie) et *passé* (attachement direct à la vie). Ces trois modes d'équilibre expriment ainsi trois modes ou manières différents d'existence qui cherchent à surmonter les trois pouvoirs dépressifs de

⁶³⁶ LAPOUJADE, David. « Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion* », *op. cit.* p. 688.

⁶³⁷ *Ibid.* p. 688.

⁶³⁸ BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*, *op. cit.* p. 246.

⁶³⁹ *Ibid.* pp. 692-693.

l'intelligence. L'adaptation aux exigences du monde matériel est alors divergente par rapport aux besoins vitaux de s'attacher à la vie, même si la lutte consiste toujours, chez Bergson, à trouver l'équilibre.

Nous venons d'expliquer l'importance de l'attachement à la vie comme réponse à un problème d'ordre vital face à cette triple maladie biologique qu'est la dépression, le découragement et la dissolution propres à l'espèce humaine, dont il y a, certes, une décélération, un ralentissement ou une diminution de vie en tant que formes vivantes. Nous avons donc vu que la question de l'équilibre mentale, d'une théorie des équilibres, comprend plusieurs niveaux de réalité: matérielle, vitale, psychologique, sociale, collective, même politique et mystique. Et c'est encore la forme du temps qui assure un attachement directe ou indirecte à la vie. Finalement, comme nous l'avons vu au travers de notre étude, c'est —encore une fois— dans l'idée de création, et non d'obéissance, que réside un attachement directe à la vie. Il existe donc un lien profond entre le vitalisme philosophique que nous voulons proposer en tant que question ici, et l'idée de création, soit d'ordre mystique, philosophique, artistique ou scientifique.

Désormais, nous voulons poser un « vitalisme pratique » chez Deleuze, comme un contrepoids du « vitalisme métaphysique » de Bergson, afin de faire « résonner » quelque chose, faire voir la différence, entre ces deux types de « vitalismes philosophiques » supposés. Concernant la rencontre philosophique, il faut souligner que, à propos de la vie, nous l'avons déjà fait dans le passage appelé « entre Bergson et Deleuze », qui était d'ailleurs un passage que nous considérons centrale car abordant de manière directe la question sur la vie dans cette rencontre philosophique entre Bergson et Deleuze.

4. Le « vitalisme pratique » de Gilles Deleuze

« [les philosophes] se sentent d'étranges affinités avec la mort, « qu'ils sont passés par la mort; et ils croient aussi que, bien que morts, ils continuent à vivre, mais frileusement, avec fatigue et précaution [...] Le philosophe est quelqu'un qui se croit revenu des morts, à tort ou à raison, et qui retourne aux morts, en toute raison ». (C2, 271, Cf. également, QLP, 67/71) »⁶⁴⁰

David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants* (2014)

Eric Alliez, dans son texte « Deleuze, vitalisme pratique »⁶⁴¹, reprend l'affirmation de Deleuze qui anime cette partie de la recherche: « Tout ce que j'ai écrit était vitaliste, du moins je l'espère... »⁶⁴². Cela nous conduit immédiatement à certaines questions telles que: de quel « vitalisme » parle-t-il ? Quelles sont les différences entre ce « vitalisme » et le vitalisme par exemple bergsonien et classique ?

Souvent, on décrit la philosophie de Deleuze comme une « philosophie de la vie », puisque, selon Alliez, « la philosophie ne saurait avoir d'autre question que la Vie elle-même: une philosophie de la vie. »⁶⁴³. Ou encore, comme le dit Deleuze lui-même dans la lettre-préface au livre de Mireille Buydens, *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze* (1990):

« Et je crois que vous avez vu, à votre façon personnelle, ce qui est l'essentiel pour moi, ce « vitalisme » ou une conception de la vie comme puissance non-organique. (La notion de Présence, même si j'emploie le mot, ne m'intéresse pas beaucoup, c'est trop pieux, c'est la « vie » qui me

⁶⁴⁰ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 22.

⁶⁴¹ ALLIEZ, Eric. « Deleuze: vitalisme pratique ». Dans *Les Etudes philosophiques*, n° 2, Paris, 1998, pp. 245-250.

⁶⁴² Expression reprise du texte avec Claire PARNET/ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit.

⁶⁴³ Cf. ALLIEZ, Eric. « Deleuze: vitalisme pratique ». Dans *Les Etudes philosophiques*, op. cit. p. 245.

semble l'essentiel) ».⁶⁴⁴

Quoi qu'il en soit, définir la philosophie de Deleuze à travers un terme ou un seul « concept », n'est pas une tâche méthodologique assez pertinente, puisque la philosophie de Deleuze s'éloigne elle-même de toute prétention de généralisation, de totalisation ou d'unification, pour se tourner vers des singularités, des multiplicités et des événements. C'est pour cela que Deleuze ne parlera pas de « la Vie », mais toujours d'« une vie »⁶⁴⁵. Par exemple, David Lapoujade a souligné en 2014, dans l'introduction à son livre *Deleuze, les mouvements aberrants* que

« La pensée de Deleuze n'est pas une philosophie de l'événement, ni une philosophie de l'immanence, pas davantage une ontologie des flux ou du virtuel. Trop savantes, la plupart de ces définitions supposent ou préjugent ce qui est en question. Il faudrait plutôt partir d'une impression d'ensemble, quitte à la corriger plus tard. Quel est le trait distinctif de sa philosophie ? Ce qui intéresse avant tout Deleuze, ce sont les mouvements aberrants. ».⁶⁴⁶

Ce sont les mouvements aberrants, toujours singuliers et particuliers, qui déterminent le trait distinctif de la philosophie de Deleuze. A partir de là, et avec les affirmations mêmes de Deleuze, nous nous risquerions à conclure: ce qu'expriment les mouvements aberrants chez Deleuze, c'est précisément ce « vitalisme pratique » des *modes immanents d'existence* des êtres ou des événements. Nul ne le dit mieux que David Lapoujade:

« On peut invoquer pêle-mêle les mouvements aberrants de la Différence ou de la Répétition, la conduite perverse du masochiste et ses contrats « tordus », la perversion du Robinson de Tournier, la fêlure qui traverse le naturalisme de Zola et précipite ses personnages dans la folie et la mort, les paradoxes logiques de Lewis Carroll et les cris-souffles d'Artaud dans *Logique du sens*, la figure positive du « schizo » dans

⁶⁴⁴ DELEUZE, Gilles. « Lettre-préface ». Dans BUYDENS, Mireille. *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 1990.

⁶⁴⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995*, op. cit. Cf. Pris de la version espagnole: « La inmanencia: una vida... ». En: *Dos regímenes de locos*, op. cit.

⁶⁴⁶ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 9.

L'Anti-Œdipe avec ses « lignes de fuite », son « corps sans organes » et son brouillage des codes sociaux. [...] C'est encore une série de mouvements aberrants qui explique la torsion intense des figures chez Bacon; ce sont toutes les dramatisations d'espace-temps répertoriées dans Cinéma 1 et Cinéma 2, comme une tentative de classification naturaliste des mouvements aberrants qui échappent aux constructions narratives imposées par l'industrialisation du cinéma. C'est encore le mouvement baroque de porter le pli et le dépli à l'infini chez Leibniz et les néo-leibniziens. Cela va jusqu'à la définition de la philosophie elle-même, conçue comme le mouvement aberrant de créer des concepts « tant il n'y a de pensée qu'involontaire, suscitée, contrainte dans la pensée, d'autant plus nécessaire absolument qu'elle naît, par effraction, du fortuit dans le monde » (DR, 181). Mais n'était-ce pas déjà le sens des études monographiques sur Hume, Bergson, Lucrèce ou Platon ? »⁶⁴⁷

Si l'on part de l'hypothèse de Lapoujade, ce sont les mouvements aberrants qui déterminent l'œuvre et les intérêts de Deleuze, il faut conclure qu'un « vitalisme pratique » doit être commun à ces mouvements aberrants au sens où il ne s'agit plus d'une métaphysique transcendante, mais d'une *manière d'être*, d'une *pratique* immédiate et déterminée qui implique un mouvement forcé, involontaire, inconscient, soit dans le corps, soit dans la pensée. Avec Deleuze, et ce depuis ses premières œuvres et écrits, penser ou agir ne signifient plus la même chose: il n'existe plus ni la « volonté », ni la « conscience »... On ne peut plus attribuer une *volonté* à un corps, ni une *conscience* à une pensée... les mouvements sont toujours forcés, involontaires ou inconscients, n'existant toujours qu'en fonction d'une certaine *nécessité*: le *hasard* et la *nécessité* jouent dès lors les rôles principaux. Un mouvement vital est donc un mouvement qu'affronte une nécessité déterminée de penser ou d'agir, une nécessité qui est par définition *contrainte*. Ce n'est pas un *déterminisme*, mais un *machinisme*.

La vie est hasardeuse. Mais c'est un hasard enchaîné: dans le cas de la pensée, par

⁶⁴⁷ *Ibid.* pp. 9-10.

exemple, on ne s'y conduit pas tout librement, mais toujours en fonction de certaines *forces*, de certaines *circonstances* et de certains *signes* qui la provoquent, qui la forcent, l'orientent et la déterminent à penser. De même, dans le cas du corps, ce sont par exemple les affections et les affects, les puissances aussi, qui déterminent le mouvement et l'action⁶⁴⁸. Dans les deux cas, il s'agit de connexions, d'un enchaînement processuelle. La philosophie de Deleuze se confond ainsi avec une *éthologie des manières d'être*, de penser et d'agir, d'agir et de pâtir, de telle sorte que le vitalisme deleuzien est nécessairement, comme le dit Eric Alliez, un *vitalisme pratique*, c'est-à-dire, *éthologique*.

L'examen et l'analyse de ce « vitalisme pratique » en tant qu'éthologie chez Deleuze implique de manière directe, comme le dit Eric Alliez, la grande identité Nietzsche-Spinoza, comme éthologues de la *puissance* chez l'homme et chez les êtres vivants. En ce qui nous concerne, nous ferons cet examen nécessaire lors d'une autre occasion; et notre hypothèse générale consistera à élargir, autant que faire se peut, cette « grande identité » à Bergson, comme le troisième terme d'une « triade vitaliste » dans la pensée de Deleuze.⁶⁴⁹

C'est pourquoi Deleuze, à propos du vitalisme, évite par exemple la question *qu'est-ce que la vie*, parce que cette question renvoie immédiatement à l'intellect, à un travail trop théorique qui implique le risque de faire ressurgir le spectre de la *transcendance* et l'illusion de

⁶⁴⁸ Dans ce cas précis, on suivi la formule spinoziste du *parallélisme* selon laquelle « ce qui est action dans l'âme est nécessairement action dans le corps et vice-versa ».

⁶⁴⁹ À cet égard, beaucoup de commentateurs revendiquent cette « triade vitaliste ». Cf. DOSSE, François. *Gilles Deleuze / Félix Guattari, Biographie croisée*, Paris: Éditions La Découverte, 2009 HARDT, Michael. *Deleuze, un apprenticeship in philosophy*. London: University of Minnesota Press, 1993. BADIOU, Alain. *Deleuze, la clameur de l'être*. Paris: Hachette Littératures, 1970. « L'Ontologie vitaliste de Deleuze ». *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Seuil, 1998 (Reprise remaniée de « De la Vie comme nom de l'Être », dans *Rue Descartes, Gilles Deleuze. Immanence et vie*). BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris: Pocket/La Découverte, 2007.

la *liberté*, de la volonté ou de la conscience. Comme nous l'avons annoncé depuis notre introduction: nous ne sommes pas *libres*, nous nous *libérons*, nous affrontons des processus de *libération*. Cela ne veut pas dire, entre autres, que le travail de *représentation* de l'intelligence soit rejeté tout en bloc, comme nous pourrions le soupçonner tout au long de ce travail, ou que toute « idée » soit par nature transcendante, opposée ainsi automatiquement aux contraintes de la vie: l'idée en tant que type de pensée représentationnelle n'est justement qu'une *modalité* déterminée de la pensée, qui est toujours plus ample (comme nous l'avons vu dans notre tableau du premier point de cette partie), puisqu'elle reconnaît aussi *l'expérimentation*, le travail empirique des sens, des sensations, des affects, des « synthèses passives », des émotions et des intensités qui n'envisagent pas de *médiations*, mais des *processus* qui n'ont ni commencement ni fin, comme dans le cas du « grand vivant »⁶⁵⁰. C'est justement ce type de pensée expérimentale

⁶⁵⁰ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*, *op. cit.* p. 37: « Pourquoi écrit-on ? C'est qu'il ne s'agit pas d'écriture. Il se peut que l'écrivain ait une santé fragile, une constitution faible. Il n'en est pas moins le contraire du névrosé: une sorte de grand Vivant (à la manière de Spinoza, de Nietzsche ou de Lawrence), pour autant qu'il est seulement trop faible pour la vie qui le traverse ou les affects qui passent en lui. Ecrire n'a pas d'autre fonction: être un flux qui se conjugue avec d'autres flux (...) Un flux, c'est quelque chose d'intensif, d'instantané et de mutant, entre une création et une destruction. Manger-parler, écrire-aimer, jamais un flux tout seul. On parle avec des matériaux plus immédiats, plus fluides, plus ardents que les mots. D'où la force de la question de Spinoza: qu'est-ce que peut un corps ? De quels affects est-il capable ? Les affects sont des devenirs: tantôt ils nous affaiblissent pour autant qu'ils diminuent notre puissance d'agir, et décomposent nos rapports (tristesse), tantôt nous rendent plus forts en tant qu'ils augmentent notre puissance et nous font entrer dans un individu plus vaste ou supérieur (joie, dilatation). Spinoza ne cesse pas de s'étonner du corps. Il ne s'étonne pas d'avoir un corps, mais de ce que peut le corps. (...) Ce n'est pas possible d'être un homme libre: fuir la peste, organiser les rencontres, augmenter la puissance d'agir, s'affecter de joie, multiplier les affects qui expriment ou enveloppent un maximum d'affirmations. Faire du corps une puissance qui ne se réduit pas à l'organisme, faire de la pensée une puissance qui ne se réduit pas à la conscience. » Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique*, *op. cit.* p. 9: « [...] une vie qui ne se vit plus à partir du besoin, en fonction des moyens et des fins, mais à partir d'une production, d'une productivité, d'une puissance, en fonction des causes et des effets. Humilité, pauvreté, chasteté, c'est sa manière à lui (le philosophe) d'être un Grand Vivant, et de faire de son propre corps un temple pour une cause trop orgueilleuse, trop riche, trop sensuelle ».

que revendiquera Deleuze, puisqu'il s'agit avec lui d'affronter, comme Lapoujade le dit, les *logiques irrationnelles* propres à l'immanence d'une « vie » à travers les pratiques et les idées d'un *empirisme transcendantal* qui n'est pas pour autant *transcendant*.

C'est pour cela qu'Eric Alliez se demande « *comment la vie se rapporte à elle-même dans une philosophie de l'immanence ?* »⁶⁵¹. Il s'agit donc d'un mouvement aberrant, c'est-à-dire, d'un aller-retour immédiat entre la *vie* et la *pensée*, réunies ensemble dans le plan d'immanence. Nous dirions que l'immédiateté des sensations, des actions et des pensées dans les mouvements aberrants ou irrationnels de la vie renvoient à un vitalisme de l'événement qui déborde les termes, les attributions ou les êtres, les mouvements quantitatifs ou qualifiés, en fonction d'un *mouvement infini* qui désormais est vie, irréductible à toute mesure ou à toute référence extérieure ou médiatique, *processus* en tant que *devenir* dans l'immanence:

« Ce qui définit le mouvement infini, c'est un aller et retour, parce qu'il ne va pas vers une destination sans déjà revenir sur soi, l'aiguille étant aussi le pôle. Si « se tourner vers... » est le mouvement de la pensée vers le vrai, comment le vrai ne se tournerait-il pas aussi vers la pensée ? Et comment ne s'en détournerait-il pas lui-même quand elle s'en détourne ? Ce n'est pas une fusion toutefois, c'est une réversibilité, un échange immédiat, perpétuel, instantané, un éclair. Le mouvement infini est double, et il n'y a qu'un pli de l'un à l'autre. C'est en ce sens qu'on dit que penser et être sont une seule et même chose. Ou plutôt le mouvement n'est pas image de la pensée sans être aussi matière de l'être. [...] L'aller-retour incessant du plan, le mouvement infini. »⁶⁵²

Ce qui est donc vital, aussi bien dans la pensée que dans le corps, c'est le mouvement infini qui les traverse en tant qu'événement, événement qui réunit ensemble l'être et la pensée, et qui n'est pas pour autant une image toute seule: l'événement se produit plutôt « entre les images », ou

⁶⁵¹ ALLIEZ, Eric. « Deleuze: vitalisme pratique ». Dans *Les Etudes philosophiques*, op. cit. p. 245 (l'italique est dans le texte).

⁶⁵² DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. pp. 42-61.

encore entre une « image de la pensée » et une « matière de l'être ». « Penser » arrive donc *entre les images*, dans un sans-image, même si pour penser on présuppose une certaine « image de la pensée » qui nous dit ce que signifie penser, ce que signifie s'orienter dans la pensée:

« [...] ce qui monte progressivement à côté de cette image [de la pensée], dans un « entre » ou un « para » qui signe tout Deleuze, c'est un négatif de l'image, un sans-image qui ne cesse de la border comme sa limite impensée où se joue, selon Deleuze, le devenir de la raison ». ⁶⁵³

La pensée peut ainsi demeurer en conformité avec les régimes des signes dominants dans une « image de la pensée » déterminée par l'opinion, le bon sens et le sens commun, mais elle peut également s'activer tant qu'elle résiste à son présent, à ce qui la force et la contraint, à ce qui la détermine, pour s'aboucher à la *création*. À ce moment-là, la pensée et le corps ne sont plus réactifs par rapport aux circonstances, aux forces et aux contraintes de la vie, mais deviennent actifs, créateurs de *nouvelles possibilités de vie* par rapport aux images et aux matières

⁶⁵³ VILLANI, Arnaud. « Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze ». Dans: *Noesis*, n°5 « *Formes et crises de la rationalité au XXème siècle* ». Tome 1: « Philosophie », 2003, pp. 205-206-207: « Deleuze, lorsque la situation l'exige, ne mâche pas ses mots: *Une image de la pensée, nommée philosophie, s'est constituée historiquement, qui empêche parfaitement les gens de penser.* (Gilles Deleuze, *Dialogues*, Claire Parnet. Flammarion, 1977, p. 20) [...] On pourra trouver une sorte de résumé de la théorie d'une Image de la pensée dans les *Dialogues*, mais il vaut mieux se reporter au chapitre III de *Différence et répétition*. Je suivrai la démonstration en huit points de cet ouvrage. Les postulats de l'*image de la pensée* sont: 1) - la bonne volonté de penser; 2) - le sens commun; 3) - la reconnaissance; 4) - les quatre fondements de la représentation: le même, le semblable, l'analogue, l'opposé; 5) - la vérité contre l'erreur; 6) - la proposition comme désignation et non comme sens; 7) - les problèmes décalqués sur les solutions; 8) - la subordination de l'apprendre à un savoir préexistant. [...] Contre la bonne volonté de penser et son caractère naturel, Deleuze suscite l'involontaire. Contre le sens commun qui sous-tend l'«orthodoxie» et, en définitive, contre l'identité du moi dans le Je pense qui fonde la *concordia facultatum*, il suscite le paradoxe et la discordance des *facultés*. Contre la reconnaissance (et tout ce qui se joue dans la formule kantienne de la synthèse de reproduction: « si le cinabre était tantôt léger tantôt lourd... ») qui devient, pour l'Image de la pensée un modèle, comme la *doxa* était devenue sa forme, Deleuze ironise: « Qui peut croire que le devenir de la philosophie se joue lorsque nous reconnaissons ? ». Ici encore le prétendu *droit* de ce modèle ne vient que de l'extrapolation de certains faits. Il faut donc de l'irreconnaissable, seul capable de destituer le tribunal de la Raison réputé d'avance indemne des illusions et des prestiges, et cesser de nous régler sous le sens commun ».

dominantes ou établies. Ils deviennent des contre-effectuations insolites qui libèrent des puissances de vie. Comme le dit Alliez se référant au travail vitaliste de Deleuze sur Nietzsche:

« De sorte que la philosophie ne sera plus conçue en tant qu'abstraction (de la vie: abstraction « métaphysique ») mais en tant qu'*expression affirmative de la vie, création et invention de concepts expressifs de nouvelles possibilités de vie*; quant au concept, il sera lui-même compris comme un mode d'expression, ou un *style* (c'est-à-dire, une manière d'exprimer la vie [...]) ».⁶⁵⁴

Voilà pourquoi nous avons parcouru un chemin souterrain si tortueux et si aberrant à l'égard de la question de la vie: d'abord, le besoin de la création dans le domaine philosophique, c'est-à-dire, l'effort intellectuel bergsonien (la durée-schéma-Ouvert) et la création conceptuelle deleuzienne (le devenir-événement-Dehors); puis, le besoin non seulement d'affirmer la vie, mais aussi de créer de nouvelles possibilités de vie comme processus de *libération* de leurs puissances en fonction de ce besoin de créer; et enfin, la nécessité d'un *style* pour l'expressionnisme, afin de trouver une manière d'exprimer cette vie: en cela consisterait le « vitalisme pratique » de Deleuze, contrairement au « vitalisme métaphysique » de Bergson. L'apport de Deleuze consiste donc en ceci: c'est par le biais d'une « pensée sans images », et non uniquement d'une « image de la pensée » (ou d'une *pensée de l'image* comme « système ouvert » tel qu'on peut le trouver par exemple dans *Matière et mémoire* (1896)) que la *nouveauté* –qui est un intérêt commun à Bergson et à Deleuze–, peut réussir, résistant ainsi aux images dominantes de l'être et de la pensée: fondamentalement au deux formes de l'opinion, le « sens commun » et le « bon sens ». Le terme « image » n'est pas ainsi une simple « image » au sens visuel, mais réunit également en elle une multitude confuse d'images sonores, tactiles, posturales, gestuelles: il y a une sorte de *transmodalisation* de l'image conçue comme « matière », c'est-à-dire, degré zéro de virtualité. Une image existe toujours liée à d'autres

⁶⁵⁴ ALLIEZ, Eric. « Deleuze: vitalisme pratique ». Dans *Les Etudes philosophiques*, op. cit. p. 246.

images, les images étant toujours dans un processus de changement continu en fonction des dynamismes spatio-temporels. La pensée est ainsi également un dynamisme, tout comme la matière: toutes deux produisent ensemble le *mouvement*.

Pour résumer, le vitalisme deleuzien n'est donc pas un « vitalisme métaphysique » comme celui de Bergson parce que Deleuze encadre la question dans le plan d'immanence de la vie elle-même, de telle sorte que le vitalisme deleuzien serait désormais un *vitalisme pratique* ou un vitalisme des *modes immanents d'existence* comme des *mouvements aberrants*. Pour Deleuze, contrairement à Bergson, la vie en tant qu'immanence n'a aucun principe ni finalité: à la théorie d'un « principe vital » bergsonien, Deleuze répond en affirmant toujours le milieu, le sans-fond moléculaire et infinitésimal; à la théorie de l'individu, Deleuze répond par une théorie de l'*individuation* prise de la notion d'*heccéité* et d'*événement*; et enfin, aux finalismes internes et externes, Deleuze répond par un mélange paradoxal, mais producteur, entre le hasard et la nécessité, l'immanence et l'univocité de l'être. La vie est donc, pour Deleuze, une « virtualité pure »: un processus, un *devenir* qui se produit au « milieu » plutôt qu'à l'origine ou à la fin des choses ou des êtres, véritable *extra-être incorporelle*. « Virtualité pure » veut dire ici que la vie pour Deleuze est un *mouvement génétique* de la relation entre la vie et la pensée, toujours *entre* les images: ce *mouvement* est donc celui de la *virtualité*, l'horizon absolu des événements, le dehors absolu et l'immanence absolue. C'est à travers la virtualité de l'immanence qu'« être » et « pensée » sont une seule et même chose.

Après avoir montrée la différence entre le vitalisme métaphysique de Bergson et le vitalisme pratique de Deleuze (qui, justement, veut se montrer comme « pratique » et « immanent » car voulant élargir la prétention bergsonienne de donner une réponse à la métaphysique du temps qui manquait à la science moderne, comme nous l'avons signalé dès le

début de ce travail), nous avons dorénavant l'intention de poser ce que nous avons appelé « le vitalisme deleuzien dans ses œuvres », pour élargir au-delà de Bergson, cette fois seulement avec Deleuze, ce « vitalisme philosophique » qui les déborde. Car, selon les mots qui animeront ce dernier moment de la recherche, et selon lesquels tout ce que Deleuze aurait écrit serait vitaliste, il nous faut maintenant nécessairement développer, autant que possible, ce vitalisme deleuzien que l'on trouve tout au long de ses ouvrages, comme un dernier effort de ces « rencontres philosophiques ». Pour ce faire, nous commencerons par exposer quelques aspects d'*Empirisme et subjectivité* (1953), pour ensuite aborder cette « triade vitaliste » dans la pensée de Deleuze – référencée par tant de commentateurs⁶⁵⁵ entre Spinoza, Nietzsche et Bergson, pour finir avec un possible « vitalisme deleuze-foucauldien », partant de l'aveu de Deleuze selon lequel il avait voulu écrire quelque chose avec Foucault.⁶⁵⁶ Finalement, faute de développer les autres livres également « vitalistes » de Deleuze (puisque c'est, enfin, tout ce qu'il a écrit), nous entamerons une réflexion sur le rapport de la philosophie de Deleuze avec la politique et les sujets vitalistes qu'y se trouvent.

⁶⁵⁵ Cf. Note 649 sur les commentateurs de la « triade vitaliste » chez la pensée de Deleuze.

⁶⁵⁶ Cf. DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*, op. cit. p. 213 (traduction personnelle): « [...] Le livre que j'ai fait, ce n'est pas de l'histoire de la philosophie, c'est un livre que j'aurais voulu faire avec [Michel Foucault], avec l'idée que j'ai de lui et mon admiration pour lui ».

5. Le vitalisme deleuzien dans ses œuvres: *Empirisme et subjectivité*

Empirisme et subjectivité (1953), est le premier ouvrage publié par Gilles Deleuze, produit d'un travail monographique soutenu sous la double direction de Jean Hyppolite et Georges Canguilhem (le livre est dédié à Jean Hyppolite), et qui lui attribuera le DES (*Diplôme d'Études Supérieures*, l'équivalent d'un MA thèse (« Master des Arts »).) Dans cette étude sur le *Traité sur la nature humaine* de David Hume (1711-1776), Deleuze se penchait déjà à son époque sur un empirisme anglais (et ensuite vers un « pragmatisme » comme celui de William James et d'Alfred North Whitehead) fortement freiné par l'influence de Hegel et de Husserl en France. Malgré cela, l'étude de Deleuze s'inspira des thèses critiques de son professeur de la Sorbonne, Jean Wahl (1888-1974), contre l'hégélianisme.

L'un des aspects les plus importants que Deleuze souligne tout d'abord dans cet ouvrage, est le besoin dans la philosophie de poser les problèmes, de *la formulation de la bonne question*. Deleuze dit: « En fait, une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre: par elle-même, en elle-même, elle consiste, non pas à résoudre un problème, mais à développer *jusqu'au bout* les implications nécessaires d'une question formulée »⁶⁵⁷. Pour Deleuze, la position des problèmes est toujours plus importante que les réponses réelles ou possibles. Se concentrer sur la position, et non pas sur la solution, signifie défaire un déterminisme de ressemblance entre le *possible-réel* en faveur de la différence entre le *virtuel-actuel*. Le déterminant est ainsi la position du problème, et non pas les solutions possibles. Car les concepts

⁶⁵⁷ DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953. Pris de la version espagnole, *Empirismo y subjetividad*. Barcelona, Gedisa, 3^o edición, 1986, p. 119 (traduction personnelle).

n'ont un sens que par rapport au problème ou au « champ problématique » qu'ils essayent d'affronter et de résoudre. La philosophie, en ce sens, n'est pas une réponse à des problèmes établis ou préétablis, mais plutôt un mouvement de problématisation en fonction des circonstances, des conditions et des nécessités données dans le champ problématique et multiple de la question formulée.⁶⁵⁸

Par conséquent, la question principale dans *Empirisme et subjectivité* (1953) est la suivante: « *Comment l'esprit devient-il un sujet ?* »⁶⁵⁹. Le sujet n'est pas « donné »: il n'est pas un « donné » naturel; au contraire, il se construit de manière historique, il naît en tant que processus, et dépasse ainsi le « donné » qui, pour Hume, est l'« esprit ». Or, l'esprit ne préexiste pas à ses propres contenus, car il est un flux d'impressions, il est traversé par l'expérience, c'est-à-dire, ce qui se donne à l'expérience: bref un « donné » immédiat de la conscience. Si le sujet dépasse le donné, dans un processus plus complexe d'« humanisation » (c'est-à-dire de développement de croyances, d'inventions, d'habitudes et d'attentes), l'esprit de son côté ne dépasse pas le donné: l'esprit se rapporte à lui-même dans le donné, il se suffit à lui-même dans le donné, et rien d'autre. En procédant ainsi, Hume déplace la question classique qui expliquait tout par le principe du sujet, alors que c'est lui-même, justement, qui doit être expliqué dans son devenir, son émergence, son fonctionnement et sa constitution.

⁶⁵⁸ Cf. PRATI, Renata. “Trabajo y pasiones tristes. El sentido de lo negativo en Gilles Deleuze”. Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 48 enero-junio 2019, p. 121-134: « Pour Gilles Deleuze, toute pensée est à la fois un acte de liberté et de création comme, paradoxalement, un agir forcé. Il y a toujours quelque chose qui force à penser, quelque chose qui harcèle la pensée au dehors d'elle-même, qui la motive ou la coince, et c'est grâce à cette force que la pensée demeure proche de la vie, de ses valeurs et ses préoccupations [...] Ici, il ne s'agit pas de l'augmentation de la vie et de notre puissance d'agir, d'affirmer, ou pas seulement; il s'agit bien plutôt de se consacrer aux problèmes, aux questions, même si elles nous démembreront, nous mettent en danger, nous déstabilisent et transforment nos manières d'être et de nous sentir confortables sur terre, dans le corps et dans la langue. Même s'ils font tout cela, ou peut-être pour qu'ils le fassent... ». (Traduction libre).

⁶⁵⁹ *Ibid.* p. 13.

Ces éléments nous servent pour mieux expliciter la prétention deleuzienne à une philosophie sans sujet, en faveur de la prééminence du temps au travers de synthèses passives. Cette fois, ce qui est crucial pour Hume à l'heure de définir la subjectivité humaine et d'y expliquer tous ces phénomènes sont: les *habitudes*. Comme nous l'avons déjà démontré, le *Je* et le *Moi* ne sont finalement que des *habitudes*, des « synthèses passives » du temps. C'est ainsi que Deleuze affirme, à propos de l'esprit –qui précède la formation du sujet–, que l'un de ses propres contenus est l'espace et le temps. Le « donné » n'est ainsi pas donné *dans* l'espace, mais l'espace l'est *dans* le donné. L'espace et le temps se trouvent de cette manière dans l'esprit, et non pas l'inverse. C'est ce que Kant appellera plus tard les formes *a priori* de la sensibilité, seulement, elles ne se trouvent pas chez Hume dans un sujet transcendantal, mais dans ce qu'il appelle l'« esprit ». C'est pour cela que l'esprit n'est pas le sujet, mais plutôt l'objet. L'esprit – ou ce que Bergson appellera plus tard la « conscience »–, est objectif, est « quelque chose »⁶⁶⁰, et préexiste, en tant que « donné », à la constitution du sujet. L'esprit, en tant que « donné », est donc « le flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions »⁶⁶¹. Il est l'ensemble de ce qui apparaît, l'apparence, le mouvement, et même le

⁶⁶⁰ Cf. VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. pp. 294-295: « Que doit donc être la rencontre pour produire tant d'effets? Le plus aisé est de la définir par *ce que* l'on rencontre, le *quelque chose*. Il est l'objet d'une rencontre fondamentale, qui, se situant à l'origine empirique de toute faculté, prend la place de la reconnaissance assurant chez Kant la possibilité d'une représentation. Ce quelque chose d'indéfinissable est « l'être du sensible, ce par quoi le donné est donné, l'insensible » (*ibid.*, p. 187). Cet *aistheteon* (ce qui doit être senti, le virtuel dans la sensation) et non pas *aistheton* (ce qui est actuellement senti), force la sensibilité à devenir sensibilité, il élève cette faculté à un usage supérieur qui, de proche en proche, comme une traînée de poudre, provoque les facultés à « sortir de leurs gonds » (*ibid.*). Dans les termes de *Empirisme et subjectivité*, le *sentiendum* provoque le *memorandum* qui force au *cogitandum* (au contraire d'une « bonne volonté de penser »). ».

⁶⁶¹ DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité* op. cit. Pris de la version espagnole, *Empirismo y subjetividad*, op. cit. p. 93.

changement: l'empirisme part ainsi de l'expérience d'une collection, d'une succession animée par des perceptions distinctes, et l'esprit est cet ensemble d'hétérogènes. Or les perceptions distinctes sont indépendantes, de telle sorte que, chez Hume,

« tout ce qui est séparable est distinguable, et tout le distinguable est différent. Tel est le principe de la différence. En effet, comment pourrions-nous expliquer la séparation de ce qui n'est pas discernable, ou bien distinguer ce qui n'est pas différent ? Ainsi, l'expérience est la succession, le mouvement des idées séparables dans la mesure où elles sont séparables. C'est de *cette* expérience qu'il faut partir, parce qu'elle est *l'*expérience. Elle ne suppose aucune autre chose, et rien ne lui précède. Elle n'implique aucun sujet dont elle soit l'affection, aucune substance dont elle soit la modification, le mode. ».⁶⁶²

C'est alors grâce à la différence qu'il y a de l'esprit, qu'il y a quelque chose plutôt que rien ou que quelque chose peut être « donné ». Sans la différence, on ne pourrait rien percevoir, tout demeurerait dans l'indifférence, ou dans l'indifférencié, dans l'indistinct. L'esprit est différence, et l'esprit dépendrait de la différence, comme condition de son apparition.

L'esprit est donc, selon Deleuze dans sa lecture de Hume, d'abord une quantité intensive, ou une grandeur intensive du flux d'impressions de l'expérience, et seulement après une qualité dans l'idée invariable qu'est l'idée la plus petite, singulière, indivisible: l'esprit est d'abord divisibilité, changement, variabilité, perception, et après il est qualité, idée, indivisibilité:

« On annonçait déjà le principe fondamental de l'empirisme, c'est-à-dire, le principe de différence; tel était son sens. L'invariante de l'esprit n'est pas telle ou telle idée, mais l'idée la plus petite [...] il est possible de retrouver un terme à la division des idées [...] tout le sujet de Hume qui réunit les défauts des sens et l'objectivité du donné, est le suivant: il y a, sans doute, beaucoup de choses petites que les plus petits corps qui se présentent à nos sens; mais il demeure le fait qu'il n'y a rien de plus petit que l'impression qu'on a des corps ou l'idée que l'on s'en fait »⁶⁶³

⁶⁶² *Ibid.* p. 94.

⁶⁶³ *Ibid.* pp. 97-98.

La qualité est le moment objectif de l'esprit où l'on trouve, comme nous le disions, deux caractères également objectifs, l'espace et le temps. Pour le premier, l'extension est la qualité de certaines perceptions, tandis que pour le second, le « tout ensemble », l'ensemble lui-même des perceptions se présente effectivement comme sa qualité propre. Hume écrit: « On peut observer qu'il y a dans l'esprit une série ininterrompue de perceptions; tellement, que l'idée de temps est pour nous toujours présente »⁶⁶⁴. Le donné, alors, se définit par ces deux caractères objectifs, l'espace et le temps, l'indivisibilité de l'un et la distribution de l'autre, atome et structure. La vie, montrée ailleurs comme le mouvement de la différence ou ici comme le processus d'objectivation de l'esprit, est donc ce rythme intensif et dynamique, pré-individuel et a-subjectif, entre l'espace et le temps, entre une divisibilité infinie dans la multiplicité quantitative et actuelle, et un « absolu » indivisible dans la multiplicité qualitative et virtuelle; bref, un flux d'impressions et de perceptions de son expérience intensive, différentielle.

L'esprit est donc objectif, il ne dépend pas d'un sujet. Il possède également deux caractères objectifs, l'espace et le temps. Or, le sujet naît à partir d'une synthèse de l'esprit, et de cette manière, il dépasse l'esprit. L'analyse de Deleuze par rapport au sujet comporte ainsi par la suite trois niveaux: le temps, l'organisme, et l'esprit.

Le temps est succession pour l'esprit, mode d'apparition de ses propres perceptions. Avec le sujet, le temps devient *durée*, c'est-à-dire coutume, habitude et attente, « expérience interne » ou subjective. Ainsi, pour Hume:

« L'attente est habitude et l'habitude est attente [...] L'habitude est la racine constitutive du sujet, et ce que le sujet est dans sa racine est la synthèse du temps, la synthèse du présent et du passé en vue de l'avenir [...] les deux opérations de la subjectivité sont la croyance et l'invention [...] l'attente est la synthèse du passé et du présent opérée par l'habitude. L'attente, l'avenir, est la synthèse du temps que le sujet constitue dans

⁶⁶⁴ *Ibid.* p. 136.

l'esprit »⁶⁶⁵

Avec la coutume, l'habitude et l'attente, comme formes de synthèses du temps, le sujet dépasse l'esprit, dépasse le donné en vue de la croyance et l'invention, de telle sorte que « le sujet invente et croit; il est synthèse, synthèse du temps »⁶⁶⁶. Tout se passe comme si, du moment où le temps est affecté par le sujet comme synthèse, le dit-temps changerait de nature: il est dès lors déterminé par le sujet et ses habitudes contractantes, et détermine le présent épais de la durée. La vie, de son état purement virtuelle (esprit), devient actuelle, s'incarne constamment dans les formes, les états de choses et les processus de subjectivation, sans pour autant épuiser cette virtualité ou cet esprit qui demeure comme une multiplicité infinie de durées qui se tendent ou se relâchent en fonction des circonstances. La vie conserve ses potentialités dans une matière qui n'est pas absolument close ni formé, ni entièrement actualisé. C'est comme si *entre* l'esprit et le sujet qu'il produit existait une inter-affection profonde, au fond du temps lui-même, un *devenir*, de telle sorte que le temps dépend, finalement, d'un affect, d'une affection, d'une force, et un affect, une force et un devenir sont seulement possibles par la *différence*. Voilà le mouvement génétique du sujet dans le donné, corrélatif de la complexité du temps, car avec le sujet, l'esprit ne reproduit plus les différentes structures du « donné »: il invente et croit, il se prolonge dans un passé, un présent et un avenir dans une durée. Le temps en tant que succession était donc une structure de l'esprit, tandis que le sujet se présente maintenant comme synthèse du temps sous forme de durée.

Or, pour Hume, l'esprit implique la mémoire, puisque celui-ci était la reproduction et la répétition des différentes structures du donné tout en restant dans le donné; avec le sujet, la synthèse du temps crée l'habitude et l'attente, c'est-à-dire, le présent et l'avenir, d'où

⁶⁶⁵ *Ibid.* pp. 100-101.

⁶⁶⁶ *Ibid.* p. 100.

l'affirmation que « l'habitude est à la mémoire ce que le sujet est à l'esprit »⁶⁶⁷ car l'habitude est synthèse, elle n'a plus besoin de la mémoire. Tout se passe comme si au travers de la croyance et de l'invention, qui sont les deux opérations de la subjectivité, se constituait le sujet en tant qu'habitude, synthèse du temps en tant qu'attente, durée qui détermine l'intériorité même de l'être humain à l'égard du temps objectif ou spirituel.

Le sujet est donc activité et en tant que tel, il est un processus, avec ses différents moments, ceux qui dépassent le donné vers autre chose: « Du donné, je donne à l'existence quelque chose de distinct, qui n'est pas le donné: je crois. César est mort, Rome existait, demain le soleil s'élèvera, le pain nourrit . »⁶⁶⁸ On est sujet donc par le jugement moral, esthétique et social. Le sujet est ainsi un mouvement de développement: il n'est pas « donné ».

La thèse la plus forte de l'empirisme selon Deleuze se trouve néanmoins non pas dans le rapport du sujet avec le temps ou même le corps (l'organisme), mais justement dans le rapport du sujet avec l'esprit lui-même:

« Les relations sont extérieures à leurs termes: quand James se dit pluraliste, il ne dit pas autre chose en principe [...] Dans cette proposition on doit voir le point commun de tous les empirismes. »⁶⁶⁹

L'esprit, en tant qu'objectivité, se trouve donc dans les relations, et dans le rapport du sujet avec l'extériorité. Ce rapport n'est pas associationnisme, puisque l'associationnisme travaille avec des généralités et ressemblances, avec des habitudes de pensée qui ne sont pas des idées, mais des rapports entre les idées médiatisés par l'opinion, le bon sens, le sens commun, les besoins les plus généraux qui sont communs. Entre deux choses ou entre deux idées il existera toujours un trait de ressemblance et de généralité, de contiguïté, mais le fait de subsumer les singularités

⁶⁶⁷ *Ibid.* p. 100.

⁶⁶⁸ *Ibid.* p. 91.

⁶⁶⁹ *Ibid.* p. 108.

sous des généralités n'élimine pas les petites différences, ni n'explique chaque rapport particulier. C'est ainsi que « l'association est nécessaire pour rendre possible toute relation en général, sans expliquer chaque rapport en particulier »⁶⁷⁰. Ce que promeut Deleuze dans sa lecture de Hume est alors une science du particulier, une psychologie différentielle, une « casuistique » où ce qui importe, ce sont les cas particuliers, tout comme la circonstance, le milieu, les relations:

« Un ensemble des circonstances singularise toujours un sujet puisqu'il représente un état de ses passions et de ses besoins, une répartition de ses intérêts, de ses croyances et de ses vivacités [...] l'affectivité est affaire de circonstance. »⁶⁷¹

La passion est ainsi le contenu singulier des circonstances déterminées, le principe d'individuation du sujet. Mais la subjectivité est pratique dans la mesure où l'on ne peut pas se séparer des circonstances. En ce sens, « il n'y a pas de subjectivité théorique, mais pratique: le sujet se constitue dans le donné ».⁶⁷²

Nous voyons alors comment à l'aube de la pensée de Deleuze son intérêt réside fondamentalement dans une philosophie dont le sujet n'est pas la prééminence, le point de départ; il s'agit, dans le cadre de ce *post-structuralisme* français qui se donnait pour but un anti-hégélianisme acharné, de démontrer une existence antérieure à la genèse et constitution d'un sujet (même vivant ou larvaire) et à la répartition classique entre le sujet et l'objet: il s'agit chez Deleuze plutôt de l'esprit, de ce qu'il concevra après comme le *dehors*, l'*immanence* ou le *virtuel*. Deleuze ne voit le sujet qu'en tant que processus de subjectivation: un *devenir*, une émergence ou une condensation d'un mouvement qui le déborde toujours et qui est pour lui, autant que pour Hume, l'esprit, c'est-à-dire l'expérience en tant qu'empirisme, une logique où ce

⁶⁷⁰ *Ibid.* p. 113.

⁶⁷¹ *Ibid.* p. 114.

⁶⁷² *Ibid.* p. 115.

qui importe ce sont les relations, une pensée localisée, concrète, avec esprit de simplicité, et non pas leur attribution à un sujet ou à un être quelconque. Il préfère le « et » plutôt que le « est ». Ce qui importe ce sont aussi les conjonctions en fonction des circonstances, les cas particuliers, et non pas les êtres ou les sujets, les termes ou les généralités, les abstractions. Un terme est un point fixe où le mouvement s'arrête, où il meurt, se condense, se matérialise. Deleuze préfère les lignes plutôt que les points, les plis plutôt que les lignes, les milieux, les plans ou les « zones d'immanence » plutôt que les commencements ou les fins⁶⁷³. C'est pour cela que les sujets sont des points fixes, générés, développés chaque fois, gérés au niveau social, individualisés en fonction des croyances et des inventions, d'une morale, d'une religion, et tout cela par nature humaine. Cela ne veut pas dire que le sujet soit mauvais: il est aussi nécessaire qu'il est une synthèse du temps, une habitude, l'habitude de dire « Je ».

La vie est ainsi gérée au niveau social, humain, comme le dit d'ailleurs Foucault avec son idée de « biopouvoir » ou « biopolitique »⁶⁷⁴, créant des fictions, des croyances, des attentes, des

⁶⁷³ Cf. VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. p. 247: « Créer, c'est produire des lignes et des figures de différenciation » (DR 1968, p. 328). Mais si, dans l'actualité, les lignes sont distinctes et les présents successifs, tout point différant de tout autre de façon régulière, dans la virtualité, tout est toujours, à la fois, point, pli et plan, et le temps est celui de l'*Aiôn* où les présents « forment deux séries réelles coexistantes par rapport à l'objet virtuel d'une autre nature qui ne cesse de circuler et de se déplacer en elles » (*ibid.*, p. 138). Dès lors se produisent, dans l'agencement des virtuels, des affinités, d'étranges attractions « Comme sur une surface pure, certains points dans une série renvoient à d'autres points dans d'autres » (LS 1969, p. 7) ».

⁶⁷⁴ Cf. VIGNALE, Silvana. « Políticas de la vida y estética de la existencia en Michel Foucault ». Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 37 Julio-Diciembre 2013, pp.186-187: « Comme nous l'avons dit, entre les XVIIIème et les XIXème siècles le pouvoir a eu pour objectif l'administration de la vie, dont le point culminant a été au début du XXème siècle. Or, comme le dit Deleuze, le pouvoir n'a pour but la vie sans susciter une vie qui lui résiste. Quelque chose de similaire fut exprimé par Espósito lorsqu'il dit que le pouvoir lui-même produit la résistance de celui sur lequel il se décharge. De telle façon qu'il est possible d'affirmer que la vie devient cette matière pour faire de soi-même un autrui de ce que l'on est. Pour Deleuze, la lutte pour la subjectivité moderne passe par une résistance aux deux formes actuelles d'assujettissement, « l'une qui consiste à nous individuer selon les exigences du pouvoir, l'autre qui consiste à attacher chaque individu à une identité déjà connu, déterminé une fois pour toutes. La lutte

« besoins », des subjectivations et des attachements à cette « vie », à cette habitude, avec ses identités fixes et préétablies, « normalisées ». Peut-être l'apport de Deleuze est-il de faire voir comment le sujet n'est qu'une synthèse du temps, le « présent » ou le « sol contemplatif »⁶⁷⁵ de nos habitudes et de nos attentes, de tout ce que nous « sommes ». Cet aspect de la vie n'épuise pas pour autant la « vie » dans son ensemble ou son mystère, puisque, nous l'avons vu, nous avons encore deux autres types de synthèses du temps qui nous constituent et nous débordent pour rendre la vie, ou l'événement, au moins supportable, tant que possible, dans toute sa dimension complexe et réel: c'est pour cela que la vie résiste, car elle se dédouble toujours dans un devenir, comme ligne de fuite, à l'égard de l'insupportable et névrosé *toujours présent...* Le

pour la subjectivité se présente donc, comme droit à la différence et droit aux variations, à la métamorphose (Deleuze, 2008: 139). » [...] Il y a dans la dernière période, comme nous l'avons déjà signalé, une fascination de Foucault pour les *tekhne tou biou*, de telle sorte que nous pouvons penser que la *substance éthique*, de notre rapport avec nous-mêmes, est la *vie*, entendu comme ce *soi-même* qui est matière pour une œuvre d'art. La vie est matière de conflits, de luttes et d'effets technoscientifiques, et ce n'est pas sans raison que les principaux débats politiques et législatifs sont rapportés aux questions rattachées à la vie. D'un autre côté, aussi dans le domaine du savoir, apparaît comme préoccupation croissante le problème de la vie, spécialement dans la philosophie, par le biais des développements d'études sur la biopolitique et la techno-science. Quand nous disons que notre substance éthique c'est la vie, nous ne parlons pas seulement de la vie biologique, mais du *bios*, comme existence qualifiée et modelée pour nous-mêmes, de la possibilité de se faire pour soi-même un « mode de vie », une manière de vivre ou *ethos*. Un *bios* qui, comme nous l'avons vu, séduit Foucault afin de le penser comme matière pour une existence esthétique. Foucault a laissé entrevoir l'idée de la vie comme matière qui résiste au pouvoir à la fin de *La volonté du savoir* [...] ». (Traduction libre).

⁶⁷⁵ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 67: « Partout la nature exprime son autosatisfaction et son narcissisme à travers les matières qu'elle contracte. L'ensemble constitue un « sol contemplatif », un sol peuplé d'âmes contemplatives qui semblent ne prétendre à rien puisque chacune baigne dans son autosatisfaction présente. Pourtant il en émerge une immense présomption, la revendication d'un droit propre à toute habitude, c'est attendre, s'attendre à... comme dimension du présent même, ce dont témoigne, à ce niveau, la forme organique du *besoin*. En ce sens, attendre, c'est prétendre. « Tout contraction est une présomption, une prétention, c'est-à-dire émet une attente ou un droit sur ce qu'elle contracte, et se défait dès que son objet lui échappe. ». Tout vivant prétend au futur auquel il s'attend, c'est-à-dire un futur qui lui donne au moins autant de satisfaction que le moment présent. Tel est le « droit » auquel il prétend ».

passé et l'avenir se détachent donc ou se dédoublent de ce « présent vivant » chronologique, épais de durée, dans un devenir-intemporel ou intempestif grâce à *Aiôn*, créant événement et mouvement, entre les images, par un déplacement ou une déviation du corps et de la pensée.

Ayant exploré certains aspects « vitalistes » dans l'œuvre de Deleuze portant sur Hume, et qui nous font coïncider, entre autres, avec la nature du « donné » par exemple chez Bergson (le donné étant de nature spirituelle), il faut maintenant examiner ce que Deleuze, dans un entretien, appelle « la grande identité Spinoza-Nietzsche », afin d'y démêler quelques questions vitales ou « vitalistes », dans cette visée à « libérer la vie » ou à créer de *nouvelles possibilités de vie*. La question éthique y devient pertinente, pour compléter ce que serait la « triade vitaliste » (Spinoza, Nietzsche, Bergson) dans ce « vitalisme philosophique », là où bourgeonnent des singularités et des multiplicités nomades et disparates (la plupart du temps indistinctes) dans nos rencontres philosophiques.

6. Le vitalisme deleuzien dans ses œuvres: la grande identité Spinoza-Nietzsche selon Deleuze

« [...] j'ai commencé par des livres d'histoire de la philosophie, mais tous les auteurs dont je me suis occupé avaient pour moi quelque chose de commun. Et tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche. »

Gilles Deleuze, *Pourparlers*, 1972-1990

En 1998, l'institut Synthélabo de Paris publiait *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, dont le philosophe français Eric Alliez était l'éditeur⁶⁷⁶. Il s'agit d'une compilation de textes réunis grâce aux « Rencontres Internationales Gilles Deleuze » qui a eu lieu à Rio de Janeiro et Sao Paulo du 10 au 14 janvier 1996 au Brésil. On y trouve des articles de René Schérer, Jean-Clet Martin, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben, David Lapoujade, Isabelle Stengers, François Zourabichvili, Jacques Rancière entre autres, et un texte d'Eric Alliez intitulé « Sur le bergsonisme de Deleuze » qui nous intéresse particulièrement. Dans ce texte, Eric Alliez présente ce qu'il appelle la « petite » identité Bergson-Nietzsche formant « *la base du triangle vitaliste qui se constitue ainsi* :

	Spinoza	
Bergson		Nietzsche » ⁶⁷⁷

À la « grande identité Spinoza-Nietzsche » à laquelle Deleuze fait allusion tout au long de son œuvre, Alliez ajoute une « petite identité » de ces deux grands philosophes avec Henri Bergson,

⁶⁷⁶ ALLIEZ, Eric. (Editeur). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris: Institut Synthélabo, 1998.

⁶⁷⁷ ALLIEZ, Eric. (Editeur). *Gilles Deleuze, une vie philosophique, op. cit.* (édition espagnole faite par la revue "Sécauto" à Cali et la revue "Euphorion" à Medellin, Colombie, 2002 (traduction libre vers la langue française), p. 101.

revendiquant ainsi une « philosophie mineure » en rupture avec la philosophie d'Etat,

« [...] au profit d'une philosophie de la Vie et du Devenir où, pour évoquer à un Bergson en résonance avec Nietzsche et Spinoza, « il n'y a pas de choses, il n'y a que des actions » (c'est-à-dire, les *impulsions et les constructions*). Ce qu'on pourrait traduire ainsi: *il n'y a pas des impressions, il n'y a que des expressions.* »⁶⁷⁸

Ce triangle vitaliste entre Spinoza, Nietzsche et Bergson sera évidemment un rapport nécessaire, que nous devons aborder, mais en tant que conséquence de la « grande identité Spinoza-Nietzsche » que nous développerons tout d'abord ici.

6.1. La grande identité Spinoza-Nietzsche

« [...] ce fut pendant mes années de moindre vitalité que je cessai d'être pessimiste: l'instinct de la conservation m'interdisait une philosophie de la pauvreté et du découragement ».

Nietzsche, *Ecce Homo* (1888)

La même année de parution du livre *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Eric Alliez publiait un article intitulé *Deleuze, vitalisme pratique*⁶⁷⁹ où il ne parlera, à propos du vitalisme deleuzien, que de la « grande identité Spinoza-Nietzsche », ne mentionnant nullement Bergson dans cette identité. C'est pourquoi le rapport entre Spinoza et Nietzsche semble incontournable et fondamental dans la construction d'un vitalisme dit deleuzien. Nous considérons par ailleurs que les auteurs avec lesquels Deleuze travaillait avaient tous en commun ce « vitalisme » explicite ou implicite, caché ou évident; et si, comme le dit Deleuze lui-même à propos de ses propres travaux sur l'histoire de la philosophie, « tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche », c'est précisément là que se trouve la clé de son vitalisme philosophique, même si

⁶⁷⁸ *Ibid.* p. 249.

⁶⁷⁹ ALLIEZ, Eric. « Deleuze: vitalisme pratique ». Dans *Les Etudes philosophiques*, op. cit. pp. 245-250.

notre objectif est d'inclure Bergson dans cette « identité ».

Par une petite parenthèse à propos de ce mystère au centre du vitalisme deleuzien, nous pouvons essayer ici de répondre: Bergson est, peut-être, dans cette « identité », une espèce de « dehors », une fêlure, une « ligne de fuite », un « non-rapport » dans le rapport, un sans-fond infinitésimal, un « milieu » impersonnel sans identité; enfin, une limite avec quelque chose d'impensable dans la triade vitaliste qui constitue le vitalisme deleuzien. Il faut se rappeler que la condition d'une rencontre –philosophique, artistique ou scientifique–, est cette solitude du philosophe, le « précurseur sombre » grâce auquel se produit la rencontre, l'événement. Bergson est la plupart du temps l'un des philosophes les plus oubliés... peut-être dans la « grande identité Spinoza-Nietzsche » résonne un devenir-imperceptible grâce à Bergson, un devenir-minoritaire et moléculaire d'où peuvent sortir les individuations les plus inouïs, les plus inattendues en faveur de la « vie » ou d'un vitalisme philosophique. Ce n'est pas par hasard qu'Alliez le situe à la base de la triade, soutenant Spinoza avec Nietzsche. Spinoza serait la crête, la pointe, le sommet, celui qui a le mieux pensé l'immanence, l'univocité. Bergson et Nietzsche le contemplent, regard vers le haut, comme d'ailleurs tous les philosophes contemplent ce mystère, et essaient de s'en approcher.⁶⁸⁰ Imprévisiblement, peut-être, nous

⁶⁸⁰ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 62: « Ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère. Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensée le plan d'immanence le « meilleur », c'est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusions, de mauvais sentiments et de perceptions erronées... ». Voir aussi Cf. CHERNIAVSKY, Axel. « La philosophie a-t-elle un christ ? Problèmes relatifs à l'histoire deleuzienne de la philosophie ». Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 38 enero-junio 2014, pp. 136-137: « [...] De ce point de vue, Badiou aura raison de dire que si Deleuze fait de Spinoza le Christ de la philosophie, il faut dire de Deleuze qu'il a été de ce Christ un des plus considérables apôtres (Badiou, 1997: 150). La déclaration est pleine de sarcasme, si on se souvient de la distinction qu'opère Nietzsche entre le Christ, affirmation de la vie, et

avons choisi dans cette étude celui qui manquait dans la grande identité Spinoza-Nietzsche, propre au vitalisme deleuzien dans ses œuvres: Bergson.

Fermant la petite parenthèse, il faut dès lors nous demander: comment comprendre l'expression « grande identité Spinoza-Nietzsche » selon Deleuze?⁶⁸¹ On sait que Deleuze a écrit plusieurs livres et articles sur « histoire de la philosophie », comme le sont par exemple ceux sur Hume, Kant, Leibniz, Bergson et Foucault, pour n'en citer que quelques uns. Mais ce sont les études dédiées à Spinoza et Nietzsche qui se révèlent importantes ici, car semble résider en eux, dans leur « grande identité », ce que les autres auteurs avaient de commun, pour lui.

Notre hypothèse, ici, sera que cette identité Spinoza-Nietzsche ne peut s'envisager en termes d'influences ou de ressemblances, mais de *rencontres*. Et les rencontres pour Deleuze sont toujours hétérogènes, elles mettent en rapport des séries hétérogènes qui semblaient n'être pas compatibles ou n'avoir pas lieu dans l'univers. Ainsi, entre l'hétérogénéité propre à une rencontre ou à une série des rencontres, se pose le problème de la consistance. L'identité ici doit donc être comprise comme la recherche d'une consistance entre Spinoza et Nietzsche, une consistance et une identité conçues comme « grandes » dans l'histoire de la philosophie. Et la consistance ici est surtout une consistance éthique et ontologique, que seul la philosophie peut donner, sans être pour cela indifférente aux avancées de la science et de l'art qui viennent la réaffirmer ou l'aider à démontrer (comme par exemple les avancées de Barbara Stiegler sur

Saint Paul, véritable incarnation des forces réactives. Certes, le choix lexical de Deleuze n'est pas innocent non plus, si on pense à la place centrale qu'occupe le Christ dans la philosophie hégélienne de la religion, représentation de l'accès de la communauté à l'universalité de l'esprit, et si l'on considère l'importance qu'accordait Deleuze à la façon dont le philosophe « baptise » ses concepts (Deleuze & Guattari, 1991: 13). Cela dit, si on laisse la chicane de Badiou de côté, elle exprime bien le fonctionnement de l'histoire deleuzienne de la philosophie à ce niveau. Il s'agit effectivement de déterminer des précurseurs. [...] »

⁶⁸¹ Cf. ZAOUI, Pierre. « La « grande identité » Nietzsche-Spinoza: quelle identité? » dans la revue *Philosophie* 47, Paris: Les Éditions de Minuit, 1995.

Nietzsche et la biologie ou d'Antonio Damasio sur les émotions chez Spinoza⁶⁸²). Il s'agit donc d'une identité remarquable, notable, singulière, intéressante ou importante plus qu'ordinaire ou régulière qui cherche à poser un plan ou une perspective pour la philosophie, et que nous essayerons ici d'aborder au moins à travers trois points communs ou trois niveaux de réalité où ils se rencontrent: 1) un matérialisme (la prééminence du corps par rapport à l'esprit ou la conscience), 2) un immoralisme (la prééminence de l'éthique par rapport à une morale) et 3) un athéisme (la prééminence de la joie par rapport aux passions tristes).

6.2. Le matérialisme (le corps)

En effet: Deleuze remarque dans sa philosophie que ce que font les philosophes tout au long de l'histoire, peut se résumer à des cris, des cris philosophiques, comme par exemple le cri d'Aristote: « Il faut s'arrêter ! » ou le cri de Leibniz: « je ne m'arrêterai jamais ! » Pour sa part, le cri de Spinoza, selon lui, est « on ne sait pas ce que peut le corps » ! ou « Comme dira Nietzsche, on s'étonne devant la conscience, mais, « ce qui est surprenant, c'est bien plutôt le corps... »⁶⁸³ Le corps dépasse ainsi la connaissance qu'on en a, de même que la pensée, dit Deleuze, est beaucoup plus que la conscience qu'on peut en avoir. Cela veut dire que la conscience n'ajoute rien aux rapports effectives entre les corps, tout au contraire: la conscience soustrait, interrompt quelque chose, quelque chose de l'ordre du processus immanent du désir, car le désir est du corps, et non de la conscience. La pensée est pour cela, à notre avis, une puissance supérieure à la conscience puisqu'elle contient en même temps la *libre-nécessité*

⁶⁸² Cf. STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF., 2001, et DAMASIO, Antonio. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the feeling brain*. New York: Harcourt, 2003.

⁶⁸³ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique, op. cit.* p. 28.

propre au troisième genre de connaissance spinoziste en tant que *béatitude* ou *intuition*.⁶⁸⁴ Nous pourrions même affirmer que dans la pensée il y a non seulement la conscience mais aussi l'inconscient, et le travail de la pensée doit prendre en compte les deux aspects à la fois, de manière immanente. « Penser » depuis l'immanence implique alors que la pensée s'approche de plus en plus des corps, de la matière, avec ses « lois » complexes, ses dynamismes, ses intensités. C'est pour cela que, chez Spinoza, la pensée se trouve beaucoup plus proche du corps que de l'esprit ou de la conscience, puisque c'est justement à travers la pensée que nous pouvons atteindre le parallélisme spinoziste selon lequel « tout ce qui arrive dans le corps humain, l'âme humaine le doit percevoir »⁶⁸⁵. Penser le corps constitue de ce fait un matérialisme propre à la philosophie spinoziste et nietzschéenne, cette façon propre et originelle d'être plus proche de la réalité matérielle des choses ou des actions, des processus ou des « devenirs ».

Spinoza, dans ce sens, pose la question du corps sous le double rapport qui le caractérise: *cinétique* (mouvement et repos, vitesse et lenteur), et *dynamique* (rapports de composition, de puissance et mode intrinsèque),⁶⁸⁶ tandis que Nietzsche la pose sous le double aspect d'une quantité de *force* et d'une *volonté de puissance* au sens biologique du terme.⁶⁸⁷ Ce qui importe

⁶⁸⁴ Cf. MARGOT, Jean-Paul. "Libertad y necesidad en Spinoza". Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 32 Enero-Junio 2011, pp. 40-41-43: « Spinoza a rêvé de faire l'homme libre à force de le purger de l'illusion de la liberté et de lui faire reconnaître la puissance de la nécessité. Pour lui, former des idées adéquates sur le nécessaire signifie être cause adéquate des choses, c'est-à-dire, être actif, être libre. Mais, est-ce réellement un rêve de définir la liberté comme nécessité comprise? [...] Spinoza aborde la liberté depuis le point de vue de la nécessité. Tout est nécessité, malgré le fait que celle-ci implique des degrés différents, dans la mesure où Dieu est nécessité d'une manière différente à celle dont les hommes et les choses le sont. Dieu est le seul qui soit, à proprement parler, libre. [...] Malgré le fait que la philosophie de Spinoza soit, sans doute, une philosophie de la nécessité, il faut se rappeler que, selon la dernière partie de l'*Ethique*, l'homme peut atteindre une liberté qui serait sa salvation et sa béatitude. [...] Il n'y a qu'en reconnaissant la nécessité que l'homme peut arriver à être libre. » (Traduction libre).

⁶⁸⁵ SPINOZA, Baruch. *Éthique, op. cit. proposition XIV démonstration*.

⁶⁸⁶ Pour ce fait, Cf. le Cours Vincennes de DELEUZE du 17/02/1981 dans www.webdeleuze.com

⁶⁸⁷ Pour ce fait, Cf. STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie, op. cit.* Et Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la*

alors pour les deux c'est le fonctionnement du corps, et non pas son être, sa substance ou même sa forme; ce qui importe ce n'est pas son *être*, mais sa *manière d'être*; non sa *substance*, mais sa *puissance*; non sa *forme*, mais sa *force*, c'est-à-dire, son *devenir-actif*. Deleuze dit:

« [...] « les choses sont des corps. » Des corps, et pas des idées. Les choses sont des corps, ça veut dire que les choses sont des actions. La limite de quelque chose, c'est la limite de son action et non pas le contour de sa figure. [...] C'est une limite dynamique qui s'oppose à la limite contour. La chose n'a pas d'autre limite que la limite de sa puissance ou de son action. La chose est donc puissance et non pas forme. »⁶⁸⁸

La théorie du corps aussi bien chez Spinoza que chez Nietzsche débouche de cette manière à une conséquence éthique des *modes* ou *manières immanentes d'être* des corps en fonction des actions, des passions et des pratiques parce que, comme le dit Nietzsche, « La grande activité principale est inconsciente »⁶⁸⁹. La pensée est donc plus que la conscience en outre car elle possède des rapports plus étroits avec un exercice la plus part du temps inconscient, c'est-à-dire, avec la puissance des corps, leur dynamisme, mouvement, force, leurs affects et devenirs, leur rapports: La force active ou le devenir-actif est alors corporel, inconscient, puisque, au contraire, l'esprit ou la conscience sont essentiellement réactifs: la conscience ne reçoit que des effets du corps, elle ressent par exemple de la joie ou de la tristesse mais comme effets des autres corps sur lui, sans qu'il puisse connaître les causes de ces effets (il s'agit des affects du premier genre de connaissance chez Spinoza). L'homme semble être ainsi un mode d'être réactif, le devenir-réactif de la vie sur Terre, ou la vie devenue névrosée, c'est-à-dire, qui coupe les flux et les

philosophie, op. cit.

⁶⁸⁸ DELEUZE, Gilles. « Cours Vincennes du 17/02/1981 » dans www.webdeleuze.com

⁶⁸⁹ NIETZSCHE, *VP*, II, 227. Cité par DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie, op. cit.* p. 46. Cf. aussi du même ouvrage p. 128 note 2: « *GM*, II, I et I, 10 –On remarquera que, chez Nietzsche, il y a plusieurs sortes d'inconscient: l'activité par nature est inconsciente, mais cet inconscient ne doit pas être confondu avec celui des forces réactives ».

processus en lui imposant des finalités. Ainsi, selon la lecture de Deleuze sur Nietzsche, par exemple les fonctions de nutrition, de reproduction, de conservation ou d'adaptation (nous dirons même de défense) sont des fonctions réactives du point de vue de la conscience qui les réduit à des mécanismes et leur attribue des finalités.⁶⁹⁰ De telle sorte que, pour Deleuze, « le vrai problème est la découverte des forces actives, sans lesquelles les réactions elles-mêmes ne seraient pas de forces. »

6.3. L'immoralisme (l'éthique)

« [...] nous ne tendons pas vers une chose parce que nous la jugeons bonne, mais au contraire nous jugeons qu'elle est bonne parce que nous tendons vers elle ».

Spinoza, *Ethique*, III, 9, sc.

L'éthique est donc chez Spinoza et Nietzsche un moyen de découvrir au-delà des forces réactives (le ressentiment, la mauvaise conscience, la culpabilité, l'esprit de vengeance, et toutes les passions tristes qui s'ensuivent) les forces actives du corps. L'éthique serait le relais d'une morale de la conscience qui reproduirait la négativité de l'homme sur Terre par rapport à l'affirmation de la Vie. « Au-delà du Bien et du Mal », veut dire, selon la formule nietzschéenne, qu'on trouve « le bon et le mauvais » au niveau des rapports de composition et de décomposition des corps, des rapports de puissance ou de pouvoir, c'est-à-dire, de ce qui augmente ou diminue la puissance d'un corps ou d'un ensemble de corps. L'immoralisme de la grande identité

⁶⁹⁰ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit. pp. 46-47: « La conscience exprime seulement le rapport de certaines forces réactives aux forces actives qui les dominent. La conscience est essentiellement réactive; c'est pourquoi nous ne savons pas ce que peut un corps, de quelle activité il est capable. Et ce que nous disons de la conscience, nous devons le dire aussi de la mémoire et de l'habitude. Bien plus: nous devons le dire encore de la nutrition, de la reproduction, de la conservation, de l'adaptation. Ce sont des fonctions réactives, des spécialisations réactives, des expressions de telles ou telles forces réactives ».

Spinoza-Nietzsche consiste donc à affirmer que le Bien et le Mal n'existent pas, mais que ce qui existe et vient les substituer, c'est l'évaluation immanente du « bon » et du « mauvais », c'est-à-dire, ce qui augmente ou diminue la puissance (dans ce sens, la longue liste sur les affects tant de joie que de tristesse chez Spinoza est fondamentale, puisque réside en eux l'augmentation ou la diminution). La « transmutation des valeurs » passe alors par cette évaluation immanente du « bon » et du « mauvais » au niveau des rapports de forces et de compositions, et non pas au niveau des puissances ou des modes intrinsèques (selon Deleuze, il n'y a pas de puissance mauvaise, ni de mode intrinsèque qui soit mauvais, mais la typologie des forces (active ou réactive) est déterminante dans cette transmutation des valeurs qui dépend plus des rapports dynamiques et cinétiques que des termes essentialistes. C'est dans ce sens que nous pouvons dire que le Bien et le Mal en tant qu'Essences ou Universaux transcendants d'une morale sont des termes ou des formes qui en eux-mêmes se trouvent dépourvu de contenu, vides et seulement formels ou indéterminés, mais qui deviennent déterminables en fonction des rapports effectifs des forces actives ou réactives entre les corps qui déterminent empiriquement le Bon et le Mauvais de chaque cas, de chaque situation singulière, irréductible à l'universel. La philosophie devient alors évaluative et expérimentale, singulière et concrète, inventive, empirique, créatrice de « nouvelles possibilités de vie » –selon la formule que Deleuze emploie pour qualifier ce que signifie la vie d'un philosophe pour Nietzsche– devant les problématisations historiques, les bassesses et bêtises de chaque époque, le triomphe des forces réactives, et que le philosophe doit diagnostiquer et dénoncer. Soit l'exemple de Spinoza:

« La vie n'est pas une idée, une affaire de théorie chez Spinoza. Elle est une manière d'être, un même mode éternel dans tous les attributs. Et c'est seulement de ce point de vue que prend tout son sens la méthode géométrique. Celle-ci dans l'*Ethique* s'oppose à ce que Spinoza appelle une satire; et la satire, c'est tout ce qui prend plaisir à l'impuissance et à la peine des hommes, tout ce qui exprime le mépris et la moquerie, tout ce qui

se nourrit d'accusations, de malveillances, de dépréciations, d'interprétations basses, tout ce qui brise les âmes (le tyran a besoin d'âmes brisées, comme les âmes brisées, d'un tyran). [...] En fait, il n'y a qu'un terme, la Vie, qui comprend la pensée, mais inversement aussi qui n'est compris que par la pensée. Non pas que la vie soit dans la pensée. Mais seul le penseur a une vie puissante et sans culpabilité ni haine, seule la vie explique le penseur. »⁶⁹¹

Médecin de la civilisation et de son époque, le philosophe et la philosophie deviennent alors résistance au présent, créant ses nouvelles possibilités de vie⁶⁹² ou libérant les puissances de vie emprisonnées, empêchées, castrées ou séparées de leur puissance. Il s'agit du droit à la puissance, à n'être pas séparée de ce qu'on peut, de ce que peuvent le corps, la vie et la pensée, par opposition au « pouvoir » et à l'empêchement des puissances: il s'agit de ce que Deleuze appelait à propos de Nietzsche « La pensée nomade »⁶⁹³, c'est-à-dire, la fuite et la résistance à tout ce qui écrase et tue la vie, la libre distribution des puissances et des intensités dans une vie.

6.4. L'athéisme (la joie)

Deleuze identifie finalement un athéisme dans la grande identité Spinoza-Nietzsche, selon lequel ce qui vaut, se sont les passions de joie et non pas celles de tristesse, les rapports de

⁶⁹¹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique, op. cit.* pp. 22-23.

⁶⁹² Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie, op. cit.* p. 115: «Penser signifierait ceci: *découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie.* « Il y a des vies où les difficultés touchent au prodige; ce sont les vies des penseurs. Et il faut prêter l'oreille à ce qui nous est raconté à leur sujet, car on y découvre des possibilités de vie, dont le seul récit nous donne de la joie et de la force, et verse une lumière sur la vie de leurs successeurs. Il y a là autant d'invention, de réflexion, de hardiesse, de désespoir et d'espérance que dans les voyages des grands navigateurs; et, à vrai dire, ce sont aussi des voyages d'exploration dans les domaines les plus reculés et les plus périlleux de la vie. Ce que ces vies ont de surprenant, c'est que deux instincts ennemis, qui tirent dans des sens opposés, semblent être forcés de marcher sous le même joug: l'instinct qui tend à la connaissance est contraint sans cesse à abandonner le sol où l'homme a coutume de vivre et à se lancer dans l'incertain, et l'instinct qui veut la vie se voit forcé de chercher sans cesse à tâtons un nouveau lieu où s'établir ».

⁶⁹³ Cf. DELEUZE, Gilles. «Pensamiento nómada». En: *La isla desierta y otros textos, op. cit.* pp. 321.

composition qui augmentent et non diminuent la puissance d'agir et la force d'exister d'un corps (même s'il y a des joies-tristes propres à la trinité moraliste de l'esclave, du tyran et du prêtre qui sont des joies de compensation, des joies mutilées qui dépendent de la tristesse opérée à autrui, ou à soi même, des affects passifs et pas encore actifs, comme par exemple, ceux qui se fondent au nom d'une « dette infinie » avec Dieu, attribuée à l'homme par le prêtre au travers l'idée de péché et de faute, et dont la forme contemporaine, selon Deleuze, est celle de la psychanalyse).

L'esclave, le tyran et le prêtre sont ainsi les trois figures des passions tristes du *Traité théologico-politique* (1670) de Spinoza. Ils coïncident avec les trois personnages de *La généalogie de la morale* (1887) de Nietzsche. Il s'agit de la troisième rencontre entre Spinoza et Nietzsche: la critique de la religion et de la psychologie du prêtre, avec les questions suivantes en commun:

« [...] pourquoi les hommes se battent-ils « pour » leur esclavage comme si c'était leur liberté ? pourquoi est-il si difficile non seulement de conquérir mais de supporter la liberté ? pourquoi une religion qui se réclame de l'amour et de la joie inspire-t-elle la guerre, l'intolérance, la malveillance, la haine, la tristesse et le remords ? »⁶⁹⁴

L'esclave n'est pas nécessairement l'esclave social, mais celui qui mène un *mode de vie* d'esclave; le tyran accomplit le plus bas degré de puissance par le biais de l'exercice du pouvoir, en empêchant les développements et les expressions de puissance, de ce que ceux-ci peuvent; et le prêtre est celui qui obtient son pouvoir pastoral d'attrister et de diminuer les gens à travers la culpabilité et l'intériorisation de la douleur, les remords de la conscience et les passions tristes qui s'ensuivent, de telle sorte que, par exemple, la liste des passions tristes chez Spinoza est très large: même dans l'« espoir » et la « sécurité » il trouve cette petite portion de tristesse qui fait de la vie ce que Deleuze appelle un « culte de la mort ». Ce dernier dit:

« Spinoza n'est pas de ceux qui pensent qu'une passion triste ait

⁶⁹⁴ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique, op. cit.* p. 18

quelque chose de bon. Avant Nietzsche, il dénonce toutes les falsifications de la vie, toutes les valeurs au nom desquelles nous déprécions la vie: nous ne vivons pas, nous ne menons qu'un semblant de vie, nous ne songeons qu'à éviter de mourir, et toute notre vie est un culte de la mort. »⁶⁹⁵

En revanche, pour Spinoza, comme pour Deleuze et Nietzsche, ce qui importe c'est la joie, l'affirmation de la vie, « *amor fati* », car comme le dit Spinoza dans son *Ethique*: « *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* »⁶⁹⁶

6.5. Conclusion transitoire

« Approuver la vie jusque dans ses problèmes les plus étranges et les plus ardu; vouloir vivre [...] Le nouveau parti de la vie s'étant chargé de la plus grande de toutes les tâches, l'éducation d'une humanité supérieure, y compris l'anéantissement de tous les dégénérescents et de tous les parasites, aura de nouveau rendu possible sur la terre ce trop-plein de vie dont sortira nécessairement un nouvel état dionysiaque. Je promets un âge tragique: la plus belle façon d'approuver la vie, la tragédie, renaîtra quand l'humanité pourra se souvenir sans souffrance des guerres atroces mais nécessaires qu'elle aura mises dans son passé... »

Nietzsche, *Ecce Homo* (1888)

La grande identité Spinoza-Nietzsche nous montre, selon Deleuze, une perspective immanente de l'histoire de la philosophie. Cela veut dire que ce que l'on cherche c'est à être constamment en faveur de ce monde, de la vie, des forces et des puissances vitales constituantes et immanentes aux processus, aux actions et aux êtres concrets qui se déterminent-librement dans la Nature de manière singulière, localisée et empirique, et non de manière universelle ou transcendante. Cette perspective cherche à démonter alors toute prétention à quelque chose de

⁶⁹⁵ Cf. *Ibid.* pp. 18-37-38.

⁶⁹⁶ SPINOZA, Baruch. *Éthique*, prop. 67, *op. cit.* p. 285.

supérieur ou qui dépasse ce monde et cette matière (matérialisme), ces *modes immanents d'existence*⁶⁹⁷ qui agissent et réagissent suivant des lois complexes (éthique), et ces passions de joie auxquelles tendent, par *conatus* ou « volonté de puissance » toutes les forces composantes de la Nature (athéisme). L'histoire de la philosophie à travers les auteurs que Deleuze essaye de rassembler avec quelque chose de commun, et qui débouche vers « la grande identité Spinoza-Nietzsche », est alors une histoire volcanique⁶⁹⁸ et souterraine, maudite et conjuré la plus part du temps par les philosophes d'État, ceux de la transcendance, ceux qui sacrifient les processus immanents en faveur des mystifications, des finalités et illusions, d'une falsification de la vie, d'un au-delà, de telle sorte qu'il s'agit de

« [...] dénoncer tout ce qui nous sépare de la vie, toutes ces valeurs transcendantes tournées contre la vie, liées aux conditions et aux illusions de notre conscience. La vie est empoisonnée par les catégories de Bien et de Mal, de faute et de mérite, de péché et de rachat. Ce qui empoisonne la vie, c'est la haine, y compris la haine retournée contre soi, la culpabilité. [...] « Par-delà le Bien et le Mal, cela du moins *ne veut pas* dire: par-delà le bon et le mauvais ». (Nietzsche, *Généalogie de la morale*, 1^{re}

⁶⁹⁷ Cf. DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique*, op. cit. pp. 22-23-24: « La vie n'est pas une idée, une affaire de théorie chez Spinoza. Elle est une manière d'être, un même mode éternel dans tous les attributs. [...] En fait, il n'y a qu'un terme, la Vie, qui comprend la pensée, mais inversement aussi qui n'est compris que par la pensée. Non pas que la vie soit dans la pensée. Mais seul le penseur a une vie puissante et sans culpabilité ni haine, seule la vie explique le penseur. [...] Spinoza ne croyait pas dans l'espoir ni même dans le courage; il ne croyait que dans la joie, et dans la vision. Il laissait vivre les autres, pourvu que les autres le laissent vivre. Il voulait seulement inspirer, réveiller, faire voir ».

⁶⁹⁸ Cf. DOSSE, François. *Gilles Deleuze / Félix Guattari, Biographie croisée*, Paris: Éditions La Découverte, 2009, pp. 164-165: « Deleuze et Foucault donnent ainsi à lire un nouveau Nietzsche: « Les penseurs “maudits” se reconnaissent de l'extérieur à trois traits: une œuvre brutalement interrompue, des parents abusifs qui pèsent sur la publication des posthumes, un livre-mystère, quelque chose comme “le livre” dont on ne finit pas de pressentir les secrets (Gilles DELEUZE, Michel FOUCAULT, « introduction générale », *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, Gallimard, 1967.) [...] Deleuze évoque une lignée de philosophes: « C'est Lucrèce, c'est Spinoza, c'est Nietzsche, une lignée prodigieuse en philosophie, une lignée brisée, explosive, tout à fait volcanique » (Gilles Deleuze, entretien avec Jean-Noël Vuarnet, *Les lettres françaises*, 28 février-5 mars 1968)

dissertation, § 17) ». ⁶⁹⁹

À *L'abécédaire* (1996) avec Claire Parnet, dans « J » de Joie, Deleuze traçait une lignée vitaliste-philosophique depuis Spinoza, passant par Nietzsche, et arrivant à Foucault, pour expliquer la généalogie du « pouvoir sacerdotal ou pastorale ». A son avis: une lignée passionnante. Mais ce qui est intéressant dans cette généalogie, c'est qu'il s'agit aussi d'une généalogie des passions tristes par rapport aux passions joyeuses. C'est la différence entre « puissance » et « pouvoir » ⁷⁰⁰, qui nous sert pour compléter, de manière provisoire, le « vitalisme deleuzien dans ses œuvres », et pour nous connecter de manière immédiate au problème politique, qui a affaire avec la vie aussi de manière étroite et fondamentale.

⁶⁹⁹ DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique, op. cit.* pp. 39-34.

⁷⁰⁰ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze, op. cit.* DVD 2, min 1:26:20 « J comme Joie »: « La joie c'est tout ce qui consiste à remplir une puissance. Vous éprouvez de la joie lorsque vous remplissez, lorsque vous effectuez une puissance. [...] au contraire la tristesse c'est quoi ? C'est lorsque je suis séparé d'une puissance que, à tort ou à raison je me croyais capable. « Ah, j'aurais pu faire ça... Mais ah... les circonstances... » ou bien ce n'était pas permis, ou bien etc... il faudrait dire: toute tristesse c'est l'effet d'un pouvoir sur moi. Effectuer toujours quelque chose de sa puissance c'est toujours bon. C'est ce que dit Spinoza. [...] il n'y a pas de puissance mauvaise. Ce qui est mauvais c'est le plus bas degré de la puissance, et le plus bas degré de la puissance c'est le pouvoir. Je veux dire, la méchanceté c'est quoi ? C'est empêcher quelqu'un de faire ce qu'il peut. La méchanceté c'est empêcher quelqu'un de faire, d'effectuer sa puissance. Si bien qu'il n'y a pas de puissance mauvaise: il y a du pouvoirs méchants. Et peut-être que tout pouvoir est méchant par nature, pas forcément ça serait trop facile de dire ça, mais c'est bien l'idée de... la confusion du pouvoir et de la puissance elle est ruineuse parce que le pouvoir sépare toujours les gens, qui sont soumises, de ce qu'ils peuvent. [...] le concept du prêtre mené par Spinoza, et puis par Nietzsche, et enfin par Foucault, je dis que sa forme une lignée passionnante quoi... bah moi je voudrais par exemple aussi m'enchaîner là-dedans voir un peu qu'est-ce que c'est ce pouvoir pastorale... ». (transcription libre).

7. Le vitalisme deleuzien dans ses œuvres: un vitalisme deleuze-foucauldien ?⁷⁰¹

« [...] Le vitalisme de Deleuze est plus trouble, plus indécis qu'on ne l'affirme parfois. On en trouve la confirmation dans le fait que ses textes les plus « vitalistes » sont toujours en même temps des textes consacrés à la mort, à ce que la vie fait mourir en nous pour libérer ses puissances (et aux dangers que fait courir cette mort). Tout se passe comme si ce qu'il y a de plus intensément vital était insupportable ou, sinon, dans des conditions telles qu'il faut de toute façon en passer par des morts qui nous désorganisent, voire nous « désorganicisent ». [...] Deleuze voyait dans la pensée de Foucault « un vitalisme sur fond de mortalisme » (la formule apparaît chez Foucault dans *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, p. 148.) ».⁷⁰²

David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants* (2014)

« La pensée n'a jamais été affaire de théorie. C'était des problèmes de vie. C'était la vie elle-même. C'était la manière dont Foucault sortait de cette nouvelle crise: il traçait la ligne qui lui permettait d'en sortir, et d'induire de nouveaux rapports avec le savoir et le pouvoir. Même s'il devait en mourir ».

Deleuze, *Pourparlers* (1986).

Deleuze écrivit un livre sur Foucault en 1986, un livre dont il avoue qu'il aurait voulu l'écrire avec celui qu'il considéra comme son ami:

« [...] Le livre que j'ai fait, ce n'est pas de l'histoire de la philosophie, c'est un livre que j'aurais voulu faire avec [Michel Foucault], avec l'idée que j'ai de lui et mon admiration pour lui. Si ce livre avait pu avoir une valeur poétique, ç'aurait été ce que les poètes appellent un "tombeau" »

⁷⁰¹ Cf. GROS, Frédéric, « Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique » Dans la revue *Philosophie*, n° 47, 1995, pp. 53-63, conclusion: « [...] rêver Foucault retrouvant dans Bergson un double fraternel [...] » (traduction libre de Gilles Deleuze, *una vida filosófica*, op. cit. p. 107)

⁷⁰² LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit. p. 21-22 (les crochets sont de nous).

[...] »⁷⁰³

Deleuze n'a jamais dissimulé son désir de travailler avec Foucault. En faisant son fameux entretien *post-mortem* avec Claire Parnet appelé *Abécédaire*, il répond à une question à propos de leur amitié:

« [Claire Parnet:] ...avec Foucault vous avez eu une amitié qui n'était pas celle d'un couple, qui n'était pas celle que tu as avec Jean-Pierre ou avec Félix ou avec Elie, ou avec Jérôme... avec Foucault l'amitié était très profonde, et elle était pourtant, distante, elle avait quelque chose de beaucoup plus formelle, pour quelqu'un qui était extérieur... alors c'était quoi cette amitié ? [Gilles Deleuze:]... sans doute il était le plus mystérieux, pour moi, et puis peut-être qu'on s'est connu trop tard, peut-être que... Foucault au moins ça été un très grand regret pour moi, et comme j'avais énormément de respect pour lui, je n'ai pas essayé de... »⁷⁰⁴

Le regret de Deleuze c'est évidemment de n'avoir pas pu travailler avec lui, ou au moins, de n'avoir pas pu être un ami plus intime pour lui, plus proche... Cela semble notable, aussi, dans un entretien en *Pourparlers*:

« Je ne l'ai pas vu, hélas ! les dernières années de sa vie: après *La volonté de savoir*, il a traversé une crise, de tout ordre, politique, vitale, pensée. Comme à tous les grands penseurs, sa pensée a toujours procédé par crise et secousses comme condition de création, comme condition d'une cohérence ultime. J'ai eu l'impression qu'il voulait être seul, aller là où on ne pourrait pas le suivre, sauf quelques intimes. J'avais beaucoup plus besoin de lui que lui de moi ».⁷⁰⁵

Il faut remarquer ici que la conviction de Deleuze sur cette « crise » et son « regret » à l'égard de son ami, est surtout lié au fait qu'entre *La volonté de savoir* (1976), *L'usage des plaisirs* (1984)

⁷⁰³ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos, segunda edición 1996, p. 213 (traduction personnelle, les crochets sont de nous) .

⁷⁰⁴ DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit. DVD 1, « F de Fidélité », min. 2:21:24 (transcription personnelle, les crochets sont de nous).

⁷⁰⁵ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*, op. cit. pp. 116-117 (traduction personnelle, les crochets sont de nous).

et *Le souci de soi* (1984), il s'est passé, à peu près, huit ans de « silence » par rapport à la continuation de son *Histoire de la sexualité*. Selon Deleuze, il avait abouti à une impasse: celle du « pouvoir »⁷⁰⁶. L'hypothèse de Deleuze peut bien se comprendre aussi à cause d'une lettre de 1977 dirigée à Foucault et paru d'abord dans *Le magazine littéraire* n° 325, octobre 1994, sous le titre « Désir et plaisir »⁷⁰⁷. Il semble que tout le centre du mystère de leur « amitié » se trouve dans cette lettre, puisqu'on peut aussi la voir comme une tentative « respectueuse » de Deleuze pour travailler avec Foucault, ou au moins, pour se rapprocher de lui, et faire partie ainsi, peut-être, de ses « quelques intimes ». Comme nous le savons, cette lettre n'a jamais eu de réponse.

Les raisons du silence de Foucault par rapport à Deleuze nous supposons pouvoir les trouver dans la lettre elle-même. Ainsi, nous proposons à présent de partir d'une hypothèse d'« influence » mutuelle entre Deleuze et Foucault sur certains points ou certains concepts philosophiques; puis, nous développerons la logique ou l'enjeu philosophique de *Désir et plaisir*

⁷⁰⁶ Cf. FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, p. 126: « Faut-il dire qu'on est nécessairement « dans » le pouvoir, qu'on ne lui « échappe » pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait immanquablement soumis à la loi? Ou que, l'histoire étant la ruse de la raison, le pouvoir, lui, serait la ruse de l'histoire –celui qui toujours gagne? » Cf. aussi FOUCAULT, Michel. «La vie des hommes infâmes». 1ère éd.: 1977; repris dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 237-253: « On me dira: vous voilà bien, avec toujours la même incapacité à franchir la ligne, à passer de l'autre côté, à écouter et à faire entendre le langage qui vient d'ailleurs ou d'en bas; toujours le même choix, du côté du pouvoir, de ce qu'il dit ou fait dire. Pourquoi, ces vies, ne pas aller les écouter là où, d'elles-mêmes, elles parlent ? Mais d'abord, de ce qu'elles ont été dans leur violence ou leur malheur singulier, nous resterait-il quoi que ce soit, si elles n'avaient, à un moment donné, croisé le pouvoir et provoqué ses forces ? N'est-ce pas, après tout, l'un des traits fondamentaux de notre société que le destin y prenne la forme du rapport au pouvoir, de la lutte avec ou contre lui ? Le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges. » Cf. DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. p. 134: « Foucault se demande: comment franchir la ligne, comment dépasser à leur tour les rapports de forces? Ou bien est-on condamné à un tête-à-tête avec le Pouvoir, soit qu'on le détienne, soit qu'on le subisse? ».

⁷⁰⁷ DELEUZE, Gilles. « Désir et plaisir ». Dans: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.

(1977), pour finalement arriver à l'hypothèse d'un « vitalisme deleuze-foucaultien » qui est notre apport théorique ou notre dernier objectif.

7.1. Influences ?

Notre première partie a affaire avec la question d'une possible influence entre Deleuze et Foucault car un « vitalisme » appelé « deleuze-foucaldien » présuppose au moins une sorte de « rencontre philosophique » entre les deux, étant donné qu'ils n'ont écrit ensemble que l'introduction générale à la publication des *Œuvres complètes* de Nietzsche⁷⁰⁸ et, peut-être, un entretien appelé « Les intellectuels et le pouvoir » de 1972⁷⁰⁹. Or, le problème d'un travail en collaboration met en relief, entre autres, le sujet mystérieux de l'« amitié », dont Deleuze signala qu'il est attaché au problème même de la philosophie⁷¹⁰. Or, quoi qu'il en soit et quoi qu'ils aient vécues, ensemble ou séparément, le problème de l'amitié et de la philosophie, ce qui nous intéresse ici c'est de poser une espèce de « doublure » de Deleuze-Foucault, qui n'existe pas à

⁷⁰⁸ DELEUZE, Gilles et FOUCAULT, Michel. « Introduction générale », *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967.

⁷⁰⁹ FOUCAULT, Michel & DELEUZE, Gilles. « Les intellectuels et le pouvoir », entretien de Michel Foucault avec Gilles Deleuze, 4 mars 1972. Dans: *Dits et Écrits. Tome II, Texte n° 106*. Paris, Gallimard, 2001.

⁷¹⁰ DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit. DVD 1, « F de Fidélité », min. 2:15:20: « [...] évidemment dans la question de l'amitié il y a une espèce de mystère, je veux dire ça concerne étroitement la philosophie. La philosophie, comme tout le monde le remarque, il y a « ami » dans le mot, je veux dire que le philosophe ce n'est pas un sage -d'abord ça ferait rire tout le monde-, il se présente à la lettre comme « ami de la sagesse », il y a « ami »... ce que les grecs ont inventé ce n'est pas la sagesse, c'est l'idée très bizarre d'« ami de la sagesse ». Qu'est-ce que peut bien vouloir dire « ami de la sagesse ? C'est ça le problème de qu'est-ce que la philosophie... » (Transcription personnelle) Cf. aussi DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*, op. cit. p. 230: « L'amitié est quelque chose d'interne à la philosophie, puisque le philosophe n'est pas un sage mais un « ami ». Ami de quoi ? Ami de qui ? Kojève, Blanchot, Mascolo ont insisté dans cette question sur l'amitié, qui se trouve au cœur de la pensée. On ne peut pas arriver à savoir qu'est-ce que la philosophie sans expérimenter cette obscure question, sans y répondre, aussi difficile soit-elle. » (Traduction personnelle).

l'avance, de la même façon que Deleuze l'a fait avec Foucault lui-même⁷¹¹. Ainsi, cette possible « influence mutuelle », nous pouvons la remarquer tout d'abord dans un entretien de *Pourparlers* –d'abord publié dans la revue *Libération* le 2 et 3 septembre 1986–:

« [Robert Maggiori:] Quel était, parmi les concepts produits par Foucault, celui qui vous a servi le plus à l'égard de votre propre élaboration philosophique, et lequel vous en résulte le plus étrange ? Et à l'inverse, pour vous, quels sont les concepts que Foucault a pu extraire de votre propre philosophie ? [Gilles Deleuze:] –peut-être *Différence et répétition* a pu influencer sur lui, mais Foucault avait déjà fait une formidable analyse des mêmes questions dans son *Raymond Roussel*. Peut-être aussi le concept d'« agencement », proposé par Félix et moi, a pu l'aider dans sa propre analyse des « dispositifs ». Mais Foucault transformait profondément tout ce qu'il touchait. Le concept qu'il a formé d'« énoncé » m'a grandement impacté [...] Après, sa conception sur les rapports de forces par-delà la simple violence: cela procède de Nietzsche, mais c'est une prolongation qui va même au-delà de Nietzsche. Dans toute l'œuvre de Foucault il y a un rapport des formes avec les forces qui m'a influencé et qui est essentiel pour sa conception de la politique, mais aussi de l'épistémologie et de l'esthétique ». ⁷¹²

Le centre de la discussion et de la distance philosophique –et aussi amicale– entre Deleuze et Foucault, pourrait bien porter sur le concept d'*agencement* par rapport à celui de *dispositif*. Quant au cas de *Différence et répétition* (1968), l'influence du concept d'« énoncé » sur Deleuze, et la distinction des « formes » par rapport aux « forces » (d'héritage nietzschéen), nous ne voyons aucune difficulté. Il faut donc désormais exposer l'entrecroisement, l'enjeu

⁷¹¹ Cf. DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*, op. cit. p. 118: « Si mon livre pouvait être quelque chose de plus, je ferais appel à une notion constante chez Foucault, la notion de doublure. Foucault était obsédé par la doublure, inclus l'altérité caractéristique de la doublure. J'ai prétendu faire une doublure de Foucault, au sens qu'il donnait à ce terme: « répétition, supplantation, retour du même, ombre, différence imperceptible, dédoublement et déchirement fatal. » » (Traduction personnelle).

⁷¹² DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*, op. cit. pp. 125-126 (Traduction personnelle).

philosophique ou au moins la façon dont se montre le problème de l'*agencement* par rapport à celui du *dispositif* afin d'éclaircir les différences irréductibles entre Deleuze et Foucault à ce propos.

7.2. La distance philosophique (et amicale) face aux concepts d'*agencement* et *dispositif* dans *Désir et plaisir* (1977)

Ainsi, pour des raisons méthodologiques, nous nous concentrerons sur la perspective de Deleuze, car nous avons posé dès le début l'hypothèse selon laquelle c'est dans la lettre dirigée à Foucault en 1977 –appelé par la suite *Désir et plaisir* (1977)– que nous pourrions trouver implicites les motifs de Foucault pour n'avoir pas rédigé de réponse.

Ainsi, chez Deleuze, le concept d'*agencement* apparaît pour la première fois dans l'*Anti-Œdipe* (1972), écrit avec Guattari; puis, avec une deuxième dimension –cette fois énonciative–, dans *Kafka, pour une littérature mineure* (1975). Mais c'est dans *Mille plateaux* (1980) où il atteint toute sa portée. Il comporte donc, au moins, trois dimensions:

1. concret,
2. collectif d'énonciation, et
3. machinique de désir.

Dans *Désir et plaisir* (1977), Deleuze insistera surtout sur ce dernier aspect de l'*agencement*, car tout désir coule dans un *agencement*: selon lui, le désir n'est pas manque, fantasme ou besoin, mais, depuis l'*Anti-Œdipe* (1972), il est « production du réel »⁷¹³. C'est pour cela qu'il arrivera

⁷¹³ DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe*. Paris: Editions de Minuit, 1972/1973, p. 34: « Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. [...] Le désir ne manque de rien, il ne manque pas de son objet. [...] L'être objectif du désir est le Réel en lui-même. » (Cf. note 23 en bas: « L'admirable théorie du désir chez Lacan nous semble avoir deux pôles: l'un par rapport à « l'objet petit-a » comme machine désirante, qui définit le désir par une production réelle, dépassant toute idée de besoin et aussi de fantasme; l'autre par rapport au « grand Autre » comme signifiant, qui réintroduit une certaine idée de manque. On

d'ailleurs à expliquer, par exemple, comment le pouvoir peut être désiré. De cette manière, il va opposer l'*agencement du désir* au *dispositif de pouvoir*, en faisant dépendre le second du premier, et en signalant seulement l'aspect « pouvoir » propre au dispositif (puisque'un dispositif chez Foucault n'est pas seulement un dispositif de pouvoir: il est fait de lignes hétérogènes, de tout ordre. Au-delà d'être productif⁷¹⁴, il implique aussi, par exemple, des lignes de savoir et de subjectivation, etc.).

Ainsi, à l'ambiguïté existant entre le terme même d'« agencement » et celui de « dispositif »⁷¹⁵,

voit bien, dans l'article de Leclaire sur « La Réalité du désir » (in *Sexualité humaine*, Aubier, 1970), l'oscillation entre ces deux pôles »).

⁷¹⁴ Cf. FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976, p. 126: « Faut-il dire qu'on est nécessairement « dans » le pouvoir, qu'on ne lui « échappe » pas, qu'il n'y a pas, par rapport à lui, d'extérieur absolu, parce qu'on serait immanquablement soumis à la loi? Ou que, l'histoire étant la ruse de la raison, le pouvoir, lui, serait la ruse de l'histoire –celui qui toujours gagne? » Cf. aussi FOUCAULT, Michel. «La vie des hommes infâmes», *op. cit* p. 253: « Moment important que celui où une société a prêté des mots, des tournures et des phrases, des rituels de langage à la masse anonyme des gens pour qu'ils puissent parler d'eux-mêmes -en parler publiquement et sous la triple condition que ce discours soit adressé et mis en circulation dans un dispositif de pouvoir bien défini, qu'il fasse apparaître le fond jusque-là à peine perceptible des existences et qu'à partir de cette guerre infime des passions et des intérêts il donne au pouvoir la possibilité d'une intervention souveraine. L'oreille de Denys était une petite machine bien élémentaire si on la compare à celle-ci. Comme le pouvoir serait léger et facile, sans doute, à démanteler, s'il ne faisait que surveiller, épier, surprendre, interdire et punir; mais il incite, suscite, produit; il n'est pas simplement œil et oreille; il fait agir et parler. [...] Au moment où on met en place un dispositif pour forcer à dire l'«infime», ce qui ne se dit pas, ce qui ne mérite aucune gloire, l'«infâme» donc, un nouvel impératif se forme qui va constituer ce qu'on pourrait appeler l'éthique immanente au discours littéraire de l'Occident [...] »

⁷¹⁵ Bien que le français nous donne le moyen de bien distinguer les deux mots (« agencement »-« dispositif »), au niveau de leur signification, surtout à l'heure de traduire de l'espagnole, ils se prêtent à des confusions: « Agencement » possède des variantes telles que « dispositif », « disposition », « distribution », « composition », « compromis », « arrangement », tandis que « Dispositif » « [...] vient du latin *dispositio* qui désigne deux choses: disposer des éléments en vue d'une finalité; agencer les arguments de façon à les rendre intelligibles – ce deuxième sens correspondant à l'une des cinq phases du système rhétorique classique. Cette double étymologie n'a pas échappé à Michel Foucault chez qui la mise en place du dispositif renvoie aussi bien à l'agencement d'éléments hétérogènes assemblés en fonction d'une urgence stratégique qu'au déploiement de stratégies rhétoriques. »

Deleuze ajoute une série de distinctions précises qui aident à penser une différence conceptuelle d'ordre nettement philosophique: l'*agencement du désir* échappe au *dispositif de pouvoir*, le déterminant pourtant. La réalité effrayante du désir, illustré d'ailleurs de manière magistrale par Wilhelm Reich (1897-1957)⁷¹⁶, consiste donc en ceci: nous pouvons passer d'un dispositif de souveraineté à un dispositif disciplinaire, ou à un dispositif de contrôle, sans aucune difficulté du point de vue historique, mais toujours en fonction d'*agencements concrets du désir* qui les rendent possibles. Car l'histoire, nous l'avons vu, ne fonctionne pas par *continuité* linéaire ni *universelle*: c'est justement en fonction de l'*agencement du désir*, concret, et qui n'est pas naturel ni spontané, que les dispositifs de pouvoir se constituent historiquement. Ainsi, les dispositifs dépendent de ce que l'agencement fait concrétiser, actualiser, percevoir, désirer, etc., mais en fonction d'autre chose que les dispositifs de pouvoir eux-mêmes: la *machine abstraite* ou le *diagramme*. D'après Deleuze donc, les phénomènes historiques sont plus complexes qu'on ne le croît, car ils dépendent toujours, finalement, même au-delà de l'agencement concret, de

AGGERI, Franck. « Qu'est-ce qu'un dispositif stratégique ? » Dans: *Le Libellio*, AEGIS vol. 10 n° 1, printemps 2014, pp. 47-64.

⁷¹⁶ Cf. DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe*, op. cit. pp. 36-37: « Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre. Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert): « Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? » Comment arrive-t-on à crier: encore plus d'impôts ! moins de pain ! Comme dit Reich, l'étonnant n'est pas que des gens volent, que d'autres fassent grève, mais plutôt que les affamés ne volent pas toujours et que les exploités ne fassent pas toujours grève: pourquoi des hommes supportent-ils depuis des siècles l'exploitation, l'humiliation, l'esclavage, au point de les *vouloir* non seulement pour les autres, mais pour eux-mêmes ? Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir: non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire ». (Cf. note 26 en bas: REICH, *Psychologie de masse du fascisme*).

cette *machine abstraite* qui les distribue, les rend possibles. L'empirisme-transcendantale de Deleuze va jusque là: d'abord l'*agencement* concret⁷¹⁷, ensuite la *machine abstraite* ou le *diagramme*, et enfin le *plan d'immanence* ou de *consistance*; mais ce dernier, à notre avis, appartient plus à une *métaphysique* qu'à une philosophie *transcendantale*, dont nous ne parlerons pas ici. Deleuze donnait donc à Foucault, dans cette lettre, une possible voie de sortie à l'enfermement où nous conduisaient les rapports de pouvoir. La question qui se pose maintenant est: pourquoi Foucault n'a-t-il pas partagé cette idée deleuzienne ? Pourquoi, en tant que voie de sortie à l'enfermement des rapports de pouvoir, Foucault a-t-il plus cru au *plaisir* qu'au *désir* ? En quoi, finalement, consisterait un vitalisme deleuze-foucaldien, étant donné leur désaccord, leur divergence, leur dissemblance, et toutes les conséquences politiques, sociales, historiques, et même ontologiques et biologiques qui s'ensuivent et qui peuvent se suivre à la trace dans le texte *Désir et plaisir* (1977) ?⁷¹⁸ Nous reviendrons donc justement à ce au sujet de quoi, au début de

⁷¹⁷ Cf. DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*, op. cit. p. 65: « L'unité réelle minima, ce n'est pas le mot, ni l'idée ou le concept, ni le signifiant mais l'*agencement*. C'est toujours un agencement qui produit les énoncés. Les énoncés n'ont pas pour cause un sujet qui agirait comme sujet d'énonciation pas plus qu'ils ne se rapportent à des sujets comme sujets d'énoncé. L'énoncé est le produit d'un agencement toujours collectif qui met en jeu en nous et dehors de nous des populations, des multiplicités, des territoires, des devenirs, des affects, des événements ».

⁷¹⁸ Cf. DELEUZE, Gilles. « Désir et plaisir ». Dans: *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*, op. cit. Pris de "Deseo y placer". En: *Dos regímenes de locos*. Valencia: pre-textos, 2007, pp. 126-127: « La dernière fois que nous nous sommes vus, Michel me dit, avec beaucoup de gentillesse et d'affection, à peu près: je ne peux pas supporter le mot désir; même si vous l'employez autrement, je ne peux pas m'empêcher de penser ou de vivre que désir = manque, ou que désir se dit réprimé. Michel ajoute: alors moi, ce que j'appelle « plaisir », c'est peut-être ce que vous appelez « désir »; mais de toute façon j'ai besoin d'un autre mot que désir. Évidemment, encore une fois, c'est autre chose qu'une question de mot. Puisque moi, à mon tour, je ne supporte guère le mot « plaisir ». Mais pourquoi ? Pour moi, désir ne comporte aucun manque; ce n'est pas non plus une donnée naturelle; il ne fait qu'un avec un agencement d'hétérogènes qui fonctionne; il est processus, contrairement à structure ou genèse; il est affect, contrairement à sentiment; il est « heccéité » (individualité d'une journée, d'une saison, d'une vie), contrairement à subjectivité; il est événement, contrairement à chose ou personne. Et surtout il implique la constitution d'un champ

ce texte, nous ne voyions aucune difficulté: mais entre l'influence de *Différence et répétition* (1968), la théorie de l'« énoncé » foucaldien et les rapports des formes avec les forces nietzschéennes, nous choisirons ce dernier aspect.

7.3. Un vitalisme deleuzo-foucaldien ?

Deleuze nous avertit à propos du vitalisme foucaldien:

« [...] vous demandez à cet égard si j'approche Foucault d'un vitalisme à peine présent dans son travail. Je crois que, au moins sur deux points essentiels, il y a vraiment un vitalisme foucaldien, en marge de tout "optimisme". D'une part, les rapports de forces s'exercent dans une ligne de vie et de mort qui ne cesse jamais de se plier et se déplier, traçant la limite même de la pensée. Et si Foucault avait en si grande estime Bichat c'était parce que Bichat a écrit le premier grand livre moderne sur la mort, multipliant les morts partielles, faisant de la mort une force coextensive à la vie: "vitalisme sur fond de mortalisme" dit Foucault. D'autre part, quand Foucault arrive au dernier sujet, celui de la "subjectivation", il consiste essentiellement en l'invention de nouvelles possibilités vitales, comme le dit Nietzsche, dans la constitution de styles authentiques de vie: un vitalisme qui,

d'immanence ou d'un « corps sans organes », qui se définit seulement par des zones d'intensité, des seuils, des gradients, des flux. Ce corps est aussi bien biologique que collectif et politique; c'est sur lui que les agencements se font et se défont, c'est lui qui porte les pointes de déterritorialisation des agencements ou les lignes de fuite. Il varie (le corps sans organes de la féodalité n'est pas le même que celui du capitalisme). Si je l'appelle corps sans organes, c'est parce qu'il s'oppose à toutes les strates d'organisation, celle de l'organisme, mais aussi bien aux organisations de pouvoir. C'est précisément l'ensemble des organisations du corps qui briseront le plan ou le champ d'immanence, et imposeront au désir un autre type de « plan », stratifiant à chaque fois le corps sans organes. Si je dis tout cela tellement confusément, c'est parce que plusieurs problèmes se posent pour moi par rapport à Michel: 1. Je ne peux donner au plaisir aucune valeur positive, parce que le plaisir me paraît interrompre le procès immanent du désir; le plaisir me paraît du côté des strates et de l'organisation; et c'est dans le même mouvement que le désir est présenté comme soumis du dedans à la loi et scandé du dehors par les plaisirs; dans les deux cas, il y a négation d'un champ d'immanence propre au désir. Je me dis que ce n'est pas par hasard si Michel attache une certaine importance à Sade, et moi au contraire à Masoch. [...] ». (Traduction personnelle).

cette fois, a un fond esthétique »⁷¹⁹

Afin de tracer un « vitalisme » non seulement foucaldien mais aussi deleuzien dans cette rencontre virtuelle, ou cette « doublure » entre Deleuze et Foucault, il faut développer alors au moins deux idées: 1. La « ligne du dehors » ou les « forces » nietzschéennes, et 2. Le « souci de soi » ou le rapport avec soi comme auto-affectation déterminant dans les processus de subjectivation, à la fois une « éthique de la résistance » et une « esthétique de l'existence », en vue de la création, d'un style de vie, et d'une manière de vivre.

Donc, la ligne du dehors c'est, nous dit Deleuze, une « ligne terrible », affronté à l'invivable, à l'insupportable, à l'irrespirable. La ligne du dehors c'est la limite où la vie fait constamment face à la mort, conçue après Bichat comme événement, c'est-à-dire, comme impersonnelle: on ne meurt pas, il y a plutôt un « on meurt », infinitif, car dans le moment de la mort on n'est plus⁷²⁰; la mort devient donc une multiplicité, puisque, dans la vie, après Kant et Bichat surtout, on ne cesse pas de mourir, on se heurte avec les forces de la finitude qui viennent du dehors, on ne finit jamais d'accéder à l'événement « on meurt », qui se dédouble toujours en déjà passé et encore futur: l'événement,

« n'a pas de présent », on est conduit à lui reconnaître une *éternité*. Non pas celle des essences immuables: celle, plutôt, du *devenir* illimité lui-même sur la ligne droite infinie de l'*Aiôn*, temps éternellement passé, éternellement à venir, infiniment divisible [...] Quant à la mort, « l'événement c'est que jamais personne ne meurt, mais vient toujours de mourir et va toujours mourir ». ⁷²¹

C'est grâce à la mort, à la finitude-illimité, que la vie se trouve intense, qu'il y a de l'intensité dans *une vie*: autrement il serait indifférent, par exemple, de faire quoi que se soit aujourd'hui par rapport à un milliard d'années. En fait, sans la finitude, il n'y aurait pas d'événement, de

⁷¹⁹ DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. Pris de la version espagnole, *Conversaciones*, op. cit. pp. 147-148 (Traduction personnelle).

différence, d'intensité. La vie est donc « vital » grâce à la mort, mais à la mort impersonnelle, à l'événement qu'est la mort, infinitive, déjà-passé et encore-futur, paradoxale.

Or tout la question devient: comment rendre vivable cette ligne du dehors ?

« Il faudrait à la fois franchir la ligne, et la rendre vivable, praticable, pensable. En faire autant que possible, et aussi longtemps que possible, un art de vivre. Comment se sauver, se conserver tout en affrontant la ligne ? C'est là qu'apparaît un thème fréquent chez Foucault: il faut arriver à plier la ligne, pour constituer une zone vivable où l'on peut se loger, affronter, prendre un appui, respirer –bref, penser. Ployer la ligne pour arriver à vivre sur elle, avec elle: affaire de vie ou de mort. La ligne, elle, ne cesse de se déplier à des vitesses folles, et nous, nous essayons de plier la ligne, pour constituer « les êtres lents que nous sommes », atteindre à « l'œil du cyclone », comme dit Michaux: les deux à la fois. Cette idée du pli (et dépli) a toujours hanté Foucault: non seulement son style, sa syntaxe sont faits de plis et déplis, mais c'est l'opération du langage dans le livre sur Roussel (plier les mots), c'est l'opération de la pensée dans *Les mots et les choses*, et surtout c'est ce que Foucault découvre dans ses derniers livres comme l'opération d'un art de vivre (subjectivation) ». ⁷²²

Nous ne comptons donc, dans la vie, que sur la *pensée* pour affronter toutes les forces terribles

⁷²⁰ FOUCAULT, Michel. « *Theatrum philosophicum* » ». Dans: *Critique*, N° 282, novembre 1970, pp. 885-908 ou *Dits et écrits* tome II texte n° 80: « « Marc Antoine est mort » désigne un état de choses; exprime une opinion ou une croyance que j'ai; signifie une affirmation; et, en outre, a un sens: le « mourir ». Sens impalpable dont une face est tournée vers les choses puisque « mourir » arrive, comme événement, à Antoine, et l'autre vers la proposition puisque mourir, c'est ce qui se dit d'Antoine dans un énoncé. Mourir: dimension de la proposition, effet incorporel que produit l'épée, sens et événement, point sans épaisseur ni corps qui est ce dont on parle et qui court à la surface des choses. [...] D'une façon exemplaire, la mort est l'événement de tous les événements, le sens à l'état pur: elle a son lieu dans le moutonnement anonyme du discours; elle est ce dont on parle, toujours déjà arrivée et indéfiniment future, et pourtant elle arrive à l'extrême point de la singularité. Le sens-événement est neutre comme la mort: « Non pas le terme, mais l'interminable, non pas la mort propre, mais la mort quelconque, non pas la mort vraie, mais, comme dit Kafka, le ricanement de son erreur capitale ».

⁷²¹ VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. pp. 141-142.

⁷²² DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*, op. cit. p. 151.

du dehors, de l'infinie-limité et du fini-illimité: on ne peut pas alors échapper à la pensée, au pli; vous ne pouvez pas ne pas penser, c'est une affaire de raison ou de folie, de vie ou de mort⁷²³. C'est pour cela d'ailleurs que Henri Michaux (1899-1984) a écrit un livre sous le titre *La vie dans les plis* (1949)⁷²⁴, se référant au cerveau et à la pensée, aux « événements-plis » dans le cerveau. Le dedans c'est donc le double ou la doublure du dehors; le dedans de la pensée pli le dehors déplié, faisant résister la vie par un mouvement complexe d'intégration-différentiation, d'assimilation-évaluation immanente: la pensée est immédiatement affaire de manière de vivre, d'expérimentation vital, d'une éthique et d'une esthétique, d'un style qui peut s'exprimer aussi bien dans l'écriture que dans la vie. Un expressionisme et une création littéraire, philosophique ou artistique, dédoublant les perceptions en *percepts*, les affections en *affects*, les puissances et les devenirs d'une vie en états sublimes, et peut-être beaux. La ligne du dehors se plie donc et peut se transformer en ligne de fuite, de création, résistant à la mort, dédoublant la mort en vie, relançant la vie à un « peuple qui manque », toujours à venir, et à un cosmos moléculaire et déterritorialisé, par-delà les forces de la Terre et du chaos. Les forces du dehors doivent donc passer par cette « crible », ce filtre de la pensée qui ne juge pas la vie, mais la plie dans des créations extraordinaires, l'ouvre à des multiplicités virtuelles et actuelles, l'élevant à un statut de « grande santé ».

Pour finir, nous essayerons d'énumérer quelques conclusions que nous considérons primordiales dans ce vitalisme deleuze-foucauldien.

7.4. Conclusions

⁷²³ *Ibid.* p. 137: « Dès qu'on pense, on affronte nécessairement une ligne où se jouent la vie et la mort, la raison et la folie, et cette ligne vous entraîne. On ne peut penser que sur cette ligne de sorcière, étant dit qu'on n'est pas forcément perdant, qu'on n'est pas forcément condamné à la folie ou à la mort ».

⁷²⁴ MICHAUX, Henri. *La vie dans les plis*. Paris, Gallimard, 1990.

1. À l'enfermement des rapports de pouvoir dans la notion de « dispositif » foucaldienne, Deleuze propose dans son texte *Désir et plaisir* (1977) son concept d'« agencement du désir » pour expliquer l'émergence du « pouvoir » mais aussi de la « résistance ».
2. Étant donné qu'une société ne se définit pas par ses contradictions, mais par ses stratégies, Deleuze propose, par-delà ce dualisme, les « lignes de fuite » pour expliquer ce qui se passe dans un champ social: pour lui, tout y fuit, tout se trouve en *fuite*. Les lignes de fuite sont premières par rapport non seulement aux stratégies, mais aussi aux phénomènes de « résistance » et de « pouvoir ». Ainsi, au cercle vicieux entre « pouvoir » et « résistance »⁷²⁵, Deleuze propose les « lignes de fuite » où se trouve le désir⁷²⁶.
3. Avant le pouvoir il y a donc le désir. Par-delà la résistance, il y a les lignes de fuite. Ce qui doit donc être expliqué, c'est la manière dont fonctionnent ses lignes de fuite.⁷²⁷

⁷²⁵ *Ibid.* pp. 125-126: « [...] si les dispositifs de pouvoir sont en quelque manière constituants, il ne peut y avoir contre eux que des phénomènes de « résistance », et la question porte sur le statut de ces phénomènes. En effet, ils ne seront, eux non plus, ni idéologiques ni antirépressifs. D'où l'importance des deux pages de *V.S.* où Michel dit: qu'on ne me fasse pas dire que ces phénomènes sont un leurre... Mais quel statut va-t-il leur donner ? Ici, plusieurs directions: 1/ celle de *V.S.* (126-127) où les phénomènes de résistance seraient comme une image inversée des dispositifs, ils auraient les mêmes caractères, diffusion, hétérogénéité... etc., ils seraient « vis à vis »; mais cette direction me paraît boucher les issues autant qu'en trouver une [...] Pour moi, il n'y a pas de problème d'un statut des phénomènes de résistance: puisque les lignes de fuite sont les déterminations premières, puisque le désir agence le champ social, ce sont plutôt les dispositifs de pouvoir qui, à la fois, se trouvent produits par ces agencements, et les écrasent ou les colmatent ».

⁷²⁶ *Ibid.* p. 125: « [...] le désir est précisément dans les lignes de fuites [...] ».

⁷²⁷ VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, op. cit. 211, définition de « ligne de fuite »: Les lignes de fuite entrent dans un système de lignes qui est l'un des objets de la schizo-analyse ou micropolitique (v. à cet article). Deleuze définit dans *Dialogues* les trois types de lignes, en s'appuyant sur Fitzgerald: a) les lignes de segmentarité dures, de stratification, dégageant des oppositions (riche / pauvre, jeune / vieux), dépendant de machines binaires, et coiffées, surcodées par une machine d'Etat. Elles sont dites lignes de coupure; b) les lignes qui redistribuent secrètement tous les désirs et équilibres de la vie: elles sont dites lignes de fêlure, et sont imperceptibles, mais décisives; c) les lignes qui atteignent un seuil absolu, prennent de la vitesse (qui n'est pas le contraire de la lenteur, mais un rythme qualitatif absolu), lancent dans un « curieux

4. L'*agencement du désir* a ainsi deux côtés: l'un vers le *plan d'immanence* et les *lignes de fuite* (ce que Deleuze appelle aussi dans le texte « corps sans organes »), et l'autre vers les *strates* et les *organisations*. Ce serait dans ce dernier côté que se constitueraient les « dispositifs de pouvoir ». Mais ce qui est commun aux deux côtés est, selon Deleuze, le concept de *diagramme*: l'un fonctionne par une « machine de guerre », l'autre, par un « appareil d'Etat ». Deleuze en vient, en dernier ressort, à opposer le *diagramme de pouvoir de l'Etat* au *diagramme des lignes de fuite de la machine de guerre*. L'une fonctionne par transcendance d'organisation, l'autre, par immanence des agencements. Toute la question devient alors: comment faire en sorte que l'agencement puisse concrétiser, incarner, effectuer ou actualiser le « bon » côté, le côté *diagramme des lignes de fuite de la machine de guerre*?⁷²⁸ Ainsi, partant du domaine philosophique, et en passant par des analyses politiques, on arrive et on finit encore dans un domaine philosophique (plan transcendant-plan immanent). C'est là que Deleuze décide de s'arrêter, non sans avoir dit qu'à partir de cette distinction des deux types de plans on peut de même concevoir deux types d'intellectuels tout au long de l'histoire, comme par exemple, Cuvier-Goethe pour la transcendance, et Hölderlin-Kleist pour l'immanence, etc.

5. Il faut avertir qu'il est possible d'esquisser tout au long du texte *Désir et plaisir* (1977) une nouvelle conception de la « résistance », non comme un contre-pouvoir, mais appartenant cette

voyage immobile », transforment l'homme en clandestin, innommable, imperceptible, c'est un en-devenir, une ligne abstraite qui prend les choses par le milieu. Ces lignes conjuguent des flux et des intensités, arrachent les particules aux formes en les coupant par un plan d'immanence (*D* 1977, p. 153 à 158). Ainsi se définit une « ligne de fuite ou de pente, ligne frontière ou de bordure, ligne brisée moléculaire autrement orientée » (*ibid.*, p. 159). Dans le même sens, *Mille plateaux* assimile le « pôle schizo-révolutionnaire qui suit les lignes de fuite du désir, passe le mur et fait passer les flux » à un « diagramme » ou machine abstraite qui « déstratifie » (*MP* 1980, p. 167 et 329) ».

⁷²⁸ *Ibid.* pp. 128-129: « Je dirais que le champ d'immanence collectif où se font à un moment donné les agencements, et où ils tracent leurs lignes de fuite, ont aussi un véritable diagramme. Il faut alors trouver l'agencement complexe capable d'effectuer ce diagramme, en opérant la conjonction des lignes ou des pointes de déterritorialisation. C'est en ce sens que je parlais d'une machine de guerre [...] ».

fois aux « lignes de fuite », du moment où Deleuze fait allusion à ce que Foucault rencontrait chez Bichat: la vie comme ensemble de forces qui « résistent » à la mort. La vie, pour Deleuze, est donc du côté de l'immanence et des lignes de fuites, et non du côté de la transcendance et des dispositifs de pouvoir⁷²⁹.

6. Le vitalisme deleuze-foucaldien consisterait donc, à son tour, en rendre vivable la ligne du « dehors » –que Foucault prend de Blanchot– pour affronter les nouvelles forces propres à la modernité: les forces de la finitude. Car à l'âge classique, par exemple, la mort était un point définitif, un « instant privilégié », lorsqu'à l'âge moderne (après Kant, Hölderlin, Kleist, Bichat etc.) la mort devient l'instant quelconque, une ligne droite qu'il faut affronter constamment, tout au long de la vie, dans les deux sens à la fois (déjà-passé et encore-futur) jusqu'à la fin. Rendre vivable la vie revient donc à plier le dehors, par le biais d'une éthique et d'une esthétique où la manière de vivre est indissociable du besoin absolu de penser, de créer, de résister, afin de libérer la vie là où elle se trouve emprisonné, captive, empêchée, séparée de ses effectuations de puissances.

7. Finalement, notre hypothèse sur les possibles raisons qui ont conduit Foucault à ne pas répondre à la lettre de Deleuze est, à notre avis, la décision de ne pas suivre aussi profondément la pensée et la philosophie de Deleuze (qui pour beaucoup reste d'ailleurs très abstraite et très obscure, malgré la prétention toujours à la concrétion et à la pratique); une philosophie qui dépasse, à notre avis –et comme nous l'avons déjà soutenu–, le domaine *transcendantal* vers un domaine *pratique* mais aussi *métaphysique* (au sens du *temps* et de l'*immanence*) difficile à suivre, même si le dernier concept de « diagramme » pourrait expliquer, peut-être, pourquoi par

⁷²⁹ *Ibid.* p. 128: « Page très importante de *VS.*, 190, sur la vie comme donnant un statut possible aux forces de résistance. Cette vie, pour moi, celle-là même dont parle Lawrence, n'est pas du tout Nature, elle est exactement le plan d'immanence variable du désir, à travers tous les agencements déterminés. [...] du côté des lignes de résistance, ou de ce que j'appelle lignes de fuite [...]. »

exemple un système comme le capitalisme demeure avec autant de succès.

La rencontre avec Foucault nous a donc servi ici de passage pour introduire le problème politique au sein du problème vital ou vitaliste qui est, à notre avis, de première importance. On ne peut pas être, dans la philosophie, indifférent au problème politique, qui affecte et détermine de manière directe les puissances de vie et leur possible processus de libération. Nous allons ainsi tout d'abord développer le problème philosophique du « possible » à l'égard de la question sur la vie et la politique chez Deleuze, pour finir en soulignant le problème, très important pour nous à notre époque, de la politique en tant que telle.

8. Le problème du « possible » à l'égard de la question sur la vie et la politique chez Deleuze

« Du possible, sinon j'étouffe! »

Charles Péguy

Le problème du « possible » est important dans notre travail car, depuis le début, nous avons répété sans cesse la nécessité de « créer de nouvelles possibilités de vie » sans arriver à l'explicitier de manière satisfaisante, mais seulement par indications indirectes (le style, la création, la nécessité d'une éthique au détriment d'une morale, l'effort intellectuel, la pensée sans images, le dehors, la joie, la libération des puissances de vie, le pli, les mouvements aberrants, l'immanence etc.). Le moment est donc arrivé. L'hypothèse que nous allons poser à présent est qu'il n'y a que par le biais de la problématisation du concept philosophique de « possible », que l'on pourra penser autrement le problème politique, dont beaucoup de possibilités de vie –sinon toutes– finalement dépendent. La question éthique par rapport à la vie devient ici une question politique.

Au niveau de l'immanence, c'est-à-dire de cette coexistence virtuelle de toutes les puissances et de tous les « droits » des « formations sociales », le « possible » deviendrait un faux problème, comme en avertit déjà Bergson dans *La pensée et le mouvant* (1934). Car le *possible* ne préexiste pas au *réel*: le possible n'est pas réel, bien qu'il puisse être parfaitement actuel (par exemple, dans l'imagination). Au contraire, le virtuel est pleinement réel sans être nullement actuel: la différence entre le possible et le virtuel est donc que le premier s'effectue par réalisation, c'est-à-dire, par ressemblance et limitation, alors que le virtuel s'accomplit par

différentiation et dissemblance, disparité. Le possible est un « mouvement rétrograde du vrai », il va du futur au passé, alors que le virtuel est inactuel, tout comme l'événement: déjà-passé et encore-futur, pur « devenir ». « Le possible ne préexiste pas, il est créé par l'événement. C'est une question de vie. »⁷³⁰ Le possible dépend alors du virtuel, c'est-à-dire, de la « création » de possible, de l'événement. Comment créer alors ce possible ? Le virtuel sera à notre avis le concept clé pour penser autrement l'idée de possible comme puissance et droit en philosophie, c'est-à-dire, comme « champ de possibles »:

« [...] Le possible arrive par l'événement et non l'inverse; l'événement politique par excellence -la révolution - n'est pas la réalisation d'un possible, mais une *ouverture de possible*:

Dans des phénomènes historiques comme la Révolution de 1789, la Commune, la Révolution de 1917, il y a toujours une part d'*événement*, irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales. Les historiens n'aiment pas bien cet aspect: ils restaurent des causalités par-après. Mais l'événement lui-même est en décrochage ou en rupture avec les causalités: c'est une bifurcation, une déviation par rapport aux lois, un état instable qui ouvre un nouveau champ de possibles. (« Mai 68 n'a pas eu lieu » cosigné avec Félix Guattari, Les Nouvelles, 3-9 mai 1984) »⁷³¹

Nous ne possédons pas le possible d'avance, soit comme ce qui peut ou non arriver dans le temps, soit comme une alternative actuelle dans l'espace. Au contraire, le possible il faut le faire possible, le possible n'attend pas de manière passive la réalisation libre d'une volonté ou d'une action nettement « possible », le possible n'est donc pas le non-impossible, c'est-à-dire, ce qui se trouve sans contraintes: le possible n'est pas possible jusqu'à ce que nous l'accomplissions. C'est d'ailleurs pour cela que le concept bergsonien d'« ouvert » ne suffit pas pour expliquer la

⁷³⁰ DELEUZE, Gilles. « Mai 68 n'a pas eu lieu ». Dans *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974*, op. cit.

⁷³¹ ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). » Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, op. cit. p. 338.

création de possibles ou l'effectuation de l'événement: la réalité n'est pas simplement « ouverte », il faut la « déchirer », pour ainsi dire, à un « dehors » plus lointain que tout monde extérieur, et plus profond que tout monde intérieur. C'est à travers cette « fêlure » que le *je* peut trouver le besoin absolu et vital de créer, de produire quelque chose, sans conformité avec les systèmes dominants, même s'ils sont « ouverts ». La « création de possibles », l'ouverture d'un nouveau « champ de possibles », est donc plus importante que de subordonner l'action politique, par exemple, à une simple affaire de volonté, de « volontarisme » alternatif, même si elle consiste à surmonter certains obstacles, réels ou imaginaires: il faut arriver, selon Deleuze, jusqu'à l'involontaire, celui qui s'affronte à l'impossible pour un véritable devenir-actif.

*« Nous ne vivons pas dans un monde où toute action politique est impossible, nous vivons dans un monde où l'impossible est la condition de toute action, de toute nouvelle création de possibles. C'est le paradoxe de l'action: seul l'impossible fait agir ».*⁷³²

Mener la volonté jusque la limite avec l'involontaire: le travail théorique dans ce sens ne peut plus se poser au niveau des simples possibilités logiques, réalisables ou non en fonction d'un programme ou d'une méthode rigoureuse, et qu'il suffirait de suivre pas à pas. Nous ne savons pas d'avance si cela va fonctionner, ni ce dont nous sommes capables. La nouvelle logique doit être une logique du « faire voir », de « faire penser » ou de « faire agir », à l'égard de ce qui pourtant n'est pas caché au niveau social mais qui est devenu quotidien, puisque « les clichés sur la misère font disparaître la misère même »⁷³³: l'intolérable et l'insupportable sont alors devenus habituels, il s'agit d'ores et déjà de « faire sensible » cet intolérable et cette insupportable anesthésiés par les clichés qui nous font la vie supportable, afin que le devenir-actif *s'active* justement,

« [...] il faut que quelque chose vienne *du dehors*, quelque chose qui

⁷³² LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 257.

⁷³³ Ibid. p. 255.

brise l'enchaînement des clichés qui nous rendent le monde supportable. (CI, 281: « Clichés physiques, optiques et sonores, et clichés psychiques se nourrissent mutuellement. Pour que les gens se supportent, eux-mêmes et le monde, il faut que la misère ait gagné l'intérieur des consciences, et que le dedans soit comme le dehors ». ».⁷³⁴

Ou comme dans le cas de Mai 68:

« Mai 68 est plutôt de l'ordre d'un événement pur, libre de toute causalité normale ou normative ... il y a eu beaucoup d'agitations, de gesticulations, de paroles, de bêtises, d'illusions en 68, mais ce n'est pas ce qui compte. Ce qui compte, c'est que ce fut un phénomène de voyance, comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable et voyait aussi la possibilité d'autre chose. C'est un phénomène collectif sous la forme: «Du possible, sinon j'étouffe ... ». »⁷³⁵

Le « vitalisme philosophique » se trouve là-dedans: « du possible, sinon j'étouffe »... C'est le moment où les puissances de vie ne peuvent plus supporter l'état de choses, la réalité dominante, nous emportant ou presque nous obligeant à agir, à « faire quelque chose plutôt que rien », car, au fond, il n'y a rien à perdre... Ainsi, le nouveau d'un événement est le tiers exclu de la disjonction entre un libre-arbitre et un déterminisme de l'action. Le virtuel-réel prend alors le relais du possible-imaginaire. C'est dans ce sens que François Zourabichvili démontre dans un texte appelé *Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique) (1998)* en quoi il est devenu nécessaire pour l'« action politique » de « rendre possible », d'ouvrir un « champ des possibles » qui ne préexiste pas, mais qu'il faut créer et produire en tant que réel. En fait, menant la philosophie de Deleuze jusqu'à une certaine limite, le problème selon Zourabichvili ne peut plus se poser en termes d'« action », puisque l'action chez Deleuze ne doit répondre à aucun « projet » ou « programme », à aucun « volontarisme » ni « finalité », ou à aucun « court-

⁷³⁴ Ibid. p. 256.

⁷³⁵ DELEUZE, Gilles. « Mai 68 n'a pas eu lieu ». Dans *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens, 1953-1974, op. cit.*

circuit » mécanique, fermé, de l'habitude. Zourabichvili l'avertit dès le début:

« [...] Deleuze s'est toujours bien gardé de proposer quoi que ce fût, bien que cette abstention tranquille n'exprimât à ses yeux aucun vide ni carence. En politique comme en art, ou en philosophie, il voyait dans une certaine «déception» la condition subjective propice à quelque chose d'effectif (un «devenir », un «processus ») »⁷³⁶

La vie ne manque donc de rien: si l'on peut changer les choses, pourquoi se préoccuper ? et si l'on ne peut pas les changer, pourquoi s'angoisser encore ? Le problème c'est que nous ne savons pas ce dont nous sommes capables: nous ne connaissons pas d'avance notre limite. Nous avons toujours les solutions que nous méritons en fonction de la manière dont nous posons les problèmes.

Cet « involontarisme » prend alors son sens dans sa propre conception du « possible » en tant que *virtuel* et dans le fait de poser le problème en termes de « puissance » plus qu'en termes d'« action »: « Le possible est le *virtuel*: c'est lui que la droite nie, et que la gauche dénature en se le représentant comme projet. »⁷³⁷ En effet: la droite referme le possible en disant: « du possible, de toutes façons, il n'y en a jamais eu »⁷³⁸ comme en assignant une allure destinale à tous les processus ou les devenirs de l'histoire; et la gauche dénature le possible en croyant encore à un volontarisme du « possible ». En revanche, le possible en tant que virtuel ou potentialité, *s'accomplit*, il *s'épuise* en s'actualisant: «Il n'y a plus de possible: un spinozisme acharné.»⁷³⁹

La vie porte toujours à leurs limite les puissances: toute société, toute formation historique et social et tout être vivant vont jusqu'au bout de ce qu'ils peuvent; ils sont l'expression réel,

⁷³⁶ ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). » Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique, op. cit.* p. 335.

⁷³⁷ *Ibid.* p. 345.

⁷³⁸ *Ibid.* p. 337.

⁷³⁹ DELEUZE, Gilles. & BECKETT, Samuel. *Quad. Suivi de L'épuisé, op. cit.* p. 57.

physique et métaphysique, de ce passage à la limite, de ce devenir immanent, en fonction des forces actives et réactives, des puissances et des pouvoirs qui permettent la réalisation ou l'effectuation de quelque chose. La vie ne se définit pas alors par ses carences, mais par ce qu'elle possède, ce dont elle est capable. En effet, Zourabichvili développe le thème deleuzien de l'« épuisement du possible » à partir de deux perspectives pour assumer cet épuisement: ou bien le possible comme alternative, disjonction exclusive, qui à la limite produit soit un désespoir et un scepticisme à l'égard du possible, et par là, un enfermement du possible, soit de l'espoir en assumant encore qu'il reste du « possible », sous forme de « réalisation » ou de simple « possibilité »; ou bien le possible comme puissance, disjonction inclusive, par le biais d'une affirmation majeure qui dise: le possible demeure, non précisément sous la forme de « possible » ou de choix volontaire, de simple possibilité, mais justement par son « épuisement » ou son « impuissance » actuelle, par sa dissipation ou sa « chute ». « On ne fait donc l'expérience du possible comme tel, ou du possible comme *puissance*, que dans sa chute ou son épuisement: aussi s'agit-il d'«épuiser le possible » (d'où l'ambiguïté: volonté qui enveloppe sa propre abolition) »⁷⁴⁰. C'est comme le cas de l'éveil d'une faculté se heurtant à sa propre impuissance: le possible s'éveille comme puissance quand il s'affronte à sa chute, à sa disparition, à sa finitude, à son épuisement ou à sa propre impuissance. Ou, dit en d'autres termes: le possible se rend justement possible quand le possible affronte sa propre abolition, son propre rapport-limite avec l'impossible. C'est pour cela que « l'épuisé, c'est beaucoup plus que le fatigué. [...] Le fatigué a seulement épuisé la réalisation, tandis que l'épuisé épuise tout le possible. Le fatigué ne peut plus réaliser, mais l'épuisé ne peut plus possibiliser »⁷⁴¹. On en a donc fini donc avec les

⁷⁴⁰ ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). » Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, op. cit. p. 344.

⁷⁴¹ DELEUZE, Gilles. & BECKETT, Samuel. *Quad.* Suivi de *L'épuisé*, op. cit. p. 57.

simples « possibilités logiques », avec les alternatives ou les distributions des disjonctions exclusives, car

« L'ignominie des possibilités de vie qui nous sont offertes apparaît du dedans. Nous ne nous sentons pas hors de notre époque, au contraire nous ne cessons de passer avec elle des compromis honteux. Ce sentiment de honte est un des plus puissants motifs de la philosophie ». ⁷⁴²

À la limite, comme le souligne François Zourabichvili, au discours sur l'« épuisement du possible » est corrélatif, comme nous l'avons déjà souligné, celui de la « création de possible » : contradiction apparente qui signale « [...] un moment de tension extrême dans la pensée, une affirmation difficile plutôt qu'une difficulté à affirmer. » ⁷⁴³

La vie affronte donc un rapport constant avec l'impossible, avec la mort, avec sa propre abolition ou le danger de sa propre disparition, avec l'événement et les paradoxes intensifs du temps. C'est seulement cela qui fait agir, qui nous anime à poursuivre l'utopie et l'« anarchie couronnée » de la vie, ses délires et ses mouvements aberrants, irrationnels et provocateurs. C'est ça qui nous pousse à aimer la vie et l'existence, à affirmer un « vitalisme philosophique » sur fond de mortalisme avec tout le terrible et hasardeuse de la vie, des vivants. C'est l'immanence de ce qui était, depuis toujours, inévitable, éternel, mais non irréversible. Nous allons donc finir avec une méditation sur le rapport entre Deleuze, la vie et la politique, pour arriver finalement aux conclusions générales de ce travail.

⁷⁴² DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* op. cit. p. 109.

⁷⁴³ ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). » Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, op. cit. p. 337.

9. Deleuze: la vie et la politique

La vitesse infinie, chaotique, aberrante et problématique de la vie détermine-t-elle, dans son devenir, dans sa « fuite », la destination de chaque formation sociale historique, ou est-ce la politique, historiquement constituée, qui domine la « vie », par exemple, aujourd'hui en tant que « biopouvoir » ou « biopolitique » ? Nous pouvons affirmer tout d'abord qu'il y a un échange perpétuelle entre ce qui domine (les « états de choses » de l'« histoire ») et ce qui s'échappe en vue d'autre chose (les « créations » ou les « devenirs »). Mais ce qui est certain, du moins pour Deleuze, c'est que les « pouvoirs » ou les « dispositifs » constitués ne possèdent pas en eux-mêmes la puissance: ils prennent leur « pouvoir » de la puissance des gens, des personnes, des citoyens concrets. Les devenirs et les puissances de la vie sont donc premières par rapport aux pouvoirs établis. Comme nous l'avons vu, l'histoire dépend du devenir, le « vitalisme » est premier.

Mais, s'agissant du déploiement ou de l'empêchement de certaines puissances dans leurs interactions immanentes, toute la question se convertit en la suivante:

« [...] comment une puissance en vient-elle à l'emporter sur les autres ? Chaque formation sociale exprime une puissance caractéristique, mais justement comment expliquer qu'elle parvienne tantôt à conjurer les autres (primitifs), tantôt à les capturer (États), tantôt à les combattre (nomades), tantôt à les englober (organisations œcuméniques) ? Tout est affaire de vitesse. »⁷⁴⁴

David Lapoujade, dans sa lecture de Deleuze, indique que c'est une *affaire de vitesse*. Cela veut dire que rien n'est prédestiné ni prédestinable au niveau du plan d'immanence, puisqu'il s'agit

⁷⁴⁴ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 218.

des rapports de forces à l'*infini-limité* et au *fini-illimité*: il s'agit plutôt d'une affaire de *puissance* et de *droit*, puisque « ce sont les deux aspects de toute question politique: quelle est la puissance ? *et*: quel est le droit ? »⁷⁴⁵ C'est alors –contrairement à ce que nous venons de dire–, en fonction de la politique que l'empêchement ou le déploiement d'une puissance quelconque peut être possible, puisque, comme le disait Guattari, « avant l'être, il y a la politique ». ⁷⁴⁶

Voilà pourquoi il nous faut plonger dans la question politique, dans le cadre de ce « vitalisme philosophique », car il semble bien que (à risque d'être une autre fiction ou un autre « faux problème »), la vie ou une partie d'elle ne peut pas se tenir toute seule. Il semble que le *logos* ou l'« image de la pensée » a, du moins, comme nous l'avons démontré tout au long de ce travail, un rapport essentiel avec elle, la déterminant en partie ou, au moins, la déterminant pour la vie des hommes ou la vie en commun (politique). C'est que les systèmes vivants ne sont pas isolés, dans l'univers, des systèmes physiques, sociaux ou politiques. Pour donner un exemple: prenons la formation socio-historique de l'État. Depuis un point de vue historique, la forme-État se réclame d'être la première, celle qui préexiste aux autres, car c'est elle qui « fonde » la terre: « avant elle » ou sans-elle il n'y a pas de terre, il n'y a que des territoires.⁷⁴⁷ De plus, en même temps qu'elle fonde la terre, elle distribue le travail et la monnaie: ce sont ces trois types de « cercles » qui la fondent ou la constituent en tant que *fondement*⁷⁴⁸, et grâce auxquels elle obtient à la fois sa *puissance* et son *droit*: la rente foncière, la « force de travail » et les impôts.

⁷⁴⁵ *Ibid.* p. 224.

⁷⁴⁶ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, *op. cit.* p. 249.

⁷⁴⁷ Cf. *Ibid.*, p. 214: « Les sociétés lignagères forment des territoires, territorialisent les milieux. Elles ne font rien d'autre, ne veulent rien faire d'autre: créer des territoires, et lorsque les ressources d'un premier territoire sont épuisées, elles en recréent un autre ailleurs au lieu d'étendre le premier. Elles suivent le flux de ressources, d'où leur itinérance. Itinerer, c'est réitérer le territoire »

⁷⁴⁸ Cf. LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, *op. cit.* p. 32: « [...] si le fondement doit rendre raison de toute chose, comment peut-il rendre raison de lui-même, sauf à tourner dans un cercle ? »

C'est pour cela que l'État est à la fois *Urstaat* et « raison d'État », État archaïque et État moderne, *puissance* et *droit*:

« Le fondement s'instaure pour ainsi dire tout seul par sa propre puissance, comme par magie. La mythologie est le temps d'un passé pur, immémorial comme temps de l'action fondatrice. Mais, tôt ou tard, vient la question: de quel droit ? Pourquoi se soumettre ? Au nom de quoi obéir ? C'est le prêtre-juriste qui apporte toutes les réponses et qui distribue à chacun sa part. C'est lui qui doit légitimer, qui doit implanter le fondement dans la tête des populations, et, par-là, les assujettir. Le *logos* prend le relais du *muthos*. »⁷⁴⁹

À la différence de l'État archaïque, qui fonctionne par despotisme magique –c'est-à-dire par *fondement* qui se présuppose lui-même comme toujours déjà là–, l'État moderne fonctionne par juridiction, c'est-à-dire par *fondation* continue, puisque « ce qui est fait une fois pour toutes se refait à chaque instant. « C'est une violence qui se pose toujours comme déjà faite, bien qu'elle se refasse tous les jours » (MP, 558) »⁷⁵⁰ On est donc arrivé et on ne cesse pas d'arriver à un État où tout est déjà donné, tout est déjà fait, mais où -en même temps- tout est à refaire, à faire, à construire, « jour après jour », « instant par instant ». La *puissance* du fondement a besoin alors du *droit* en tant que fondation et légitimation continue de ce fondement. Par ailleurs, c'est grâce à l'événement que peut exister quelque chose comme le fondement, la fondation et ce que Deleuze appelle dans *Différence et répétition* (1968) à propos de Nietzsche (nous l'avons déjà vu) l'« effondement »: les trois cercles du temps.

Ainsi, le problème philosophique des « synthèses passives du temps » est indissociable du problème politique en termes de *fondement*, *fondation* et *effondement*. C'est le temps, encore une fois, qui domine: soit dans la vie, soit dans la politique. La métaphysique de l'événement et de la durée domine. L'événement, étant donc ce qui se trouve au cœur même de la distribution des

⁷⁴⁹ LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*, op. cit, p. 229.

⁷⁵⁰ *Ibid.* p. 230.

séries dans les cercles et les lignes du temps, est ainsi à la fois, encore, ce qui se passe (déjà passé et encore-futur) et ce qui ne passe pas (et pourtant fait passer). Bref: l'événement est, encore, ce qui se produit, ce qui ne s'est pas encore produit, et ce qui s'est déjà produit. Il est à la fois les trois formes ou les trois cercles du temps qui sont en eux-mêmes inconciliables: passé (fondement), présent (fondation) et futur (effondement), et qui deviennent seulement conciliables par une synthèse qui est la synthèse du temps, c'est-à-dire, celle de l'événement lui-même. À la fois effectuation et contre-effectuation, dans tout événement demeure néanmoins toujours, comme nous l'avons déjà souligné avant, quelque chose d'ineffectuable, d'inactualisable, d'irréductible à l'espace-temps où il se produit, susceptible par ce fait de « répétition »⁷⁵¹.

Par conséquent, dans les termes philosophiques de notre « vitalisme », il faudrait penser un autre type de « droit », celui d'une contre-effectuation, puisque le droit ne devrait plus opérer par disjonction exclusive, en revenant aux mêmes cercles de la fondation et du fondement, mais par revendication du *droit à la puissance*, à cet universel « effondement » comme disjonction inclusive distribué de manière égale à tous: croire à ce monde-ci, à l'immanence, signifie affirmer tous les degrés de puissance à condition qu'aucun d'entre eux ne soit séparé de ce qu'il peut, puisque « l'immanence s'oppose à toute éminence de la cause, à toute théologie négative, à toute méthode d'analogie, à toute conception hiérarchique du monde. Tout est affirmation dans l'immanence. »⁷⁵². Il faut donc revendiquer, de la part des minorités exclues, le droit à ne pas

⁷⁵¹ Cf. ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique). » Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*, op. cit. pp. 343-344: « [...] Le voyant saisit dans la situation sa part inactualisable, l'élément qui déborde l'actualité de la situation: le «possible comme tel ». [...] la manifestation d'un potentiel se confond avec sa dissipation. Ce que voit paradoxalement le voyant-révolutionnaire, c'est l'intensité, dans une image elle-même intensive qui s'estompe en s'étendant; car l'intensité se dissipe en devenant image. Naissance et mort coïncident en cette image qu'on ne peut que répéter ».

⁷⁵² DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, pp. 155-156.

être séparé de leurs puissances, de ce qu'ils peuvent; le droit à « aller jusqu'au bout de ce qu'on peut »⁷⁵³. Le problème de l'exemple de l'appareil d'État, c'est qu'en même temps qu'il crée son pouvoir et son droit à partir du monopole de la terre, du travail et de l'argent, il exclut ou dépossède les gens de ce qu'il capture, de telle sorte qu'« il y a violence de droit chaque fois que la violence contribue à créer ce sur quoi elle s'exerce, ou, comme dit Marx, chaque fois que la capture contribue à créer ce qu'elle capture. »⁷⁵⁴ L'appareil d'État, du moment qu'il fonctionne par transcendance, par disjonction exclusive, trahit l'immanence, il empêche ou exclu certaines dimensions de l'existence de leur droit à la puissance, à l'existence.

⁷⁵³ Cf. DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*, op. cit. p.115: « Une pensée qui irait jusqu'au bout de ce que peut la vie, une pensée qui mènerait la vie jusqu'au bout de ce qu'elle peut ».

⁷⁵⁴ DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*, op. cit. p. 559.

Conclusions à « rencontres philosophiques entre Bergson et Deleuze sur la question de la vie »

Nous avons donc essayé de poser, dans cette étude sur Bergson et Deleuze, une série de rencontres philosophiques sur la question de la vie dans son rapport avec la pensée, le temps et l'hypothèse d'un « vitalisme philosophique » envisagé comme question, dont nous pouvons tirer à titre de conclusion les aspects suivants :

1. Au niveau du rapport entre la pensée et la vie, ce sont l'intuition philosophique, la dramatisation des Idées et la création conceptuelle qui constituent les moyens dont nous disposons pour coïncider et accéder au mouvement vital avec ses divers obstacles et problèmes, conçus comme intensités ou « grandeurs intensives » (par exemple de la matière, des corps). Entre la pensée et la vie il y a donc une *individuation*, un rapport différentiel, un mouvement de « différenc/tiation » : l'intuition et le concept seraient les deux côtés de la *Différence* deleuzienne, à savoir, la *différenciation* (avec « c ») et la *différentiation* (avec « t »), qui correspondent aux deux types de multiplicités bergsoniennes : la multiplicité actuelle et la multiplicité virtuelle. Le premier nous donne le plan d'immanence de la pensée, et le second distribue les concepts et les Idées dans ce sol intuitif. Et comme tout dans la vie et la réalité, ce vitalisme philosophique est paradoxal, problématique, en mouvement. Il est donc fait de *mélanges*.
2. L'aspect du temps apparaît alors dans son imbrication entre la pensée et la vie, au sein de leur mouvement problématique ou problématisant de *différenc/tiation*. Il contribue, selon nous, à

revitaliser aussi bien la vie que la pensée, à travers ses diverses puissances ou rythmes: non seulement le présent épais de la durée, indivisible, mais aussi le devenir-autre dans les synthèses passives (mémoire, habitude, éternel-retour). Entre le *Je* (forme de la détermination spontanée de la pensée) et le *Moi* (forme réceptive de cette détermination), nous avons une fêlure (la forme du déterminable, le *temps*): événement qui contribue à *redistribuer* les puissances dans les différentes dimensions du temps. Nous dirions que la vie est vivante, en partie, par l'action du temps dans les corps, dans les idées et les pensées, aussi bien sous la forme de la durée que de l'événement. C'est le rythme vivant de la distribution des puissances ou des capacités: parfois nous sommes capables, parfois nous ne pouvons plus. Parfois nous composons des rapports, nous faisons des agencements, parfois ils s'évanouissent et ne peuvent plus continuer. C'est donc le temps qui assure le double mouvement du *devenir* et de l'*histoire*, de l'*événement* et de la *durée*, en tant que concept paradoxal, problématique et métaphysique. C'est donc grâce à Kant – comme nous l'avons signalé pendant toute notre étude – avec sa « révolution copernicienne », que nous pensons dans la Modernité le temps en tant que Forme d'intériorité, déterminant dès lors l'intériorité de la pensée, comme un *impensable*, un horizon absolu des événements: véritable ligne droite qui ne commence ni ne finit jamais. Nous sommes alors tentés d'affirmer que Bergson et Deleuze font, l'un et l'autre, leur philosophie, dans l'horizon d'un temps kantien auquel ils ne peuvent échapper. C'est aussi parce que tant la méthode bergsonienne que la méthode deleuzienne dépendent du temps pour penser et déterminer aussi bien les intuitions que les concepts, les intensités et les idées dans une vie.

3. À propos d'un concept renouvelé de « vitalisme philosophique » dû aux rencontres que nous avons développées entre Bergson et Deleuze, nous avons remarqué un « vitalisme métaphysique » chez Bergson et un « vitalisme pratique » chez Deleuze. Nous avons également approfondi le supposé « vitalisme deleuzien dans ses œuvres », avec une méditation sur la

question politique, son rapport avec la vie et l'idée problématique de « possible ». L'aspect le plus remarquable de cette prétention vers une nouvelle conception d'un « vitalisme philosophique » est peut-être l'aspect « multiplicité » du passage d'un « tout virtuel » bergsonien, vers une « multiplicité virtuelle » qui contribue, dans la lecture deleuzienne de Bergson, à aller par-delà l'« Ouvert » comme pensée des systèmes vers un « Dehors » non systématique ou comme « système hétérogène » ou « hétérogenèse »⁷⁵⁵ : on y va donc de la Durée vers le Devenir, de *Chronos* à *Aiôn*. Le projet deleuzien de rompre avec les totalités et les unités de la représentation et de la recognition nous amène vers les multiplicités virtuelles qui cherchent à être toujours en faveur de la vie, à affirmer la vie et à ouvrir pour la vie de nouvelles possibilités, un peu d'« air frais », de chaos et de hasard pour la pensée, une espèce de « microfêlures ». La pensée du dehors nous conduit alors, avec Foucault, au besoin d'une éthique et d'une esthétique de l'existence, dans une lutte et un style incessant entre les plis, les replis et les déplis de la matière-vie, afin de les rendre vivables. C'est là qu'entre finalement la nécessité de penser la politique, en vue de cette création de nouvelles possibilités de vie qui nous a accompagné pendant tout notre recherche. L'une de nos conclusions pourrait donc être qu'un vitalisme philosophique implique des conséquences sociales, éthiques et politiques. Nous parlerons ainsi, peut-être, d'un « vitalisme politique », au-delà du « vitalisme métaphysique » bergsonien et du « vitalisme pratique » deleuzien.

4. Enfin, il nous faut conclure en exposant explicitement les aspects constitutants une nouveauté dans ce travail par rapport à l'histoire de la philosophie et aux deux philosophes sur lesquels nous avons travaillé. Nous considérons que, au-delà des répétitions de thèses, de postulats,

⁷⁵⁵ Cf. DELEUZE, Gilles. « Lettre préface du 13 juin 1990 ». Dans: MARTIN, Jean-Clet. *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Editions Payot & Rivages, 1993/2005: « Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une *hétérogenèse*, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté. »

d'affirmations, d'arguments et de citations d'auteurs, il y a une frange indécise entre ces auteurs et nous, entre l'« histoire » et nous, justement un « devenir », de telle sorte qu'ils nous apprennent quelque chose, et nous laissent une inquiétude qui est l'inquiétude de penser et de vivre. Aussi, avons-nous vu que les « rencontres philosophiques » ne sont pas des « points communs », des « coïncidences » ou même des « convergences », des « identifications » ni des « ressemblances », mais bien plutôt des « résonances » dues à leurs « divergences » ou leurs « différences » qui laissent quelque chose entre eux d'irréductible, un sans-fond de l'ordre de l'intuition, de l'idée ou du concept, enfin, de l'ordre d'une « potentialité » ou d'une « virtualité » qui éclate entre eux sans se confondre avec eux, et qui nous permet également de connecter la pensée avec d'autres choses, d'autres multiplicités qui ne sont pas nécessairement Bergson, Deleuze, ou Bejarano, pour le dire ainsi. La contribution à la connaissance, l'aspect « originel » et de « nouveauté », est donc cette résonance, que nous pouvons ici appréhender, comme intuition d'un nouveau concept, comme, peut-être, « nouveau vitalisme philosophique », et que nous pouvons caractériser de la manière suivante:

1. Le « vitalisme philosophique » cherche à être toujours en faveur de la vie. Ses dénominations varient au cours de l'histoire de la philosophie. Par exemple « *conatus* », « volonté de puissance », « élan vital », « *struggle for life* » etc.
2. Le vitalisme philosophique essaie toujours d'affirmer la vie sous tous ses aspects, du plus terrible au plus tendre, du laid au beau, et du plus bas jusqu'au plus haut degré. C'est l'*amor fati*: vouloir l'événement, vouloir la vie, vouloir l'existence.
3. Le vitalisme philosophique porte donc des conséquences éthiques et politiques, en établissant d'un côté une différence éthique entre les *modes immanents d'existence* bon/mauvais, d'un autre côté, en envisageant une différence politique entre les *modes immanents d'être* d'une société ou d'une collectivité quelconque selon les dualismes supportable/insupportable ou

tolérable/intolérable. Le vitalisme philosophique en ce sens a une tâche importante à accomplir dans la vie des hommes et des sociétés, portant toujours à une limite les puissances de la vie, du temps, et de la pensée.

4. Le vitalisme philosophique s'intéresse aux mouvements, aux stimulations, aux expressions, aux puissances et émotions qui tendent vers la création et l'invention, tout en affirmant non seulement la philosophie et les réalités qui cherchent un « droit » à l'expression et à l'existence, mais aussi tous les impulsions ou initiatives d'ordre scientifique et artistique, constituant ainsi les trois « chaoïdes » de Deleuze-Guattari: la philosophie, la science et l'art. Nous nous situons ainsi dans l'horizon du projet deleuzien de *l'affirmation* remplaçant l'esprit de *négation* et la *négativité*, par exemple, de Hegel. Ainsi, pour le vitalisme philosophique, ce qui est premier c'est la tendance, le devenir, le « style », la puissance qui tend dans l'existence vers une limite, vers une expérimentation vitale, de telle sorte que tous les êtres accomplissent dans l'existence ce qu'ils peuvent, dans un usage supérieur des facultés, un « empirisme supérieur ».

5. Le vitalisme philosophique conçoit la vie et l'existence comme quelque chose d'intense, d'intensif, de telle sorte qu'il n'est pas possible de vivre sans expérimenter l'intensité d'une vie, sans penser et éprouver les intensités qui traversent et débordent une vie. Le besoin et l'importance du concept d'« intensité » est donc travaillé par Deleuze dans *Différence et répétition* (1968) où il établit une critique de la notion d'« intensité » chez Bergson. Mais ce que nous voulons dire ici à propos de ce vitalisme philosophique, c'est qu'il doit également prendre en compte la mort, en tant que ce qui donne à la vie toute son intensité et sa durée, son « rapport limite » et paradoxal, problématique, énigmatique. La mort dans le vitalisme philosophique possède alors un aspect transcendantal qui aide à redistribuer les puissances de vie, à libérer certaines puissances, de telle sorte qu'il faut dire enfin que ce vitalisme philosophique, en tant qu'affirmation de vie, en tant que lié à l'éthique et la politique, en tant qu'esprit de création et

d'immanence, et en tant qu'intensité et libération, est quelque chose de dangereux, et non pas de tranquillisant.

5. Au terme de notre réflexion, nous pouvons conclure que, pour devenir un « grand vivant », pour être vivant dans une vie, il faut conquérir ce qui permet la vie dans les puissances du temps et de la pensée (car ce sont les puissances du *déplacement* et du *mouvement*): la création, le style, le corps, aussi bien dans un « vitalisme métaphysique » que dans un « vitalisme pratique ». En cela consiste le nouveau « vitalisme philosophique », dans les rencontres entre Bergson et Deleuze, sur la question de la vie.

Bibliographie

1. Ouvrages consultés

1.1. De Henri Bergson

BERGSON, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms, Paris, Presses Universitaires de France, 9e édition « Quadrige », 3e tirage, 2011.

BERGSON, Henri. *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps et de l'esprit*. Paris, Presses Universitaires de France, 8^e édition, 2^e tirage « Quadrige », 2010.

BERGSON, Henri. *L'évolution créatrice*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris, Presses Universitaires de France, 11^e édition « Quadrige », 2009.

BERGSON, Henri. *L'énergie spirituelle*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms. Paris, Presses Universitaires de France, 9^e édition, 3^e tirage « Quadrige », 2009.

BERGSON, Henri. *Durée et simultanéité: à propos de la théorie d'Einstein*. Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

BERGSON, Henri. *La pensée et le mouvant*. Édition critique sous la direction de Frédéric Worms, Paris, Presses Universitaires de France, 16^e édition, 2009.

BERGSON, Henri. *Les deux sources de la morale et de la religion*. 5e éd. Paris, Presses Universitaires de France. Édition critique dirigée par Frédéric Worms, 2013.

BERGSON, Henri. « Comment doivent écrire les philosophes ». Dans: *Philosophie*, n° 54. Paris, Les Éditions de Minuit, 1997.

BERGSON, Henri. *Mélanges*. Textes annotés par André Robinet, PUF, 1972.

1.2. De Gilles Deleuze

DELEUZE, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Version espagnole, *Empirismo y subjetividad*. Barcelona, Gedisa, 3^e edición, 1986.

DELEUZE, Gilles. *Proust et les signes*. Paris, Presses Universitaires de France, 5^{ème} édition, 2014.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 6^{ème} édition « Quadrige », 2010.

DELEUZE, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 4^e édition « Quadrige », 2011.

DELEUZE, Gilles. *Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel*, Paris, Minuit, 1967.

DELEUZE, Gilles. *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés*. Paris, Presses Universitaires de France, 7^e éd, 1991.

DELEUZE, Gilles. *Différence et répétition*. Paris, Presses Universitaires de France, Collection “Épiméthée”, 12^e éd, 2011.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1968.

DELEUZE, Gilles. *Logique du sens*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, p. 180.

DELEUZE, Gilles. « Cours Vincennes sur l'Anti-Œdipe et Mille plateaux du 16/11/1971 »

Consulté en 2018 dans www.webdeleuze.com

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'anti-Œdipe*. Paris: Editions de Minuit, 1972/1973.

DELEUZE, Gilles. « A quoi reconnaît-on le structuralisme? » Dans: CHATELET, François (sous la direction de). *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973.

DELEUZE, Gilles. *Pourparlers*. Paris, Les Editions de Minuit, 1972/1990.

DELEUZE, Gilles, & GUATTARI, Félix. *Kafka, pour une littérature mineure*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1975.

DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *Dialogues*. Paris, Flammarion, réédition 1977/1996.

DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: synthèse et temps 14/03/1978*. Paris, consulté en ligne en 2018: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Kant du 21/03/1978*. Paris, consulté en ligne en 2018: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Kant du 28/03/1978*. Paris, consulté en ligne en 2018: <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Leibniz du 06/05/1980*. Consulté en ligne le 14/02/2019 dans: <https://www.webdeleuze.com/textes/127>

DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes sur Leibniz du 20/05/1980*. Consulté en 2018 dans: www.webdeleuze.com

DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *Mille Plateaux, capitalisme et schizophrénie*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles. « Cours Vincennes du 17/02/1981 » Paris, consulté en ligne en 2018 dans www.webdeleuze.com

DELEUZE, Gilles. « Cours Vincennes - St Denis: Bergson, *matière et mémoire* 05/01/1981 » Dans: <http://www2.univ-paris8.fr/Deleuze/> et aussi: <https://www.webdeleuze.com/textes/70>

DELEUZE, Gilles. *Cours Vincennes: cinéma 24/1/1981*. Paris, consulté en ligne en 2018: http://www2.univ-paris8.fr/Deleuze/article.php?id_article=82

DELEUZE, Gilles. *Spinoza: philosophie pratique*. Paris, Les Editions de Minuit, 1981/2003.

DELEUZE, Gilles. *L'image-mouvement. Cinéma I*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1983.

- DELEUZE, Gilles. *Cinéma et pensée, cours 67 du 30/10/1984*. Paris, Université Paris VIII, 1984: « La voix de Gilles Deleuze en ligne », consulté en 2018, http://www2.univ-paris8.fr/Deleuze/article.php3?id_article=4
- DELEUZE, Gilles. *L'image-temps. Cinéma 2*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1986/2004.
- DELEUZE, Gilles. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Les Editions de Minuit, 1988.
- DELEUZE, Gilles. *Périclès et Verdi: La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit 1988
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit, 1991/2005.
- DELEUZE, Gilles. & BECKETT, Samuel. *Quad*. Suivi de *L'épuisé*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1992.
- DELEUZE, Gilles. *Critique et clinique*. Paris, Les Editions de Minuit, 1993.
- DELEUZE, Gilles & PARNET, Claire. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze*. Paris, Éditions Montparnasse, 1996, 3 DVD.
- DELEUZE Gilles. *L'Ile déserte et autres textes (1953-1974)*. Paris, Les Editions de Minuit, 2002. Version espagnole *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens (1975-1995)*. Paris, Les Editions de Minuit, 2003. Version espagnole *Dos regimenes de locos. Textos y entrevistas*. Valencia, Pre-textos, 2007.
- DELEUZE, Gilles. « L'immanence: une vie... ». Dans: *Deux régimes de fous textes et entretiens, 1975-1995*. éd. Préparée par David LAPOUJADE. Paris, Editions de Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles et FOUCAULT, Michel. « Introduction générale », *Œuvres philosophiques complètes de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 1967.

DELEUZE, Gilles. *Lettres et autres textes*, Édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2015.

DELEUZE, Gilles. *Cine I. Bergson y las imágenes*. Buenos Aires: Cactus, 2009.

1.3. De commentateurs et autres auteurs

AGGERI, Franck. « Qu'est-ce qu'un dispositif stratégique ? » Dans: *Le Libellio*, AEGIS vol. 10 n° 1, printemps 2014. ALLIEZ, Eric. « Deleuze: vitalisme pratique ». Dans *Les Etudes philosophiques*, n° 2, Paris, 1998.

ALLIEZ, Eric. (Editeur). *Gilles Deleuze, une vie philosophique*. Paris: Institut Synthélabo, 1998 (édition espagnole faite par la revue "Sé cauto" à Cali et la revue "Euphorion" à Medellin, Colombie, 2002.)

ATLAN, Henri. *A tort ou à raison. Intercritique de la science et du mythe*. Paris, Seuil, 1986.

BADIOU, Alain. *Deleuze, la clameur de l'être*. Paris: Hachette Littératures, 1970.

BADIOU, Alain. « L'Ontologie vitaliste de Deleuze ». *Court traité d'ontologie transitoire*. Paris: Seuil, 1998. (Reprise remaniée de « De la Vie comme nom de l'Être », dans *Rue Descartes, Gilles Deleuze. Immanence et vie*).

BERGEN, Véronique. *L'ontologie de Gilles Deleuze*. Paris, L'Harmattan, 2001.

BEAUFRET, Jean. *Parménide. Le Poème*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013.

BIANCO, Giuseppe (Editeur). *Deleuze, George Canguilhem. Il significato della vita. Lecture del capitol III dell'Evoluzione creatrice di Bergson*. Pref. Frédéric Worms. Milan: Mimesis Edizioni, 2006.

BLACKBURN, Simon. *Penser, une irrésistible introduction à la philosophie*. Paris, Flammarion, 2003.

BOLDUC, Charles. *Le rôle de l'expérience dans la pratique philosophique de Gilles Deleuze*.

Thèse de doctorat en philosophie Université Laval et Université de Sherbrooke, 2013,
consulté en ligne en 2018: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

BREHIER, Émile. *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris, Librairie Alphonse Picard & fils, 1907.

BOUANICHE, Arnaud. *Gilles Deleuze, une introduction*. Paris, Pocket/La Découverte, 2007.

BOYSSON-BARDIES, Bénédicte. *Comment la parole vient aux enfants*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1996.

BURWICK, Frederick. & DOUGLASS, Paul. (Editeurs). *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*. Cambridge and New York: Cambridge UP, 1992.

BUYDENS, Mireille. *Sahara, l'esthétique de Gilles Deleuze*. Paris: Vrin, 1990.

CANGUILHEM, Georges. « Aspects du vitalisme ». Dans *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin, revised édition, 1965.

CANGUILHEM, Georges. « Le concept et la vie ». Dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris: Vrin, 1968.

CANGUILHEM, Georges. /& Georges LAPASSADE, Jean PIQUEROL, Jacques ULMANN. *Du développement à l'évolution au XIX^e siècle*. Paris: Presses Universitaires de France/Quadrige, 2003.

CONRY, Yvette. *L'évolution créatrice d'Henri Bergson. Investigations critiques*. Paris, Ed. L'Harmattan, 2000.

CORNIBERT, Nicolas. *Image et matière, étude sur la notion d'image dans Matière et mémoire de Bergson*. Paris, Ed. Hermann, 2013, p. 15.

- CHÂTELET, François. *Histoire de la philosophie. Idées. Doctrines*, ouvrage collectif en 8 vol., 1972-1973 (traduit en allemand, japonais, portugais, italien et espagnol); rééd. partielle sous le titre *La philosophie*, Verviers, Marabout, 1979, 4 vol.
- CHERNIAVSKY, Axel. « La philosophie a-t-elle un christ ? Problèmes relatifs à l'histoire deleuzienne de la philosophie ». Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 38 enero-junio 2014.
- DAMASIO, Antonio. *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the feeling brain*. New York: Harcourt, 2003.
- DOSSE, François. *Gilles Deleuze / Félix Guattari, Biographie croisée*, Paris: Éditions La Découverte, 2009.
- DOUGLASS, Paul. « Deleuze's Bergson: Bergson Redux. » Dans: *The Crisis in Modernism: Bergson and the Vitalist Controversy*. Cambridge and New York: Cambridge UP, 1992. -
- FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric (sous la direction de). *Annales Bergsoniennes IV: L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*. Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- FAGOT-LARGEAULT, Anne. « Le philosophe et la science, selon Bergson ». Dans: *Annales Bergsoniennes IV*. Paris, Presses Universitaires de France, 2008.
- FERRARESE, Estelle. *Niklas Luhmann une introduction*. Paris, La Découverte, 2007.
- FERREYRA, Julián. "Representación orgánica: La ontología de Leibniz en el capitalismo deleuziano". Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 31 julio-diciembre 2010.
- FITZGERALD, Francis Scott. *La fêlure, et autres nouvelles* (Traduction D. Aubry), Paris, Folio, 1963, p. 475.
- FOUCAULT, Michel. « *Theatrum philosophicum* ». Dans: *Critique*, N° 282, novembre 1970, pp. 885-908 (Sur G. Deleuze, *Différence et Répétition*. Paris. PUF, 1969, et *Logique du sens*, Paris, Éd. de Minuit, coll. « Critique », 1969.) ou *Dits et écrits* tome II texte n° 80.

- FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- FOUCAULT, Michel & Deleuze, Gilles. « Les intellectuels et le pouvoir », entretien de Michel Foucault avec Gilles Deleuze, 4 mars 1972. Dans: *Dits et Écrits. Tome II, Texte n° 106*. Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- FOUCAULT, Michel. «La vie des hommes infâmes». 1ère éd.: 1977; repris dans *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *Introduction à l'«Anthropologie » de Kant*. Présenté par Daniel Defert, François Ewald et Frédéric Gros, suivi de *Anthropologie du point de vue pragmatique* d'Emmanuel Kant, traduit et annoté par Michel Foucault. Paris, Vrin, « Bibliothèque des Textes Philosophiques », 2008.
- FOUCAULT, Michel. « Qu'est-ce que les lumières? » Dans: *Magazine littéraire, n° 207*, mai 1984, pp. 35-39.
- FOUCAULT, Michel. « Ariane s'est pendue », in *Dits et écrits I*, D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (éd.), avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994; rééd. coll. « Quarto », 2001.
- GONZÁLEZ V., William. "Deleuze/Guattari: caos filosófico y control por el lenguaje". Dans la revue *Praxis Filosófica N° 15* julio-diciembre 2002.
- GROS, Frédéric, « Le Foucault de Deleuze: une fiction métaphysique » Dans la revue *Philosophie*, n° 47, 1995, pp. 53-63.
- GROSZ, Elizabeth. « Bergson, Deleuze and the Becoming of Unbecoming. Dans la revue *Parallax*, (11), pp. 4–13, 2005.

- GROSZ, Elizabeth. « Deleuze, Bergson and the Concept of Life ». Dans la *Revue Internationale de Philosophie*, (61) (3:241), pp. 287-300, 2007.
- HARDT, Michael. *Deleuze, un apprenticeship in philosophy*. London: University of Minnesota Press, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Le principe de raison*. Paris, Gallimard, coll. « tel », 1962.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche (deux tomes)*. Paris, Gallimard, 1971.
- JANVIER, Antoine. « Le problème de l'existence. Deleuze, Nietzsche et la naissance de la philosophie. » Dans: *Revista de Antropología Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar*, v.3, n.1, jan.-jun., p.10-31, 2011, consulté en ligne en 2018: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/Vol3no1_01.JANVIER.pdf
- JANKELEVITCH, Vladimir. *Henri Bergson*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- KANT, Emmanuel. *Logique*. Paris, Vrin, traduction de L. GUILLERMIT, 1970.
- KANT, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Trad. de l'allemand par Jules Barni et révisé par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty. Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié. Paris, Gallimard, 1990.
- LAMARCK, Jean Baptiste. *Philosophie zoologique*. Paris, ed. J.-P. Aron, Union générale d'éditions, 1968, 1er partie, chap. VII, p. 195.
- LAPOUJADE, David. « Sur un concept méconnu de Bergson: l'attachement à la vie. Pour une relecture des *Deux sources de la morale et de la religion* ». Remanié et augmenté du texte « The normal and the pathologic in Bergson » Dans: GUERLAC, S. (ed.), *Bergson, Thinking in Time*, MLN Editions, John Hopkins University, 2006. Dans FAGOT-LARGEAULT, Anne et WORMS, Frédéric (sous la direction de). *Annales Bergsoniennes IV: L'évolution créatrice 1907-2007: épistémologie et métaphysique*, PUF, 2008.

LAPOUJADE, David, « Intuition et sympathie chez Bergson ». Dans la revue: *Eidos N°9*.

Barranquilla, Universidad del Norte, 2008.

LAPOUJADE, David. Conférence au Brésil en 2013 avec Peter Pal PELBART. Consulté en

ligne en 2018: <https://vimeo.com/78312435>

LAPOUJADE, David. *Puissances du temps. Versions de Bergson*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2010.

LAPOUJADE, David. *Deleuze, les mouvements aberrants*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2014.

LEROI-GOURHAN, André. *Le geste et la parole*. Paris, Albin Michel, 1964 et *L'homme et la matière*. Paris, Albin Michel, 1943.

MAÏMON, Salomon. *Essai sur la philosophie transcendantale*. Paris, Vrin, 1989.

MARGOT, Jean-Paul. “Una metafísica del presente”. Dans la revue *Praxis Filosófica N° 21* julio-diciembre 2005.

MARGOT, Jean-Paul. “Libertad y necesidad en Spinoza”. Dans la revue *Praxis Filosófica N° 32* Enero-Junio 2011.

MARKS, Jhon. *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*. Virginia: Pluto Press, London and Sterling, 1998.

MARRATI, Paola. « Le nouveau en train de se faire. Sur le Bergsonisme de Gilles Deleuze ». Dans la *Revue Internationale de Philosophie*, (61) (3:241), pp. 261-271, 2007.

MARTIN, Jean-Clet. *Variations, La philosophie de Gilles Deleuze*. Paris: Editions Payot & Rivages, 1993/2005

MARTIN, Jean-Clet. « David Lapoujade: un tournant de l'expérience entre James et Bergson ». Consulté en 2018 dans: <http://strassdelaphilosophie.blogspot.com/2013/06/david-lapoujade-un-tournant-de.html> publié le 23 juin 2013.

MICHAUX, Henri. *La vie dans les plis*. Paris, Gallimard, 1990.

MORENO VELASQUEZ, Juan Gonzalo "Geosofía Y Otros Ensayos" En: *Colombia 2007*. ed:

Universidad Nacional De Colombia Medellín ISBN: 978-958-8256-37-5 v. 0

NIETZSCHE, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*. Paris, Gallimard, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. *La généalogie de la morale*. Trad. de l'allemand par Jean Gratien et Isabelle Hildenbrand. Édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari. Paris, Gallimard, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. *La volonté de puissance*. (Deux tomes). Trad. de l'allemand par Geneviève Bianquis. Édition de Friedrich Würzbach. Paris, Gallimard, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo: comment on devient ce que l'on est*. Trad. de l'allemand par Jean-Claude Hémery et révisé par Dorian Astor. Préface et notes de Dorian Astor. Paris, Collection Folio bilingue (n° 180), Gallimard, 2012.

NOUVEL, Pascal (Ed.). *Repenser le vitalisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

NUÑEZ, Amanda (2007) "Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós". paperback n° 4. ISSN 1885-8007.

PARMENIDE. *Le Poème. Fragments*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2009.

PÉGUY, Charles. *Cléo*. Buenos Aires, Cactus, 2009.

PERRU, Olivier. « Le vitalisme bergsonien dans l'évolution créatrice » dans *Repenser le vitalisme*. Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

PIAGET, Jean. « Le structuralisme ». Dans: *Cahiers internationaux de symbolisme*, 17-18, 1969, consulté en ligne en 2018:

http://www.fondationjeanpiaget.ch/fjp/site/textes/VE/JP69_structuralisme.pdf

- PIRLOT, Jules. « Pierre Trotignon, L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique ». In: *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 69, n°3, 1971.
- PRATI, Renata. "Trabajo y pasiones tristes. El sentido de lo negativo en Gilles Deleuze". Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 48 enero-junio 2019.
- RÂMBU, Nicolae. "The axiological bankruptcy of life". In the review *Praxis Filosófica* N° 39 julio-diciembre 2014.
- RANCIERE, Jacques. *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris, Fayard, 2004.
- RIQUIER, Camille. *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.
- ROBINET, André. *Bergson et les métamorphoses de la durée*, Paris: Editions Seghers, 1965.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emile ou de l'éducation*. Paris, Flammarion, 2009.
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Del animal al arte*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze, L'empirisme transcendantal*. Paris, PUF, 2010.
- SCHÉRER, René. "La filosofía, una apuesta sobre lo imposible: diálogo filosófico con René Schérer". Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 40 enero-junio 2015.
- SERGEANT, Philippe. *Gilles Deleuze, l'automate spirituel. De l'art monographique*. Paris, Éditions du Littéraire, 2017.
- SERRES, Michel. *La Naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*. Paris: Les Editions de Minuit, 1977.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. « De la symptomatologie à l'analyse des agencements: L'instance problématique d'une "philosophie clinique" chez Deleuze ». Dans: *Revue doisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 8, n. 2, p.199-233, outubro, 2011.

- SILVA ROJAS, Alonso y MALDONADO SERRANO, Jorge Francisco. “Filosofía y literatura en Deleuze y Guattari: creación y acontecimiento”. Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 45 julio-diciembre 2017.
- SIMONT, Juliette. *Kant, Hegel, Deleuze. Les « fleurs noires » de la logique philosophique*. Paris, L’Harmattan, 1997.
- SIMONT, juliette. « Intensité ». Dans: *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Sous la direction d’Arnaud VILLANI et Robert SASSO, Cahiers de Noesis, 2003.
- SIMONDON, Gilbert. *L’individu et sa genèse physico-biologique* (L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information). Paris: P.U.F. 1964.
- SIMONDON, Gilbert. *L’individuation psychique et collective*. Paris: Aubier, 1989.
- STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF., 2001.
- SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. *Impostures Intellectuelles*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.
- SONNA, Valeria. “Deleuze lector de Platón”. Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 38 enero-junio 2014.
- SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Paris, Flammarion, Traduction et notes par Charles Appuhn, 1965.
- TROCHU, Thibaud. « Gilles Deleuze et la pensée “atlantique” », in *Deleuze et les écrivains, littérature et philosophie*, dir. Bruno Gelas et Hervé Micolet, Nantes, Cécile Defaut, 2007, p. 342.
- VASKES SANTCHES, Irina. “La axiomática estética: esquizoanálisis y rizoma”. Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 27 Julio-Diciembre 2008.
- VIGNALE, Silvana. “Políticas de la vida y estética de la existencia en Michel Foucault”. Dans la revue *Praxis Filosófica* N° 37 Julio-Diciembre 2013.

- VILLANI, Arnaud. « Géographie physique de *Mille Plateaux* » Dans la revue *Critique*, 455, Avril, 1985.
- VILLANI, Arnaud. « Deleuze et Whitehead ». Dans: *Revue de métaphysique et de Morales* N° 2, Paris, 1996.
- VILLANI, Arnaud. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*. Paris, Belin, 1999.
- VILLANI, Arnaud. « Crise de la raison et image de la pensée chez Gilles Deleuze ». Dans: *Noesis* n° 5 « *Formes et crises de la rationalité au XX siècle* » Tome 1, « Philosophie », 2003.
- VILLANI, Arnaud & SASSO, Robert (sous la direction de). *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*. Paris, Les Cahiers de Noesis n° 3, Printemps, 2003.
- VILLANI, Arnaud. « Gilles Deleuze ou la possibilité de vivre ». Dans: *Revue internationale de philosophie* (n° 241), 2007/3, (pp. 301-322.).
- VILLANI, Arnaud. *Parménide et la dénomination*. Traduction et commentaire, Paris, Hermann, 2-011.
- VILLANI, Arnaud. *Parménide « en cinq concepts »*, éditions Sils-Maria, 2013.
- VILLANI, Arnaud. *Logique de Deleuze*. Paris: Hermann Éditeurs, 2013.
- VIRILIO, Paul. « Véhiculaire », in *Nomades et vagabonds*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1975.
- WONG, T. & WOLFE, C. « The Return of Vitalism: Canguilhem, Bergson and the Project of a Biophilosophy ». In *The Care of Life*, 2014.
- WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie: études inédites*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- WORMS, Frédéric. « Ce qui est vital dans L'évolution créatrice », dans *Annales Bergsoniennes*, vol. 4, Paris, P.U.F., 2008.

WORMS, Frédéric. *Le vocabulaire de Bergson*. Paris, Ellipses, 2013.

ZAOUI, Pierre. « La « grande identité » Nietzsche-Spinoza: quelle identité? » dans la revue *Philosophie* 47, Paris: Les Éditions de Minuit, 1995.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. Paris, Presses Universitaires de France, 2^{ème} édition, 1996.

ZOURABICHVILI, François. « Deleuze et le possible ». Dans: *Gilles Deleuze: une vie philosophique*. Paris, Institut Synthélabo, 1998.

ZOURABICHVILI, François. *Vocabulaire de Deleuze*. Paris, Ellipses, coll., 2003.