



HAL
open science

Bergson et Deleuze : deux métaphysiques de l'immanence au nom de la vie

Arum Lee

► **To cite this version:**

Arum Lee. Bergson et Deleuze : deux métaphysiques de l'immanence au nom de la vie. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II, 2017. Français. NNT : 2017TOU20068 . tel-02333062

HAL Id: tel-02333062

<https://theses.hal.science/tel-02333062>

Submitted on 25 Oct 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par :

Université Toulouse - Jean Jaurès

Présentée et soutenue par :

Arum LEE

le samedi 30 septembre 2017

Titre :

BERGSON ET DELEUZE :
DEUX METAPHYSIQUES DE L'IMMANENCE AU NOM DE LA VIE

École doctorale et discipline ou spécialité :

ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :

ERRAPHIS

Directeur/trice(s) de Thèse :

M. Pierre MONTEBELLO

Jury :

M. Pierre MONTEBELLO, professeur à l'Université Toulouse-II Jean Jaurès
M. Paul-Antoine MIQUEL, professeur à l'Université Toulouse-II Jean Jaurès
M. David LAPOUJADE, maître de conférence à l'Université Paris-I Panthéon-Sorbonne
M. Camille RIQUIER, maître de conférence à l'Institut catholique de Paris
Mme Sabine FORERO-MENDOZA, professeur à l'Université de Pau

BERGSON ET DELEUZE :
DEUX METAPHYSIQUES DE L'IMMANENCE
AU NOM DE LA VIE

L'université Toulouse II Jean Jaurès
Sous la direction de M. Pierre Montebello

ARUM LEE

Cette thèse a été bénéficiée de bourse de la fondation KIM HEE-KYUNG pour les études de la culture et de l'esprit européens (*2013-14)

LISTE DES ABREVIATIONS

Les ouvrages de H. Bergson

- DI *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889)
MM *Matière et mémoire* (1896)
EC *L'Evolution créatrice* (1907)
ES *L'Energie spirituelle* (1918)
MR *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932)
PM *La Pensée et le Mouvant* (1934)

Les ouvrages de G. Deleuze

- PK *La philosophie critique de Kant-Doctrine des facultés* (1963)
B *Le bergsonisme* (1966)
DR *Différence et répétition* (1968)
MP *Mille Plateaux* (1980)
CI *Cinéma I, L'image-mouvement* (1983)
QP *Qu'est-ce que la philosophie* (avec Félix Guattari) (1991)
CC *Critique et clinique* (1993)
ID *L'île déserte et autres textes* (2002)
DRF *Deux régimes de fous* (2003)

INTRODUCTION

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE DE L'IMMANENCE A LA LUMIERE DU BERGSONISME D'APRES DELEUZE

Il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance, Être vertical, État impérial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu'il y a immanence, même si elle sert d'arène à l'agôn et à la rivalité.¹

Toute la philosophie est une philosophie de l'immanence. C'est l'immanence qui distingue la philosophie de la religion. Une philosophie de la transcendance relèverait de la religion. Depuis les penseurs grecs, il y a le philosophe et le prêtre : le premier recherche un ordre immanent à l'univers comme les naturalistes présocratiques, le second recherche ce qui attribue à l'univers un ordre, à savoir, le Dieu transcendant et extérieur au monde. L'immanence est une image de ce que signifie la philosophie, à savoir, l'image pré-philosophique de la philosophie.²

Nous réintroduisons l'immanence en tant que prétention de la philosophie. Bien entendu l'immanence est une terminologie de la métaphysique classique depuis Platon, antithétique à la transcendance. Elle désigne l'ensemble des êtres qui réside en ce monde-ci. Dans le paradigme du platonisme cette intériorité de ce monde-ci est considérée comme « l'ordre "inférieur" de la sensibilité, de la temporalité, de la contingence et de la finitude », de sorte que « cet ordre ne trouvait sa place et son sens que par référence à un

¹ QP, p. 47.

² Ibid., p. 219.

tout autre ordre conçu comme transcendant, c'est-à-dire à la fois “supérieur” et radicalement distinct et séparé. » « Le transcendant, ou absolu, comme idéalité, éternité et perfection, relativisait donc ce monde-ci et le donnait comme ce qui manquait de perfection, d'idéalité et de permanence. »³ Dans ce schème métaphysique, ce monde-ci n'était qu'une apparence inessentielle et le vrai monde se trouvait ailleurs.

C'est vers le milieu du XIX^e siècle européen qu'a surgi une pensée qui bouscule la valorisation traditionnelle du transcendant, paradoxalement lors de l'achèvement de la philosophie comme système dans l'idéalisme allemand.⁴ « L'existentialisme a son lieu philosophique et historique là où il ne s'agit plus de procéder à la position d'un fondement, mais de donner à voir, de mettre en scène visiblement le travail de la pensée à même les situations que tout un chacun peut vivre. »⁵ La phrase fameuse de Nietzsche « Dieu est mort » ne signifie pas simplement la perte de la foi chrétienne. Sa répercussion est bien plus grande car elle met le doute sur l'authenticité de la métaphysique traditionnelle, qui poursuit une quête erronée celle de la vérité, de l'unité, de la valeur permanentes et transcendantes accessibles exclusivement par l'intelligence supérieure. L'existentialisme désigne l'effondrement de l'ancien régime de la métaphysique et déclare que le vrai monde pour l'existence humaine se trouve ici et non pas ailleurs. Pour l'existentialisme il s'agit donc de comprendre la situation concrète dans laquelle se trouve notre existence. Cette orientation existentielle rencontre la phénoménologie qui est « une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas que l'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur “facticité” »⁶, notamment dans la

³ Misrahi (Robert) , « IMMANENCE ET TRANSCENDANCE », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 6 juillet 2017. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/immanence-et-transcendance>

⁴ Colette (Jacques), Existentialisme, pp. 6-7. « Si par existentialisme on entend philosophie de l'existence, c'est à partir du moment où la liberté de l'existant impose à la pensée de ne jamais se refermer sur elle-même. ... C'est bien vers le milieu du XIX^e siècle européen, avec l'achèvement de la philosophie comme système chez Schelling, que l'existence humaine (et divine) force la raison à sortir d'elle-même, à ne plus accéder seulement à l'idée de l'existence, mais à se confronter à l'existence comme fait. » « Le premier effort pour renoncer à la métaphysique comme science fondamentale et ultime des catégories, destinée à faire de l'être réel, possible et nécessaire un champ parfaitement quadrillé.

⁵ Ibid., p. 20.

⁶ Ibid. p. 15. Dans l'Avant-propos de *La phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty.

pensée française, la phénoménologie transcendantale « qui saisit *in statu nascendi* le sens de tout apparaître rapporté à la subjectivité humaine ».⁷

Or, cette philosophie de l'immanence se heurte à un nouveau problème, celui du sens de la vie dans un monde sans transcendance. « Privé de la volonté divine, le monde est privé également d'unité et de finalité. »⁸ L'homme apparaît alors confrontés à des questionnements existentiels, dépourvu de l'unité et la finalité du monde qui étaient assurées par la transcendance, comme si « l'absurde, c'est le péché sans Dieu ».⁹

Si l'homme n'avait pas de conscience éternelle, si, au fond de toutes choses, il n'y avait qu'une puissance sauvage et bouillonnante, produisant toutes choses, le grand et le futile, dans le tourbillon d'obscures passions, si le vide sans fond que rien ne peut combler se cachait sous les choses, que serait donc la vie, sinon le désespoir ?¹⁰

Lorsque Karl Jaspers, révélant l'impossibilité de constituer le monde en unité, s'écrie : « cette limitation me conduit à moi-même, là où je ne me retire plus derrière un point de vue objectif que je ne fais que représenter, là où ni moi-même ni l'existence d'autrui ne peut plus devenir objet pour moi », il évoque après bien d'autres ces lieux déserts et sans eau où la pensée arrive à ses confins. Après bien d'autres, oui sans doute, mais combien pressés d'en sortir !¹¹

Sans transcendance, nous nous retrouvons dans « un univers fermé et limité à

⁷ Colette (Jacques), *Existentialisme*, p. 15.

⁸ Camus (Albert), *L'homme révolté*, p. 90. Il se peut que le nihilisme soit inévitable après la perte de la croyance du christianisme, parce que « la morale fût le grand remède contre le nihilisme pratique et théorique. » : « Elle prêta à l'homme une valeur absolue, en contraste avec sa petitesse et sa contingence dans le courant du devenir et de la disparition... elle mit dans l'homme le *savoir* des valeurs absolues et lui donna ainsi la connaissance *adéquate* de l'essentiel... elle empêcha que l'homme ne se méprisât comme homme, qu'il ne prît parti contre la vie, qu'il ne désespérât : elle fut *un moyen de subsistance*. In *summa*. » Nietzsche (F.), *Le nihilisme européen*, p. 21.

⁹ Camus (Albert), *Le mythe de Sisyphe*, p. 62.

¹⁰ Ibid., p. 63. Dans *Craint et tremblement* de Kierkegaard.

¹¹ Ibid., p. 52.

l'humain » comme nous serions dans un désert sans espérance. C'est de la souffrance que naît le besoin de transcendance.

Pour m'en tenir aux philosophies existentielles, je vois que toutes sans exception, me proposent l'évasion. Par un raisonnement singulier, partis de l'absurde sur les décombres de la raison, dans *un univers fermé et limité à l'humain*, ils divinisent ce qui les écrase et trouvent une raison d'espérer dans ce qui les démunit. Cet espoir forcé est chez tous d'essence religieuse. ... Jaspers va nous fournir, poussé jusqu'à la caricature, un exemple type de cette attitude. ... il affirme d'un seul jet à la fois le transcendant, l'être de l'expérience et le sens suprahumain de la vie en écrivant : « L'échec ne montre-t-il pas, au-delà de toute explication et de toute interprétation possible, non le néant mais l'être de la transcendance. »¹² ... On ne se contente plus d'attribuer l'immanence, on lui fait partout dégorger le transcendant. ... Il fallait aller jusque-là dans l'inversion des valeurs : nous faire croire que l'immanence est une prison (solipsisme...) dont le Transcendant nous sauve.¹³

Il nous semble que la sollicitation d'un saut vers la transcendance dans l'existentialisme et la phénoménologie tient principalement au fait que nous considérons ce monde-ci sans arrière-monde, à savoir, l'immanence comme univers fermé et limité à l'humain. « Chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanente à Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant. ... C'est ce qui se passe avec Husserl et avec beaucoup de ses successeurs, qui découvrent dans l'Autre, ou dans la Chair, le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même. ... une fois sous la forme d'une "transcendance immanente ou primordiale" d'un monde peuplé

¹² Camus (Albert), *Le mythe de Sisyphe*, pp. 52-53. Camus remarque que les existentialistes font appel à la transcendance. Pour lui, cet appel est une fuite de la situation humaine et de son absurdité de la même façon que le suicide. Camus refuse toute fuite ou toute lâcheté, lorsqu'il s'aperçoit que l'absurdité ne vient pas seulement du fait qu'il n'y a pas de sens dans le monde mais aussi du fait que c'est l'homme qui demande l'unité et la finalité du monde. L'absurdité naît de la tension entre les questionnements de la terre et l'absence de réponse du ciel. Donc, l'absurdité est une problématique proprement humaine. Camus propose finalement de vivre l'absurdité de la vie humaine comme Sisyphe le fait en étant heureux.

¹³ QP, pp. 50-51.

d'objets intentionnels, une autre fois comme transcendance privilégiée d'un monde intersubjectif peuplé d'autre moi, une troisième fois comme transcendance objective d'un monde idéal peuplé de formations culturelles et par la communauté des hommes. »¹⁴ Nous nous demandons si la vie peut être vécue sans le recours à la transcendance, si nous pouvons vivre sans sombrer dans l'absurdité et le solipsisme, de sorte qu'il est inévitable de solliciter le transcendant, si « une erreur métaphysique » n'est pas nécessaire comme inhérente à la vie elle-même. « “Entre la vie et moi, une vitre mince. J'ai beau voir et comprendre la vie très clairement, je ne peux la toucher.” ... Tout le problème de Pessoa, c'est qu'il a des perceptions, mais elles ne lui font pas plus éprouver la réalité du monde extérieur que la réalité de sa propre existence. »¹⁵ Nous essayons alors de rechercher la solution et ne pas commettre « une erreur métaphysique » en se dégageant de toute transcendance et en gardant une image pré-philosophique de la philosophie selon laquelle toute la philosophie est une philosophie de l'immanence.

En effet, si l'existentialisme et la phénoménologie réintroduisent dans l'immanence la transcendance, c'est parce que pour ces penseurs l'immanence est dative, notamment, « appartient à » un sujet qui constitue l'expérience. Le monde immanent y est considéré comme apparition qui correspond à la condition subjective de ce qui apparaît. L'apparition est le corrélat de la condition transcendantale du sujet constituant. En ce sens, « 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. ... le mot apparition ... ne s'oppose plus du tout à l'essence. L'apparition c'est ce qui apparaît en tant que cela apparaît. ... Je ne me demande pas s'il y a quelque chose derrière. ... L'apparition... c'est quelque chose qui renvoie aux conditions de ce qui apparaît. ... Au couple disjonctif apparence-essence, Kant va substituer le couple conjonctif ce qui apparaît – conditions de l'apparition. »¹⁶ En ceci que le tournant copernicien de Kant fait que notre connaissance se limite au phénomène, l'immanence est le domaine de la condition humaine.

¹⁴ QP, p. 49, 50.

¹⁵ Pessoa (F.), *Le livre de l'intranquillité*, p.114. dans Lapoujade (David), *Les existences moindres*, p. 9.

¹⁶ Deleuze (Gilles), *Le cours sur Kant au 14 Mars 1978*, dans le site *Les cours de Gilles Deleuze*, consulté le 15 Juin 2016. URL : <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

A l'égard de l'immanence, les trois âges de la philosophie, Éidétique, la Critique et la Phénoménologie¹⁷ représentent respectivement la supériorité du transcendant sur l'immanent, l'emprisonnement de l'immanence dans le plan relatif et la réintroduction de la transcendance à l'intérieur de l'immanence. Nous estimons que le prétendant de la philosophie de l'immanence, Gilles Deleuze¹⁸ voit dans les pensées de Henri Bergson une nouvelle orientation de la philosophie envers l'Éidétique, la Critique et la Phénoménologie. « Le renversement bergsonien » aux yeux de Deleuze renvoie au renversement à la fois du platonisme et du tournant kantien sans retour au dogmatisme pré-kantien avec « une rupture de toute la tradition selon laquelle le sujet mettait la lumière ».

En premier, nous remarquons que le premier article de Deleuze consacré à la pensée bergsonienne, « Bergson, 1859-1941 »¹⁹ la définit en tant que projet de « rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques »²⁰. « Kant dépasse le psychologique et

¹⁷ QP, p. 51. « Les trois sortes d'Universaux, contemplation, réflexion, communication, sont comme trois âges de la philosophie, l'Éidétique, la Critique et la Phénoménologie, qui ne se séparent pas de l'histoire d'une longue illusion. »

¹⁸ Dans les œuvres de Deleuze et celles écrites en collaboration avec Guattari, nous avons traité principalement de *Différence et répétition*. Quant à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, nous avons discuté, dans le dernier chapitre, les parties qui concernent la question de la pratique suivant le changement du plan philosophique d'après la métaphysique de l'immanence au nom de la vie que nous avons caractérisé dans *L'évolution créatrice* de Bergson et *Différence et répétition* de Deleuze. Nous nous bornons à remarquer que nous n'avons aucune intention de « déguattariser » *Qu'est-ce que la philosophie ?*. Notre thèse pourrait contribuer à montrer en quoi consiste la philosophie de Deleuze distincte de la philosophie de Deleuze et Guattari. Brièvement dit, nous croyons qu'elle consiste à poser la question *Quid Juris* en tant que méthode philosophique que nous allons voir dans notre chapitre 5. (Cf. L'apoujade (David), Deleuze, *Les mouvements aberrants* (2016), p. 20) Sur la singularité de la philosophie de Deleuze et Guattari : Rosanvallon et Preteseille, *Deleuze & Guattari à vitesse infinie* (2009), p. 15. « ... Deleuze et Guattari ont construit une philosophie commune qui a sa cohérence et son autonomie propres. Cette philosophie n'est pas seulement le prolongement de celle que Deleuze a développée pour son compte, avant, entre et après leurs périodes de collaboration. Elle en participe évidemment mais ne s'y réduit nullement. »

¹⁹ « BERGSON, 1859-1941 » (1956) dans ID.

²⁰ Ibid., p. 42.

l'empirique, mais en restant dans l'anthropologique. Tant que la détermination n'est que subjective, nous ne sortons pas de l'anthropologie. »²¹ La lecture de Deleuze sur Bergson avant la parution de *Différence et répétition* vise à élaborer une conception de la différence, évidemment engagée dans le domaine ontologique dépassant l'anthropologique. On le confirme définitivement dans un article intitulé « la conception de la différence chez Bergson »²². Deleuze y interprète trois concepts majeurs de la philosophie de Bergson en termes de différence qui aura son terme ontologique par laquelle il exprime l'univocité de l'être : « *Durée, mémoire élan vital forment trois aspects du concept qui se distinguent avec précision.* La durée est la différence avec soi ; la mémoire est la coexistence des degrés de la différence ; l'élan vital est la différenciation de la différence. »²³ Bergson d'après Deleuze est le philosophe qui a apporté « une grande contribution incomparable pour la philosophie de la différence », qui ouvre après la *Critique* une autre métaphysique qui rejoint les choses. En effet, cette conception de la différence se développe dans *Différence et répétition* : l'ontologie de l'univocité au nom de la différence, qui nous permet de penser l'être comme le devenir qui se produit du différent sans la réduire à une identité conceptuelle. « Si la philosophie a un rapport positif et direct avec les choses, c'est seulement dans la mesure où elle prétend saisir la chose même à partir de ce qu'elle est, dans sa différence avec tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire dans sa différence interne. »²⁴ Cette thèse bergsonienne n'est pas autre que celle de Deleuze dans la philosophie de la différence. Elle renverse le platonisme, après le dépassement du relativisme de la connaissance du critique, en répudiant l'Idée comme détermination en tant que modèle, forme, essence externe, transcendante à la différence elle-même. Deleuze voit dans le bergsonisme l'ontogenèse selon laquelle ce qui génère la différence, c'est la différence interne, la puissance virtuelle de l'être, en un mot, la Vie.

Ensuite, Bergson réapparaît dans l'œuvre de Deleuze, *Cinéma I*, comme penseur de la philosophie qui se trouve en « rupture avec toute la tradition philosophique, qui mettait

²¹ « JEAN HYPOLITE, LOGIQUE ET EXISTENCE » (1954), dans ID, p. 19.

²² « La conception de la différence chez Bergson » (1956), dans ID, pp. 43-72.

²³ Ibid., p. 61.

²⁴ Ibid., p. 44.

plutôt la lumière du côté de l'esprit » affirmant « une diffusion ou propagation de la lumière sur tout le plan d'immanence ». ²⁵ Deleuze oppose Bergson à Husserl par la rupture de sa pensée avec la phénoménologie : « Chacun lançait son cri de guerre : toute conscience [84] est conscience *de* quelque chose (Husserl), ou plus encore toute conscience *est* quelque chose (Bergson). » ²⁶ Ce que la phénoménologie érige en norme, c'est « la perception naturelle » et ses conditions. Or, ces conditions, ce sont des coordonnées existentielles qui définissent un « ancrage » du sujet percevant dans le monde, un être au monde, une ouverture au monde qui va s'exprimer dans le célèbre « toute conscience est conscience de quelque chose »... Cette dernière consiste à construire le monde d'expérience par la corrélation entre noèse-noème qu'indique l'intentionnalité, la conscience de quelque chose, à atteindre—à un plan relatif qui se révèle à la conscience qui prétend la lumière. Pour Bergson, le modèle ne peut pas être la perception naturelle, qui ne possède aucun privilège. Le modèle serait plutôt un état de choses qui ne cesserait pas de changer, une matière-écoulement où aucun point d'ancrage ni centre de référence ne seraient assignables. Ainsi, Bergson d'après Deleuze soutient un plan absolu qui est déjà de la lumière par opposition à la conception de l'immanence ancrée au sujet. « Bref, ce n'est pas la conscience qui est lumière, c'est l'ensemble des images, ou la lumière, qui est conscience, immanente à la matière. » ²⁷

Ainsi, Deleuze voit dans le projet bergsonien de rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques et avec toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit une vision de la philosophie de l'immanence. Il considère l'ensemble des images en soi que Bergson considère dans *Matière et mémoire* comme une conception de l'immanence : « une diffusion ou propagation de la lumière sur tout le plan d'immanence ». L'immanence ne renvoie plus au monde d'expérience, mais au monde total qui existe en soi. Le monisme qui caractérise son bergsonisme consiste à instaurer un plan d'immanence du bergsonisme, plan de la durée. Le plan d'immanence est le Tout de ce monde-ci, mais le Tout-Ouvert : « Bergson ne cessera pas de dire : le Temps, c'est l'Ouvert, c'est ce qui change et ne cesse de changer de nature à chaque

²⁵ CI, p. 89.

²⁶ Ibid., pp. 83-84.

²⁷ Ibid., p. 90.

instant. C'est le tout, qui n'est pas un ensemble, mais le passage perpétuel d'un ensemble à un autre, la transformation d'un ensemble dans un autre ». ²⁸ Le monisme du bergsonisme revoie donc à la thèse de l'univocité et l'immanence du plan absolu d'être. ²⁹

En bref, il nous semble que le bergsonisme deleuzien nous dirige vers une philosophie de l'immanence distincte de l'Eidétique, de la Critique et de la Phénoménologie. Avec cette orientation nous allons aborder les pensées propres de Bergson et de Deleuze par ces questions communes : 1° comment notre expérience nous permet-elle une pensée ontologique ne se renfermant pas dans sa phénoménalité et ne retournant pas au dogmatisme pré-kantien, en brisant le nœud de la corrélation entre la condition de ce qui apparaît – l'apparition ? ; 2° Que pouvons-nous dire par rapport à la réalité hors de l'expérience personnelle sans retomber au schème de l'essence – l'apparence et comment pouvons-nous arriver à la conception de l'immanence en tant que Tout-ouvert ?

Nous allons analyser d'abord pour répondre à ces questions les inventions philosophiques de Bergson et de Deleuze respectivement dans les développements de leurs pensées propres. A savoir, pour la première question, il s'agit, d'une part, pour Bergson, de montrer comment la conception de la durée bergsonienne qui est premièrement découverte comme temps vécu dépourvu d'espace dans la conscience devient l'ontologique dans un passage du bergsonisme, en allant « chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*. » ³⁰ D'autre part, pour

²⁸ PP, p. 80. « Le plan d'immanence » n'est pas une conception spatiale qui exclue la temporalité du monde. Le commentaire de Deleuze lui-même sur la critique de la conception du « plan » bergsonien : « Avec cette notion de plan d'immanence, et les caractères que nous lui donnons, nous semblons nous écarter de Bergson. Pourtant nous croyons lui être fidèle. Il arrive bien à Bergson de présenter le plan de la matière comme une “coupe instantanée” du devenir (MM, p. 223/81). Mais c'est pour des raisons de commodité d'exposé. Car, comme Bergson le rappelle déjà et le rappellera plus tard encore plus précisément (p. 292/169), c'est un plan où ne cessent d'apparaître et de se propager les mouvements qui expriment les changements dans le devenir. Il comporte donc du temps ». CI. p. 87. note. 11.

²⁹ « Dans l'ontologie de Nietzsche l'être se dissémine ne foyers multiples de puissance, tandis que dans celle de Bergson, le multiple se cristallise dans l'Un-tout. » « Deleuze lecture de Bergson : monisme et naturalisme » dans *Bergson*, Riquier (Camille) et al, Cerf, 2012, p. 263.

³⁰ MM, p. 205.

Deleuze, il s'agit de dresser l'empirisme transcendantal en reconsidérant la condition réelle d'expérience humaine, empirisme dans lequel les facultés s'élèvent par un exercice transcendant et arrive à penser ce qui rend possible les expériences. Pour la deuxième question, pour Bergson, il s'agit de remonter le courant de la vie qu'indiquent les lignes de fait dans l'évolution de la vie, de retrouver l'unité vraie, intérieure et vivante, en renonçant à l'unité factice que l'entendement impose du dehors à la nature.³¹ Pour Deleuze, il s'agit de rejoindre l'empirisme transcendantal et l'ontologie de l'univocité à travers des concepts totaux d'indi-drama-différent/ciation, qui renvoient finalement au monde de « l'on » où dans son unité tous les êtres ont un et même sens. En dégagant de ces analyses les moments de convergence et de divergence en reconsidérant le bergsonisme deleuzien, nous allons montrer que lorsque nous parlons de Bergson et Deleuze, nous caractérisons leurs pensées comme nouvelle tendance philosophique que nous pourrions nommer la métaphysique de l'immanence au nom de la vie. En effet, elles témoignent de *l'empirisme* qui s'oriente vers la pensée ontologique en examinant la condition réelle d'expérience, de *l'ontogenèse* selon laquelle l'Être porte en lui-même la puissance de produire la nouvelle forme de sorte qu'aucune détermination fixée ne préexiste extérieurement à la genèse de l'Être. *Le-Tout-ouvert* s'instaure comme totalité du monde sans transcendance, c'est-à-dire, plan d'immanence et comme unité vivante qui est en train de se faire, comme devenir, et qui a la source interne de puissance de devenir comme virtualité.

Finalement, nous allons revenir à la question du sens de la vie dans un monde de l'immanence sans transcendance en élucidant le changement de plan philosophique d'après la métaphysique de l'immanence au nom de la vie. « La question n'est évidemment pas d'élargir l'homme au monde, mais de placer l'homme dans le monde ».³² Ni celui de l'essence - l'apparence, ni celui de la condition - l'apparition, dans ce plan où ne prédomine *ni Dieu, ni Homme, mais la Vie*, une vie qui aurait une autre signification que l'apparence ou l'apparition. « Si ... la philosophie a besoin d'un "plan d'immanence", c'est parce qu'il s'agit de constituer une nouvelle terre pour la pensée et

³¹ EC, p. 200. « En renonçant ainsi à l'unité factice que l'entendement impose du dehors à la nature, nous en retrouvons peut-être l'unité vraie, intérieure et vivante. »

³² Montebello (Pierre), *L'autre métaphysique*, p. 13.

pour la vie ».³³

³³ Lapoujade (David), *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 37.

LA PREMIERE PARTIE

L'EMPIRISME AU SEUIL DE LA METAPHYSIQUE

CHAPITRE PREMIER

BERGSON :

DE LA DUREE PSYCHOLOGIQUE A LA DUREE METAPHYSIQUE

Bergson a tenté dans sa première œuvre, *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*, publiée en 1889 (dorénavant *L'Essai*), de déceler « ce qui est vraiment donné » dont on s'aperçoit par une observation intérieure de la vie consciente, en un mot, une introspection, qui était censé assurer la connaissance directe et immédiate. « L'existence dont nous sommes le plus assurés et que nous connaissons le mieux est incontestablement la nôtre. »³⁴ Notre expérience se déroule comme un changement successif d'un état à l'autre au niveau des –sensations, des sentiments et des idées. Elle ne consiste pas dans l'énumération des éléments bien déterminés autrement dit, dans la multiplicité numérique. En revanche, elle consiste dans la multiplicité qualitative, qui est une altération même, dont les éléments se pénètrent les uns les autres, de sorte qu'ils ne se distinguent pas par la limite définitivement tranchée. Elle est la durée consciente comme une succession des états sans extériorité. En récusant l'idée erronée du temps « spatial » conçu comme un champ à juxtaposer des unités, c'est-à-dire, la multiplicité quantitative, Bergson retrouve une continuité, réhabilite une temporalité qui se déroule à la réalité de la vie consciente. Ainsi, la théorie de la durée bergsonienne commence par le domaine psychologique.

En effet, l'investigation du réel pour « notre existence » n'est pas si loin des philosophies modernes depuis la découverte de *cogito* cartésien, au sens où elles

³⁴ EC, p. 1.

consistent à croire que la connaissance immédiate de notre existence nous permettait d'en obtenir la clarté. Au lieu de construire tel ou tel système qui englobe tous les champs du monde par des raisonnements prétendus à la lumière de « l'intelligence », Bergson a démarré son itinéraire philosophique avec la clarté immédiate que nous fournit l'expérience consciente, concrète et vécue. Cependant, il serait inévitable de se heurter à une question commune pour des philosophies qui mettent leurs pieds l'expérience vécue, à la première personne : *comment assurer l'existence que présupposent la science de la nature et le sens commun, existence qui serait indépendante d'un acte du sujet ? De plus, dans quel rapport avec l'expérience est-ce qu'il est possible de saisir sa nature ?* Bien que Bergson ait apprécié « un grand progrès » chez Berkeley en ceci que « les qualités secondaires de la matière avaient au moins autant de réalité que les qualités primaires »³⁵, il avait fallu que Berkeley introduise Dieu percevant pour assurer des existences indépendantes au sujet percevant. Dieu n'est pas ici autre que « *deus ex machina* » dont l'appellation même, nous montre bien une difficulté pour rendre compte de l'existence « indépendante » de la nôtre, difficulté à laquelle s'affronte la philosophie fondée sur des expériences privées.

Quant à cette question sur l'existence indépendante au sujet, la philosophie de la critique kantienne a proposé une troisième voie entre le dogmatisme rationaliste et le scepticisme empiriste en introduisant la forme *a priori* et déterminante de l'expérience, c'est-à-dire la forme transcendantale du sujet. Notre expérience reste relative aux formes subjectives, parce que nous ne la constituons qu'à travers cette forme transcendantale. Mais, en dépit du relativisme de la connaissance par rapport au sujet, grâce au fait que la forme transcendantale est partagée par tout le monde, le fondement de la science de la nature est garanti par cette forme universelle « pour l'homme ». En bref, nous ne parvenons donc qu'au champ relatif du phénomène, et non à la chose en soi. Face au relativisme de la connaissance pour l'homme, il conviendrait de s'interroger sur la possibilité de la métaphysique en tant qu'acte de la pensée sur l'absolu dans le moment bergsonien, car Bergson lui-même revendique une nécessité d'aller plus loin sans rester dans une contemplation de soi-même.

³⁵ MM, p. 21

Si la métaphysique doit procéder par intuition, si l'intuition a pour objet la mobilité de la durée, et si la durée est d'essence psychologique, n'allons-nous pas enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même? La philosophie ne va-t-elle pas consister à se regarder simplement vivre, "comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler"? ... Ce serait méconnaître la nature singulière de la durée.³⁶

Après avoir eu publié sa deuxième œuvre majeure *Matière et Mémoire* en 1896, Bergson a exposé un article intitulé « l'Introduction à la métaphysique » dans la *Revue de métaphysique et morale* en 1903. Dans cet article, la conception de « la durée réelle » s'y élève au niveau métaphysique, c'est-à-dire, à la conception de l'absolu sur la réalité. En plus, il propose premièrement « l'intuition » comme une méthode philosophique qui nous permet d'accéder à « l'absolu » en tant que continuité de la durée. L'objet de l'intuition n'est plus ici la durée chez « le spectateur conscient ». Pour Bergson, la durée renvoie d'abord à « notre propre personne dans son écoulement à travers le temps », « une réalité qu'au moins nous saisissons tous du dedans, par intuition, et non par simple analyse ».³⁷ Par une observation introspective de ce qui se passe dans la vie intérieure, Bergson en dégage la réalité, à savoir, la durée réelle par rapport à l'état de conscience qu'on éprouve : un écoulement continu, une succession d'état sans juxtaposition, sans extériorité réciproque, en un mot, la mobilité pure. « La vie est tout cela à la fois, variété de qualités, continuité de progrès, unité de direction ».³⁸ Mais, comment la durée qui s'est présentée premièrement à l'échelle du psychologique devient-elle métaphysique au sens où elle ne s'enferme pas « dans la contemplation exclusive de lui-même » ? Il s'agit de suivre une évolution de la pensée bergsonienne, notamment autour de la conception de la durée de l'*Essai à Matière et mémoire*. Il s'agit aussi de prouver qu'il est susceptible d'accéder à la pensée de l'être absolu, dépassant le kantisme qui sépare de notre connaissance un être en soi. A savoir, il s'agit de montrer qu'on trouve chez Bergson le

³⁶ PM, p. 206.

³⁷ Ibid., p. 182.

³⁸ Ibid., p. 185.

projet, « celui de rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques ». ³⁹ En ce sens, il serait convenant de caractériser la pensée bergsonienne comme une philosophie postkantienne, comme « un combat pied à pied contre cette théorie relativiste dominante d'où découle l'impossibilité d'une connaissance *absolue* de la réalité, et donc de la métaphysique ». ⁴⁰

Comment la connaissance de l'absolu est-elle alors rendue possible ? Cette question n'est pas seulement celle posée par le bergsonisme envers le réalisme, l'idéalisme et le kantisme. Le commentaire de Deleuze sur le premier chapitre dans *Matière et Mémoire* met le bergsonisme en opposition de « la philosophie ancree dans le sujet » en le caractérisant comme « une rupture de la philosophie fondée sur l'esprit ». ⁴¹ C'est le renversement bergsonien que Deleuze a nommé pour faire suite à « un lien secret », une filiation qu'il allait prendre dans une histoire de la philosophie. Dans cette discussion prolongée, il s'agit de dépasser la corrélation du sujet et de l'objet à laquelle on ne se borne qu'à construire le plan relatif d'expérience. Ainsi, l'analyse d'un moment crucial du progrès du bergsonisme va rencontrer ce contexte contemporain.

³⁹ « Bergson, 1859-1941 », dans ID, p. 42.

⁴⁰ PM, p. 13.

⁴¹ CI, p. 89.

§ 1. La durée psychologique

Nous observons ce qui se passe à l'intérieure de nous-même. De cette introspection simple, Bergson dégage une grande découverte de la méthode philosophique qui nous permet de penser la réalité dans une perspective temporelle - mais réalité qui se présente pour la conscience -, de discerner l'écart entre la durée réelle et notre connaissance ordinaire, cette dernière qui se plonge dans un ombre de l'espace. En d'autres termes, la conception de la réalité « statique » ne provient que de la projection de l'idée spatiale sur la réalité qui n'est que l'écoulement temporel, le changement continu, c'est-à-dire, la durée.

En général, la multiplicité signifie une condition plurielle. La multiplicité générale en tant que pluralité implique donc l'idée du nombre nécessairement supposée lorsque nous comptons quelque chose. Mais que supposons-nous dans un acte de comptage? C'est ce que Bergson a tenté de montrer, au début du deuxième chapitre d'*Essai*, en analysant une construction de l'unité du nombre. Tout d'abord, lorsqu'on compte, on érige en objets les mêmes images ignorant les qualités individuelles. Par exemple, quand un berger dénombre des moutons sur un champ vert, il néglige leur-caractère spécifique. Ce qu'il compte, ce sont simplement des unités de mouton, « un, deux, trois... ». Ensuite, après avoir abstrait les choses de leurs qualités, on ne discerne l'une de l'autre que par un le lieu qu'ils occupent dans l'espace. Une unité de mouton n'est différente de l'autre qu'au fur et à mesure qu'elle occupe une place différente de l'autre. L'espace fonctionne ici comme « principe de la différenciation ». Finalement, pour compter des moutons, il faut énumérer ces unités simultanément dans une espace idéal sur lequel notre action de comptage s'exerce. Bref, « toute opération par laquelle on compte des objets matériels, implique la représentation simultanée de ces objets, et que, par là même, on les laisse dans l'espace»⁴², en tant que champ préalable à la juxtaposition ainsi que le principe de la différenciation. Donc, lorsqu'on dit qu'« il y en a plusieurs », on conçoit en général les multiplicités comme des « unités » occupant différents espaces. Unités dont la limite

⁴² E, p. 58.

distincte, ne se pénètre pas l'une l'autre, se trouvant à l'extérieur l'une de l'autre, se juxtaposant dans un espace idéal pour être comptées. La-multiplicité de ces unités, Bergson la définit comme *multiplicité quantitative*.

Alors, convient-il d'appliquer cette conception de la multiplicité aux états de la conscience intérieure? C'est une question majeure que Bergson a posé sur les données immédiates de la conscience. Nous pouvons y répondre par l'observation intérieure de ce qui se passe dans la conscience. Notre conscience consiste en une succession d'états variants. Lorsqu'un nouvel état survient, c'est-à-dire, que surgissent des sensations, des sentiments ou des idées nouvelles, il s'ensuit que toutes les organisations changent d'état. Des éléments de la conscience se sont évanouis, et se pénètrent réciproquement. Ils se réorganisent et par la synthèse, au final changent leur qualité. En ce sens, notre état de la conscience n'est que la succession du changement qualitatif, « succession sans la distinction, et comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout ». ⁴³ Voici une expression définitive de la durée selon Bergson :

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 une séparation entre l'état présent et les états antérieurs.⁴⁴

Ainsi, nous sommes amenés à montrer que des états de la conscience ne forment pas la multiplicité quantitative. Premièrement, c'est parce que les états de la conscience n'occupent pas d'espace, par exemple des sentiments profonds, des idées et des sensations - sauf la vue et le toucher, qui participent de la formation de la perception des objets extérieurs dans l'espace. Deuxièmement, ils ne se distinguent pas l'un l'autre par une démarcation bien déterminée, alors que la multiplicité quantitative consiste en des unités extérieures l'une à l'autre. Alors, la conscience consiste-elle en une seule unité non multiple? Non, parce qu'il existe des différences qualitatives qui forment la succession

⁴³ E, p. 75.

⁴⁴ Ibid., pp. 74-75.

sans extériorité, c'est-à-dire, la pénétration réciproque, la composition organique. Donc, il est indispensable d'introduire une autre conception de la multiplicité que celle quantitative, *multiplicité qualitative* qui convient d'appliquer aux états de la conscience, qui est la durée.

Cette distinction entre deux types de multiplicité a sa portée, au sens où elle nous permet de saisir les données immédiates de la conscience dans son originalité temporelle en détachant l'idée spatiale, de montrer que le réel - au moins ici à l'échelle de la conscience - consiste en la multiplicité qualitative, non plus en la multiplicité quantitative. Il s'agit de savoir alors de quelle manière nous saisissons une chose donnée par la conscience. En réalité, nous nous habituons à assimiler la durée à l'espace, proprement dit, à représenter la durée par son symbole afin de les compter facilement. Les données immédiates de la conscience, à savoir, la sensation, le sentiment et l'idée, etc., ne sont pas comptées sans effort particulier parce qu'elles ne pourraient être comptées que dans la mesure où elles sont représentées en figuration symbolique, autrement dit, comme unité impénétrable par l'autre. Par exemple, lorsque nous entendons une cloche sonner et que nous essayons de savoir combien de fois elle a sonné, nous détachons les sonneries les unes des autres. « Cette dissociation s'opère dans un quelconque milieu homogène où les sons, dépouillés de leurs qualités, vidés en quelque sorte, laissent des traces identiques de leur passage. »⁴⁵ Que le flux de la sonnerie se distingue l'une de l'autre, c'est parce que nous laissons entre ses parties un intervalle vide, qui n'est pas autre chose que l'espace vide homogène.

Ce qui est donné immédiatement à notre conscience par le sens est non spatial et qualitatif. Mais si on le voit par l'intermédiaire de l'espace, il est censé être quantitatif. Donc, on pourrait dire que la représentation symbolique projetée pour compter des faits de conscience « modifiera les conditions normales de la perception interne... Ainsi la projection que nous faisons de nos états psychiques dans l'espace pour en former une multiplicité distincte doit influencer sur ces états eux-mêmes, et leur donner dans la conscience réfléchie une forme nouvelle, que l'aperception immédiate ne leur attribuait

⁴⁵ E, pp. 64-65.

pas. »⁴⁶ Donc, retrouver ce qui est réel à l'échelle de la conscience renvoie à essayer de penser des faits de conscience en terme de durée, se libérant d'une projection de l'espace homogène sur eux. En ce sens, on assiste aussi à la priorité de la multiplicité qualitative par rapport à la multiplicité quantitative, parce que celle-ci n'est qu'une représentation symbolique de celle-là, parce que même si on synthétise les unités qui la constituent, on ne peut arriver à la pénétration réciproque, à la synthèse organique.

C'est donc grâce à la qualité de la quantité que nous formons l'idée d'une quantité sans qualité.⁴⁷

Mais, pourquoi la conscience a-t-elle alors le désir « insatiable » de distinguer ? Substitue-t-elle le symbole à la réalité ? N'aperçoit-elle la réalité qu'à travers le symbole⁴⁸, de sorte qu'il faille un effort considérable pour saisir la durée consciente elle-même ? Pourquoi représentons-nous la durée comme de l'espace ? En quoi consiste alors l'espace en question qui *ferme* « le rideau » *contre* s'oppose à la durée ? L'espace consiste premièrement, selon Bergson, en un acte de l'esprit qui juxtapose simultanément les sensations. Bergson apprécie le kantisme en ceci qu'il détache le continu lui-même de cet acte qui constitue la forme :

La théorie qu'il développe dans *l'Esthétique transcendantale* consiste à doter l'espace d'une existence indépendante de son contenu, ... Bien loin d'ébranler notre foi à la réalité de l'espace, Kant en a déterminé le sens précis et en a même apporté la justification. ... Pour que l'espace naisse de leur coexistence [des sensations inextensives], il faut un acte de l'esprit qui les embrasse toutes à la fois et les juxtapose ; cet acte *sui generis* ressemble assez à ce que Kant appelait une forme *a priori* de la sensibilité.⁴⁹

⁴⁶ E, p. 67.

⁴⁷ Ibid., p. 92.

⁴⁸ Ibid., p. 95.

⁴⁹ Ibid., pp. 69-70.

A savoir, l'espace ne relève pas de la réalité, mais de ce qui nous est attribué afin de disposer des données en nous, autrement dit, du divers sensible, en les embrassant et les juxtaposant. En ce sens, la réalité est dans un espace « pour nous ». Cet espace se définit en comparaison du temps. Pour Bergson, l'espace et le temps ne sont pas dans une même catégorie de forme transcendante esthétique. Quant au temps, Bergson n'est pas en accord avec une conception kantienne. Mais la succession qui est une forme de la durée consciente, n'existe que « pour un spectateur conscient » : le temps vécu par la vie intérieure réside dans l'occupation même de la durée, et non pas de l'instant. Mais, il faut une mémoire qui permet à la conscience de maintenir une continuité d'états, c'est-à-dire, une succession. Ainsi, c'est grâce à la mémoire que la succession est possible. Cela revient à dire qu'au monde extérieur sans mémoire, il n'y a pas de succession, il n'y a donc que de l'espace, de la juxtaposition d'unités qui se dissocient l'une de l'autre. Ainsi,

Dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession.⁵⁰

Il nous semble alors que l'extériorité se définit par l'abstraction de la mémoire, tandis que l'intériorité se définit par la synthèse mentale de la mémoire. On pourrait dire alors que dans le sens du réel restreint, « Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience. Il y a une durée réelle, dont les moments hétérogènes se pénètrent ». ⁵¹ De cette opposition entre l'extériorité et l'intériorité, entre un espace réel et une durée réelle, entraîne une conception erronée du temps. Elle tient en principe au fait que « notre moi touche au monde extérieur par sa surface ». ⁵² Au niveau profond de la conscience, on constate facilement que coulent le sentiment même, et le perpétuel devenir ; par exemple, l'amour ardent ou la mélancolie abyssale. En revanche, à son niveau superficiel, c'est-à-dire, à la rencontre avec le monde extérieur, une sorte d'« endosmose » a lieu dans la perception

⁵⁰ E, p. 81.

⁵¹ Ibid., p. 82.

⁵² Ibid., p. 93.

des choses extérieures entre la durée intérieure et l'espace extérieur. Lorsqu'on regarde le mouvement de la chose extérieure, on observe un flux d'impressions dans notre moi à travers un trajet représenté par des sommes de moments instantanés qui pourraient être divisibles comme l'espace par lequel il est passé. Voici la formation du temps homogène qui n'est rien d'autre que l'espace. Il conviendrait donc de « se demander si le temps, conçu sous la forme d'un milieu homogène, ne serait pas un concept bâtard, dû à l'intrusion de l'idée d'espace dans le domaine de la conscience pure. »⁵³ En somme, tandis qu'il y a un espace réel sans durée et une durée réelle sans espace, le temps en tant que forme d'un milieu homogène n'est que « l'imaginaire ». C'est la raison pourquoi Bergson n'accepte pas la conception du temps kantien, car

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 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.⁵⁴

En effet, la représentation d'un espace homogène ne se réduit pas, pour Bergson, totalement à une forme *a priori* de la sensibilité dont on ne sait pourquoi elle est présumée à toute la perception extérieure. En réfléchissant le parcours du développement de la perception extérieure dans la progression animale, Bergson croit que « la conception d'un milieu vide homogène ... paraît exiger *une espèce de réaction contre cette hétérogénéité* qui constitue le fond même de notre expérience ». ⁵⁵ Cela revient à dire que l'intuition de l'espace chez les animaux répond à l'exigence de l'action au sens biologique, mais se sert d'une manière particulière, de la différenciation qui nous permet de distinguer plusieurs sensations identiques et simultanées. Elle n'est donc pas simplement une forme *a priori* qui se sert de la condition pure de la connaissance

⁵³ E, p. 93.

⁵⁴ Ibid., p. 174.

⁵⁵ Ibid., p. 72. Nous soulignons.

réflexive, mais de l'exigence biologique. D'ailleurs, selon lui, l'intuition d'un espace homogène ne répond pas seulement à l'exigence biologique, mais aussi à l'exigence sociale :

L'intuition d'un espace homogène est déjà un acheminement à la vie sociale.⁵⁶

Nous apercevons forcément dans un courant d'émotions profondes, une discordance entre elles-mêmes et leurs expressions linguistiques. Nous ne pouvons communiquer avec autrui ce qui se passe dans l'intérieur qu'à la condition que nous nous accordions sur certains mots. Il nous semble donc qu'affirmer que la vie sociale consiste à dissocier et fixer le changement successif de la durée en l'exprimant en terme d'unité linguistique supposé impénétrable. On pourrait dire ainsi, qu'à toutes les tentatives d'« opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler »⁵⁷ s'engage subrepticement la représentation spatiale. En ce sens, que « notre moi touche au monde extérieur par sa surface » n'indique pas seulement la rencontre du moi superficiel avec le monde extérieur, mais aussi la tendance à la vie sociale, tendance qui nous permettrait aussi de rendre compte de la solidification des impressions et de l'expression du langage. En somme, la méthode bergsonienne pour saisir la réalité même en tant que la durée, consiste donc à se délivrer d'un acte pratique qui « aperçoit sous forme d'homogénéité étendue ce qui lui [à l'esprit] est donné comme hétérogénéité qualitative ».⁵⁸

⁵⁶ E, pp. 102-103.

⁵⁷ Ibid., p.73.

⁵⁸ Ibid., p. 71.

§2. La présence et la représentation : « de la périphérie au centre »

(1) L'introduction du système des images

Si la durée n'était qu'essence psychologique, ce serait d'enfermer le philosophe dans la contemplation exclusive de lui-même « comme un pâtre assoupi regarde l'eau couler ». ⁵⁹ Car pour ce pâtre ce que lui manifeste vaguement l'eau qui coule, reste inconnaissable en soi. Alors, il s'agit de savoir si nous pouvons atteindre l'être en soi, indépendamment et hors de nous. Comment et pourquoi la durée bergsonienne s'élargit-elle alors comme la métaphysique, non plus circonscrite dans le champ de la psychologie? Autrement dit, comment existe-t-elle seulement pour les spectateurs conscients? Il ne s'agit pas directement de la durée. Avec le mot particulier « image », Bergson tente de changer la manière même de poser le problème de la perception extérieure, pour lequel il ne s'agit plus de discerner la première qualité de la deuxième, de réduire en idée subjective toute la perception des objets extérieurs. Le mot « image » est introduit, selon Bergson, pour ne pas tomber dans une discussion insoluble entre réalisme et idéalisme. Alors, qu'est-ce que l'image ?

Nous allons feindre pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, image perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme. ⁶⁰

La première démarche, c'est se tenir en face de « la présence d'images ». Les objets qui passent devant nos yeux, deviennent « pittoresques » lorsque nous les apercevons. Mais

⁵⁹ PM, p. 206.

⁶⁰ MM, p. 11.

en même temps, ils existent en soi comme le veut le sens commun, bien que personne ne les voit. Si nous revenons à un sens commun en ne jugeant pas dans l'instant que des images appartiennent à des choses ou des représentations, c'est parce qu'il est nécessaire de poser la question de la perception d'une autre manière que par les théories préexistantes : Réalisme et Idéalisme tombent dans une difficulté insoluble si ce n'est *Deus ex machina*. Les difficultés de la théorie de la perception selon eux, consistent à rendre compte de la coexistence de deux systèmes différents, « l'un qui appartenant à la science, et où chaque image, n'étant ne se rapporte qu'à elle-même, garde une valeur absolue, l'autre qui est étant le monde de la conscience, et où toutes les images se règlent sur une image centrale, notre corps, dont elles suivent les variations. »⁶¹ D'une part, le réalisme qui s'appuie sur le premier système achoppe sur la difficulté d'expliquer comment s'engendre la perception dans le système physique qui se suffit à lui-même. Pour élucider un surgissement de la conscience, il introduit donc « quelque *deus ex machina* tel que l'hypothèse matérialiste de la conscience-épiphénomène. »⁶² En d'autres termes, selon cette hypothèse, la conscience n'est qu'un épiphénomène accompagné du mouvement physique dans le cerveau, comme une phosphorescence. D'autre part, l'idéalisme du monde de la conscience achoppe à la difficulté à expliquer « l'ordre de la nature » qui se détermine sans rapport au déplacement d'une image centrale, c'est-à-dire, du corps ou de la conscience. Alors, dans ce cas-là, « *deus ex machina* » est appelé au nom de « l'harmonie préétablie entre les choses et l'esprit » pour assurer que l'ordre de la nature s'établit accordant les idées qui sont construites dans le sujet. « *Deus ex machina* » dans les deux cas est un signe de l'impossibilité à expliquer une coexistence entre deux systèmes, celui de la science et celui de la conscience. En ce sens que, « la présence en image » que Bergson introduit feignant de ne pas connaître les théories précédentes sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur, nous permet de tâtonner sur la voie que celle du réaliste et de l'idéaliste, car l'image dans un sens vague est supposée appartenir à deux systèmes, puisque « située à mi-chemin entre la chose et la représentation »⁶³.

⁶¹ MM, p. 21.

⁶² Ibid., p. 23.

⁶³ Ibid., p. 1.

(2) L'image ensemble et l'image du corps

Alors, en quel type de l'image consiste la présence d'images ? Avant tout, ce qui est donné, c'est l'ensemble des images qui « agissent et réagissent les unes sur les autres dans toutes leurs parties élémentaires selon des lois constantes »⁶⁴. Ensuite, dans la totalité des images, se trouve une image spécialement connue à l'intérieur, par l'affection c'est mon corps. C'est tout ce que Bergson pose au terme de l'image.

Donnons-nous ce système d'images solidaires et bien liées qu'on appelle le monde matériel, et imaginons çà et là, dans ce système, des centres d'action réelle représentés par la matière vivante. ... il est possible de comprendre comment cette perception surgit.⁶⁵

On constate que Bergson propose dans ce système d'image, les autres corps vivants comme le mien en tant que centres d'action. En effet, ce qui est le plus difficile à comprendre, c'est la proposition même de ces images, car une fois donnée, la perception représentative et sa relation avec la présence se déduisent de ses ou ces systèmes. D'ailleurs, si « les phénoménologues ont toujours été particulièrement sensibles au premier chapitre de *Matière et Mémoire* »⁶⁶, c'est parce qu'il nous semble que la théorie des images affirme de prime abord « la préexistence de l'être total », l'existence en soi, qui *dépasse* la corrélation du sujet à l'objet, selon laquelle « il n'y a d'Être comme tel, c'est-à-dire transcendant, que par son apparition »⁶⁷. Donc, il est essentiel d'envisager pour quelle raison Bergson propose ce système d'images.

Premièrement, comme nous avons dit, le système d'images est proposé comme un autre système alternatif que le réalisme et l'idéalisme qui ont en commun la difficulté insoluble de la coexistence du système de la perception et de la science. Pour aborder cette question sans tomber dans les extrêmes, Bergson propose un juste milieu. A ce niveau

⁶⁴ MM, p. 11.

⁶⁵ Ibid., p. 28.

⁶⁶ Barbaras (Renaud), « Le problème de l'expérience », *Annale bergsonienne I*, p. 295.

⁶⁷ Ibid.

d'hypothèse, le système d'images est élaboré afin de former un champ commun de discussion.

Deuxièmement, il nous semble qu'il ne s'agit pas simplement d'une élaboration hypothétique. Le système d'images reflète ce que nous avons à accepter vis-à-vis de la question de la perception.

Tandis que l'observation me montre que les images perçues se bouleversent de fond en comble par des variations très légères de celles que j'appelle de mon corps (puisqu'il me suffit de fermer les yeux pour que mon univers visuel s'évanouisse), la science m'assure que tous les phénomènes doivent se succéder et se conditionner selon un ordre déterminé, où dont les effets sont rigoureusement proportionnés aux causes.⁶⁸

Considérons, d'abord cette supposition de l'image ensemble. Pourquoi faut-il poser en tout premier lieu ? C'est parce que tous les objets matériels sont reliés les uns aux autres. Ce que Bergson souligne par rapport à l'image ensemble, c'est la réciprocité des objets matériels, autrement dit, l'absurdité de l'idée de l'objet isolé. De même, en consultant des théories scientifiques sur la matière, par exemple l'atomisme classique et l'électromagnétisme de Maxwell, on confirme qu'en dépit de leurs différences, la relation réciproque se vérifie dans toutes les théories sans exception. Ce que toutes les sciences peuvent accepter : la solidarité de l'univers matériel. « Ce n'est pas une hypothèse... Il est vrai qu'une image peut être sans être perçue. Elle peut être présente sans être représentée »⁶⁹, par exemple, un toucher insensible, une impulsion inefficace, une lumière décolorée, etc., ne sont pas perçus mais agissent.

Mais cela ne revient pas à dire que le bergsonisme renvoie au réalisme scientifique. Il essaie de trouver une raison valable pour accepter une existence, c'est-à-dire, le rapport des objets entre eux, leurs actions réciproques se manifestent par une forme de loi scientifique naturelle, que le sujet ne peut pas attribuer arbitrairement. En ce sens, il est important de remarquer que si les images doivent introduire un ensemble, pose donc

⁶⁸ MM p. 254.

⁶⁹ Ibid., p. 36.

d'emblée la totalité de ce qui existe en soi, car tous les objets matériels, quelles que soient leur propriétés, agissent et réagissent l'un par rapport à l'autre. Pour ainsi dire, la solidarité réciproque l'interdépendance ou la Relation à la matière nous amène à penser la totalité. Les phrases suivantes du commentaire de Deleuze paru dans *Cinéma I* ne disent pas autre chose :

S'il fallait définir le tout, on le définirait par la Relation. ... La relation n'appartient pas aux objets, mais au tout, à condition de ne pas le confondre avec un ensemble fermé d'objets.⁷⁰

Deleuze fait de cet ensemble de toutes les images « une sorte de plan d'immanence »,⁷¹ en ce sens la solidarité réciproque des images constitue cette totalité sans le dehors, un plan de l'existence immanente de l'image sans transcendance, image qui est supposée neutre, c'est-à-dire, qui n'appartient ni à la chose objective, ni à la représentation subjective et alors univoque à la même échelle sans exception. Cette affirmation préalable de la totalité est présente aussi au seuil d'une réflexion sur la notion de néant, au dernier chapitre de *L'évolution créatrice* :

Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe ; et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe.⁷²

Si bien que Bergson a commencé par élucider la nature temporelle de notre existence que « nous connaissons le mieux » dans l'*Essai*. Il est incontestable pour lui que l'univers

⁷⁰ CI, p. 20.

⁷¹ Ibid., p. 86.

⁷² EC, p. 275.

existe, puisque notre existence n'est pas isolée, elle est liée évidemment au reste de l'univers :

Le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ?⁷³

Ainsi, si on ne se berce pas de l'illusion de « l'objet isolé », on pourrait affirmer la totalité de la Relation, au moins, ici, au niveau de l'image. Mais il est indispensable de souligner à nouveau que la totalité ainsi affirmée ne correspond jamais au monde des objets que le réalisme scientifique suppose en tant que tel. Il faudrait aller plus loin pour savoir en quoi cette totalité consiste. Du moment où nous restons au niveau de l'image, nous affirmons la totalité des images grâce à la solidarité réciproque.

Ensuite, ce que Bergson propose après toutes les images, c'est une image spéciale, l'image de mon corps. Elle est spéciale, parce qu'elle est une seule image connue intérieurement par l'affection. Mais pourquoi est-elle connue exceptionnellement par l'intérieur ? Bergson réfléchit à la raison d'être de l'affection. L'affection n'est pas un fait simplement donné dans la conscience pour servir à la connaissance pure. Il est nécessaire, pour Bergson, d'appréhender les opérations élémentaires de l'esprit préalablement comme celles qui répondent aux actions vivantes. C'est la raison pour laquelle « le sujet conscient » ne se présente pas ici dans ce discours bergsonien car le but poursuivi est d'élucider la nature de la perception extérieure. La perception ne renvoie pas à un acte de « la conscience » pour la connaissance, mais elle renvoie à « mon corps » dont la fonction est de se maintenir en vie. En ce sens, percevoir ne signifie pas d'abord connaître. Voici une illusion profonde que le réalisme et l'idéalisme ont en commun : la

⁷³ MM, pp. 19-20.

perception servirait au préalable à la connaissance plutôt qu'à l'action. La théorie de la connaissance moderne analyse la sensibilité sans interroger sa raison d'être. Qu'est-ce que la perception consciente ? La perception ne renvoie pas simplement à la question de la sensibilité. En revanche, l'indétermination de mon corps en est le principe véritable, car la sensibilité même n'apparaît à l'être vivant que dans la mesure où le vivant a la faculté de se mouvoir dans l'espace, de sorte que pour choisir les actions à un certain moment, il faut une perception extérieure sur les images environnantes à mon corps. En plus, la conscience même n'apparaît à l'être vivant que dans la mesure où son action n'est pas automatique :

Elle [ma conscience] s'éclipse et disparaît au contraire dès que mon activité, devenant automatique, déclare ainsi n'avoir plus besoin d'elle.⁷⁴

De l'indétermination de l'action de mon corps résulte ainsi la nécessité d'une perception consciente. Mon corps comme centre d'indétermination occupe donc le cœur du discours –au lieu du traditionnel « sujet ». Que le centre d'indétermination soit le principe véritable de la perception, change une perspective par rapport au fondement de la connaissance : la constitution de l'expérience s'appuie principalement sur l'activité vitale. La perception devrait être éclairée par la façon dont le vivant s'adapte vis-à-vis de l'environnement qui l'entoure.

(3) La déduction de la perception du périphérique au centre

Ainsi, la compréhension des images en ensemble et des images du corps conduit à un renversement du problème de la perception : non plus « du centre à la périphérie », mais « de la périphérie au centre ». Pour ainsi dire, la question n'est plus de savoir comment la perception consciente se déduit dans le plan des images, mais plutôt comment elle ouvre le monde d'expérience constitué. C'est la question de la déduction et non celle de constitution. Voici le point essentiel de la théorie de la perception pure. 1° Mon corps est

⁷⁴ MM, p. 12.

dans l'ensemble du monde matériel. 2° Mon corps, centre de l'indétermination est une image qui agit comme les autres images recevant et rendant du mouvement, avec cette seule différence, peut-être, que mon corps paraît choisir, dans une certaine mesure, la manière de rendre ce qu'il reçoit. 3° Les objets qui entourent mon corps réfléchissent l'action possible de mon corps sur eux. 4° Un passage de la présence à la représentation, ce serait donc une diminution, une suppression de toutes les parties des objets dont les fonctions ne nous sont pas utiles. De plus, la solidarité de la présence avec les autres choses se coupe dans la représentation, de sorte que cette dernière se trouve comme une prise d'une croûte extérieure de la présence.

La perception relève alors d'une partie de l'image ensemble qui résulte d'une abstraction de ce dont mon corps n'a pas besoin. Cette image-perception qui se déduit d'« un principe vivant » n'est pas néanmoins la perception concrète, puisque presque dans toutes les perceptions intervient la mémoire qui est purement subjective. Alors, cette perception qui n'est autre que la coïncidence partielle de l'en soi existe en droit, au sens où elle « aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent, et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée. »⁷⁵ Cette théorie de la perception pure sans mémoire nous dit au moins que la perception est à la base même de notre connaissance des choses, qu'est *greffé* sur cette perception impersonnelle ce qui serait rempli et gonflé par « des accidents individuels » y compris la mémoire subjective. À savoir, notre expérience est fondée sur l'objectivité même. Mais cela ne signifie pas que dans la théorie bergsonienne de la perception ne se trouve pas le moment de la constitution de la subjectivité. Plutôt, il faudra dire que lorsque « notre perception a son fond de l'extériorité, c'est-à-dire, la coïncidence de la chose »⁷⁶, sur ce fond est greffée la constitution de la subjectivité, par exemple, la série subjective de l'affection, de la mémoire-habitude, de la mémoire pure et de l'image-souvenir, de la mémoire-contraction, etc.⁷⁷ Si on n'envisage pas ce fond de l'extériorité, de la coïncidence de la perception avec l'objet perçu, on ne s'y enferme que sur le plan de l'expérience individuelle, puisque

⁷⁵ MM, p. 31.

⁷⁶ Ibid., p. 69.

⁷⁷ Ibid., ch. 2 et ch. 3.

dans ce cas-là, on ne pourrait pas prendre en compte la communication avec l'extériorité de ce plan relatif. En revanche, à la base de la perception extérieure qui n'est plus alors relative ni subjective, « la réalité des choses ne sera plus construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue. »⁷⁸ D'ailleurs, mon corps est déjà dans un plan total de l'image ensemble où toutes les images s'influencent réciproquement, où notre corps communique d'une façon indéterminée. Notre expérience qui consiste fondamentalement dans cette perception pure, la coïncidence partielle touche alors à la réalité, en y recevant et rendant les actions. Elle continue à constituer son processus de subjectivation dans ce contact avec la réalité, dans le tout en tant que « Relation ». Donc, si on en restait à l'étape avant la subjectivation, la perception ne serait pas l'éclaircissement, mais l'obscurcissement comme « l'impossibilité où sont les rayons lumineux de poursuivre leur chemin », « comme si nous réfléchissons sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui se propagent toujours, n'eût jamais été révélée. »⁷⁹

(4) L'autre perspective sur l'intériorité et l'extériorité

Dans l'avant-propos de *Matière et mémoire*, Bergson écrit que le premier chapitre a défini « la manière de regarder la matière », nouvelle manière différente de celle du réalisme, de l'idéalisme et du kantisme. C'est ce qu'il veut proposer en introduisant le terme d'image qui permet de « laisser la matière à mi-chemin entre le point où la poussait Descartes [l'étendue géométrique] et celui où la tirait Berkeley [une pure idée], c'est-à-dire, en somme, là où le sens commun la voit ». L'image-ensemble en tant que totalité, l'image-mon corps en tant que le centre de l'indétermination, l'image-perception pure en tant que coïncidence partielle, ces trois termes de l'image changent totalement la question de la perception extérieure.

1) L'image ensemble, l'affirmation de l'existence en soi dans sa totalité

⁷⁸ MM, p. 71.

⁷⁹ Ibid., p. 34.

La perception extérieure n'est pas la création, mais la limitation. Elle se déduit « de la périphérie au centre », et non du centre à la périphérie. Dans cette définition devrait être supposée au préalable « l'affirmation d'une diffusion ou propagation de la lumière »⁸⁰ afin d'en déduire la perception pure dans le procès de l'obscurcissement. Ne pourrait-on pas dire que c'est clairement *une affirmation de l'existence en soi* ? La théorie de l'image, en ce sens, n'a rien à voir avec la mise en parenthèse ou la neutralisation que Husserl a adressé afin d'inhiber l'attitude naturelle qui consiste à « se caractériser par *absolutisation* de ce qui est donné dans l'expérience », afin de faire alors la réduction phénoménologique qui consiste à « neutraliser cette thèse d'existence pour reconduire le monde à sa phénoménalité ».⁸¹

La réduction ne conduit pas d'un réel qui ne serait relatif qu'à nous-même vers un absolu ; elle neutralise au contraire l'être absolu du réel, qui lui est conféré par l'attitude naturelle, pour découvrir que le réel est essentiellement relatif à la conscience.⁸²

Si les images bergsoniennes sont neutralisées, c'est parce qu'elles ne se réduisent ni à la représentation subjective, ni à la chose en soi définitivement déterminée. Du côté du réalisme ce que Bergson récuse est le réalisme cartésien selon lequel la matière en soi est l'étendue géométrique. Cette dernière en tant que telle est dès lors loin de ce que notre expérience perçoit, elle est complète, auto suffisante dans un système fermé. Cela ne revient pas à récuser l'affirmation même de l'existence en soi dans sa totalité. Contrairement à la mise en parenthèse de la réduction phénoménologique, la neutralisation de l'image ne dérobe pas la proximité du sens commun du point de vue de la matière. Alors, sommes-nous amenés à dire qu'« au réalisme des savants, il va substituer un autre réalisme, fondé sur la préexistence de l'être total »⁸³ comme dit Merleau-Ponty? Oui si l'affirmation de l'existence en soi est catégorisée comme une sorte

⁸⁰ CI, p. 89.

⁸¹ Barbaras (Renaud), « Le problème de l'expérience », *Annale bergsonienne I*, p. 290.

⁸² Ibid.

⁸³ Merleau-Ponty (Morice), *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, p. 88.

de réalisme. Mais, on pourrait se demander si l'affirmation bergsonienne de la préexistence de l'être total renvoie à « *l'absolutisation* de ce qui est donné dans l'expérience », à savoir, l'attitude naturelle. C'est parce que la préexistence de l'être total est revendiquée qu'« aucun sujet psychique n'est pensable sans un corps vivant, et qu'aucun corps vivant n'est pensable sans rapport à l'univers. »⁸⁴ Il est vrai que « la lumière non révélée » est hors de l'expérience, mais elle est ce vers quoi « la pensée s'oriente » nécessairement pour rendre compte de l'existence de l'acte de percevoir même. Cette revendication n'est jamais identifiée alors avec l'attitude naturelle. De plus, il réside une rupture même avec le réalisme vulgaire au sens où l'affirmation de l'existence en soi en totalité reconnaît que la préexistence de l'être total n'est que pensable puisque la lumière ne peut pas nous être révélée dans l'expérience, mais qu'elle est pensable nécessairement.

En bref, il nous semble que le bergsonisme s'oppose clairement à la phénoménologie en ceci que tandis que celui-là nous conduit à affirmer le plan total de l'immanence, celui-ci nous amène à reconnaître le plan subjectif qui se constitue par la corrélation *a priori universelle*, qu'on pourrait attester après la réduction :

Tout étant se tient dans une telle corrélation avec les modes de donnée qui lui appartiennent dans une expérience possible [...] et tout étant possède ses modes de validation ainsi que les modes de synthèse qui lui sont propre.⁸⁵

Il est incontestable que « *l'a priori* de corrélation énonce bien *la relativité essentielle de la subjectivité à l'étant*, qui a pour nom intentionnalité. »⁸⁶ En effet, Bergson refuse toutes les formes de tentatives qui conduisent la perception « du centre à la périphérie » comme dans le cas de l'idéalisme ou du kantisme. Il faudrait demander si la phénoménologie ne relève pas d'un autre cas sous l'angle bergsonien en ce sens qu'elle s'appuie sur l'intentionnalité qui est supposée être comme un acte purement spéculatif, que cet acte conscient central est érigé comme une ouverture de l'apparition, que la chose

⁸⁴ Montebello (Pierre), *Nature et subjectivité*, p. 80.

⁸⁵ Barbaras (Renaud), « Le problème de l'expérience », *Annale bergsonienne I*, p. 290

⁸⁶ Ibid., Nous soulignons.

apparaît à distance parce que l'étant est relatif à ses apparitions, de sorte que cet écart n'est pas surmontable comme celui de l'expérience à la chose en soi au kantisme. Quant à l'opposition entre le bergsonisme et la phénoménologie autour de l'affirmation de l'image ensemble, il conviendrait de demander tout d'abord ce qui doit être pensé antérieurement entre le corps vivant dans le monde matériel et l'intentionnalité qui n'est que la corrélation entre le sujet et l'objet. N'est-il pas indispensable de supposer le corps vivant pour que l'intentionnalité soit possible, car la constitution des expériences a pour but d'adapter le vivant à son environnement ? Il peut résider une primauté de la conscience spéculative à la phénoménologie husserlienne.

Ensuite, quant à une rupture prétendue insurmontable de l'apparition avec ce qui fait apparaître, il faudra considérer comment Bergson critique la relativité kantienne par laquelle la métaphysique a été sacrifiée à la physique. Kant montre que nous ne pouvons atteindre l'être absolu au-delà du phénomène que le sujet constitue. L'universalité de la loi de la physique est garantie par les formes transcendantales de l'esthétique et de l'entendement, qui ne sont universelles que pour l'être humain. Face au kantisme, le bergsonisme démontre que dans le fondement même de notre perception réside la coïncidence avec l'objectivité, que nous pouvons saisir la réalité elle-même dans sa continuité originale. En ceci, nous allons plus loin puisque l'image-perception signifie la coïncidence de l'objectivité puisque quant à l'image ensemble, à savoir, la matière, nous ne pouvons qu'en affirmer l'existence en soi dans sa totalité, mais nous ne savons pas en quoi elle consiste. Voici ce que nous allons voir dans le reste de ce chapitre au sujet de la possibilité même de la métaphysique de la matière en considérant la perception dans sa condition réelle. Cela nous indiquera plus clairement la coupure du bergsonisme avec le kantisme.

2) La relation entre l'extériorité et l'intériorité

L'image ensemble, l'image-mon corps, l'image-perception pure, ces séries d'image nous suggèrent une réflexion sur la relation entre l'extériorité et l'intériorité. Comme Bergson a dit, s'il a introduit l'image, c'est parce qu'il a essayé de montrer un système où coexistent la matière selon la science moderne et la conscience, l'objectivité et la

subjectivité, l'extériorité et l'intériorité. Il ne le montre qu'à mesure qu'il circonscrit la condition de la perception, en laissant de côté « des accidents individuels », à savoir, toutes les formes de mémoire. Cette hypothèse conduit à montrer qu'à la base de la subjectivité réside la coïncidence partielle de l'objectivité. Pour ainsi dire, notre expérience touche à la réalité. Mais il est vrai que cette partie objective dans la subjectivité est une rencontre instantanée de sorte que nous ne pouvons pas l'apercevoir dans un état normal de la perception, car tous les états de la conscience ainsi que la perception occupent une certaine épaisseur de durée qui consiste dans une synthèse faite par la mémoire. Alors, il nous semble nécessaire de savoir si « nous sommes véritablement placés hors de nous dans la perception pure », « nous touchons alors la réalité de l'objet dans une intuition immédiate »⁸⁷, même si nous prenons la perception sous sa forme concrète. Néanmoins, au fur et à mesure que notre corps vit au sein des images dans ce tout dont il constitue une partie, notre vie de conscience est dans un processus de-subjectivation, étant greffée là où notre corps réside, se lie, s'influence aux autres dans le plan total de l'image.

Le processus de la subjectivation n'est pas loin de la constitution de l'expérience qui appartient cette fois-ci à la subjectivité. Ainsi que l'affection qui est présentée en même temps avec mon corps, qui n'est que subjective, la mémoire qui relève de la subjectivité est exigée aussi par l'indétermination même de l'action corporelle :

Si ces corps ont pour objet de recevoir des excitations pour les élaborer en réactions imprévues, encore le choix de la réaction ne doit-il pas s'opérer au hasard. Ce choix s'inspire, sans aucun doute, des expériences passées, et la réaction ne se fait pas sans un appel au souvenir que des situations analogues ont pu laisser derrière elles. L'indétermination des actes à accomplir exige donc, pour ne pas se confondre avec le pur caprice, la conservation des images perçues.⁸⁸

⁸⁷ MM, p. 79.

⁸⁸ Ibid., p. 67.

De cette exigence vitale, Bergson a entamé une étude sur la mémoire par rapport à la façon dont elle intervient dans l'action consciente, à son mode d'existence. La théorie de la mémoire bergsonienne présentée au deuxième et troisième chapitre de *Matière et Mémoire* consiste principalement à montrer comment la mémoire fonctionne dans la vie consciente. D'abord, Bergson distingue deux genres de mémoire, l'une qui s'absorbe dans l'action du corps sensori-moteur, l'autre qui se réserve en soi, existe dans un état virtuel. C'est la dernière, la mémoire pure dont le prolongement vers le présent forme une dynamique de la conscience et qui a un certain degré de tension que Bergson nomme l'attention à la vie. Notre vie consciente bascule selon le degré de l'attention à la vie entre le plan de l'action et le plan du rêve. Nous nous bornons ici à remarquer que la théorie bergsonienne de la mémoire relève d'un processus de subjectivation. Par l'action de la mémoire soit dans une habitude soit dans une conservation en soi ou un prolongement vers le présent, l'expérience se constitue dans le temps. En bref, la théorie de la perception pure nous dit que notre expérience se fonde sur la coïncidence partielle de l'objectivité. Si nous nous plaçons sur le plan de la matière où réside mon corps, le dynamisme de la vie consciente exposée par la théorie de la mémoire devrait être considérée comme constitution subjective greffée à ce plan.

Il se pourrait qu'en ce sens, la matière et la mémoire dans le livre éponyme de Bergson signifie la totalité et la subjectivité, qui coexistent dans un plan d'immanence puisque la subjectivité y est greffée. Nous reviendrons sur ce sujet à la troisième et dernière partie afin de préciser le mode d'existence de la vie consciente dans la totalité, autrement dit, dans la nature.

§ 3. La durée ontologique au-delà du tournant décisif de l'expérience humaine

La théorie de la perception pure affirme qu'« il y a dans la matière quelque chose de ce qui est actuellement donné »⁸⁹, mais dans la mesure où nous envisageons la perception que dans un état instantané sans aucune mémoire. Si nous restaurons la condition concrète de la perception, serait-il possible encore de saisir la réalité de l'objet à travers le contact que la théorie de la perception pure indique ? Selon Bergson, nous y touchons dans une intuition immédiate. Donc, la question est d'éclaircir la réalité qui apparaîtrait à lors d'une intuition immédiate. En effet il s'agit d'interroger la réalité car ce que nous en faisons est déjà « une adaptation du réel aux intérêts de la pratique et aux exigences de la vie sociale », et non ce que nous saisissons dans une intuition pure.⁹⁰ Bergson montre dans *L'essai* que ce qui est donné dans la conscience immédiate c'est la multiplicité qualitative, non pas la multiplicité quantitative, que celle-ci n'est que la représentation de celle-là qui répond aux besoins pratiques et sociaux. Pour saisir les états de la conscience dans son originalité temporelle il faut se délivrer de la représentation dont la forme est spatiale. De la même manière, il s'agit de remonter de l'utile à l'immédiat, puisque l'expérience humaine s'établit en passant de l'immédiat à l'utile :

Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine*.⁹¹

Ce qu'on pourrait chercher au-dessus du tournant décisif de l'expérience humaine, ce ne serait plus la matière en tant que le phénomène, mais celle de la réalité même. La question de la perception extérieure est donc la question de la matière, non plus celle de la conscience. Ce qui est important, c'est la manière dont nous essayons de chercher un contact avec la réalité dans une expérience, autrement dit, de parvenir à la réalité à partir

⁸⁹ MM, p. 74.

⁹⁰ Ibid., p. 203.

⁹¹ Ibid., p. 205.

de l'expérience, en demandant si nous nous affranchissons des conditions fondamentales de la perception extérieure pour que nous puissions saisir l'expérience à sa source. Cette tentative s'oppose au kantisme en ce sens que celui-ci prétend que nous ne pouvons pas saisir « la diversité des phénomènes » hors de la forme esthétique de l'espace et du temps. Bergson lui-même exprime en termes kantien sa stratégie, qui consiste à savoir si la réalité pourrait être saisie en deçà de l'espace homogène, puisqu'il faudrait demander si la réalité considérée en tant que la condition fondamentale de la perception extérieure ne tient qu'à un schème pour l'action comme le cas de la conscience. Alors, le contact avec le réel se manifeste-il dans une perception concrète ? A partir de lui, comment pourrions-nous aller chercher l'expérience à sa source au-dessus du tournant de l'expérience humaine ?

Tout d'abord, l'argument commence par l'affirmation du mouvement réel. « *Il y a des mouvements réels* ». « Nous n'avons plus le choix ici entre la mobilité et le repos ».⁹² Bien entendu, cela signifie que le mouvement n'est plus simplement la synthèse de l'esprit qui n'existe que chez le spectateur conscient. Qu'il y ait un mouvement dans l'univers, c'est incontestable quelle qu'en soit sa nature. A l'égard de la totalité, « la configuration intérieure de tout système réel varie ». Autrement dit, même si les parties de l'ensemble se meuvent, il n'y en a pas moins de mouvement dans l'ensemble. Des penseurs qui considèrent tout mouvement particulier comme relatif reconnaissent le mouvement, eu égard à la totalité comme absolu. Par exemple, Descartes a insisté sur la relativité du mouvement, en affirmant que tout mouvement est réciproque. Cependant et de façon contradictoire il semble prendre comme principe le mouvement absolu lorsqu'il a formulé les lois du mouvement. Quoi qu'il en soit, si nous n'acceptons pas ce fait qu'il y a des mouvements réels, cela reviendrait à dire que rien ne changerait dans l'univers. Dans ce cas-là, comme la thèse de Parménide, il faudrait nier tout ce que nous éprouvons. Il est certain au moins qu'« on ne voit pas ce que signifierait la conscience que nous avons de nos propres mouvements ». Donc, il y a un mouvement absolu.

Ensuite, comment expliquer alors le mouvement réel et absolu de la matière ? Pour répondre à cette question, Bergson confère des conceptions préexistantes du mouvement

⁹² MM, p. 216.

de la matière aux mathématiques et à la physique. En mathématiques, le mouvement consiste d'abord dans un intervalle d'un point à l'autre. Alors, même si un objet matériel se déplace autant qu'une certaine valeur absolue, il pourrait être déterminé en repos en mathématiques, si le repère et l'axe mathématiques se déplacent en même temps lors du mouvement de l'objet. En ce sens, le mouvement de la matière transféré aux mathématiques est relatif. Autrement dit, les mathématiques ne peuvent manifester le mouvement absolu. Quant à la physique, le mouvement est locomotion. Mais, pour déterminer le mouvement absolu, il faut un espace absolu où le repère et l'axe sont définitivement fixés. Or, on pourrait concevoir deux manières-de différencier absolument une position de l'autre, une par la qualité de la position et l'autre par le rapport d'une position avec l'espace. Cela veut dire que pour rendre compte du mouvement absolu par la conception du déplacement, il faut un espace hétérogène dont la partie se différencie par sa qualité ou un espace fini afin que le rapport de la partie au tout puisse être déterminé. Cependant, d'une part, si on suppose l'espace comme qualitativement hétérogène, on est amené à présupposer un espace homogène à la base de la partie hétérogène. D'autre part, si on suppose l'espace fini, on n'est amené à présupposer un espace infini qu'au fur et à mesure que l'espace fini nous offrira une limite contiguë à l'autre espace. En bref, nous sommes amenés à concevoir un espace homogène et infini où la position absolue n'est pas déterminée. Donc, *le mouvement réel et absolu ne peut se penser comme locomotion*. Alors, comment l'expliquer ?

Mais pourquoi chercher ailleurs? Tant que vous appuyez le mouvement contre la ligne qu'il parcourt, le même point vous paraît tout à tout, selon l'origine à laquelle vous le rapportez, en repos ou en mouvement. Il n'en est plus de même si vous extrayez du mouvement la mobilité qui en est l'essence. Quand mes yeux me donnent la sensation d'un mouvement, cette sensation est une réalité, et quelque chose se passe effectivement, soit qu'un objet se déplace à mes yeux, soit que mes yeux se meuvent devant l'objet.⁹³

⁹³ MM, pp. 218-219.

Soit qu'un objet se déplace, soit que mes yeux se meuvent, nous nous apercevons que quelque chose change dans la sensation. Entre le son et le silence, entre la lumière et l'obscurité, la différence est absolue. « Le passage de l'une à l'autre est, lui aussi, un phénomène absolument réel. » Bergson estime que s'il y a quelque chose qui touche à la réalité dans la perception comme il a montré dans la théorie de la perception pure, c'est un changement d'état ou de qualité. *Le changement de qualité* est le mouvement réel et absolu. C'est ce qu'il faut démontrer en rapprochant la différence d'un mouvement apparent avec un mouvement réel. C'est ici que s'effectue l'effort bergsonien pour aller chercher l'expérience à sa source remontant la condition des expériences humaines. Alors, quelle est la condition fondamentale de notre perception extérieure, comment remonter à sa source ?

Il nous semble utile de comparer avec la perception kantienne à l'égard de l'espace et du temps et d'analyser la rupture qu'opère Bergson en ce qui concerne la réalité. D'abord, comme nous l'avons vu, Bergson semblait être très proche de Kant dans *l'Essai* en ce qui concerne la forme de la perception extérieure : « Il y a un espace réel, sans durée, mais où des phénomènes apparaissent et disparaissent simultanément avec nos états de conscience »⁹⁴. Mais, ici

La question est de savoir si, dans cette « diversité des phénomènes » dont Kant a parlé, la masse confuse à tendance extensive pourrait être saisie en deçà de l'espace homogène sur lequel elle s'applique et par l'intermédiaire duquel nous la subdivision.⁹⁵

Bergson ajoute :

De même que notre vie intérieure peut se détacher du temps indéfini et vide pour redevenir durée pure.

⁹⁴ MM, p. 82.

⁹⁵ Ibid., p. 208.

Comme dans l'*Essai*, Bergson se demande ici si l'espace homogène n'est pas qu'une représentation du réel qui servirait les intérêts de l'action pratique. Il est très remarquable que Bergson distingue l'espace homogène de l'étendue concrète. C'est de l'espace homogène, et non de l'étendue concrète que nous allons essayer de savoir s'il relève d'une adaptation du réel plutôt que d'une connaissance pure du réel. Un objet matériel indépendant ne se manifeste pas préalablement comme un espace homogène, mais un système de qualité qui semble exprimer l'étendue concrète. Ce qui nous est donné préalablement est une sensation de couleur, de résistance issue de la vue et du toucher. La sensation s'étend dans l'espace sans arrêt.

Dès que nous ouvrons les yeux, notre champs visuel tout entier se colore, et puisque les solides sont nécessairement contigus les uns aux autres, notre toucher doit suivre la superficie ou les arêtes des objets sans jamais rencontrer d'interruption véritable.⁹⁶

En effet, cette continuité de qualité ne constitue pas notre perception. Plutôt, celle-ci est constituée par des objets discontinus qui se distinguent les uns des autres. Comment morcelons-nous alors la continuité originellement perçue de l'étendue matérielle ? À quoi cette tendance à constituer un univers matériel discontinu tient-elle ? Cette question est proche de celle que Bergson a posée dans l'*Essai* : pourquoi ce qui est donné dans la conscience comme hétérogène est saisi comme homogène. Bergson répond : « la conception d'un milieu vide homogène ... paraît exiger une espèce de réaction contre cette hétérogénéité qui constitue le fond même de notre expérience »⁹⁷. Nous pourrions dire que la nécessité d'adaptation à la vie entraîne une espèce de réaction. Bergson estime que la condition de l'expérience ne relève pas d'une connaissance pure, mais d'une attitude pratique d'adaptation. Pour Bergson, la tendance du vivant est d'établir la discontinuité dans l'univers matériel pour satisfaire une exigence pratique :

⁹⁶ MM, p. 220.

⁹⁷ E, p. 72.

Déjà le pouvoir conféré aux consciences individuelles de se manifester par des actes exige la formation de zones matérielles distinctes qui correspondent respectivement à des corps vivants. ⁹⁸

Un corps vivant formerait une zone matérielle individuelle en se distinguant soi-même des autres en tant que centre d'action en raison de la découverte de la nutrition ou de la préservation de l'individu ou de l'espèce contre l'ennemi. Les zones matérielles distinctes sont établies par la nécessité de distinguer les objets à chercher ou à éviter. Si la séparation des objets tient primitivement à une action du corps vivant, on pourrait dire que l'espace homogène ne serait qu'un schème qu'on suppose infiniment divisible, entièrement idéal sous la continuité de la qualité sensible, de l'étendue concrète, pour qu'on puisse concevoir la possibilité de la divisibilité arbitraire de la réalité. En ce sens, nous pourrions remonter et retrouver par la compréhension du mécanisme de l'expérience humaine de la discontinuité des objets à la continuité de la qualité sensible de l'intuition pure. C'est par le même processus que nous avons restauré la durée consciente en nous délivrant de l'espace idéal. De même, nous restaurons la continuité comme le contact de la réalité dans la perception extérieure. Nous pouvons alors interroger le rapport entre cette continuité de la qualité sensible et la réalité de la matière.

L'argument bergsonien critique l'atomisme et sa conception de la matière discontinue. Il s'agit de retrouver la discontinuité cette fois-ci de la matière, en montrant que c'est par un acte de l'esprit que la continuité est fragmentée. Cette fragmentation est imposée par la nécessité de vivre et non par la connaissance pure. Il faudrait se demander alors si l'atomisme ne serait pas qu'une théorie calquée sur ce besoin pratique. Rien ne devrait nous conduire à faire de la matière un solide plutôt qu'un liquide ou un gaz, d'une interaction des éléments, un choc si ce n'est cette tendance issue de l'action pratique.

Pourquoi pensons-nous à un atome solide, et pourquoi à des chocs ? Parce que les solides, étant les corps sur lesquels nous avons le plus manifestement prise, sont ceux qui nous intéressent le plus dans nos rapports avec le monde

⁹⁸ MM, p. 221.

extérieur, parce que le contact est le seul moyen dont nous paraissions disposer pour faire agir notre corps sur les autres corps.⁹⁹

Selon Bergson, l'atomisme révèle l'erreur de transposer dans le domaine de la connaissance pure une forme ordinaire de l'action utile. Cette idée l'amène à préférer une autre théorie alternative de la matière, celle de Maxwell, Faraday et Thomson dans laquelle « nous voyons la force se matérialiser, l'atome s'idéaliser, ces deux termes converger vers une limite commune, l'univers retrouver ainsi sa continuité ». Bergson y trouve une direction pour la représentation du réel : « des *modifications*, des *perturbations*, des changements de *tension* ou d'*énergie*, et rien autre chose ».¹⁰⁰

Alors, quel est le rapport entre les deux continuités, celle de la matière et celle de la conscience? C'est la dernière question pour rechercher un contact avec la réalité dans une conscience au-delà de la condition d'expérience humaine. Ce qui est en question est la forme pure de la conscience, la succession. Dans *l'Essai*, Bergson a mentionné qu'elle a consisté dans une synthèse des mémoires. Dans *MM*, il avance la réflexion sur l'épaisseur des moments qu'occupe la durée consciente vers une prise en considération de sa singularité par un nouveau thermomètre, « le rythme ». Le terme « rythme » sert à indiquer particulièrement un certain degré de contraction que la perception consciente produit pour faire face aux immenses nombres des phénomènes matériels. Ce qui conduit Bergson à introduire cette notion de rythme, c'est le fait que « dans notre durée, celle que notre conscience perçoit, un intervalle donné ne peut contenir qu'un nombre limité de phénomènes conscients ».¹⁰¹ Par exemple, ce qu'on appelle le rouge qui est en fait la lumière rouge, ce sont des vibrations qui oscillent 400 trillions de fois en une seconde. Cela nous dit qu'entre deux continuités de la matière et de la conscience, il y a une différence de degré de contraction. La singularité de notre propre conscience consiste dans ce degré de contraction, à savoir, dans son rythme propre. « Percevoir consiste donc, en somme, à condenser des périodes énormes d'une existence infiniment diluée en quelques moments plus différenciés d'une vie plus intense, et à résumer ainsi une très

⁹⁹ *MM*, p. 223.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 224-225.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 231.

longue histoire. « Percevoir signifie immobiliser. »¹⁰² Ainsi, nous pourrions dire que notre durée propre consiste dans une succession qui occupe certaine épaisseur de la durée par la contraction intensive des moments. En comprenant que notre durée consciente occupe un certain degré de la tension, nous pourrions ainsi remonter, au-delà de la condition de l'expérience humaine qui résulte de l'acte d'immobiliser, de condenser, de contracter, à la source qui serait *une autre durée que la nôtre*, durée qui a une toute autre tension que la nôtre. En élucidant le tournant décisif de l'expérience humaine au niveau de la perception extérieure, nous revenons à une conclusion de la théorie de la perception pure, qui était une hypothèse heuristique dégagée au sein de la nécessité de l'action indéterminée du corps vivant. Si la théorie de la perception pure est hypothétique, c'est parce qu'elle se présuppose dans un état instantané. Nous avons pris ici en considération la perception dans un état successif. Dans notre durée, il y a un contact avec le réel, une continuité du sensible hors de la forme de l'espace homogène. En plus, l'image ensemble ayant été définie comme la matière se résout ici « en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons ». ¹⁰³ La coïncidence de la matière, c'est-à-dire, la perception pure existe en droit, mais la prise de contact avec la matière dans la perception extérieure se réalise par l'acte de contraction d'une certaine période des phénomènes matériels, autrement dit, des ébranlements ininterrompus sans nombre en un moment intense, contraction qui constitue le rythme propre de la durée de la conscience humaine.

¹⁰² MM, p. 233.

¹⁰³ Ibid., p. 234.

§ 4. L'ouverture d'une autre métaphysique

Ainsi, nous prenons contact avec l'existence en soi dans la perception extérieure. « Nous replaçons la perception dans les choses ». ¹⁰⁴ Considérons de nouveau le parcours que nous avons suivi. Tout d'abord, nous avons commencé par une affirmation de l'existence en soi dans sa totalité, évidemment indépendante au sujet, affirmation qui s'appuie sur la réciprocité des actions du monde matériel. Ensuite, quant à la nature de la matière, nous avons été amenés à en apprécier une théorie scientifique dont la direction indique la continuité sans rupture par « des perturbations, des changements de l'énergie ». Nous remarquons encore une fois que la position de Bergson se distingue du réalisme naïf que suppose la science, car l'absolu que nous affirmons n'est pas autre chose que « la lumière non révélée » qui ne serait que l'être pensable.

Le réalisme naïf fait de cet espace un milieu réel où les choses seraient en suspension ; le réalisme kantien y voit un milieu idéal où la multiplicité des sensations se coordonne ; mais pour l'un et pour l'autre ce milieu est donné d'abord, comme la condition nécessaire de ce qui vient s'y placer. ... supposons maintenant que cet espace homogène ne soit pas logiquement antérieur, mais postérieur aux choses matérielles. ¹⁰⁵

Le réalisme bergsonien affirme l'existence en soi dans sa totalité et l'antériorité de la continuité sur la discontinuité. Il ne prétend pas que le réel occupe *a priori* de l'espace homogène. En effet nous avons rencontré le réel dans la perception en constatant que l'espace homogène n'est pas la condition nécessaire pour l'expérience, mais un schème de notre action vers la matière. Nous pourrions remonter vers la source de l'expérience au-delà d'un schème de l'espace et retrouver alors la continuité de la sensation, qui est la rencontre avec le réel. De surcroît, nous pourrions remonter vers la source de l'expérience au-delà d'un certain rythme de la durée que notre sensation continuelle occupe, en

¹⁰⁴ MM, p. 261.

¹⁰⁵ Ibid, p. 260.

reconnaissant que notre durée est une durée qui occupe un certain degré de tension, autrement dit, qui tient un certain nombre de phénomènes pendant une période du temps mesuré. Voici le point de départ d'une conception de l'intuition bergsonienne qui est la méthode pour saisir l'absolu directement, qui ne renvoie jamais au réalisme naïf.

L'intuition bergsonienne envisage ainsi la singularité de la durée consciente au niveau de son rythme et de sa contraction. « La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différent de ce temps dont parle le physicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grand qu'on voudra de phénomènes. Dans notre durée, celle que notre conscience perçoit, un intervalle donné ne peut contenir qu'un nombre limité de phénomènes conscients. »¹⁰⁶ De ce fait, nous sommes amenés à concevoir la pluralité de la durée en droit selon le spectre du degré de contraction.

En réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres.¹⁰⁷

S'il y a une différence de degré de tension de la durée qui correspondrait à la série des êtres, on pourrait en imaginer deux extrêmes, l'un le plus haut et l'autre le plus bas : la durée de la vie éternelle, de la matière. Les êtres correspondraient à un certain degré de la série entre ces deux extrêmes. En ce sens, entre deux antipodes ainsi conçus se trouve l'objet de l'intuition, la durée même en tant qu'absolu.

Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité : à la limite serait le pur homogène, la pure *répétition* par laquelle nous définirons la matérialité. En marchant dans l'autre sens, 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

¹⁰⁶ MM, pp. 230-231.

¹⁰⁷ Ibid., p. 232.

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.¹⁰⁸

En somme, lorsque Bergson est amené à penser la source de l'expérience au-delà du tournant décisif de l'expérience humaine, à imaginer d'autres durées que la nôtre, qui seraient des êtres vivants ou de la matière, à concevoir une fonction de la pensée qui consisterait à saisir la mobilité de la durée, Bergson entre dans la voie d'« une autre métaphysique »¹⁰⁹, en définissant l'intuition en tant que méthode philosophique dont l'objet est la mobilité, la durée même, cette métaphysique affirme bien une autre réalité, mais « *une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit. ... Cette réalité est mobilité.* »¹¹⁰

¹⁰⁸ PM, pp. 210-211.

¹⁰⁹ Nous empruntons cette expression à M. Montebello dans *L'autre métaphysique*. Nous confirmons ici dans le développement de la philosophie de H. Bergson des points essentiels de l'autre métaphysique que M. Montebello définit : « 1. L'être à partir de ce qui se donne, et définitivement dans l'expérience de ce donné. 2. L'être se connaît absolument. 3. L'être est relation. » Montebello (Pierre), *L'autre métaphysique : essai sur la philosophie de la nature : Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003. p. 10.

¹¹⁰ PM, p. 211.

LE DEUXIEME CHAPITRE

DELEUZE : L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL, LA CONDITION REELLE DE L'EXPERIENCE ET L'OUVERTURE DE LA PENSEE D'ETRE

... une sorte de déséquilibre, de fissure ou de fêlure, une aliénation de droit, ... dans le Moi pur du Je pense. ... Cette schizophrénie de droit ... qui ouvre directement l'Être sur la différence.¹¹¹

Le premier chapitre de *Différence et répétition*, « la différence en elle-même », se consacre à expliciter « la clameur de l'être » :

Il n'y a pas deux « voies », comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule « voix » de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés. L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même.¹¹²

¹¹¹ DR, p. 82.

¹¹² Ibid., p. 53.

La thèse ontologique deleuzienne de l'univocité consiste à proposer une nouvelle conception de la différence de laquelle l'être se dit, qui ne se réduit jamais à l'identité préalable à sa genèse et sa production. Mais pour cela, il faudrait revendiquer la possibilité même de penser l'Être à partir de l'expérience, confrontant la thèse kantienne de l'impossibilité de la métaphysique dans *Critique de la raison pure* (dorénavant CR). Selon Kant, nous ne pouvons atteindre que la représentation pour soi comme phénomène, puisque la représentation de l'objet du monde ne se constitue nécessairement que par la faculté transcendante du sujet qui détermine toutes les expériences possibles. Alors comment anéantir la rupture abyssale du phénomène au noumène ? De plus, d'après des expressions que nous avons citées plus haut, comment la schizophrénie de droit *ouvre-t-elle l'Être* sur la différence ? Nous allons constater de nouveau que la philosophie deleuzienne de la différence vise un nouveau projet qui est de penser l'Être au titre du « simulacre ». Ensuite, nous allons voir que Deleuze cherche une nouvelle manière de penser l'Être, de façon étonnante, trouvant un fil conducteur dans le kantisme, mais en même temps nous conduisant à un décentrement du sujet constituant, « la schizophrénie de droit ».

§ 1. Le renversement du platonisme : la tâche ontologique

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.¹¹³

La tâche de la philosophie moderne a été définie : renversement du platonisme.¹¹⁴

En quoi la faillite de la représentation engendre la pensée moderne ? La représentation de la pensée moderne consiste essentiellement à « dénaturer le mouvement » qui fait la différence, à ne pas saisir la force du différent. « Dénaturer » consiste à réduire la différence aux formes identiques dans un système représentatif. Or, cette critique de la représentation ne serait adéquate qu'à la lumière de *l'existence positive de la différence en elle-même* au niveau sub-représentatif, de sorte que cette dernière puisse faire de la représentation « l'effet optique ». À cet égard, il nous semble très important de préciser en quoi consiste ce que Deleuze exprime par l'expression du « renversement du platonisme ». Deleuze analyse la structure de la dialectique platonicienne pour caractériser sa tentative de maintenir la différence en tant que l'Être comme « le reversement du platonisme ». Ce que Deleuze vise à renverser, c'est la dialectique au-delà de tel ou tel système de la représentation, c'est-à-dire, de renverser la conception de l'être.

¹¹³ DR, p. 1.

¹¹⁴ Ibid., p. 82.

L'Idée n'est pas encore un concept d'objet qui soumet le monde aux exigences de la représentation, mais bien plutôt une présence brute qui ne peut être évoquée dans le monde qu'en fonction de ce qui n'est pas « représentable » dans les choses.¹¹⁵

Nous allons commencer par nous demander en quoi consiste la dialectique platonicienne. La dialectique platonicienne pour obtenir l'« épistémè » de la véritable réalité a des méthodes spéciales dont une est celle de la division. On démarre en regroupant les Idées qui concernent un sujet pour aboutir ainsi à une matière logique indifférenciée (« un mixte »). L'étape suivante consiste ensuite à diviser cette matière logique en deux pour garder une Idée et ignorer l'autre (l'arrêt de la division). On réitère la division jusqu'à obtenir l'Idée ultime. On termine en reprenant la totalité du processus de divisions successives.

Chaque division s'exerce en *faisant la différence* entre deux dérivées, une à prendre, l'autre à abandonner, si bien que l'on cherche une lignée pure et authentique, moyen d'aboutir à l'Idée appelée *épistémè*. (Exemple : l'Idée du beau dans *Phèdre*, l'Idée du politicien dans *Politique*). Bref, diviser renvoie, dans la théorie de la division platonicienne, à une manière de retrouver *l'épistémè*, à « sélectionner l'authentique de l'inauthentique » à chaque étape de la division en agissant sur une matière indifférenciée appelée par Deleuze « un mixte qui forme une grosse espèce ».

Il existe un autre moyen de sélection dans la « participation » platonicienne selon laquelle l'Idée « participe » au phénomène. Le phénomène devient authentique par le biais de la participation de l'Idée, c'est-à-dire, le « véritable être ». Ici, s'établit donc dans le cadre de la participation une série hiérarchisée : l'Idée est un modèle et ensuite le phénomène participant est la copie du modèle dans le monde des phénomènes. Dans le monde sensible, le « simulacre » n'a aucun lien de participation avec le monde des Idées. Tous les phénomènes ont dans ce cadre la prétention de participer au monde des Idées, c'est à dire au « fondement » véritable de l'Être. C'est l'Idée en tant que fondement qui fait la différence et la sélection entre les phénomènes « prétendants » excluant les phénomènes « non fondés », les « simulacres ». En somme, *la dialectique consiste à faire*

¹¹⁵ DR, p. 83.

la différence. Et faire la différence dans la dialectique platonicienne réside dans la sélection.

La sélection platonicienne s'appuie sur le fondement, les Idées, les Êtres. Mais pourquoi le renversement de la dialectique platonicienne est-il nécessaire? Ce qui nous le fait dire, c'est le problème *du fondement* de la dialectique platonicienne. Pour quelles raisons, autrement dit, du quel droit le fondement qui fait la différence peut-il être justifié? La sélection faite dans la division s'appuie sur un dévoilement des Idées qui sont censées exister en elles-mêmes. Cependant, comment l'intelligence peut-elle réussir nécessairement à les saisir ? Ce que Deleuze découvre à ce moment précis, c'est que Platon introduit « un mythe » pour soutenir le fondement et son épistème. Par le mythe est assurée la puissance de l'âme qui peut atteindre la constellation des Idées célestes qui n'est que le fondement de la dialectique platonicienne, dont le fonctionnement majeur est « faire la différence » :

Même démarche dans le *Phèdre*, quand il s'agit de distinguer les « délires », Platon invoque brusquement un mythe. Il décrit la circulation des âmes avant l'incarnation, le souvenir qu'elles emportent des Idées qu'elles ont pu contempler. C'est cette contemplation mythique, c'est le genre d'occasions nécessaires au ressouvenir, qui déterminent la valeur et l'ordre des différents types de délire actuels : nous pouvons déterminer qui est le faux amant, [86] et l'amant véritable ; nous pourrions même déterminer qui, de l'amant, du poète, du prêtre, du devin, du philosophe, participe électivement de la réminiscence et de la contemplation – qui est le vrai prétendant, le vrai participant, et dans quel ordre les autres. ... C'est la division qui ... intègre le mythe dans la dialectique, fait du mythe un élément de la dialectique elle-même. La structure du mythe apparaît clairement chez Platon : c'est le cercle, avec ses deux fonctions dynamiques, tourner et revenir, distribuer ou répartir – la répartition des lots appartient à la roue qui tourne comme la métempsycose à l'éternel retour.¹¹⁶

En montrant que dans le fondement réside le mythe, à savoir, *une non-épreuve*, Deleuze en dégage ironiquement une sorte de leçon implicite.

¹¹⁶ DR, pp. 85-86.

Mais, en quoi consiste exactement l'épreuve du fondement ? Le mythe nous dit : toujours une tâche à remplir, une énigme à résoudre.¹¹⁷

Le questionnement même de l'épreuve du fondement déracine ce sur quoi la dialectique platonicienne est fondée. Que le fondement se fonde sur le mythe, la non-épreuve signifie que *la question du fondement demeure une tâche à remplir, une énigme à résoudre*. Le renversement du platonisme se justifie ainsi par l'effondrement du fondement, « l'effondrement ». Si le fondement fondé sur le mythe s'effondre, s'effondre aussi la structure à faire la différence, à sélectionner parmi des rivaux, c'est-à-dire, la structure d'une dialectique sérielle dont le premier est original, le deuxième est sa copie et le dernier est le simulacre.

Renverser le platonisme signifie ceci : dénier le primat d'un original sur la copie, d'un modèle sur l'image. Glorifier le règne des simulacres et des reflets.¹¹⁸

Il s'agit alors d'affirmer que « le simulacre est le vrai caractère ou la forme de ce qui est », simulacre qui n'est plus simplement l'état d'une prétention non fondée dans le cadre de la participation platonicienne, mais l'état qui n'a plus besoin de prétendre à participer. Le simulacre qui est « non-être » selon la dialectique platonicienne est *l'être positif* sur l'effondrement. Bref, *l'objet de la nouvelle dialectique est le simulacre, la différence en elle-même. Le but de la nouvelle dialectique consiste à « faire la différence », ce qui ne relève plus de la sélection, mais de la genèse de la différence*, comme nous verrons plus bas. Voici la signification du « renversement du platonisme ». C'est une orientation de la nouvelle dialectique, de la nouvelle pensée du fondement sur l'Être.

Platon a assigné le but suprême de la dialectique : faire la différence. Seulement celle-ci n'est pas entre la chose et les simulacres, le modèle et les copies. La chose est le simulacre même, le simulacre est la forme supérieure, et le difficile

¹¹⁷ DR, p. 88.

¹¹⁸ Ibid., p. 92.

pour toute chose est d'atteindre à son propre simulacre, à son état de signe dans la cohérence de l'éternel retour.¹¹⁹

Libérée de la structure du modèle et de la copie, la chose renvoie au simulacre même. Deleuze rapporte cette nouvelle pensée de l'Être, en d'autres termes, le renversement du platonisme à la philosophie nietzschéenne de l'éternel retour, en ceci que ce dernier signifie que « chaque chose n'existe qu'en revenant, copie d'une infinité de copies qui ne laissent pas subsister d'original ni même d'origine ». ¹²⁰ Sur l'effondrement du fondement platonicien, s'effondre l'équivocité entre la copie et le simulacre selon un certain degré de la participation du modèle. Le renversement du platonisme promet la venue de la vision ontologique de l'univocité.

Le simulacre est le vrai caractère ou la forme de ce qui est – « étant » - quand l'éternel retour est la puissance de l'Être (l'informel).¹²¹

¹¹⁹ DR, p. 93.

¹²⁰ Ibid., p. 92.

¹²¹ Ibid.

§ 2. Le kantisme en tant que barrière contre la pensée ontologique et image dogmatique de la pensée

Ainsi, la conception deleuzienne de l'Être a pour objet d'explicitier ce qui « fait la différence » comme dans le Platonisme. Pourtant « faire la différence » n'est plus une sélection, ne met plus en relation le modèle et la copie. Faire la différence renvoie à la puissance d'Être qui produit la différence en elle-même. Alors, de quelle manière Deleuze aborde-t-il l'Être, la Puissance, la Différence? Il serait indispensable tout d'abord de remarquer que la pensée deleuzienne de l'Être ne renvoie pas du tout au pré-kantisme, notamment au dogmatisme, c'est-à-dire, à la prétention sur l'être en soi *complètement indépendante* de de l'expérience humaine. *Plutôt, Deleuze commence par la considération de l'expérience*, notamment par la reconsidération de la condition possible de l'expérience dans le kantisme pour remplacer la condition possible par la condition réelle qui nous conduira à penser l'Être.

(1) La condition possible de l'expérience : les synthèses transcendantales des facultés

Le kantisme dans sa première critique, *Critique de la raison pure* établit une barrière infranchissable par rapport à la possibilité de l'accès même à l'en-soi, parce que nous ne pouvons constituer des expériences qu'à travers de la condition transcendantale du sujet. Il s'ensuit que les expériences constituées ne sont que des phénomènes correspondant aux formes transcendantales du sujet, que la chose en soi n'est donc pas accessible à notre expérience. Voici donc une rupture radicale entre le phénomène et le noumène, entre le monde d'expérience ancré du sujet et le monde d'Être en soi.

Voyons d'abord de quelle manière la représentation se construit notamment dans la forme de l'identité qui s'appuie sur celle du représentant. La révolution copernicienne par Kant se fait en constatant que notre connaissance dépasse les données de l'expérience. Dans *La philosophie de Kant*, Deleuze indique le fait que c'est Hume qui soulève la question de savoir ce qui dépasse les données. Relever ce qui dépasse les données, c'est

une question de droit, *quid juris* qui succède à la question du fait.¹²² À savoir, ce qui ne provient pas des données du sens peut prétendre être « en droit » à rendre compte de l'expérience. Hume explique le dépassement des données par des principes psychologiques d'associations des idées, issues de la nature humaine. En revanche, Kant substitue à cette subjectivité empirique ou psychologique une subjectivité « transcendantale » qui ne s'applique qu'à l'expérience, mais qui n'en dérive pas. « Transcendantal désigne le principe en vertu duquel l'expérience est nécessairement soumise à nos représentations *a priori* ». ¹²³ Le transcendantal s'exerce dans la synthèse *a priori* des données par la faculté de savoir qui légifère sur les objets de la connaissance. Cette synthèse *a priori* qui détermine la représentation de l'objet se fait à partir de la faculté passive, la sensibilité. Puis, par les trois niveaux de la faculté active, l'imagination, l'entendement et la raison.

Tout d'abord, la synthèse qui porte sur les divers donnés du sens se pratique au niveau de la sensibilité. Cette dernière est une faculté qui nous donne une intuition singulière se rapportant immédiatement à un objet d'expérience. Si la sensation est le contenu empirique ou la matière de l'intuition, c'est la forme *a priori* qui nous permet de structurer ce contenu qui n'est que les divers donnés du sens. Les formes pures de la sensibilité sont l'espace et le temps en tant que celles du sens externe et interne. L'espace et le temps ne sont ni des propriétés des choses, ni des relations, mais la forme *a priori* du phénomène d'ordre sensible et non conceptuel. Cette synthèse de l'appréhension dans l'intuition désigne la forme élémentaire de la liaison du présent, c'est-à-dire de « l'accueil de la coprésence spatiale du donné dans la succession temporelle ». ¹²⁴

En deuxième lieu, la prise en compte des données sensibles dans l'intuition suppose un recueil qui permette de reproduire la forme temporelle en articulant le présent au passé. C'est la fonction de la synthèse de la reproduction dans l'imagination. L'imagination transcendantale assure la reproduction de toute appréhension du divers dans l'intuition selon la forme du temps. En effet, cette liaison transcendantale de la forme temporelle du phénomène consiste à « assurer une médiation entre la réceptivité de la sensibilité et la

¹²² PK, p. 20.

¹²³ Ibid., p. 22.

¹²⁴ Vaysse (Jean-Marie), *Le vocabulaire de Kant*, p.108.

spontanéité de l'entendement ». ¹²⁵ Synthétisant la forme des représentations et les temporalisant, elle rend les catégories de l'entendement représentables sur la sensibilité. Cette temporalisation en médiatisant le concept de l'entendement et l'intuition de la sensibilité renvoie donc au « schème » de la catégorie. Le temps permet d'homogénéiser ces deux termes hétérogènes, puisque les phénomènes sont temporels, et que les concepts doivent être temporalisés pour pouvoir se phénoménaliser. Les catégories ne sont utilisables et ne peuvent représenter un objet que si elles sont schématisées. En bref, le schème, aussi appelé le terme intermédiaire rend possible l'application de la catégorie aux phénomènes.

En troisième, une telle synthèse doit être unifiée par l'entendement qui est la faculté de produire des concepts comme la spontanéité de la pensée. Les jugements sont des actes de l'entendement, comme la faculté de juger, qui pense les objets que donne la sensibilité. C'est la synthèse de la recognition dans le concept constituant l'avenir comme reproductibilité infinie de l'objectivité. La synthèse intellectuelle est l'acte par lequel l'entendement confère une unité à la synthèse de l'imagination. Les principes de l'entendement pur sont alors la mise en œuvre des catégories schématisées, pour qu'elles puissent s'appliquer à des objets spatiaux. L'entendement assure ainsi l'unité de la synthèse entamée par l'imagination pure.

La catégorie donne donc à la synthèse de l'imagination une unité sans laquelle celle-ci ne nous procurerait aucune connaissance à proprement parler. Bref, nous pouvons dire ce qui revient à l'entendement : ce n'est pas la synthèse elle-même, c'est l'unité de la synthèse et les expressions de cette unité. ¹²⁶

Le concept est ainsi lié à l'unité originellement synthétique de l'aperception qu'est la conscience, c'est-à-dire l'ensemble des structures catégorielles de l'entendement dont le concept est l'acte. Penser les phénomènes que la sensibilité lui donne est la faculté législatrice du domaine de la connaissance. Sous le terme de la possibilité de l'expérience, il faut alors entendre ce qui donne une réalité objective à nos concepts a priori. *Les*

¹²⁵ Vaysse (Jean-Marie), *Le vocabulaire de Kant*, p. 58.

¹²⁶ PK, p. 26.

catégorisations sont donc les conditions a priori de la possibilité de l'expérience. Ainsi, elles se supposent l'une l'autre et s'accomplissent dans l'unité des trois synthèses : la synthèse de l'appréhension dans la sensibilité, la synthèse de la reproduction dans l'imagination et la synthèse de la reconnaissance dans l'entendement.

Finalement, « si l'imagination opère la synthèse, et si l'entendement en assure l'unité, il appartient à la raison d'en penser la totalité, dans la mesure où elle recherche l'inconditionné de la synthèse catégorique dans un sujet (âme), celui de la synthèse hypothétique des membres d'une série (monde), et celui de la synthèse disjonctive des parties dans un système (Dieu) ». ¹²⁷ La raison achève notre connaissance qui commence par le sens, puis passe par l'imagination et l'entendement, en recherchant pour un conditionné la totalité des conditions, c'est-à-dire, l'inconditionné. Par son usage pur selon lequel, si le conditionné est donné, l'inconditionné doit l'être selon un lien synthétique, la raison produit des concepts qui dépassent la possibilité de l'expérience, concepts qui sont nommés Idées transcendantales.

Si l'on considère la totalité des conditions sous laquelle on peut attribuer la catégorie de substance aux objets de l'expérience, on obtient l'Âme comme substance indéterminée ; si l'on considère cette totalité de conditions par rapport à la causalité, on obtient le *Monde* comme totalité du déterminable ; si on la considère par rapport à la communauté ou tout de la réalité, on obtient *Dieu* comme Idéal de toute détermination. ¹²⁸

Au sens où rien dans l'intuition ne correspond à ces trois idées, elles dépassent la possibilité de l'expérience. Mais elles peuvent « ouvrir un horizon pour s'orienter dans la pensée » à titre d'Idées régulatrices dans la mesure où l'usage pur de la raison met de l'unité dans la connaissance, permet d'orienter la pensée.

En bref, l'unité de la représentation se forme à condition que le sujet applique le concept de l'entendement au phénomène schématisé ou temporalisé par l'imagination qui le médiatise ainsi avec l'intuition de la sensibilité mise en forme par le temps et l'espace.

¹²⁷ Vaysse (Jean-Marie), *Le vocabulaire de Kant*, p. 109.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 86.

L'expérience se détermine alors par les catégories qui s'y appliquent en unifiant les synthèses de l'intuition et de l'imagination. En tenant compte que la sensibilité est une faculté réceptive, l'identité de *l'objet est alors un corrélat de l'accord des facultés spontanées qui exercent les synthèses : l'imagination, l'entendement et la raison*. Le sens commun se définit « comme un principe subjectif qui est la communicabilité et caractérise le résultat de l'accord *a priori* des facultés ». ¹²⁹ Or, cet accord des facultés se met sous la législation de l'entendement, car c'est la schématisation par l'imagination qui permet de relier l'intuition de la sensibilité avec le concept de l'entendement, et c'est l'entendement qui détermine un schème transcendantal qui n'est autre qu'une forme du temps déterminée par les catégories. Donc, *l'identité de la représentation du pour-soi se constitue par l'accord des facultés dont l'une subordonne les autres, l'une, l'entendement qui confère aux phénomènes les catégories a priori, qui conditionnent alors des expériences possibles*.

L'objet quelconque est le corrélat du Je pense ou de l'unité de la conscience, il est l'expression du Cogito, son objectivation formelle. ... [26] Tout l'usage de l'entendement, en effet, se développe à partir du Je pense ; bien plus, l'unité du Je pense est l'entendement lui-même. ... Comment les phénomènes sont-ils précisément soumis à la faculté de connaître, et à quoi dans cette faculté ? Ils sont soumis, par la synthèse de l'imagination, à l'entendement et à ses concepts. C'est donc l'entendement qui légifère dans la faculté de connaître. Si la raison est ainsi amenée à abandonner à l'entendement le soin de son propre intérêt spéculatif, c'est parce qu'elle ne s'applique pas elle-même aux phénomènes et forme des Idées qui dépassent la possibilité de l'expérience. ¹³⁰

(2) L'image dogmatique de la pensée au kantisme

Ainsi, on pourrait dire que dans le kantisme l'identité de la représentation et le

¹²⁹ Vaysse (Jean-Marie), *Le vocabulaire de Kant*, pp. 99-100.

¹³⁰ PK, pp. 25-26.

corrélationalisme du sujet et de l'objet reviennent au même : l'unité du « Je pense ». Ce « Je pense », Cogito, assure l'unité du pour-soi. Selon Deleuze, au fur et à mesure que le pour-soi conserve une forme de l'identité, la révolution kantienne n'a pas de grande différence avec le pré-kantisme en ceci qu'elle préserve la représentation dans une forme identique.

Il nous semble que la philosophie de Cogito insiste sur la priorité de la justification épistémologique contre des prétentions dogmatiques de la substance. Toutefois, bien qu'elle veuille le commencement de la philosophie sans aucun préjugé, elle présuppose encore « ce que signifient le moi, l'être et la pensée ». Il demeure encore implicitement « l'image dogmatique de la pensée ». Le préjugé subjectif dans la philosophie consiste à présupposer un exercice naturel de la faculté de connaître, conforme au sens commun, comme *cogitatio natura universalis* : « Tout le monde sait que... » « Tout le monde a, par nature, le désir de connaître ». « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ».¹³¹ Cette image de la pensée est dogmatique et orthodoxe, car elle suppose que la faculté supérieure de connaître peut distinguer le vrai et le faux. De plus, cette image de la pensée est morale, car si quelqu'un ne suit pas cette manière à penser, il est jugé comme le mauvais. « Seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le vrai ».¹³²

Dans le kantisme circonscrit dans la première Critique, les facultés actives s'accordent pour fonder l'unité de la représentation, censées se partager toutes les reconnaissances, ce qui présuppose une certaine répartition de l'empirique et du transcendantal. Au sens où il nous suggère un modèle subjectif de la reconnaissance, le kantisme est un des modèles de l'image dogmatique de la pensée. Ainsi, au kantisme et à toutes les philosophies du cogito, nous pourrions poser cette question : est-ce que tout le monde a le désir préalable de connaissance pour exercer dans le bien la faculté de connaître? Tel sujet spéculatif occupe une place centrale dans la philosophie moderne. Mais en vérité, la reconnaissance de la connaissance sur l'objet est déclenchée par un autre désir que celui de purement connaître. L'aporie à laquelle on se heurte, qui nous incite à penser, n'est pas spéculative. Contrairement à une « philo »-sophie, pour Deleuze, « Ce qui est premier dans la pensée,

¹³¹ DR, p. 170, 172.

¹³² Ibid., p. 172.

c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemie, et rien ne suppose la philosophie. Tout part d'une misosophie »¹³³. Le vrai commencement de la philosophie consiste donc à éliminer radicalement l'image implicite et dogmatique de la pensée. Il faut envisager « ce qui force à penser pour lever et dresser la nécessité absolue d'un acte de penser, d'une passion de la pensée »¹³⁴ dans la contingence de sa rencontre, dans la genèse même de l'acte de penser.

¹³³ DR, pp. 181-182.

¹³⁴ Ibid., p. 182.

§ 3. Le moment où le kantisme dépasse lui-même (1) :
le temps en tant que principe de l'intériorité

Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la reconnaissance, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent.¹³⁵

Ainsi, nous avons constaté que c'est le modèle transcendantal de la reconnaissance qui implique l'image de la pensée. Ce modèle construit par les trois synthèses assure l'identité de l'objet dans la corrélation avec l'identité du sujet. Les formes transcendantales des facultés de connaître et leurs accords renvoient ainsi à la condition de l'expérience possible.

Les concepts élémentaires de la représentation sont les catégories définies comme condition de l'expérience possible. Mais celles-ci sont trop générales, trop larges pour le réel. Tout change lorsque nous déterminons des conditions de l'expérience réelle, qui ne sont pas plus larges que le conditionné, et qui diffèrent en nature des catégories. C'est dans cette direction qu'il faut chercher les conditions, non plus de l'expérience possible, mais de l'expérience réelle (sélection, répétition, etc.) C'est là que nous trouvons la réalité vécue d'un domaine sub-représentatif.¹³⁶

Pour atteindre la réalité vécue, il faut reconsidérer, selon Deleuze, la condition de l'expérience « réelle, non pas possible ». Qu'est-ce que signifie ce changement de réflexion sur la condition de l'expérience ? Comment nous conduit-il à penser de nouveau l'Être même, « la réalité vécue » sub-représentative ? Dans la manière d'aborder

¹³⁵ DR, p. 176.

¹³⁶ Ibid., p. 95.

l'expérience au sein de la philosophie moderne demeure *la forme identique* de la représentation au niveau du pour-soi. Bien que le courant philosophique à l'époque moderne déplace le terme central de la substance divine au moi humain, « l'unicité et l'identité de la substance divine sont en vérité le seul garant du Moi un et identique, et Dieu se conserve tant qu'on garde le Moi. »¹³⁷ Deleuze apprécie Nietzsche en ceci qu'il est le premier philosophe qui voit que « la mort de Dieu ne devient effective qu'avec la dissolution du Moi » de la forme identique. Pour la philosophie après la mort de Dieu, « ce qui se révèle alors, c'est l'être, qui se dit de différences qui ne sont ni dans la substance ni dans un sujet : autant d'affirmations souterraines. »¹³⁸ La philosophie après la mort de Dieu ne consiste pas seulement à récuser une métaphysique de la substance qui reste dans une forme d'identité de l'en-soi du représenté (A est A). Mais aussi, consiste-elle à répudier une conception du moi un et identique dont le corrélat représenté reste encore dans une forme d'identité du pour-soi du représentant (Moi = moi). En somme, *c'est dans la mise en cause sur la forme de l'identité du « moi » qu'il faut rechercher une condition réelle de l'expérience pour « autant d'affirmations souterraines ».*

En effet, c'est du Kantisme que Deleuze dégage à la fois un modèle d'une forme identique du pour-soi du représentant et un indice d'une fissure de ce modèle même. D'une part, c'est évidemment par la révolution copernicienne de Kant que l'identité de la représentation s'appuie sur celle du représentant, parce que « le problème du rapport du sujet et de l'objet tend à s'intérioriser, devient celui d'un rapport entre facultés subjectives qui diffèrent en nature (sensibilité réceptive et l'entendement actif). »¹³⁹ D'autre part, Deleuze nous incite à « nous intéresser à un moment précis du kantisme, moment furtif éclatant qui ne se prolonge même pas chez Kant, qui ne se prolonge encore moins dans le postkantisme. » C'est le moment précis où la forme de l'identité du pour-soi se brise : « Je suis autre ».

Plutôt qu'à ce qui se passe avant et après Kant (et qui revient au même), nous

¹³⁷ DR, p. 81.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ PK, p. 23.

devons nous intéresser à un moment précis du kantisme ... Lorsque Kant met en cause la théologie rationnelle, il introduit du même coup une sorte de déséquilibre, de fissure ou de fêlure, une aliénation de droit, insurmontable en droit, dans le Moi pur du Je pense : le sujet ne peut plus se représenter sa propre spontanéité que comme celle d'un Autre, et par là invoque en dernière instance une mystérieuse cohérence qui exclut la sienne propre, celle du monde et celle de Dieu. Cogito pour un moi dissous : le Moi du « Je pense » comporte dans son essence une réceptivité d'intuition par rapport à laquelle, déjà, Je est un autre.¹⁴⁰

C'est le moment de dénouer un nœud identique au moi du « Je pense », pour ainsi dire, « Je est un autre » qui est une expression issue de la lettre de Rimbaud. Cette formule, « Je est un autre », indique notamment une fissure entre « je pense » et « j'existe ». Lorsque Kant critique la théologie rationnelle dans un argument de l'existence de Dieu, nommé de la preuve ontologique selon laquelle Dieu existe, parce que, étant l'être le plus parfait, à son concept appartient nécessairement l'existence, il montre que l'être n'est pas un prédicat réel qui est une détermination de l'essence, et que l'ordre de l'existence et celui du concept en sont irréductibles.¹⁴¹ Cela nous montre un écart entre le concept et l'existence, la détermination et l'indéterminé. De la même manière, quant à la question du Je, notamment dans la critique de la thèse cartésienne, *Cogito Ergo Sum* (Je pense donc je suis), étant donné que le « je pense » est un acte de détermination, que le « je suis » est une existence indéterminé, il est inconvenable de conduire du « je pense » au « je suis », de la détermination à l'indéterminé.

Comment l'indéterminé du je suis pourrait-il alors être déterminable par la détermination du « je pense » ? L'existence indéterminée ne se trouve déterminable que *sous la forme du temps*. Autrement dit, le Je est un acte (je pense) qui détermine activement mon existence (je suis), mais le Je ne peut déterminer le Moi que dans le temps, comme l'existence d'un moi passif, réceptif qui ne cesse pas de changer dans le temps. « 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

¹⁴⁰ DR, p. 82.

¹⁴¹ Vayssé (Jean-Marie), *Le vocabulaire de Kant*, pp. 111-113.

détermination, comme un Autre qui l'affecte (« paradoxe du sens intime »). »¹⁴² Le Je affecte le moi en opérant la synthèse du temps pour que le moi indéterminé puisse être déterminable, par conséquence, continuer de changer, être réceptif, présenter alors le Je comme un Autre. En ce sens, *le temps est une 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. Le temps comme forme immuable, qui ne pouvait plus être défini par la simple succession, apparaît comme la forme d'intériorité (sens intime).¹⁴³

En bref, « l'intériorité ne cesse pas de nous creuser nous-mêmes, de nous scinder nous-mêmes, de nous dédoubler, bien que notre unité demeure. »¹⁴⁴ Voici la portée du discours profond et renouvelé de la synthèse du temps au deuxième chapitre de *Différence et répétition*. Deleuze y démontre que les trois synthèses du temps conduisent la formation de l'intériorité qui se brise sans cesse, et que le temps même devient la forme de l'intériorité. La relation entre le sujet et l'objet se constitue ainsi dans cette forme du temps *comme modulation, non plus un moulage*, de sorte que le même ne revient pas, le différent revient comme l'éternel retour. Nous allons voir à travers ce point de vue comment la forme de l'intériorité se construit en tant que le temps qui la brise sans cesse et en produit la différence afin de substituer le sujet pensant identique à un tel système dynamique.

Les trois synthèses du temps semblent correspondre aux théories kantienne respectivement à l'esthétique, l'analytique et la dialectique. Mais elles ne portent pas seulement sur une réforme ou une critique de chaque faculté. Plutôt, elles remplacent totalement la place du sujet pensant enfermé dans la forme identique en un système dynamique et génétique. Les synthèses passives constituent une condition des synthèses actives (la réflexion, l'apprentissage...) de la vie bio-psychique. Ces actions passives ne

¹⁴² « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », dans CC, p. 41.

¹⁴³ Ibid., p. 44.

¹⁴⁴ Ibid., p. 45.

sont « transcendantales » qu'à mesure qu'elles fournissent une condition réelle de l'expérience. Elles sont transcendantales non plus de façon statique, mais dynamique. Elles sont la condition « réelle » de l'expérience, parce qu'elles ne sont plus le moule pour toutes les expériences possibles, mais pour le système dynamique de modulation qui produit du changement pour l'expérience réelle dans l'ordre du temps.

De prime abord, il s'agit de la constitution du présent, de la synthèse sensible ou perceptive. Mais en même temps, il s'agit aussi de la mise en cause de la sensibilité kantienne. Le présent vécu consiste en une contraction, c'est-à-dire, une action instantanée qui compose un moment avec l'autre pour former une qualité, un élément, un cas. Deleuze consulte Bergson et Hume pour présenter des cas essentiels de la première synthèse passive. Dans *Matière et mémoire* (Dorénavant *MM*), Bergson introduit une synthèse spéciale qui forme la qualité pour montrer que notre durée est une durée contractée qui ne peut comprendre qu'un certain nombre de phénomènes en un instant, si bien que nous puissions percevoir, par exemple, du mouvement de millions d'ondulations, la qualité de la couleur rouge.¹⁴⁵ Cette tension singulière de notre durée forme un champ de l'expérience qui se remplit par une continuité de la qualité.

Ensuite, comme dans le cas de sonneries successives d'une cloche qui se juxtaposent pour être comptées dans un espace idéal dans l'*Essai* de Bergson, nous contractons un élément constitutif, par exemple, une répétition de sons (A, A, A...).¹⁴⁶

En dernier, nous contractons, selon Hume, des moments successifs en un cas, par exemple la combinaison d'un tonnerre-éclair. (AB, AB, A...)¹⁴⁷ Dans ces contractions qui s'incorporent dans une forme d'habitude, le passé et l'avenir sont dans une dimension du présent dans le sens où le passé est déjà contracté et que l'avenir va l'être. Cette synthèse fournit la base du champ de l'expérience.

Or, ces contractions sont-elles « les données » prise dans une forme transcendantale de la sensibilité, du temps et de l'espace ? Il nous semble que l'esthétique kantienne est critiquée en trois points. Premièrement, à propos de la forme de l'espace la contraction pourrait être une base pour concevoir l'espace homogène, qui est censé être une forme *a*

¹⁴⁵ *MM*, p. 230.

¹⁴⁶ *DR*, p. 98.

¹⁴⁷ *Ibid.*

priori de la sensibilité kantienne. Néanmoins, toutes les expériences ne sont pas capturées d'emblée dans l'espace homogène sans acte de contraction. Deuxièmement, le temps successif ou une durée d'une vie biopsychologique n'est pas justement donné comme la forme, mais se forme dans la contraction. Dernièrement, les contractions ne sont pas simplement des données issues du sens en ceci qu'elles ne résultent pas simplement de la réceptivité de la sensibilité pour la connaissance spéculative.

Les contractions visent d'abord à la soustraction pour le comportement. « Le moi qui contemple » que Deleuze a nommé pour l'agent de la contraction soutire la généralité pour l'action. Il y a donc une synthèse fondamentale au niveau de l'organique, comme celle d'un cerf assoiffé en présence d'eau.

Le moi passif ne se définit pas simplement par la réceptivité, c'est-à-dire par la capacité d'éprouver des sensations, mais par la contemplation contractante qui constitue l'organisme lui-même *avant* d'en constituer les sensations. ... Définissant le moi passif par la simple réceptivité, Kant se donnait déjà les sensations *toutes faites*, en les rapportant seulement à la forme *a priori* de leur représentation déterminée comme espace et temps.¹⁴⁸

À la synthèse du présent s'accompagne toujours le moi « larvaire » qui soutire à la répétition quelque chose de nouveau. La synthèse du présent s'exerce par rapport à une âme contemplative sous-jacente au sujet de l'action composée. Pourquoi cet acte même du moi larvaire est-il important ? C'est parce que cette activité constitue un champ problématique par rapport à ses questions. « À la première synthèse du temps correspond un premier complexe question-problème tel qu'il apparaît dans le présent vivant. (Urgence de la vie) »¹⁴⁹

La deuxième synthèse du temps, il s'agit du passé, de la mémoire. Si 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 le passé, proprement dit, « l'être du passé ». Il s'agit aussi de la remise en cause le fondement de la synthèse active de la

¹⁴⁸ DR. p. 107, p. 130. Nous soulignons.

¹⁴⁹ Ibid., p. 130.

mémoire ou de l'entendement. De la première synthèse du temps, il s'ensuit qu'il faut un autre temps dans lequel s'opère le présent même. C'est le passé qui devient actuel au présent et qui coexiste également avec le présent. En effet, tout présent se réfléchit comme actuel dans la synthèse active, par exemple, la reproduction, la remémoration, au présent, qui représente l'ancien présent. La synthèse active de la mémoire ne peut être fondée que par une autre synthèse passive et transcendantale propre à la mémoire elle-même. Ce n'est autre que le passé pur que Bergson montre son existence en-soi dans *Matière et Mémoire*. « Le passé pur » ne renvoie pas seulement à une conservation de l'ancien présent au champ inconscient, mais aussi à un prolongement du passé vers le présent, du virtuel vers l'actuel. En tant qu'ancien présent, le passé insiste pour donner la base de la reproduction. Puis, en tant que ce qui consiste dans le présent, il coexiste à l'actuel parce que chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté. Une manière selon laquelle le passé pur se contracte, se prolonge vers l'actuel, c'est « la réminiscence » en tant que mémoire involontaire. C'est une sorte de résonance entre le présent actuel et le présent ancien, résonance qui forme une question sur la genèse de telle ou telle réminiscence et qui se développe dans la représentation comme un champ de problème à résoudre. En ce sens, la représentation même constitue un complexe du questionnement-problème comme l'habitude que le moi contemplatif soutire. Alors, il conviendrait de dire qu'est justement spéculative la conception de la représentation dans la synthèse active, parce qu'elle subordonne toute répétition à l'identité de l'actuel présent dans la réflexion à la ressemblance de l'ancien dans la reproduction. De plus, si la deuxième synthèse passive du temps consiste à l'analytique, comme la première à l'esthétique¹⁵⁰, c'est parce que l'imagination qui sert à schématiser pour la conceptualisation ou à réfléchir la forme, « recueille » les traces de l'ancien présent, « modèle » le nouveau présent sur l'ancien.

Alors, comment l'ancien présent peut-il agir à distance sur l'actuel ?

L'ancien présent agisse non pas dans sa réalité objective, mais dans la forme où il a été vécu ou imaginé. Car l'imagination n'intervient ici que pour recueillir les

¹⁵⁰ DR, p. 144. « Si la première synthèse passive constitue une “esthétique”, il est juste de définir la seconde comme l'équivalent d'une “analytique”. »

résonances et assurer les déguisements entre les deux présents dans la série du réel comme réalité vécue. L'imagination recueille les traces de l'ancien présent, elle modèle le nouveau présent sur l'ancien.¹⁵¹

Dans les opérations imaginaires indispensables, la série du présent et celle du passé coexistent par rapport à « l'objet = x » qui renvoie à l'objet transcendantal en tant que corrélat du sujet transcendantal. Autrement dit, L'objet = x se constitue entre les deux séries qui coexistent. Sur l'acte vivant, le passé en soi affecte à l'état provisoire et partiel du présent comme les réponses ou les solutions pour les questions ou les problèmes, qui sont la force du « questionnement » dans l'inconscience. Le désir n'est pas autre que la force entièrement fondée dans la puissance de ce questionnement. C'est ce que Deleuze dit avec le terme d' « Érôs » qui traverse le passé en soi, « Mnémosyne ». La force de la répétition d'Érôs, force qui permet au passé à l'état virtuel d'affecter le présent à l'état actuel, permet « le déplacement » qui affectent symboliquement l'objet virtuel, « les déguisements » qui affecte imaginairement les objets réels. Ainsi, la série du réel est la série du virtuel du passé se trouvant circulaire divergente, l'objet = x se constitue.

L'objet virtuel n'est pas un ancien présent ; car la qualité du présent, et la modalité de passer, affectent maintenant de manière exclusive la série du réel en tant que constituée par la synthèse active. ... Contemporain de soi comme présent, étant à lui-même son propre passé, préexistant à tout présent qui passe dans la série réelle, l'objet virtuel est du passé pur. ... Le lien d'Erôs avec Mnémosyne. Erôs arrache au passé pur des objets virtuels, il nous les donne à vivre.¹⁵²

Si nous parvenons à la troisième synthèse du temps, nous envisageons de la synthèse sur l'inconditionné, « l'existence du moi ». C'est une tâche comparable à la dialectique. Mais cet objet de la dialectique nous permet de répudier le cogito cartésien et kantien qui se trouve dans l'unité tout faite.

¹⁵¹ DR, p. 137.

¹⁵² Ibid., p. 134, 136.

Il faut remarquer d'abord que la théorie des trois synthèses du temps sur la triade de la sensibilité, l'analytique et la dialectique ne met pas rigoureusement en parallèle la théorie kantienne. C'est parce que, pour Kant, la passivité ne se circonscrit qu'au domaine de la sensibilité, et que par des facultés actives, c'est-à-dire, l'imagination, l'entendement, la raison et leurs accords, le cogito kantien reconstruit son identité. En revanche, Deleuze montre que même dans le domaine de l'analytique qui relève de la représentation active résident préalablement deux différents types de la synthèse du temps, celle du présent et celle du passé (la contemplation-la contraction et le passé pur - la réminiscence). D'ailleurs, il s'ensuit que ces mouvements internes passifs de deux synthèses forment une répétition vers l'avenir, cette répétition constitue une forme d'intériorité en tant que système du « différent », qui produit la différence. C'est la troisième synthèse du temps qui est vide et pure, parce qu'elle est une forme n'importe quel contenu, de sorte qu'elle détermine un indéterminé du Je, comme Je fêlé, qui ne peut pas avoir une identité en tant que forme.

En effet, c'est Kant qui nous permet de penser passer de la détermination à l'indéterminé en y introduisant « le déterminable » par le temps. Au cogito cartésien réside l'insuffisance à expliquer ce passage de « je pense » à « je suis », d'un être pensant à une existence. Le cogito cartésien se réduit à l'instant hors de l'ordre du temps. Son existence se confie à Dieu qui opère la création continue. « Plus généralement, l'identité supposée du Je n'a pas d'autre garant que l'unité de Dieu lui-même. C'est pourquoi la substitution du point de vue du "Je" au point de vue de "Dieu" a beaucoup moins d'importance qu'on ne dit ». ¹⁵³ En ce sens, lorsque Kant critique la théorie rationnelle, il récuse l'identité du Cogito assuré par Dieu. Selon Kant, pour avoir une idée sur l'indéterminé, il faut en faire le déterminable. La forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps. Mais, par cette forme du temps, le Je est fêlé. « La mort spéculative de Dieu entraîne une fêlure du Je ». ¹⁵⁴

Néanmoins, la fissure du Je fêlé kantien est comblée rapidement en rétablissant une unité même au moment de la synthèse active de la représentation *par l'accord des*

¹⁵³ DR, p. 117.

¹⁵⁴ Ibid.

facultés actives, de l'imagination, de l'entendement, de la raison, même avant d'appeler le monde pratique¹⁵⁵. Il conviendrait donc de dire que la critique profonde du cogito kantien par Deleuze se développe de deux manières différentes : premièrement, il s'agit de porter sur des synthèses passives qui construisent un Je fêlé, un système du différent, qui n'est plus la réceptivité de l'intuition, mais plutôt qui permet la réceptivité comme capacité d'éprouver des affections comme une conséquence ainsi que la synthèse active de la représentation ; deuxièmement, il s'agit de déchirer l'accord fixe et déterminé entre les facultés actives qui assurent à la fois une forme identique du Je et une forme de la représentation réduite aux concepts identiques et leur corrélation, accord qui établit en conséquence une image dogmatique de la pensée en tant que modèle de la recognition, une manière de pensée dogmatique, supposée, fixée, partagée pour la connaissance pure. Aussi, il s'agit ainsi d'insister sur une genèse de l'accord libre des facultés, préalable à un accord déterminé entre les facultés, genèse qui nous guide à « l'empirisme transcendantale ».

En revenant à la troisième synthèse du temps en tant que forme vide du temps, il apparaît qu'elle porte alors sur la forme d'intériorité qui se brise par les séries plurielles, forme d'un Je qui s'exerce sur lui comme un « Autre ». Ce qui est important dans le discours de la synthèse passive du temps, c'est d'introduire le temps dans la pensée de ce qu'on appelle « le moi ». Les synthèses précédentes forment des séries divergentes : le présent et le passé. La première série renvoie au présent où nous vivons dans l'image de l'action. Ensuite, le passé réagit sur le présent comme une répétition qui est une condition de l'action avant d'être un concept de la réflexion. À condition de répéter une fois sur le mode qui constitue le passé, une autre fois dans le présent de la métamorphose, se produit quelque chose de nouveau. C'est la troisième répétition, le troisième temps de la série en tant que forme vide et pure qui nous permet de penser « l'avenir » faisant perdre au temps sa figure circulaire pour prendre une forme droite (qui se lie à « l'instinct de la mort »). Si le présent est le répéteur qui offre le contenu de l'expérience comme fondation du temps, et le passé est la répétition même qui construit le fondement du

¹⁵⁵ Vaysse (Jean-Marie), *Le vocabulaire de Kant*, p. 113. « Kant est le premier penseur de la mort de Dieu. Toutefois, le vendredi saint spéculatif de la théologie rationnelle est suivi de la Pâque de la raison pratique, Dieu ressuscitant sous la forme du Dieu moral. »

temps, le futur sera répété dans l'ordre, l'ensemble, la série. La troisième synthèse réunit toutes les dimensions du temps, passé, présent, avenir. Elle entraîne leur réorganisation et les fait jouer comme la pure forme. « La ligne droite » du temps vers l'avenir reforme « un cercle » qui consisterait à « l'inconditionné », « l'indéterminé » du moi. Toutefois, le cercle reformé ne construit pas son identité simple et fixée. « L'ordre du temps n'a brisé le cercle du Même, n'a mis le temps en série, que pour reformer un cercle de l'Autre au terme de la série ».¹⁵⁶ Un cercle de l'Autre n'est pas autre chose que « la répétition qui soit la différence en elle-même »¹⁵⁷ au sens où il revient comme la différence de soi par soi.

Mais, si bien que l'inconditionné du moi renvoie à l'ensemble que les séries du temps construisent, l'ensemble ne renvoie pas au faisceau des séries. C'est parce que son amplitude déborde les séries de base elles-mêmes par leurs communications réciproques, c'est-à-dire, par une résonance interne dans le système. Sous l'action d'une force quelconque a lieu le couplage entre les séries hétérogènes. Le moi construit ainsi *la simultanéité, la contemporanéité, la coexistence* de toutes les séries divergentes sur lesquels des couplages, des résonances internes organisent l'ensemble d'un système.

« L'Habitus », « L'Érôs », « L'instinct de mort » sont des signes qui désignent certains modes de couplage, de résonance, de communication entre les séries du temps. « L'Habitus » qui est la fondation du temps sur le présent vivant opère un couplage où des moments du passé sont contractés ou joués, des moments de l'avenir sont espérés. « L'Érôs » est l'état spécifique de la résonance interne du temps présent avec « Mnémosyne », la mémoire pure qui est le fondement du temps. C'est un prolongement de la mémoire pure vers le présent. Et, « l'instinct de mort » est une résonance interne par laquelle se confond l'Habitus et l'Érôs, le mouvement forcé dont l'amplitude psychique construit des dynamismes spatio-temporels. Il consiste dans « le sans-fond où le fondement lui-même nous précipite », de sorte que, par conséquent, « la pensée n'est pas rapportée à un sujet substantiel achevé, bien constitué ».¹⁵⁸ Les séries divergentes de base et ses résonances internes convergent dans l'horizon, mais l'horizon du chaos de la

¹⁵⁶ DR, p. 122.

¹⁵⁷ Ibid., p. 126.

¹⁵⁸ Ibid., p. 151, 156.

« la trinité complication – explication – implication ». ¹⁵⁹

Afin de penser à la forme du noyau de ce système dynamique qui est la force de communication des séries, pour y substituer le sujet substantiel achevé dont la base se trouve dans l'identique et la ressemblance, Deleuze emploie la notion inédite d'« un précurseur sombre ». Ce dernier est la différence au « second degré » qui met en rapport les séries hétérogènes ou disparates elles-mêmes. Il met en communication les deux séries de base qui coexistent dans un inconscient intersubjectif. Il est un système qui rapporte le différent au différent par la différence, dans lequel « le même se dit de ce qui diffère et reste différent ». ¹⁶⁰ Il est donc le système « intensif » où le différent se rapporte avec le différent, où les trois dimensions des systèmes en général résonnent où quelque chose passe entre les bords. La répétition en implique la destruction de toutes les formes du même, de l'un et de l'identique. La répétition pour elle-même n'est donc pas plus la permanence de l'un, la ressemblance du multiple. La ressemblance et l'identique ne sont que les effets du fonctionnement de cette différence. Ils sont des produits du fonctionnement, des résultats externes. Enfermer le système dynamique spatio-temporel dans un cercle fixé, c'est une « illusion pour s'y mirer comme l'effet de sa propre optique ».

Le système de la différence interne est celui d'intensité d'en soi. La vie biopsychique se présente sous la forme d'un tel champ intensif en ceci que l'intensité constituée par une différence renvoie elle-même à d'autres différences. Elle renvoie à une disparité, un modèle de l'Autre, modèle de la différence en soi où se développe « la puissance du faux », puissance par laquelle « ce qui prétend rester même, un, pareil, ressemblant » rend faux. Le système du différent n'est pas autre chose que l'éternel retour à mesure que ce dernier signifie d'abord l'absence d'origine assignable qui rapporte le différent au différent pour le faire revenir en tant que la conséquence d'une différence originelle. Le sujet de l'éternel retour n'est pas ainsi le même, mais le différent :

Si la différence est l'en-soi, la répétition dans l'éternel retour est le pour-soi de la

¹⁵⁹ DR, p. 161.

¹⁶⁰ Ibid., p. 165.

différence.¹⁶¹

En résumé, les trois synthèses passives du temps construisent un système dynamique à la base de l'intériorité, de la vie biopsychique. Montrer ces actes de la synthèse du temps, c'est récuser une conception du sujet « spéculatif et identique » dont le fonctionnement ne sert qu'à purement constituer des représentations de l'objet, dont l'identité assure corrélativement celle de la représentation. Le discours sur les trois synthèses du temps nous conduit donc à avoir une nouvelle conception du moi, « *moi fêlé* » *qui est un champ d'intensité où les séries du temps se résonnent, la nouveauté revient, moi qui est un système du différent, de la production de la différence interne.*

L'existence du moi comme forme pure et vide n'est plus soumise à la forme que lui donnaient un Je, un moi. Elle exclut une propre cohérence, une identité quelconque. Le monde du pour-soi, du phénomène construit à la corrélation de cette existence ne garantira ainsi pas son identité. Mais, étant donné que la forme uniforme du Je est déchirée, des mondes apparus pour certains systèmes individuels restent-ils encore subjectifs et intérieurs ? En effet, Deleuze envisage ce système biopsychique comme un autre des systèmes de l'individuation tels que le physique, le biologique, le social, etc., qui ne sont plus séparables d'un fond pur en-soi que l'individuation fait surgir et qu'elle entraîne avec soi.¹⁶² Alors, il se déroulerait « comme si surgissaient des mondes où l'individuel n'est plus emprisonné dans la forme personnelle du Je et du moi, ni même le singulier, emprisonné dans les limites de l'individu ».¹⁶³ Si l'on voit le pour-soi à l'égard d'un cas des individuations, *l'en-soi et le pour-soi ne se seraient plus opposés dans le champ d'individuation.*

D'ailleurs, comme nous avons vu haut, « l'éternel retour » renvoie à l'ontologique en tant que différent. Dans la troisième synthèse passive du temps, le moi fêlé est un sujet de « l'éternel retour ». « Pour elle-même, la répétition soit la différence en elle-même. »¹⁶⁴ A cet égard, notre expérience n'est plus un empire dans un empire. Mais,

¹⁶¹ DR, p. 164.

¹⁶² Ibid., p. 197.

¹⁶³ Ibid., p. 149.

¹⁶⁴ Ibid., p. 126.

pour penser à l'expérience en tant qu'une individuation, un éternel retour, un système du différent, il faut remonter à la source, penser au champ d'individuation même. Il reste cette question.

§ 4. Le moment où le kantisme a dépassé le kantisme (2) :

l'accord libre entre les facultés

La synthèse passive du temps nous conduit à une fissure du moi du « Je pense ». De même, la question de l'identité du pour-soi est abordée dans une perspective de *la question de l'accord des facultés*, parce que c'est cet accord qui assure une identité de la représentation. Au kantisme de *CR* se rétablit l'unité du cogito, au moment précis de l'accord des facultés transcendantes. Cela revient à son corrélat, à savoir, à la forme identique de la représentation. Envisageant cette question, Deleuze dégage du kantisme même une manière de dénouer l'accord entre les facultés. Dans un article intitulé « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant »¹⁶⁵ paru en 1963, Deleuze tente de tirer l'unité systématique de la *Critique du jugement* (dorénavant *CJ*) qui renvoie à « une genèse transcendante » de l'accord libre de la faculté, au-delà de leur accord déterminé, qui prétend constituer une condition possible de l'expérience. Les quatre jugements suivants marquent un passage nécessaire de l'un à l'autre pour déterminer l'unité systématique de *CJ* : l'analytique du beau comme exposition, l'analytique du sublime comme exposition et déduction, l'analytique du beau comme déduction et la déduction dans la théorie du Génie.

En premier, il s'agit du jugement de goût chez le spectateur. Lorsqu'on juge que « c'est beau », l'entendement intervient mais *abstraction faite de tout concept déterminé*, car la chose belle est singulière, elle reste sans concept. L'imagination, de son côté, s'exerce librement, car elle n'est plus soumise à tel ou tel concept. Ainsi le jugement de goût s'exprime en tant qu'un accord lui-même libre et indéterminé entre l'imagination et l'entendement. Cet accord libre et indéterminé nous permet de reconsidérer une harmonie déterminée des facultés dans les deux *Critiques* précédents. D'abord, dans la première *Critique*, la constitution de l'objet consiste à faire entrer l'entendement, l'imagination et la raison, ces facultés spontanées, dans un rapport harmonieux conformément à l'intérêt spéculatif. Le rôle propre de l'imagination, c'est-à-dire le schématisme, ne fonctionne

¹⁶⁵ « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » (1963), dans ID, pp. 79-101.

dans la première *Critique* que dans l'intérêt spéculatif, conformément aux concepts déterminés de l'entendement. La raison ne raisonne qu'au sens où l'entendement la détermine à le faire, c'est-à-dire l'induit à chercher un moyen terme pour l'attribution d'un de ses concepts aux objets qu'il subsume. L'accord entre les facultés se fait dans l'intérêt de connaître sous la direction de l'entendement. Il est « une harmonie qui est toujours proportionnée, contrainte et déterminée ».¹⁶⁶ En effet, que notre connaissance demeure relative aux formes transcendantales et à l'accord déterminé des facultés, pour ainsi dire, à la condition possible de l'expérience, et qu'elle reste alors dans le domaine du phénomène, n'accédant pas à la chose en soi, tout cela tient exactement à cet accord des facultés *proportionné et déterminé* sous la soumission de l'imagination par l'entendement. Ensuite, se référant cette fois-ci à la deuxième Critique, *Critique de la raison pratique* (dorénavant *Cr*), l'accord entre les facultés se conduit sous la soumission de l'imagination et de l'entendement par la raison dans l'intérêt pratique. D'une manière différente de l'accord que celle de *CR*, correspond un objet différent qui est, en l'occurrence, la chose en soi.

Par rapport avec deux manières différentes de voir l'accord entre les facultés, dans le jugement esthétique, l'imagination se trouve libérée aussi bien de la domination de l'entendement que de celle de la raison, car le plaisir esthétique est lui-même un plaisir désintéressé, c'est-à-dire, ni dans un intérêt spéculatif, ni pratique. Donc, le jugement esthétique n'implique aucune faculté qui légifère sur des objets. Au lieu de schématiser via le rapport aux concepts de l'entendement, l'imagination réfléchit la forme de l'objet qui ne se borne pas à un domaine du phénomène, mais n'arrive pas à prétendre être la chose en soi. Ainsi, le jugement du goût lance le signal pour « *un exercice des facultés tel que chacune doit devenir capable de jouer librement pour son compte* ».¹⁶⁷ D'ailleurs, pour que plusieurs modes de l'harmonie soient possibles comme dans la *CR* et la *Cr*, *il faudrait supposer comme un fond que les facultés peuvent entrer dans un libre accord indéterminé*. En ce sens, nous estimons que le jugement de goût nous donne *un exemplaire sur une possibilité d'un accord libre et indéterminé entre l'imagination et l'entendement*. Voici l'importance du jugement de goût, de l'accord libre entre

¹⁶⁶ ID, p. 81.

¹⁶⁷ Ibid., p. 83.

l'imagination et l'entendement. Cependant, puisque la forme esthétique se confond avec la réflexion de l'objet dans l'imagination, et qu'elle est alors indifférente à l'existence de l'objet réfléchi, le jugement de goût ne va pas jusqu'à un exercice de la raison. « L'analytique du beau comme exposition ne peut pas aller plus loin. Elle ne peut que se terminer en nous faisant sentir la nécessité d'une genèse du sens du beau. »¹⁶⁸

Tandis que l'accord proportionné entre l'imagination, l'entendement et la raison constitue une condition possible de l'expérience dans *CR*, la critique en général comme ultime fondement « cesse d'être un simple conditionnement, pour devenir une Formation transcendante, une Culture transcendante, une Genèse transcendante. ... D'où vient l'accord libre indéterminé des facultés entre elles, quelle est la genèse des facultés dans cet accord ? »¹⁶⁹ C'est le jugement du sublime qui nous montre la genèse de l'accord a priori des facultés. Il s'agit, cette fois-ci, d'un accord direct entre la raison et la sensation. Lorsqu'on fait face à une immensité ou à une puissance, l'imagination se heurte à sa limite propre, ne peut plus réfléchir la forme d'objet. A ce moment précis naît un accord par une Idée rationnelle qui pousse l'imagination jusqu'à sa limite propre.

La raison met l'imagination en présence de sa limite dans le sensible ; mais inversement, l'imagination éveille la raison comme la faculté capable de penser un substrat suprasensible pour l'infinité de ce monde sensible.¹⁷⁰

L'imagination devant une puissance s'élève à un exercice transcendant pour se rapporter directement à un suprasensible, mais d'une manière négative : en se représentant l'inaccessibilité de quelque chose de l'Idée rationnelle, l'imagination dégage de cette inaccessibilité même quelque chose de présent dans la nature sensible. Sous la violence de la raison, l'imagination se libère de la soumission de l'entendement, et découvre « ce que l'entendement lui cachait, c'est-à-dire sa destination suprasensible ».¹⁷¹ L'accord se trouve ici engendré dans ce désaccord. En bref, dans le

¹⁶⁸ ID, p. 85.

¹⁶⁹ Ibid. p. 86, 87.

¹⁷⁰ Ibid. p. 88.

¹⁷¹ Ibid.

cas du sublime, l'accord des facultés en présence est l'objet d'une véritable genèse transcendante.

Quant à la question du jugement esthétique, il ne reste que subjectif car il ne tient qu'à un accord entre l'imagination et l'entendement. Mais, en revanche, la déduction transcendante sur l'objectif en est nécessaire pour savoir comment l'imagination se libère, comment l'entendement devient indéterminé au jugement esthétique. Cette nécessité nous amène à affirmer qu'il y aurait un objet dans la nature par lequel nous éprouvons la libre harmonie entre les facultés. Cela dit que la nature est susceptible de produire des objets qui se réfléchissent formellement dans l'imagination. Tandis que l'impossibilité de la réflexion sur la forme de l'objet dans la sublime témoigne de la possibilité de penser le suprasensible, l'acte même de la réflexion dans le jugement esthétique nous conduit à penser que la nature peut produire le beau. L'accord interne de nos facultés implique en ce sens un accord extérieur entre la nature et ces mêmes facultés. Cette idée qui amène à l'accord entre la nature et nos facultés définit un intérêt de la raison, intérêt rationnel lié au beau. Ainsi, *l'intérêt rationnel nous donne la clé d'une genèse de l'accord a priori des facultés dans le jugement de goût à condition que l'on rapporte à l'expérience particulière au beau la pensée que la nature a produit cette beauté.*

Néanmoins, cet intérêt rationnel ne se circonscrit que dans l'âme du spectateur de la nature. En cas d'œuvre d'art, l'accord libre des facultés met la raison dans le Génie, l'artiste créateur. De même que l'intérêt rationnel porte sur les matières avec lesquelles la nature produit les belles choses, le Génie apporte des matières avec lesquelles le sujet qui l'inspire produit de belles œuvres. Ainsi que le sublime et l'intérêt rationnel lié au beau, le Génie est une manière de présentation des Idées. L'idée esthétique exprime l'inexprimable par la création d'une autre nature. Elle donne à penser, élargit les concepts de l'entendement de manière illimitée et libère l'imagination des contraintes de l'entendement. *Le Génie vivifiant engendre l'accord esthétique de l'imagination et de l'entendement. Il engendre chacune des facultés dans cet accord, l'imagination comme libre, l'entendement comme illimité. Le Génie donne un principe génétique aux facultés par rapport à l'œuvre d'art.* D'ailleurs, en inspirant des imitateurs et des spectateurs, l'œuvre du génie engendre partout l'accord libre indéterminé de l'imagination et de

l'entendement qui constitue le goût. Ainsi, le génie du créateur engendre l'accord des facultés dans le spectateur lui-même. En communiquant aux facultés du spectateur, il donne une valeur universelle à l'accord qu'il engendre.

Par ces analyses de la critique de la faculté du jugement selon Kant, Deleuze a en déduit que la critique du jugement a une grande portée pour dévoiler un fond qui restait caché dans les deux autres Critiques :

Jamais les facultés n'entreraient dans un accord déterminé ou fixé par l'une d'entre elles si, d'abord, elles n'étaient capable en elles-mêmes et spontanément d'un accord indéterminé, d'une libre harmonie, d'une harmonie sans proportion fixe.¹⁷²

L'intérêt lié au beau n'est en lui-même ni moral ni spéculatif. L'accord des facultés ne se soumet alors ni à un entendement dans un intérêt spéculatif, ni à une raison dans un intérêt pratique. De même, l'objet qui correspond n'est donc ni la nature ni la liberté. Dans l'intérêt lié au beau, *toutes les facultés parviennent au suprasensible dans l'accord libre et indéterminé. De là, surgit la Genèse transcendantale. Voici le principe de la genèse des facultés : « une imagination libre originelle, qui ne se contente pas de schématiser sous la contrainte de l'entendement ; un entendement illimité originel qui ne plie pas encore sous le poids spéculatif de ses concepts déterminés, pas plus qu'il n'est déjà soumis aux fins de la raison pratique ; une raison originelle qui n'a pas encore pris le goût de commander, mais qui se libère elle-même en libérant les autres facultés. »*¹⁷³ Elles convergent ensuite à l'accord vers le point focal, « point de concentration dans le supra-sensible ». Telles sont les découvertes extrêmes de la *Critique de la faculté du jugement*. En y démontrant un exercice dérégulé et génétique de toutes les facultés, Deleuze cherche une voie qui s'ouvre à l'Être, une émancipation de l'accord déterminé et fixe qui assure dans *La critique de la raison pure* un relativisme de la connaissance, une rupture entre le phénomène et le noumène, une unité de représentation du pour-soi.

¹⁷² ID, p. 82.

¹⁷³ Ibid., p. 99.

Un exercice dérégulé de toutes les facultés, qui va définir la philosophie future, comme pour Rimbaud le dérèglement de tous les sens devait définir la poésie de l'avenir. ... Les diverses facultés entrent dans un accord qui n'est plus déterminé par aucune, d'autant plus profond qu'il n'a plus de règle, et qu'il prouve un accord spontané du Moi et du Je sous les conditions d'une Nature belle.¹⁷⁴

¹⁷⁴ DR, p. 174.

§ 5. L'empirisme transcendantal

Ainsi, Deleuze cherche dans le kantisme même à trouver une manière d'échapper à une image dogmatique de la pensée, à un modèle de la reconnaissance prétendu partagé par tous, assurant le relativisme de la connaissance. Des accords libres entre les facultés dans *Cr* sont à la fois la condition des accords fixés et la genèse de la condition transcendantale. Dans le troisième chapitre de *Différence et répétition* intitulé « l'image de la pensée », cette idée de la genèse du transcendantal que Deleuze dégage de Kant devient profonde pour ouvrir directement l'Être au titre de l'empirisme transcendantal. Mais ce dernier ne reste plus dans le kantisme, car Deleuze ne suit plus la théorie kantienne des facultés, étant donné que les facultés de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement sont reconsidérées et réhabilitées par la théorie de la synthèse passive du temps qui relève d'une dimension dynamique sous-jacente du moi actif en tant que conditionnement.

En revenant sur l'image dogmatique de la pensée, un certain accord des facultés se propose comme sens commun ou bon sens, selon lequel tout le monde sait quelque chose, tout le monde partage une faculté de savoir, qu'il n'est pas bon de ne pas exercer. Mais ce genre de vérité, par exemple, celle selon laquelle « la somme de l'angle intérieur du triangle est égale à la somme de deux angles droits » est hypothétique, puisqu'*elle est incapable de faire naître « l'acte de penser » dans la pensée*. L'image dogmatique de la pensée ne peut pas ainsi expliquer « la genèse de l'acte de penser dans la pensée même ». Penser consiste en un complexe problème-question et résolution-réponse. Le commencement de la philosophie qui consiste à récuser cette image dogmatique doit proposer une autre image de la pensée. Il s'agit de dénouer l'accord fixe des facultés, notamment de franchir la subordination de la conceptualisation de l'entendement, de penser en droit les accords libres pour ouvrir directement l'Être.

Le premier pas pour échapper à l'image dogmatique de la pensée, c'est de reconnaître que l'objet n'est plus celui d'une reconnaissance qui se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés dont l'ensemble rapportent leur donné et se rapportent elles-mêmes à une forme d'identité de l'objet. Mais, en vérité, *un objet tient à une rencontre*

fondamentale avec quelque chose qui force à penser.

Tout d'abord, la sensibilité, c'est le point de départ de cette rencontre avec ce qui force à penser. L'objet de la rencontre fait réellement naître la sensibilité dans le sens. Ce qui est rencontré ne peut être que senti. Ce n'est pas juste une qualité donnée. C'est « ce par quoi le donné est donné ». C'est « l'être du sensible plutôt qu'un être sensible ». La sensibilité en présence se trouve devant sa limite propre, la sensation n'est qu'un signe de cette limite. En ce sens, *la sensibilité s'élève à un exercice transcendant pour penser l'être du sensible*, l'insensible même pour la sensibilité empirique. L'objet de la rencontre, c'est le signe à la fois de la limite de la faculté et de ce qui se circonscrit par la faculté. Il est aussi le porteur du problème, car cet objet se constitue dans une synthèse du temps, au niveau de la sensibilité, qui forme le système du complexe question-problème/solution-réponse. L'exercice transcendant de la faculté n'est pas autre que l'acte de penser l'être en soi qui permet de faire surgir un champ d'expérience, dans ce cas-là, la sensibilité. Les problèmes apportent les conditions sous lesquelles les facultés accèdent à leur exercice supérieur, c'est-à-dire, l'exercice transcendant.

Bien entendu, il est évident que la sensibilité est prioritaire sur la constitution d'expérience car elle est préalable et nécessaire à la rencontre de l'objet. Mais, mettons en lumière cette fois-ci d'autres facultés que la sensibilité, c'est-à-dire, l'imagination, la mémoire, etc., parce qu'il serait nécessaire d'envisager un exercice transcendantal *en droit* de toutes les autres facultés, à mesure qu'échapper à l'image dogmatique consiste dans le jeu discordant des facultés.

Pour penser un exercice transcendantal en droit de tous les accords libres, recommençons par la sensibilité. L'exercice transcendant de la sensibilité permet de penser l'insensible pour la sensibilité empirique. Par cet exercice, « ses organes deviennent métaphysiques » en rencontrant l'Être en soi, *Sentiendum* qui est insensible pour la sensibilité empirique, mais l'être du sensible dont l'élément n'est que l'intensité comme pure différence en soi.

La sensibilité, forcée par la rencontre à sentir le *sentiendum* force pour son compte la mémoire à se souvenir du *mémorandum*, ce qui ne peut être que rappelé. C'est Platon qui montre clairement le complexe du problème-résolution : chaque question correspond à l'objet singulier d'une Mémoire transcendantale qui rend possible un apprentissage dans

ce domaine en saisissant ce qui ne peut être que rappelé. Mais la mémoire transcendante est l'idée qui s'appuie sur le mythe selon lequel l'épistème s'assure par une âme qui circule. Comme nous avons vu haut, le passé affecte le présent comme résolution d'un certain problème. La mémoire rend par son exercice transcendant l'être du passé.

La mémoire transcendante force, pour son compte, à saisir ce qui ne peut être que pensé, le *cogitandum*, l'être de l'intelligible. Le *sentiendum*, le *mémorandum*, le *cogitandum* se développent par la violence de ce qui force à penser, briser la forme du sens commun pour atteindre à sa nième puissance, c'est-à-dire, l'exercice transcendant par un effort divergent. Alors, l'exercice transcendant de la sensibilité arrive à penser l'insensible pour la sensibilité empirique. Ensuite, l'exercice transcendant de l'imagination arrive à penser la disparité, ce qui ne peut être qu'imaginé. L'exercice transcendant de la mémoire arrive à penser le dissemblable dans la forme pure du temps qui constitue « l'immémorial » d'une mémoire transcendante, qui serait une mémoire pure à insister et coexister avec le présent. Et finalement, une idée du Je fêlé se trouve contraint de penser ce qui ne peut être que pensé. La pensée ne pense que contrainte et forcée en présence de ce qui « donne à penser » qui serait l'impensable ou la non-pensée. De la sensibilité à l'imagination, de l'imagination à la mémoire, de la mémoire à la pensée, chaque faculté disjointe communique à l'autre la violence qui la porte à sa limite propre.

Le sens commun consiste dans l'unité subjective qui résulte de l'accord entre les facultés différentes, unité censément issue de la nature inhérente du Je pense. Mais un accord n'est possible qu'à mesure qu'est possible toute la discordance. Chaque faculté ne communique à l'autre que par la violence ou la force à faire communiquer une faculté avec une autre, qui les métamorphose, ne forme pas un sens commun, c'est-à-dire un accord fixe et déterminé. Ce sont des idées qui parcourent toutes les facultés, en font une genèse de l'accord libre. Par défaire l'accord présumé et fixé des facultés, par penser en droit leurs discordances, la schizophrénie qui sont une possibilité de la pensée et leurs exercices transcendants, nous atteindrions le *sentiendum*, *mémorandum*, *cogitandum*, autrement dit, *l'Être en soi*. L'idée discordante qui correspond à la faculté discordante construit ainsi une structure en droit de la pensée de l'Être.

Cette nouvelle image de la pensée remplace la dogmatique. « Le parasens » qui détermine les communications des facultés disjointes remplace le sens commun. L'acte de la pensée ne tient plus à la lumière naturelle, mais à celle nécessairement obscure car *l'exercice transcendantal dévoile ce qui est « contraint » au champ empirique*. Alors, l'idée n'est pas claire et distincte, mais plutôt distincte et obscure. L'acte de la pensée n'appartient plus à la bonne nature pour exercer l'accord fixé et déterminé des facultés, à savoir, le modèle dogmatique de la reconnaissance supposé comme innéité. Mais, en revanche, il s'engendre dans les discordances des facultés et leurs communications réciproques, c'est-à-dire, l'accord discordant. Alors, *il n'est plus l'innéité, mais la génitalité. Penser doit être engendré ainsi dans la pensée*.

Par l'exercice transcendant de la faculté qui permet de penser, nous arriverons à penser le champ d'individuation en tant que fond où surgissent les empiriques, à penser l'indéterminé qui embrasse la détermination. Toutes les facultés de l'exercice transcendant rendent possible une sorte de réconciliation de l'individu, du fond et de la pensée : Le moi n'est qu'un cas de l'individuation. Il est « la bêtise » qui manifeste un certain rapport avec le fond par une certaine individuation, au fond sans pouvoir lui donner forme. Le fond d'individuation est « le problème ». Dans la pensée, il est l'élément différentiel, l'élément génétique. Il est la condition réelle du surgissement de l'empirique, mais il n'est plus la condition possible que toutes les expériences possibles doivent être soumises.

Comme le montre la géométrie différentielle de type riemannien, il faut aller jusqu'à la raison suffisante, qui tend à engendrer le discontinu à partir du continu ou à fonder les solutions dans les conditions des problèmes. L'Être en soi que nous attendons par l'empirisme transcendantal deleuzien n'est pas autre chose que « la raison suffisante » qui engendre l'empirique, que « la résolution » d'un problème. Ainsi, l'exercice transcendant des facultés discordantes, nous permet de penser le fond d'individuation, le moi en tant que rapport avec ce fond. C'est une manière de penser l'Être à travers la vraie condition de la genèse de l'expérience.

La condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement

extrinsèque.¹⁷⁵

¹⁷⁵ DR, p. 200.

LE TROISIEME CHAPITRE

BERGSON ET DELEUZE, DEUX SEUILS DE LA PENSEE METAPHYSIQUE DANS L'EMPIRISME : « L'EXPERIENCE INTEGRALE » ET « L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL »

Une chose est sûre : qui a goûté une fois de la Critique est à jamais dégoûté de tout le bavardage dogmatique dont il était auparavant obligé de se contenter parce que sa raison avait besoin de quelque chose et ne pouvait rien trouver de mieux pour son entretien. La Critique est à la métaphysique d'école ordinaire ce que la chimie est à l'alchimie ou l'astronomie à l'astrologie divinatrice.¹⁷⁶

Après la Critique, le dogmatisme ne sera plus soutenable qui maintient l'être en soi en s'appuyant sur des Idées innées exclusivement accessibles à la raison. Il est arbitraire et dogmatique, puisqu'on n'a pas de moyens de légitimer l'existence de telle ou telle idée prétendue innée et sa découverte par la raison. Selon Kant, la connaissance se construit en principe par la combinaison du contenu de l'intuition et de la forme des facultés transcendantes. Par l'accord de ces facultés, c'est-à-dire, la sensibilité, l'imagination et

¹⁷⁶ Kant (I.), *Prolégomènes à toute métaphysique future*, p.186.

l'entendement, se constitue la forme qui conditionne toutes les expériences possible. Etant donné que toutes les connaissances possibles y sont encadrées, il n'est pas susceptible d'accéder à l'être en soi. De plus, les objets de la dialectique de la raison pure qui sont l'âme, le monde et Dieu n'ont pas des objets correspondants à la sensibilité. Les thèses sur eux qui ne s'appuient jamais sur l'expérience tombent dans l'antinomie.

Nous avons tenté, dans les deux derniers chapitres, de savoir comment il est encore possible de penser l'être absolu chez Bergson et Deleuze après la Critique. Mais c'est sans le retour du dogmatisme que nous cherchons à surmonter la barrière kantienne par rapport à la connaissance relative au humaine ou à la démolir en reconsidérant « la condition de l'expérience humaine ». Prêtant une expression de Deleuze, nous pourrions dire que le kantisme est « l'anthropologique », parce que la détermination de toutes les connaissances selon Kant, n'est que subjective, et que la connaissance demeure en dehors de la chose en soi.¹⁷⁷ Aussi pourrions-nous dire que les philosophies de Bergson et de Deleuze sont postkantisme au sens où ils sont des tentatives de combler une rupture radicale entre le phénomène et la chose en soi, c'est-à-dire, de sortir de l'anthropologique.

Faut-il en sortir et comment ? Les deux questions n'en font qu'une : le moyen d'en sortir est aussi la nécessité d'en sortir.¹⁷⁸

Nous avons consacré les deux derniers chapitres à une tâche d'élucider le moyen et la nécessité de sortir de l'anthropologique et d'ouvrir la pensée ontologique chez deux philosophes. Alors, nous allons d'abord en résumer la conclusion et en dégager ensuite les caractères essentiels qui permettent aux deux philosophies de réhabiliter la métaphysique en renversant encore le tournant copernicien de Kant pour renverser finalement le platonisme. Enfin, nous allons discerner soigneusement deux manières différentes de considérer « la limite » ou la condition de l'expérience humaine, la dépasser et penser l'être absolu, puis voir comment ces manières rendent propres leurs métaphysiques.

¹⁷⁷ « JEAN HYPPOLITE, *LOGIQUE ET EXISTENCE* », dans ID, pp. 18-23. Le compte rendu de *Logique et existence* de Jean Hyppolite paru dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1954.

¹⁷⁸ ID, p. 19.

Entre parenthèses, nous remarquons par rapport de l'article cité que Deleuze y formule pour la première fois, d'une façon explicite, son projet philosophique de l' « ontologie de la différence ». Deleuze suit dans cet article des lignes essentielles de la pensée de Hyppolite sur *la phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Cet œuvre qui commence à la réflexion humaine montre un mouvement de la vérité qui va jusqu'à ce qu'on atteigne le savoir absolu. « Il s'agit bien, comme dit M. Hyppolite, de "réduire" l'anthropologique, de "lever l'hypothèque" d'un savoir dont la source est étrangère. »¹⁷⁹ Pour Hyppolite, la vérité ne renvoie pas à l'essence, mais au sens. « Que la philosophie, si elle a une signification, ne puisse être qu'une ontologie et une ontologie du sens, on le reconnaîtra à la suite de M. Hyppolite. Dans l'empirique et dans l'absolu, c'est le même être et c'est la même pensée. »¹⁸⁰ Cependant, pour « M. Hyppolite tout à fait hégélien », le mouvement dialectique de la vérité consiste dans la différence de la contradiction du même et de l'autre. Deleuze se demande s'il demeure encore dans l'anthropologique tant que la détermination de la différence consiste à la contradiction dans laquelle « l'autre est *son* autre. »¹⁸¹

Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ?¹⁸²

Deux ans après la parution de l'article, Deleuze a publié un nouvel article intitulé « la conception de la différence chez Bergson », dans lequel il trouve dans le bergsonisme une grande contribution à la philosophie de la différence exactement comme il en a suggéré l'orientation à la fin du rendu compte de *La logique et l'existence* de Hyppolite :

¹⁷⁹ ID, p. 19.

¹⁸⁰ Ibid., p. 22.

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid., p. 23.

L'originalité de la conception bergsonienne est de montrer que la différence interne ne va pas et ne doit pas aller jusqu'à la contradiction, jusqu'à l'altérité, jusqu'au négatif, parce que ces trois notions sont en fait moins profondes qu'elle ou sont des vues sur elle prises seulement du dehors. Penser la différence interne comme elle, comme pure différence interne, arriver jusqu'au pur concept de la différence, élever la différence à l'absolu, tel est le sens de l'effort de Bergson.¹⁸³

Nous nous bornons ici à remarquer qu'il faut considérer chez Deleuze, ainsi que chez Bergson, que la philosophie vise à rétablir la métaphysique qui fraye un passage de l'anthropologique à l'ontologique, et que Deleuze dégage du bergsonisme la conception de la différence qui serait apte à saisir l'être, qui ne serait apte pour la conception à la base de l'identité. Nous allons tenter de savoir, dans la prochaine partie, en quoi consiste la nouvelle métaphysique qui atteint de nouveau l'absolu selon Bergson et Deleuze après la considération de leurs arguments de la possibilité elle-même pour la nouvelle métaphysique.

¹⁸³ « La conception de la différence chez Bergson », dans ID, p. 53.

§ 1. L'expérience intégrale selon Bergson

« Avant de philosopher, il faut vivre. » Pour Bergson, la condition kantienne de l'expérience humaine n'est plus celle de la connaissance spéculative. En réalité, notre connaissance sert préalablement à la pratique, non pas à la vérité spéculative. Pour vivre, la perception consiste principalement à abstraire ce à quoi nous ne nous intéressons pas. Donc, passer du pour-soi à l'en-soi, de l'expérience à l'être, c'est de changer une perspective de passer de l'utile à la pure, de dépasser une condition qui encadre l'expérience humaine favorablement à l'action pratique. L'argument bergsonien pour arriver à penser la durée absolue pourrait se résumer avec les trois étapes suivantes : 1° Il y a du mouvement réel dans la totalité ; 2° Nous touchons au mouvement réel dans la perception ; 3° En allant chercher la source au-delà du tournant de l'expérience proprement humaine, nous atteindrons d'autres durées que la nôtre.

Il nous semble qu'en supposant d'emblée des images ensemble au premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson déclare qu'il y a « quelque chose » qui transcende le donné sensible. Proprement dit, cette existence hors de l'expérience, c'est du « mouvement ». Il est absolument nécessaire d'élucider que cette existence n'a rien à voir avec la chose substantielle. L'ensemble d'image se suppose principalement en raison de la réciprocité du mouvement entre les images. Cela ne revient jamais à accepter le réalisme de la science, sa représentation de la matière, mais à affirmer le mouvement même, le changement, la force et la liaison réciproque. Nous constatons aussi cette idée de l'existence relationnelle au Cours au lycée Henri IV en 1893.

Admettons que chaque phénomène physique en particulier n'existe qu'en nous à l'état de représentation. La nécessité de son apparition, nécessité qui est exprimée par les lois de la physique, n'est-elle pas quelque chose d'indépendant de nous et par conséquent d'extérieur à nous ? ... « Si nos perceptions ne sont que des rêves, ce sont au moins des rêves bien liés ». Nous ajoutons que *cette liaison est l'essence de l'objectivité*, puisqu'elle est quelque chose sur quoi nous

n'avons aucune prise et qui s'impose à nous. ¹⁸⁴

Il ne s'agit pas simplement d'admettre le réalisme naïf sur lequel s'appuie la science, mais de trouver une raison pour laquelle nous admettons qu'il y a, extérieure à nous, les liaisons entre les objets, les actions et les réactions réciproques qu'expriment les lois physiques avec leurs symboles et leurs fonctions. « S'il y a d'ailleurs une vérité que la science ait mise au-dessus de toute contestation, c'est celle d'une action réciproque de toutes les parties de la matière les unes sur les autres. »¹⁸⁵ Notre corps vivant ne peut pas être une partie exceptionnelle sur toutes les parties de la matière dans ce champ interactif :

Le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ?¹⁸⁶

Donc, l'existence indépendante au sujet, pour Bergson, s'affirme en tant que relation dans sa totalité. C'est la raison pour laquelle « je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe ; et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée ». ¹⁸⁷

L'affirmation de l'image ensemble en tant que totalité des relations renvoie, dans le quatrième chapitre de MM, à celle du mouvement réel. Il y a du mouvement absolu et réel, parce qu'il nous semble certain qu'au moins ce qui se passe déjà dans la conscience, c'est-à-dire, la perception du changement, c'est le mouvement réel. Donc, entre le repos et le mouvement, nous devons dire qu'il y a du mouvement réel dans l'univers. Or, il ne

¹⁸⁴ Bergson (Henri), Cours II, Leçon d'esthétique, leçon de morale, psychologie et métaphysique, p. 419. Nous soulignons.

¹⁸⁵ MM, p. 224.

¹⁸⁶ Ibid., pp.19-20.

¹⁸⁷ EC, p. 275.

convient pas d'ériger le mouvement réel en déplacement de l'espace, car celui-ci exprime seulement du mouvement relatif parce qu'un mouvement peut être considéré comme un arrêt par la seule modification de la référence. Alors, s'il y a du mouvement réel et absolu, il ne renvoie pas au changement de lieu, mais au « changement qualitatif ». Si l'on cherche une expression scientifique qui serait la plus appropriée pour le mouvement réel, proprement dit, la solidarité réciproque et la continuité universelle dans le monde matériel, ce serait « des modifications, des perturbations, des changements de tension ou d'énergie, et rien autre chose ».¹⁸⁸

Bergson se demande ensuite si nous touchons au mouvement réel déjà au niveau de la perception, en dévoilant le rideau de l'espace homogène qui est, pour Kant, la forme *a priori* de l'intuition.

La question est de savoir si, dans cette « diversité de phénomènes » dont Kant a parlé, la masse confuse à tendance extensive pourrait être saisie en deçà de l'espace homogène sur lequel elle s'applique et par l'intermédiaire duquel nous la subdivisons, de même que notre vie intérieure peut se détacher du temps indéfini et vide pour redevenir durée pure.¹⁸⁹

L'espace kantien n'est plus, pour Bergson, une forme purement fondamentale de la connaissance, c'est-à-dire, forme transcendantale de la sensibilité, mais un schème abstrait pour coordonner des actions pratiques. Nous divisons en des objets les données qui sont la continuité de la sensation, et percevons des objets dont les contours sont bien déterminés en y projetant la représentation de l'espace homogène qui est un milieu de l'énumération des objets divisés. Quant au temps kantien qui est l'autre forme de l'intuition, il n'est que l'espace en tant que juxtaposition des unités homogènes. En ce sens, aux formes kantiennes échappe la théorie de la sensibilité qui relève de la rencontre immédiate avec le monde extérieur. C'est justement la durée qui est une forme « immanente » à la vie intérieure en tant que le temps vécu. Si nous tendons de libérer les contenus de la perception extérieure du tout schème spatial, nous observerions dans

¹⁸⁸ MM, p. 226.

¹⁸⁹ Ibid., p. 208.

l'intuition « la continuité des sensations qualitatives » qui serait le contact avec le mouvement réel dans la perception extérieure même, qui ne serait pas l'étendue, mais « l'extensif ».

Alors, quelle est la différence entre le mouvement réel et son contact partiel avec la perception ? En quoi la singularité de notre durée consiste-elle ? C'est le degré de la contraction.

La durée vécue par notre conscience est une durée au rythme déterminé, bien différent de ce temps dont parle le physicien et qui peut emmagasiner, dans un intervalle donné, un nombre aussi grand qu'on voudra de phénomènes. Dans l'espace d'une seconde, la lumière rouge, - celle qui a la plus grande longueur d'onde et dont les vibrations sont par conséquent les moins fréquentes, - accomplit 400 trillions de vibrations successives.¹⁹⁰

« Percevoir signifie immobiliser ». Notre durée est une durée qui contracte en qualité un immense nombre de phénomènes de l'ondulation. A partir du point de contact du réel, c'est-à-dire, de la continuité de la sensation dans l'expérience, nous pourrions aller chercher sa source en rendant compte du degré de la tension propre à notre expérience. En envisageant la singularité de notre durée, en allant chercher la source, nous pourrions estimer qu'il y aurait d'autres durées que la nôtre, « supérieure ou inférieure à nous ». A savoir, il y aurait dans le mouvement réel des durées plus tendues que la nôtre, de sorte qu'elles puissent être témoin de la période totale d'une histoire en certaines étapes, ou des durées moins contractées que la nôtre, de sorte qu'elles ne puissent voir que du mouvement répétitif de l'ondulation.

Dans les deux cas nous nous transcendons nous-même. Dans le premier, nous marchons à une durée de plus en plus éparpillée, dont les palpitations plus rapides que les nôtres, divisant notre sensation simple, en diluent la qualité en quantité : à la limite serait le pur homogène, la pure répétition par laquelle nous définirons la matérialité. ... Entre ces deux limites extrêmes l'intuition se meut,

¹⁹⁰ MM, p. 230.

et ce mouvement est la métaphysique même.¹⁹¹

Ainsi, Bergson propose une extension du sens de l'intuition qui n'est plus de connaissance immédiate pour la vie intérieure vécue, mais connaissance absolue pour toutes les mobilités réelles à la lumière de la continuité de notre propre existence, de sorte que nous puissions « affirmer l'existence d'objets inférieures et supérieures à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous ».¹⁹² Il est certain que cet acte de penser le réel transcende notre expérience. Mais ce qui nous permet de penser l'absolu, c'est d'affirmer d'abord que nous vivons dans l'absolu.¹⁹³ Par l'effort de l'intuition, nous en saisissons la continuité et la mobilité qui ne sont pas capturées par l'analyse. L'objet de la métaphysique n'est ni celui de l'abstraction, ni de généralisation des expériences, ni l'idée de la dialectique. La métaphysique consiste à entrer dans la réalité même aussi près que possible. En ce sens, l'acte de l'intuition fait « l'expérience intégrale ».

... philosopher consiste précisément à se placer, par un effort d'intuition, à l'intérieur de cette réalité concrète sur laquelle la Critique vient prendre du dehors les deux vues opposées, thèse et antithèse. ... Les doctrines qui ont un fond d'intuition échappent à la critique kantienne dans l'exacte mesure où elles sont intuitives ; et ces doctrines sont le tout de la métaphysique, pourvu qu'on ne prenne pas la métaphysique figée et morte dans des *thèses*, mais vivante chez *des philosophes*.¹⁹⁴

¹⁹¹ PM, p. 210-211.

¹⁹² Ibid., p. 206.

¹⁹³ « Il a suffi à Bergson de découvrir la durée pure dans le creux d'une intuition pour renverser le sens de la Critique kantienne : le champ de la métaphysique spéciale que la dialectique transcendantale avait barré se libère à nouveau, mais non sans avoir bénéficié du déblaiement effectué par le travail critique. En effet, si Kant a définitivement permis de rejeter la métaphysique dogmatique, il y a de fortes chances que la relève intuitive que Bergson opère ne fasse pas retomber la nouvelle métaphysique dans les travers de l'ancienne, et ne s'identifie avec aucune des positions déjà occupées, et d'avance condamnées par Kant dans le cadre de sa dialectique pure. » Riquier (Camille), « La relève intuitive de la métaphysique : le kantisme de Bergson » dans *Lire Bergson* (Worms et al, 2011), p. 58.

¹⁹⁴ PM, p. 224.

§ 2. L'empirisme transcendantal selon Deleuze

Nous avons envisagé, dans notre deuxième chapitre, un seuil de la pensée ontologique selon Deleuze, afin de sortir de « l'anthropologique ». Il nous semble qu'arrivant à la fin du deuxième chapitre de *Différence et répétition*, s'évanouissent, pour Deleuze, la distinction moderne de l'en-soi et du pour-soi, même la distinction radicale entre la différence en elle-même et la répétition pour elle-même. Le pour-soi n'est plus la constitution du plan subjectif de l'expérience, mais l'individuation au sein du champ d'intensité comme celle d'autres niveaux d'individuations : physique, biologique, psychique, etc. Le pour-soi pourrait être ainsi reconsidéré au cours de la différenciation en tant que « la différence en elle-même ».

Le simulacre fonctionne sur soi-même en passant et repassant par *les centres décentrés* de l'éternel retour.¹⁹⁵

Le simulacre ne renvoie pas seulement au renversement du platonisme, mais aussi au renversement du kantisme au sens où ils estompent une rupture prétendue infranchissable entre le noumène et le phénomène. Nous avons montré comment la critique de l'image dogmatique de la pensée, la théorie de la synthèse passive du temps et la théorie de l'accord libre des facultés contribuent à ce deuxième renversement qui permet effectivement le premier renversement, autrement dit, une nouvelle pensée ontologique. Nous avons vu d'abord que la critique à propos du commencement de la philosophie justifie le démarrage deleuzien, car celui-ci consiste à effacer les présupposés pré-philosophiques qui caractérisent les images dogmatiques de la pensée.

Dès lors apparaissent mieux les conditions d'une philosophie qui serait sans présupposés d'aucune sorte : au lieu de s'appuyer sur l'Image morale de la pensée, elle prendrait son point de départ dans une critique radicale de l'Image et des « postulats » qu'elle implique. Elle trouverait sa différence ou son vrai

¹⁹⁵ DR, p. 168. Nous soulignons.

commencement, non pas dans une entente avec l'Image pré-philosophique, mais dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non-philosophie.¹⁹⁶

Au commencement de la philosophie moderne du Cogito réside le présupposé notamment sur la faculté cognitive, selon lequel une certaine manière d'avoir la connaissance est partagée par tout le monde, et si on l'exerce avec la bonne volonté, on ne tombe pas dans une erreur. Si quelqu'un commet des fautes, il serait donc l'idiot, l'imbécile, le bête. Que seule une manière de savoir soit authentique, qu'exercer une autre manière que celle-ci est moralement mauvais, c'est l'image dogmatique de la pensée. Le sujet kantien ainsi que le cogito cartésien implique cette image de la pensée au sens où il suppose un schème transcendantal préétabli, *a priori* comme une condition possible de l'expérience que tout le monde partage, où la concordance des facultés définit un sens commun, construit à la fois une unité du Je et une de l'objet. *L'accord même des facultés qui établit une forme de la connaissance, autrement dit, une image dogmatique du sens du « moi » et de « la pensée » assure donc l'identité de la représentation de pour-soi.*

A la lumière de la critique deleuzienne du kantisme en tant que l'image dogmatique de la pensée, nous avons cherché une orientation deleuzienne pour le vrai commencement de la philosophie et de la pensée ontologique dépassant le dualisme du phénomène et du noumène. L'orientation deleuzienne est double. Premièrement, il s'agit de la critique de la faculté spéculative qui correspond à la condition possible de l'expérience. La condition réelle de l'expérience ne renvoie pas à un schème préétabli, fixe et partagé, mais plutôt à un système génétique et dynamique qui s'exerce, sous-jacent à la reconnaissance active de la conscience. Le système à la base de la vie psycho-biologique ne fait jamais un cercle fermé, une unité substantielle de l'identité. C'est ce que nous avons lu de la théorie de la synthèse passive du temps. Deuxièmement, il s'agit de dénouer l'accord des facultés mêmes. En interprétant la dernière critique kantienne, *Critique de la faculté de juger*, Deleuze montre que tous les accords fixes ne sont possibles que dans la mesure où les accords libres le sont également. Par l'exercice transcendantal supérieur des facultés, nous pourrions penser en droit ce qui engendre les facultés elles-mêmes. C'est une

¹⁹⁶ DR, pp. 172-173.

logique de l'ouverture de penser l'être que Deleuze nomme « l'empirisme transcendantal ».

D'abord, que sont les synthèses passives du temps ? Il s'agit de montrer ce qui permet l'expérience, c'est-à-dire, les conditions de l'expérience, mais de remplacer par les conditions réelles de l'expérience les conditions possibles selon Kant. Les synthèses passives du temps consistent dans la contraction, l'habitude qui constitue le sol d'action du *présent*, dans le prolongement du *passé* au présent, passé qui insiste et coexiste avec le présent, et finalement dans le système de ces séries divergentes qui forme *l'avenir* en tant qu'une forme pure du temps, système qui renvoie lui-même à un différent. Les synthèses passives du temps sont sous-jacentes à l'action consciente constituant le système dynamique qui ne peut jamais être réduit à la forme identique. En ce sens, il s'agit aussi de déchirer le concept de l'identité du « Je ». Le système même sous-jacent ou subconscient constitue la condition réelle de l'expérience. C'est un champ « transcendantal » dans la mesure où il conditionne la constitution de l'expérience. Mais cette condition ne se réduit plus à appliquer aux expériences possibles un schème de l'imagination et une catégorie de l'entendement. Elle n'est pas de forme statique qu'il serait possible d'appliquer aux données de la sensibilité n'importe quand. Elle est un système dynamique qui conditionne les expériences réelles dans le temps. Dans le champ transcendantal en tant que condition de l'expérience, le temps - le présent, le passé et l'avenir - pourrait être défini comme « l'Affect de soi par soi », et la forme pure du temps comme « la forme d'intériorité ».¹⁹⁷

La théorie de la synthèse passive du temps ne porte pas seulement sur la constitution dynamique de l'intériorité. Elle suggère aussi un changement sur le statut de l'intériorité. Un système appartient-il à la région de l'en-soi ou à celle de pour-soi ? Il ne relève pas seulement d'une constitution d'un champ subjectif, mais d'une individuation qui se déroule dans « un champ impersonnel », « comme si surgissaient des mondes où l'individuel n'est plus emprisonné dans la forme personnelle du Je et du moi, ni même le singulier, emprisonné dans la limite de l'individu ».¹⁹⁸ Mais comment peut-on penser ce champ dans lequel s'engendre l'expérience, dans lequel la condition réelle de

¹⁹⁷ « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », dans CC, p. 44.

¹⁹⁸ DR, p. 149.

l'expérience n'est plus personnelle, n'est plus emprisonnée dans la limite du champ transcendantal subjectif ?

Penser ce qui force à engendrer l'expérience, serait-ce possible ? Deleuze propose une manière de penser le champ impersonnel dans le moment du kantisme par le dénouage de l'accord entre les facultés de connaître dans *La critique de la raison pure*. Comme nous l'avons dit précédemment, cet accord sous la législation de l'entendement assure à la fois l'unité du Je et celle de la représentation. Il assure ainsi la corrélation entre le Je et la représentation de l'objet. Il assure finalement la rupture radicale entre le phénomène et le noumène. Or, même dans le kantisme, en passant de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique, apparaît une manière différente de l'harmonie des facultés sous la législation dominante de la raison. De ce fait, « *on conçoit donc diverses proportions, ou des permutations dans le rapport des facultés.* »¹⁹⁹ Aux permutations du rapport des facultés sous des intérêts différents correspondent des objets différents : les phénomènes à la législation de l'entendement dans l'intérêt spéculatif et les noumènes à la législation de la raison dans l'intérêt pratique. Cela implique d'abord que l'on pourrait se libérer du relativisme de la connaissance à la première critique si les proportions de l'harmonie des facultés sont transposées. Mais la question reste encore : si on ne s'appuie pas sur l'appel de la loi morale, comment a-t-on pour objet des noumènes ? D'ailleurs, une autre question surgit :

Une telle théorie des permutations devait conduire Kant à un problème ultime. Jamais les facultés n'entreraient dans un accord déterminé ou fixé par l'une d'entre elles si, d'abord, elles n'étaient capables en elles-mêmes et spontanément d'un accord indéterminé, d'une libre harmonie, d'une harmonie sans proportion fixe.²⁰⁰

L'interprétation deleuzienne de *Critique de la faculté de juger* est mise au point pour démontrer que « l'accord libre indéterminé des facultés est le fond, la condition de tout

¹⁹⁹ « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », dans ID, p. 81.

²⁰⁰ Ibid., p. 82.

autre accord ». ²⁰¹ Si l'accord fixe renvoie au sens commun, et l'accord libre est la condition de tout autre accord, il faudrait dire que ce qu'on appelle le sens commun est un accord engendré dans l'accord libre des facultés. L'image dogmatique de la pensée pourrait être ainsi répudiée, car « une harmonie déterminé entre les facultés » n'est plus authentique, mais un cas de la concordance engendrée par l'accord libre des facultés. « Le jugement du goût », « le jugement du sublime », « l'intérêt rationnel lié au beau dans la nature » et « l'intérêt rationnel lié au beau au génie », ces quatre jugements ne sont pas soumis, ni dans l'intérêt spéculatif, ni dans l'intérêt pratique. En un mot, ils sont désintéressés. Ils nous entraînent finalement à une idée de la genèse de l'accord des facultés qui tient à la concordance libre sans la soumission du concept de l'entendement, de la loi morale de la raison. Donc, concevoir un objet, cela tient à la genèse d'une certaine manière à accorder des facultés. Dès lors, penser ne signifie plus l'innéité, mais plutôt la « génitalité ». Bref, la lecture de *La critique de la faculté de juger* comme la théorie de la synthèse passive du temps nous amène à penser que la condition transcendantale de l'expérience se construit au cours de la genèse, à savoir, qu'elle n'est ni donnée, ni partagée, ni innéiste.

L'idée de la genèse de la condition de l'expérience nous conduit à penser le fond ou l'Être en soi. Penser naît par la rencontre. L'accord libre des facultés comme une condition de l'accord fixe ne nous permet-il pas de *penser en droit l'exercice transcendant des facultés pour penser ce qui engendre la pensée* ? D'abord, on appréhende quelque chose préalablement au niveau de la sensibilité. Dans ce cas-là, la sensibilité s'élève pour l'exercice transcendant à l'accord en droit entre la sensibilité et la raison pour penser ce qui fait le sensible, *Sentiendum*. Ce dernier est en soi l'insensible, car empiriquement il n'est que le senti, la sensation n'est que le signe de la limitation de la sensibilité à la rencontre de l'insensible. Cet exercice transcendant nous conduit à penser ce qui fait naître l'état d'une faculté transcendantale, à dévoiler ce qui est « contraint » au champ empirique. L'imagination et la mémoire, etc., les autres facultés peuvent s'élever pour penser le *Mémorandum*, le *Cogitandum*. Par cet exercice transcendant, nous pourrions inaugurer la pensée de l'Être en soi. C'est l'empirisme

²⁰¹ ID, p. 85.

supérieur, l'empirisme qui cherche la genèse de la condition réelle de l'expérience, qui est capable de penser l'Être en soi.

L'individuation comme telle, opérant sous toutes les formes, n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi.²⁰²

²⁰² DR, p. 197.

§ 3. Bergson et Deleuze, deux nouvelles métaphysiques au nom de « l'empirisme »

De ces analyses des deux manières de penser l'absolu, nous dégageons un point commun : *penser l'être à partir de l'expérience*. Il est évident que l'objet métaphysique n'est pas tout connu empiriquement. Toutefois, nous sommes capables d'y accéder en envisageant la condition sous laquelle notre expérience se constitue ou s'engendre. Bergson et Deleuze ont une perspective commune en ceci qu'ils cherchent dans l'expérience le point d'appui pour penser l'être en soi. C'est la raison pour laquelle ils définissent leurs nouvelles métaphysiques au nom de l'empirisme : « l'empirisme vrai comme l'expérience intégrale » chez Bergson et « l'empirisme supérieur et transcendantal » chez Deleuze. Ces empirismes ne contraignent pas néanmoins leurs domaines respectifs de la pensée en ce qui concerne le phénomène empirique. Ils proposent le moyen de sortir de l'anthropologique pour rentrer dans l'ontologique, de passer de la limité à l'illimité, en remontant à la source de l'expérience ou en réfléchissant la condition réelle de l'expérience. En ce sens, nous voyons dans ces deux philosophies *une nouvelle tendance de la métaphysique sans retourner au dogmatisme d'avant le kantisme, sans aller au corrélationisme d'après le kantisme*. L'objet de cette métaphysique n'est pas une idée de la substance uniquement accessible à la raison spéculative, sans aucun rapport avec ce qu'on obtient de la sensibilité. Il ne se circonscrit pas à l'être dans sa corrélation avec la pensée, autrement dit, la détermination empirique, et ne décalque pas les figures de l'empirique sur l'être.

§ 4. Le bergsonisme de Deleuze :
l'intuition comme méthode de l'empirisme supérieur
pour chercher la condition réelle de l'expérience

Deleuze caractérise le projet philosophique de Bergson dans son premier article consacré à Bergson comme ceci : « rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques »²⁰³. Nous avons montré précédemment qu'il n'est pas seulement de projet de Bergson, mais aussi celui de Deleuze lui-même. En ce sens, il nous semble important de voir comment Deleuze apprécie l'invention bergsonienne de la manière propre à « rejoindre les choses », en un mot, l'intuition, comme « une des méthodes les plus élaborées de la philosophie ».²⁰⁴ Selon Deleuze, le rôle de l'intuition bergsonienne ne se borne pas à saisir le réel qui est la durée. Elle s'exerce aussi comme une méthode pour déchiffrer les problèmes mal posés, articuler le réel en trouvant les différences en nature, poser ou créer le vrai problème à la lumière de la connaissance de la durée, récusant des illusions ou des faux problèmes qui tiennent à une habitude de la pensée en terme de l'espace. D'ailleurs, Deleuze fait de l'intuition bergsonienne une méthode à « dépasser l'état de l'expérience vers des conditions de l'expérience ».²⁰⁵ Ce que Deleuze a lu de la tentative bergsonienne « d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine » n'est pas autre chose que le dépassement de l'empirique qui s'oriente vers la condition réelle de l'empirique.

L'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance encore avec une analyse transcendantale : si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures présences qui n'existent qu'en droit. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les

²⁰³ « Bergson, 1859-1941 », dans ID, p. 42.

²⁰⁴ B, p. 1.

²⁰⁵ Ibid., p. 17.

conditions de l'expérience réelle).²⁰⁶

Ce qui rend l'expérience ou ce qui permet de connaître un objet dans la *Critique de la raison pure* de Kant, ce sont des facultés transcendantes et leur accord sous lequel la sensibilité, l'imagination et l'entendement visent à déterminer les données par les schèmes et les concepts. En ce sens, la connaissance est un processus de conceptualisation de la sensation. Ils construisent ainsi la condition de toutes les expériences possibles sans aucune considération de la différence génétique de l'individu, condition qui assure une universalité de la science dont l'objet se circonscrit dans le phénomène. Dès lors, la science moderne est universelle pour l'homme, la métaphysique dont l'objet est l'être en tant que tel n'est pas possible pour l'homme. En revanche, pour Bergson, « ces conditions ne sont pas générales ni abstraites, elles ne sont pas plus larges que le conditionné, ce sont les conditions de l'expérience réelle. »²⁰⁷ Selon l'idée bergsonienne sur la différence entre le réel et le possible, « C'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel ».²⁰⁸ À savoir, le réel ne s'applique pas aux concepts transcendants de l'entendement qui resteraient en dehors de l'expérience comme le possible, parce que le réel est dans une dimension temporelle en ce sens qu'il est la durée, qu'il ne cesse pas de changer, qu'il est alors imprévisible. Le réel ne peut donc pas être déterminé par la réalisation du concept qui est le possible. La condition qui rend ce qui se passe à la vie consciente doit se trouver dans une perspective génétique par rapport à une création de la nouveauté. Cette critique des conditions kantienne de l'expérience se présente de la même manière dans la *Différence et répétition*, permet de changer une manière de penser du conditionné à l'inconditionné.

La condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque.²⁰⁹

²⁰⁶ B, pp. 12-13.

²⁰⁷ Ibid., p. 18.

²⁰⁸ PM, p. 115.

²⁰⁹ DR, p. 200. « La condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible.

En effet, la façon deleuzienne de lire Bergson consiste à engendrer « dans le dos d'un auteur », « un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux ». ²¹⁰ Il nous semble que rapprocher l'intuition bergsonienne à une analyse transcendantale, est le même genre d'accouchement d'un enfant qui va grandir dans sa propre œuvre, *Différence et répétition*. Nous allons d'abord remarquer, pour revenir à la lecture propre deleuzienne, le rapprochement entre la théorie bergsonienne de la mémoire et la théorie deleuzienne de la synthèse du temps, pour penser « la condition réelle de l'expérience » selon laquelle le temps est le principe même de l'intériorité, et la réflexion contribue à échapper à la condition kantienne de l'expérience, à la limite transcendantale subjective de la connaissance humaine.

Selon la lecture deleuzienne de *Matière et mémoire* de Bergson, des conditions de l'expérience se trouvent en la désarticulant par la différence en nature. ²¹¹ L'expérience consiste en un mixte de la perception pure et de la mémoire, mixte d'un contact avec l'extériorité et de ce qui s'engage à une constitution de l'intériorité. D'abord, la perception pure n'est supposée en droit qu'abstraction faite de la mémoire purement subjective. Etant donné qu'elle existe comme une coïncidence partielle avec l'extérieur en un instant, elle assure qu'au fond de la perception réside le contact avec l'extériorité. Ensuite, la mémoire se distingue en plusieurs types suivant les manières de s'engager à la constitution de l'expérience : la mémoire-contraction, la mémoire-habitude et la mémoire pure. La mémoire-contraction s'exerce lorsque la perception du présent se forme par un degré de contraction des moments, contraction qui constitue le rythme inhérent même de la durée de la conscience. La mémoire-habitude se joue au présent par la réaction directe face à une certaine agitation. La mémoire pure insiste, coexiste avec le présent en retenant tous les moments de la vie. Elle se prolonge dans le présent par l'attention à la vie du corps du présent. Ces mémoires constituent un dynamisme de la durée intérieure sous-jacente à la vie consciente. Or, il n'est pas très difficile de trouver dans la théorie bergsonienne de la mémoire des motifs principaux de la synthèse passive du temps,

Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. »

²¹⁰ PP, p. 15. « Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre ».

²¹¹ B, p. 12.

notamment à l'échelle de deux premières synthèses qui visent à remplacer l'esthétique et l'analytique kantienne.

Quant à la première synthèse de l'habitude, il s'agit de former la qualité, l'élément et le cas qui composent le sol du champ d'action. D'abord, sur la contraction de la qualité, Deleuze en propose directement une explication bergsonienne de la mémoire-contraction qui correspond à la perception qui immobilise des ébranlements innombrables en qualité. Ensuite, sur l'élément et le cas, il n'est pas difficile de remarquer leurs affinités avec une conception bergsonienne de la mémoire-habitude. La première synthèse du temps montre que le présent se constitue dans la synthèse originelle qui contracte les instants successifs. Pour les *Mens momentanea* qui correspond à un instant, le présent vécu et vivant n'existe pas. Même « une succession d'instant ne fait pas le temps, elle le défait aussi bien ». ²¹² Par rapport à cette synthèse, nous pouvons évoquer « une synthèse mentale » qui permet une succession des états hétérogènes se pénétrant, autrement dit, une durée consciente qui se compose du présent vécu, durée que Bergson propose dans l'Essai ²¹³, ou « une contraction » qui constitue une certaine tension de notre durée en contractant « par sa mémoire de l'expérience immédiate, un nombre croissant de moments extérieurs dans sa durée présente » dans MM. ²¹⁴ Puisque cette dernière consiste à immobiliser un nombre croissant de moments extérieurs en certaine qualité, elle se suppose de la contraction d'un élément et d'un cas que Deleuze invoque pour la synthèse du présent. Mais pourquoi Deleuze allègue-t-il tout d'abord la contraction d'un cas (tic-tac) qui provient d'une conception de l'habitude d'après Hume au lieu de marquer une contraction qui constitue la succession du présent occupant une certaine tension de durée ? Il nous semble que c'est pour caractériser de nouveau le présent en saisissant un acte constituant le présent, proprement dit, acte à « soutirer quelque chose » en contractant les moments instants. Le présent n'est pas simplement de succession.

C'est dans ce présent que le temps se déploie. C'est à lui qu'appartiennent et le passé et le futur : le passé dans la mesure où les instants précédents sont retenus

²¹² DR, p. 97.

²¹³ E, p. 89. « .. La durée et le mouvement sont des synthèses mentales, et non pas des choses ».

²¹⁴ MM, p. 280.

dans la contraction ; le futur, parce que l'attente est anticipation dans cette même contraction. ... les dimensions du présent lui-même en tant qu'il contracte les instants.²¹⁵

Lorsque j'entends un bruit de « tic » à la trotteuse d'une montre, je m'attends à entendre l'autre bruit suivre, « tac ». Ainsi, je forme un cas constituant le présent. Dans ce cas-là, je soutire d'abord un élément du son « tic » contractant des instants dans un flux de la qualité sonore. Et ensuite, j'anticipe le fait que « tac » suivra « tic ». La matière du son « tic » serait particulière à chaque montre. Mais l'anticipation selon laquelle « tac » suivra « tic » forme un cas général. Qu'est-ce que cet acte de la particularité à la généralité ? Qu'est-ce que signifie que cet acte constitue le présent ? Nous trouvons une autre définition du présent que la succession, définition qui n'est jamais loin du présent dans MM de Bergson

Qu'est-ce, pour moi, que le moment présent ? Le propre du temps est de s'écouler ... Mais le présent réel, concret, vécu, celui dont je parle quand je parle de ma perception présente, celui-là occupe nécessairement une durée. ... ce que j'appelle « mon présent » [153] empiète tout à la fois sur mon passé et sur mon avenir. ... l'état psychologique que j'appelle « mon présent » soit tout à la fois une perception du passé immédiat et une détermination de l'avenir immédiat. ... Or le passé immédiat, en tant que perçu, est comme nous verrons, sensation, puisque toute sensation traduit une très longue succession d'ébranlements élémentaires ; et l'avenir immédiat, en tant que se déterminant, est action ou mouvement. Mon présent est donc à la fois sensation et mouvement. ... D'où je conclus que mon présent consiste dans un système combiné de sensations et de mouvements. Mon présent est, par essence, sensori-moteur.²¹⁶

Le présent est un temps où vit le corps dans le monde matériel. Le corps sent et perçoit une excitation extérieure et prépare une réaction. Soutirer à un cas dans le parcours d'une particularité à une généralité est une contraction qui comprend à la fois le passé et le futur,

²¹⁵ DR, p. 97

²¹⁶ MM, pp. 152-153.

la sensation et la préparation du mouvement. Le présent consiste dans ces actes qui forment la liaison directe d'un sensori-moteur ou ce mécanisme automatique pour lequel nous ne pouvons pas trouver d'autre vocabulaire que l'habitude pour l'indiquer.

... toute perception se prolonge en action naissante ; et à mesure que les images, une fois perçues, se fixent et s'alignent dans cette mémoire, les mouvements qui les continuaient modifient l'organisme, créent dans le corps des dispositions nouvelles à agir. Ainsi se forme une expérience d'un tout autre ordre et qui se dépose dans le corps, une série de mécanismes tout montés, avec des réactions de plus en plus nombreuses et variées aux excitations extérieures, avec des répliques toutes prêtes à un nombre sans cesse croissant d'interpellations possibles.²¹⁷

En bref, la synthèse passive du présent relève d'une constitution de l'habitude qui a sa portée préalablement à la disposition corporelle à agir comme une réaction automatique aux excitations extérieures. Elle n'est pas si loin de la mémoire-habitude selon Bergson. De plus, nous avons constaté que l'habitude sensori-motrice est, pour Deleuze, comme Bergson, une réponse sur le problème de la vie présente. Ce qu'on soutire de l'extériorité, c'est une généralité pour préparer cette action appropriée.

L'habitude soutire à la répétition quelque chose de nouveau : la différence (d'abord posée comme généralité). L'habitude y manifeste au contraire sa pleine généralité, qui ne concerne pas seulement *les habitudes sensori-motrices* que nous avons (psychologiquement), mais d'abord les habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement.²¹⁸

Ainsi, la constitution du présent pour ces deux philosophes n'est pas simplement la question de la passivité de la sensibilité. Déjà dans la sensibilité, dans la constitution du donné, s'exerce une tendance vitale à soutirer, à répondre à une question de la vie, un besoin. Il est évident alors que notre perception a une origine utilitaire comme dit cette

²¹⁷ MM, p. 86.

²¹⁸ DR, p. 101. Nous soulignons.

fameuse phrase : « C'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore ». ²¹⁹ Pour un vivant, ce qu'il faut saisir dans son entourage, c'est ce dont il a besoin. La visée n'est pas perçue en qualité individuelle, mais dans la ressemblance, comme l'herbe en général, comme la force d'attraction correspondante au besoin. La sensibilité vitale primaire reste un acte à soutirer une généralité qui se sert d'une réaction identique à des actions superficiellement différentes. En creusant encore une origine pragmatique de la perception, Bergson et Deleuze envisagent une liaison sélective dans l'organisme par rapport à son intérêt ou une urgence de la vie.

Bref, on suit du minéral à la plante, de la plante aux plus simples êtres conscients, de l'animal à l'homme, le progrès de l'opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux. ²²⁰

Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères une somme de contractions, de rétentions et d'attentes. ²²¹

Ainsi, la première synthèse du temps sur le présent porte sur « la territorialisation » primitive du vivant. ²²² Elle consiste à constituer le sol à vivre. Ces synthèses passives à contracter l'habitude conditionnent fondamentalement des expériences présentes de la vie bio-psychique. Cette réflexion sur la première synthèse de l'habitude vise finalement la

²¹⁹ MM, p. 177.

²²⁰ Ibid., p. 178.

²²¹ DR, p. 99.

²²² Lapoujade (David), *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 68. « Chaque rythme est en même temps un principe territorial. L'habitude crée des territorialités. Les premières synthèses sont des contractions de la terre ; si elles prélèvent air, eau, azote et minéraux, c'est pour former des milieux (intérieurs et extérieurs). Corrélativement, chaque âme contractante se crée une territorialité dans la mesure où elle possède ce qu'elle contracte ».

sensibilité kantienne. L'esthétique ne consiste plus à coordonner des données dans la forme *a priori* de l'espace et du temps homogènes, parce que la sensibilité ne se définit pas simplement par la réceptivité, qu'elle se joue à la base de différents niveaux de la contraction, pour une exigence profonde de l'activité vivante, pour une réaction générale vis-à-vis des excitations particulières.

Quant à la deuxième synthèse passive du temps par rapport au passé, synthèse que Deleuze dérive directement de la théorie bergsonienne de la mémoire pure, comment relève-t-elle d'une autre analytique que chez Kant ? Tout d'abord, il est nécessaire de remarquer qu'elle s'introduit en tant que condition préalable à la synthèse active de la conscience : reproduction et réflexion, remémoration et reconnaissance.

La synthèse active de la mémoire a beau se fonder sur la synthèse passive (empirique) de l'habitude, en revanche elle ne peut être fondée que par une autre synthèse passive (transcendantale) propre à la mémoire elle-même. ... la synthèse passive de la mémoire constitue le passé pur dans le temps, et fait de l'ancien présent et de l'actuel (donc du présent dans la reproduction et du futur dans la réflexion) les deux éléments asymétriques de ce passé comme tel.²²³

La deuxième synthèse passive du temps porte principalement sur l'autre contraction du passé vers le présent que celle d'habitude. Pour rendre compte de la synthèse active de la mémoire comme reconnaissance, il faudrait une autre synthèse passive du temps que la première, qui sert à constituer l'être du passé en soi, proprement dit, « le passé pur » qui insiste et coexiste avec le présent, le contracter ou prolonger vers le présent. Par cette contraction, « chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté ». Se conservant en soi, présumé par le nouveau présent, le passé devient « un élément pur, général, *a priori*, de tout temps ». ²²⁴ S'appuyant sur ce niveau de synthèse, la reconnaissance ne se définit pas par la schématisation et la conceptualisation des contenus de la sensibilité selon la forme transcendantale de l'entendement qui n'est que le concept abstrait comme le possible à réaliser ou s'attribuer. En revanche, elle

²²³ DR, p. 110.

²²⁴ Ibid., p. 111.

correspond au mouvement de la contraction du passé. Cela deviendrait plus clair si nous envisagions une perspective bergsonienne sur « l'idée générale », notamment à l'égard de « l'alliance du ciel et de la terre », alliance d'Habitus et de Mnémosyne.²²⁵ Selon Bergson, l'idée générale ne se constitue pas par le concept de l'entendement. La généralité fondamentale se constitue déjà au niveau de l'habitude. La généralité est originaire d'une réaction identique à des actions extérieures. Sur ce fond de généralité ou de ressemblance s'exercent la mémoire et l'entendement qui développeraient la schématisation, l'articulation et la conceptualisation.²²⁶

La ressemblance d'où l'esprit part, quand il abstrait d'abord, n'est pas la ressemblance où l'esprit aboutit lorsque, consciemment, il généralise. Celle d'où il part est une ressemblance sentie, [179] vécue, ou, si vous voulez, automatiquement jouée. Celle où il revient est une ressemblance intelligemment aperçue ou pensée. Et c'est précisément au cours de ce progrès que se construisent, par le double effort de l'entendement et de la mémoire, la perception des individus et la conception des genres, - la mémoire greffant des distinctions sur les ressemblances spontanément abstraites, l'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité. Cette idée de généralité n'était à l'origine que notre conscience d'une identité d'attitude dans une diversité de situations ; c'était l'habitude même, remontant de la sphère des mouvements vers celle de la pensée. Mais, des genres ainsi esquissés mécaniquement par l'habitude, nous avons passé, par un effort de réflexion accompli sur cette opération même, à l'idée générale du genre ; et une fois cette idée constituée, nous avons construit, cette fois volontairement, un nombre illimité de notions générales.²²⁷

L'entendement construit des idées abstraites, dont le germe est la généralité primaire

²²⁵ DR, p. 108.

²²⁶ MM, p. 177. « La couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme *des forces* (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont *les seules données immédiates* de sa perception extérieure. *Sur ce fond de généralité ou de ressemblance* sa mémoire pourra faire valoir les contrastes d'où naîtront les différenciations. » Nous soulignons.

²²⁷ Ibid., pp. 178-179.

qui se joue au présent. Ainsi constituées, des idées abstraites s'insèrent au présent dans une ré cognition et une réflexion. En ce sens, « l'essence de l'idée générale, en effet, est de se mouvoir sans cesse entre la sphère de l'action et celle de la mémoire pure. »²²⁸ Ce mouvement même de l'idée générale renvoie à la condition transcendante qui est « l'alliance entre la terre et le ciel ». Elle est une condition « réelle » de l'expérience, non pas celle « possible » en ceci que la condition n'est pas une forme pure et préformée qui attendrait d'être attribuée aux expériences possibles, qu'elle est aussi en train d'être formée, générée. « Le réel » signifie préalablement « le génétique ». Si l'on considère « la condition réelle de l'expérience » dans le bergsonisme, il conviendrait de constater que la réalité n'est pas simplement une réalisation du possible, mais une création de la nouveauté dans un système dynamique dans lequel la condition sous-jacente se construit par la synthèse du temps.

Il nous semble donc que par rapport à la condition réelle de l'expérience, ce que Bergson implique dans la théorie de la mémoire, ce que Deleuze a lu dans le bergsonisme, ce que Deleuze lui-même développe dans la théorie de la synthèse du temps, tout nous conduit à savoir que la condition de l'expérience humaine ne se sert pas préalablement à la pure connaissance spéculative, mais à l'action vitale et pratique, et que la condition « réelle » de l'expérience n'est pas le concept abstrait, mais la mémoire-habitude, la mémoire pure, ... qui se forment en elle-même dans le temps. L'expérience est un système de la création de soi par soi, système qui diffère selon le principe du temps comme l'affect de soi par soi. Particulièrement, envisagée à travers les deux premières synthèses du temps et la théorie de la mémoire bergsonienne, l'expérience consiste dans une soustraction et une contraction. On soustrait quelque chose, contracte quelque chose. Mais « de quoi » ? Cette question même nous amène à dépasser l'expérience et chercher sa source au-delà de la condition des expériences humaines. Selon une explication bergsonienne de la perception dans l'article « Perception du changement », notre perception est limitée en double sens horizontal et vertical :

Avant de philosopher, il faut vivre ... dans le champ immensément vaste de notre connaissance *virtuelle* nous avons cueilli, pour en faire une connaissance *actuelle*,

²²⁸ MM, p. 180.

tout ce qui intéresse notre action sur les choses, nous avons négligé le reste. Le cerveau paraît avoir été construit en vue de ce travail de sélection. ... Notre passé ... se conserve nécessairement, automatiquement. Il survit tout entier. Mais notre intérêt pratique est ... de n'en accepter que ce qui peut éclairer et compléter plus ou moins utilement la situation présente. Le cerveau sert à effectuer ce choix ; il *actualise* les souvenirs utiles, il maintient dans le sous-sol de la conscience ceux qui ne serviraient à rien. On en dirait autant de la perception. Auxiliaire de l'action, elle isole, dans l'ensemble de la réalité, ce qui nous intéresse ; elle nous montre moins les choses mêmes que le parti que nous en pouvons tirer. ... La nature a oublié d'attacher leur faculté de percevoir à leur faculté d'agir.²²⁹

Notre perception tient aux doubles actualisations du « champs immensément vaste de notre connaissance virtuelle » et du « passé qui se conserve nécessairement, automatiquement ». Ces actualisations sont toujours partielles, parce qu'elles consistent à sélectionner, soustraire pour la nécessité de l'action. Si philosopher consiste à essayer de toucher au réel dépassant la condition humaine²³⁰ contrainte par le besoin pratique, cette philosophie remonte de l'expérience limitée, de ce qui est actualisé dans l'expérience vers sa source virtuelle : « le champ virtuel » horizontal du quel nous soutirons quelque chose, « le passé pur » vertical du quel nous contractons quelque chose vers le présent. C'est un empirisme supérieur que Deleuze a lu dans le bergsonisme par rapport au dépassement de la perception vers la condition d'expérience. Il nous semble que *le Sentiendum, le Mémorandum* auxquels l'empirisme supérieur deleuzien arrive par l'exercice transcendant de la sensibilité, de la mémoire ne sont pas si loin de ces doubles virtualités dont la partie est actualisée à l'expérience, qui rendent l'expérience possible, qui sont donc les conditions réelles de l'expérience. En ce sens, Bergson, sous la plume de Deleuze dépasse le psychologique vers l'ontologique comme « l'empirisme supérieur » qui consiste principalement à faire s'élever de l'expérience ou de la faculté jusqu'à ce qu'on pense ce qu'elle rend possible. Ce qui engendre des états de la conscience, ce sont à la fois sa condition réelle et sa raison suffisante. L'intuition y arrive

²²⁹ PM, p. 152. Nous soulignons.

²³⁰ Ibid., p. 218. « ... la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine. »

en discernant dans les expériences comme mixtes deux grandes lignes qui se diffèrent en nature l'une l'autre - la perception pure et la mémoire pure, en dépassant le tournant de ce qui devient notre propre durée le long de ces lignes de la matière et de la mémoire, en les se recoupant. Deleuze intègre, en ce sens, au rôle de l'intuition l'empirisme supérieur : scruter les conditions réelles de l'expérience ; commencer par des désarticulations des expériences mixtes en perception et mémoire ; pour ce qui permet de la perception pure s'induit toute la matière ; pour ce qui permet de la mémoire s'induit toute la mémoire qui insiste, existe en soi. L'être selon Deleuze est alors l'engendré et l'engendrant, le conditionné et le conditionnant. Il s'agit de constituer ce système dynamique de faire la différence, celui du différent. L'intuition en tant que la méthode de contacter le réel chez Bergson s'érige comme l'exercice transcendant de la faculté chez Deleuze, exercice qui arrive jusqu'à penser l'engendrant de l'expérience :

Nous poussons chaque ligne au-delà du tournant, jusqu'au point où elle dépasse notre expérience : prodigieux élargissement qui nous force à penser une perception pure identique à toute la matière, une mémoire pure identique à la totalité du passé.²³¹

Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel. Dans leur divergence, dans la désarticulation du réel qu'elles opéraient suivant les différences de nature, elles constituaient déjà *un empirisme supérieur*, apte à poser les problèmes, et à dépasser l'expérience vers ses conditions concrètes. Dans leur convergence, dans le recouplement du réel auquel elles procèdent, elles définissent maintenant un probabilisme supérieur, apte à résoudre les problèmes, et à rapporter la condition sur le conditionné, si bien que nulle distance ne demeure.²³²

Désarticuler des lignes en mixtes de l'expérience, les suivre, en dépasser le tournant de l'expérience, affirmer les existences en soi, d'un côté, celles de la matière, de l'autre côté,

²³¹ B, p. 18.

²³² Ibid., p. 21.

celle de la mémoire, c'est l'activité de l'intuition qui permet d'affirmer l'existence hors de nous. Mais, en effet, cette activité est plutôt proche de l'empirisme supérieur ou transcendantal que l'intuition bergsonienne, empirisme que Deleuze lui-même adresse en tant que la manière d'affirmer l'existence hors de nous, dont le but se partage alors avec l'intuition bergsonienne. Dans ces paragraphes que nous avons incité, Deleuze parle moins de bergsonisme que de lui-même. Par le découpage des expériences en les tendances qui diffèrent en nature, nous remontons au-delà du tournant de l'expérience en suivant les lignes découpées. De là, nous dépassons la condition humaine affirmant ce qui la rend possible. Ensuite, - il est important de remarquer l'étape suivante qui appartient proprement à la pensée deleuzienne, - par le recouplement des lignes, nous constituons la raison suffisante du point de départ, à savoir, de l'expérience mixte.

Après avoir suivi des lignes se recouplant, non pas au point d'où nous étions partis, mais plutôt en un point virtuel, en une image virtuelle du point de départ, elle-même située au-delà du tournant de l'expérience, et qui nous donne enfin la raison suffisante de la chose, la raison suffisante du mixte, la raison suffisante du point de départ.²³³

Il s'agirait alors d'affirmer la coexistence des différentes nuances de la vie entre la perception pure purement contracté dans l'action de l'habitude et la mémoire pure purement éparpillée comme dans un rêve. Mais les différents degrés de la vie coexistent dans un champ virtuel, dont l'un correspond à un état de la vie présente et actuelle. Cette correspondance même, Deleuze constate *la raison suffisante de l'expérience*. Donc, l'empirisme supérieur consiste à élargir l'extension du domaine de la réalité du champ empirique au champ transcendantal, c'est-à-dire, champs qui se constitue par la condition « réelle » qui rend possible ou engendre l'empirique. Par les recouplements des tendances qui diffèrent en nature du champ transcendantal, se constitue la raison suffisante.

Si l'empirisme transcendantal dépasse l'empirique, ce n'est qu'à mesure qu'elle intègre dans la réalité ce qui rend possible ou engendre l'empirique, c'est-à-dire, la condition réelle et la raison suffisante. Cette logique qui va l'empirique à l'ontologique

²³³ B, p. 20.

procède à une manière kantien d'« analyse transcendantale » qui porte sur « ce qui devrait être en droit », pour rendre possible ce qui est en fait. Mais la condition induite de l'analyse transcendantale n'est plus un concept abstrait du sujet transcendantal. Plutôt, elle relève de l'en-soi. Le *mémorandum*, la mémoire pure est l'être en-soi même qui insiste et coexiste avec le présent dans un état virtuel. Le *sentiendum*, l'être du sensible relève du monde entier matériel, de l'image ensemble comme la matière qui s'induit en tant que la condition même de la perception pure par l'exercice transcendant d'une faculté. Il nous semble que *l'analyse transcendantale sur le sentiendum en-soi est la pensée originaires de Deleuze, loin de celle de Bergson.*

Il est clair que deux philosophes ont vu au principe fondamental de la constitution de l'expérience une résolution vis-à-vis un problème particulièrement vivant. Donc, penser l'absolu, il s'agit, d'un côté, pour Bergson, de remonter le tournant de l'expérience proprement humaine où la source de l'expérience s'infléchisse dans le sens de notre utilité. De l'autre côté, pour Deleuze, il s'agit de penser la condition qui rend possible l'expérience, d'en constituer la raison suffisante vers laquelle la pensée s'oriente. En effet, dans la pensée bergsonienne se place la plénitude de l'être par le fait que le monde matériel est d'emblée supposé tout entier, car il n'y a aucun objet isolée, toutes les parties se rapportent l'une l'autre. Donc, si nous posons un corps, au moins mon corps, force est d'admettre tout. Mais cette affirmation même ne dit pas du réel, parce que saisir le réel en tant que tel relève, pour Bergson, de saisir la continuité, le mouvement même comme nous nous apercevons de notre durée intérieure. En ce sens, remonter au-dessus du tournant de la contraction ouvre une possibilité de saisir la continuité de la durée. La perception pure se déduit, au contraire, de l'image ensemble qui est le monde matériel. Au point de départ se trouve déjà l'image ensemble. Donc, nous pourrions dire que deux philosophes ont élaboré leurs perspectives métaphysiques qui ne se réduisent pas l'une l'autre, de leurs manières propres de dépasser la relativité de la connaissance au kantisme, d'en dégager une affirmation sur ce qu'existe en soi, sur le réel ou l'être, l'absolu. Au sens où l'existence en soi dans le monde matériel chez Bergson s'appuie sur la réalité déjà posée comme une totalité de la relation, tandis que chez Deleuze elle s'appuie sur ce qu'on ne peut que penser comme la condition réelle de l'engendrement de l'expérience ;

on pourrait dire que Bergson est réaliste, Deleuze est constructiviste.

Par rapport à la supposition de l'image ensemble, *Le Bergsonisme* de Deleuze publié en 1956 ne l'a guère traité. L'idée de l'ensemble n'y est pas supposée au début, mais elle se construit par analyse des textes dans *Durée et simultanéité* publié en 1922 dont Deleuze dégage un parcours sur la théorie de la durée du pluralisme au monisme du temps univers, en reprenant dans *L'évolution créatrice* le monisme de la durée qui comprend à la fois la matière et la vie dans une différence de degré. Mais dans le commentaire sur Bergson dans *Cinéma I* paru en 1983, l'image ensemble de la matière se définit par elle-même comme un plan d'immanence, un Être-Relation, le Tout-Ouvert. L'image ensemble du mouvement au premier chapitre de MM renvoie à l'affirmation de l'existence en soi dans sa totalité, l'affirmation d' « une diffusion ou propagation de la lumière sur tout le plan d'immanence ». Que cette relecture vienne 27 ans après la parution du bergsonisme, nous semble-t-il, c'est parce que la question de la pensée deleuzienne ne demeure plus de passer du psychologique à l'ontologique, parce qu'elle en est déjà sortie en construisant le plan en soi vers lequel la pensée s'oriente. Nous nous bornons ici à remarquer l'importance d'ouvrir une nouvelle voie de l'ontologie ou de penser l'absolu dans le commentaire sur Bergson par Deleuze au *Cinéma I*, puisque nous n'avons discuté que sur la question de la possibilité de la métaphysique, qu'il reste un problème à discuter sur le contenu de cette métaphysique. Mais il nous faudrait aussi dire que Deleuze marque avec cette relecture du bergsonisme « une rupture avec toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit » pour caractériser sa propre philosophie.

L'image-mouvement et la matière-écoulement sont strictement la même chose.
Toutes les choses, c'est-à-dire toutes les images, se confondent avec leurs actions
et réactions : c'est l'universelle variation.²³⁴

L'image ensemble nous donne une idée sur l'affirmation des existences en soi dans leur totalité. En ce sens, « cet ensemble infini de toutes les images constitue une sorte de plan d'immanence. » Ce qui est important dans la sortie du psychologique vers

²³⁴ CI, p. 87.

l'ontologique, est d'arriver à ce plan, car, si sur le plan ontologique, l'idée d'une totalité ou d'une plénitude de l'être, où « il n'y a ni axes, ni centre, ni droite ni gauche, ni haut, ni bas », la conscience n'est plus la lumière qui éclaire l'existence du pour-soi, mais l'être est la lumière même en-soi. C'est le renversement bergsonien que Deleuze a repris dans cette idée du plan. En échappant à un plan ancré au sujet, cette philosophie qui affirme l'existence en soi dans sa totalité replace ce que l'on appelle le sujet dans le monde. Nous avons envisagé deux manières de penser l'absolu selon laquelle nous nous affranchissons de nous enfermer au monde subjectif ou plan relatif de l'expérience, nous nous déplaçons dans un plan absolu de l'être.

§ 5. Deux images de la pensée métaphysique

En métaphysique, c'est en elle-même que la raison a les sources de sa connaissance, et non dans les objets et dans leur intuition qui ne peuvent rien lui apprendre de plus et quand elle a exposé les lois fondamentales de sa faculté de manière complète et prémunie contre tout malentendu, il ne reste rien qu'une raison pure pourrait connaître *a priori*, ni même rien qu'elle soit seulement fondée à demander.²³⁵

En conclusion, nous résumons deux manières différentes, pour deux philosophes, d'échapper à la relativité de la connaissance dans le kantisme, d'orienter la métaphysique d'une autre façon que l'ancienne que nous avons citée, et que Kant lui-même a voulu réguler à la lumière de la limite de la connaissance. Cette conclusion nous donnera une introduction pour entrer dans la prochaine partie à savoir en quoi consiste l'absolu. D'abord, voici le principal argument bergsonien contre le relativisme kantien :

Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive. En défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel.²³⁶

La critique bergsonienne consiste à dépouiller « les formes *a priori* » dans la sensibilité, dans l'intuition « kantienne ». Le temps kantien n'est pas autre chose que l'espace homogène, la multiplicité quantitative, la juxtaposition des unités bien déterminées. L'espace kantien n'est pas la forme fondamentale de la connaissance, mais un schème de l'action que nous projetons sur le champ extensif de l'expérience. Comme nous saisissons notre durée au sein de la perception intérieure, Bergson tente de saisir une

²³⁵ Kant (I.), *Prolégomènes à toute métaphysique futur*, p.187.

²³⁶ MM, p. 205.

durée différente de la nôtre, au sein de la perception extérieure. Etant donné que la durée n'est qu'une forme inhérente à la vie consciente, que le rythme ou le degré de la tension de notre durée est une forme particulière à l'expérience proprement humaine, nous pourrions saisir la durée en soi en remontant la source au-delà du tournant de l'expérience humaine. Autrement dit, en essayant de dépasser la tension de notre durée, nous pouvons parvenir à d'autres durées supérieures ou inférieures à nôtre. C'est la perception métaphysique du changement par l'intuition bergsonienne. « Si la métaphysique est possible, c'est par une vision et non par une dialectique. ... Seule, une intuition supérieure (que Kant appelle une intuition "intellectuelle"), c'est-à-dire une perception de la réalité métaphysique, permettrait à la métaphysique de se constituer. »²³⁷ « Si la révolution copernicienne consiste chez Kant à revenir de l'objet au sujet, la révolution bergsonienne veut, après Kant, refaire coïncider le sujet avec le réel. »²³⁸ C'est l'intuition qui fait coïncider le sujet avec le réel, qui nous guide dans « une expérience intégrale », la réalité en soi. La durée métaphysique bergsonienne, un courant de la vie, en un mot, un élan vital dont nous allons voir dans la prochaine partie est aussi l'objet de cette expérience.²³⁹

Un empirisme vrai est celui qui se propose de serrer d'aussi près que possible l'original lui-même, d'en approfondir la vie, et, par une espèce d'*auscultation spirituelle*, d'en sentir palpiter l'âme ; et cet empirisme vrai est la vraie métaphysique.²⁴⁰

En revanche, l'objet métaphysique selon Deleuze est le transcendantal, c'est-à-dire, la condition qui rend la réalité possible. L'idée problématique dont nous allons traiter dans la prochaine partie est un objet de cette analyse transcendantale, de l'« empirisme supérieur » qui est supérieur parce qu'il élucide ce qui rend possible l'empirique. Il serait

²³⁷ PM, p. 154.

²³⁸ Ibid., « Présentation » par Pierre Montebello et Sébastien Miravéte, p. 15. Note 2.

²³⁹ MR, p. 115. « En parlant d'un "élan vital" et d'une évolution créatrice, nous serrions l'expérience d'aussi près que nous le pouvions. »

²⁴⁰ PM, p. 196.

possible de faire de la tentative deleuzienne de rechercher l'idée en tant que la condition, la raison suffisante, ce vers quoi la pensée s'oriente, une sorte de dialectique. Mais c'est une dialectique tout à fait différente de celle d'avant Kant, au sens où l'idée n'est plus l'objet de la connaissance *a priori* de la raison, mais celui vers lequel la pensée s'oriente pour rendre compte de l'expérience.

D'ailleurs, elle est différente de la dialectique restreinte kantienne, parce que, pour Deleuze, le transcendantal ne demeure plus subjectif. Un des modèles que Deleuze critique en tant qu'image dogmatique de la pensée, est un accord déterminé des facultés transcendantales dans la première *Critique* de Kant. Avec la sensibilité comme faculté passive, l'accord des facultés actives que sont l'imagination, l'entendement renvoie à l'identité du sujet, construit l'identité de l'objet et constitue la corrélation du sujet et de l'objet. La pensée deleuzienne échappe à la relativité de la connaissance du kantisme en brisant cet accord fixe des facultés. Alors que l'accord fixe dans l'intérêt spéculatif soutient la corrélation entre le sujet et l'objet, et donc la limite humaine de la connaissance, des accords libres entre les facultés désintéressées ne renvoie alors pas nécessairement à l'objet qui est exclusivement dans la région du phénomène. De plus, elle permet au transcendantal d'échapper à la région subjective, parce que l'empirisme supérieur ne cherche plus le transcendantal dans un accord déterminé des facultés, mais dans un exercice transcendant de chaque faculté ou de l'accord libre, exercice qui arriverait à *Sentiendum*, *Mémorandum*, *Cogitandum* dans lesquels consisterait le « champ impersonnel », le foyer de la genèse de la différence en soi.

Le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur. ...
l'empirisme transcendantal est au contraire le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique.²⁴¹

²⁴¹ DR, pp. 186-187.

LA DEUXIEME PARTIE

L'ONTOGENESE ET LA METAPHYSIQUE DE LA VIE
COMME TOUT-OUVERT

CHAPITRE IV

BERGSON : LA VIE EN TANT QUE PUISSANCE DE L'ONTOGENESE ET L'UNITE VIVANTE

Philosopher consiste précisément à se placer, par un effort d'intuition, à l'intérieur de cette réalité concrète sur laquelle la Critique vient prendre du dehors les deux vues opposées, thèse et antithèse.²⁴²

L'intuition métaphysique est un effort de prendre un objet dans une perspective intérieure pour suivre sa propre mobilité, en ne la restituant pas par la décomposition artificielle en des unités fixes pour la recomposer par juxtapositions de ces unités. En déclarant que cette intuition métaphysique est possible, s'inaugure la métaphysique bergsonienne. Elle est une tentative d'aboutir, de nouveau, à la réalité elle-même, que le kantisme a chassé du domaine de la connaissance humaine. Ainsi, l'objet de l'intuition ne se borne plus à la conscience intérieure. Il s'étend à toutes les durées « supérieures ou inférieures à la nôtre ». En affirmant des existences en soi en tant que totalité des actions réciproques et des durées extérieures à nous, l'introduction à la métaphysique est prête

242 PM, p. 224.

pour son développement.

Alors, nous nous engageons dans le domaine de la métaphysique. Cette métaphysique vise clairement à atteindre la réalité elle-même. C'est la métaphysique au sens classique, qui se définit comme « une science qui étudie l'être en tant qu'être ». Malgré l'objectif commun, la métaphysique bergsonienne renverse entièrement la conception de l'être d'après la tradition Elée-platonicienne. Selon cette dernière, « ce qui est » appartient au domaine du monde de la substance qui ne change pas, qui n'est pas accessible à la sensation variable. C'est l'Idée qui est la vrai Être, la vérité, l'épistème. Elle est saisie exclusivement par l'intelligence. Le monde des Idées est ainsi transcendant au monde des expériences. Mais au contraire, pour la métaphysique bergsonienne, « ce qui est », c'est la mobilité. La connaissance de la mobilité se trouve premièrement dans une observation de ce qui se passe à l'intérieur de la conscience, autrement dit, à l'expérience sensible. A partir du moment où l'on s'aperçoit du temps vécu indivisible, l'effort bergsonien commence pour rendre à la réalité la temporalité réelle en dévoilant et expulsant l'intervention de l'idée spatiale qui nous l'empêche. De là, nous reconnaissons la vraie réalité dans la dimension temporelle qu'est la durée. Puis, la métaphysique bergsonienne tente de saisir le réel, au-delà du psychologique, se déplaçant à l'intérieur de sa mobilité. Pour cette métaphysique, le devenir est l'être, l'être est le devenir. Nous allons voir dans ce chapitre que *L'évolution créatrice* est une métaphysique de la vie selon laquelle tous les êtres se génèrent dans un mouvement de la vie, qui est « l'unité vivante ». Comment cette nouvelle métaphysique remplace-t-elle l'ontologie statique par l'ontogenèse dynamique, l'unité abstraite et morte par l'unité vivante?

§1. Le point de départ : le plan ontologique

Au moment naissant de la pensée ontologique dans la philosophie occidentale, demeurent deux voies, selon Parménide, qui représentent l'opposition entre l'être et le néant. Pour la nouvelle pensée ontologique, nous commençons par remarquer que Bergson en bloque une voie en montrant que le néant n'est ni une idée ni un concept, qu'il est juste un mot comme le cercle carré. Chasser le néant sur le plan ontologique a sa grande portée en ceci que le schème antagoniste lui-même entre le néant et l'être devient une cause profonde de l'illusion par rapport à ce qui est réel. C'est du déchirement entre le néant et l'être qu'un Parménidien, Platon tire une physionomie de l'être.

Celui qui connaît, connaît-il quelque chose ou rien? Glaucon, réponds pour lui.

Je répondrai qu'il connaît quelque chose.

Qui est ou qui n'est pas?

Qui est ; car comment connaître ce qui n'est pas?

Dès lors, sans pousser plus loin notre examen, nous sommes suffisamment sûrs de ceci : que ce qui est parfaitement peut être parfaitement connu, et que ce qui n'est nullement ne peut être nullement connu.

Nous en sommes très suffisamment sûrs.

Soit; mais s'il y avait une chose que fût et ne fût pas en même temps, ne tiendrait-elle pas le milieu entre ce qui est absolument et ce qui n'est point du tout?

Elle tiendrait ce milieu.

Si donc la connaissance porte sur l'être, et l'ignorance, nécessairement, sur le non-être, il faut chercher, pour ce qui tient le milieu entre l'être et le non-être, quelque intermédiaire entre la science et l'ignorance, supposé qu'il existe quelque chose de tel.

Sans doute.

Mais est-ce quelque chose que l'opinion?

Certes!²⁴³

²⁴³ Platon, *La république*, Livre V, 476e - 477b.

Le néant, par son poids imaginaire, force à penser que l'être n'est jamais ce qui change. Bergson néantise la répercussion du terme du néant en montrant que « ce qui n'est pas » ne renvoie jamais à un état absolu du néant, puisqu'on ne peut concevoir « le néant » réellement et logiquement.²⁴⁴ « Ce qui n'est pas » n'est qu'une expression de la déception sur le fait qu'il n'y a pas « ce qu'on désire trouver ». En réalité, quelque chose existe même s'il s'agit d'une chose différente de notre anticipation. C'est pourquoi, à la lumière de l'argumentation bergsonienne à propos de l'absurdité de la notion du néant, « la question de savoir "pourquoi quelque chose existe" est par conséquent une question dépourvue de sens, un pseudo-problème soulevé autour d'une pseudo-idée. »²⁴⁵ Quelque chose a existé toujours. En ce sens, nous pourrions dire que ce serait dans la plénitude de l'être que se démarre la métaphysique bergsonienne de la vie. Il n'y a qu'un plan ontologique. Il n'y a qu'une seule voie de l'être.

²⁴⁴ EC, pp. 278-286.

²⁴⁵ Ibid. p. 296.

§ 2. Trois niveaux de la réalité : conscience, matière et vivant

Sur ce plan, se trouvent des différentes échelles des êtres : la conscience, la matière et le vivant. *L'Evolution créatrice* commence par éclaircir les trois différents niveaux de la réalité qui durent. Ces trois échelles de la durée nous amènent à retrouver une autre durée qui les intègre totalement. Elles y contribuent, mais chacune le fait d'une façon différente.

Il y a une seule voie de l'être où tous les corps agissent les uns sur les autres et réagissent. Elle est le mouvement réel et la totalité de l'univers matériel de l'action réciproque. Sur ce plan ontologique, Bergson affirme que « l'univers dure ». Bien entendu, il n'est pas suffisant de dire que l'univers dure par l'action réciproque des corps à la condition que la durée signifie « la succession sans extériorité ».²⁴⁶ Pour dire que l'univers dure comme des états de la conscience qui ne se réduisent pas dans des unités fixes dont chacune se situe à l'extérieur de l'autre, il faudrait montrer que le morcellement des corps individuels serait relatif et factice. Les corps matériels dans le champ perceptif sont relatifs, parce que les corps individuels se construisent dans la perception par notre contraction d'une immense période du mouvement des ondes en qualité stable, et leur disposition dans l'espace vide. La réalité du monde matériel est, en effet, le flux d'énergie où se trouvent partout les perturbations et les transformations plutôt que les combinaisons des atomes solides qui seraient les unités fixes et extérieures les unes des autres. Le mouvement réel ne peut pas se réduire à la locomotion des corps dans l'espace abstraite. Bergson considère que l'atomisme qui suppose le corpuscule ultime, identique et solide est une théorie issue de la tendance habituelle de l'intelligence qui a de la facilité pour disposer des corps solides. De plus, il récuse l'atomisme en raison de son déterminisme mécanique selon lequel le mouvement matériel est parfaitement déterminé puisque l'atome est complètement régi par les lois physico-chimiques. Bergson réplique à ce genre de déterminisme en se demandant pourquoi le mouvement de la matière ne se déroulerait pas une fois pour toute s'il était déjà déterminé. La durée propre de la matière ne montre-t-elle pas une nécessité de demander la raison d'être de la temporalité de la

²⁴⁶ E, Ch. 2.

réalité face au déterminisme mécanique ? « Si je veux me préparer un verre d'eau sucrée, j'ai beau faire, je dois attendre que le sucre fonde. »²⁴⁷ La temporalité du mouvement réel, la succession du changement matériel, « ce n'est plus une relation, c'est de l'absolu. »²⁴⁸ L'action matérielle se développe suivant son propre rythme de la durée, sa propre vitesse du changement. Bref, si toute la division matérielle en corps est factice, le mouvement de la matière dans sa totalité a sa propre durée. Donc, l'univers dure comme la conscience en tant que succession sans extériorité.

L'existence de l'univers s'affirme dans sa totalité, horizontalement, par les actions réciproques sans corps isolé. Elle n'est pas autre chose que le plan ontologique. Mais la durée de l'univers ne s'affirme plus uniquement par la décomposition de l'individualité artificielle des corps matériels, par leur réunion dans le flux de l'énergie. La durée de l'univers doit être reconsidérée en ceci que la durée n'est plus seulement la succession sans extériorité, et qu'il y a dans le monde la division naturelle de la matière qui n'est pas tout à fait artificielle.

Premièrement, « L'existence dont nous sommes le plus assuré » n'est pas seulement une succession sans extériorité, mais aussi un surgissement de la nouveauté par le prolongement du passé vers le présent. La durée est tout d'abord la continuité du changement qui ne peut pas être saisie par la méthode d'analyse qui consiste en la division des unités et la réintégration par leur énumération. La théorie de la mémoire dans MM donne à la durée consciente un sens plus profond par rapport à la signification de la nouveauté dans E. Le fondement de la nouveauté des états de la conscience dans E consiste dans la synthèse de nouveaux instants avec les précédents.²⁴⁹ Dans MM se fonde-t-il sur l'action de la mémoire qui coexiste avec le présent et prolonge vers le présent en faveur de la vie présente. La conscience est une durée qui est « le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant. »²⁵⁰ Puisque le passé

²⁴⁷ EC, p. 9.

²⁴⁸ Ibid, p. 10.

²⁴⁹ E, p. 92. « ... la troisième unité, par exemple, en s'ajoutant aux deux autres, modifie la nature, l'aspect, et comme le rythme de l'ensemble : sans cette pénétration mutuelle et ce progrès en quelque sorte qualitatif, il n'y aurait pas d'addition possible. »

²⁵⁰ EC, p. 4.

influence chaque nouveau présent sans cesse, le présent ne peut pas être le même que l'instant précédent. Ce qui nous montre une puissance continuelle du passé vers le présent, c'est « la personnalité », un reflet du passé tout entier sur la façon d'être présent. « De cette survivance du passé résulte l'impossibilité, pour une conscience, de traverser deux fois le même état. »²⁵¹ D'après la théorie de la mémoire traitée dans les deuxième et troisième chapitres de MM, pour la conscience, la pression du passé sur le présent consiste en mémoire conservée indépendamment du cerveau, passé qui prolonge vers le présent à tel ou tel degré d' « attention de la vie ». Dans EC, Bergson ajoute à cette théorie de la mémoire, une pression intégrale du passé qui peut être considérée comme la notion du « caractère » :

Que sommes-nous, en effet, qu'est-ce que notre caractère, sinon la condensation de l'histoire que nous avons vécue depuis notre naissance, avant notre naissance même, puisque nous apportons avec nous des dispositions prénatales? [...] Notre passé se manifeste donc intégralement à nous par sa poussée et sous forme de tendance, quoiqu'une faible part seulement en devienne représentation.²⁵²

Alors, pourrions-nous encore dire que l'univers dure comme la conscience ?

Deuxièmement, la durée de l'univers n'est soutenue, selon le dernier argument, que dans la mesure où le morcellement des corps individuels se révèle factice, relatif à la perception humaine. Mais, il y a le corps divisé, dans l'univers, qui semble avoir son individualité proprement autonome. C'est le corps vivant. Bien entendu, le corps vivant est un corps qui a une certaine étendue et qui est solidaire du Tout. Mais, il est l'objet privilégié au sens où l'individualité du corps vivant se constitue « naturellement clos », tandis que l'individualité de la matière est relative à notre perception.

Il se compose de parties hétérogènes qui se complètent les unes les autres. Il accomplit des fonctions diverses qui s'impliquent les unes les autres. C'est un

²⁵¹ EC, p. 5.

²⁵² Ibid.

Bien entendu, il est évident que l'individualité du vivant est une tendance, non pas une propriété toute faite, qu'avec elle coexiste dans un même corps vivant, l'autre tendance opposée à elle, c'est-à-dire, la reproduction. Par conséquent, elle n'est jamais alors parfaitement réalisée. Néanmoins, parce que les corps vivants construisent une certaine systématisation de parties, ils se distinguent les uns des autres. Cette distinction n'est pas relative à un certain regard. Or, ce que contredit cette individualité naturellement close du vivant, n'est pas la durée de la totalité de l'universelle interaction. C'est la logique même de l'intégration du mouvement universel par la relativité de l'individualité de la matière, car la vie du corps vivant, comme nous le verrons ensuite, nous donnera une autre logique pour intégrer du mouvement, non plus par la résolution de l'unité individuel, mais par la continuité du changement de la vie.

Dernièrement, il s'agit de la durée d'un corps vivant. Comme la conscience, comme la matière en vue tout entière, aussi serait saisie la vie d'un corps vivant par l'intuition bergsonienne dont l'objet est la mobilité même. L'objet de l'intuition est la durée qui a un certain degré de la tension, supérieure ou inférieure à la nôtre. Et notre durée est une durée. L'intuition métaphysique présentée dans « L'introduction à la métaphysique » permet au bergsonisme la pluralité générale de la durée. Mais le bergsonisme ne reste pas seulement dans le pluralisme générale de la durée, parce qu'il cherche la continuité du mouvement de la vie à travers du vivant.

Tandis que la matière totale ne dure pas comme la conscience, la vie du vivant dure « comme la conscience ». Tout d'abord, se trouve la continuité ininterrompue entre l'évolution de l'embryon et celle de l'organisme complet. Ensuite, subsiste « un registre où le temps s'inscrit, partout où quelque chose vit », par exemple, comme le vieillissement du vivant. L'évolution de l'être vivant implique ainsi « un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent, et par conséquent une apparence au moins de mémoire organique ». Donc, l'être vivant dure comme la conscience en tant que continuité de changement, la conservation et le prolongement du

²⁵³ EC, p. 12.

passé dans le présent. Alors, si on reconsidère, en occurrence, l'individualité du corps vivant sur la continuité, elle est toujours en voie de réalisation, jamais définitive. C'est parce que la succession de la vie se trouve d'un antécédent à un descendant par la reproduction.

Or, s'il n'y a pas seulement une succession d'un individu à un autre individu mais aussi succession d'une espèce à une autre espèce dans tout le processus de l'évolution de la vie, on pourrait dire qu'il y aurait « un courant de la vie passant de génération en génération, s'étant divisé entre les espèces et éparpillé entre les individus sans rien perdre de sa force ».²⁵⁴ Cette idée selon laquelle de la continuité de la vie surgit la nouvelle espèce s'appelait le transformisme par opposition du créationnisme selon lequel tout espèce se crée et se détermine dès l'origine par le Dieu créateur. C'est ici que la théorie bergsonienne de l'être, à savoir de la durée, rencontre la théorie de l'évolution de la vie.

Plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience, où le passé presse contre le présent et en fait jaillir une forme nouvelle, incommensurable avec ses antécédents. ... Rien n'empêche donc d'attribuer aux systèmes que la science isole une durée et, par-là, une forme d'existence analogue à la nôtre, si on les réintègre dans le Tout. Mais il faut les y réintégrer.²⁵⁵

²⁵⁴ EC, p. 28.

²⁵⁵ Ibid., p. 27, 11.

§ 3. Hypothèse de l'élan vital : l'idée de la métaphysique positive

Estimant que « l'hypothèse transformiste apparaît de plus en plus comme une expression au moins approximative de la vérité »²⁵⁶, Bergson dégage du transformisme une continuité du courant de la vie qui parcourt toute l'histoire biologique. Il est nécessaire de dire que son jugement positif sur le transformisme ne signifie pas simplement que sa conception de la vie s'accorde totalement à la théorie transformiste ou évolutionniste à cette époque-là. Il circonscrit ce qu'il reconnaît de cette théorie :

La théorie évolutionniste, dans ce qu'elle a d'important aux yeux du philosophe, n'en demande pas davantage. Elle consiste surtout à constater des relations de parenté idéale et à soutenir que, là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire logique entre des formes, il y a aussi un rapport de succession chronologique entre les espèces où ces formes se matérialisent.²⁵⁷

Bergson confirme ainsi un grand courant de la vie pénétrant à travers toute l'histoire de l'évolution, parcourant des êtres vivants individus. Il constate aussi dans la thèse de la « continuité du plasma germinatif » soutenue par Weismann, que « quelque chose » se transmet du germe au germe. Selon Weismann, les éléments sexuels de l'organisme parental transmettent directement leurs propriétés aux éléments sexuels de l'organisme descendant. En effet, cette théorie pourrait être acceptée de nos jours, si on substitue au terme de « plasma germinatif », le chromosome ou le gène ou ADN. Mais, à cette époque-là, puisque il n'y avait peu de donnée expérimentale qui la soutenait, elle était considérée comme une réflexion mystérieuse. Néanmoins, malgré la défiance de la théorie, Bergson dégage du débat scientifique autour de la théorie de Weismann une sorte de ligne de faits :

On pourrait donc dire que, si le plasma germinatif n'est pas continu, il y a du

²⁵⁶ EC, p. 24.

²⁵⁷ Ibid. p. 25.

moins *continuité d'énergie génétique*, cette énergie ne se dépensant que quelques instants, juste le temps de donner l'impulsion à la vie embryonnaire, et se ressaisissant le plus tôt possible dans de nouveaux éléments sexuels où, encore une fois, elle attendra son heure.²⁵⁸

De ce point de vue, l'évolution de la vie est un progrès continu de l'élan commun « passant d'une génération de germe à la génération suivante de germe par l'intermédiaire des organismes développés ». Premièrement, la reproduction biologique est une action continue qui relie un individu à l'autre. Deuxièmement, se trouve aussi la continuité, non pas seulement entre des individus, mais aussi entre les espèces au cours de l'évolution de la vie. Donc, il y a un grand courant de vie traversant des vivants. L'évolution biologique n'est pas autre chose que le mouvement de la vie. Alors, prendre le mouvement, la continuité, la mobilité le plus près possible, c'est la tâche de la métaphysique de la vie qui saisit le réel en tant que tel. L'évolution de la vie devient ainsi un objet de l'intuition en tant que mobilité.

En effet, la deuxième proposition sur l'enchaînement de la variété des espèces du vivant s'est dégagée du transformisme selon lequel une nouvelle espèce surgit au cours de l'évolution, non pas par la création de Dieu. Pour Bergson, la science en général a le rôle positif de nous offrir des observations des faits, même si elle n'arrive pas, en raison de sa méthode analytique, à saisir le réel en tant que mobilité. Donc, la métaphysique pour saisir le réel doit suivre la ligne de faits qu'indiquent les faits scientifiques. Mais, cela ne dit jamais qu'elle suit ce qu'affirme la science. Selon Bergson, la métaphysique ne consiste pas en des systèmes qui se construisent par telle ou telle spéculation pure sans consulter ce qu'obtient la science empirique. C'est plutôt qu'elle ne pourrait se constituer que « par l'effort collectif et progressif de bien des penseurs, bien des observateurs »²⁵⁹. Plusieurs domaines de la science empirique nous permettent d'apercevoir des groupes différents de faits, de nous montrer une direction où se trouverait la connaissance que nous voulons chercher. Dans un article intitulé de *la conscience et la vie* paru en 1911, Bergson dit que les directions des faits « doivent converger sur un même point, et ce

²⁵⁸ EC, p. 27. Nous soulignons.

²⁵⁹ Ibid., p. X.

point est justement celui que nous cherchons. En bref, nous possédons dès à présent un certain nombre de lignes de faits, qui ne vont pas aussi loin qu'il faudrait, mais que nous pouvons prolonger hypothétiquement». ²⁶⁰ Par l'effort de suivre la ligne de faits qu'indique la théorie empirique et prolonger cette ligne, nous proposons une hypothèse et « nous mettrons en présence d'une telle accumulation de probabilités sur le chemin de la certitude ». ²⁶¹ Voici l'idée de « la métaphysique positive » que Bergson poursuit.

La conception de l'évolution, l'hypothèse de l'élan vital s'établit dans la discussion des théories de l'évolution scientifique à son époque : Darwinisme, Néo-darwinisme, Orthogénèse, Mutationisme, Larmarkisme, Néo-larmarkisme. Ce que Bergson dégage comme ligne de fait, c'est la continuation, la filiation logique des espèces aux espèces. En plus, ce qu'il accepte de la thèse de la « continuité du plasma germinatif » de Weismann, c'est la continuité d'énergie génétique du germe au germe. Donc, si cette ligne de faits est considérée aujourd'hui comme un sens commun dans le domaine de l'évolution biologique, bien qu'elles s'expriment par des signes plus analysés, on pourrait dire que la théorie de Bergson et les expériences qui ont été accumulées par des études contemporaines de l'évolution seraient encore compatibles.

En effet, de cette discussion, nous n'avons constaté que la continuité du courant de la vie. Mais, l'hypothèse de l'élan vital insiste plus : *Un même élan* est une cause profonde du surgissement de la nouvelle espèce.

La vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. Quelque chose a grandi, quelque chose s'est développé par une série d'additions qui ont été autant de création. ²⁶²

Par rapport à la cause profonde de l'évolution, Bergson différencie sa théorie de l'élan vital des autres théories transformistes. D'abord, le darwinisme explique le principe de la genèse d'une nouvelle espèce par la sélection naturelle, autrement dit, la question de

²⁶⁰ « La conscience et la vie », dans ES, p. 9.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² EC, p. 54.

l'adaptation aux environnements. Mais, bien que l'adaptation au milieu soit la condition nécessaire de l'évolution, les circonstances extérieures ne sont pas des causes directrices de l'évolution. Selon Bergson, « l'adaptation explique les sinuosités du mouvement évolutif, mais non pas les directions générales du mouvement, encore moins le mouvement lui-même, les accidents de terrain n'apparaissent plus que comme des empêchements ou des causes de retard. » Ensuite, la finalité de l'orthogénèse n'est pas convenable, parce que l'évolution de la vie ne semble jamais réaliser « un plan ». « Si la vie réalise un plan, elle devra manifester une harmonie plus haute à mesure qu'elle avancera plus loin. ... Au contraire, si l'unité de la vie est tout entière dans l'élan qui la pousse sur la route du temps, l'harmonie n'est pas en avant, mais en arrière. » Alors, il devient plus clair que la pertinence théorique de l'hypothèse de l'élan vital, même si elle s'est adressée à la ligne de fait qu'ont fourni les théories du transformisme, ne dépend pas de la théorie scientifique de l'évolution à cette époque-là.

Ainsi, la conception de l'évolution créatrice de la vie se forme avec le dialogue critique de la théorie de l'évolution scientifique. La métaphysique positive de Bergson par rapport au mouvement de la vie consiste à le remonter en prolongeant des points de convergence des nombreuses observations scientifiques, à renforcer l'hypothèse de l'élan vital en montrant que l'évolution de la vie est un courant d'un même élan qui se conserve et continue à travers les corps vivants individuels, que cette même vie est une cause profonde de la genèse d'une nouvelle espèce.

§ 4. Le mouvement de la différenciation de la vie :
la distribution des êtres dans l'ontogenèse

Le deuxième chapitre de l'*Evolution créatrice* intitulé « Les directions divergentes de l'évolution de la vie : torpeur, intelligence, instinct » est une version de la généalogie de la vie que Bergson restitue sur la voie évolutive jusqu'à l'homme. La généalogie bergsonienne de la vie montre que le parcours de la vie n'est pas autre chose que *la divergence de la tendance d'un même élan de vie*, et que la cause profonde de l'évolution relève de la puissance interne de la vie.

D'abord, il s'agit de la première bifurcation d'un élan originel entre la plante et l'animal. Des tendances inhérentes à la vie divergent à mesure que chez les vivants se développent deux modes différents d'alimentation. « Le végétal emprunte directement à l'air, à l'eau et à la terre les éléments nécessaires à l'entretien de la vie, en particulier le carbone et l'azote : il les prend sous leur forme minérale. Au contraire, l'animal ne peut s'emparer de ces mêmes éléments que s'ils ont déjà été fixés pour lui dans les substances organiques par les plantes ou par des animaux qui, directement ou indirectement, les doivent à des plantes, de sorte qu'en définitive c'est le végétal qui alimente l'animal. »²⁶³ De la différence de deux modes d'alimentation s'ensuit une autre divergence des tendances. D'une part, le végétal n'a pas besoin de bouger pour accumuler de l'énergie du soleil, parce qu'il se fournit directement dans l'environnement en carbone et en azote. Donc, pour le végétal, se renforce la tendance à se fixer à un endroit. La membrane de cellulose aux cellules végétales se sert à consolider son immobilité. D'autre part, l'animal prend sa source d'énergie auprès végétaux ou des autres animaux. Il est alors obligé de recueillir des végétaux ou d'aller à la chasse. Il est obligé d'être mobile. Ces deux tendances opposées, la stabilité et la mobilité amènent, à leur tour, à l'autre grande divergence : l'inconscience et la conscience. L'immobilité dirige un état de la conscience endormie et l'insensibilité, autrement dit, l'inconscience. La mobilité dirige la conscience éveillée et la sensibilité. Voilà la grande divergence des tendances de la vie entre les deux

²⁶³ EC, pp. 107-108.

règnes du végétal et de l'animal.

Ainsi, l'évolution biologique, selon Bergson, est le processus de la divergence des tendances de la vie. Elle maintient que les tendances que les vivants manifestent proviennent d'un même élan. Bergson remarque le fait que les premiers vivants avant la divergence entre les deux règnes ont tous deux tendances à prendre une forme rudimentaire et entremêlée. Par exemple, l'euglène, un organisme unicellulaire, cherche, d'une part, à accumuler sans relâche de l'énergie empruntée au Soleil et, d'autre part, à la dépenser d'une manière discontinue et explosive par des mouvements de locomotion. Les organismes primitifs ont oscillé entre la forme végétale et la forme animale. Alors, nous pourrions dire que les tendances d'un élan originel sont « deux puissances immanentes à la vie et d'abord confondues, qui ont dû se dissocier en grandissant ».²⁶⁴ L'élan originel est donc une *poussée intérieure*, une durée qui se différencie de ses tendances virtuelles vers des états actuels, les développant dans une création de la forme du vivant de plus en plus complexe. La conception bergsonienne de l'évolution de la vie réside dans ce mouvement de différenciation des tendances de la vie qui se porte en elle-même à travers le flux des vivants du germe en germe.

Au sein du règne animal se différencient encore « deux puissances immanentes à la vie et d'abord confondues, qui ont dû se dissocier en grandissant ».²⁶⁵ Elles s'y manifestent à travers deux espèces plus avancées que d'autres à la lumière du critère du succès, qu'est l'occupation de la plus vaste étendue possible : l'espèce humaine chez les vertébrés et la fourmi chez les hyménoptères. Ces deux espèces éminentes représentent *deux solutions d'un seul et même problème*²⁶⁶, celui d'obtenir certaines choses de la matière brute : l'instinct et l'intelligence. L'instinct, comme en témoignent les mœurs des fourmis, est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence, comme on la constate à la terminologie de *homo faber*, est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés. L'instinct a une complexité de détail infinie et une simplicité de fonctionnement merveilleuse comme toutes les œuvres de la nature. Mais en même temps, il est invariable, spécialisé. En revanche,

²⁶⁴ EC, p. 134.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ Ibid., p. 144.

l'intelligence, qui est la faculté de fabriquer des objets artificiels, en particulier des outils pour faire des outils, permet une variabilité infinie. L'instrument fabriqué par l'intelligence est imparfait par rapport aux œuvres de la nature, mais il peut servir à n'importe quel usage. Il est capable alors de tirer l'être vivant de toute difficulté nouvelle qui surgit et lui conférer un nombre illimité de pouvoirs, notamment grâce à l'invention des machines à fabriquer.²⁶⁷ Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où il va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre.

Ainsi, la torpeur, l'instinct et l'intelligence, sont des « directions divergentes de l'évolution de la vie ». Elles se différencient d'un même élan originel, de sorte qu'ils sont opposés mais, plus exactement, complémentaires. Elles ne se définissent qu'à mesure qu'elles sont accentuées sur chaque voie de divergence de la vie. En réalité, par rapport aux distinctions végétal/animal et instinct/intelligence, « aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal », l'instinct de l'intelligence. « Cette distinction n'est pas faite par l'attribut statique »²⁶⁸, « ni l'un ni l'autre ne se rencontrent jamais à l'état pur », c'est parce que « ce sont des tendances et non pas des choses faites »²⁶⁹. Donc, un individu vivant n'est pas simplement la réalisation d'une certaine généralité statique comme l'essence d'une espèce. *La différence individuelle consiste dans les proportions des tendances.* L'espèce biologique n'est donc pas donnée ou ne se définit pas comme un concept ou un attribut fixe. *Elle se génère dans la différenciation des tendances de la vie.* Les tendances proviennent d'un même élan originel, mais elles n'y sont pas impliquées en l'état, pour ainsi dire, dans l'acte. Elles ne sont jamais préformées. Elles sont les « puissances immanentes à la vie et d'abord confondues, qui ont dû se dissocier en grandissant »²⁷⁰. La vie, « envisagée en elle-même, elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances »²⁷¹. Et les tendances dissociées sont

²⁶⁷ EC, p. 142.

²⁶⁸ Ibid., p.107.

²⁶⁹ Ibid., p. 137.

²⁷⁰ Ibid., p. 134.

²⁷¹ Ibid., p. 259.

« deux solutions d'un seul et même problème » qui étaient le mode d'alimentation et de l'utilisation des matières brutes. En bref, de l'élan originel, se différencient les trois tendances, la torpeur, l'instinct et l'intelligence. Entre les tendances, il y a une différence de nature, alors qu'entre ses manifestations, c'est-à-dire, les espèces vivantes, il y a une différence de proportion des tendances. A savoir, à une espèce comprend un taux de tendances ce qui consiste dans l'espèce. Il n'y a pas d'espèce qui révèle telle ou telle tendance à un état pur. Les tendances n'ont rien à voir avec l'attribut fixe, le concept catégorique, ni avec les choses déjà faites qui servent à répartir des espèces. Par cette conception de « la tendance » de la vie qui est impliquée dans un élan originel et s'actualise en grandissant, nous évitons la répartition artificielle de l'être avec des concepts identiques.

Ainsi, cette conception de l'évolution biologique en tant que différenciation des tendances de la vie relève principalement de la théorie dynamique de « la distribution des êtres », au moins dans le domaine de la vie, excluant la matière. A la distribution des êtres vivants, ne préexistent pas les attributs statiques qui les distinguent. La différence se génère dans le mouvement continu de la différenciation de la vie. Elle ne se réduit pas à celle du concept qui tient son identité. Le discernement en termes de tendance au lieu de l'attribut fixe substitue « à la raideur d'un schéma la souplesse de la vie »²⁷². Il nous permet de ne plus déterminer les vivants par les attributs fixes et de ne plus les distribuer dans des catégories de formes identiques. D'ailleurs, il récuse l'idée de la distinction entre la matière et la forme. D'un côté, la forme ne préexiste pas à l'évolution du vivant même. D'un autre côté, il n'y a pas de matière pure sans forme. Seule existe une continuation de la vie au travers du vivant dans laquelle la forme du vivant se crée et les tendances virtuelles se manifestent actuellement en les accentuant, en les développant de plus en plus. Les premiers organismes semblables à petites masses de protoplasme ont « la formidable poussée intérieure qui devait les hausser jusqu'aux formes supérieures de la vie »²⁷³. Mais les formes supérieures manifestées ultérieurement n'y sont jamais préformées. En effet, « la distribution » même est une conception spatiale. Elle ou la

²⁷² EC, p. 138.

²⁷³ Ibid., p. 100.

différence des êtres doit renvoyer au « surgissement » ou « genèse » dans le mouvement de la différenciation des tendances où la différence individuelle réside dans la proportion des tendances. En ce sens, la question de l'être n'est pas autre chose que l'éclaircissement de ce mouvement même de la vie.

§ 5. Vie en général et manifestations particulières de la vie : le virtuel et l'actuel

La divergence de la vie selon Bergson suppose deux instances de tendance : 1° les tendances qui sont des « puissances immanentes à la vie et d'abord confondues » ; 2° les tendances qui « ont dû se dissocier en grandissant ». Il faudrait remarquer, pour bien saisir ce mouvement de la vie, la distinction que Bergson fait entre « la vie en général » et « les manifestations de la vie ». La vie en général renvoie à ce qui se porte à travers les vivants dans le courant de vie qui continue de germe en germe : « L'hérédité ne transmet pas seulement les caractères ; elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères se modifient, et cet élan est la vitalité même. »²⁷⁴ Dans cet élan, les tendances se retrouvent dans un état confondu et virtuel. Elles se dissocient en s'actualisant, se manifestant dans les vivants au courant de la vie. Les vivants sont les manifestations de certaines tendances mêlées à un certain degré. Le règne végétal se développe en renforçant la tendance à suspendre provisoirement la dépense incessante d'énergie utilisable et en accumulant de l'énergie potentielle ; le règne animal une tendance à agir pour obtenir et disposer de cette énergie. De plus, si nous suivons la différenciation de la vie en direction de l'évolution du règne animal, nous y constatons le progrès des éléments du tissu musculaire et nerveux. L'évolution animale se développe alors en renforçant le système sensori-moteur, entraînant le progrès du système nerveux qui relie et unit le système sensori-moteur, progrès qui permet, à son tour, une nouvelle amélioration de ce système. Grâce à cette tendance, les vivantes obtiennent une plus grande latitude d'action, d'adaptation par des mouvements plus précis. Dans cette direction, se trouve une tendance essentielle de la vie qui se manifeste dans divers vivants : la tendance d'*insérer de l'indétermination dans la matière*.

Il y a au fond de la vie un effort pour greffer, sur la nécessité des forces physiques, la plus grande somme possible d'indétermination.²⁷⁵

²⁷⁴ EC, p. 232.

²⁷⁵ Ibid., p. 127.

Dans les manifestations particulières de la vie, l'évolution ne progresse jamais de manière à réaliser des actes de plus en plus libres. Il y a partout une suspension, une régression. « Toujours un seul grand effort, mais le plus souvent, cet effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir. » On constate dans une évolution de l'animalité une dégénérescence de la mobilité dans le cas du Mollusque et du Crustacé qui s'enferment dans un abri solide comme la coquille ou la carapace, tout comme une tendance animale opposée dans des espèces qui se rendent souples pour se défendre. Alors, nous constatons un écart entre la vie en général et les manifestations de la vie

Celle-là [cette mobilité] toujours va de l'avant ; celles-ci [les manifestations particulières de la vie] voudraient piétiner sur place. L'être vivant est surtout un lieu de passage, l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet. Ce contraste entre la vie en général et les formes où elle se manifeste. La vie tend à agir le plus possible.²⁷⁶

Ce contraste rend compte fondamentalement d'un *principe de l'individuation ou de la différenciation de la vie* où fonctionnent deux mouvements antagonistes. D'un côté, réside « la vie en général », la tendance qui introduit « le plus grand somme possible d'indétermination et de liberté ». Nous observons qu'après « une accumulation graduelle d'énergie » des végétaux et « une canalisation élastique de cette énergie dans des directions variables et indéterminables des animaux, surgissent les actes libres.²⁷⁷ En plus, « envisagée en elle-même, elle est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances ». ²⁷⁸ Toutefois, « la vie en général » ne se manifeste qu'au fur et à mesure qu'elle s'extériorise et se spatialise en mille et mille vivants. D'un côté, c'est parce que « la force immanente à la vie est finie », qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Un et

²⁷⁶ EC, p. 136.

²⁷⁷ Ibid., p. 256.

²⁷⁸ Ibid., p. 259.

même élan originel de la vie est fini, et « il a été donné une fois pour toutes. Il ne peut pas surmonter tous les obstacles. »²⁷⁹ D'autre côté, se trouve la matière qui est à la fois le point d'appui et l'obstacle même de la vie. En raison de la finalité d'un élan et de la résistance de la matière qui fonctionne comme un mouvement antagoniste de la vie, la vie en général dont les tendances se pénètrent en état virtuel s'actualisent en s'extériorisant et se spatialisant les unes par rapport aux autres.

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'œuvre de la matière, en partie l'effet de ce que la vie porte en elle.²⁸⁰

La création de la nouvelle espèce résulte de l'individuation de la tendance de la vie en général. Toutefois, « chaque espèce se comporte comme si le mouvement général de la vie s'arrêtait à elle au lieu de la traverser. »²⁸¹ L'espèce se définit, en ce sens, comme le retard du mouvement progressif de la vie, espèce dont des milliers de vivants semblables se répètent les uns les autres dans l'espace et dans le temps. Mais il va de soi que c'est par cet intermédiaire des vivants que la vie en général peut progresser, que c'est par la répétition des espèces que la nouveauté peut grandir et mûrir. Ce qui se passe actuellement pour la vie, comme le décrit Bergson, pourrait se comparer à « un obus qui a tout de suite éclaté en fragments ».

Selon Bergson, la création d'une nouvelle espèce tient à deux séries de causes : « la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute » et « la force explosive que la vie porte en elle, due à un équilibre instable de tendances ». Mais entre les deux, « les causes vraies et profondes de division étaient celles que la vie portait en elle. Car la vie est tendance, et l'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera

²⁷⁹ EC, p. 254.

²⁸⁰ Ibid., p. 259.

²⁸¹ Ibid.

son élan. »²⁸²

²⁸² EC, p. 100.

§ 6. Vie intégrale : vitalité et matérialité

Envisagées depuis le principe d'individuation, les manifestations de la vie sont ainsi un *modus vivendi* entre la vie et la matière. Quant à la confrontation entre le vitalisme et le matérialisme à propos de la genèse du vivant, Bergson peut être considéré comme un vitaliste en tant qu'il insiste sur une existence de la vie qui ne se réduit jamais et même s'oppose à la matière. Selon Bergson, l'opposition entre la vie et la matière signifie celle entre la liberté et la nécessité, parce que la vie est « la liberté s'insérant dans la nécessité pour la tourner à son profit ». Mais, Bergson se distingue du vitalisme du dix-huitième siècle, d'après lequel il existe en chaque être vivant un « principe vital », distinct à la fois de l'âme pensante et des propriétés physico-chimiques du corps, principe qui est celui qui gouverne les phénomènes de la vie. Bergson critique cette conception qui prétend que le finalisme interne se réalise au niveau d'un individu. « 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 ».²⁸³

Le vital selon Bergson est ce qui se porte et se manifeste dans le courant continu de la vie qui va du germe au germe. Il ne tient jamais à ce que nous en disent les matérialistes : c'est-à-dire à une certaine synthèse hasardeuse d'éléments chimiques rendue possible par l'analyse artificielle obéissant aux partes extra partes. Il est la continuation de l'élan originel, sa durée. Mais comment l'élan originel s'est-il généré sur la terre ? Il serait difficile de rendre compte de la naissance du vivant si l'opposition radicale entre la vie et la matière, entre la liberté et la nécessité restait. Face à cette question, Bergson propose une solution tout à fait contraire à ce que suggèrent les matérialistes et les réductionnistes. Tandis que ceux-ci rendent compte de la genèse du vivant dans l'environnement matériel, c'est la genèse de la matière que Bergson tente d'élucider. Bien entendu, rendre compte de la genèse de la matière, c'est la tentative « idéale » au sens où elle ne peut pas être prouvée par des faits observables.

Alors, comment Bergson redéfinit-il la matière, la vie et leur relation ? Celui-ci

²⁸³ EC, p. 42.

caractérisant la vie comme un courant, la matière est conçue également comme un mouvement. D'une part, la matière se définit comme un mouvement descendant qu'indique la deuxième loi de thermodynamique, pour ainsi dire, celle d'entropie. D'autre part, au contraire de l'énergie descendante, le vivant semble retarder la vitesse de la tombe. Par exemple, la fonction chlorophyllienne dans la plante consiste à emmagasiner de l'énergie descendante du soleil dans une forme chimique et réutilisable. Le système sensori-moteur dans la vie animale consiste à accumuler de l'énergie dans le corps et en dépenser au moment précis où elle est nécessaire.

Envisagée dans son impulsion initiale, avant toute scission, elle [la vie] était une tendance à accumuler dans un réservoir, comme font surtout les parties vertes des végétaux, en vue d'une dépense instantanée efficace, comme celle qu'effectue l'animal, quelque chose qui se fût écoulé sans elle.²⁸⁴

Les vivants dans les deux règnes végétale et animale possèdent le rôle de ralentir, de plusieurs manières, une la vitesse de la dégradation de l'énergie. En ce sens, la vitalité pure serait donc une impulsion qui repousse le mouvement descendant. A savoir, tandis que le monde matériel est celle d'un poids qui tombe, la vie est un effort pour remonter la pente que la matière descend. Donc, la vie et la matière sont des mouvements qui sont différents l'un de l'autre en ce qui concerne le sens. Ainsi définit, la vie serait possible partout « où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente – c'est-à-dire, sans doute, dans tous les mondes suspendus à toutes les étoiles. »²⁸⁵ Bref, il y a deux mouvements de l'énergie dans l'univers, l'un de l'élévation, l'autre de la descente. La vie est un mouvement, la matérialité est le mouvement inverse. Il faut ici bien remarquer que la matière est aussi un flux indivisé. « Il n'y a pas de chose, il n'y a que des actions ». « Choses et états ne sont que des vues prise par notre esprit sur le devenir. »²⁸⁶ L'opposition entre la matière et la vie est, dans cette posture conceptuelle, nuancée par la reconnaissance que toutes

²⁸⁴ EC, p. 247.

²⁸⁵ Ibid., p, 257.

²⁸⁶ Ibid., p. 249.

deux participent du mouvement.

Si un simple arrêt de l'action génératrice de la forme pouvait en constituer la matière (les lignes originales dessinées par l'artiste ne sont-elles pas déjà, elles-mêmes, la fixation et comme la congélation d'un mouvement), une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible. ... ce serait précisément là, dans les cas où la forme est pure et où le courant créateur s'interrompt momentanément, une création de matière.²⁸⁷

Selon cette idée, la matière se crée par un arrêt du mouvement vital. Le mouvement descendant tient à une suspension ou une suppression de la force qui élève le poids. « L'extension apparaît seulement, disions-nous, comme une tension qui s'interrompt. »²⁸⁸ Mais il faut remarquer que la vie n'est pas seulement l'énergie qui « pousse ce qui tombe », mais aussi « l'action génératrice de la forme » en tant qu'elle constitue la cause profonde de la création d'une nouvelle espèce dans l'évolution de la vie. En effet, nous avons envisagé la vie dans un état attaché à la matière, c'est-à-dire, celle qui traverse la matière en y découpant des êtres vivants. Mais, étant donné que la matière se définit comme « une détente du vouloir », cela nous amène à supposer qu'il n'y aurait eu d'abord que « le vouloir » autrement dit la vie dans un état pur. Cette dernière serait immatérielle par la définition même de la matérialité. Il nous amènerait à une conclusion paradoxale selon laquelle la matière vient de l'immatériel. Toutefois, cette conclusion n'est ni mystérieuse ni paradoxale si la différence entre la vie et la matière renvoie au sens du mouvement.

En effet, l'astrophysique contemporaine constate qu'ont lieu dans l'univers, non pas seulement des phénomènes de détente, mais aussi ceux de compression, de contraction, de tension, ceux qui provoquent la genèse d'un nouvel astre, l'explosion de supernova, ... etc.²⁸⁹ A savoir, se trouve un autre ordre que celui de la loi de l'entropie selon lequel

²⁸⁷ EC, p. 240.

²⁸⁸ Ibid., p. 246.

²⁸⁹ L'accrétion comme source de l'énergie dans l'astrophysique : "For the nineteenth century physicists, gravity was the only conceivable source of energy in celestial bodies, but gravity was inadequate to power the

toutes les énergies dans un système clos changent dans une direction irréversible et descendante, autrement dit, d'un état utilisable à un état inutilisable. L'accrétion et l'explosion qui en résulte montrent que dans l'univers est immanente une force explosive qui est contraire à un mouvement de la détente. Nous ne pouvons pas estimer ici les connaissances de la stellogénèse qui donnaient à Bergson ses perspectives sur l'univers lors de l'écriture de *l'Evolution créatrice*. Mais, il laisse une image de l'astronomie selon laquelle la vie est un mouvement inverse qui fait apparaître la matière nébulaire.

La vérité est que la vie est possible partout où l'énergie descend la pente indiquée par la loi de Carnot et où une cause, de direction inverse, peut retarder la descente – c'est-à-dire, sans doute, dans tous les mondes suspendus à toutes les étoiles. ... Tout l'essentiel de la vie serait là, puisqu'il y aurait encore accumulation lente d'énergie et détente brusque. Entre cette vitalité, vague et floue, et la vitalité définie que nous connaissons, il n'y aurait guère plus de différence qu'il n'y en a, dans notre vie psychologique, entre l'état de rêve et l'état de veille. Telle a pu être la condition de la vie dans notre nébuleuse avant que la condensation de la matière fût achevée, s'il est vrai que la vie prenne son essor au moment même où, par l'effet d'un mouvement inverse, la matière nébulaire apparaît.²⁹⁰

Selon l'explication astrophysique d'aujourd'hui, le phénomène dans lequel la matière nébulaire apparaît tient à un effondrement gravitationnel.²⁹¹ Elle est une détente ultime de la force explosive. Nous nous bornerons ici à dire que, ce que Bergson fait du mouvement vital n'est pas tout à fait mystérieux, que même la science de l'univers

Sun for its known lifetime. ... The extraction of gravitational potential energy from material which accretes on to a gravitating body is now known to be the principal source of power in several types of close binary systems, and is widely believed to provide the power supply in active galactic nuclei and quasars. ... the existence of compact objects has been placed beyond doubt by the discovery of the pulsars, and black holes have been given a sound theoretical status. Thus, the new role for gravity arises because accretion on to compact objects is a natural and powerful mechanism for producing high-energy radiation." Frank (Juhan) et al, *Accretion power in astrophysics* (2002), p. 1.

²⁹⁰ EC, p. 257.

²⁹¹ « Nébuleuse », Wikipédia, l'encyclopédie libre, 21 Mai 2017, consulté le 16 Juin 2017. URL : <http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=N%C3%A9buleuse&oldid=137539003>

constate qu'il y a une force immanente à l'univers qui est la cause d'une grande explosion. Dans l'univers il y a du mouvement qui se fait, contrairement à celui qui se défait.

Cependant, il est clair que la force qui se fait n'est pas simplement, pour Bergson, une action de la matière physico-chimique. C'est parce que la vie définie comme un processus inverse de la matérialité est la créatrice même de la matière par sa seule interruption. « D'un geste créateur qui se défait nous aurons déjà une représentation plus exacte de la matière. »²⁹² « D'un immense réservoir de vie doivent s'élancer sans cesse des jets, dont chacun, retombant, est un monde. »²⁹³ A la surface de notre planète, la vie attachée à la matière se manifeste dans une création d'une nouvelle espèce du vivant. « 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. »²⁹⁴ La vie est donc pour la genèse de la matière et du vivant, une « action génératrice de la forme ».

Un centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'un immense bouquet – pourvu toutefois que je ne donne pas ce centre pour une chose, mais pour une continuité de jaillissement. Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incessante, action, liberté. ²⁹⁵

Bref, l'univers consiste dans un double mouvement, l'un qui se fait, l'autre qui se défait. Mais, si ce qui se défait, c'est-à-dire, la matière n'est qu'un épiphénomène qui résulte d'une perte ou d'un arrêt de ce qui se fait, c'est-à-dire, de l'énergie productrice d'« un jet original », on pourrait dire que l'univers ne consiste que dans le mouvement de la vie. Dans l'univers bergsonien, ne se trouve jamais le dualisme substantiel. Et sur la terre, subsiste le mouvement direct dans le mouvement inversé dans la vie des vivants qui

²⁹² EC, p. 269.

²⁹³ Ibid., p. 248.

²⁹⁴ Ibid.

²⁹⁵ Ibid., p. 249.

est « une réalité qui se fait à travers celle qui se défait »²⁹⁶. La vie sur la terre est « quelque chose comme le chemin que se fraye la dernière fusée du feu d'artifice parmi les débris qui retombent des fusées éteintes. » « La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, lui apparaîtra comme un flot qui monte, et que contrarie le mouvement descendant de la matière. »²⁹⁷

²⁹⁶ EC, p. 248.

²⁹⁷ Ibid. p. 269.

§ 7. Différenciation de la vie jusqu'à l'homme :
la genèse de l'intelligence et le réveil de la conscience

Ainsi, la pensée bergsonienne sur l'évolution s'étend jusqu'au niveau de la cosmologie, en intégrant dans la conception de la vie la genèse de la matière. Tout l'univers se confond avec un double mouvement, l'un ascendant et l'autre descendant. En revenant à la question du vivant sur la terre qui est *modus vivendi* entre deux mouvements, la conception bergsonienne de l'évolution explicite les actualisations des tendances de la vie qui se porte en elle virtuellement. La vie montre, dans un grand courant à travers des vivants, sa puissance interne de créer une nouvelle espèce, c'est-à-dire, une nouvelle forme du vivant qui se définit par l'actualisation d'une certaine proportion de la tendance. En suivant la durée même de la vie faisant référence à plein d'observations obtenues par des sciences positives sur la nature et l'évolution, Bergson trouve des points de convergence qu'indiquent des faits. Ce qui est essentiel, non arbitraire dans l'évolution qu'il dégage de cette manière, c'est « un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables »²⁹⁸. Cet effort ou force intérieure qui se porte dans le courant de la vie du germe au germe est la cause profonde qui crée une nouvelle forme du vivant dans laquelle les tendances de la vie se manifestent. Mais en raison de la finitude d'une puissance intérieure de la vie dans un individu vivant, et de la résistance que la vie éprouve de la part de la matière brute, il est difficile de développer toutes les directions tendances. Donc, l'évolution se déroule, ses branches se ramifient renforçant certaines des tendances. Pour Bergson, l'étude du mouvement évolutif consistera donc à « démêler un certain nombre de directions divergentes, ... à déterminer la nature des tendances dissociées »²⁹⁹.

A la suite, Bergson continue de suivre un mouvement de la différenciation dans le règne animal qui conduit jusqu'à l'homme. Cet éclaircissement de la voie évolutive jusqu'à l'homme a une grande importance pour la métaphysique bergsonienne de la vie.

²⁹⁸ EC, p. 254.

²⁹⁹ Ibid., p. 102.

Premièrement, il s'agit d'une conquête exceptionnelle de la vie contre la matière. Deuxièmement, il s'agit d'une genèse de la faculté de la connaissance. Voyons de plus près ce mouvement de la différenciation dans le règne animal.

« De ces routes elles-mêmes, une seule, celle qui monte le long des Vertébrés jusqu'à l'homme, a été assez large pour laisser passer librement le grand souffle de la vie. »³⁰⁰ « C'est de la voie qui conduit à l'homme que nous devons nous occuper plus particulièrement. Nous ne perdrons donc pas de vue, en les suivant les unes et les autres, qu'il s'agit surtout de déterminer le rapport de l'homme à l'ensemble du règne animal, et la place du règne animal lui-même dans l'ensemble du monde organisé. »³⁰¹

La différenciation de la vie qui se continue dans le règne animal s'explique par la conception bergsonienne de l'évolution qui est déjà présente dans son analyse de la bifurcation entre le végétal et l'animal. Comme ce qui sépare la plante et l'animal consiste dans deux modes différents d'alimentation, ce qui différencie le règne animal réside dans deux méthodes différentes d'action sur la matière brute. « Instinct et intelligence représentent donc deux solutions divergentes, également élégantes, d'un seul et même problème. »³⁰² Nous devons répéter ici encore que ce que Bergson démêle dans l'évolution, ce ne sont pas « certains attributs statiques que l'objet défini possède et que les autres ne possèdent pas »³⁰³, mais la tendance renforcée qui se manifeste en cours de l'évolution. « Le groupe ne se définira plus par la possession de certains caractères, mais par sa tendance à les accentuer. »³⁰⁴ L'intelligence et l'instinct, eux aussi, sont des tendances opposées, mais elles coexistent dans des espèces animales spécifiques. Elles s'opposent, mais en même temps « se complètent », parce qu'elles sont deux tendances qui sont ramifiées à partir du même élan originel. Les deux tendances, d'abord

³⁰⁰ EC, p. 106.

³⁰¹ Ibid., p. 101.

³⁰² Ibid., p. 144.

³⁰³ Ibid., p. 107.

³⁰⁴ Ibid.

impliquées l'une dans l'autre, se séparent pour se spécifier. L'instinct et l'intelligence ne se préforment pas dans l'élan originel, mais se manifestent dans son mouvement qui rencontre la matière brute. L'élan originel dans son rapport à la matière brute exprime deux tendances que Bergson explicite conceptuellement comme si elles étaient achevées et donc séparées, alors qu'il sait très bien que dans la réalité des êtres concernés persiste toujours un mixte qui favorise une des deux tendances.

L'instinct achevé est une faculté d'utiliser et même de construire des instruments organisés ; l'intelligence achevée est la faculté de fabriquer et d'employer des instruments inorganisés. »³⁰⁵ « ... tout paraît indiquer que cette force est finie, et qu'elle s'épuise assez vite en se manifestant. Il lui est difficile d'aller loin dans plusieurs directions à la fois. Il faut qu'elle choisisse. Or elle a le choix entre deux manières d'agir sur la matière brute. Elle peut fournir cette action *immédiatement* en se créant un instrument *organisé* avec lequel elle travaillera ; ou bien elle peut la donner médiatement dans un organisme qui, au lieu de posséder naturellement l'instrument requis, le fabriquera lui-même en façonnant la matière inorganique. De là l'intelligence et l'instinct, qui divergent de plus en plus en se développant, mais qui ne se séparent jamais tout à fait l'un de l'autre.³⁰⁶

De même que les deux modes d'alimentation que sont ceux de la plante et de l'animal conduisent à la bifurcation entre la conscience et l'inconscience, les deux modes d'utilisation de la matière brute dans le règne animal conduisent, à leurs tours, à une nouvelle bifurcation entre la conscience « annulée » et la conscience « réveillée ». Avant de suivre ce mouvement, reportons-nous, pour rendre compte de la conscience en rapport avec l'action libre, au moment de l'apparition de la conscience dans la nature. Comme nous l'avons vu plus haut, la conscience ne s'est réveillée qu'au long du processus de renforcement de la tendance animale. Pour Bergson, la conscience ne se réduit jamais à une sorte de l'épiphénomène du cerveau qu'elle accompagnerait. « Il serait aussi absurde

³⁰⁵ EC, p. 141.

³⁰⁶ Ibid., p. 143.

de refuser la conscience à un animal, parce qu'il n'a pas de cerveau, que de le déclarer incapable de se nourrir parce qu'il n'a pas d'estomac. »³⁰⁷ Ce n'est pas le cerveau qui donne à la conscience une raison d'être, mais « l'action libre », non automatique. A la mobilité des animaux pour scruter des nourritures s'accompagne nécessairement la sélection de l'action face aux circonstances variables dans un milieu singulier. Les animaux sont mobiles, parce qu'ils doivent scruter des nourritures. Le cerveau n'a pour fonction que de répondre exactement à cette nécessité de choisir une voie qui conduit un vivant à un mécanisme moteur adapté aux sollicitations du milieu. Si la conscience s'accompagne nécessairement de l'action libre, « l'organisme le plus humble est conscient dans la mesure où il se meut librement. »³⁰⁸ Mais, au contraire, si un animal devient immobile (immobilité que l'on pourrait retrouver chez les Crustacés), la conscience semble alors comme s'endormir. Bref, entre la mobilité et la conscience il y aurait un rapport nécessaire et évident par lequel « les animaux, obligés d'aller à la recherche de leur nourriture, ont évolué ainsi dans le sens de l'activité locomotrice et par conséquent d'une conscience de plus en plus ample, de plus en plus distincte. » Donc, *la conscience se réveille dans l'évolution animale en proportion du nombre de choix d'actions possibles dans une activité mobile.*

Cette conscience, qui est une exigence de création, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme; elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix.³⁰⁹

Revenons à la distinction entre la conscience annulée et la conscience réveillée. Les actions qui tiennent à l'instinct sont caractérisées par, à la fois, leur complexité de détail infinie et leur simplicité de fonctionnement merveilleuse comme toutes les œuvres de la nature. Par exemple, « quand un Hyménoptère paralyseur va frapper sa victime aux points précis où se trouvent des centres nerveux, de manière à l'immobiliser sans la tuer,

³⁰⁷ EC, p. 111.

³⁰⁸ Ibid., p. 112.

³⁰⁹ Ibid., p. 262.

il procède comme ferait un savant entomologiste, doublé d'un chirurgien habile. »³¹⁰ L'instinct est une manière d'utiliser « des outils finis pour des objets finis ». Autrement dit, il est spécialisé en conservant une démarche invariable. Il nous semble que dans l'action compliquée issue de l'instinct est impliquée une sorte de connaissance comparable à celle d'un savant entomologiste et d'un chirurgien habile. En ce sens, l'instinct est « la connaissance innée d'une chose. »³¹¹ Mais elle n'y est qu'implicite, à savoir, n'est pas « prise en conscience », puisqu'elle ne s'intériorise pas en conscience, mais s'extériorise dans un comportement efficace. Bergson distingue de « la conscience nulle » cet état de la conscience de l'action instinctive comme la conscience « annulée » qui tient à ce que « *la représentation est bouchée par l'action.* »³¹²

Si l'action réelle qui s'exerce est la seule action possible, la conscience ne surgit pas. Inversement, « si l'accomplissement de l'acte est arrêté ou entravé par un obstacle, la conscience peut surgit »³¹³, de la même manière que le rêve du somnambule est perturbé et stoppé si celui-ci se heurte réellement à un obstacle qui empêche son action. Cela nous dit que là où il y a une action non automatique, il y a une conscience. « La conscience est la lumière immanente à la zone d'actions possibles ou d'activité virtuelle qui entoure l'action effectivement accomplie par l'être vivant. ... *On définirait la conscience de l'être vivant une différence arithmétique entre l'activité virtuelle et l'activité réelle. Elle mesure l'écart entre la représentation et l'action.* »³¹⁴ Si un écart entre l'action réelle et la représentation de l'action possible est nul, la conscience est dans un état annulé. Plus il s'augmente, plus la conscience se réveille.

À la lumière de la relation de proportion directe entre l'éveil de la conscience et les actions possibles, il est naturel que l'intelligence qui est la faculté de fabriquer des objets artificiels et des outils à faire des outils s'oriente vers la conscience, tandis que l'instinct vers l'inconscience. C'est parce que, même si sa fabrication est imparfaite par rapport à l'œuvre de l'instinct, elle est indéfiniment variable n'importe quel usage. Ce n'est pas

³¹⁰ EC, p. 147.

³¹¹ Ibid., p. 151.

³¹² Ibid., p. 145.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ Ibid.

seulement en raison de l'infinité de formes possibles de l'outil que la fabrication et en conséquence l'intelligence ont un rapport essentiel avec la conscience. Mais aussi en raison de l'infinité du besoin de créer des outils. « Elle [l'intelligence] ne peut se satisfaire entièrement, parce que toute satisfaction nouvelle crée de nouveaux besoins. »³¹⁵ « Pour chaque besoin qu'il satisfait, il crée un besoin nouveau, et ainsi, au lieu de fermer, comme l'instinct, le cercle d'action où animal va se mouvoir automatiquement, il ouvre à cette activité un champ indéfini où il la pousse de plus en plus loin et la fait de plus en plus libre. »³¹⁶ Donc, tandis que la connaissance que l'action instinctive implique est « *jouée* et inconsciente »³¹⁷, la connaissance que porte l'intelligence dans l'action de fabriquer des outils est « *pensée* et consciente »³¹⁸. L'intelligence se pousse continuellement pour satisfaire un nouveau besoin que l'ancienne invention a créé. C'est la raison pour laquelle sur la voie où l'intelligence s'épanouit se réveille la conscience. « Partons donc de l'action, et posons en principe que l'intelligence vise d'abord à fabriquer. »³¹⁹

³¹⁵ EC, p. 146.

³¹⁶ Ibid., p. 142.

³¹⁷ Ibid., p. 146.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Ibid., p. 154.

§ 8. Corrélation entre le sujet et l'objet
au niveau de l'adaptation réciproque de l'intelligence et de la matérialité

En considérant cette deuxième divergence de la tendance entre l'instinct et l'intelligence, nous voyons à l'œuvre, dans ce courant de la vie, la genèse de l'intelligence. Pour Bergson, elle n'est pas une faculté privilégiée pour la réflexion spéculative et abstraite. Elle fonctionne préalablement comme une faculté de fabriquer des outils en matière inorganique. Même dans le cas de fabrication en matière organique, l'intelligence la traite en objets inertes. « De la matière brute elle-même elle ne retient guère que le solide : le reste se dérobe par sa fluidité même. »³²⁰ Bergson dégage alors la corrélation entre l'intelligence et la matière solide. Les matériaux solides sont les éléments de la fabrication des outils par l'intelligence. Ils sont utilisés, pour leur facilité de manipulation, comme des objets divisibles en parties arbitrairement découpées, comme des éléments réels qui permettent la construction d'unités provisoirement définitives. Ainsi, « notre intelligence dessinent la forme générale de notre action sur la matière » et « le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action »³²¹. On peut remarquer que la théorie bergsonienne de l'intelligence ne semble pas s'opposer à la critique kantienne. Bien plutôt, celle-là rend compte de la base génétique de celle-ci. À savoir, Bergson donne aux formes transcendantales de la connaissance une raison d'être génétique et biologique Tandis que l'action instinctive implique la connaissance sur la matière organique vivante, la connaissance innée de l'intelligence ne porte que sur le rapport général des objets, et non sur l'objet en particulier. Par exemple, l'enfant possède une capacité innée pour l'apprentissage du langage ; il semble que l'enfant saisit naturellement la relation de l'attribut au sujet. En effet, lorsqu'on utilise le langage en attribuant une propriété à un objet devant un enfant qui n'a aucune connaissance de l'objet et de sa propriété, il comprend non thématiquement le processus de classification et de description à l'œuvre. « *L'intelligence, dans ce qu'elle a d'inné, est la connaissance*

³²⁰ EC, p. 154.

³²¹ Ibid. p. 188.

d'une forme, l'instinct implique celle d'une matière. »³²² Elle consiste en « cadres, antérieurs à toute expérience, où notre expérience vient s'insérer », cadres qui ne sont pas complètement étrangers à la forme transcendantale de la connaissance de Kant. « L'intelligence n'est qu'une puissance naturelle de rapporter un objet à un objet, ou une partie à une partie, ou un aspect à un aspect, enfin de tirer des conclusions quand on possède des prémisses et d'aller de ce qu'on a appris à ce qu'on ignore. »³²³ C'est une définition proche du jugement synthétique a priori que Kant a voulu expliciter dans la *Critique de la raison pure* pour proposer une forme transcendantale. La différence réside en ce que Bergson rend compte de la genèse de l'intelligence, de sa formation en vue de l'action. L'intelligence implique ainsi la connaissance naturelle de certaines relations très générales. Par ces cadres généraux, l'intelligence taillera une « véritable étoffe » en relation particulière avec l'activité propre. « Là où l'activité est orientée vers la fabrication, la connaissance porte donc nécessairement sur des rapports. » L'intelligence est un cadre général qui articule « le réel » pour la fabrication et l'action. En ce sens, il n'est pas si étonnant de dire qu'une genèse de l'intelligence et une genèse des corps sont évidemment corrélatives l'une de l'autre.

S'il est vrai que les grandes lignes de notre intelligence [188] dessinent la forme générale de notre action sur la matière, et que le détail de la matière se règle sur les exigences de notre action. Intellectualité et matérialité se seraient constituées, dans le détail, par adaptation réciproque. L'une et l'autre dériveraient d'une forme d'existence plus vaste et plus haute. C'est là qu'il faudrait les replacer, pour les en voir sortir.³²⁴

L'intelligence a la tendance de morceler la matière brute en corps pour faciliter la fabrication. « Le mouvement est sans doute la réalité même. »³²⁵ Mais la perception et l'intelligence taillent dans le réel mobile « une véritable étoffe » en morceaux immobiles

³²² EC, p. 149-150.

³²³ Ibid., p. 150.

³²⁴ Ibid., pp. 187-188.

³²⁵ Ibid., p. 156.

en vue de l'insertion de l'action. « Percevoir signifie immobiliser ». La perception nous donne le dessin de notre action possible sur les choses. Et l'intelligence les conçoit comme l'unité solide du réel, proprement dit, provisoirement définitive et infiniment divisible. Or, cette conception de la matière n'est pas autre que la propriété de l'espace homogène. La matière filtrée par l'intelligence est nécessairement étendue. Une manière d'articuler le réel par l'intelligence, dans l'intérêt de l'action pratique pourrait se résumer ainsi : « plus la conscience s'intellectualise, plus la matière se spatialise. »

Toutes ces décompositions et recompositions possibles derrière l'étendue réelle, sous forme d'un espace homogène, vide et indifférent, qui la sous-tendrait. Cet espace est donc, avant tout, le schéma de notre action possible sur les choses, encore que les choses aient une tendance naturelle, comme nous l'expliquerons plus loin, à entrer dans un schéma de ce genre : c'est une vue de l'esprit. ... C'est une représentation qui symbolise la tendance fabricatrice de l'intelligence humaine.³²⁶

Bref, l'intelligence conforme la matérialité dont elle dispose, la matérialité prend la forme de l'intelligence, se spatialise et se corporalise. La corrélation entre le sujet et l'objet s'aperçoit ici au niveau de l'adaptation réciproque de l'intelligence et la matérialité. Ce qui est plus important, elle nous permet de dépasser la connaissance des objets à travers de l'intelligence. Si nous considérons l'intelligence comme absolument donnée, notamment pour la spéculation pure, intelligence dont la faculté consiste à introduire une certaine unité dans la diversité des phénomènes, notre connaissance demeurerait relative par rapport aux cadres généraux de l'intelligence. Mais en réalité, des relations que l'intelligence attribue aux choses ne sont pas données absolument et inexplicablement. Naturaliser l'intelligence, c'est relativiser l'intelligence. « Nous tenons l'intelligence humaine pour relative aux nécessités de l'action. On ne peut plus dire que la connaissance dépende d'elle. La connaissance cesse d'être un produit de l'intelligence pour devenir, en un certain sens, partie intégrante de la réalité. »³²⁷

³²⁶ EC, p. 157.

³²⁷ Ibid., p. 153.

Alors, comment la connaissance intègre-t-elle la réalité, brisant le cercle fermé de la corrélation entre l'intelligence et de la matérialité ? Nous revenons à la question que nous avons traitée dans la dernière partie. Mais cette fois-ci, nous la réexaminons sur le plan de l'évolution de la vie. Comme Bergson le souligne dans l'introduction (ix), la théorie de la connaissance et la théorie de l'évolution sont inséparables l'une de l'autre. En suivant la ligne du courant d'« un et même élan originel », Bergson montre un surgissement de l'esprit qui pourrait « se fondre à nouveau dans le tout ». La conscience apparaît issue de la mobilité de l'animal, de la fabrication des matières inorganiques. Et l'intelligence qui implique la connaissance de la relation des choses, malgré sa fonction pratique, se tourne vers la spéculation.

Une forme, justement parce qu'elle est vide, peut être remplie tour à tour, à volonté, par un nombre indéfini de choses, même par celles qui ne servent à rien. De sorte qu'une connaissance formelle ne se limite pas à ce qui est pratiquement utile, encore que ce soit en vue de l'utilité pratique qu'elle a fait son apparition dans le monde. Un être intelligent porte en lui de quoi se dépasser lui-même.³²⁸

Pour Bergson, tenir l'intelligence pour une méthode permettant de penser le réel est une cause profonde de l'illusion métaphysique, car l'intelligence qui vise, à l'état naturel, un but pratiquement utile substitue au mouvement réel des immobiles juxtaposées. Elle ne reconstitue pas le mouvement tel qu'il est. Nous pourrions dire, en ce sens, que Bergson est d'accord avec Kant en ceci que l'intelligence ne peut pas saisir la chose en soi, bien qu'elle veuille et puisse penser ce qu'elle ne peut pas connaître. Mais pour quelle raison l'intelligence en arrive-t-elle à ce supplément désintéressé qu'est la pensée pure, se déchargeant ainsi de l'action pratique ? D'abord, Bergson remarque un caractère de la connaissance « formelle » de l'intelligence : cette dernière a tendance à élargir son application de la forme vide jusqu'aux contenus qui ne sont pas pratiquement utiles. Ensuite, il note que c'est grâce à la vie sociale et au langage que l'intelligence peut comprendre les conditions de possibilité de la spéculation pure et abstraite et saisir sa propre genèse.

³²⁸ EC, p. 152.

Dans une société humaine, la fabrication et l'action sont de forme variable, et, de plus, chaque individu doit apprendre son rôle, n'y étant pas prédestiné par sa structure. (est-ce que ce début de citation est nécessaire pour ce que tu dois illustrer ?)... Il faut un langage dont les signes soient extensibles à une infinité de choses. Cette tendance du signe à se transporter d'un objet à un autre est caractéristique du langage humain.³²⁹

À la nécessité de la vie en commun tient la nécessité de l'invention de signes permettant le lien signifiant entre intelligences. En effet, les signes humains s'appliquent « d'une chose perçue à une autre chose perçue, mais encore de la chose perçue au souvenir de cette chose, du souvenir précis à une image plus fuyante, d'une image fuyante, mais pourtant représentée encore, à la représentation de l'acte par lequel on se la représente, c'est-à-dire à l'idée. » L'idée détachée de l'action permet à l'esprit une vie spéculative. « Il est présumable que, sans le langage, l'intelligence aurait été rivée aux objets matériels qu'elle avait intérêt à considérer. »³³⁰

Une intelligence désintéressée assoiffée de connaissance pure conduit à la contemplation de l'univers. Même si sa fonction est apte uniquement à saisir la matière brute en la spatialisant, l'intelligence tente de tout embrasser y compris la vie et sa durée en les mécompréhendant. « L'intelligence, même quand elle n'opère plus sur la matière brute, suit les habitudes qu'elle a contractées dans cette opération. »³³¹ Mais l'intelligence a sa limite qui est de « penser la continuité vraie, la mobilité réelle, la compénétration réciproque et, pour tout dire, cette évolution créatrice qui est la vie », car même dans le domaine de la réflexion, l'intelligence a la tendance à utiliser « les habitudes qu'elle a contractées » au contact de la matière, cette fois-ci, avec les concepts. « Les concepts sont en effet extérieurs les uns aux autres, ainsi que des objets dans l'espace. Et ils ont la même stabilité que les objets, sur le modèle desquels ils ont été créés. » Voici l'illusion naturelle de l'intelligence. C'est une illusion cinématographique, comme Bergson dit,

³²⁹ EC, p. 159.

³³⁰ Ibid., p. 156.

³³¹ Ibid., p. 161.

selon laquelle l'intelligence ne saisit pas la mobilité elle-même, parce que sa manière de la saisir consiste principalement à la dénaturer, en la décomposant en des unités impénétrables et fixes qu'elle recompose et juxtapose par après.

Ainsi, « L'intelligence est caractérisée par une incompréhension naturelle de la vie. » L'intelligence montre sa limite pour la réflexion spéculative sur la vie elle-même. Nous constatons encore ici l'opposition bergsonienne entre la durée et l'espace, l'intuition et l'analyse. Notamment, est reprise l'opposition entre la durée et l'espace que Bergson a proposée premièrement par rapport à l'état de la conscience dans ID. Notre conscience est la durée qui est une succession sans extériorité, une pénétration réciproque. L'espace idéal qui s'engage subrepticement dans la pensée dénature la durée même, en lui substituant une juxtaposition d'unités fixes et impénétrables, en transformant la multiplicité qualitative en multiplicité quantitative. D'un côté, l'explication génétique de l'intelligence éclaire une racine profonde de « la pensée spatiale » issue de la fonction pratique de l'intelligence. D'un autre côté, la reprise de l'opposition entre la durée et l'espace dans la considération de la limite de l'intelligence nous conduit à un rapprochement de la conscience à la vie. En effet, tout comme la conscience, la vie qui l'englobe et la traverse est la continuité vraie, la mobilité réelle, la compénétration réciproque, c'est-à-dire, la durée.

§ 9. Intuition et vie :

la circularité de la théorie de la connaissance et de la théorie de l'évolution

*Il y a des choses que l'intelligence seule est capable de chercher, mais que, par elle-même, elle ne trouvera jamais. Ces choses, l'instinct seul les trouverait ; mais il ne les cherchera jamais.*³³²

Comme nous avons dit haut, l'instinct est une connaissance directe de la vie. L'instinct est en sympathie avec la vie elle-même. Bergson analyse une faculté de connaître la vie elle-même qui serait comme une sorte d'instinct « réveillé » : L'intuition, c'est l'instinct devenu désintéressé, capable de se tourner vers le soi, de prendre conscience de soi-même, et de réfléchir sur son objet, c'est-à-dire la vie. « 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. »³³³ En effet, suivre et éclaircir le parcours de l'évolution de la vie, c'est l'effort même de l'intuition dont l'objet est la durée, la continuation vraie, la mobilité elle-même, la compénétration réciproque. Mais, c'à quoi cet effort de l'intuition aboutit au bout de l'évolution, c'est le réveil même de l'intuition. Cela ne nous dit pas autre chose que le processus circulaire entre la théorie de la connaissance et la théorie de la vie chez Bergson.

Il faut que ces deux recherches, théorie de la connaissance et théorie de la vie, se rejoignent, et, par un processus circulaire, se poussent l'une l'autre indéfiniment.³³⁴

C'est comme la 7^{ième} et la dernière partie « le temps retrouvé » du roman « à la recherche du temps perdu » de Marcel Proust, se termine à ce point de bascule où « Marcel » décide d'écrire un roman. Nous avons déjà analysé le moment où le

³³² EC, p. 152.

³³³ Ibid., p. 177.

³³⁴ Ibid., intro, ix.

bergsonisme dépasse le relativisme kantien de la connaissance.³³⁵ Cependant, c'est ici que s'achève le dépassement du kantisme : 1° L'intelligence n'est qu'une partie de la manifestation de la vie. Elle a sa limite à aborder à la vie totale ; 2° Si nous pouvions remonter à la cause profonde et génétique, nous atteindrions la réalité même, le mouvement de la vie.³³⁶ Ce travail serait possible pour un esprit humain dans lequel se réveillerait l'instinct qui est le contact direct avec la vie.

Il faudrait remarquer encore que cette connaissance de l'absolu s'établit dans une circularité entre l'épistémologie et l'ontologie. La théorie de la connaissance relève de l'épistémologie dont le problème majeur consiste à savoir comment nous pouvons obtenir la connaissance. La théorie de l'évolution relève de l'ontologie dont le problème majeur consiste à savoir ce qui existe réellement. Le kantisme de la première *Critique* restreint ce qu'on peut revendiquer de l'être en soi aux phénomènes, autrement dit à une objectivité soumise et constituée par et dans la limite du jeu légitime des facultés transcendantes du sujet dans l'exercice de la connaissance. Dépasser la Critique, c'est déplacer et replacer l'intelligence dans sa cause génératrice, autrement dit, pour Bergson de « se mettre en route et [de] marcher » sur la route de l'évolution de la vie sur laquelle s'engendre l'esprit qui tente de coïncider avec la force génératrice.

Avant de chercher la solution, dit-elle, ne faut-il pas savoir comment on la cherchera ? Etudiez le mécanisme de votre pensée, discutez votre connaissance et critiquez votre critique : quand vous serez assurés de la valeur de l'instrument, vous verrez à vous en servir. Hélas ! Ce moment ne viendra jamais. Je ne vois qu'un moyen de savoir jusqu'où l'on peut aller : c'est de se mettre en route et de marcher.³³⁷

L'intelligence se trouve ainsi replacée dans sa cause génératrice, qu'il s'agirait

³³⁵ Voir notre premier chapitre.

³³⁶ « L'homme est littéralement encerclé par son intelligence. Or, s'il y a bien quelque chose que Bergson n'a cessé de combattre, ce sont ces cercles, précisément parce qu'ils nous mettent dans l'impossibilité d'opérer les *sauts* nécessaires pour changer de niveau de réalité. Penser, pour Bergson, c'est chaque fois sauter hors d'un cercle où s'est enfermée l'expérience humaine. » Lapoujade (David), *Puissance du temps*, p. 101.

³³⁷ « Conscience et vie », dans ES, p. 2.

alors de saisir en elle-même et de suivre dans son mouvement. ... notre entendement lui-même, ... pourrait préparer une philosophie qui le dépasse.³³⁸

Dans notre premier chapitre, nous avons analysé ce moment dans lequel la métaphysique de l'être absolu dans la pensée de Bergson est rendue possible contre le kantisme en affirmant l'existence d'autres durées que la nôtre. En effet, le dépassement de la limite de la connaissance imposée dans la cadre d'une philosophie kantienne serait rendu possible par la saisie de la force génératrice même de l'intelligence, c'est-à-dire, la vie. Néanmoins, il est nécessaire de distinguer deux étapes, car la circularité entre la pensée et l'être, l'intuition et la vie n'est pas ce qui se pose au commencement, mais ce qui arrive à la fin d'une philosophie qui « ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout »³³⁹ ; la première étape accomplit sa fonction comme l'échelle et permet d'accéder à l'étage supérieur. À savoir, trouver le temps réel à la conscience, remonter à la source de l'expérience au-delà du tournant de l'expérience humaine, affirmer une intuition métaphysique, une connaissance directe de la mobilité qui n'est que la réalité elle-même, permet au bergsonisme d'avoir une conception originale de la vie qui est la durée, la mobilité, le courant traversant de germe en germe, des vivants, et de « marcher » sur l'évolution de la vie, suivant les lignes de fait vers lesquelles convergent les découvertes et les observations de la science positive. Et au bout du chemin de la vie, nous constatons que se réveille un esprit désintéressé de l'action pratique, esprit métaphysique dont l'effort consiste à « se fondre à nouveau dans le tout », dans le mouvement de la vie lui-même. Sur ce plan, la puissance d'être qui génère de nouvelles formes vivantes engendre aussi la puissance de connaître, de sorte que la dernière embrasse toute la démarche de la première.

338 EC, Intro XI

³³⁹ EC, p. 193.

§ 10. Vie comme conscience ou supraconscience

Plus Bergson rapproche l'esprit du courant de la vie, plus il arrive à « l'idée de rattacher la vie soit à la conscience même soit à quelque chose qui y ressemble ». ³⁴⁰ C'est parce qu'au sommet de l'évolution créatrice, il assiste à la naissance de l'esprit qui est susceptible de voir le courant de la vie, esprit de l'intuition à laquelle l'intelligence a servi de tremplin, intelligence qui se développe à partir de la mobilité de l'animalité, animalité dont l'alimentation dépend du végétal, végétal qui ralentit la dégradation de l'énergie solaire, réserve et transforme celle-ci. Devant le panorama de l'histoire rétrospective de la vie, Bergson a l'impression que la vie est comme le flot qui monte :

La vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, lui [la philosophie de l'intuition] apparaîtra comme un flot qui monte, et que contrarie le mouvement descendant de la matière. ... Ce flot qui monte [270] est conscience. ³⁴¹

La vie est la conscience au sens où la vie est un effort par lequel la liberté et la création s'insèrent dans la nécessité matérielle. Cet effort même, c'est ce qui est essentiel et non pas accidentel dans l'évolution. Revenons aux différents moments des rapports entre la vie et la conscience dans la philosophie de Bergson : premièrement, la vie est *comme* la conscience ; deuxièmement, la vie *est* la conscience et enfin la supraconscience.

En ce qui concerne l'analogie entre la vie et la conscience, la vie est la continuation vraie et la mobilité réelle comme la conscience. Elle est un courant unique et originel d'un même élan vital d'où tous les vivants proviennent. L'évolution de la vie est un mouvement continu de l'élan vital. Elle est la succession des ascendants aux descendants. Comme se pénètrent réciproquement les éléments de la conscience, par exemple, la sensation, le sentiment, l'idée sans s'extérioriser, la vie implique « à la fois, la multiplicité des éléments et la pénétration réciproque de tous par tous, deux propriétés

³⁴⁰ EC, p. 180.

³⁴¹ Ibid., p. 269-270.

qui ne se peuvent guère réconcilier sur le terrain où s'exerce notre industrie, et par conséquent aussi notre intelligence ».³⁴²

Ensuite, comme le montrent le deuxième et le troisième chapitres de MM, la conscience consiste dans la conservation totale du passé pur et le prolongement du passé vers le présent. L'analogie entre la vie et la conscience s'approfondit au sens où la vie porte en elle une immense virtualité, où parmi cette dernière seules quelques parties s'actualisent et se manifestent dans les vivants présents.

Il semble que la vie, dès qu'elle s'est contractée en une espèce déterminée, perde contact avec le reste d'elle-même, sauf cependant sur un ou deux points qui intéressent l'espèce qui vient de naître. Comment ne pas voir que la vie procède ici comme la conscience en général, comme la mémoire ? Nous traînons derrière nous, sans nous en apercevoir, la totalité de notre passé ; mais notre mémoire ne verse dans le présent que les deux ou trois souvenirs qui compléteront par quelque côté notre situation actuelle. La connaissance instinctive qu'une espèce possède d'une autre espèce sur un certain point particulier a donc sa racine dans l'unité même de la vie, qui est, pour employer l'expression d'un philosophe ancien, un tout sympathique à lui-même.³⁴³

Comme une vie consciente porte la totalité de notre passé à l'état virtuel, un vivant porte en lui-même ce qu'on appelle « la vie en général ». Lorsqu'on dit que la vie en général se continue à travers le vivant du germe au germe, cela signifie que le vivant porte beaucoup plus que ce qu'il manifeste dans son état actuel. La vie en général est « une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances. »³⁴⁴ Comme la mémoire pure se conserve et coexiste dans une conscience présente, la vie en général se conserve et coexiste dans un organisme présent. Comme certains souvenirs s'actualisent dans une conscience présente, certaines tendances de la vie s'actualisent dans un organisme présent. Comme les souvenirs qui se versent dans le présent ont leurs

³⁴² EC, p. 163.

³⁴³ Ibid., p. 168.

³⁴⁴ Ibid., p. 259.

racines dans la mémoire pure, la connaissance instinctive de ces tendances a sa source de la vie en général, « l'unité même de la vie », « un tout sympathique à lui-même ».

Pourquoi la vie n'est-elle pas seulement *comme* la conscience, mais finalement est-elle la conscience elle-même ou même, on le verra, supraconscience ? C'est parce que le processus qui va du surgissement de la conscience, à son élévation jusqu'à ce qu'elle coïncide avec la vie dans l'évolution, n'est pas autre chose que la voie que la vie parcourt en manifestant une tendance qu'on pourrait appeler son essence, qui est d'insérer de la liberté dans la matière. La conscience surgit d'abord en raison de la mobilité que les séries animales renforcent. La nécessité de la locomotion appelle un choix d'action. Le vivant devient le centre de l'indétermination. Dans le règne animal se développent le système sensori-moteur et le système nerveux qui relie la sensation à l'action. Et celui-ci permet aux vivants d'agir plus librement et exactement et de manière adaptée. Ensuite, le centre d'indétermination possède la capacité, au contraire d'« un esprit instantané », de retenir ce qui se passe, de prolonger selon le degré d'« attention à la vie » le passé dans le présent en vue de l'avenir, au niveau de la perception et la reconnaissance.³⁴⁵

Pour créer l'avenir, il faut en préparer quelque chose dans le présent, comme la préparation de ce qui sera ne peut se faire que par l'utilisation de ce qui a été, la vie s'emploie dès le début à conserver le passé et à anticiper sur l'avenir dans une durée où passé, présent et avenir empiètent l'un sur l'autre et forment une continuité indivisée : cette mémoire et cette anticipation sont, comme nous l'avons vu, la conscience même.³⁴⁶

L'empiètement réciproque du passé, du présent et de l'avenir fait de l'organisme vivant un être plus intense et plus libre. La nécessité du choix de l'action amène ainsi l'intensification de la conscience et sa libération de l'automatisme matériel. Surtout à partir de ce dynamisme du temps conforme à l'action, la conscience a pu se détacher de celle-ci et de son absorption dans l'intérêt pratique. Par exemple, notre vie consciente se place entre le plan de l'action et le plan du rêve. En général, elle ne se plonge pas

³⁴⁵ MM, ch. 2. 3.

³⁴⁶ « La conscience et la vie », dans ES, p. 13.

complètement, ni dans l'action pratique, ni dans le monde du rêve. Mais, vivre pour une part dans le rêve montre que la vie consciente a pu se dérober à la préoccupation du comportement qui est pragmatique. D'ailleurs, dans la mesure où s'intensifie la tendance de l'intelligence à fabriquer des outils inorganiques en matière brute et à inventer des outils qui fabriquent des outils, la conscience également s'intensifie en rapport avec l'augmentation des possibilités d'actions. De plus, la réflexion désintéressée a été rendue possible grâce au langage humain issu de la vie sociale. Le langage humain a amené la conscience à une vie spéculative qui désire représenter le monde par des idées, puisqu'il est susceptible de s'appliquer à tous les objets infiniment extensibles. Finalement, le désir purement spéculatif réveille la connaissance directe de la vie, l'intuition endormie dans l'instinct. L'intuition, c'est une manifestation d'une puissance de connaître la vie pour et par elle-même, vie qui est une puissance d'être.

Sur la plus grande partie de sa surface, à des hauteurs diverses, le courant est converti par la matière en un tourbillonnement sur place. Sur un seul point il passe librement, entraînant avec lui l'obstacle, qui alourdira sa marche mais ne l'arrêtera pas. En ce point est l'humanité ; là est notre situation privilégiée.³⁴⁷

Il est vrai que, dans l'analogie entre la vie et la conscience, la conscience relève de la conscience humaine, celle que nous incarnons. Elle a son rôle explicatif pour rendre compte des caractères essentiels de la vie et puis, elle possède également un rôle indicatif qui témoigne du succès de l'effort vital. Mais, quant à la conscience équivalente à la vie, elle n'est plus humaine mais surhumaine voire inhumaine d'où l'usage du conditionnel dans ce texte :

Si nos analyses sont exactes, c'est la conscience, ou mieux la supraconscience, qui est à l'origine de la vie. ... Conscience ou supraconscience est la fusée dont les débris éteints retombent en matière. Conscience encore est ce qui subsiste de la fusée même, traversant les débris et les illuminant en organisme. ... Si elle était pure conscience, à plus forte raison supraconscience, elle serait pure activité

³⁴⁷ EC, p. 269.

créatrice.³⁴⁸

La conscience renvoie à la tendance essentielle de la vie qui insiste dans la vie en général en tant qu'immense virtualité, et aussi, à celle qui s'actualise dans l'acte créateur libre et non dans l'automatisme. En ce sens, il est plus propre de dire que la vie est la supraconscience au-delà de la conscience humaine. Cette dernière n'est qu'une manifestation de la vie, dans laquelle les tendances de l'instinct, de l'intelligence et de l'intuition s'actualisent à un certain degré dans une certaine proportion. De plus, rappelons que l'espèce humaine, comme toutes les espèces n'est qu'un arrêt de l'acte créateur de la vie. Donc, la vie est la conscience, mais elle n'est pas seulement la conscience humaine.

Mais, la conscience humaine ne peut coïncider avec la vie que par un effort de se rapprocher de la vie elle-même par l'intuition. Même dans le cas d'un succès exceptionnel d'un esprit intuitionnant la vie, ce que cet esprit affirmerait, ce ne serait pas simplement que la vie est comme moi (sujet, esprit, individu), comme cette entité psychologique et personnifié. C'est la solidarité de soi avec tous les autres êtres, la solidarité du tout avec la position qu'occupe l'esprit intuitionnant dans l'unité vivante d'« une impulsion unique ».

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. » « Elles (les doctrines spiritualistes) ont raison d'attribuer à l'homme une place privilégiée dans la nature, de tenir pour infinie la distance de l'animal à l'homme ; - mais l'histoire de la vie est là qui nous fait assister à la genèse des espèces par voie de transformation graduelle et qui semble ainsi réintégrer l'homme dans l'animalité. » « Avec elle (intuition), nous ne nous sentons plus isolés dans

³⁴⁸ EC, p. 261.

l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine.³⁴⁹

³⁴⁹ EC, p. 269, 271.

§ 11. Nature comme unité vivante

Ainsi, l'intuition est un esprit apparaissant dans le courant de vie qui voit, retournant inversement dans la direction du mouvement de la vie, suivant la trace de ce flux qui arrive au point de la genèse même de cet esprit. En remontant au-dessus de l'histoire des vivants, Bergson résout finalement l'opposition entre la vie et la matière en rendant compte de la genèse de la matière. La matière se définit comme la direction descendante de l'énergie, tandis que la vie se définit comme la direction antagoniste de la matière, c'est-à-dire, direction ascendante. Au début, il existe un élan de vie qui est la force explosive. Par la perte d'énergie d'une part de la force originelle, la matière se fait. Retardant la retombée de l'énergie, se font les vivants qui sont un *modus vivendi* entre la matière et la vie. À travers les vivants, un mouvement continu de la vie manifeste sa puissance de créer les nouvelles formes d'un organisme vivant répondant à certains besoins particuliers. La continuité du mouvement, c'est la vie. C'est l'objet de l'intuition que la métaphysique veut atteindre par un effort de se fondre à nouveau dans le tout. La vie est l'être totale. Envisagée dans cette perspective, elle ne s'oppose pas simplement à la matière, elle ne comprend pas simplement le psychique ou le spirituel. La vie est l'unité vivante. La vie en tant que l'unité vivante embrasse tous les êtres, la matière, le vivant et la conscience.

En renonçant ainsi à l'unité factrice que l'entendement impose du dehors à la nature, nous en retrouvons peut-être l'unité vraie, intérieure et vivante.³⁵⁰

Cette unité vivante n'est pas l'unité totalisante qu'un esprit imposerait « du dehors à la nature », mais l'unité intérieure qui est coextensive avec la nature. Envisagée dans une perspective intérieure du mouvement continu, elle implique la poussée intérieure de la force explosive, la puissance interne de la création de la forme des êtres et les multiples tendances virtuelles qui se manifestent dans l'actualité. La puissance de l'acte créateur et

³⁵⁰ EC, p. 200.

sa manifestation consistent dans l'unité vivante qui n'est pas autre chose que la nature. Bref, la nature coextensive à la vie possède la puissance de créer de nouvelles formes de l'être. Toutes les formes ne préexistent pas au mouvement de la vie. La nature est une force, une poussée intérieure qui porte en elle une immense virtualité qui se manifeste en cours du mouvement.

CHAPITRE V

DELEUZE : DIALECTIQUE ET ESTHETIQUE POUR LE MONDE GENETIQUE

Comment la métaphysique est-elle encore possible après la *Critique de la raison pure* de Kant sans retomber dans le dogmatisme ? Comme nous avons vu plus haut, Deleuze montre que l'empirisme transcendantal ouvre une nouvelle possibilité de penser l'être.³⁵¹ Cet empirisme récuse ce que la philosophie moderne présuppose par rapport à la faculté de la connaissance : « tout le monde se partage... ». La critique de l'image dogmatique de la pensée vise, ainsi que le Cogito cartésien, le sens commun qui se définit pour Kant comme l'accord des facultés transcendantales. Par rapport à cet accord, Kant explique, dans *la critique de la raison pure*, que s'harmonisent les facultés de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement, donc que cet accord constitue la condition de toutes les expériences possibles. Aussi, c'est cet accord qui assure à la fois l'unité du sujet et l'unité de l'objet y correspondant. Dans la corrélation du sujet et de l'objet, la chose en soi est exclue du domaine de la connaissance. C'est cet accord fixe que Deleuze brise en montrant que dans le kantisme lui-même, la concordance entre les facultés varie selon les différents intérêts. Par exemple, dans l'intérêt spéculatif, elle est dominée par l'entendement. Par contre, dans l'intérêt pratique, elle est dominée, à son tour, par la raison. Au moment où l'intérêt n'est ni spéculatif ni pratique, c'est-à-dire, désintéressé comme dans le jugement esthétique, l'accord entre les facultés n'est soumis ni par le concept de l'entendement, ni par l'Idée de la raison. Dans le cas du sublime, la sensibilité

³⁵¹ Voir notre chapitre II.

et la raison s'accordent directement par la force affective qui nous rend impossible de schématiser un objet conformément aux concepts de l'entendement, mais qui nous fait affirmer que quelque chose est sublime. Ainsi, l'accord ne se fait pas par la soumission d'une des facultés à une autre. De plus, pour rendre possible cet accord, des accords libres ou discordants doivent être présumés. Le fait de dénouer le nœud de la concordance des facultés qui construisent les expériences est propre à la schizophrénie ou au dérèglement des sens selon Deleuze, qui renvoient au moment où sont brisés le cadre du sens commun et la corrélation du sujet et de l'objet. Aussi, est-ce le moment où est brisée la limite de la connaissance humaine, connaissance humaine qui est censée se restreindre au domaine du phénomène. Dans le sublime, la sensibilité s'élève jusqu'à ce qu'elle puisse sentir quelque chose qui ne peut pas être sentie empiriquement par « la présence d'un noyau où se briserait l'exercice empirique des facultés conjointes ». ³⁵² La sensibilité s'élève à la haute puissance jusqu'à la pensée de « la présence ». C'est le moment où l'« "impouvoir" se transmue en puissance ». Par l'exercice transcendant de la faculté s'ouvre l'empirisme transcendantal selon lequel il est susceptible de penser l'être qui rend l'expérience possible.

S'engageant dans la question de l'être, nous nous demandons comment dans la pensée deleuzienne l'empirisme transcendantal rejoint l'ontologie de la différence que Deleuze a déclarée, selon laquelle « l'Être se dit d'un et même sens, de la différence elle-même, du différent. » Il va de soi que c'est la thèse ontologique. Or, il serait vrai de dire qu'il n'y a pas l'ontologie chez Deleuze, en ceci qu'il ne s'agit pas pour lui de savoir ce qu'il y a en s'occupant d'un « objet », ³⁵³ mais plutôt de se demander de quel droit peut-on affirmer « quelque chose » : « Mais de quel droit ? Sur quoi se fondent de telles affirmations ? Comment sont-elles possibles ? Ou plutôt : qu'est-ce qui les rend nécessaires ? *Quid*

³⁵² DR, p. 249.

³⁵³ Zourabichvili (François), « Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal » dans *la philosophie de Deleuze*, p. 6. « Il n'y a pas d'"ontologie de Deleuze". Ni au sens vulgaire d'un discours métaphysique qui nous dirait ce qu'il en est, en dernière instance, de la réalité (ce serait des flux plutôt que des substances, des lignes plutôt que des personnes ...). Ni au sens plus profond d'un primat de l'être sur la connaissance (comme chez Heidegger ou Merleau-Ponty, où le sujet s'apparaît déjà précédé par une instance qui ouvre la possibilité de cet apparaître). »

juris ? D'où tirent-elles leur légitimité, si elles en ont une ? »³⁵⁴ La philosophie de Deleuze est *critique* dans la mesure où la pensée deleuzienne demeure rigoureusement dans cette question de droit « suivant l'ordre des tâches kantien »³⁵⁵. Néanmoins, il est difficile de nier ce à quoi cette critique deleuzienne aboutit soit la thèse ontologique qui va substituer au EST l'ET, à l'être le devenir. Est-ce que renverser l'ontologie signifie l'extinction de l'ontologie ? Nous croyons que l'ontologie ne consiste pas en un certain type de thèse ontologique, mais plutôt en un champ de bataille entre les thèses ontologiques sur la question de la réalité. L'ontologie d'εἶναι est *une* ancienne ontologie de l'être-substance. Et puis, chaque ontologie a sa manière de soutenir sa thèse, par exemple, comme la dialectique platonicienne. Même, parmi les thèses qu'on pourrait appeler l'ontologie du « devenir », se trouveraient des différences au niveau de la logique qu'un philosophe développe pour affirmer le devenir dans le domaine de la réalité.³⁵⁶ Dans le cas deleuzien, cette manière consiste à demander, pour répondre, de quel droit, sur quoi de telles affirmations se fondent, comment sont-elles possibles, *Quid juris*. Donc, il conviendrait de savoir comment Deleuze lui-même « peut conjuguer deux modes d'approche à première vue incompatibles : transcendantal, ontologique ».³⁵⁷

Alors, comment Deleuze réforme-t-il l'étude transcendantale du kantisme ? Le grand problème du kantisme réside dans l'harmonie entre les facultés. En effet, chacune d'elles diffèrent en nature et sont extérieures les unes aux autres. Seule l'harmonie peut assurer l'unité du sujet et de l'objet et par conséquent la corrélation, mais elle est contestable. Ce n'est pas simplement parce qu'elle relève de l'image dogmatique de la pensée, assurant le sens commun, mais c'est aussi parce qu'il est difficile de rendre compte du

³⁵⁴ Sur le caractère essentiel de *Quid Juris* dans la philosophie de Deleuze, Lapoujade (David), *Deleuze, les mouvements aberrants*, p.20.

³⁵⁵ Lapoujade (David), *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 19.

³⁵⁶ Par exemple, c'est la logique qui distingue Deleuze même de Bergson. Lapoujade (David), *Deleuze, les mouvements aberrants*, 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. »

³⁵⁷ Zourabichvili (François), « Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal » dans *la philosophie de Deleuze*, p. 8.

schématisme de l'imagination qui relie l'intuition de la sensibilité au concept de l'entendement. De plus, dans cette question fondamentale du lien, ce qui est mis en cause est plutôt le concept de l'entendement qui fonctionne comme la catégorie, car c'est ce dernier qui ordonne la concordance des facultés dans l'intérêt spéculatif.³⁵⁸ Pour Deleuze, il n'y a pas de catégorie conceptuelle qui capture des sensibles dans la forme identique et abstraite. Son empirisme transcendantal consiste à montrer que le cercle fermé entre la sensibilité, l'imagination et l'entendement se brise, de sorte que la corrélation entre l'objet et le sujet se brise aussi. Et la ligne de pensée s'ouvre alors vers deux directions par rapport à quelque chose, soit vers la direction de la dialectique, soit vers celle de l'esthétique. Il s'agit d'aborder l'être dans deux perspectives : celle de la dialectique vers laquelle la pensée s'oriente pour sa détermination, ou celle de l'esthétique par rapport à l'être du sensible qui nous affecte. A cela correspond ce qu'on appelait le noumène en tant qu'objet de la pensée dans le cas de la dialectique et la chose en soi en tant que ce qui nous affecte dans le cas de l'esthétique. Comment la dialectique doit-elle être pensée ? De quelle manière construit-elle la relation interne du déterminant et du déterminé alors que sensibilité et entendement sont dans un rapport externe ? De quel droit pouvons-nous dire de l'être du sensible qu'il nous affecte ? Comment deux perspectives se rejoignent-elles ? Ces questions nous conduiront à élucider la réforme deleuzienne de l'étude transcendantale.

Il nous faut, afin de relier dans la pensée deleuzienne l'empirisme transcendantal à l'ontologique de l'univocité, savoir comment « les deux concepts, de différence pure et de répétition profonde, se rejoignent et s'identifient ».³⁵⁹ En effet, la différence est la conception qui remplace l'identité de la représentation de l'être. Même la répétition est la conception qui remplace l'identité de la représentation du Je. Se libérant de la forme identique, dépassant la corrélation entre le sujet et l'objet, comment réconcilient-elles la présence de l'être et la constitution de l'expérience ?

³⁵⁸ Voir notre chapitre II.

³⁵⁹ La couverture derrière de DR.

§1. La dialectique de l'Idée

(1) L'Idée comme problématique

La pensée, par exemple, trouve en soi quelque chose qu'elle ne peut pas penser, qui est à la fois l'impensable et ce qui doit être pensé, l'impensable et ce qui ne peut être que pensé.³⁶⁰

Il faudrait souligner que penser quelque chose pour Deleuze est un acte « impératif », à savoir, que force lui était de développer la pensée sur l'être, en dépassant le cercle fermé de la corrélation entre sujet et objet. C'est la raison pour laquelle en tant qu'objet de la dialectique, « les Idées sont rapportées à l'exercice transcendant d'une faculté particulière libérée d'un sens commun. »³⁶¹ La philosophie de Deleuze est critique dans la mesure où sa pensée se trouve rigoureusement dans cette question de droit : « Un objet hors de l'expérience ne peut être représenté que sous une forme problématique. ... C'est un objet qui ne peut être donné ni connu, mais qui doit être représenté sans pouvoir être déterminé directement. »³⁶² Alors, pourquoi cet objet doit-il être représenté ?

D'abord, rappelons la logique de la Critique kantienne qui introduit la dialectique. L'entendement confère aux données de la sensibilité ses concepts, construit des objets empiriques. Tant qu'il porte seulement sur tel ou tel objet, l'entendement reste dans des démarches parcellaires. C'est la raison qui s'élève « jusqu'à la conception d'un "problème" capable de donner à toutes ses démarches une unité systématique »³⁶³. Ce problème que la raison pose en tant que vrai problème par son usage parfaitement légitime, se rapporte aux concepts de l'entendement, c'est « la condition indispensable

³⁶⁰ DR, p. 249.

³⁶¹ Ibid.

³⁶² Ibid., p. 219.

³⁶³ Ibid.

sans laquelle aucune solution n'existerait jamais ». ³⁶⁴ En posant le problème, l'expérience devient sa solution, se fonde sur sa condition indispensable. En tant que problème, l'Idée doit être représentée comme objet hors de l'expérience. Par les Idées problématiques se constitue une unité systématique « capable de réunir en un tout les démarches de l'entendement concernant un ensemble d'objets ». ³⁶⁵

L'Idée n'a d'usage légitime que rapportée aux concepts de l'entendement ; mais inversement les concepts de l'entendement ne trouvent le fondement de leur plein usage expérimental (maximum) que dans la mesure où ils sont rapportés aux Idées problématiques, soit qu'ils s'organisent sur des lignes convergeant vers un foyer idéal hors de l'expérience, soit qu'ils se réfléchissent sur le fond d'un horizon supérieur qui les embrasse tous. ³⁶⁶

Selon Kant, l'idée comme problème a une valeur objective. Pourquoi ? Elle est en elle-même indéterminée, mais n'est déterminable que par rapport aux objets de l'expérience et ne porte l'idéal de détermination que par rapport aux concepts de l'entendement. Du fait que Kant faisait incarner les trois moments dans des Idées distinctes, le moi indéterminé, le monde déterminable et Dieu idéal de la détermination, Deleuze affirme qu'« il n'y a dans l'Idée nulle identification, ni confusion mais *une unité objective problématique interne, de l'indéterminé, du déterminable et de la détermination* ». ³⁶⁷ C'est tout ce qu'il a suivi de Kant. Deleuze emprunte ainsi au kantisme la logique de l'introduction de la dialectique. La dialectique deleuzienne se développe, cependant, tout différemment de la dialectique kantienne.

(2) L'Idée comme le différentiel

Pour Deleuze, l'Idée consiste dans la différentielle. Pourquoi le calcul différentiel est-

³⁶⁴ DR, p. 219.

³⁶⁵ Ibid., p. 218.

³⁶⁶ Ibid., p. 219.

³⁶⁷ Ibid. Nous soulignons.

il « l'algèbre de la pensée pure » pour exprimer des Idées problématiques dans un rapport avec des solutions ?

La mathématique ne comprend donc pas seulement des solutions de problèmes ; elle comprend aussi l'expression des problèmes relative au champ de résolubilité qu'ils définissent, et qu'ils définissent par leur ordre dialectique même. C'est pourquoi le calcul différentiel appartient entièrement aux mathématiques, au moment même où il se trouve son sens dans la révélation d'une dialectique qui dépasse la mathématique.³⁶⁸

De l'histoire ésotérique de la philosophie différentielle qu'il invoque (Bordas-Demoulin, Maïmon, Wronski), Deleuze dégage la manière de représenter les Idées qui ont « toujours un élément de quantitatibilité, de qualitatibilité, de potentialité ; toujours des processus de déterminabilité, de détermination réciproque et de détermination complète », idées qui forment les raisons suffisantes et les conditions pour les solutions.

1) L'élément de quantitatibilité / le principe de la déterminabilité

Ce qui se passe dans le calcul différentiel, c'est « l'anéantissement du *quantum* et de la *quantitas* », lesquels indiquent la quantité particulière de l'objet de l'intuition et la quantité générale du concept de l'entendement. Par exemple, si nous faisons le calcul différentiel de l'équation algébrique du cercle $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, nous obtenons l'équation dérivée $ydy + xdx = 0$, qui exprime l'universel de la circonférence ou de la fonction correspondante. La quantité individuelle s'y annule et reste ce qui ne change pas, à savoir, l'immuable, l'universel. « Elle [la fonction] ne représente plus que l'immuable avec l'opération qui l'a dégagé » (Bordas-Demoulin).³⁶⁹ Cet immuable constitue l'élément pur de la quantitatibilité, au cas où l'on détermine une cause idéale pour la continuité, qui est le résultat de l'intégration.

Un principe de déterminabilité correspond à l'indéterminé. La différentielle dx est l'indéterminé par rapport à x . Toutefois elle est déterminable par rapport à l'autre, dy .

³⁶⁸ DR, p. 232.

³⁶⁹ Ibid., p. 223.

Autrement dit, le rapport dy/dx est déterminable. Si chaque terme dans le rapport dy/dx « n'existe absolument que dans son rapport avec l'autre », « un principe de détermination réciproque correspond comme tel à la déterminabilité du rapport. »³⁷⁰

2) L'élément de qualitativité / le principe de la détermination réciproque

L'équation différentielle exprime une fonction qui diffère en nature de la fonction dite primitive. Par exemple, « quand la primitive exprime la courbe, $dy/dx = -x/y$ exprime pour son compte la tangente trigonométrique de l'angle que la tangente à la courbe fait avec l'axe des abscisses. »³⁷¹ Mais si le rapport différentiel exprime une qualité comme la tangente, il reste encore lié aux valeurs individuelles. Or, cette fonction dérivée peut être encore différenciée. « Il est donc différentiable à son tour, et témoigne seulement de la puissance de l'Idée de donner lieu à une Idée de l'Idée. »³⁷² L'universel n'exprime pas, à ce niveau, simplement une qualité, mais un élément pur de la qualitativité à travers des calculs différentiels d'ordre n , qui sont la synthèse universelle de l'Idée (Idée de l'Idée).

Deleuze invoque le travail de Maïmon, qui a essayé de réformer la philosophie transcendantale kantienne avec la notion de la différentielle pour surmonter le paradoxe du kantisme par rapport à une harmonie entre les facultés de l'intuition et de l'entendement, extérieures l'une à l'autre. Selon Kant, le déterminable est « donné », la détermination est « pensée ». La stratégie de Maïmon pour combler cet écart consiste à montrer que le déterminable ainsi que la détermination doivent être également pensés. Mais comment ? « Comme se dépassant vers un principe de détermination réciproque ». « La synthèse réciproque des rapports différentiels, comme source de la production des objets réels, telle est la matière de l'Idée dans l'élément pensé de la qualitativité où elle baigne. »³⁷³ Alors, par un principe de détermination réciproque se produisent des qualités comme les différences des objets réels de la connaissance, ensuite l'espace et le temps, comme conditions de la connaissance des différences et finalement, des concepts

³⁷⁰ DR, p. 223.

³⁷¹ Ibid., p. 224.

³⁷² Ibid.

³⁷³ Ibid., p. 225.

comme conditions pour la différence ou la distinction des connaissances elles-mêmes. Selon Maïmon, le transcendantal ne reste plus le conditionnement simple, mais répond à l'exigence génétique. Comme le foyer de la genèse, l'idée constitue le système des liaisons idéales en des rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables.

3) l'élément de la potentialité pure / le principe de la détermination complète

La puissance est la forme de la détermination réciproque d'après laquelle des grandeurs variables sont prises comme fonction les unes des autres. Mais, dans la fonction dérivée se dépotentialisent des grandeurs variables. Par exemple, l'équation $2ax - x^2 = y^2$ se différencie comme $dy/dx = (a - x) / y$. Cette dépotentialisation conditionne la potentialité pure. « L'élément pur de la potentialité apparaît dans le premier coefficient ou ... tous les termes de la série résultant de la répétition des mêmes opérations. ... selon Wronski ..., les coefficients discontinus ne reçoivent de signification que par les fonctions différentielles qui les composent. ... Seule la "graduation" ou continuité en constitue la forme (de la matière de la génération des quantités), qui appartient aux Idées de la raison.»³⁷⁴ Les différentielles sont une règle inconditionnée pour la genèse de la connaissance de la quantité, et pour la génération des discontinuités qui en constituent la matière ou pour la construction des séries.

À l'élément de la potentialité correspond un principe de détermination complète. La forme sérielle dans la potentialité prend tout son sens dans l'objet, par exemple, dans la courbe. Ce sens apparaît dans la pluralité des séries à l'égard des points singuliers, « dans la manière dont on passe d'une partie de l'objet où la fonction est représentée par une série à une autre où elle s'exprime dans une série différente, soit que les deux séries convergent ou se prolongent, soit qu'elles divergent au contraire. »³⁷⁵ Si la détermination réciproque concerne les rapports différentiels et leurs degrés, leurs variétés dans l'Idée, lesquels correspondent à des formes diverses, la détermination complète a la relation avec des valeurs d'un rapport, autrement dit, la composition d'une forme ou la répartition

³⁷⁴ DR, p. 227.

³⁷⁵ Ibid., p. 228.

des points singuliers qui la caractérisent.

Par conséquent, dans le calcul différentiel, la disparition du *quantum* et de la *quantitas* est amenée à l'élément de la quantifiabilité, la disqualification à l'élément de la qualifiabilité, et la dépotentialisation à l'élément de la potentialité. Ces éléments de la quantifiabilité, de la qualifiabilité et de la potentialité forment la figure de la raison suffisante, dans la mesure où l'indéterminé se dépasse vers la déterminabilité, celle-ci se dépasse vers la détermination réciproque et cette dernière se dépasse vers la détermination complète. Une forme de courbe a sa raison suffisante, par exemple, dans son équation différentielle, au sens où celle-ci exprime des points singuliers (cols, nœuds, centres, etc.). Une forme de courbe intégrale est une solution de l'équation différentielle. C'est dans cette dérivée que se spécifient des points singuliers dont la détermination complète concerne l'existence et la répartition des points qui forment une courbe. « Si la spécification des points montre déjà l'immanence nécessaire du problème à la solution, son engagement dans la solution qui le recouvre, l'existence et la répartition témoignent de la transcendance du problème et de son rôle directeur dans l'organisation des solutions elles-mêmes. »³⁷⁶ Donc, si une courbe se trouve comme une solution, des points singuliers doivent se trouver comme les conditions, parce que l'existence et la répartition des points singuliers se confondent avec la détermination complète d'un problème. Le rôle des points singuliers dans leur fonction est à la fois problématique et générateur de solutions. Si la problématique renvoie à l'ensemble du problème et de ses conditions, les équations de condition sont constitutives du problème et de sa synthèse. Les conditions du problème sont ainsi l'objet d'une synthèse d'Idée.

Le problème a trois aspects : sa différence de nature avec les solutions ; sa transcendance par rapport aux solutions qu'il engendre à partir de ses propres conditions déterminantes ; son immanence aux solutions qui viennent le recouvrir, le problème *étant* d'autant mieux résolu qu'il se détermine davantage. Les liaisons idéales constitutives de l'Idée problématique (dialectique) s'incarnent donc ici dans les relations réelles constituées par les théories

³⁷⁶ DR, p. 230.

mathématiques, et apportées comme solutions aux problèmes.³⁷⁷

En ce sens, le calcul différentiel exprime précisément des problèmes relatifs au champ de résolubilité qu'il définit, problèmes qui renvoient aux Idées dialectiques. « Les problèmes sont toujours dialectiques. »³⁷⁸ Bien entendu, le calcul différentiel n'est qu'un instrument des mathématiques. Néanmoins, « il doit désigner *universellement* l'ensemble du composé Problème ou Idée dialectique – Expression scientifique d'un problème – Instauration du champ de solution. »³⁷⁹ Quel que soit le domaine envisagé (ou mathématique ou physique ou biologique ou psychique) le problème est immanent à la solution comme condition déterminante. Chaque domaine où s'incarnent les Idées dialectiques possède son propre calcul. Cependant, il est universel que les Idées constituent les éléments de quantitatibilité, de qualitatibilité, de potentialité. « A l'universalité de la dialectique répond en ce sens une *mathésis universalis*. »³⁸⁰

Ainsi, la liaison idéale constitutive ou la synthèse idéale consiste alors dans les éléments différentiels (la déterminabilité), leurs rapports (la détermination réciproque) et les singularités qui y correspondent (la détermination complète). Elle a sa *consistance objective* par sa nature problématique et génératrice en tant que la condition de la solution.

(3) L'idée comme multiplicité, virtualité et positivité

La dialectique deleuzienne consiste à renverser le platonisme, au sens où elle réfute un système de pensée selon lequel l'identité de l'Idée subordonne toutes les différences du monde sensible, les hiérarchise par la classe supérieure de sa copie ou celle inférieure du simulacre.³⁸¹ Renverser le platonisme ne signifie pas simplement une

³⁷⁷ DR, p. 232.

³⁷⁸ Ibid..

³⁷⁹ Ibid., p. 235. Nous soulignons.

³⁸⁰ Ibid.

³⁸¹ Voir notre chapitre II.

renonciation à la dialectique. Pour Deleuze, la dialectique est impérative comme problématique. Alors, comment les trois modalités des Idées deleuziennes, « la multiplicité », « la virtualité » et « la positivité » contribuent-elles à élaborer une nouvelle dialectique qui ne tombe pas dans une dénaturation de la dialectique ?

Si le calcul différentiel prend son rôle de l'algèbre de la dialectique, la différentielle ne renvoie pas seulement alors à la mathématique. Elle est un élément constitutif dans un système physique, biologique, sociologique, etc.³⁸² Par exemple, le phonème est la différentielle dans la linguistique.

Le phonème est la petite unité linguistique capable de différencier deux mots de signification diverse : par exemple, *billard* et *pillard*. ... b/p ... Les phénomènes n'existent pas indépendamment des relations dans lesquelles ils entrent et par lesquelles ils se déterminent réciproquement. ... Dy est tout à fait indéterminé par rapport à y , dx est tout à fait indéterminé par rapport à x : 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. ... La détermination réciproque des éléments symboliques se prolonge dès lors dans la détermination complète des points singuliers qui constituent un espace correspondant à ces éléments. ... Toute structure présente 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.³⁸³

Les Idées en tant que différentielles construisent ainsi leur « structure » comme la langue par ses rapports réciproques et des singularités qui leur correspondent. La multiplicité signifie alors la coexistence des Idées. Les Idées sont la multiplicité qui n'est ni l'un, ni le multiple. Elles sont la multiplicité, parce qu'elles existent en construisant les systèmes des variétés qui consistent dans les rapports réciproques et les singularités. Les

³⁸² DR, pp. 238-241.

³⁸³ « A quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1972), dans ID, pp. 246-247.

Idées qui sont en elles-mêmes indéterminées sont déterminables dans un rapport réciproque. Et à ce dernier correspond la singularité, dont la distribution renvoie à la détermination complète. La modalité structurale des Idées, c'est la multiplicité.

Mais, pour bien comprendre la multiplicité, il faudrait éclaircir la nature de la différence entre les Idées. Notamment, par rapport à la structure linguistique, il est essentiel d'élucider la nature de la différence du « trait distinctif ». Des linguistes font des rapports entre les phonèmes, ceux d'opposition, par exemple comme Saussure qui maintient dans la langue qu'il n'y a que des différences « sans termes positifs », « éternellement négatives », et puis comme Troubetzkoï qui maintient que l'idée de différence constitutive du langage suppose l'idée d'opposition.³⁸⁴ Il est vrai que les articulations du son et du sens supposent le trait distinctif dont les unités sont extérieures l'une à l'autre.

Cependant, cette différence en tant qu'opposition se trouve dans un système de *représentation* de la langue. « Chaque phonème entretient plusieurs oppositions distinctes avec d'autres phonèmes, de point de vue différents. »³⁸⁵ Autrement dit, un phonème ne se rapporte à l'autre par opposition que dans la représentation d'un des systèmes d'articulation où il s'engage de façon différente. La découverte de la pluralité du système qui consiste en la différence d'opposition nous amène à la découverte plus profonde par rapport au champ problématique de la multiplicité positive. Cela dit la détermination elle-même des structures des Idées est ce qui procède progressivement : « Les aspects essentiels de la raison suffisante, déterminabilité, détermination réciproque, détermination complète, trouvent leur unité systématique dans la détermination progressive. »³⁸⁶ Donc, dans le domaine de la linguistique, c'est par la détermination progressive que se fait la sélection des phonèmes dans une langue. Autant que l'articulation du son renvoie simultanément à l'articulation du sens, la sélection des phonèmes « n'est pas séparable des morphèmes en tant qu'éléments de constructions grammaticales. ... Or les morphèmes, qui font intervenir pour leur compte l'ensemble virtuel de la langue, sont l'objet d'une détermination progressive, procédant par "seuils

³⁸⁴ DR, p. 264.

³⁸⁵ Ibid., p. 263.

³⁸⁶ Ibid., p. 271.

différentiels”, et impliquant un temps purement logique capable de mesurer la genèse ou l’actualisation. La détermination réciproque formelle des phonèmes renvoie à cette détermination progressive qui exprime l’action du système virtuel sur la matière phonique. »³⁸⁷

Ainsi, la pluralité des systèmes de l’articulation et la relativité de la différence des éléments linguistique s’expliquent dans le processus génétique d’une langue. La multiplicité est la source idéale d’un système linguistique. Si l’Idée linguistique se déterminait en tant que négatif, on ne pourrait pas expliquer la pluralité des systèmes d’articulation et une sélection dans une certaine langue. Des phonèmes sélectionnés et actuels s’opposent l’un l’autre, parce que « les formes du négatif apparaissent bien dans les termes actuels et relations réelles », mais, même dans ce cas-là, seulement « en tant qu’ils sont coupés de la virtualité qu’ils actualisent et du mouvement de leur actualisation. »³⁸⁸ « La critique du négatif n’est radicale et bien fondée que quand elle opère une genèse de l’affirmation, et *simultanément* la genèse de l’apparence de négation. ... Bref, le négatif est toujours dérivé et représenté, jamais originel ni présent. »³⁸⁹

Donc, d’autant plus qu’elle parcourt la détermination progressive, l’Idée n’obtient pas son identité du concept. Elle ne peut jamais se rapporter alors avec l’actuel dans la relation de la copie ou de la ressemblance, relation qui présuppose l’identité de deux termes. Cette idée, « réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite » est la virtualité ainsi que la multiplicité. Et la paire virtuel-actuel remplace celle possible-réel. Même si les Idées en tant qu’objets de la pensée dialectique servent principalement de « raison suffisante » pour la réalité, la réalité n’est pas simplement la réalisation de l’Idée. L’Idée n’est donc ni le possible qui attend à se réaliser, ni le transcendant qui régit la réalité. Le virtuel comme idée problématique est aussi réel et immanent à l’actuel de sorte que la réalité se compose en deux parties, l’une virtuelle et l’autre actuelle. « Le virtuel ne s’oppose pas au réel, mais seulement à l’actuel. Le virtuel possède une pleine réalité, en

³⁸⁷ DR, p. 265.

³⁸⁸ Ibid., p. 267.

³⁸⁹ Ibid., p. 266, 267.

tant que virtuel. »³⁹⁰ En ce sens, le problème de la relation de l'Idée au réel doit être reposé comme le rapport du virtuel à l'actuel, comme celui de l'actualisation au lieu de la réalisation, celui de la différenciation.

Le monde n'est pas la copie de l'Idée, il est le devenir qui affirme le hasard, « le coup de dés ». Au fond de l'élaboration deleuzienne de la pensée dialectique se trouve « l'affirmation du hasard ». Autrement dit, cette élaboration consiste à récuser une dialectique selon laquelle la réalité ne consiste qu'à décalquer l'Idée, si bien que le hasard n'y est pas affirmé. En effet, « l'affirmation du hasard » n'est pas la conclusion de la dialectique, mais relève de « l'origine radicale de l'Idée ».

Une origine n'est assignée que dans un monde qui conteste l'original autant que la copie, une origine n'assigne un fondement que dans un monde déjà précipité dans l'universel *effondement*.³⁹¹

Dans l'universel effondement, l'Idée se dit ainsi comme positivité ainsi que multiplicité et virtualité. En bref, la dialectique deleuzienne se pose dans la forme de la question, « comment », « en quel cas » au lieu de « qu'est-ce que ». L'Idée en tant que problématique est indéterminable en elle-même. Mais se portant dans la structure des variétés de rapports et les points singuliers, l'Idée se définit par le double processus de détermination : détermination réciproque et détermination complète. Ne s'opposant pas l'une à l'autre, l'Idée n'est ni l'une ni le multiple. Sa différence ne se trouve pas négative, mais positive. L'Idée renvoie d'abord à la multiplicité où coexistent les éléments, les variétés de rapports et les points singuliers. Ensuite, ayant une pleine réalité, l'Idée se trouve en tant que virtuel. Son contenu se détermine progressivement. Finalement, la dialectique de l'Idée en tant que multiplicité, positivité, virtualité exclut radicalement un système dialectique transcendant à la réalité, laquelle y est considérée comme ce qui décalque l'Idée. La dialectique deleuzienne donne au monde la raison suffisante pour l'affirmation du hasard, proprement dit, de la genèse.

³⁹⁰ DR, p. 269.

³⁹¹ Ibid., p. 261.

Les impératifs sont de l'être, toute question est ontologique, et distribue « ce qui est » dans les problèmes. L'ontologie, c'est le coup de dés - chaosmos d'où le cosmos sort.³⁹²

³⁹² DR, p. 257.

§ 2. De la dialectique à l'esthétique :
la différenciation du virtuel à l'actuel dans le dynamisme spatio-temporel

La dialectique deleuzienne ne finit pas simplement par élucider la détermination de l'Idée. Elle se plonge nécessairement dans l'actualisation de l'Idée virtuelle. Tandis que la différenciation détermine le contenu virtuel de l'Idée comme problème, la différenciation exprime l'actualisation de ce virtuel et la constitution des solutions. Cette différenciation s'enchaîne réciproquement avec la différenciation. Comme la différenciation a deux aspects qui correspondent aux variétés de rapport et aux points singuliers dépendant des valeurs de chaque variété, la différenciation a deux aspects, à son tour, qui correspondent à ceux de différenciation : d'une part, l'un concerne les qualités ou espèces diverses actualisant les variétés ; d'autre part, l'autre concerne les parties distinctes actualisant les points singuliers. S'enchainent ainsi deux parties de la réalité, « l'une étant image virtuelle, l'autre image actuelle », « moitiés inégales impaires », « sans que ses deux moitiés se ressemblent »³⁹³. La relation entre le virtuel et l'actuel renvoie à la correspondance sans ressemblance. L'actualisation de l'Idée dans la différenciation par laquelle les rapports différentiels et les singularités sont incarnés n'a rien à voir avec la réalisation par rapport à la ressemblance. Deleuze cite comme exemple de l'actualisation du virtuel la création des lignes divergentes dans l'évolution créatrice selon H. Bergson. La vie envisagée en elle-même comme l'immense virtualité s'actualise par la différenciation des espèces, qui est une création de nouveauté. Mais chaque espèce peut définir une certaine proportion des tendances virtuelles qui se porte en la vie elle-même et se déterminent progressivement dans l'évolution.

S'actualiser, pour un potentiel ou un virtuel, c'est toujours créer les lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuelle.³⁹⁴

Le modèle technique de la différenciation relève du biologique, tandis que celui de la

³⁹³ DR, p. 270.

³⁹⁴ Ibid., p. 274.

différentiation relève du mathématique. Le mathématique montre bien les trois raisons suffisantes de la quantitatibilité, de la qualitativité et de la potentialité en tant que problème pour la solution, dans son rapport interne où les éléments indéterminés se dépassent vers les déterminations réciproques, et celles-ci se dépassent, à son tour, vers les déterminations complètes. Le biologique montre bien, cette fois, l'actualisation du virtuel en tant que solution pour le problème. Le dynamisme spatio-temporel est l'actualisant et le différenciant. Ce dynamisme porte sur des mouvements morphogénétiques comme l'œuf qui « augmentent des surfaces libres par l'étirement des couches cellulaires, l'invagination par plissement, les déplacements régionaux des groupes, etc. » Or, ce dynamisme exprime quelque chose d'idéal au sens où les types d'œuf se distinguent par des orientations, des axes de développement, des vitesses et des rythmes différentiels. D'ailleurs, la cinétique de l'œuf crée un espace et un temps propre à ce qui s'actualise. En ce sens, le dynamisme concerne à la fois la dialectique des Idées en ceci qu'il exprime quelque chose d'idéal, et l'esthétique du sensible, en ceci qu'il crée un espace et un temps.

Ainsi, Deleuze définit ce jeu du dynamisme comme la dramatisation, la mise en scène de l'Idée dans l'espace et dans le temps. Le dynamisme se compare à ce que « Kant appelait des schèmes », qui consiste à assurer l'harmonie de l'entendement et de la sensibilité. Mais, pour Kant, « extérieur au concept, cependant, on ne voit pas comment il peut assurer l'harmonie de l'entendement et de la sensibilité, puisqu'il n'a pas de quoi lui-même assurer sa propre harmonie avec le concept de l'entendement, sans appel à un miracle. »³⁹⁵ En déterminant l'espace et le temps par sa propre puissance qu'il comprend, le dynamisme « incarne immédiatement les rapports différentiels, les singularités et les progressivités immanentes à l'Idée. »³⁹⁶ Il faudrait remarquer ici que non seulement au niveau de l'imagination, mais aussi au niveau de la dialectique des différentielles, est considéré le dépassement de la rupture entre la sensibilité réceptive et l'entendement actif. Le calcul différentiel donne la relation intérieure entre le problème et la solution, entre la différentielle et l'intégration, entre l'Idée virtuelle et l'actuel. Et en posant « les

³⁹⁵ DR, p. 281.

³⁹⁶ Ibid., p. 282.

dynamismes spatio-temporels dans l'actualisation, deux termes se relient dans l'enchaînement intérieur de différent/ciation : « ce qui reste extérieur au concept renvoie plus profondément à ce qui est intérieur à l'Idée. L'Idée tout entière est prise dans le système mathématico-biologique de la différent/ciation. ... La moitié dialectique et la moitié esthétique, l'exposition du virtuel et le procès de l'actualisation. »³⁹⁷

³⁹⁷ DR, p. 285.

§ 3. L'esthétique de l'intensité comme le principe transcendantal

Le dynamisme spatio-temporel engage à la fois la dialectique et l'esthétique. Actualisant l'Idée virtuelle, il se rapporte à la dialectique. Dramatisant l'Idée dans l'espace et le temps, ce dynamisme se rapporte à « ce par quoi le sensible est donné ». Il se compare avec l'imagination kantienne qui relie deux facultés différentes, la sensibilité et l'entendement. Néanmoins, tandis que celle-ci comporte un problème insoluble par rapport à la relation externe entre le donné du sens et le concept de l'entendement, le dynamisme spatio-temporel a comporte la relation interne entre les Idées et les sensibles. L'esthétique deleuzienne aborde, à son tour, le dynamisme spatio-temporel dans une perspective du « noumène du phénomène ». Selon Deleuze, ce noumène même est le principe transcendantal au sens kantien, à condition que les principes transcendantsaux « doivent être valables *a priori* et avant toute expérience » et que sans lui « les phénomènes ne fourniraient jamais la connaissance d'un objet qui leur correspondît. »³⁹⁸ Toutefois, le noumène du phénomène n'est pas simplement l'anticipation de la perception que Kant propose comme « le *réel* qui lui correspond dans l'objet (*realitas phoenomenon*) ».

Le *principe* (der Grundsatz), qui anticipe toutes les perceptions comme telles, s'exprime ainsi : Dans tous les phénomènes, la sensation et le *réel* qui lui correspond dans l'objet (*realitas phoenomenon*) ont une *grandeur intensive*, c'est-à-dire un degré. ... toutes les sensations ne sont donc, comme telles, données sans doute qu'*a posteriori*, mais la propriété qu'elles ont d'avoir un degré peut être connue *a priori*.³⁹⁹

L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. ... La disparité, c'est-à-dire la différence ou l'intensité (différence d'intensité), est la raison

³⁹⁸ Kant (I.), *Critique de la raison pure*, p.162

³⁹⁹ Ibid., p.167, 173.

suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît.⁴⁰⁰

Pour Kant, l'anticipation de la perception ne relève que du fondement de la qualité sous le rapport des concepts purs de l'entendement. L'intensité kantienne n'est donc que la matière de la quantité extensive, c'est-à-dire, la source de la qualité. Toutefois, l'intensité selon Deleuze est la source d'une quadruple genèse : « celle des *extensio* comme schèmes, celles de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quale* comme désignation d'objet ».⁴⁰¹ Dans la perception apparaissent l'étendue et la qualité. Pour les percevoir, il faut supposer *extensio* qui occuperait de l'espace et du temps comme *schèmes*, et *qualitas* qui serait la matière occupant l'étendue. Le noumène du phénomène est le principe transcendantal qui engendre *extensio*, l'étendue, *qualitas*, qualité. « Le transcendantal » chez Deleuze n'est plus une forme pure du sujet qui délimite l'expérience. Il est la source de la genèse qui rend possible l'expérience. La condition de l'expérience signifie son engendrement. Ce qui attribue aux phénomènes l'espace et le temps dans l'esthétique kantienne, c'est la forme pure de l'intuition. En revanche, c'est l'intensité même dans l'esthétique deleuzienne qui engendre l'extension occupant de l'espace et du temps. Elle engendre aussi le dynamisme spatio-temporel qui dramatise les Idées.

De plus, pour Kant, la forme et le contenu des phénomènes sont strictement séparés. Ce qui constitue la matière de la perception n'est censé être que le fondement de la qualité. Mais en revanche, pour Deleuze, ce qui engendre l'extension qui occupe de l'espace et du temps engendre aussi *qualitas* qui est la matière occupant l'étendue. La forme et la matière ne se séparent pas l'une de l'autre au niveau de leur genèse. Si c'est le dynamisme spatio-temporel qui actualise les rapports réciproques des Idées et les singularités qui leur correspondent, c'est *Spatium* intensif qui engendre le dynamisme. « Le tort de Kant, au moment même où il refuse à l'espace comme au temps une extension logique, c'est de lui maintenir une extension géométrique, et de réserver la quantité intensive pour une matière remplissant une étendue à tel ou tel degré. »⁴⁰² Donc, il s'agit

⁴⁰⁰ DR, p. 287.

⁴⁰¹ Ibid., p. 299.

⁴⁰² Ibid., p. 298.

de rendre compte de l'intensité en tant que source de la genèse : « L'intensité s'explique, se développe dans une extension. (extensio) Cette extension la rapporte à l'étendue (extendum), où elle apparaît hors de soi, recouverte par la qualité. »⁴⁰³ La genèse de l'extension renvoie à l'explication, le développement de l'intensité. Alors, à l'inverse, *l'intensité est d'abord impliquée en elle-même*. Elle est la quantité impliquée, enveloppée, « embryonnée ». « Contrairement aux quantités extensives, les quantités intensives se définissent donc par la différence enveloppante. » S'expliquant, elle « tend à se répartir dans le divers de manière à disparaître, et à uniformiser ce divers qu'elle crée », et « à se nier, à s'annuler dans l'étendue et sous la qualité. ... S'expliquer pour elle, c'est s'annuler, conjurer l'inégalité qui la constitue. »⁴⁰⁴ Alors, à l'inverse, *l'intensité est l'inégal en soi en elle-même*. Comprenant l'inégal en soi, étant déjà différence en soi, *l'intensité affirme la différence*.

Encore est-il essentiel de remarquer, dans la comparaison avec Kant, que Deleuze suppose la genèse d'une extension par l'intensité, préalablement à la production de l'étendue et de la qualité. C'est ce moment qui nous permet de tenir compte de la différence par le différent, c'est-à-dire, par la production de la différence, de telle sorte que nous récusons la conception de la différence en tant qu'opposition des étendues partielles et la contrariété des qualités. Les étendues et les qualités se produisent dans un processus de genèse de l'extension par l'intensité. C'est pourquoi il ne convient pas de distinguer la forme et le fond des phénomènes sans les relier dans la morphogenèse de l'extension dont la production se détermine comme l'étendue et la qualité : « L'étendue, la qualité, la limitation, l'opposition désignent bien des réalités. Mais déjà fait. L'illusoire, c'est la figure qu'y prend la différence. »⁴⁰⁵

Ce foyer de la morphogenèse d'où la forme et le fond se développent en se confondant l'un l'autre, c'est « la profondeur ». L'intensité est la profondeur qui enveloppe en elle-même les distances dont la différence en profondeur se compose. « La distance n'est nullement une quantité extensive, mais une relation asymétrique indivisible, de caractère ordinal et intensif qui s'établit entre séries de termes hétérogènes et exprime là chaque

⁴⁰³ DR, p. 294.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 288, 293.

⁴⁰⁵ Ibid., p. 310

fois la nature de ce qui ne se divise pas sans changer de nature. » Comme « matrice de l'étendue », la profondeur est « un pur implexe », « comme dimension hétérogène (ultime et originelle) y compris de la troisième dimension considérée comme homogène aux deux autres ». Aussi, la profondeur est-elle la matrice du fond ainsi que celle de la forme, parce que « le fond est une projection du profond. »⁴⁰⁶

La relation de la forme et du fond n'est qu'une relation plane extrinsèque qui suppose un rapport interne et volumineux des surfaces avec la profondeur qu'elles enveloppent. ... Différence, distance, inégalité, tels sont les caractères positifs de la profondeur comme spatium intensif. La différence, en se développant en extension, devient simple différence de degré, n'ayant plus sa raison en elle-même.⁴⁰⁷

A cet égard, l'étendue et la qualité sont deux points de vue respectivement pris un instant sur la genèse morphologique. Elles se produisent dans le mouvement du développement de l'intensité en l'extension, dans « le processus par lequel la différence intensive est mise hors de soi, répartie de manière à être conjurée, compensée, égalisée, supprimée dans l'étendue qu'elle crée. » Par son annulation dans l'étendue et sous la qualité, « l'intensité définit un sens objectif pour une série d'états irréversibles, comme *une flèche du temps* d'après laquelle on va du plus différencié au moins différencié, d'une différence productrice à une différence réduite, à la limite annulée. »⁴⁰⁸ D'ailleurs, ce qui détermine cette morphogenèse où le fond et la forme ne sont pas séparés, c'est la vitesse : « L'accélération ou le ralentissement d'un mouvement définissent en lui des parties intensives qu'on doit dire plus grandes ou plus petites en même temps qu'elles changent de nature et suivant l'ordre de ces changements (différences ordonnées).»⁴⁰⁹

Par ce déroulement comme une flèche du temps à telle ou telle vitesse, l'intensité se trouve dans deux états. D'abord, elle se trouve dans l'état de l'implication primaire dans

⁴⁰⁶ DR, p. 296.

⁴⁰⁷ Ibid.

⁴⁰⁸ Ibid., p. 292. Nous soulignons.

⁴⁰⁹ Ibid.

lequel elle est impliquée en elle-même à la fois enveloppante et enveloppée. Mais, par son développement en extension ainsi que son annulation, elle passe dans l'état de l'implication secondaire dans lequel elle est enveloppée dans les qualités et l'étendue. Dans cet état secondaire, la profondeur est essentiellement impliquée dans la perception de l'étendue. En ce sens, la sensation ou la perception ont un aspect ontologique. L'être du sensible, c'est ce qui donne le divers à sentir. C'est l'intensité. Elle doit d'abord être sentie et pensée comme ce qui crée le divers. Mais en même temps, elle ne peut pas être sentie, parce qu'elle est toujours recouverte par une qualité et distribuée dans une étendue. L'intensité, c'est ce qui ne peut pas être senti dans une perspective d'exercice empirique. Mais en même temps, c'est ce qui ne peut être que senti dans une perspective d'exercice transcendant. Cela implique que l'intensité est ce qu'atteint l'empirisme transcendantal, et que la tentative de Deleuze pour penser l'être demeure dans le domaine de l'empirisme, parce que c'est la sensibilité qui rend possible la pensée :

L'intensité donne à sentir, et par là éveille la mémoire et force la pensée. (La priorité de la sensibilité) ... Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas.⁴¹⁰

C'est l'intensité qui donne à sentir et qui définit la limite propre de la sensibilité. Mais comment pouvons-nous penser ce qui donne à sentir en dépassant la limite propre de la sensibilité ? C'est seulement par l'étude transcendantale qui recherche la condition qui rend possible des expériences.⁴¹¹

⁴¹⁰ DR, p. 305, 188.

⁴¹¹ « La notion kantienne de "transcendantal" est donc conservée, mais afin de faire surgir, et cette différence notable est conforme à la nouvelle orientation de Sartre, un champ *impersonnel* et *réel* qui ne renvoie plus ni à un sujet transcendantal, ni à un individu divin, ni à une personne. Le terme de "transcendantal" s'appliquant au "réel" désignera strictement la *condition de possibilité d'une production réelle ou d'une genèse dans le réel*. » Montebello (Pierre), *Deleuze: la passion de la pensée* (2008), p. 21.

Seule l'étude transcendantale peut découvrir que l'intensité reste impliquée en elle-même et continue d'envelopper la différence, au moment où elle se réfléchit dans l'étendue et la qualité qu'elle crée, et qui ne l'impliquent à leur tour que secondairement, juste ce qu'il faut pour l'expliquer. ... Le principe transcendantal ne régit aucun domaine, mais donne le domaine à régir au principe empirique la différence de l'intensité qui crée le domaine. ... le principe transcendantal, qui se conserve en soi. Hors de la portée du principe empirique.⁴¹²

Si saisir la différence en soi est une tâche métaphysique, l'empirisme devient métaphysique par l'étude transcendantale. C'est par l'empirisme transcendantal que se révèle l'ontologie de l'univocité sur l'affirmation de la différence en soi.

⁴¹² DR, p. 309, 310.

§ 4. L'intégration de l'esthétique et de la dialectique par leurs rapports intrinsèques

Alors, nous pourrions envisager ici le dynamisme spatio-temporel dans deux perspectives l'une esthétique l'autre dialectique. D'abord, ce dynamisme sensible se génère dans le développement de l'intensité qui est l'être du sensible. Ensuite, ce dynamisme dramatise l'Idée, c'est-à-dire, l'actualise dans l'espace et le temps. Donc, d'un point de vue global, le développement de l'intensité amène à actualiser l'Idée par la genèse du dynamisme spatio-temporel.

La synthèse réciproque dy/dx se prolonge dans la synthèse asymétrique qui lie y à x . Le facteur intensif est une dérivée partielle ou la différentielle d'une fonction composée. Entre l'intensité et l'Idée s'établit tout un courant d'échange, comme entre deux figures correspondantes de la différence. Les Idées sont des multiplicités virtuelles, problématiques ou « perplexes », faites de rapports entre éléments différentiels. Les intensités sont des multiplicités impliquées, des « implexes », faits de rapports entre éléments asymétriques, qui dirigent le cours d'actualisation des Idées et déterminent les cas de solution pour les problèmes. Aussi, l'esthétique des intensités développe-t-elle chacun de ses moments en correspondance avec la dialectique des Idées : la puissance de l'intensité (profondeur) est fondée dans la potentialité de l'Idée. ... Et l'art de l'esthétique fait écho à celui de la dialectique.⁴¹³

Ainsi, la différenciation par rapport à l'Idée qui s'actualise se trouve inséparable de l'explication par rapport à l'intensité qui se développe. Quant à la différenciation de l'Idée, nous avons vu plus haut qu'une double actualisation s'y effectue au niveau qualitatif et extensif. D'une part, les rapports réciproques des éléments génétiques des Idées se différencient à mesure que l'intensité les actualise et les dramatise dans le dynamisme spatio-temporel comme la qualité. Et d'autre part, des singularités qui correspondent aux rapports différentiels se différencient comme la partie de l'étendue.

⁴¹³ DR, p. 315.

Cette double actualisation se déroule par l'explication de l'intensité « implexe » qui produit l'extension du dynamisme dans lequel les Idées se dramatisent. Si l'Idée est problématique en tant que triple raison suffisante de la quantitatibilité, de la qualitatibilité et de la potentialité, les rapports différentiels renvoient à la qualitatibilité, les singularités à la quantitatibilité. Et finalement, la potentialité de l'Idée ne renvoie qu'à la raison suffisante de la puissance de l'intensité à actualiser l'Idée.

Par rapport à l'Idée et à l'intensité, il nous semble que ces deux termes peuvent se comparer aux conceptions kantienne : L'Idée se compare au noumène en tant qu'objet pur de la pensée, et l'intensité, à la chose en soi en tant qu'elle est ce qui affecte nos sens. Comme le noumène, l'Idée ne peut être pensée qu'en tant que problème pour rendre compte d'une solution. Les Idées virtuelles qui font partie de la réalité donnent à la réalité des raisons suffisantes. Comme la chose en soi, l'intensité est l'être du sensible qui affecte le sens. Toutefois, elle est la source de la puissance qui effectue la genèse de la quantité et la qualité en tant que principe transcendantal. L'Idée et l'intensité se ressemblent en ce sens qu'elles sont pensées. Elles sont distinctes conceptuellement, l'une en tant que raison suffisante, l'autre en tant que principe transcendantal. Néanmoins, l'Idée et l'intensité sont deux faces de la virtualité, du fondement de la genèse du monde coextensif au dynamisme spatio-temporel. Toutes les deux contribuent à l'effondrement de l'ancienne conception du fondement, car cette nouvelle conception du fondement comprend le moment temporel ; d'un côté, l'Idée se détermine progressivement dans le processus de la différenciation ; d'un autre côté, à propos de l'intensité, son annulation par son explication marque la flèche du temps. Le virtuel est pensé hors de l'actuel mais dans l'actuel en tant que sa matrice. Alors, il est « l'effondrement » de la réalité.

L'actualisation de l'Idée virtuelle par l'explication de l'Intensité montre que la réalité consiste à la fois dans le virtuel et l'actuel, et qu'elle est la genèse perpétuelle. « Le temps est hors de ses gonds... »⁴¹⁴ Cette phrase de Shakespeare que Deleuze cite pour souligner le moment où le temps lui-même est la forme de l'intériorité dans le kantisme s'applique maintenant à toute la réalité. Intégrer l'esthétique de l'Intensité et la

⁴¹⁴ « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » dans CC, p. 40.

dialectique de l'Idée nous amène à construire un système dynamique de la genèse dans lequel la différence en elle-même se produit au cours de l'actualisation de l'Idée virtuelle par l'explication de l'intensité. Dans ce processus, la multiplicité des Idées se différencie progressivement, les rapports différentiels des Idées et les singularités se différencient dans le dynamisme spatio-temporel comme qualité et étendue, et cette actualisation du virtuel est la dramatisation au sens où l'Idée est disposée dans le dynamisme spatio-temporel.

§ 5. L'intégration de la différence et de la répétition dans l'individuation

(1) L'individuation : la condition de la différenciation

« Nous parlons de différenciation par rapport à l'Idée qui s'actualise. Nous parlons d'explication par rapport à l'intensité qui se "développe", et qui, précisément, détermine le mouvement d'actualisation. »⁴¹⁵ Mais, le système producteur de la différence n'est pas encore complètement déterminé par cette idée d'actualisation. Cette dernière consiste dans la qualification et la partition, par exemple, au niveau physique. Mais pour déterminer la qualité et l'étendue, il faudrait supposer déjà des individus. En effet, la qualité et l'étendue à se différencier ne sont pas fixées dans le dynamisme spatio-temporel. Elles sont déterminées dans certaines phrases temporelles d'un individu en train de se faire. C'est par l'individuation que l'intensité s'explique en actualisant des Idées. C'est pourquoi « l'individuation » s'introduit dans « la notion totale est celle de : indi-différent/ciation (indi-drama-différent/ciation.) »⁴¹⁶

L'individuation que Deleuze dégage de Simondon est un processus de production d'un individu au niveau physique, biologique, psychologique, etc. L'individuation est supposée être un champ en état métastable qui consiste dans, au moins, « deux ordres de grandeur ou deux échelles de réalité hétérogènes entre lesquels des potentiels se répartissent ». Dans ce champ intensif et pré-individuel s'effectue l'individuation « comme l'acte de solution d'un tel problème ... comme l'actualisation du potentiel et la mise en communication des disparates ». Le champ pré-individuel est une conception qui montre bien que s'incorporent l'esthétique de l'intensité et la dialectique de l'Idée. Il est intensif au sens où il se constitue en état métastable entre ordres hétérogènes. Il est problématique comme l'Idée au sens où l'individuation se produit comme une solution d'un problème. Dans ce champ intensif et problématique s'effectue l'individuation. « L'individuation est essentiellement intensive, et le champ pré-individuel, idée-virtuel,

⁴¹⁵ DR, p. 316.

⁴¹⁶ Ibid., p. 317.

ou fait de rapports différentiels. »⁴¹⁷ Donc, l'individuation renvoie à la différent/ciation. Mais l'inverse n'est pas vrai, car c'est l'individuation, comme nous avons dit, qui précède en droit la différenciation.

Le fonctionnement de l'individuation est très significatif notamment pour l'actualisation biologique qui porte sur la spécification et l'organisation. Ce qui la suppose, c'est l'individuation biologique. Cela signifie que la classification des espèces vivantes suppose la différence individuelle, car c'est l'individu qui porte la différence. La différence entre espèces, même entre *species infima*, est générale constituée par des jugements d'analogie ou d'opposition des concepts universels.

La grande nouveauté de Darwin fut peut-être d'instaurer la pensée de la différence individuelle. ... Les grandes unités taxinomiques, genres, familles, ordres, classes, ne servent plus à penser la différence en la rapportant à des ressemblances, à des identités, à des analogies, à des oppositions déterminées comme autant de conditions. Au contraire, ce sont ces unités taxinomiques qui sont pensées à partir de la différence, et de la différenciation de la différence comme mécanisme fondamental de la sélection naturelle. »⁴¹⁸

La théorie d'évolution biologique après Darwin ne consiste plus à classer des espèces vivantes par des caractères généraux mais à éclaircir le mécanisme fondamental de la différenciation de la vie. Elle est révolutionnaire au sens où elle montre que la différence individuelle précède ainsi la détermination de l'espèce. « Ce qui est au-dessus de l'espèce, ce qui précède en droit l'espèce, c'est l'individu. »⁴¹⁹ Ce qui se passe dans le processus de la reproduction sexuée renforce cette thèse sur la priorité de l'individuation dans l'évolution du vivant. C'est Weismann qui contribue, après Darwin, à élucider la reproduction sexuée comme principe de la production incessante de différences individuelles variées. C'est l'hérédité biologique à travers des cellules reproductrices qui permet aux vivants à la fois la reproduction et la variation.

⁴¹⁷ DR, p. 317.

⁴¹⁸ Ibid., p. 319, 320.

⁴¹⁹ Ibid., p. 322.

Il est très important de remarquer ici que la reproduction sexuée implique des phénomènes de « dédifférenciation organique ». L'œuf qui est le produit de la reproduction sexuée se divise en changeant de nature par le mouvement morphogénétique. C'est l'individu qui survient dans cette individuation à partir de l'œuf dédifférencié. « Pas deux œufs identiques ou deux grains de froment. »⁴²⁰ L'espèce est une détermination par rapport à la spécification qui correspond aux rapports différentiels des Idées qui s'actualisent par l'explication de l'intensité à travers cette individuation. Elle n'est pas préformée avant l'actualisation, car, l'Idée dans un état virtuel est distincte, mais à condition qu'elle soit indifférenciée, coexistant avec les autres Idées, « perpliquée » avec elles. A savoir, dans la virtualité, « toutes les Idées coexistent ensemble, tous les rapports, leurs variations et leurs points, bien qu'il y ait changement d'ordre suivant les éléments considérés : elles sont pleinement déterminées ou différenciées, bien qu'elles soient tout à fait indifférenciées. »⁴²¹ Donc, il ne convient pas de dire que l'espèce est préformée ou fixée avant l'actualisation ou la différenciation des vivants. De plus, s'il se trouve une espèce produite par l'explication de l'intensité, « Elle [l'intensité] n'en [l'Idée] exprime clairement que certains, ou certains degrés de variation. ... Elle n'en exprime pas moins tous les rapports, tous les degrés, tous les points, mais *confusément*, dans sa fonction d'*enveloppée*. ... Au distinct-obscur comme unité idéale, correspond le clair-confus comme unité intensive individuante. »⁴²² L'Idée virtuelle est « distincte-obscur », l'intensité qui actualise l'Idée est « claire-confuse ». Mais cette correspondance n'est jamais la reproduction de la similitude des espèces définies par des qualités générales. Elle est déterminée par l'actualisation du virtuel qui est une création. « Créer, c'est toujours produire des lignes et des figures de différenciation. »⁴²³ Donc, l'intensité est première par rapport aux qualités spécifiques et aux extensions organiques, parce que l'individuation par l'explication de l'intensité est une condition préalable à la spécification et l'organisation biologique.

⁴²⁰ DR, 324.

⁴²¹ Ibid.

⁴²² Ibid., p. 325.

⁴²³ Ibid., p. 328.

(2) L'individuation : la répétition en tant que différence

L'individuation biologique consiste dans la spécification et l'organisation, qui s'effectuent par l'explication de l'intensité qui actualise des Idées. En différenciant des Idées, expliquer l'intensité renvoie à l'annuler. Cette annulation de l'intensité est conforme au principe empirique de dégradation. Toutefois, revenant encore au moment de la dédifférenciation, « il y a bien des choses d'un autre ordre ». ⁴²⁴ C'est comme une uniformisation d'ensemble par dégradation qui vient compenser « les remontées locales d'entropie », « comme une annulation finale vient compenser les créations originaires ». ⁴²⁵ Si bien que le vivant ne contredit pas le principe de dégradation, il témoigne d'un autre ordre. La dédifférenciation témoigne d'un autre ordre que la différenciation de l'Idée, l'explication de l'intensité. Elle témoigne d'un ordre de l'implication à expliquer. Les valeurs d'implication sont des centres d'enveloppement à développer.

Plus un système est complexe, plus y apparaissent des valeurs propres d'implication. Les valeurs d'implication sont des centres d'enveloppement. Ce sont eux qui constituent les îlots, les remontées locales d'entropie, au sein d'un système dont l'ensemble est pourtant conforme à la dégradation. ⁴²⁶

Ainsi, la naissance de l'œuf issue de la reproduction sexuée montre que « la différenciation d'un système se fait par couplage avec un système plus général qui se « dédifférencie ». Tandis que la différenciation se déroule par l'explication, c'est-à-dire, l'annulation de l'intensité, la dédifférenciation a lieu à la genèse du « centre d'enveloppement » qui a sa valeur propre d'implication. A mesure que s'explique l'intensité qui est impliquée au centre d'enveloppement, se développe une individuation biologique. Dans cette dernière, plus un système est complexe, moins il dépend de

⁴²⁴ DR, p. 328.

⁴²⁵ Ibid., p. 329.

⁴²⁶ Ibid.

conditions extérieures. L'homéostasie est un caractère essentiel de l'individualité vivante dans le système complexe.

Nous constatons ici que le mouvement de la vie développé par l'explication de l'intensité forme un système de répétition d'un individu. Ce qui se répète, c'est l'unité temporelle de l'individualité. Mais cette unité individuelle n'est pas la répétition nue qui revient toujours au même, c'est-à-dire, qui conserve son identité. Mais elle est la répétition vêtue qui revient toujours au différent, c'est-à-dire, qui se tient en cours de l'individuation. Cette dernière s'effectue dans un champ pré-individuel de l'intensité où se trouve des centres d'enveloppement. C'est l'individuation qui n'est que le développement de l'intensité de ce centre, par lequel l'Idée s'actualise : « Autant dire que la répétition n'est jamais répétition du "même", mais toujours du Différent comme tel, et que la différence en elle-même a pour objet la répétition. »⁴²⁷ L'individuation n'est pas autre chose qu'une production de l'individu dans le système du différent. Parce qu'un individu est dans un processus de genèse, son individualité ne se maintient pas perpétuellement. L'individuation signifie, en ce sens, la construction de « la répétition » dans la genèse de la différence.

La naissance de l'œuf appartient à l'autre ordre de l'explication de l'intensité, c'est-à-dire, à l'ordre d'implication d'intensité, au centre d'enveloppement. L'œuf est aussi le centre de développement de ce qu'il enveloppe. Et ce centre de développement d'intensité constitue un individu qui se répète. « Pour autant que les facteurs individuels forment une sorte de noumène du phénomène, nous disons que le noumène tend à apparaître comme tel dans les systèmes complexes, qu'il trouve son propre phénomène dans les centres d'enveloppement. »⁴²⁸ Par l'explication de l'intensité se produit le dynamisme spatio-temporel où s'incorporent la qualité et l'étendue qui correspondent aux variétés des rapports différentiels des Idées et leurs singularités. En ce sens, c'est l'explication de l'intensité qui effectue la différenciation de l'Idée. Si l'intensité s'explique au centre d'enveloppement en cours de l'individuation, c'est par ce centre que l'Idée se différencie. « Pour autant que le sens est lié aux Idées qui s'incarnent et aux

⁴²⁷ DR, p. 330.

⁴²⁸ Ibid., p. 329.

individuations qui déterminent cette incarnation, nous disons que ces centres sont expressifs ou révèlent le sens. »⁴²⁹ Alors, « la répétition est la puissance de la différence et de la différenciation. »⁴³⁰

La répétition, ainsi envisagée, n'est qu'un centre d'enveloppement qui développe l'intensité qu'elle implique actualisant l'Idée. Elle est la puissance de la différenciation. Produisant la différence par expliquer l'intensité impliquée et enveloppée, le centre s'organise comme individu. La répétition ne signifie pas la répétition du même, parce qu'elle est en train de se faire individuation. « Quelle chance y a-t-il pour que les deux concepts, de différence pure et de répétition profonde, se rejoignent et s'identifient ? »⁴³¹ C'est à l'occasion de l'individuation que deux concepts se rejoignent et s'identifient. Les deux premiers chapitres de *Différence et Répétition*, « la différence en elle-même » et « la répétition pour elle-même » nous ont semblé délimiter deux domaines, l'un, l'être en soi, l'autre, l'expérience pour soi. La différence et la répétition sont des expressions choisies pour dépasser les dichotomies entre être/expérience, noumène/phénomène, en-soi/pour-soi. Cette dernière s'annule ultérieurement, parce que ce qui constitue l'expérience humaine n'est qu'une individuation biologique et psychique dans laquelle la constitution de la répétition renvoie à la production de la différence. En ce sens, les trois passives synthèses du temps qui conditionnent réellement notre expérience sont reconsidérées comme une individuation en ceci qu'elles montrent que « les systèmes complexes tendent de plus en plus à intérioriser leurs différences constituantes. »⁴³²

Nous avons vu pourtant combien il fallait supposer de moi comme condition des synthèses organiques passives, jouant déjà le rôle de témoins muets. Mais précisément la synthèse du temps qui s'effectue en eux renvoie à d'autres synthèses comme à d'autres témoins, et nous conduisent dans des domaines d'une autre nature où il n'y a plus ni moi ni Je, et où commence, au contraire, le

⁴²⁹ DR, p. 329.

⁴³⁰ Ibid., p. 284.

⁴³¹ Couverture derrière de DR

⁴³² Ibid., p. 329.

règne chaotique de l'individuation.⁴³³

La troisième synthèse du temps sur le futur renvoie à la forme dynamique d'intériorité, constituée par le temps où les synthèses du présent et du passé se résonnent. C'est elle qui nous conduit dans des domaines d'une autre nature que le Je, parce que par cette forme d'intériorité est brisée l'illusion sur la forme de l'identité conceptuelle du Je. En tant que centre du différent, l'individuation psychique par les trois synthèses du temps constitue « la répétition », qui n'est pas la répétition « nue » dont la forme conserve l'identité, mais la répétition « vêtue » dont la forme porte la différence. Cet individu n'est autre que Je fêlé. Je fêlé n'est plus « le » centre du monde, mais « un » centre d'enveloppement dans le monde :

Le Je et le moi doivent être dépassés ... par et dans l'individuation, vers les facteurs individuants qui constituent le monde fluent de Dionysos. ... Au-delà du moi et du Je, il y a non pas l'impersonnel, mais l'individu et ses facteurs, individuation et ses champs, l'individualité et ses singularités pré-individuelles. ... Dans les systèmes psychiques en train de s'expliquer, il y a des valeurs d'implication, c'est-à-dire des centres d'enveloppement qui témoignent pour les facteurs individuants.⁴³⁴

C'est le statut de Je fêlé comme une individuation. Y compris le soi-même, « le penseur lui-même fait de toute chose ses différences individuelles ; c'est en ce sens qu'il est chargé des pierres et des diamants, des plantes « et des animaux même ». Le penseur, sans doute le penseur de l'éternel retour, est l'individu, l'universel individu. »⁴³⁵ Ainsi, ce qui constitue le monde, ce sont les individus. Et tous les individus sont dans une individuation. Un individu (physique, biologique, psychologique ...) se compose et se décompose par le développement de l'intensité. À l'égard d'un individu, par exemple, d'un individu biologique, dans sa vie se déroulent la naissance, la croissance, le

⁴³³ DR, p. 332.

⁴³⁴ Ibid., p. 332, 333.

⁴³⁵ Ibid., p. 327.

vieillesse et l'évanouissement. Toutefois, à l'égard du champ intensif où surgissent les individuations, ce qui se déroule, ce ne sont que des métamorphoses. Ce champ total renvoie finalement à l'éternel retour, l'intensité, la différence en elle-même. Et si la répétition est la puissance de la différence, cette puissance n'est pas autre que la volonté de puissance. C'est à ce moment où la différence et la répétition se rejoignent que l'on envisage l'éternel retour en tant que l'être de ce monde :

L'éternel retour n'est ni qualitatif ni extensif, il est intensif, purement intensif. C'est-à-dire : il se dit de la différence. Tel est le lien fondamental de l'éternel retour et de la volonté de puissance. L'un ne peut se dire que de l'autre. La volonté de puissance est le monde scintillant des métamorphoses L'éternel retour est l'être de ce monde, le seul Même qui se dit de ce monde, y excluant toute identité préalable.⁴³⁶

⁴³⁶ DR, p. 313.

§ 6. Le monde de l'éternel retour : le système intégral rejoint l'ontologie de l'univocité

C'est le Je, c'est le moi qui sont l'universel abstrait. Ils doivent être dépassés, mais par et dans l'individuation, vers les facteurs individuels ... qui constituent le monde fluent de Dionysos.⁴³⁷

Dès lors que le Je est dépassé dans l'individuation, c'est le monde que nous atteignons, monde qui n'est ancré à aucun sujet. Il est « un monde d'individuations impersonnelles, et de singularités préindividuelles, tel est le monde du ON, ou du "ils", ... où s'élaborent les rencontres et les résonances, dernier visage de Dionysos, vraie nature du profond et du sans fond qui déborde la représentation et fait advenir les simulacres. [...] "On" répète éternellement, mais "on" désigne maintenant le monde des individualités impersonnelles et des singularités préindividuelles. »⁴³⁸ L'éternel retour que Deleuze invoque de Nietzsche n'a pas d'autre sens que cette nouvelle conception du « monde » impersonnel. C'est ici qu'au nom de l'éternel retour, ce théâtre des métamorphoses, la « pure mise en scène sans auteur, sans acteur et sans sujet » renvoie finalement à l'ontologie de l'univocité selon laquelle « l'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même », et toutes choses « se répartissent en lui dans l'univocité de la simple présence (l'Un-Tout) ». ⁴³⁹

L'éternel retour en tant qu'Être du monde signifie d'abord la totalité du système de l'indi-drama-différent/ciation. Il faut remarquer que dans ce système l'Idée, le dynamisme spatio-temporel et l'intensité ont leurs rapports intérieurs. En effet, c'est déjà avec le dynamisme spatio-temporel que la conception du monde s'introduit : « Le monde entier est un œuf. La double différenciation des espèces et des parties suppose toujours des dynamismes spatio-temporels. »⁴⁴⁰ Le monde actuel consiste en des dynamismes spatio-temporels qui se font dans un mouvement morphogénétiques comme l'œuf.

⁴³⁷ DR, p. 332.

⁴³⁸ Ibid., p. 355, 382.

⁴³⁹ Ibid., p. 53, 54.

⁴⁴⁰ Ibid., p. 279.

Comme nous avons vu plus haut, Deleuze considère ce dynamisme comme « ce que Kant appelait des schèmes », c'est-à-dire, ce qui « fait correspondre des relations spatio-temporelles aux relations logiques du concept »⁴⁴¹. Mais, tandis qu'assurer l'harmonie de deux facultés qui sont extérieures l'une l'autre, c'est-à-dire, du concept de l'entendement et de l'intuition de la sensibilité, un grand problème pour le schème kantien, le dynamisme a le un rapport intrinsèque avec les Idées et les intensités. D'un côté, les dynamismes dramatisent les Idées. À savoir, ils les actualisent dans l'espace et le temps. L'Idée virtuelle donne au dynamisme actuel les raisons suffisantes de la qualitativité, de la quantitativité et de la potentialité, qui concernent leurs rapports réciproques et les points singuliers. Ainsi, si l'actuel est la réalité, le virtuel est aussi la réalité. C'est parce que cette paire construit l'unité en tant que problème - solution. D'un autre côté, les dynamismes produisent de l'intensité. En s'annulant, l'intensité produit une extension qui a l'étendue et la qualité, extension qui n'est pas autre chose que le dynamisme spatio-temporel. L'intensité, l'être du sensible, est aussi le principe transcendantal qui permet tous les domaines empiriques :

Tout domaine est un système parti étendu qualifié, qui se trouve régi de telle façon que la différence d'intensité qui le crée tend à s'annuler en lui. (Loi de la nature) ... Le principe transcendantal n'est pas un concept scientifique, mais ce qui donne le domaine à régir au principe empirique la différence de l'intensité qui crée le domaine. ... En même temps que les lois de la nature régissent la surface du monde, l'éternel retour ne cesse de gronder dans cette autre dimension, celle du transcendantal ou du *spatium* volcanique.⁴⁴²

Si l'empirique a la réalité, le transcendantal s'y engage comme le virtuel fait partie de la réalité avec l'actuel. Par le développement de l'intensité se produit le dynamisme spatio-temporel dans lequel l'Idée se différencie. Par conséquent, l'intensité impliquée s'explique dans le dynamisme où l'Idée perpliquée s'exprime. « Qu'est-ce qui effectue le

⁴⁴¹ DR, p. 281.

⁴⁴² Ibid., p. 310, 311.

troisième aspect de la raison suffisante, l'élément de potentialité de l'Idée ? »⁴⁴³ C'est l'intensité. Aussi, par rapport à la relation entre l'Idée et l'intensité, même les deux termes s'enchaînent, parce que l'Idée est « l'exprimé » qui « n'existe pas hors l'exprimant »⁴⁴⁴, et que l'exprimant renvoie à l'intensité. Ainsi, le dynamisme comme schème se rapporte intérieurement avec l'Idée et l'Intensité. Et totalement, se construit un système génétique du monde : « Le monde est un œuf. Et l'œuf nous donne, en effet, le modèle de l'ordre des raisons : différenciation – individuation – dramatisation – différenciation (spécifique et organique). »⁴⁴⁵ C'est le monde, l'éternel retour qui ne cesse de gronder. « La clameur de l'Être » comprend tout, c'est-à-dire, le virtuel et l'actuel, et l'empirique et le transcendantal.

Dans le monde de l' « on », partout il y a des individuations physiques, biologiques, psychique, sociales... Le monde de l'œuf est déjà « le théâtre ». Il se constitue en des facteurs individuant et des singularités préindividuelles où jouent des individus qui se métamorphosent. Ce champ de théâtre est intensif, l'intensité fait la différence en s'annulant, notamment en conduisant l'individuation dans laquelle un individu est en train de se faire, construisant une répétition. Tous les individus supposent la condition de leur genèse, qui est ce champ pré-individuel. En ce sens, le monde se remplit par des facteurs individuant, des singularités préindividuelles et des individus se faisant qu'on pourrait appeler « les étants ». Alors, l'Être « se dit ainsi de ce qui diffère, se dit de la différence elle-même toujours mobile et déplacée dans l'être ». ⁴⁴⁶

Dans cette ontologie de la différence, y a-t-il une différence ontologique entre l'Être et l'étant ? Il va de soi que la distinction entre l'Être et l'étant n'est jamais en symétrie avec celle entre le virtuel et l'actuel. L'Être comprend tout, et le virtuel et l'actuel. Aussi, il comprend l'actualisation du virtuel, l'indi-drama-différent/ciation. Cela nous dit que la différenciation à travers l'individuation ou la répétition ou les étants permet au monde essentiellement « l'ouverture » contrairement à la fermeture de l' « un » :

⁴⁴³ DR, p. 285.

⁴⁴⁴ Ibid., p. 334.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 323.

⁴⁴⁶ Ibid., p. 388.

L'éternel retour ne présuppose aucune identité. Un monde sans identité, sans ressemblance comme sans égalité. Un monde dont le fond même est la différence. Le monde de l'intensité lui-même, l'éternel retour, est l'Identique, le Semblable et l'Egal. Mais, justement, il ne présuppose rien de ce qu'il est dans ce dont il se dit. [...] Il manquait seulement au spinozisme, pour que l'univoque devînt objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes, c'est-à-dire réaliser l'univocité comme répétition dans l'éternel retour.⁴⁴⁷

Donc, « l'ouverture appartient essentiellement à l'univocité »⁴⁴⁸, selon laquelle l'Être se dit de ce qui diffère, de la différence elle-même. Dans cet Être du monde, la distinction des étants est modale et non pas réelle, parce que les individus indiquent seulement une certaine phase dans l'individuation. « Les étants se répartissent dans l'espace de l'être univoque ouvert par toutes les formes. »⁴⁴⁹ Ce plan univoque ouvert où se répartissent les étants est Tout ouvert où l'Être se dit en un seul et même sens. « Une seule clameur de l'Être pour tous les étants. »⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ DR, p. 311, 388

⁴⁴⁸ Ibid., p. 388.

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 389.

CHAPITRE VI

BERGSON ET DELEUZE : DEUX METAPHYSIQUES DE L'IMMANENCE AU NOM DE LA VIE

Nous avons consacré notre première partie à l'expérience et en avons conclu que celle-ci ne se referme pas seulement dans la constitution du phénomène. Notre réflexion nous amène à penser l'Être au-delà de la corrélation entre le sujet et l'objet. « Le vrai empirisme » chez Bergson et « l'empirisme supérieur ou transcendantal » chez Deleuze, posent une échelle qui nous permet de penser l'ontologique dans un dépassement de l'anthropologique. Ensuite, nous nous sommes consacrés, dans les deux derniers chapitres de cette partie, à savoir comment les pensées des philosophes se développent sur ce plan métaphysique jusqu'à ce qu'elles embrassent le Tout, dans *L'Evolution créatrice* de Bergson et dans *Différence et répétition* de Deleuze. Nous allons montrer que ces deux conceptions sur l'Être convergent essentiellement dans le renversement du platonisme, en retournant la révolution copernicienne du kantisme vers le dépassement du corrélationisme. Cela nous conduit à les caractériser comme « la métaphysique de l'immanence au nom de la vie », métaphysique du « ni Dieu ni homme »⁴⁵¹, ou métaphysique après la mort de Dieu et la mort du sujet. Dans cette métaphysique, il ne s'agit ni du monde de la transcendance au-delà de l'expérience et ni du monde de l'expérience ancrée par le sujet, ni le noumène transcendant ni le phénomène immanent au sujet.

Il s'agit de l'immanence qui signifie le monde lui-même, l'un-Tout, mais le Tout

⁴⁵¹ DR, p. 190.

ouvert et vivant parce qu'il a la puissance interne d'actualiser sa virtualité dans le mouvement morphogénétique.⁴⁵² Ni Dieu ni homme, c'est la métaphysique de la Vie. Pour cela, nous remarquons d'abord deux manières de penser qui permettent à Bergson et à Deleuze de développer leur propre métaphysique. Ensuite, nous voyons que les deux conceptions de l'Être selon deux manières de penser propres se caractérisent en commun comme un renversement du platonisme, échappant complètement au substantialisme et à l'hylémorphisme, comme ontogenèse selon laquelle ni le néant, ni le négatif, ni l'intermédiaire conceptuel ne s'engagent dans un domaine ontologique. Finalement, nous constatons que cette plénitude de l'Être renvoie à l'immanence de la vie en rapprochant deux conceptions de la différenciation dans *L'Evolution créatrice* de Bergson et dans *Différence et répétition* de Deleuze, en montrant aussi en quel sens le monisme du Bergsonisme selon Deleuze est fidèle au bergsonisme.

⁴⁵² « Le terme d'immanence est utilisé en 1907, non plus seulement au sujet de notre existence, de ce qui est vécu par la conscience, mais au sujet des mondes matériel et vivant. » Selon Miquel, « l'immanence évoquée par Bergson n'a rien à voir avec l'usage classique du terme ») l'égard de trois points : l'irréversibilité de l'évolution, la force biologique et métaphysique immanente à l'élan vital, et la finitude de la force de l'élan. Cela nous dit que l'immanence bergsonienne ainsi que celle deleuzienne n'a rien à voir avec l'Un-Tout platonicien. Miquel (Paul-Antoine), *Bergson dans le miroir des sciences*, p. 12.

§ 1. Deux métaphysiques dans une perspective de la méthode

« Il n’y a pas, il ne peut pas y avoir *une* philosophie, comme il y a une science ; il y aura toujours, au contraire, autant de philosophies différentes qu’il se rencontrera de penseurs originaux. »⁴⁵³ Les penseurs originaux ont leurs méthodes philosophiques par lesquelles ils créent les modes de penser et réinventent même « ce que signifie penser » : « La philosophie doit créer les modes de penser, toute une nouvelle conception de la pensée, de “ce que signifie penser”, adéquats à ce qui se passe. ... La philosophie est inséparable d’une “critique”. »⁴⁵⁴ La pertinence et la particularité d’une philosophie dépendent ainsi d’une critique et d’une création du mode de penser. Nous envisageons à rebours les développements des métaphysiques de Bergson et de Deleuze dans une perspective de logique pour la liaison des idées.

Pour Bergson, c’est contre le manque de précision qu’il érige sa philosophie : « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c’est la précision. »⁴⁵⁵ Saisir la réalité au plus près possible est une tentative proprement philosophique. Ce qui le motive à penser la réalité en tant que durée, c’est la critique du temps scientifique. Cette prise de conscience, Bergson l’a eue à la lecture de Spencer dans sa jeunesse : « Je m’aperçus, à mon grand étonnement, que le temps scientifique ne dure pas. »⁴⁵⁶ « Comment la philosophie de Spencer, doctrine d’évolution, faite pour suivre le réel dans sa mobilité, son progrès, [5] sa maturation intérieure, avait-elle pu fermer les yeux à ce qui est le changement même ? Cette question devait nous amener plus tard à reprendre le problème de l’évolution de la vie en tenant compte du temps réel ». ⁴⁵⁷ Si on admet qu’un philosophe à travers l’ensemble de ses œuvres ne traite que d’un seul et même sujet, pour Bergson ce serait bien celui de la durée. Pour lui, le temps n’est pas l’espace. Il critique d’une manière scientifique et philosophique le fait de penser la mobilité comme une décomposition ou

⁴⁵³ « La perception du changement », dans PM, p. 147.

⁴⁵⁴ « Sur Nietzsche et l’image de la pensée », dans ID, p. 191.

⁴⁵⁵ « L’introduction I », dans PM, p. 1.

⁴⁵⁶ Lettre de Bergson à William James au 9 Mai 1908. *Mélange*, pp. 765-766.

⁴⁵⁷ « L’introduction I », dans PM, pp. 4-5.

une juxtaposition d'unités immobiles. Recomposer ainsi le mouvement est la manière habituelle de l'intelligence dont la fonction consiste principalement à disposer des matières inertes et en faire des outils. Alléguer que l'on peut atteindre la réalité elle-même (qui est pure mobilité) par cette manière « cinématographique », est une illusion naturelle de l'intelligence, c'est-à-dire, une illusion enracinée dans la nature même de l'intelligence. L'illusion intervient lorsque l'on transpose les habitudes de l'action au domaine de la spéculation. « Ce qui est réel, ... c'est ... le flux, c'est la continuité de transition, c'est le changement lui-même. Ce changement est indivisible, il est même substantiel. C'est là ce que notre représentation habituelle du mouvement et du changement nous empêche de voir. »⁴⁵⁸ Donc, pour Bergson, penser consiste tout d'abord à dévoiler la nature utilitaire de l'intelligence et à dépasser la représentation habituelle qui substitue au stable l'instable. Il faudrait alors une autre image de la pensée que l'intelligence pour la métaphysique, qui consisterait à se fondre de nouveau dans le mouvement. Cette autre image de la pensée est l'intuition :

Penser intuitivement est penser en durée. L'intelligence part ordinairement de l'immobile, et reconstruit tant bien que mal le mouvement avec des immobilités juxtaposées. L'intuition part du mouvement, le pose ou plutôt l'aperçoit comme la réalité même, et ne voit dans l'immobilité qu'un moment abstrait, instantané pris par notre esprit sur une mobilité. ... Il faut, au contraire, se replacer dans la durée et ressaisir la réalité dans la mobilité qui en est l'essence.⁴⁵⁹

Penser pour Bergson, c'est penser en durée en rompant avec la manière de penser habituelle de l'intelligence. L'intuition est une faculté de saisir le réel dans sa mobilité. La connaissance intuitive est une conscience de contact et même de coïncidence. L'objet de l'intuition n'est pas seulement un écoulement de la vie psychologique. Lorsqu'elle élargit dans la durée de la matière tout entière et la durée de vie, l'intuition devient la méthode de la métaphysique :

⁴⁵⁸ PM, pp. 8-9.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 30, 26.

Ne sympathisons-nous qu'avec des consciences ? Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution et si la durée est ici une réalité, n'y a-t-il pas aussi une intuition vitale, et par conséquent une métaphysique de la vie, qui prolongera la science du vivant ?⁴⁶⁰

Mais comment est-il possible de sympathiser avec la durée extérieure à nous ? Pour se faire il faut suivre « les lignes de fait » qu'indiquent des résultats des études de la science positive, la prolonger dans une hypothèse métaphysique en pensant des faits en durée. Cette métaphysique qui s'appuie sur les observations du réel est « positive » se trouvant ainsi sur le terrain de l'expérience, de « l'expérience intégrale » à proprement parler, qui s'étend dans les durées supérieures ou inférieures à nous. Cette métaphysique est « hypothétique », renonçant à « la beauté du définitif » de la thèse, laquelle « était suspendue en l'air, dans la région du simple possible ». « L'autre est inachevée, mais elle pousse des racines solides dans le réel. »⁴⁶¹ C'est la métaphysique positive qui tente d'atteindre « une probabilité croissante qui pourra équivaloir finalement à la certitude »⁴⁶². « Notre connaissance est *limitée*, mais non pas *relative*. Relative, elle serait frappée tout entière d'impuissance métaphysique. Limitée, elle nous maintient au contraire dans le réel, quoiqu'elle ne nous en montre naturellement qu'une partie. »⁴⁶³ Elle est limitée au sens où toutes les manières de parler, de penser, et même de percevoir se servent préalablement de l'agir en représentant ce qui est mobile comme immobile. Mais la philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine, effort pour se fondre à nouveau dans le tout.⁴⁶⁴ « L'intuition philosophique est ce contact, la philosophie est cet élan. Philosopher est un acte simple. »⁴⁶⁵

Deleuze commence par critiquer le commencement de la philosophie, c'est-à-dire, les présupposés sur « ce que signifie penser », l'image dogmatique de la pensée. Il s'agit de supposer que tout le monde partage également une faculté privilégiée pour la

⁴⁶⁰ PM, p. 28.

⁴⁶¹ Ibid., p. 47.

⁴⁶² Ibid., p. 46.

⁴⁶³ EP, p. 263.

⁴⁶⁴ « L'introduction à la métaphysique » dans PM, p. 218. EC, p. 193.

⁴⁶⁵ « L'intuition philosophique » dans PM, pp. 171-172.

connaissance, et que si on l'utilise avec bonté, on pourrait atteindre la vérité. Cette présupposition est dogmatique et morale, parce qu'elle ne rend authentique exclusivement qu'un modèle de la reconnaissance, à savoir, le sens commun, et que « seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai. ... Au lieu de s'appuyer sur l'Image morale de la pensée, elle[la philosophie] prendrait son point de départ dans une critique radicale de l'Image et des "postulats" qu'elle implique. Elle trouverait sa différence ou son vrai commencement, non pas dans une entente avec l'Image pré-philosophique, mais dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non-philosophie. »⁴⁶⁶

Selon Kant, le sens commun renvoie à un accord entre les facultés transcendantes de la connaissance, la sensibilité et l'entendement via l'imagination. Cet accord soumis particulièrement par les catégories conceptuelles de l'entendement conditionne des expériences possibles. Deleuze met en cause la concordance en tant que modèle de la reconnaissance et condition possible de l'expérience. La philosophie doit être « critique », elle pose le problème du *Quid juris*, à savoir elle interroge la condition qui rend possible les expériences. Mais la critique kantienne est une fausse critique, car « la condition doit être condition de l'expérience réelle, et non de l'expérience possible. Elle forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. »⁴⁶⁷ L'accord qui fonctionne en encadrement de l'expérience possible est un conditionnement extrinsèque à l'expérience réelle : « Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de reconnaissance, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. »⁴⁶⁸ De plus, ce qui assure une identité de la forme de l'objet comme corrélat du Je pense, c'est l'identité prétendue du Moi : « Chez Kant comme Descartes, c'est l'identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme

⁴⁶⁶ DR, p. 172.

⁴⁶⁷ Ibid, p. 200.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 176.

d'un objet supposé le Même. »⁴⁶⁹

En effet, l'expérience réelle ne sert pas simplement une reconnaissance purement spéculative pour la connaissance pure. Son objet n'est pas celui de la reconnaissance, mais celui de la rencontre qui pourrait accompagner différentes tonalités de l'affection. Les trois synthèses passives du temps que Deleuze propose comme condition réelle remplacent les trois synthèses des facultés transcendantales kantienne.⁴⁷⁰ Ces synthèses passives du temps montrent que les conditions réelles de l'expérience sont dans l'ordre dynamique du temps, et que ces conditions dynamiques ne renvoient pas à l'identité du moi, mais à un système du différent, pour ainsi dire, du « Je fêlé », dans lequel le même ne revient pas à soi-même. Le différent du « Je fêlé » remplace l'identité du « Je pense ». Et l'accord des facultés assuré par l'identité du « Je pense » remplace aussi la discordance des facultés que Deleuze indique avec une terminologie psychopathologique, « la schizophrénie ». Mais « il ne s'agit pas d'opposer à l'image dogmatique de la pensée une autre image, empruntée par exemple à la schizophrénie. Mais plutôt de rappeler que la schizophrénie n'est pas seulement un fait humain, qu'elle est une possibilité de la pensée, qui ne se révèle à ce titre que dans l'abolition de l'image. »⁴⁷¹

Alors, vers quelle direction la pensée s'oriente-elle par la destruction de l'image dogmatique de la pensée ? « Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. »⁴⁷² L'expérience n'est pas simplement le processus de la reconnaissance dans lequel l'objet censé du « donné » est encadré dans un sens commun, de sorte que le transcendantal dans l'accord des facultés se décalquerait sur les figures de l'empirique. Ce que Deleuze nomme comme empirisme transcendantal, c'est « *le seul moyen de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique* »⁴⁷³. L'expérience, c'est la rencontre avec quelque chose. L'objet de la rencontre n'est pas le « donné », mais « ce par quoi le donné est donné ». « Nous demandons par exemple : qu'est-ce qui force la sensibilité à sentir ?

⁴⁶⁹ DR, p. 174.

⁴⁷⁰ Voir notre chapitre II.

⁴⁷¹ DR, p. 192.

⁴⁷² Ibid., p. 182.

⁴⁷³ Ibid., p.187. Nous soulignons.

Et qu'est-ce qui ne peut être que senti ? Et qui est l'insensible en même temps ? »⁴⁷⁴ La qualité donnée via la sensibilité est un signe sur ce par quoi la qualité nous apparaît et la sensibilité elle-même naît. Elle renvoie aussi à la limite propre de la sensibilité devant ce par quoi le donné est donné. A la rencontre de ce quelque chose qui nous force à penser, la sensibilité nous présente ce qui ne peut être que senti, s'élève à un exercice transcendant pour la présence de l'insensible. Ici, « transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde sensible. »⁴⁷⁵ Ainsi, l'exercice transcendant de la sensibilité dénouée du sens commun s'oriente vers « l'être du sensible », *Sentiendum*. Ce qui crée à la fois la qualité dans le sensible et l'exercice transcendant dans la sensibilité, c'est « l'intensité, comme pure différence en soi, à la fois l'insensible pour la sensibilité empirique qui ne saisit d'intensité que déjà recouverte ou médiatisée par la qualité qu'elle crée, et pourtant ce qui ne peut être que senti du point de vue de la sensibilité transcendante qui l'appréhende immédiatement dans la rencontre. »⁴⁷⁶

Ce que Deleuze perçoit même dans le kantisme est le fait qu'une faculté peut se libérer de la forme du sens commun par l'exercice transcendant de l'imagination dans le sublime : « En effet, l'imagination schématisante, dans la *Critique de la raison pure*, est encore sous le sens commun dit logique ; ... Mais avec le sublime, l'imagination selon Kant est forcée, contrainte d'affronter sa limite propre, ... son maximum qui est aussi bien l'inimaginable, l'informe ou le difforme dans la nature (*Critique du jugement*, §26). Et elle transmet sa contrainte à la pensée, à son tour forcée de penser le supra-sensible, comme fondement de la nature et de la faculté de penser : la pensée et l'imagination entrent ici dans une discordance essentielle, dans une violence réciproque qui conditionne un nouveau type d'accord (§27). Si bien que le modèle de la reconnaissance ou la forme du sens commun se trouve en défaut dans le sublime, au profit d'une tout autre conception de la pensée. (§29) »⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ DR, p. 182.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 186.

⁴⁷⁶ Ibid, p. 188.

⁴⁷⁷ Ibid., p.187.

« La mémoire transcendante à son tour force la pensée à saisir ce qui ne peut être que pensé, le *cogitandum* ... non pas l'intelligible, car celui-ci n'est encore que le mode sous lequel on pense ce qui peut être autre chose que pensé, mais l'être de l'intelligible comme dernière puissance de la pensée, [184] l'impensable aussi bien. »⁴⁷⁸ Ce *cogitandum* ne se limite pas aux conditions empiriques négatives auxquelles se trouve soumis le sujet connaissant. « Penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée. Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer "penser" dans la pensée. »⁴⁷⁹ Alors, il s'agit de poser un problème par rapport à une genèse de la vérité, une production du vrai dans la pensée. « Le problème, c'est l'élément différentiel dans la pensée, l'élément génétique dans le vrai. » « Il faut ... considérer les problèmes, non pas comme des « données » (data), mais comme des « objectités » idéelles qui ont leur suffisance, qui impliquent des actes constituants et investissants dans leurs champs symboliques. »⁴⁸⁰ Ce problème est l'objet de la pensée, c'est-à-dire, les Idées. Elles se posent comme un problème pour la raison suffisante ou la condition de la production.

Ainsi, « du *sentiendum* au *cogitandum*, s'est développée la violence de ce qui force à penser. Chaque faculté est sortie de ses gonds. Mais qu'est-ce que les gonds, sauf la forme du sens commun qui faisait tourner et converger toutes les facultés ? » « Dans un jeu discordant, ses organes deviennent métaphysique. »⁴⁸¹ Des objets du para-sens qui ne demeurent plus dans le corrélat du Je deviennent métaphysiques selon l'empirisme transcendantal. Alors, comment la pensée libérée du sens commun s'avance-t-elle au niveau de *sentiendum* et *cogitandum* ? Voici l'enjeu de la dramatisation pour la méthode de la métaphysique deleuzienne qui relie l'être du sensible aux Idées problématiques.

J'essaie de définir plus rigoureusement la dramatisation : ce sont des dynamismes, des déterminations spatio-temporelles dynamiques, préqualitatives et pré-extensives, ayant « lieu » dans des systèmes intensifs où se répartissent des

⁴⁷⁸ DR, p. 183.

⁴⁷⁹ Ibid., p. 192.

⁴⁸⁰ Ibid., p. 210, 206.

⁴⁸¹ Ibid, p. 185, 182.

différences en profondeur, ayant pour « patients » des sujets-ébauches, ayant pour « fonction » d'actualiser des Idées.⁴⁸²

La méthode de la dramatisation consiste à poser des dynamismes spatio-temporels entre les intensités et les Idées problématiques, entre *sentiendum* et *cogitandum*. « Ce que nous appelons drame ressemble particulièrement au schème kantien »⁴⁸³, au sens où le schème kantien relie à l'intuition de la sensibilité le concept de l'entendement. Mais il est toujours en question dans le kantisme d'harmoniser deux facultés qui sont extérieures l'une à l'autre. « Tout le postkantisme a tenté d'élucider le mystère de cet art caché » de ce schème. La méthode de la dramatisation montre que ce n'est pas l'imagination subjective qui dramatise un concept, c'est-à-dire, qui actualise les Idées dans l'espace et le temps, mais c'est au contraire les dynamismes spatio-temporels : « Vous voulez bien me demander quelle est la portée de la dramatisation. Est-elle uniquement psychologique ou anthropologique ? Je crois que *l'homme n'y a aucun privilège*. De toute manière, ce qui dramatise, c'est l'inconscient. Entre des dynamismes physiques, biologiques et psychiques, interviennent toutes sortes de reprises et de résonances. Peut-être la différence entre ces dynamismes vient-elle d'abord de l'ordre de l'Idée qui s'actualise. »⁴⁸⁴ « Des déterminations dynamiques spatio-temporelles ont vraiment le pouvoir de dramatiser un concept. »⁴⁸⁵ La notion de l'individuation renforce cette perspective de la dramatisation, car envisagée du point de vue de l'individuation, « l'homme n'y a aucun privilège ». Par exemple, la sensibilité du sujet pensant dans la fondation de la constitution de l'expérience se constitue déjà dans un champ d'intensité. L'individuation « consiste en champs de facteurs intensifs fluents qui n'empruntent pas davantage la forme du Je ni du Moi. L'individuation comme telle, opérant sous toutes les formes, n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi. »⁴⁸⁶ Le Je est un cas d'individuation qui s'opère dans un mouvement morphogénétique, et cette

⁴⁸² « La méthode de la dramatisation », dans ID, p. 151.

⁴⁸³ Ibid., p. 138.

⁴⁸⁴ Ibid. Nous soulignons.

⁴⁸⁵ Ibid.

⁴⁸⁶ DR, p. 197.

individuation suppose un champ intensif qui fait surgir le sujet larvaire. Donc, ce qui se développe sur champ de facteurs intensifs et qui actualise des Idées, ce n'est pas le Je, mais des dynamismes spatio-temporels par lesquels se développent des individuations à des niveaux physico-chimiques, psychiques et sociaux. Ils sont le monde lui-même comme œuf. « La notion complète est celle de : indi-différent/ciation. Ce sont les dynamismes spatio-temporels au sein des champs d'individuation, qui déterminent les Idées à s'actualiser dans les aspects différenciés de l'objet. »⁴⁸⁷ Ainsi, ce « schème » deleuzien des dynamismes spatio-temporels enchaîne le *sentendum* et le *cogitandum* dans une relation intrinsèque.

Les Idées problématiques renvoient à la qualitativité et la quantabilité, à savoir, à la raison suffisante de la quantité et de la qualité dans les dynamismes. Et les facteurs d'intensités renvoient à la potentialité, à savoir, à la puissance de l'actualisation. Ces trois raisons suffisantes renvoient à la pensée du fond. A mesure que les intensités se développent, le dynamisme spatio-temporel en cours d'individuation dans les champs intensifs actualise les Idées. Si le monde est un dynamisme spatio-temporel comme œuf, il comprend aussi les intensités à développer et les Idées à actualiser. Donc, la réalité porte à la fois sur la virtualité et l'actualité. La dramatisation n'est pas la réalisation du concept, mais l'actualisation des Idées virtuelles. Il n'y a pas de concept extérieur au processus de la dramatisation. Les idées virtuelles ne s'expriment que par la dramatisation. « Si bien que le monde exprimé préexiste virtuellement aux individualités expressives, mais il n'existe pas actuellement hors de ces individualités qui l'expriment de proche en proche. »⁴⁸⁸ Enfin, la dramatisation amène la pensée vers un Tout où les intensités, les dynamismes et les Idées se rapportent intrinsèquement, vers ce Tout-ouvert où les individuations se déroulent par le développement de l'intensité ; et par-là, les virtualités s'actualisent.

Ce Tout-ouvert n'est rien d'autre que ce que Deleuze nomme « la clameur de l'Être ». C'est « un Tout puissant, Un-Tout illimité *Omnitude* qui les comprend tous sur un seul et même plan »⁴⁸⁹. C'est le mouvement, le changement perpétuel sur un seul et même plan.

⁴⁸⁷ ID, p. 143.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 142.

⁴⁸⁹ QP, p. 39.

Ce plan est celui de l'immanence, parce que c'est le monde sans transcendance. Lorsque la pensée est sur ce plan, elle devient métaphysique, parce que ce plan est absolu, non pas relatif à un sujet : « Le mouvement a tout pris, et il n'y a nulle place pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que des concepts. Ce qui est en mouvement, c'est l'horizon même : l'horizon relatif s'éloigne quand le sujet avance, mais l'horizon absolu, nous y sommes toujours et déjà, sur le plan d'immanence. » « ... non pas l'horizon relatif qui fonctionne comme une limite, change avec un observateur et englobe des états de choses observables, mais l'horizon absolu, indépendant de tout observateur, et qui rend l'événement comme concept indépendant d'un état de chose visible où il s'effectuerait. »⁴⁹⁰

La philosophie de Deleuze est une critique de l'image dogmatique de la pensée. Mais, Deleuze reconnaît que ce plan est aussi une image de la pensée : « Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée... »⁴⁹¹ Que ce plan d'immanence soit une image de la pensée signifie que la métaphysique interroge alors le droit même de penser. De quel droit peut-on dire ou penser quelque chose ? En ce sens, l'axiome parméniézien prendrait tout son sens : « penser et être sont une seule et même chose ». Mais, la métaphysique deleuzienne porte sur le constat ce que la pensée revendique en droit. La pensée ne doit pas s'enfermer, comme Parménide le formule, dans le principe de l'identité, de la contradiction et du tiers exclu. La pensée ne doit pas non plus s'enfermer dans le sens commun qui trouve un modèle de la reconnaissance prétendue partagé par tout le monde dans lequel l'empirique décalque le transcendantal subjectif. Mais au contraire, la pensée devrait se construire sur le plan d'immanence, sur le Tout-ouvert. En effet le plan d'immanence est champ intensif d'individuation qui comprend les intensités à développer et les Idées à actualiser. Pourquoi cette image de la pensée prévaut sur les autres ? D'abord, par définition, la philosophie est philosophie de l'immanence selon Deleuze. Si on pose un plan dans la philosophie, il doit s'agir d'un plan d'immanence et non de transcendance : « Il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance, Être vertical, Etat impérial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie

⁴⁹⁰ QP, p. 41, 40.

⁴⁹¹ Ibid., p. 41.

chaque fois qu'il y a immanence, même si elle sert d'arène à l'agôn et à la rivalité ... »
« C'est un plan d'immanence qui constitue le sol absolu de la philosophie, sa Terre ou sa déterritorialisation, sa fondation, sur lesquels elle crée ses concepts. »⁴⁹² Ensuite, si l'immanence est une immanence à un sujet constituant, l'image de la pensée devient dogmatique, parce que la droite de la pensée est limitée dans son encadrement transcendantal subjectif et anthropologique. « L'image de la pensée implique une sévère répartition du fait et du droit. ... « *Quid juris ?* » L'image de la pensée ne retient que ce que la pensée peut revendiquer en droit. » « Comme pour la reconnaissance, 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. »⁴⁹³ Le plan d'immanence du Tout-ouvert est une image de la pensée qui n'est pas dogmatique, qui ne limite pas le droit de pensée dans une perspective anthropologique. C'est le « meilleur » plan : « Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensé 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... »⁴⁹⁴ Lorsque Deleuze critique l'image dogmatique de la pensée, c'est pour récuser la pensée pré-philosophique. Lorsqu'il propose ce plan d'immanence comme la meilleure image de la pensée, il reconnaît que cette image est aussi pré-philosophique. Mais « pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci le suppose. Ce sont ses conditions internes. » « La philosophie pose comme pré-philosophique, ou même non-philosophique, la puissance d'un Un-Tout comme un désert mouvant que les concepts viennent peupler. »⁴⁹⁵ Si la philosophie est un constructivisme, c'est parce qu'elle s'instaure sur le pré-philosophique, l'image de la pensée philosophique, par définition. La métaphysique qui pense le Dehors au-delà du sujet et de l'objet, se construit par une image pré-philosophique sur la pensée philosophique. Donc, la philosophie ne peut instaurer que le plan d'immanence qui est

⁴⁹² QP, p. 47, 45, 48.

⁴⁹³ Ibid., p. 41, DR, p. 194.

⁴⁹⁴ QP, p. 62.

⁴⁹⁵ QP, p. 45, 44.

conçu comme le meilleur et seul sol. Le constructivisme est l'effort de la pensée philosophique. « Le plan d'immanence a deux faces, comme Pensée et comme Nature, comme Physis et comme Noûs. »⁴⁹⁶

Bref, l'effort philosophique chez Bergson consiste à faire coïncider la conscience avec la continuité temporelle du mouvement en dépassant la condition humaine qui veut immobiliser la mobilité pour rendre possible l'action. Il se doit de se fondre dans le Tout, dans la durée cosmique. Deleuze revendique le droit d'une pensée libérée de la forme anthropologique, par rapport au fond. Elle se doit d'instaurer un plan d'immanence qui est à la fois le Dehors et la pensée. Il nous semble clair que deux penseurs critiquent l'image de la pensée kantienne qui se limite au phénomène constitué par et pour un sujet spéculatif et identique. Mais, l'unité vivante comme Tout chez Bergson est celle qui se retrouve en suivant la continuité du mouvement. En revanche, le Tout-ouvert deleuzien s'instaure via la méthode de la dramatisation, en posant le dynamisme spatio-temporel qui se produit par le développement des Intensités en actualisant des Idées, et qui relie ainsi les relations intrinsèques. Si leurs métaphysiques diffèrent c'est par l'écart entre l'affirmation de l'intuition qui peut saisir la réalité en tant que genèse du monde et la revendication de la pensée en droit qui peut saisir la raison suffisante qui permet la genèse du monde.

⁴⁹⁶ QP, p. 42.

§ 2. L'ontogenèse contre le substantialisme et l'hylémorphisme

Il va de soi que malgré la différence de méthode propre à chaque philosophie, ces deux métaphysiques relèvent la genèse du monde. Elles se caractérisent par la clôture de l'ancien régime de la métaphysique, qui consiste dans les formes du substantialisme et de l'hylémorphisme : à l'égard du contenu et de la forme de l'être, l'identique et le fixe n'ont plus leurs places.

Premièrement, pour ces deux philosophes, l'être est le devenir, le changement, la création, la production. La durée bergsonienne dévoile clairement que l'ordre temporel est l'essence de l'Être qui assure le changement absolu dans l'univers. Pour Deleuze, l'explication de l'intensité disparate, inégale en soi, en actualisant l'Idée renvoie nécessairement à la production de la différence. Le monde se dit du différent. L'Être est alors le devenir, le devenir l'Être. Aucune substance identique n'existe et ce à tous les niveaux de l'unité élémentaire à l'unité totalitaire. Supposer une unité fixe, c'est toujours *représenter* l'être du devenir. C'est la genèse qui est le préalable à et rend possible la représentation. Pour Bergson, l'idée spatiale engage la représentation. Mais l'espace n'est pas la forme intrinsèque de l'être, cette dernière est la durée. Pour Deleuze, le cadre de la représentation consiste à subordonner le différent sous l'identique. Les dichotomies durée/espace, différence/identité montrent un écart entre la réalité et sa représentation.

Deuxièmement, l'opposition entre le mouvement et l'arrêt, entre la différence et l'identité renvoie à l'opposition entre l'ontogenèse et l'hylémorphisme. En effet, la forme fixe de l'être ne convient pas non pas seulement pour saisir l'être lui-même, mais pour le « déterminer ». La forme fixe de l'être ne convient pas car elle s'emploie un principe de distribution d'être, extérieur et transcendant à l'être, par exemple, comme dans le système genre-espèce d'Aristote. Dans les systèmes dynamiques bergsonien et deleuzien, la forme et le contenu d'être ne se séparent pas l'un de l'autre. Plus rigoureusement, ils se génèrent ensemble et leur distinction s'effectue après leur production. La puissance de création de la forme même est immanente au monde. Par exemple, la création d'une nouvelle espèce surgit dans la différenciation d'un élan vital selon *l'Evolution créatrice* de Bergson. Le monde comme œuf selon Deleuze est un mouvement morphogénétique.

L'ontologie du devenir porte ainsi sur l'ontogenèse selon laquelle la matière « hylé » et la forme « morphe » n'existent pas hors de la matière « hylé », de même que la matière « hylé » même a sa puissance interne qui produit la forme « morphe ».

Que cette matière « hylé » productrice relève d'un plan ontologique nous amène à un autre caractère essentiel de cette métaphysique. Il n'y a pas d'autre plan que ce plan. L'être ne s'oppose pas au néant. Il n'y a pas deux voies, il n'y a qu'une seule voie de l'Être, c'est-à-dire, la clameur d'Être.⁴⁹⁷ Les métaphysiques de Bergson et de Deleuze atteindraient ce plan de la totalité, le « Tout-ouvert » comme l'unité vivante ou l'Être du monde. Tout est essentiellement ouvert à condition qu'il comprenne la puissance de création en tant que virtualité. La nature naturée est en train de se faire, et la nature naturante implique encore sa puissance productrice. En ce sens, nous définissons cette métaphysique du « Tout-ouvert » comme la métaphysique de l'immanence. Dépassant la constitution de l'expérience subjective, montant sur l'échelle de sa condition réelle, la métaphysique de l'immanence fait du tout le plan unique et total sans transcendance. Si la puissance d'être à échapper à toutes les formes du substantialisme et de l'hylémorphisme n'est pas autre que la puissance génératrice immanente à ce plan d'immanence, et s'il y a pas d'autre nom que « la vie » pour indiquer cette puissance, nous pourrions définir finalement cette métaphysique comme la métaphysique de l'immanence au nom de la vie.

Par rapport à la fin de l'ancien régime ontologique et à la nouvelle conception de l'être en tant que devenir chez Bergson et Deleuze, il nous semble intéressant de relever que la fin de la réflexion bergsonienne et l'inauguration deleuzienne convergent. En effet, Bergson pointe l'histoire de la philosophie dominée par l'illusion naturelle de l'intelligence à la fin de sa réflexion sur l'Être, tandis que Deleuze commence par dénoncer l'illusion de la représentation sur l'Être et déclarer sa thèse ontologique. D'un côté, dans le dernier chapitre de *L'Evolution créatrice*, intitulé du « Mécanisme cinématographique de la pensée et l'illusion mécanistique : coup d'œil sur l'histoire des systèmes, le devenir réel et le faux évolutionnisme », Bergson dénonce l'illusion naturelle de l'intelligence profondément enracinée dans la pensée philosophique qui nous empêche

⁴⁹⁷ DR, p. 52, 53.

de concevoir l'être comme le devenir. C'est cette illusion profonde qui dominait l'ontologie dans la tradition éléatique et platonicienne. Illusion selon laquelle l'Être est l'Idée invariable et éternelle, et la sensation variable n'est qu'une apparence illusoire. D'un autre côté, Deleuze récuse dans le premier chapitre de *Différence et répétition*, « la différence en elle-même », les illusions selon lesquelles la réalité en tant que différence en elle-même est subordonnée à sa représentation constituée sous la forme identique. Sur la base des discours ontologiques que nous avons considérés dans les deux derniers chapitres, nous constatons que les métaphysiques de Bergson et de Deleuze sont une nouvelle métaphysique dans laquelle on récuse profondément trois illusions dans la pensée sur l'Être, où s'engagent les notions du néant, du négatif et de l'intermédiaire conceptuel, qui nous empêchent de penser la genèse.

1) Le néant

Il y a deux voies au début de la pensée ontologique : celle de l'être et celle du non-être. Parménide choisit la voie de l'être, opposant l'être au néant. C'est cette opposition entre être et néant que Bergson dénonce comme une illusion enracinée dans une conception erronée de l'être : « Si l'on passe (consciemment ou inconsciemment) par l'idée du néant pour arriver à celle de l'Être, l'Être auquel on aboutit est une essence logique ou mathématique, partant intemporelle. Et, dès lors, une conception statique du réel s'impose : tout paraît donné en une seule fois, dans l'éternité.»⁴⁹⁸ L'idée du néant qui nous fait ainsi penser l'être comme essence intemporelle est selon Bergson une fausse idée comme par exemple, l'oxymore cercle carré. En effet même si on efface idéalement toutes les choses pour parvenir à l'idée du néant, il subsistera encore ne serait-ce que l'acte de l'imagination. Il n'est donc pas possible de concevoir le néant absolu. Cela reviendra au même si on cherche une signification du néant dans son usage. L'expression de « ce qui n'est pas » dans des paroles ordinaires sert à indiquer le fait qu'il n'y a pas de chose qui était là dans le passé ou qu'on a espéré trouver. En effet, puisqu'il n'y a pas de vide absolu dans la nature, l'absence de tel ou tel objet renvoie à la présence de tel ou tel autre objet. Donc, nous pourrions dire que l'idée du néant n'a pas d'autre sens que « la

⁴⁹⁸ EC, p. 298.

préférence » - (j'espère trouver cet objet, mais il n'y en a pas) - ou « le remplacement » - Il n'y a pas cet objet, mais en revanche l'autre objet occupe ce milieu .⁴⁹⁹ Cela nous montre qu'il ne convient pas d'opposer l'être au néant, parce que le néant est une fausse idée.

Deleuze lui aussi ne suit pas les divisions parménidiennes des deux voies, pour lui il n'y a qu'une voix, la clameur de l'Être. « Il n'y a pas deux "voix", comme on l'avait cru dans le poème de Parménide, mais une seule "voix" de l'Être qui se rapporte à tous ses modes, les plus divers, les plus variés, les plus différenciés. L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même. »⁵⁰⁰ L'univocité renonce à l'équivocité dans laquelle résident les différents sens hiérarchiques des entités. En revanche, elle n'affirme que l'être dans sa plénitude échappant à l'ombre du néant, et les différences des êtres individualisant ou les modalités intrinsèques.⁵⁰¹

Ainsi, la philosophie de la durée et la philosophie de la différence marchent ensemble sur la seule voie de l'être dans sa plénitude, se libérant de l'illusion du néant.

2) Le négatif

L'être ne se dit pas comme négatif. Supposer que la négation a la même valeur que l'affirmation, nous conduit, ainsi que l'idée du néant, à penser l'être sous une forme identique. L'affirmation et sa négation ne sont pas symétriques. Par exemple, deux propositions s'opposant, « Cette table est blanche. » et « cette table n'est pas blanche. » n'impliquent pas uniquement deux sens différents. La négation « cette table n'est pas blanche. » ne relève pas justement d'une description de chose, mais plutôt d'un jugement à un certain moment où l'état de table est différent de celui qu'on avait prévu. Cela dit que la négation n'est pas simplement l'autre côté de l'affirmation, mais elle fonctionne dans un rôle social et pédagogique qui indique une certaine situation qui est erronée et doit être rectifiée.⁵⁰² D'ailleurs, la négation « cette table n'est pas blanche. » implique

⁴⁹⁹ EC, p. 282.

⁵⁰⁰ DR, p. 53.

⁵⁰¹ Ibid.

⁵⁰² EC, p. 288.

indirectement une situation positive, qui pourrait remplacer une autre affirmation, par exemple, « cette table est noire. » De la même manière, dans le cas d'un jugement de l'existence, la négation « L'objet A n'est pas » pourrait remplacer des autres affirmations suivantes : « L'objet A a été », « L'objet A sera », « L'objet A existe au moins comme simple possible ». ⁵⁰³ En ce sens, on ne pourrait pas attribuer à la négation la même objectivité que l'affirmation.

« Ce que la philosophie de la différence refuse : *omnis determinatio negation...* ... Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même. Dans son essence, l'affirmation est elle-même différence. » ⁵⁰⁴ La différence ne se détermine pas à la lumière de l'opposition entre l'affirmation et la négation. Mais si on suppose quelque chose identique, par exemple A comme un être définitif, la différence se détermine comme celle entre A et non A. Dans ce cadre, « non A » est considéré comme une autre détermination de l'être qui se dit par la différence. Ainsi, quand on met la différence dans une identité préalable, on la met sur « cette pente de l'identique qui la porte nécessairement où l'identité veut, et la fait se réfléchir où veut l'identité, c'est-à-dire dans le négatif. » ⁵⁰⁵ Tous les identiques ne sont que des représentations de la différence, de sa genèse et de sa production. Alors, il est impossible de déterminer la différence en tant que négatif qui n'est autre chose que le verso de l'identique. L'être subsiste dans la différence de soi qui produit une transformation ontologique.

En bref, l'être n'est pas déterminé comme le négatif.

3) L'intermédiaire conceptuel

Selon Bergson, la difficulté à concevoir le devenir profond tient à l'illusion selon laquelle on prétend saisir le mouvement par l'intermédiaire de ce qui est immobile. En effet, cette illusion provient du besoin d'agir du vivant. En effet, si les environnements qui nous entourent se manifestaient pour nous comme un flux pur qui change sans cesse, nous ne pourrions pas agir comme nous voulons. Favorable à l'action, la perception, le

⁵⁰³ EC, p. 290.

⁵⁰⁴ DR, p. 74.

⁵⁰⁵ Ibid., p. 73.

langage et la pensée ont une tendance à stabiliser les changements extérieurs. L'esprit stabilise l'instable, immobilise le mobile afin de dégager du devenir ses représentations qui correspondraient à la qualité, à la forme, à l'essence et à l'action. Ici, nous constatons que les Idées platoniciennes ont exactement le sens original de la qualité, la forme, l'essence et le but ou le projet de l'action. Il serait possible de dire que la philosophie de l'idée a suivi le penchant naturel de l'homme à stabiliser le mouvant pour pouvoir se l'approprier. Quant à la science moderne, elle pense la réalité par la somme des moments arbitraires.⁵⁰⁶ Le temps y est traité comme un des variables marqués sur les coordonnées des trois dimensions, le mouvement se constitue par la somme des moments partiels. La science moderne restitue la continuité du mouvement par le processus de l'intégrale. Néanmoins, en vérité, le vrai mouvement ne s'arrête jamais à un certain instant, n'est pas la somme des instants ou des arrêts. Comme dans la science moderne, notre pensée a tendance à concevoir la réalité mobile par l'intermédiaire de l'immobile soit au moment décisif, soit au moment arbitraire.

Pour Deleuze, ce qui médiatise l'être en tant que différence relève de la représentation. Dans la philosophie d'Aristote, l'être n'est saisi que par le système de « la représentation organique » qui consiste dans les genres et les différences spécifiques. Au bout de la chaîne de ce système, il y aurait une différence entre les derniers termes. Ce qui se passe à cette échelle, c'est l'inscription des différences qui s'y produisent dans le concept qui est l'unité in-divisée et identique. L'identique qui renferme les différences a une relation de contradiction et d'opposition avec l'autre. Ainsi, « dans le concept de réflexion, en effet, la différence médiatrice et médiatisée se soumet de plein droit à l'identité du concept, à l'opposition des prédicats, à l'analogie du jugement, à la ressemblance de la perception. »⁵⁰⁷ De même que dans la représentation organique, « la représentation orgique »⁵⁰⁸, telle que Deleuze la nomme n'échappe pas non plus à cette illusion dans laquelle la différence est subordonnée à l'identité. La philosophie de Hegel consiste à expliquer principalement des moments décisifs où la différence apparaît et disparaît. Selon Hegel, dans le développement du mouvement de l'être, une identité se

⁵⁰⁶ EC, p. 330.

⁵⁰⁷ DR, p. 52.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 61.

fonde. Par la suite, une négativité se fonde aussi comme opposition de l'identité. Ici, ce qui permet le mouvement d'une étape à l'autre, c'est le dépassement de cette opposition et le retour à l'identité. Donc, « maintenant le négatif est à la fois le devenir du positif quand le positif est nié, et le revenir du positif quand il se nie lui-même ou s'exclut. »⁵⁰⁹ Mais la différence ne se fonde pas sur l'identité, ne se détermine pas par la négativité. En ce sens, le mouvement dialectique que Hegel a élaboré est un faux mouvement qui est fait par le mot et la représentation. La différence elle-même est préalable à sa représentation.

⁵⁰⁹ DR, p. 64.

§ 3. La métaphysique de l'immanence au nom de la vie dans la perspective du monisme du bergsonisme deleuzien

Nous confirmons ainsi une convergence entre les pensées de l'Être chez Bergson et Deleuze. Nous pourrions qualifier ces philosophies de « métaphysique de l'immanence au nom de la vie ». Nous allons essayer de renforcer cette perspective en reconsidérant le monisme du bergsonisme deleuzien concernant les deux conceptions de la différenciation à travers *L'Evolution créatrice* et *Différence et répétition*.

(1) Sur la virtualité dans deux théories de la différenciation

Il nous semble que le bergsonisme deleuzien tente de rapprocher la conception bergsonienne de l'élan vital comme mouvement de la différenciation, de sa conception de la différenciation. Selon Bergson la différenciation est un mouvement continu de la vie, c'est-à-dire, une évolution de la vie tandis que chez Deleuze, elle est ce par quoi l'Idée s'explique, ce par quoi la singularité s'actualise par le développement de l'intensité. Que Deleuze affirme de façon surprenante que la durée est l'intensité, cela fait allusion à cette tentative du rapprochement de deux différenciations : « S'il est vrai que l'intensité n'est jamais donnée dans une expérience pure, n'est-ce pas elle qui donne toutes les qualités dont nous faisons l'expérience ? »⁵¹⁰ La critique bergsonienne de l'intensité dans *l'Essai* vise à refuser d'appliquer aux états psychologiques purement qualitatifs la multiplicité qualitative de la forme de la multiplicité quantitative. La conception de l'intensité est considérée comme représentation spatiale de la durée. Mais lorsque Deleuze fait de l'intensité la durée, il voit « ce qu'il donne toutes les qualités dont nous faisons l'expérience »⁵¹¹. Par exemple, dans *Matière et mémoire*, par une « contraction » qui est un tournant de l'expérience humaine, des millions de vibrations nous sont données comme la qualité, la couleur rouge. Ainsi que des millions de vibrations, « il y a des

⁵¹⁰ B, p. 93.

⁵¹¹ Ibid.

nombre enveloppés dans les qualités, des intensités comprises dans la durée. »⁵¹² Deleuze affirme dans *Différence et répétition* que l'intensité est l'être du sensible qui produit la qualité. De la même manière, il voit la durée comme intensité, au moment où Bergson montre que c'est par la contraction que des millions d'ondes correspondent à la couleur rouge. Si nous remontons au tournant de l'expérience humaine, c'est-à-dire, à ce qui se trouve antérieurement à la contraction, nous rencontrons ce qui rend possible la qualité. En ce sens, la durée comprend l'intensité, l'être du sensible. Il est vrai que l'intensité est « ce par quoi le donné est donné », mais ce n'est pas simplement « la perturbation, le changement de l'énergie » qui est la matière totale comme mouvement absolu. Il faudrait considérer que la notion de la totalité qui s'exprime comme l'image ensemble ou le flux de l'énergie dans *Matière et mémoire* change de sens dans *l'Evolution créatrice* où tout est généré par le courant de la vie, de la continuité du mouvement de la différenciation de la vie, en un mot, de l'unité vivante. Si la durée comprend quelque chose qui produit la qualité, elle devrait être considérée à ce niveau. La durée comprend l'intensité lorsque la durée signifie la Vie, par laquelle se produit ce qui nous apparaît de la qualité.

C'est dans un flux continu de germe en germe que Bergson constate la durée de la vie : « L'hérédité ne transmet pas seulement les caractères ; elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères se modifient, et cet élan est la virtualité même. »⁵¹³ La différenciation de la vie consiste à diviser les tendances que ce courant de la vie implique dans un état virtuel. Alors, la vie « envisagée en elle-même », « est une immensité de virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances. »⁵¹⁴ Si la durée signifie la vie lorsqu'elle fait du mouvement la différenciation, c'est parce qu'elle comprend la virtualité qui est la source et la puissance de la différenciation. « Précisément la Durée s'appelle Vie, quand elle apparaît dans ce mouvement [le mouvement de la différenciation]. »⁵¹⁵ La Durée est une Vie qui comprend la virtualité qui s'actualise.

Le thème de la « coexistence de tous les degrés » relève de cette virtualité :

⁵¹² B, p. 93.

⁵¹³ EC, p. 232.

⁵¹⁴ Ibid., p. 259.

⁵¹⁵ B, p. 97.

« Gigantesque mémoire, cône universel où tout coexiste avec soi, à la différence de niveau près. »⁵¹⁶ Pour éclaircir la modalité de la coexistence de tous les degrés, Deleuze invoque la modalité de la mémoire pure en état virtuel que Bergson explique par la figure du cône. Selon Bergson, « entre les mécanismes sensori-moteurs figurés par le point S et la totalité des souvenirs disposés en AB. Il y a place ... pour mille et mille répétition de notre vie psychologique, figurées par autant de sections A'B', A''B', etc., du même cône. »⁵¹⁷ Selon certain degré d'attachement et de détachement à l'action présente, certains niveaux de mémoire se prolongent au présent. « En fait, le moi normal ne se fixe jamais à l'une de ces positions extrêmes ; il se meut entre elles, pour qu'elles puissent concourir utilement à l'action présente. »⁵¹⁸ Alors, en état virtuel, dans la mémoire pure coexistent tous les degrés de tension. Deleuze relie ainsi la virtualité de la mémoire pure à celle de la vie en général comme Bergson lui-même fait, à cet égard, une analogie entre la vie et la conscience.

Comme toute conscience, il enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent, il[le flot de la vie] enveloppe des virtualités sans nombre qui se compénètrent, auxquelles ne conviennent pas conséquent ni la catégorie de l'unité ni celle de la multiplicité, faites pour la matière inerte.⁵¹⁹

En effet, cette virtualité de la vie consiste dans ce que Bergson appelle les tendances. Rappelons la théorie des tendances dans la différenciation de la vie chez Bergson. La vie en tant qu'impulsion initiale implique en elle-même d'immenses tendances qui se compénètrent les unes aux autres. Comme nous l'avons vu, l'évolution de la vie se manifeste comme divergence de la tendance d'un même élan de vie par rapport aux solutions des problèmes auxquels le vivant face. « Le vivant, par rapport à la matière, apparaît avant tout comme position de problème et capacité de résoudre des

⁵¹⁶ B, p. 103.

⁵¹⁷ MM, pp. 180-181.

⁵¹⁸ Ibid, p. 181.

⁵¹⁹ EC, p. 270.

problèmes. »⁵²⁰ En face du problème de l'obtention de l'énergie, des tendances inhérentes à la vie divergent, à la première bifurcation, entre la plante et l'animal comme deux solutions différentes d'alimentation. « Deux espèces éminentes représentent deux solutions d'un seul et même problème. »⁵²¹ Pour Bergson, la plante et l'animal ne sont pas des concepts selon lesquels des êtres se distribuent dans une catégorie identique. Ils sont des tendances, « deux puissances immanentes à la vie et d'abord confondues qui ont dû se dissocier en grandissant. ... Aucun caractère précis ne distingue la plante de l'animal, ... cette distinction n'est pas faite par l'attribut statique, ... ce sont des tendances et non pas des choses faites. »⁵²² Les différences entre des espèces dépendent de certaines proportions des tendances du végétal et de l'animal : fixité et mobilité, annulation et réveil de la conscience. Pour rendre compte de l'actualisation des tendances dans telle ou telle proportion, il faudrait supposer que dans l'état virtuel coexistent tous les degrés, par exemple, du végétal et de l'animal qui se compénètrent. Deleuze voit ainsi dans la vie en tant que virtualité une gigantesque mémoire, un cône universel où tout coexiste avec soi.

Nous pouvons dès lors rapprocher la théorie bergsonienne de la tendance de la théorie deleuzienne de l'Idée. En effet elles relèvent toutes deux de la virtualité. D'abord, il est vrai que Deleuze invoque directement le mouvement de la différenciation de la vie pour dire que la différenciation est une création de la ligne. Dans la manifestation des tendances de la vie se trouve un parcours que Deleuze nomme différenciation. Ensuite, il nous semble que des tendances virtuelles de la vie sont proches des Idées deleuziennes en tant que multiplicité virtuelle. Nous ne pourrions pas savoir que dans la virtualité de la vie lors de l'impulsion initiale résidaient déjà le végétal et l'animal, parce que dans cet état, la virtualité consiste dans « un empiètement mutuel de mille et mille tendances »⁵²³. Cet état de virtualité dont les tendances sont ni l'un ni le multiple correspondrait aux Idées virtuelles, à la multiplicité virtuelle. En cours d'actualisation, des puissances immanentes à la vie d'abord confondues ont dû se dissocier en grandissant : par exemple,

⁵²⁰ B, p. 107.

⁵²¹ EC, p. 225.

⁵²² Ibid., p. 134.

⁵²³ Ibid, p. 259.

les deux tendances opposées de l'animal et du végétal. De plus, il est essentiel de voir dans ce rapprochement que les tendances bergsoniennes et les Idées deleuziennes qui relèvent de la virtualité supplantent les catégories. Ces dernières sont les attributs fixes qui servent à déterminer la distribution de l'être. Elles sont considérées en tant que possible à réaliser, extérieures au mouvement de la différenciation et qui le déterminent. Mais les tendances et les Idées ne sont pas le possible, mais le virtuel à actualiser. Elles substituent « à la raideur d'un schéma la souplesse de la vie », parce que le virtuel qui détermine l'actuel est aussi différencié progressivement au cours de l'actualisation. « Une immense virtualité, un empiètement mutuel de mille et mille tendances » ne serait rien d'autre que ce que Deleuze appelle « chaos » : « L'éternel retour s'élabore dans un fond, dans un sans fond où la Nature originelle réside en son chaos, au-dessus des règnes et des lois qui constituent seulement la nature seconde ». ⁵²⁴ La vie en tant que gigantesque mémoire, cône universel où tout existe avec soi renvoie ainsi à la Nature originelle.

Que veut dire Bergson, quand il parle d'élan vital ? Il s'agit toujours d'une virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser... Pourquoi la différenciation est-elle une « actualisation » ? C'est qu'elle suppose une unité, une totalité primordiale virtuelle qui se dissocie d'après les lignes de différenciation, mais qui témoigne encore dans chaque ligne de son unité, de sa totalité subsistantes. ⁵²⁵

Si Deleuze dit que « ce Tout, cet Un sont virtualité pure » ⁵²⁶, il le dit aussi de la nature originelle. Mais c'est cette virtualité, cette simplicité, cet un qui fait le mouvement de la différenciation, de l'actualisation. Les parties actuelles ne se laissent pas totaliser, parce que le Tout comprend la virtualité qui s'actualise. Le Tout comprend ainsi la Nature originelle ou la Nature naturante et la nature naturée. En bref, la théorie de la virtualité dont nous reconnaissons l'influence bergsonienne dans la pensée deleuzienne peut être confirmée ainsi dans une affinité entre la théorie de la tendance de la vie chez Bergson et

⁵²⁴ DR, p. 312.

⁵²⁵ B, p. 96, 97.

⁵²⁶ Ibid., p. 95.

la théorie des Idées chez Deleuze.

(2) Sur le monisme du bergsonisme deleuzien

Le thème de la virtualité en tant que coexistence de tous les degrés, est encore souligné par Deleuze afin d'éclaircir en quoi consiste la différence dans le bergsonisme. Pour lui, la différence est un concept ontologique, au sens bergsonien, qui nous fait comprendre ce qu'est la durée. Dans la lecture de Deleuze sur Bergson, il est essentiel de garder en mémoire que la différence se réduit à la différence de degré, non pas à celle de nature. Il s'agit finalement d'une différence entre la vie et la matière. Deleuze remarque ici que la différence en nature entre les deux consiste dans la différence des tendances actualisées, et qu'entre les tendances à l'état virtuel il n'y a qu'une différence de degré, comme celle de détente et de contraction.

Cette réalité, étendue à tout l'univers, consiste dans tous les degrés coexistants de détente et de contraction. ... On ne croit pas pourtant que Bergson revienne à une conception du négatif qu'il avait précédemment dénoncée, pas plus qu'il ne revient à une théorie des dégradations, car il suffit de replacer les termes actuels dans le mouvement qu'il produit.⁵²⁷

Cependant, il est clair qu'au moment où toute la réalité s'intègre dans le mouvement de la vie, Bergson affirme qu'il y a deux sens du mouvement, l'un ascendant, l'autre descendant, bien que ces deux sens du mouvement soient produits d'un seul élan, d'une unité, d'une simplicité, d'un Tout virtuel. Alors, le monisme deleuzien risque-t-il d'annuler cette différence des sens opposés du mouvement ? Selon Deleuze et à la suite de Bergson, il y a un autre ordre que celui de la dégradation. Est-il contradictoire de maintenir à la fois le monisme de la différence et un ordre différent de la dégradation dans l'univers ?

Tout se passe comme si la Vie se confondait avec le mouvement même de la différenciation, dans des séries ramifiées. ... Tel est le moment du monisme :

⁵²⁷ B, p. 102, 105.

tous les degrés coexistent en un seul Temps, qui est la nature en elle-même.⁵²⁸

Il est nécessaire de remarquer que le moment du monisme s'atteint en remontant et en se fondant dans le mouvement même. Si nous remontons au mouvement par lequel elles se sont manifestées, leurs différences étaient impliquées dans l'impulsion initiale coexistant à tous les degrés. Il en est ainsi pour le dualisme opposé entre la vie et la matière. Si la matière se produit dans un même flux vital par l'arrêt d'un mouvement vital, qu'elle est aussi une tendance actualisée, la différence entre la vie et la matière se trouve entre les tendances actualisées. La différence entre les tendances actualisées est celle en nature. Mais si nous la envisageons dans un état de virtualité, elle est celle en degré. Si nous reconnaissons ainsi une hypothèse de la genèse idéale de la matière de Bergson, le monisme de la différence en degré ne récuse pas que l'ordre vital et l'ordre matériel demeure dans l'univers. Il maintient que deux ordres opposés se sont générés du mouvement. Si ce mouvement passe « de la tension à l'extension et de la liberté à la nécessité mécanique par voie d'inversion », « si un simple arrêt de l'action génératrice de la forme pouvait en constituer la matière ... , une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible. »⁵²⁹ Ainsi, Bergson suppose une remontée de la différenciation de la vie jusqu'au moment de la genèse de la matière. Dans la continuité de la différenciation d'une vie originelle, réside le monisme de la durée, du temps et de la différence. S'il reste encore un dualisme, ce serait entre la vitalité et la matérialité qui se sont générées d'une et même impulsion initiale.

L'extension apparaît seulement, disions-nous, comme une tension qui s'interrompt. ... Enfin, voici que le sens où marche cette réalité nous suggère maintenant l'idée d'une chose qui se défait ; là est, sans aucun doute, un des traits essentiels de la matérialité. Que conclure de là, sinon que le processus par lequel cette chose se fait est dirigé en sens contraire des processus physiques et qu'il est dès lors, par définition même, immatériel ? Notre vision du monde matériel est celle d'un poids qui tombe ; aucune image tirée de la matière

⁵²⁸ B, p. 96, 95.

⁵²⁹ EC, p. 237, 240.

proprement dite ne nous donnera une idée du poids qui s'élève.⁵³⁰

Le monisme deleuzien annule-il finalement même l'opposition du sens différent du mouvement ? D'abord, nous remarquons encore une fois que le monisme que Deleuze dégage du bergsonisme s'accomplit en remontant un mouvement d'un élan vital, qui renvoie à une simplicité et une virtualité. Ensuite, dans *Différence et répétition*, Deleuze lui-même affirme qu'« il y a bien des choses d'un autre ordre ».⁵³¹ Il est essentiel de voir cette affirmation de l'autre ordre pour bien comprendre que pour Deleuze le monde est vital, qu'il est vitaliste comme Bergson. Deleuze considère, comme Bergson, le deuxième principe de la thermodynamique comme l'indication du sens du mouvement.

La loi de dégradation de l'énergie, en effet, ne porte pas essentiellement sur des grandeurs. ... [244] Elle exprime essentiellement, en effet, que tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et que la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps. ... Elle est la plus métaphysique des lois de la physique, en ce qu'elle nous montre du doigt, sans symboles interposés, sans artifices de mesure, la direction où marche le monde. Elle dit que les changements visibles et hétérogènes les uns aux autres se dilueront de plus en plus en changements invisibles et homogènes, et que l'instabilité à laquelle nous devons la richesse et la variété des changements s'accomplissant dans notre système solaire cédera peu à peu la place à la stabilité relative d'ébranlements élémentaires qui se répéteront indéfiniment les uns les autres.⁵³²

L'annulation de la différence productrice et l'effacement de la différenciation produite restent la loi de l'explication, qui se manifeste aussi bien dans le nivellement physique que dans la mort biologique. Encore une fois, jamais le principe de dégradation n'est démenti ni contredit.⁵³³

⁵³⁰ EC, p. 246.

⁵³¹ DR, p. 328.

⁵³² EC, pp. 243-244.

⁵³³ DR, p. 328.

Comme pour Bergson le principe de dégradation est considéré en tant que sens du mouvement « comme une flèche du temps d'après laquelle on va [...] d'une différence productrice à une différence réduite, à la limite annulée. »⁵³⁴ Ce deuxième principe de la thermodynamique renvoie pour Deleuze à un ordre de l'annulation de l'intensité. Mais, il ne rend compte évidemment pas de la puissance de la création. Il y aurait un autre ordre que la dégradation qui la rend possible étant donné que dans le monde il y a la création. Pour Deleuze, ainsi que Bergson, ce qui témoigne de cette puissance de la création, c'est le vivant.

Aussi le vivant témoigne-t-il d'un autre ordre, d'un ordre hétérogène et d'une autre dimension – comme si les facteurs individuels, ou les atomes individuellement pris [329] dans leur puissance de communication mutuelle et d'instabilité fluente, y jouissaient d'un degré d'expression supérieur. ... Le fonctionnement du système biologique n'est donc pas contraire à la thermodynamique, il est seulement extérieur à son champ d'application...⁵³⁵

A quel point précis le vivant témoigne-t-il d'un autre ordre que le principe de dégradation, en même temps qu'il ne le contredit pas ? Il s'agit exactement de ce qu'on appelle la dédifférenciation : « il est vrai que l'intensité ne s'explique pas sans s'annuler dans ce système différencié qu'elle crée. On remarque aussi bien que la différenciation d'un système se fait par couplage avec un système plus général qui se "dédifférencie". »⁵³⁶ S'il y a un ordre de dégradation, d'annulation de l'intensité, de différenciation, il se fait par couplage avec un autre ordre, celui de dédifférenciation. Le phénomène de dédifférenciation n'est pas différent de la genèse de l'œuf dans tous les modes de reproduction : « L'œuf ne reconstitue les parties qu'à condition de se développer dans un champ qui n'en dépend pas. Et il ne se développe dans les limites de l'espèce qu'à condition de présenter aussi des phénomènes de dédifférenciation

⁵³⁴ DR, p. 292. Nous soulignons.

⁵³⁵ Ibid., pp. 328-329.

⁵³⁶ Ibid., p. 328.

spécifique. »⁵³⁷ La naissance de l'œuf dans la reproduction du vivant montre ainsi un ordre différent du principe de la dégradation, parce que l'œuf est un produit de dédifférenciation, qui a la puissance de créer la forme, de faire un mouvement morphogénétique. Cette puissance de l'œuf peut rendre compte de la création que le principe de dégradation n'est pas capable de faire. L'œuf a une valeur d'implication à expliquer. Son développement procure à la fois l'annulation de l'intensité et les créations originaires que l'annulation compense. Partout des œufs naissent, partout des centres d'enveloppement naissent qui portent en eux-mêmes les valeurs d'implication : « Ces centres ne sont pas les facteurs intensifs individuants eux-mêmes ; mais ils en sont les représentants dans un ensemble complexe, en voie d'explication. Ce sont eux qui constituent les îlots, les remontées locales d'entropie, au sein d'un système dont l'ensemble est pourtant conforme à la dégradation. ... pour autant que les facteurs individuants forment une sorte de noumène du phénomène, nous disons que le noumène tend à apparaître comme tel dans les systèmes complexes, qu'il trouve son propre phénomène dans les centres d'enveloppement. »⁵³⁸

Ce noumène du phénomène est l'intensité, l'œuf intensif. Alors, engendré dans la reproduction du vivant, l'œuf témoigne d'un autre ordre que la différenciation, ordre qui rend possible la différenciation. Bref, si le monisme de la différence réside dans la mesure où nous remontons au mouvement de la vie jusqu'à ce qu'elle soit pleinement la simplicité en tant que virtualité, le bergsonisme deleuzien n'implique pas l'annulation de la différence du sens du mouvement de la matérialité et de la vitalité, car ces deux sens différents proviennent d'un même mouvement. Celui-ci est la vie elle-même, l'unité vivante. De plus, nous constatons que Deleuze lui-même trouve un autre ordre que le principe de dégradation, notamment, dans le vivant. Cela nous amène à affirmer aussi que si le monde deleuzien est l'œuf, cet œuf est vital, et que le monde qui est œuf est vital chez Deleuze ainsi que chez Bergson.

⁵³⁷ DR, p. 320.

⁵³⁸ Ibid., p. 329.

§ 4. Vie : Totalité, virtualité, productivité

Nous déduisons ainsi, finalement, que les philosophies de Bergson et de Deleuze aboutissent à ce que nous pourrions dire la métaphysique de l'immanence au nom de la vie. Elles sont d'abord une métaphysique, ensuite, une métaphysique de l'immanence, enfin, une métaphysique de l'immanence au nom de la vie. En effet, ce qui est essentiel, c'est qu'un autre ordre que celui de la dégradation témoigne de la puissance interne du monde, que cette puissance n'a pas d'autre nom que la vie, et que l'immanence en tant que totalité sans autre dimension supplémentaire ou transcendantale est coextensive à la vie. Lorsque que cette totalité est considérée en tant que la vie comme la puissance de la création, le foyer du devenir, l'immanence renvoie finalement au Tout-ouvert. Donc, la vie signifie la virtualité même et la puissance de son actualisation. De ce point de vue, nous concluons que les thèses sur l'Être selon Bergson et Deleuze portent sur la métaphysique de l'immanence au nom de la vie.

On se souvient ici que Deleuze invoque Bergson lorsqu'il conçoit « le plan de l'immanence ». Il s'agit spécifiquement de l'image ensemble que Bergson propose comme la totalité du monde matériel. Nous avons vu que c'est *une affirmation de l'existence de l'univers total* en raison de la solidarité des actions réciproques récusant ainsi une idée de l'objet isolé.⁵³⁹ Bergson explique que notre perception n'est pas la création, mais la limitation, « comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours n'eût jamais été révélée ». ⁵⁴⁰ « Cet ensemble infini de toutes les images constitue une sorte de plan d'immanence. L'image existe en soi, sur ce plan. ... Le plan d'immanence est tout entier Lumière. » ⁵⁴¹ C'est la lumière qui n'est pas révélée tout dans l'expérience, mais que la conscience en droit, par exemple, un métaphysicien peut atteindre. Nous avons constaté aussi que cet ensemble de l'image renvoie finalement à « des *modifications, des perturbations, des changements*

⁵³⁹ Voir notre chapitre 1.

⁵⁴⁰ MM, p. 34.

⁵⁴¹ C1, p. 86, 88.

de *tension* ou d'*énergie*, et rien autre chose. »⁵⁴² « L'image-mouvement et la matière-écoulement sont strictement la même chose. ... C'est un ensemble, mais un ensemble infini : le plan d'immanence est le mouvement (la face du mouvement) qui s'établit entre les parties de chaque système et d'un système à l'autre, les traverse tous, les brasse, et les soumet à la condition qui les empêche d'être absolument clos. »⁵⁴³

Nous avons vu aussi que la notion de totalité chez Bergson devient cosmologique lorsqu'elle arrive finalement à l'unité vivante, Vie cosmique. C'est la totalité retrouvée d'une perspective de sa continuité, sa potentialité et sa virtualité. Du côté de Deleuze, dans son dernier article publié, « une vie : immanence », il explicite que l'immanence est une Vie. Lorsque Deleuze utilise un mot en majuscule, ce mot comprend tout y compris la virtualité. « On dira de la pure immanence qu'elle est UNE VIE, et rien d'autre. ... 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 propre. »⁵⁴⁴ Bref, l'Être construit un plan d'immanence. L'Être, c'est une Vie : Totalité, virtualité, productivité.

⁵⁴² MM, p. 226.

⁵⁴³ C1, p. 87.

⁵⁴⁴ « Une Vie : Immanence » dans DRF, p. 360, 363.

LA TROISIEME PARTIE

L'EXPÉRIENCE COMME EXPRESSION
DANS LE MONDE DE L'IMMANENCE

CHAPITRE VII

LE PERSONNAGE CRÉATIF EN TANT QU'EXPRESSION DE LA VIE

D'où vient la nécessité de percevoir dans les œuvres de Bergson et de Deleuze une nouvelle tendance philosophique, à savoir la métaphysique de l'immanence au nom de la vie ? D'abord, il nous semble essentiel de dégager dans les deux pensées originelles une ligne philosophique, car elle témoigne d'un tournant philosophique autre que le kantisme et d'un vrai renversement du platonisme. La métaphysique de l'immanence au nom de la vie nous permet de penser l'absolu en dépassant le relativisme kantien de la connaissance humaine, à la base de l'empirisme, sans un retour au dogmatisme. Aussi est-elle une métaphysique qui renverse le platonisme sur deux points : 1° l'Être en tant que totalité renvoie au monde de l'immanence sans transcendance. Il n'y a plus d'opposition entre le néant et l'être, entre l'apparence et l'être. Il n'y a que la plénitude de l'Être ; 2° l'Être ne se prédétermine pas par tel ou tel modèle, par exemple, une essence ou une définition conceptuelle. Il ne se fait sur aucun moulage, ni copie, ni modèle. La détermination ou la forme elle-même se génère dans le dynamisme même, dans un mouvement morphogénétique. L'Être qui porte en lui-même la source et la puissance de création n'est rien d'autre que la Vie, le Tout-ouvert.

D'ailleurs nous estimons que la métaphysique de l'immanence au nom de la vie nous donne une nouvelle perspective sur ce qu'on appelle la constitution de l'expérience, qui fait de notre vie consciente un pôle unique de la connaissance du monde, de sorte qu'il

est difficile de rendre compte des existences et des relations des autres. Si nous analysons l'expérience que nous avons considérée comme le point de départ de la pensée métaphysique, mais, cette fois-ci, à travers la conception du monde de l'immanence, nous nous apercevons que le phénomène et le noumène ne s'opposent plus, car la constitution des expériences n'est plus une ouverture du monde ancré au sujet, et que le centre de la constitution n'est pas seul, mais partout dans le monde. Comme nous avons vu dans la première partie, la métaphysique de l'immanence au nom de la vie commence par examiner des expériences. Bergson et Deleuze sont empiristes en ce sens qu'ils soulignent la priorité de l'expérience pour la connaissance du monde en refusant préalablement la notion innée du rationalisme. D'une part, Bergson commence par trouver le temps vécu dans la conscience intérieure. D'autre part, Deleuze croit que « sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité ».⁵⁴⁵ Leur empirisme n'est pas anthropologique mais ontologique, parce que le processus de la constitution des expériences ne se déroule pas par un sujet pensant considéré comme conscience pure pour la connaissance pure mais se fonde sur la constitution du monde comme activité vitale où le sujet éprouve une formation physico-biologique se rapportant toujours aux choses extérieures à lui. Que notre expérience se constitue principalement en fonction de l'utilité pratique indique ses propres limites. Mais nous avons vu que notre pensée s'oriente vers quelque chose qui existe en soi, parce que la condition réelle de l'expérience renvoie à cette chose qui rend possible l'expérience humaine. C'est ainsi que l'empirisme s'oriente vers la métaphysique, dépassant par la même la condition humaine. Cette métaphysique de l'immanence de la vie n'est autre que « celle du monde où nous vivons »⁵⁴⁶ et « nous y sommes toujours et déjà, sur le plan d'immanence. »⁵⁴⁷ Cette pensée de Bergson au sommet de sa spéculation sur la durée cosmique apporte un réconfort réel et est d'une portée essentielle.

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

⁵⁴⁵ DR, p. 188.

⁵⁴⁶ PM, p. 44.

⁵⁴⁷ QP, p. 41.

isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine.⁵⁴⁸

C'est en pensant la vie en tant que totalité ouverte et vivante que nous considérons que nous sommes toujours en connexion avec les autres dans le monde. « Nous ne vivons pas, nous ne pensons pas, nous n'écrivons pas de la même manière sur l'un et l'autre plan. »⁵⁴⁹ Si nous nous plaçons sur le plan d'immanence, nous ne vivons pas, nous ne pensons pas, nous n'écrivons pas de la même manière sur le plan platonicien de l'essence - l'apparence et le plan kantien de la condition – l'apparition. Comprendre cette affaire de conception pratique du plan de l'immanence c'est également élucider la nécessité de caractériser la métaphysique de l'immanence au nom de la vie chez Bergson et Deleuze. Comme nous l'avons vu, l'expérience joue un rôle au seuil de la métaphysique. Ainsi il est indispensable de repenser l'expérience dans ce monde de l'immanence. Car sur ce plan d'immanence, sur ce plan de la Vie impersonnelle, c'est bien notre vie personnelle qui va changer de signification.

⁵⁴⁸ EC, p. 271.

⁵⁴⁹ « Spinoza et nous », dans SP, p. 169.

§ 1. Une vie comme expression d'une Vie

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. ... le mot apparition ... ne s'oppose plus du tout à l'essence. L'apparition c'est ce qui apparaît en tant que cela apparaît. ... Je ne me demande pas s'il y a quelque chose derrière. ... L'apparition... c'est quelque chose qui renvoie aux conditions de ce qui apparaît. ... Au couple disjonctif apparence-essence, Kant va substituer le couple conjonctif ce qui apparaît – conditions de l'apparition.⁵⁵⁰

Le tournant copernicien de Kant change le statut de l'expérience humaine. Ce dernier n'appartient plus à l'apparence, mais l'apparition qui se constitue correspond aux conditions de ce qui apparaît. S'ancrant ainsi dans des conditions humaines, le monde pour nous reste relatif. Nous avons montré au dernier chapitre que dans les pensées de Bergson et de Deleuze se trouve une métaphysique qui dépasse la limite du monde relatif et arrive à penser l'Être total, le Tout-ouvert qui est une Vie. Dans ce monde, « nous sommes déjà et toujours sur le plan d'immanence. » « Nous vivons dans l'absolu. » D'un côté, à l'égard de l'évolution créatrice selon Bergson, nous sommes un individu intermédiaire qui transmet la vie en général de germe en germe, dont l'espèce est engendrée par un arrêt de l'avancement créatif de l'élan vital. Notre existence surgit dans la continuation et la différenciation de la vie. D'un autre côté, à l'égard du monde de l'indi-drama-différent/ciation selon Deleuze, nous sommes un des facteurs individuants dans le monde qui consiste dans l'individuation et ses champs, ses singularités pré-individuelles. Notre expérience se constitue ainsi par nous qui sommes déjà et toujours dans ce monde. *L'expérience devrait se rendre compte du fait que « ce centre » d'expérience se place dans ce monde.*

La théorie bergsonienne de l'image s'élabore pour élucider la nature de l'expérience

⁵⁵⁰ Deleuze (Gilles), Le cours sur Kant au 14 Mars 1978, dans le site *Les cours de Gilles Deleuze*, consulté le 15 Juin 2016. URL : <https://www.webdeleuze.com/textes/58>

en la plaçant dans les images. Ces dernières représentent la totalité où tous les objets matériels se relient dans une solidarité réciproque. Bien que la notion de la totalité dépasse le domaine d'expérience nous constatons qu'il n'y a pas d'objet isolé dans le monde matériel total et que notre corps y compris le système nerveux ne peut être vivant que dans ses connexions avec les matières extérieures :

Le système nerveux peut-il se concevoir vivant sans l'organisme qui le nourrit, sans l'atmosphère où l'organisme respire, sans la terre que cette atmosphère baigne, sans le soleil autour duquel la terre gravite ? Plus généralement, la fiction d'un objet matériel isolé n'implique-t-elle pas une espèce d'absurdité, puisque cet objet emprunte ses propriétés physiques aux relations qu'il entretient avec tous les autres, et doit chacune de ses déterminations, son existence même par conséquent, à la place qu'il occupe dans l'ensemble de l'univers ?⁵⁵¹

C'est grâce à la symbiose avec l'ensemble de l'univers que notre existence occupe une place. Nous en sommes une image qui agit et réagit dans les connexions des rapports aux autres, mais une image particulière dont l'interaction est indéterminée. Elle est un centre d'indétermination qui ne tombe pas dans l'automatisme. Selon la théorie bergsonienne de l'évolution, ce centre d'indétermination tient à la mobilité de l'animalité qui cherche sa nourriture. Pour agir fidèlement au besoin vital, « le corps extrait du milieu matériel ou moral ce qui a pu l'influencer, ce qui l'intéresse : c'est l'identité de réaction à des actions différentes qui, rejaillissant sur elles, y introduit la ressemblance, ou l'en fait sortir. »⁵⁵² C'est une soustraction qui est le premier caractère de la perception. Cela nous montre que « notre perception a son fond de l'extériorité, c'est-à-dire, la coïncidence de la chose »⁵⁵³, dans la mesure où nous la considérons en droit comme perception sans mémoire, c'est-à-dire, perception pure. Favorable à l'activité stable, cette coïncidence partielle de la chose nous apparaît comme qualité par la contraction. La perception

⁵⁵¹ MM, pp. 19-20.

⁵⁵² PM, p. 56.

⁵⁵³ MM, p. 69.

envisagée de *primum vivere* représente alors une action éventuelle.⁵⁵⁴ Ce qui nous apparaît, « c'est le plan de nos actions éventuelles qui est renvoyé à nos yeux, comme par un miroir, quand nous apercevons les surfaces et les arêtes des choses. »⁵⁵⁵ Elle ne relève pas de l'image subjective qui se crée par le cerveau. Elle touche à la réalité. « La réalité des choses ne sera plus construite ou reconstruite, mais touchée, pénétrée, vécue. »⁵⁵⁶ Sur ce fond est *greffée* la constitution de la subjectivité, par exemple, l'affection, la mémoire-habitude, la mémoire pure et l'image-souvenir, etc.,⁵⁵⁷ qui nous permettent de varier la manière de l'action et de la réaction dans un champs de rapports où se situe un centre de détermination.

Dans la théorie deleuzienne sur les synthèses passives du temps, la première synthèse passive du présent n'est pas si loin de ce que nous avons remarqué comme la soustraction et la contraction, qui constituent un sol élémentaire d'expérience.⁵⁵⁸ Le sujet larvaire dans lequel elles s'effectuent se trouve déjà et toujours dans le plan d'immanence, qui consiste en des individuations, des champs d'individuations, des facteurs individuels et des singularités pré-individuelles. Dans cette perspective, la théorie de la synthèse passive ne relève plus du subjectif. La répétition ne relève plus du pour-soi, mais de l'objet de la différence.⁵⁵⁹ Il s'agit d'un centre, un des centres d'enveloppement qui se trouvent partout dans le plan d'immanence et développent son individuation dans les champs d'individuation. C'est ce centre qui contracte des vibrations de l'excitant. Par la

⁵⁵⁴ MR, pp. 274, 275. « Si notre corps est la matière à laquelle notre conscience s'applique, il est coextensif à notre conscience, il comprend tout ce que nous percevons, il va jusqu'aux étoiles. » « Notre très grand corps inorganique est le lieu de nos actions éventuelles et théoriquement possible ... nous sommes réellement, quoique par des parties de nous-mêmes qui varient sans cesse et où ne siègent que des actions virtuelles, dans tout ce que nous percevons. Prenons les choses de ce biais, et nous ne dirons même plus de notre corps qu'il soit perdu dans l'immensité de l'univers. »

⁵⁵⁵ EC, p. 11.

⁵⁵⁶ MM, p. 71.

⁵⁵⁷ Ibid., Ch. 2 et 3.

⁵⁵⁸ Nous avons déjà remarqué un point commun par rapport à la formation des expériences élémentaires, entre la théorie de Bergson et de Deleuze. Voir notre chapitre 3. Nous examinons ici les synthèses passives qui sont reconsidérées dans QP.

⁵⁵⁹ DR, p. 330. « La différence en elle-même a pour objet la répétition ».

contraction qui fait selon Bergson le rythme ou la tension de la durée vécue, la vibration contractée est devenue la qualité. « La sensation contracte les vibrations de l'excitant sur une surface nerveuse ou dans un volume cérébral : la précédente n'a pas encore disparu quand la suivante apparaît. »⁵⁶⁰ Ainsi se remplit le champ de sensation dans les qualités qui sont les excitations ou les vibrations contractées. « La sensation remplit le plan de composition, et se remplit de soi-même en se remplissant de ce qu'elle contemple ... c'est un sujet, ou plutôt un *injet*. » 212 La rétention des moments produit une épaisseur du présent qui n'est pas seulement un remplissement, mais aussi un retranchement : le sujet qui contemple soutire quelque chose, un élément comme répétition de sons de la cloche (A, A, A...), un cas comme combinaison du tonnerre-éclair (A-B, A-B). Par cette soustraction le niveau passe de la qualité à l'élément, de la particularité à la généralité.⁵⁶¹ « Le sujet se présente maintenant comme un « éjet », parce qu'il extrait des éléments dont la caractéristique principale est la distinction, le discernement : limites, constantes, variables, fonctions... »⁵⁶²

Si nous nous rappelons que Bergson voit dans la soustraction un esprit naissant dont le jeu essentiel consiste à discerner⁵⁶³, il est remarquable que Deleuze considère la contraction comme une manifestation de l'âme ou de la force. Bien que la contraction ne soit pas une action, mais « une passion pure, une contemplation qui conserve le précédent dans le suivant », elle va permettre à un cerveau d'avoir un espace de survol ou de devenir un centre d'indétermination sur les connexions nerveuses excitation-réaction : « ... le cerveau-sujet ici est dit *âme* ou *force*, puisque seule *l'âme* conserve en contractant ce que la matière dissipe, ou rayonne, fait avancer, réfléchit, réfracte ou convertit. ...

⁵⁶⁰ QP, p. 212.

⁵⁶¹ DR, p. 96-99.

⁵⁶² QP, p. 215.

⁵⁶³ MM, p. 35. « En un sens, on pourrait dire que la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés. La conscience – dans le cas de la perception extérieure – consiste précisément dans ce choix. Mais il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le discernement. »

c'est que l'âme (ou plutôt la force), comme disait Leibniz, ne fait rien ou n'agit pas, mais est seulement présente, elle conserve... Contempler, c'est créer, mystère de la création passive, sensation ». ⁵⁶⁴ Que la contraction témoigne d'une force, cela nous dit que la constitution d'expérience se déroule au niveau élémentaire subconscient, qu'elle n'est pas une affaire exclusivement de l'humain prétendu préalablement conscient : « La plante contemple en contractant les éléments dont elle procède, la lumière, le carbone et le sel, et se remplit elle-même de couleurs et d'odeurs qui qualifient chaque fois sa variété, sa composition : elle est sensation en soi. ... Tout organisme n'est pas cérébré, et toute vie n'est pas organique, mais il y a partout des forces qui constituent des micro-cerveaux, ou une vie inorganique des choses. » ⁵⁶⁵ « Exprimer, c'est toujours chanter la gloire de Dieu. Toute strate étant un jugement de Dieu, ce ne sont pas seulement les plantes et les animaux, les orchidées et les guêpes qui chantent ou s'expriment, ce sont les rochers et même les fleuves, toutes les choses stratifiées de la terre. » ⁵⁶⁶ Sur cette terre coexistent toutes les strates. Aussi la terre est-elle un milieu de stratification et de déstratification sans cesse renouvelé. A savoir, certaines strates se génèrent et se dissipent sur la terre. C'est un mouvement appelé par Deleuze déterritorialisation et reterritorialisation. Sur la terre qui est la source et la puissance de la création des strates,

Tout ce qui consiste est Réel. ... Le plan de consistance ignore les différences de niveau, les ordres de grandeur et les distances. Il ignore toute différence entre l'artificiel et le naturel. Il ignore la distinction des contenus et des expressions, comme celle des formes et des substances formées, qui n'existent que par les strates et par rapport aux strates. ... Sous les mouvements relatifs, le plan de consistance (ou la machine abstraite) opère des conjonctions de flux de déterritorialisation, qui transforment les indices respectifs en valeurs absolues. ⁵⁶⁷

Nous sommes déjà et toujours sur la terre. Nous sommes des forces qui constituent des cerveaux dont les fonctions consistent dans des connexions nerveuses entre excitation et

⁵⁶⁴ QP, p. 215.

⁵⁶⁵ Ibid, p. 213.

⁵⁶⁶ MP, p. 58.

⁵⁶⁷ Ibid, p. 89, 90.

réaction et des intégrations cérébrales entre perception et action. Nous sommes certains cerveaux qui résident dans le champ de rapports de forces, qui participe au peuplement de la terre. Alors, en revenant sur la question de la constitution du monde, le phénomène n'est plus simplement l'apparition, mais l'apparition de la force qui s'approprie la nature afin que le cerveau accomplisse les connexions nerveuses entre excitation et réaction et les intégrations cérébrales entre perception et action, et que le centre d'enveloppement se développe et existe ainsi comme une expression de la terre ou un chant à la gloire de Dieu.

Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. ... Toute force est appropriation, domination, exploitation d'une qualité de réalité. ... Il n'est pas d'objet (phénomène) qui ne soit déjà possédé, puisqu'en lui-même il est non pas une apparence, mais l'apparition d'une force.⁵⁶⁸

Dans une perspective terrestre, la pluralité des vies personnelles ou individuelles renvoie au monisme d'une Vie impersonnelle en exprimant cette dernière. Le rapport entre pluralisme et monisme n'est autre qu'une signification de l'ontologie univoque :

On a souvent décrit l'« univers en escalier » qui correspond à toute une tradition platonicienne, néo-platonicienne et médiévale. ... une tout autre inspiration traverse ce cosmos. C'est comme si des plages d'immanence poussaient à travers les étages ou les marches, et tendaient à se rejoindre entre niveaux. Là l'Être est univoque, égal : c'est-à-dire que les êtres sont également être, au sens où chacun effectue sa propre puissance dans un voisinage immédiat avec la cause première. Il n'y a plus de cause éloignée : le rocher, le lys, la bête et l'homme chantent également la gloire de Dieu dans une sorte d'an-archie couronnée. Aux émanations-conversions des niveaux successifs, se substitue la coexistence de deux mouvements dans l'immanence, la complication et l'explication, où Dieu « complique toutes choses » en même temps que « chaque chose explique Dieu ». Le multiple est dans l'un qui le complique, autant que l'un, dans le multiple qui

⁵⁶⁸ NP, p. 4, 5, 9.

l'explique.⁵⁶⁹

Envisagée dans les plages d'immanence, « chaque chose explique Dieu » et « Dieu complique toutes choses ». Cela reviendrait à la formule magique : « pluralisme = monisme »⁵⁷⁰. Un individu se forme par le champ qui l'entoure. La sensation et la perception enracinées au sol nous apprennent de nouveau que « dans l'absolu, nous sommes, nous circulons et vivons. »⁵⁷¹ Le plan d'action fondé sur la sensation et la perception représente une action éventuelle. Chaque organisme ou force constitue son plan d'action limité et relatif et coexiste avec tous les autres propriétaires de leurs plans dans un et même plan d'absolu, dans ce monde d'immanence.

On pourrait rendre compte du phénomène ou de la constitution d'un plan d'action à l'égard de la corrélation entre sujet et objet. Mais ce n'est pas une conscience qui est face au monde, mais un individu vivant en train de se faire. Ce n'est pas pour un savoir spéculatif qu'un individu constitue un plan d'action, mais préalablement pour un vivre pratique. D'ailleurs le plan d'action n'est pas qu'un seul plan ancré à un centre pour le monde. Le centre n'est qu'un des centres qui se trouvent déjà, toujours et partout sur le plan d'immanence. En ce sens, nous estimons que la vie personnelle d'un individu dans une Vie impersonnelle ne signifie pas simplement la constitution. Le développement d'une vie n'est pas enfermé dans la subjectivité. Il renvoie à une expression du monde où un centre se place. Lorsque Deleuze dit que « la différence en elle-même a pour objet la répétition »⁵⁷², cela signifie que l'Être est la différence en elle-même, mais c'est par la répétition que la différence se fait. Etant donné que la répétition est une substitution d'un terme de l'identité du sujet, qu'elle renvoie finalement à un individu dans une individuation et que le moi ou un individu « n'est jamais répétition du « même », mais toujours du Différent comme tel »⁵⁷³, c'est à travers le moi ou un individu que l'intensité se développe et par là que les Idées s'actualisent. Et le moi ou un individu se génère d'un

⁵⁶⁹ « Les plages d'immanence », dans DRF, p. 244.

⁵⁷⁰ MP, p. 31.

⁵⁷¹ EC, p. 200.

⁵⁷² DR, p. 330.

⁵⁷³ Ibid.

centre d'enveloppement ou d'un sujet larvaire sur la terre.

Tout dynamisme spatio-temporel est l'émergence d'une conscience élémentaire qui trace elle-même des directions, qui double les mouvements et migrations, et naît au seuil des singularités condensées par rapport au corps ou à l'objet dont elle est conscience. ... Cette conscience, qui est une exigence de création, ne se manifeste à elle-même que là où la création est possible. Elle s'endort quand la vie est condamnée à l'automatisme; elle se réveille dès que renaît la possibilité d'un choix.⁵⁷⁴

Alors, une vie de conscience fondée sur ce système du moi dissous ne demeure pas seulement dans une prison de la subjectivité, parce qu'une conscience surgit sur le sol d'expérience sub-conscientes et sub-représentatives par la soustraction et la contraction d'un sujet larvaire sur la terre. Une vie psychique est une expression d'une Vie dans une Vie.

⁵⁷⁴ DR, p. 284, EC, p. 262.

§ 2. Une vie créatrice : personnage mystique et personnage conceptuel

Notre corps est un des centres d'indétermination et d'enveloppement dans la terre. La soustraction et la contraction fournissent à notre expérience une fondation. Le plan d'action rempli par la sensation, l'excitation contractée témoigne d'une force qui conserve les moments et qui constitue ainsi une épaisseur du présent. Si la première synthèse du temps est une fondation d'expérience, la deuxième qui consiste dans la conservation du passé total en constitue un fondement, parce que l'activité consciente se déroule principalement dans le prolongement partiel du passé vers le présent. Selon Deleuze, ce sont ces synthèses passives du présent et du passé et leurs résonances qui forment ainsi un système individuel qui ne répète pas le même, mais diffère, c'est-à-dire, une forme pure du temps : « L'individualité n'est pas le caractère du Moi, mais au contraire forme et nourrit le système du Moi dissous. »⁵⁷⁵ La vie de la conscience s'appuie ainsi sur des actions sub-représentatives de forces qui sont toujours et partout sur la terre. Or, il nous semble que si-la considération de la première synthèse passive du temps nous conduit à nous placer sur la terre en coexistant avec toutes les choses des autres strates et sur les champs de rapport des forces, la deuxième synthèse implique « le survol » du cerveau de la terre, car le prolongement du passé vers le présent qui s'appuie sur la conservation du passé total permet à un cerveau d'avoir un espace libre entre connexion excitation – réaction et entre intégration perception – action. « Le tournant ne serait-il pas ailleurs, là où le cerveau est “sujet”, devient sujet ? »⁵⁷⁶

Pour rendre compte du survol du cerveau par lequel le cerveau devient un sujet, empruntons la théorie bergsonienne du personnage. Si un cerveau construit une unité qui se répète, mais en même temps qui se différencie, nous pourrions l'appeler une personnalité : « Durant la totalité de son existence, une personne prolonge son passé dans son présent, garde tout – dans sa mémoire consciente ou inconsciente – et aussi y ajoute quelque chose. »⁵⁷⁷ Selon Bergson, la personnalité humaine consiste essentiellement en

⁵⁷⁵ DR, p. 327.

⁵⁷⁶ Ibid., p. 210.

⁵⁷⁷ EP, p. 431.

deux aspects : « D'abord la Mémoire, qui embrasse toute l'étendue du passé inconscient de manière à en rendre consciente toute partie qui en peut être utilisée ; et, secondement, la Volonté qui tend continuellement vers le futur. »⁵⁷⁸ Ici demeure un certain degré de tension entre la Mémoire et la Volonté, tension qui permet un espace de conscience ou un survol du cerveau dans un corps dont le rôle est « de limiter l'esprit d'une certaine manière, et de garder ainsi l'attention de l'esprit fixée sur la vie, en vue de l'action. »⁵⁷⁹ Nous estimons que la tension entre la Mémoire et la Volonté nous amène à créer une manière singulière de connexion excitation – réaction et d'intégration perception – action, manière par laquelle un cerveau devient un sujet. « Être un être humain est en soi-même une tension. »⁵⁸⁰ En ce sens, « chacune de ces personnalités est une force créatrice. »⁵⁸¹ Si notre vie est une création, l'œuvre est la personnalité.⁵⁸² La singularité de cette création consiste à continuer sans figer la forme. C'est la création de soi par soi :

La vie humaine a sa raison d'être dans une création qui peut, à la différence de celle de l'artiste et du savant, se poursuivre à tout moment chez tous les hommes : la création de soi par soi, l'agrandissement de la personnalité par un effort qui tire beaucoup de peu, quelque chose de rien, et ajoute sans cesse à ce qu'il y avait de richesse dans le monde...⁵⁸³

Comme nous avons vu précédemment envisagée sur les plans d'immanence, une vie personnelle n'est plus apparition, mais expression d'une Vie. Elle est une expression parce que son développement renvoie à une expression du monde en actualisant une virtualité qui est la source et la puissance intrinsèque au monde. En ce sens, le personnage qu'une vie est une création, une expression du monde. Nous croyons que

⁵⁷⁸ EP, p. 433.

⁵⁷⁹ Ibid., p. 436.

⁵⁸⁰ Ibid., p. 433.

⁵⁸¹ Ibid., p. 438.

⁵⁸² « La personnalité ne se dit dans *aucun* de ses livres quoiqu'elle se dévoile progressivement dans *tous*. » Riquier (Camille), *Archéologie de Bergson*, p. 452. Sur le problème de la personnalité comme celui central de la philosophie bergsonienne : « conclusion : la personne dans tous ses états » pp. 449-476

⁵⁸³ « Conscience et vie », dans ES, p. 24.

c'est ainsi qu'il s'agit d'un mode d'existence représenté par le personnage pour la métaphysique de l'immanence au nom de vie. Il ne s'agit plus d'une valeur transcendante à la vie. Il s'agit d'une création d'un mode d'existence, d'un nouveau personnage. C'est ce que deux métaphysiques de l'immanence au nom de la vie nous proposent. C'est la raison pourquoi nous soulignons encore une conception de « l'immanence » dans les deux philosophies, parce que c'est à travers elle que nous envisageons une vie comme création d'un mode d'existence échappant à une illusion de la transcendance : « Les possibilités de vie ou les modes d'existence ne peuvent s'inventer que sur un plan d'immanence. »⁵⁸⁴

Nous n'avons pas la moindre raison de penser que les modes d'existence aient besoin de valeurs transcendantes qui les compareraient, les sélectionneraient et décideraient que l'un est « meilleur » que l'autre. Au contraire, il n'y a de critères qu'immanents, et une possibilité de la vie s'évalue en elle-même aux mouvements qu'elle trace et aux intensités qu'elle crée sur un plan d'immanence ; est rejeté ce qui ne trace ni ne crée. Un mode d'existence est bon ou mauvais, noble ou vulgaire, plein ou vide, indépendamment du Bien et du Mal, et de toute valeur transcendante : il n'y a jamais d'autre critère que la teneur d'existence, l'intensification de la vie.⁵⁸⁵

Voyons en quoi consiste la création d'un mode d'existence que propose la métaphysique de l'immanence au nom de la vie par rapport au personnage mystique selon Bergson et au personnage conceptuel selon Deleuze. D'abord, Bergson tente, dans les *Deux sources de la morale et de la religion*, d'analyser une force morale que la société impose à l'individu comme la morale close pour la conservation de la communauté.⁵⁸⁶ Pour lui, la morale close est un produit naturel de la société humaine. D'ailleurs il explique la naissance de la religion à l'égard de la fabrication de l'intelligence pour entretenir l'attachement de la vie :

⁵⁸⁴ QP, p. 75.

⁵⁸⁵ Ibid., p. 76.

⁵⁸⁶ MR, Ch. 1.

L'être intelligent ne vivait plus seulement dans le présent ; il n'y a pas de réflexion sans prévision, pas de prévision sans inquiétude, pas d'inquiétude sans un relâchement momentané de l'attachement à la vie. ... Surtout, il n'y a pas d'humanité sans société, et la société demande à l'individu un désintéressement que l'insecte, dans son automatisme, pousse jusqu'à l'oubli complet de soi. ... L'arrêt même de l'élan créateur qui s'est traduit par l'apparition de notre espèce a donné avec l'intelligence humaine, à l'intérieur de l'intelligence humaine, la fonction fabulatrice qui élabore les religions. ... La religion est ce qui doit combler, chez des êtres doués de réflexion, un déficit éventuel de l'attachement à la vie.⁵⁸⁷

Cette perspective nous permet de rendre compte de la religion comme élaboration humaine. De la même façon que l'obligation morale ne s'appuie pas sur la valeur transcendante à la vie présente, l'objet de la croyance dans la religion a une existence transcendante mais est une fabulation de l'intelligence. Nous pourrions le constater aussi dans ce que les philosophes considèrent comme Dieu. En effet, dans la philosophie, Dieu renvoie généralement à « l'Idée de l'Idée », par exemple, l'Idée du Bien de Platon en tant que l'Idée dominante des autres, et notamment, Dieu d'Aristote qui se trouve « un Moteur immobile, Pensée qui se pense elle-même, enfermée en elle-même, et qui n'agit que par l'attrait de sa perfection »⁵⁸⁸. Cette idée de l'idée prend un rôle comme principe afin que l'immutabilité domine la mutabilité. Mais le réel est le devenir, et l'Idée n'est que la généralité, la ressemblance, la catégorie que nous tirons de la diversité du réel. Les philosophes ont placé Dieu au sommet d'un château construit en Idées :

La théorie platonicienne des Idées a dominé toute la pensée antique... nous nous arrangeons [257] en effet pour trouver des ressemblances entre les choses malgré leur diversité, et pour prendre sur elles des vues stables malgré leur instabilité ; nous obtenons ainsi des idées sur lesquelles nous avons prise tandis que les choses nous glissent entre les mains. Tout cela est de fabrication humaine. ... Ne

⁵⁸⁷ MR, p. 222, 223.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 256.

seraient-elles[les Idées] pas, dans leur immutabilité, des modèles que les choses changeantes et mouvantes se bornent à imiter ? ... [258] le réel est mouvant, ou plutôt mouvement, et nous ne percevons que des continuités de changement ; mais pour agir sur le réel, et en particulier pour mener à bien le travail de fabrication qui est l'objet propre de l'intelligence humaine, [259] Elle[la métaphysique] consiste à diviniser et le travail social qui est préparatoire du langage, et le travail individuel de fabrication qui exige des patrons ou de modèles : l'εἶδος (Idée ou Forme) est ce qui correspond à ce double travail ; l'Idée des Idées ou Pensée de la Pensée se trouve donc être la divinité même.⁵⁸⁹

Ainsi, les Idées transcendantes retombent sur la terre, l'immanence de la vie. La thèse métaphysique bergsonienne de l'ontogenèse détruit l'illusion de la transcendance et se prolonge dans le domaine moral non pas pour installer une valeur transcendante, mais pour témoigner une manifestation de la vie en tant qu'émotion créatrice. Pour Bergson, l'effort métaphysique consiste à faire coïncider la conscience avec le mouvement de la vie elle-même. « En faisant l'effort qu'il faut pour embrasser l'ensemble, on s'aperçoit qu'on est dans le réel, et non pas devant une essence mathématique qui pourrait tenir, elle, dans une formule simple. »⁵⁹⁰ Bergson retrouve ce genre d'effort dans le mysticisme qui se révèle rarement dans l'histoire incarné par des grandes personnalités qui se remplissent de « joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour » :

A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est notre définition.⁵⁹¹

Comparable à l'intuition métaphysique, le grand mystique renvoie à une coïncidence avec l'effort créateur que manifeste la vie. Le grade mystique dépasse une obligation

⁵⁸⁹ MR, pp. 256-259.

⁵⁹⁰ PM, p. 30.

⁵⁹¹ MR, p. 233.

morale que la société nous impose : « La surabondance de vitalité qu'elle réclame coule d'une source qui est celle même de la vie. A travers Dieu, par Dieu, il aime toute l'humanité d'un divin amour. ... L'amour divin n'est pas quelque chose de Dieu. C'est Dieu lui-même qui ne veut pourtant pas donner dans un grossier anthropomorphisme. »⁵⁹² Dieu selon Bergson correspond au principe de la vie en général, une puissance ou un effort de la vie intrinsèque au monde afin de se libérer de et triompher de la matérialité. Les grands personnages manifestent dans la nature une création du mode d'existence qui dépasse la manière ordinaire et obligatoire des coutumes sociales et débordent de la limite préexistante avec « joie dans la joie, amour de ce qui n'est qu'amour ». « Elle (la nature) nous avertit par un signe précis que notre destination est atteinte. Ce signe est la joie. Partout où il y a joie, il y a création ».⁵⁹³

« Nietzsche disait que la philosophie invente des modes d'existence ou des possibilités de vie. ... On objectera la vie très bourgeoise de la plupart des philosophes modernes ... »⁵⁹⁴ Comment la philosophie invente-elle des modes d'existence selon Deleuze ? Il s'agit d'abord de nous placer sur un plan d'immanence échappant à l'illusion de transcendance. Si la création du mode d'existence n'est possible que sur un plan d'immanence, c'est parce que la vie sur ce plan ne se subordonne à aucune valeur morale préexistante et transcendante à ce monde. « Les possibilités de vie ou les modes d'existence ne peuvent s'inventer que sur un plan d'immanence qui développe la puissance de personnages conceptuels. »⁵⁹⁵ Ensuite, il nous faudrait comprendre comment la création du concept pour la philosophie se rapporte à la création du personnage conceptuel qui représente une création du mode d'existence. Il nous semble que Deleuze ainsi que Bergson aborde le mode d'existence pour la vie personnelle hors de la valeur morale transcendante. Mais, il se trouve un écart par rapport à la création des modes d'existence, écart qui correspondrait à la différence de leurs manières de penser la métaphysique. Alors que Bergson voit une création du mode d'existence dans « la coïncidence » avec la puissance créatrice de la vie, pour Deleuze, ce qui permet une

⁵⁹² MR, p. 246, 263.

⁵⁹³ « Conscience et vie » dans ES, p. 23.

⁵⁹⁴ QP, p. 74.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 75.

création des modes d'existence relève de la création du « droit de penser » dans le plan d'immanence. Selon Deleuze, la philosophie consiste à créer des concepts et tracer le plan d'immanence.⁵⁹⁶ Si le problème philosophique relève de celui du droit de la pensée, la pensée peut se créer sur le plan d'immanence en prétendant un nouveau droit. « Toute prétention est d'abord une prétention territoriale. »⁵⁹⁷ Le Cogito de Descartes implique une image de la pensée, qui suppose ce que la pensée signifie. A savoir, le Cogito qui est une faculté cognitive que tout le monde partage à sa manière de penser avec le vouloir pour le vrai. Celui qui ne se règle pas sur l'exercice de cette faculté est considéré comme idiot. Seul « le Cogito » est permis, l'idiot est expulsé hors de la sphère de la pensée. Donc, le cartésianisme est une prétention territoriale exclusive que le Cogito garantit. Deleuze élabore son image de la pensée en critiquant cette image dogmatique de la pensée. Il affirme la génitalité de la pensée refusant une image dogmatique selon laquelle une seule image de la pensée ne peut accéder la vérité. En ce sens, Deleuze pense que l'idiot est *un personnage qui prétend au droit de penser* qui ne se limite pas dans une présupposition :

Le penseur privé forme un concept avec des forces innées que chacun possède en droit pour son compte (je pense). Voilà un type très étrange de personnage, celui qui veut penser et qui pense par lui-même, par la « lumière naturelle ». ... 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.⁵⁹⁸

Si la philosophie consiste à échapper aux présupposés et à créer le droit de la pensée, nous pourrions dire qu'elle prétend à une territorialité de la pensée sur un plan d'immanence. Ce plan est une terre qui permet le renouvellement d'une territorialité d'un concept philosophique ou d'une génitalité de la pensée.⁵⁹⁹ La créativité du concept

⁵⁹⁶ QP, p. 39.

⁵⁹⁷ Lapoujade (David), *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 69.

⁵⁹⁸ QP, p. 63, 64.

⁵⁹⁹ « ...la philosophie est inséparable d'un rapport avec la terre, comme chez Kant. Une terre s'étend aussi loin que le droit qu'on prétend exercer sur elle. Le philosophe est un "géographe de la raison" ou un arpenteur qui circonscrit les limites de la terre conquise. » Lapoujade (David), *Deleuze les mouvements*

renvoie ainsi à une puissance de la destruction de l'ancien concept et à celle de l'installation d'un nouveau droit de la pensée. Ce processus de création du concept est la déterritorialisation et la reterritorialisation :

Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée. ... Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre. La terre n'est pas un élément parmi les autres, elle réunit tous les éléments dans une même étreinte, mais se sert de l'un ou de l'autre pour déterritorialiser le territoire. Les mouvements de déterritorialisation ne sont pas séparables des territoires qui s'ouvrent sur un ailleurs, et les procès de reterritorialisation ne sont pas séparables de la terre qui redonne des territoires. Ce sont deux composantes, le territoire et la terre, avec deux zones d'indiscernabilité, la déterritorialisation (du territoire à la terre) et la reterritorialisation (de la terre au territoire). ⁶⁰⁰

La philosophie est l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts. Et par la création du concept, la pensée parcourt la déterritorialisation et la reterritorialisation sur la terre. « La déterritorialisation d'un tel plan n'exclut pas une reterritorialisation, mais pose celle-ci comme la création d'une nouvelle terre à venir. »⁶⁰¹ Or, ce qui va à une nouvelle terre, c'est-à-dire, ce qui pense, c'est le cerveau. « C'est le cerveau qui pense et non l'homme, l'homme étant seulement une cristallisation cérébrale. »⁶⁰² Selon Deleuze, *la philosophie ainsi que l'art et la science sont un aspect sous lequel le cerveau devient sujet qui survole*. Le cerveau qui permet la création des concepts tire en même temps le plan d'immanence « sur lequel les concepts se placent, se déplacent, changent d'ordre et de rapports, se renouvellent et ne cessent de se créer »⁶⁰³. Pensée-cerveau qui plonge dans le chaos et l'affronte, « le cerveau est l'*esprit* même. ... C'est en même temps que le cerveau devient sujet, ou plutôt "superjet" suivant le mot de Whitehead, que le concept devient l'objet comme crée, l'événement ou la création même, et la philosophie, le plan

aberrants, p. 292.

⁶⁰⁰ QP, p. 86.

⁶⁰¹ Ibid., p. 89.

⁶⁰² Ibid., p. 210.

⁶⁰³ Ibid., p. 211.

d'immanence qui porte les concepts et que trace le cerveau. »⁶⁰⁴ Le cerveau qui fait la philosophie, c'est le sujet de la philosophie, le personnage conceptuel :

Le personnage conceptuel est le devenir ou le sujet d'une philosophie, qui vaut pour le philosophe, si bien que Cuse ou même Descartes devraient signer « l'Idiot », non moins que Nietzsche « l'Antéchrist » ou « Dionysos crucifié ». Le philosophe est l'idiosyncrasie de ses personnages conceptuels. ... C'est le destin du philosophe de devenir son ou ses personnages conceptuels...⁶⁰⁵

En bref, dans la métaphysique de l'immanence au nom de la vie, il s'agit d'une création du mode d'existence. Et la création se fait parcourant la Vie, c'est-à-dire coïncidant avec l'énergie créatrice de la vie pour le personnage mystique chez Bergson, et traçant un chaos, une virtualité de la Vie du monde d'immanence. Le personnage ou les modes d'existence sont les manifestations de la Vie, c'est-à-dire, leurs développements. Ces modes d'existence sont les manifestations et les expressions de la Vie. La métaphysique de l'immanence construit un plan univoque dans lequel tous les êtres sont également être, autrement dit, « le rocher, le lys, la bête et l'homme chantent également la gloire de Dieu dans une sorte d'an-archie couronnée ».⁶⁰⁶ Dans cette perspective métaphysique, je ou nous ou un cerveau qui pense ne sont qu'un individu en train de se faire comme les autres... Bergson et Deleuze proposent une création des personnages ou des modes d'existence pour une vie personnelle. La métaphysique de l'immanence au nom de la vie nous permet d'arracher des illusions de transcendance et de reconsidérer la vie en nous posant dans le monde sans transcendance où tout se communique.⁶⁰⁷ Il se peut que le personnage conceptuel de la métaphysique de

⁶⁰⁴ QP, p. 211.

⁶⁰⁵ Ibid., p. 66.

⁶⁰⁶ « Les plages d'immanence » (1985), dans DRF, p. 244.

⁶⁰⁷ « Construire un plan univoque est la seule manière d'arracher les différences à toute transcendance, organisation, stratification. ... L'univocité cosmomorphe, ce serait sa manière à elle de maintenir la circulation des flux sur la Terre, de faire communiquer les différences en elles-mêmes sans supposer un plan de transcendance, ce serait créer des phylums intensifs, des plans intensifs continus, phylum intensif et cosmopolitique. » Montebello (Pierre), *Métaphysique cosmomorphe*, p. 178.

l'immanence soit Spinoza, proprement dit, « un Spinoza qui n'a laissé subsister nulle illusion de transcendance »⁶⁰⁸.

Il a montré, dressé, pensé 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...⁶⁰⁹

En effet, la métaphysique de l'immanence au nom de la vie ne dénonce pas la victoire de la Terre contre le Ciel. Car il s'il n'y a qu'un plan d'immanence, disparaît le champ de bataille entre transcendance et immanence. Donc, « le problème changerait si c'était un autre plan d'immanence. »⁶¹⁰ Il s'agit alors du changement de « plan », c'est pourquoi nous mettons en avant « l'immanence » dans les pensées de Bergson et de Deleuze par rapport à une Vie, une Durée cosmique, un Tout-ouvert. Pour celui qui croit que Dieu n'existe pas, le monde est un monde sans Dieu, l'existence n'a pas une essence qui lui préexisterait. Mais le monde se considère encore comme apparence dépourvue du sens dans lequel nous nous laissons sans raison. Il se peut que le problème de l'absurdité ne soit pas celui à régler, mais à résoudre. C'est parce que celui qui ne croit pas en l'existence de Dieu demeure encore dans le même plan que celui du platonisme. S'il s'agit d'un plan d'immanence, le monde où nous vivons n'est plus une apparence, mais une expression dont le sens ne dépend plus du transcendant, mais se manifeste par la création du mode d'existence. « La tâche la plus difficile » de notre vie qui participe à ce monde en tant qu'expression d'une Vie consiste à créer le mode d'existence. Ce serait « la conversion empiriste » de l'apparence à l'expression. Il n'y aurait plus ainsi de douleur qui perd le sens de la vie à cause de la mort de Dieu. « Sur le nouveau plan, il se pourrait que le problème concerne maintenant l'existence de celui qui croit au monde, non pas même à l'existence du monde, mais à ses possibilités en mouvements et en

⁶⁰⁸ QP, p. 74.

⁶⁰⁹ Ibid.

⁶¹⁰ Ibid., p. 76.

intensités ». ⁶¹¹ L'objet de la croyance changerait ainsi comme la puissance de la Vie ⁶¹² qui fait « naître de nouveaux modes d'existence encore, plus proches des animaux et des rochers » qui chante la gloire de la Vie.

⁶¹¹ QP, p. 76.

⁶¹² « Toute réaction contre le platonisme est un rétablissement de l'immanence dans son extension, et dans sa pureté qui interdit le retour d'un transcendant. ... La sélection ne porte plus sur la prétention, mais sur la puissance. *La puissance est modeste, à l'opposé de la prétention.* En vérité, seules échappent au platonisme les philosophies de la pure immanence : des Stoïciens à Spinoza ou Nietzsche. » « Platon et les grecs » dans CC , p. 171. Nous soulignons.

CONCLUSION

CHANGEMENT DU PLAN PHILOSOPHIQUE SELON LA METAPHYSIQUE DE L'IMMANENCE AU NOM DE LA VIE CHEZ BERGSON ET DELEUZE

Lorsque nous étudions Bergson et Deleuze, nous envisageons « la conversion du plan ». Parler de Bergson avec Deleuze ou parler de Deleuze avec Bergson nous rend possible de voir que leurs pensées ne renversent pas seulement le plan de l'essence – l'apparence, mais aussi celui de l'apparition – la condition. Nous avons essayé de définir cette conversion du plan philosophique comme une métaphysique de l'immanence au nom de la vie.

Il nous semble qu'étudier Bergson avec Deleuze, c'est prétendre que Bergson n'est pas seulement le dernier spiritualiste, mais le premier métaphysicien de l'immanence au nom de la vie comme Deleuze voit dans le bergsonisme le projet de « rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques »⁶¹³, plus généralement, avec « toute la tradition philosophique, qui mettait plutôt la lumière du côté de l'esprit »⁶¹⁴. La conscience n'est pas la lumière qui fait apparaître des objets. La lumière se propage toujours, mais n'a jamais été révélée pour nous⁶¹⁵. La lumière est la plénitude de l'être, qui renvoie à l'immanence. C'est la totalité que Bergson affirme comme existence de l'univers en raison de la réciprocité des actions en effaçant la notion de néant pour la réflexion ontologique. Aussi est-ce pour Bergson la continuité de la durée cosmique, le mouvement

⁶¹³ ID, p. 42.

⁶¹⁴ CI, p. 89.

⁶¹⁵ MM, pp. 33-34. « Tout se passera alors pour nous [34] comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui se propageant toujours, n'eût jamais été révélée. »

de la différenciation de la vie dans lequel s'actualisent les tendances virtuelles. Etudier Deleuze avec Bergson, c'est prétendre que la totalité en tant que monde comme œuf est une Vie. Si nous empruntons l'expression bergsonienne, une Unité vivante constitue un système indi-drama-différent/ciation dont tous les éléments se rapportent intrinsèquement au dynamisme, qui actualise les Idées virtuelles se produisant à partir du développement des intensités. Que la totalité soit la Vie, cela nous indique que la totalité n'est pas seulement l'Un-Tout, mais aussi le Tout-ouvert, parce que la Vie est la créativité dont la source et la puissance sont internes à la Vie en tant que virtualité. La Vie comme œuf fait un mouvement morphogénétique dans lequel la forme elle-même se produit.

Dans notre première partie, il s'agissait d'abord de montrer comment il est possible d'accéder à la lumière non révélée, c'est-à-dire, de penser l'être en soi non pas relatif à notre expérience, mais en s'appuyant sur notre expérience. Il s'agit alors de dépasser le relativisme kantien sur la connaissance humaine sans le retour du dogmatisme, et de briser la corrélation entre le sujet et l'objet ou la condition de ce qui apparaît et l'apparition. Nous avons vu deux différents efforts qui passent de la réflexion sur l'empirique à celle sur l'ontologique qui nous rendent possibles des apparitions. Pour Bergson, nous avons analysé le moment où sa conception de la durée affirme la temporalité réelle et la spatialité représentative. Elle a une signification ontologique, et non plus psychologique. Nous dégageons une relation entre intériorité et extériorité, de la théorie de l'image et de la perception pure selon Bergson qui nous permet de penser que notre perception n'est pas une création subjective de la conscience, mais se fonde partiellement sur l'objectivité. Si nous laissons de côté la mémoire purement subjective dans la perception concrète, nous voyons que la coïncidence partielle avec ce qui se trouve extérieur nous apparaît dans la continuité des sensations. Or, cette continuité nous apparaît par la contraction des mille vibrations, favorable à l'utilité pratique. « Percevoir signifie immobiliser. » Alors, si nous remontons au-dessus de ce tournant décisif propre à l'expérience humaine, nous pourrions atteindre la source de l'expérience, une autre durée que la nôtre. « Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement

l'expérience humaine. »⁶¹⁶ Les durées plus ou moins tendues ou relâchées sont des objets de la métaphysique qui renvoient au mouvement réel et absolu saisi par l'intuition.

Ensuite, pour Deleuze, il s'agit de dénouer le nœud des facultés kantienne. L'identité de l'objet se constitue par l'accord entre les facultés de la sensibilité, de l'imagination et de l'entendement, accord qui est garanti par l'identité du sujet. Dans la corrélation entre le sujet et l'objet, notre expérience est limitée comme phénomène. Deleuze critique cet accord des facultés sous la soumission du concept transcendantal de l'entendement. D'abord, cet accord forme un sens commun comme la règle de la pensée que tout le monde partage. Elle est une présupposition sur ce que signifie penser, une image de la pensée dogmatique. Ensuite, cet accord se forme via la schématisation exercée par l'imagination, de la sensation sous le concept de l'entendement. Il y a la difficulté de rendre compte d'harmoniser deux facultés différentes de nature, de la sensation et de l'entendement. Or, ce qui permet de surmonter cette difficulté, c'est l'unité du Je pense prétendue, qui assure l'unité de l'objet qui y correspond. En effet, la théorie des synthèses passives du temps nous amène à voir qu'avant l'exercice des facultés cognitives de la conscience se trouvent les synthèses passives sub-représentatives, et que ces dernières constituent un système du différent qui ne se réduit pas à une unité identique du Je pense. En troisième, même dans le kantisme cet accord n'est qu'*un* accord possible. Il est un accord dans l'intérêt spéculatif. Dans l'intérêt pratique l'accord est dominé par la raison pratique. Dans un jugement esthétique ni spéculatif ni pratique, les facultés s'harmonisent librement, autrement dit, sans la soumission d'une faculté privilégiée. Dans le sublime, l'harmonie s'exerce directement par l'impuissance de la schématisation de l'imagination entre la sensation et la raison, entre ce qui se sent et ce qui fait sentir. L'imagination s'élève, mais d'une manière négative, à un exercice transcendant qui nous permet de nous rapporter directement à un suprasensible. Il serait possible dans l'accord libre de parvenir au suprasensible par l'exercice transcendant pour chaque faculté. Deleuze voit dans l'accord libre des facultés la génialité de la pensée qui en remplace l'innéité. Ainsi surgit la Genèse transcendantale et il y a quelque chose qui nous force à penser...

⁶¹⁶ MM, p. 205.

De ces analyses nous avons confirmé que ce qui permet à notre expérience de dépasser le statut du phénomène dans la corrélation de l'apparition et de la condition de ce qui apparaît, c'est un changement de perspective sur la condition de ce qui apparaît. Aussi avons-nous remarqué que la théorie de la perception et de la mémoire chez Bergson et la théorie de la synthèse passive du temps de Deleuze se rapprochent en tant que condition « réelle » de l'expérience, qui nous conduit à penser cette condition non plus de façon subjective. La condition de l'expérience dans le kantisme consiste dans un accord des facultés transcendantes qui sert à appliquer aux sensibles les concepts de l'entendement. Elle encadre toutes les expériences possibles dans la forme transcendante de la sensibilité et le concept transcendantal de l'entendement avec la schématisation de l'imagination qui les relie. Cet encadrement demeure possible à réaliser lors du contact avec l'objet de l'intuition. Cette condition possible de l'expérience n'est pas la condition réelle. Rechercher la condition réelle de l'expérience, c'est une clé qui ouvre la corrélation de la condition - l'apparition. D'abord, la condition réelle de l'expérience doit considérer profondément celle de la genèse biophysique d'un individu. Le sujet conscient n'est pas donné préalablement au point de départ. Ensuite, au sol d'expérience se trouvent des actions passives sub-conscientes, sub-représentatives qui satisfont aux besoins vitaux. Et puis, toujours fonctionnent à la base de l'action cognitive consciente la conservation du passé au niveau de la subconscience et le prolongement du passé vers le présent. De ces faits, nous avons estimé que la condition réelle de l'expérience est temporelle et génétique en elle-même. La forme d'intériorité est la temporalité. Autrement dit, le Je est une unité qui diffère temporellement. D'ailleurs, Ce qui rend possible la formation d'un individu est un champ d'individuation. Cela revient au même pour ce qui est de la contraction des moments par l'individu et ce qu'il soutire pour constituer son présent ; cela ne pourrait pas relever d'une forme transcendante subjective. Nous avons vu ainsi que si nous considérons la condition réelle de l'expérience, la constitution de notre expérience ne pourrait pas être renfermée dans l'intentionnalité, parce que cette condition même n'est plus subjective.

Mais nous avons remarqué aussi la différence de la manière d'alléguer la condition réelle et non subjective de l'expérience entre ces deux philosophes. Bergson suppose l'image ensemble qui est la totalité des matières, d'emblée et totalement en raison de la

réciprocité des actions et des réactions de toutes les parties. Il n'y a pas d'objet isolé dans l'univers matériel. L'image ensemble n'est ni substance ni représentation par la définition de l'image selon Bergson. Cependant elle existe en soi comme la lumière répandue mais non pas totalement révélée. L'affirmation de l'existence en soi chez Bergson tient ainsi aux rapports réciproques des actions de toutes les matières, qui renvoie à un mouvement absolu dans l'univers matériel. Elucidant une coïncidence partielle des choses au changement de la qualité dans la perception, Bergson remarque une action de contraction par laquelle notre conscience constitue sa tension de la durée, puisque la qualité apparue pour nous se produit par une contraction de millions d'ondulations des matières. Il en dégage que notre durée est une durée tendue d'un certain degré, et que l'objet de l'intuition pourrait être des mobilités réelles, des durées supérieures ou inférieures à la nôtre. Pour Deleuze, il est important de suivre la logique de la pensée qui recherche « ce qui rend possible l'expérience ». Donc, il voit dans la théorie bergsonienne de la perception pure et de la mémoire pure un empirisme transcendantal selon lequel un exercice transcendant de la perception et de la mémoire s'élève à penser l'être du perceptible et l'être de la mémoire... C'est la logique deleuzienne qui revendique l'existence en soi, logique selon laquelle l'empirisme devient métaphysique. La pensée qui s'oriente vers ce qui rend possible l'expérience arrive à ce qui fait sentir, ce qui fait imaginer, ce qui fait penser... En somme, si Bergson est réaliste au sens où il affirme l'existence de l'univers total, Deleuze est constructiviste au sens où il ne revendique l'existence en soi que par la logique de la pensée qui demande ce qui rend possible l'expérience. Mais il faudrait remarquer pour le point commun essentiel que lorsque leurs pensées débordent la limite de la corrélation entre le sujet et l'objet, ils les considèrent comme un empirisme dont la réflexion s'appuie prioritairement sur une expérience : pour Bergson, il s'agit d'« un vrai empirisme » qui permet une expérience intégrale ; pour Deleuze de « l'empirisme supérieure » selon lequel les facultés s'élèvent par un exercice transcendant et arrive à penser ce qui rend possible les expériences.

Alors, à quel niveau ces empirismes arrivent-ils au niveau ontologique dépassant la corrélation ? Dans notre deuxième partie, nous avons remarqué ici un autre point commun qui nous permet essentiellement de les caractériser comme une métaphysique de l'immanence au nom de la vie : c'est une conception de la Vie, à laquelle ils arrivent en

tant que monde total qui renvoie à l'immanence elle-même et en tant que source et puissance de l'ontogenèse dans laquelle les déterminations des choses ne sont pas à l'extérieur du monde, mais se génèrent dans le mouvement intérieur. Mais nous avons reconnu que ce sont « deux » métaphysiques de l'immanence au nom de la vie, car comme nous avons déclaré les différences de manière à aborder l'existence en soi, les pensées métaphysiques de Bergson et de Deleuze se déroulent selon leurs logiques propres tout à fait différentes.

Pour Bergson, il s'agit de dresser une métaphysique positive selon laquelle la philosophie pourrait saisir la réalité au plus près en prenant les lignes de fait qu'indiquent les observations des sciences positives et en les prolongeant dans une hypothèse d'une façon intuitive, c'est-à-dire, d'une façon de penser la réalité en durée. La pensée bergsonienne se trouve déjà dans la plénitude de l'être, lorsqu'elle affirme l'existence de l'univers et élimine la notion de néant comme faux concept. Mais ce qui fait renouveler la conception de la totalité, c'est la découverte du courant de la vie dans l'évolution. Toutes les observations des faits dans les théories scientifiques sur l'évolution convergent dans une ligne de fait : « là où il y a ce rapport de filiation pour ainsi dire logique entre des formes, il y a aussi un rapport de succession chronologique entre les espèces où ces formes se matérialisent. »⁶¹⁷ Cette ligne de fait se prolonge dans une hypothèse sur la vie qui « depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes. »⁶¹⁸ La vie en général se transmet dans le courant de vie qui continue de germe en germe : « L'hérédité ne transmet pas seulement les caractères ; elle transmet aussi l'élan en vertu duquel les caractères se modifient, et cet élan est la vitalité même. »⁶¹⁹ Selon Bergson, la cause profonde de la création d'une nouvelle espèce se trouve dans un courant de la vie. La nouvelle espèce surgit par une manifestation des tendances impliquées dans la vie en général, pénétrant en état virtuel, mais se divergeant en état actuel. Bergson estime que ce qui témoigne d'une hypothèse de l'élan vital c'est la complémentarité des tendances actualisées dans l'évolution, la torpeur, l'instinct et l'intelligence. Alors, la vie envisagée en elle-même est une immense

⁶¹⁷ EC. p. 25.

⁶¹⁸ Ibid., p. 54.

⁶¹⁹ Ibid., p. 232.

virtualité et son mouvement de différenciation relève d'une actualisation du virtuel. Les manifestations des tendances de la vie dans l'évolution indiquent une tendance essentielle, qui est « un effort pour accumuler de l'énergie et pour la lâcher ensuite dans des canaux flexibles, déformables »⁶²⁰. C'est la signification de la vie que Bergson trouve dans l'évolution. Or, avec cet effort en tant que cause profonde de l'évolution, il ne faudrait pas manquer la matérialité comme principe de différenciation de « deux puissances immanentes à la vie et d'abord confondues, qui ont dû se dissocier en grandissant »⁶²¹, par exemple du végétal et de l'animal, parce que le vivant organique est *modus vivendi* entre la vie et la matière. En raison de la finalité d'un élan et de la résistance de la matière, la vie en général dont les tendances se pénètrent dans l'état virtuel s'actualisent en s'extériorisant et se spatialisant les unes par rapport aux autres. Alors, la terre consiste, d'un côté, en la succession de la vie à travers des vivants organiques, et d'autre côté, en la matière inerte. Ici la théorie de la vie rebondit dans une dimension cosmologique en prolongeant l'hypothèse de la genèse de la matière. « L'extension apparaît seulement, disions-nous, comme une tension qui s'interrompt. »⁶²² Selon cette hypothèse de la genèse idéale de la matière, d'abord, il y a une force explosive de la vie comme un obus qui a tout de suite éclaté en fragments. Ensuite, si quelques parties des fragments se détendent, elles deviennent les matières. Finalement, « la vie entière, depuis l'impulsion initiale qui la lança dans le monde, lui apparaîtra comme un flot qui monte, et que contrarie le mouvement descendant de la matière. »⁶²³ Ainsi, dans la vie entière se trouvent l'unité vivante et la plénitude de l'être.

Pour Deleuze, il s'agit de montrer comment dans la pensée deleuzienne l'empirisme transcendantal rejoint l'ontologie de la différence. L'empirisme transcendantal nous conduit à penser ce qui fait sentir, parce que tout part de la sensibilité, et ensuite ce qui fait penser comme raison suffisante. Le problème est ensuite de trouver la façon de relier le sentir et le penser. Donc, il s'agit de proposer une dialectique, une esthétique et leur intégration.

⁶²⁰ EC, p. 254.

⁶²¹ Ibid.

⁶²² Ibid., p. 246.

⁶²³ Ibid., p. 269.

Un objet hors de l'expérience ne peut être représenté que sous une forme problématique. C'est un objet qui ne peut être donné ni connu, mais qui doit être représenté sans pouvoir être déterminé directement. D'abord, il s'agit de proposer les Idées qui doivent être représentées comme la condition indispensable de l'expérience. Deleuze trouve dans la théorie de la différentielle une manière de représenter les Idées. De la quantabilité, la qualabilité et la potentialité qui forment la figure de la raison suffisante dérivent des éléments différentiels (la déterminabilité), leurs rapports (la détermination réciproque) et les singularités qui y correspondent (la détermination complète), lesquels constituent totalement sa consistance objective. Une forme de courbe a sa raison suffisante, par exemple, dans son équation différentielle, au sens où celle-ci exprime des points singuliers (cols, nœuds, centres, etc.). C'est dans cette équation différentielle que se spécifient des points singuliers dont la détermination complète concerne l'existence et la répartition des points qui forment une courbe, celle-ci est ainsi une solution de l'équation différentielle. Les Idées se constituent ainsi en éléments différentiels, des variétés de rapports et des points singuliers. Cette structure des Idées renvoie ni à l'un ni au multiple, mais à la multiplicité. Il faudrait souligner que c'est dans la détermination progressive que les aspects essentiels de la raison suffisante, déterminabilité, détermination réciproque, détermination complète, trouvent leur unité systématique, parce que cela nous dit que les Idées dans la multiplicité ne s'opposent pas les unes aux autres, et que la différence entre les Idées n'est pas négative. Un phonème dans la linguistique ne se rapporte à l'autre par opposition que dans la représentation d'un système déjà articulé. La découverte de la pluralité du système d'articulation des sons nous amène à la découverte plus profonde du champ problématique de la multiplicité positive. Ce qui est important, c'est que la multiplicité et la positivité des Idées permettent à la relation entre le déterminant et le déterminé de ne pas tomber dans une relation de copie ou de ressemblance. Les Idées ne relèvent pas du possible à réaliser, mais du virtuel à actualiser sans ressemblance. Au fond de l'élaboration deleuzienne de la pensée dialectique se trouve « l'affirmation du hasard ».

Ensuite, si la dialectique consiste à introduire les Idées problématiques, l'esthétique par rapport à l'être du sensible consiste à introduire ce qu'il faut pour expliquer les sensibles dans l'étendue et la qualité. Pour Kant, le réel qui lui correspond dans l'objet

relève de la qualité qui a la quantité intensive, qui est la matière de la quantité extensive. Il estime que ce réel n'est que « l'anticipation de la perception ». Mais pour Deleuze, ce réel qu'il faut est considéré comme source de la qualité et l'étendue elle-même. Dans la perception apparaissent l'étendue et la qualité. Pour les percevoir, il faut supposer *extensio* qui occuperait de l'espace et du temps comme *schèmes*, et *qualitas* qui serait la matière occupant l'étendue. L'intensité s'introduit comme principe transcendantal qui engendre *extensio*, l'étendue, *qualitas*, qualité. « L'intensité s'explique, se développe dans une extension. (extensio) Cette extension la rapporte à l'étendue (extendum), où elle apparaît hors de soi, recouverte par la qualité. »⁶²⁴ Etant donné que les étendues et les qualités se produisent dans un processus de genèse de l'extension par l'intensité, il ne convient pas de distinguer la forme et le fond des phénomènes sans les relier dans la morphogenèse de l'extension. L'intensité, c'est le foyer de la morphogenèse d'où la forme et le fond se développent en se confondant l'un l'autre, c'est « la profondeur ».

Alors, quel est le rapport de l'Idée et de l'intensité ? C'est *extensio* qui occuperait de l'espace et du temps qui relie l'Idée à l'intensité. C'est le dynamisme spatio-temporel. Il se génère par le développement de l'intensité. Dans cette explication d'intensité, les Idées virtuelles se dramatisent, à savoir, s'actualisent dans l'espace et dans le temps. Le dynamisme qui actualise les Idées produisant l'annulation de l'intensité c'est le monde comme œuf. Or, un œuf est un centre de développement de l'intensité qu'il enveloppe. Le développement de ce centre d'enveloppement constitue un individu qui forme une unité vivante qui est en train de se faire. C'est dans l'individuation que l'intensité s'explique en différenciant les Idées. L'individu est la répétition « vêtue » qui revient toujours au différent, non pas la répétition « nue » qui revient au même. A travers l'individuation « la répétition est la puissance de la différence et de la différenciation. »⁶²⁵ Le système total de l'indi-drama-différent/ciation renvoie finalement au « monde d'individuations impersonnelles, et de singularités préindividuelles, tel est le monde du ON, ou du "ils" »⁶²⁶ Ce théâtre des métamorphoses, la « pure mise en scène sans auteur, sans acteur et sans sujet » renvoie finalement à l'ontologie de l'univocité

⁶²⁴ DR, p. 294.

⁶²⁵ Ibid., p. 284.

⁶²⁶ Ibid., p. 355.

selon laquelle « l'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même », et toutes choses « se répartissent en lui dans l'univocité de la simple présence (l'Un-Tout) ». ⁶²⁷

Il nous semblait essentiel, après avoir montré que la métaphysique est possible pour deux philosophes à la base de l'empirisme, de suivre dans *l'Evolution créatrice* de Bergson et *Différence et répétition* de Deleuze leur parcours philosophique qui arrivent à la conception de la totalité du monde au sommet de la pensée métaphysique, car cette conception du tout propose un autre plan philosophique que celui du platonisme l'essence - l'apparence et celui du kantisme l'apparition - la condition. Elle renvoie finalement à une immanence. Le monde total est une immanence à soi-même sans autre dimension supplémentaire ou transcendante sans aucun centre ou sujet à laquelle elle appartient. La métaphysique de l'immanence est la philosophie de « ni Dieu ni sujet ». ⁶²⁸ Il est aussi important de reconnaître que leurs conceptions du Tout ne se réduisent pas à un substantiel. Selon l'expression de Bergson, Tout n'est pas « l'unité morte », mais « l'unité vivante ». C'est la raison pour laquelle nous ajoutons à la métaphysique de l'immanence le nom de vie. La totalité en tant qu'immanence au nom de la vie est le Tout-ouvert en ceci qu'elle est ouverte à tous les devenir. La vie est toujours ouverte principalement parce qu'elle implique la virtualité. La virtualité est la source et la puissance internes de la différenciation de la Vie. L'actualisation du virtuel est toujours une création sans que le virtuel et l'actuel se ressemblent. La paire conceptuelle virtuel - actuel qui remplace celle du possible - réel nous permet de rendre compte d'une ontogenèse selon laquelle la détermination des choses ne préexiste pas au mouvement qui les engendre comme le possible à réaliser, ontogenèse dont la matière « hylé » même a sa puissance interne qui produit la forme « morphe ». La matière qui a la puissance productrice de la forme c'est la vie.

Pour maintenir la convergence entre Bergson et Deleuze par rapport à la conception

⁶²⁷ DR, p. 53, 54.

⁶²⁸ « Sur Nietzsche et l'image de la pensée » (1968), dans ID, p.190. « Ce qu'on est en train de découvrir, actuellement, il me semble, c'est un monde très foisonnant fait d'*individuations impersonnelles*, ou même de *singularités pré-individuelles* (c'est cela, le « ni Dieu, ni homme », dont parle Nietzsche, c'est cela l'anarchie couronnée). »

du Tout-ouvert comme vie, nous avons rapproché de la théorie de la tendance chez Bergson celle de l'Idée chez Deleuze au sens où toutes deux relèvent de la virtualité. Les tendances de la vie en état virtuel s'empîètent les unes sur les autres. D'abord confondues elles se différencient en se dissociant et en grandissant. La tendance se détermine progressivement comme différenciation des Idées. Et le caractère d'une espèce actuelle dépend de certaines proportions des tendances actualisées comme singularité qui correspond au rapport réciproque des Idées. De plus dans un état virtuel, coexistent tous les degrés, toutes les proportions de tendances comme multiplicité des Idées. Nous pourrions considérer « la vie en général » bergsonienne en elle-même porteuse d'immenses virtualités et faisant un mouvement de différenciation comme intensité et idée. Le flux de la vie serait le dynamisme spatio-temporel qui se produit par l'explication d'intensité et qui actualise les Idées virtuelles. Ainsi, nous avons montré comment les pensées de Bergson et Deleuze convergent en ce que le monde est en train de se faire dans un mouvement morphogénétique du virtuel à l'actuel.

Ensuite, nous avons reconsidéré le monisme du bergsonisme deleuzien pour savoir si ce dernier annule la différence entre le sens du mouvement de la matière et de la vie. Nous estimons que le monisme tient à la considération de la vie en tant que simplicité et virtualité comme l'intensité en état primaire. Que « ce Tout, cet Un sont virtualité pure »⁶²⁹ signifient que les parties actuelles ne se laissent pas totaliser, parce que le Tout comprend la virtualité qui s'actualise. Ce Tout, cet Un sont la nature originelle qui fait le mouvement de la différenciation, de l'actualisation. Selon une hypothèse de la genèse de la matière, « si un simple arrêt de l'action génératrice de la forme pouvait en constituer la matière ... , une création de matière ne serait ni incompréhensible ni inadmissible. »⁶³⁰ C'est après sa genèse par l'arrêt de l'action génératrice que la matière s'oppose alors à la vie. Si nous envisageons la vie originelle comme virtualité, la matière est le degré de tension le plus bas dans une virtualité de la vie dans laquelle tous les degrés coexistent.

De plus, nous avons ajouté que Deleuze lui-même affirme qu'« il y a bien des choses d'un autre ordre »⁶³¹ que la loi de la dégradation d'énergie qui est le sens du

⁶²⁹ B, p. 95.

⁶³⁰ EC, p. 237, 240.

⁶³¹ DR, p. 328.

mouvement matériel. Le principe de dégradation est considéré « comme une flèche du temps d'après laquelle on va [...] d'une différence productrice à une différence réduite, à la limite annulée. »⁶³² Ce deuxième principe de la thermodynamique renvoie à un ordre de l'annulation de l'intensité. Mais, la dégradation ne rend évidemment pas compte de la puissance de la création. Il y aurait un autre ordre que la dégradation qui la rend possible dans le monde où il y a la création. Pour Deleuze, ainsi que Bergson, ce qui témoigne de cette puissance de la création, c'est le vivant. La naissance de l'œuf dans la reproduction du vivant montre ainsi un ordre différent du principe de la dégradation. « la différenciation d'un système se fait par couplage avec un système plus général qui se "dédifférencie". »⁶³³ L'œuf est un produit de dédifférenciation, qui a la puissance de créer la forme, de faire un mouvement morphogénétique. Il a une valeur d'implication à expliquer. Son développement procure à la fois l'annulation de l'intensité et les créations originaires que l'annulation compense. Si le monde deleuzien est l'œuf et cet œuf est vital, le monde est vital chez Deleuze ainsi que chez Bergson.

En ce sens la vie signifie la virtualité et la puissance de son actualisation, la totalité est considérée ainsi pour les deux philosophes en tant que vie comme puissance de la création, le foyer du devenir. En tant que totalité sans autre dimension supplémentaire ou transcendante la vie est coextensive à l'immanence. Bref, les thèses sur l'Être selon Bergson et Deleuze portent sur la métaphysique de l'immanence au nom de la vie. L'Être, c'est une Vie : Totalité, virtualité, productivité.

Nous avons considéré ainsi les pensées de Bergson et de Deleuze comme métaphysique de l'immanence au nom de vie. Mais il faudrait souligner qu'elles sont deux métaphysiques parce que chaque pensée métaphysique a sa manière propre de penser. L'unité vivante comme Tout chez Bergson est saisie par un effort d'intuition qui suit la continuité du mouvement. « La métaphysique sa tâche propre ne serait-elle pas ... de remonter la pente que la physique descend, de ramener la matière à ses origines, et de constituer progressivement une cosmologie. ... La philosophie n'est pas seulement le retour de l'esprit à lui-même, la coïncidence de la conscience humaine avec le principe

⁶³² DR, p. 292. Nous soulignons.

⁶³³ Ibid., p. 328.

[369] vivant d'où elle émane, une prise de contact avec l'effort créateur. »⁶³⁴ En revanche, le Tout-ouvert deleuzien s'instaure via la méthode de la dramatisation, en posant le dynamisme spatio-temporel qui se produit par le développement des Intensités en actualisant des Idées, et qui relie ainsi les relations intrinsèques. Si leurs métaphysiques diffèrent c'est par l'écart entre l'affirmation de l'intuition qui peut saisir la réalité en tant que genèse du monde et la revendication de la pensée en droit qui peut saisir la raison suffisante qui permet la genèse du monde.

Dans notre dernière partie, nous avons reconsidéré l'expérience qui est traitée dans la première partie comme seuil de la métaphysique à l'égard de la métaphysique de l'immanence au nom de la vie. Cette dernière nous permet de penser l'absolu en dépassant le relativisme kantien de la connaissance humaine et de renverser le platonisme à l'égard de la conception de l'Être selon laquelle l'Être en tant que totalité renvoie au monde de l'immanence sans transcendance, monde dans lequel les choses ne se pré-déterminent pas par tel ou tel modèle, par exemple, une essence, et la forme elle-même se génère dans un mouvement morphogénétique. L'Être qui porte en lui-même la source et la puissance de création n'est rien d'autre que la Vie, le Tout-ouvert. Or, en pensant la Vie en tant que totalité ouverte et vivante nous reconnaissons que nous sommes dans le monde d'immanence. Il faudrait que l'expérience se rende compte du fait que nous nous plaçons dans ce monde. Nous sommes déjà et toujours sur la terre. En tant que centre de constitution d'expérience, nous sommes des cerveaux dont les fonctions consistent dans des connexions nerveuses entre excitation et réaction et des intégrations cérébrales entre perception et action. Nous résidons dans le champ de rapports de forces qui participent au peuplement de la terre. Les organismes comme nous constituent un plan d'action limité qui se fonde sur la sensation et la perception, plan qui représente une action éventuelle. Mais ils coexistent avec tous les autres propriétaires de leurs plans dans un et même plan d'absolu, dans ce monde d'immanence où tout communique.

Une vie n'est ni apparence ni apparition. Son développement renvoie à une expression du monde en actualisant une virtualité qui est la source et la puissance intrinsèque au

⁶³⁴ EC, pp. 368-369.

monde. C'est ainsi qu'il s'agit d'un mode d'existence représenté par le personnage pour la métaphysique de l'immanence au nom de vie. Il ne s'agit plus d'une valeur transcendante à la vie. Il s'agit d'une création d'un mode d'existence, d'un nouveau personnage. C'est ce que ces deux métaphysiques de l'immanence au nom de la vie nous proposent. A travers une conception de « l'immanence » au nom de la vie nous échappons à l'illusion de la transcendance et envisageons une vie comme création d'un mode d'existence: « Les possibilités de vie ou les modes d'existence ne peuvent s'inventer que sur un plan d'immanence. »⁶³⁵ La création du mode d'existence se fait parcourant la Vie, c'est-à-dire, d'une part, coïncidant avec l'énergie créatrice de la vie pour le personnage mystique chez Bergson, et d'autre part, traçant un chaos, une virtualité de la Vie du monde d'immanence et créant le concept pour le personnage conceptuel chez Deleuze. Bergson voit dans le personnage mystique qui incarne l'amour et la joie sans limite une création du mode d'existence par la coïncidence avec l'effort créateur de la vie. Pour Deleuze, une création des modes d'existence relève de la création du concept ou du « droit de penser » instaurant le plan d'immanence. Le devenir ou le sujet d'une philosophie c'est le personnage conceptuel, par exemple Zarathoustra pour Nietzsche. Il se peut que le personnage conceptuel de la métaphysique de l'immanence soit Spinoza, proprement dit, « un Spinoza qui n'a laissé subsister nulle illusion de transcendance »⁶³⁶.

« Le problème changerait si c'était un autre plan d'immanence. »⁶³⁷ Il s'agit du changement de « plan », c'est pourquoi nous mettons en avant dans les pensées de Bergson et de Deleuze « l'immanence » qui renvoie à une Vie, une Durée cosmique, un Tout-ouvert. Pour celui qui croit que Dieu n'existe pas, l'existence n'a pas une essence qui lui préexisterait. Mais le monde se considère encore comme « apparence » dépourvue du sens dans lequel nous nous laissons sans-raison. Le problème de l'absurdité n'est pas celui à régler, mais à résoudre. Dans un plan d'immanence, le monde où nous vivons n'est plus une apparence, mais une expression dont le sens ne dépend plus du

⁶³⁵ QP, p. 75.

⁶³⁶ Ibid., p. 74.

⁶³⁷ Ibid., p. 76.

transcendant, mais se manifeste par la création du mode d'existence.⁶³⁸

⁶³⁸ « La différence éthique se distingue absolument de l'opposition morale en ce qu'il n'y est plus question de juger l'existence en général au nom de valeurs transcendantes, sans percevoir la variété et l'inégalité de ses manifestations (SPE, ch. XVI ; SPP, chap. II) ... L'éthique selon Deleuze renvoie morale et nihilisme dos à dos. » Zourabichivili (François), *Deleuze, une philosophie de l'événement*, p. 113.

Bibliographie

Œuvre premier

Bergson (Henri)

- , *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889, Paris, PUF, 2007.
- , *Matière et mémoire: essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896, Paris, PUF, 2008.
- , *Matière et mémoire*, 1896, Paris, Flammarion, 2012.
- , *L'évolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 2007.
- , *L'énergie spirituelle*, 1919, Paris, PUF, 2009.
- , *Durée et simultanéité*, 1922, Paris, PUF, 2009.
- , *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, Paris, PUF, 2013.
- , *La pensée et le mouvant*, 1934, Paris, PUF, 2009.
- , *La Pensée et le Mouvant*, 1934, Paris, Flammarion, 2014.
- , *Cours, tome 2 : Leçons d'esthétique : Leçons de morale, psychologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1992.
- , *Écrits philosophiques*, éd. par Frédéric Worms, Paris, PUF, 2011.
- , *Histoire de l'idée de temps: cours au collège de France, 1902-1903*, éd. par Camille Riquier et Frédéric Worms, Paris, PUF, 2016.

Deleuze (Gilles)

- , *Empirisme et subjectivité: essai sur la nature humaine selon Hume*, 1953, Paris, PUF, 2010.

- , *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés*, 1963, Paris, PUF, 1994.
- , *Le bergsonisme*, 1966, Paris, PUF, 2011
- , *Différence et répétition*, 1968, Paris, PUF, 1989.
- , *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris, Editions de Minuit, 1968.
- , *Logique du sens*, Paris, Edition de Minuit, 1969.
- , *Spinoza: philosophie pratique*, 1970, Paris, Editions de Minuit, 2003.
- , *Cinéma, tome 1. L'Image-mouvement*, Paris, Editions de Minuit, 1983.
- , *Foucault*, 1984, Paris, Editions de Minuit, 2004.
- , *Cinéma, tome 2. L'Image-temps*. Paris, Editions de Minuit, 1985.
- , *Le pli: Leibniz et le baroque*, Paris, Editions de Minuit, 1988.
- , *Pourparlers: 1972-1990*, Paris, Editions de Minuit, 1990.
- , *La philosophie critique de Kant: doctrine des facultés*, Paris, Presses universitaires de France, 1994.
- , *Critique et clinique*, Paris, Editions de Minuit, 1999.
- , *L'île déserte et autres textes. : Textes et entretiens 1953-1974*, éd. par David Lapoujade, Paris, Editions de Minuit, 2002.
- , *Deux régimes de fous: textes et entretiens, 1975-1995*, éd. Par David Lapoujade, Paris, Edition de Minuit, 2003.
- , *Lettres et autres textes*, éd. par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de minuit, 2015.

Deleuze(Gilles) et Guattari(Félix),

- , *Mille plateaux*, 1980, Paris, les Ed. de minuit, 2002.
- , *Qu'est-ce que la philosophie ?*, 1991, Paris, Editions de Minuit, 2005.

Œuvre secondaire

Annales Bergsoniennes,

———, *Tome 1 : Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002.

———, *Tome 2, Bergson, Deleuze, la phénoménologie*, Paris, PUF, 2004.

———, *Tome 3, Bergson et la science: avec des inédits de Bergson, Canguilhem, Cassirer*, Paris, PUF, 2007.

———, *Tome 4, L'Évolution créatrice, 1907-2007 : épistémologie et métaphysique*, Paris, PUF, 2008.

———, *Tome 5, Bergson et la politique: de Jaurès à aujourd'hui*, Paris, PUF, 2012.

———, *Tome 6, Bergson, le Japon, la catastrophe*, Paris, PUF, 2013.

———, *Tome 7, Bergson, l'Allemagne, la guerre de 1914*, Paris, PUF, 2014.

———, *Tome 8, Bergson, la morale, les émotions*, Paris, PUF, 2017.

Alliez (Éric)

———, *La signature du monde ou Qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari ?*, 1986, Paris, les Ed. du Cerf, 1993.

———, *De l'impossibilité de la phénoménologie : Sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1995.

Alliez (Eric) et al, *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Le-Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

Ansell-Pearson (Keith), *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*, Routledge, 2001.

Badiou(Alain)

———, *L'aventure de la philosophie française: depuis les années 1960*, Paris, la Fabrique éd., 2012.

———, *Deleuze: La clameur de l'Être*, Paris, Fayard/Pluriel, 2013.

Badiou (Alain) et al, *Gilles Deleuze : Immanence et vie*, Paris, PUF, 2006.

Barbaras (Renaud),

———, *Le tournant de l'expérience: Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Vrin, 1998.

———, *Vie et intentionnalité: recherches phénoménologiques*, Paris, J. Vrin, 2003.

Barthélémy-Madaule (Madeleine), *Bergson adversaire de Kant: étude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne*, Paris, PUF, 1966.

Beaulieu (Alain) et al, *Gilles Deleuze: héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005.

Bianco (Giuseppe), *Après Bergson: portrait de groupe avec philosophe*, Paris, Presses universitaires de France, 2015.

Bouaniche (Arnaud) et al, *Les deux sources de la morale et de la religion: Henri Bergson*, Paris, Ellipses, 2004.

Caeymaex (Florence), *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson: les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, G. Olms, 2005.

Dosse (François), *Gilles Deleuze et Félix Guattari: biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2009.

François (Arnaud) et al, *L'évolution créatrice de Bergson*, Paris, Vrin, 2010.

Frank (Juhan) et al, *Accretion power in astrophysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

- Goddard (Jean-Christophe), *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*, Paris, Vrin, 2008.
- Gouhier (Henri), *Bergson et le Christ des évangiles*, Paris, Fayard, 1961.
- Guérout (Martial), *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Paris, Alcan, 1929.
- Hardt (Michael), *Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy*. Minneapolis (Minn.), Etats-Unis, 1993.
- Hyppolite (Jean), *Figures de la pensée philosophique*, PUF, 1991.
- Jankélévitch (Vladimir), *Henri Bergson*, Paris, PUF, 2008.
- Jones (Graham) et al, *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.
- Kant (I.),
———, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, 2012.
———, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, J. Vrin, 1993.
- Lapoujade (David),
———, *Puissances du temps : Versions de Bergson*, Paris, Les Editions de Minuit, 2010.
———, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Les Editions de Minuit, 2014.
———, *Les existences moindres*, Paris, Les Editions de Minuit, 2017.
- Lleres (Stéphane), *Philosophie Transcendantale de Gille Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Merleau-Ponty (Maurice),

———, *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 2000.

———, *Signes*, Paris, Gallimard, 2001.

Miquel (Paul-Antoine),

———, *Bergson dans le miroir des sciences*, Paris, Kimé, 2013.

———, *Sur le concept de nature*, Paris, Hermann, 2015.

Montebello (Pierre)

———, *L'autre métaphysique: essai sur la philosophie de la nature : Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003.

———, *Nature et subjectivité*, Grenoble, J. Millon, 2007.

———, *Deleuze: la passion de la pensée*, Paris, J. Vrin, 2008.

———, *Deleuze, Philosophie et Cinema*, Paris, J.Vrin, 2008.

———, *L'autre métaphysique*, éd. revue, Dijon, Les presses du réel, 2015.

———, *Métaphysiques cosmomorphes: la fin du monde humain*. Dijon, Les Presses du réel, 2015.

Platon, *La République*, tr. par Leroux (Georges), Paris, GF Flammarion, 2004.

Prado (Jr, Bento), *Présence et champ transcendantal : Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, Hildesheim u.a., Georg Olms Verlag AG, 2001.

Riquier (Camille), *Archéologie de Bergson : Temps et métaphysique*, Paris, PUF, 2009.

Riquier (Camille) et al, *Bergson*, Paris, Cerf, 2012.

Rosanvallon (Jérôme) et Benoît (Preteville), *Deleuze & Guattari à vitesse infinie*, Paris, Ollendorff & Desseins, 2009.

Sartre (Jean-Paul), *La Transcendance de l'égo*, Vrin, 2000.

Sauvagnargues (Anne), *Deleuze : l'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010.

Simondon (Gilbert), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Millon, 2013.

Tamas (Ullmann) et Vieillard-Baron (Jean-Louis), *Actualité d'Henri Bergson*, Paris, Archives Karéline, 2012.

Vaysse (Jean-Marie),

———, *La stratégie critique de Kant*, Paris, Ellipses, 2005.

———, *Dictionnaire de Kant*, Paris, Ellipses, 2007.

Vaysse, (Jean-Marie) et al, *Vie, monde, individuation*, Hildesheim, G. Olms, 2003.

Vieillard-Baron (Jean-Louis), *Bergson et le bergsonisme*, Paris, A. Colin, 1999.

Vieillard-Baron (Jean-Louis) et al, *Bergson: la durée et la nature*, Paris, PUF, 2004.

Worms (Frédéric)

———, *Introduction à matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.

———, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, PUF, 2004.

———, *La philosophie en France au XXe. siècle. Moments*. Paris, Folio, 2009.

Worms (Frédéric) et al, *Lire Bergson*, Paris, PUF, 2011.

Zourabichvili (François), *Le vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

Zourabichvili (François) et al, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2011.

Article

Alliez (Éric), « Badiou/Deleuze », *Multitudes*, 2000/1, n° 1, p. 192-194.

Azouvi (François), « Anatomie d'un succès philosophique : Les effets de *L'Évolution créatrice* », *Le Débat*, 2006/3, n° 140, p. 153-171.

Barbaras (Renaud),

———, « Vie et extériorité : Le problème de la perception chez Ruyer »,

Les Études philosophiques, 2007/1, n° 80, p. 15-37.

———, « La phénoménologie comme dynamique de la manifestation », *Les Études philosophiques*, 2011/3, n° 98, p. 331-349.

Barreau (Hervé),

———, « Temps et devenir », *Revue Philosophique de Louvain*, 1988/4, n° 86, p. 5-36.

———, « Bergson face à Spencer : Vers un nouveau positivisme », *Archives de Philosophie*, 2008/2, n° 71, p. 219-243.

Barthélémy (Jean-Hugues), « Deux points d'actualité de Simondon »,

Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2006/3, n°131, p. 299-310.

Bianco (Giuseppe), « Portées du nom « Bergson ». Portraits de groupe avec philosophe », *Philosophie*, 2011/1, n° 109, p. 43-59.

Cherniavsky (Axel), « Les sources bergsonienne et kantienne de la théorie du concept de Gilles Deleuze », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2012/4, n°137, p. 515-534.

Corbier (Christophe), « Bachelard, Bergson, Emmanuel. Mélodie : rythme et durée »,

Archives de Philosophie, 2012/2, n° 75, p. 291-310.

Debaise (Didier), « The Dramatic Power of Events: The Function of Method in Deleuze's Philosophy », tr. en anglais par A. Feldman, *Deleuze Studies*, 2016/1, n°10, p. 5-18.

Dolbeault (Joël),

———, « Le dualisme de Bergson à la lumière de la physique »,

Revue philosophique de la France et de l'étranger, 2012/2, n°137, p. 191-207.

———, « Le panpsychisme de Bergson : une hypothèse sur la nature de la matière »,

Philosophie, 2013/2, N° 117, p. 38-54.

During (Élie), « Présence et répétition : Bergson chez les phénoménologues », *Critique*, 2003/11, n° 678, p. 848-864.

François (Azouvi), « Anatomie d'un succès philosophique : Les effets de *L'Évolution créatrice* », *Le Débat*, 2006/3, n° 140, p. 153-171.

Fruteau De Laclos (Frédéric), « Pour une histoire souterraine de la pensée française », *Philosophie*, 2011/1, n° 109, p. 6-20.

Godani (Paolo), « Corrélation et immanence chez Bergson et Husserl », *Philosophie*, 2010/3, n° 107, p. 46-66.

Goddard (Jean-Christophe),

———, « Bergson : une lecture néo-platonicienne de Fichte », *Les études philosophiques*, 2001/4, n° 59, p. 465-477.

———, « 1804-1805 : La désubjectivation du transcendantal », *Archives de Philosophie*, 2009/3, n° 72, p. 423-441

Marrati (Paola), « Le nouveau en train de se faire : Sur le bergsonisme de Deleuze », *Revue internationale de philosophie*, 2007/3, n° 241, p. 261-271.

Meillassoux (Quentin), « Soustraction et contraction : À propos d'une remarque de Deleuze sur Matière et mémoire », *Philosophie*, 2007/4, n° 96, p. 67-93.

Montebello (Pierre), « Simondon et la question du mouvement », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2006/3, n° 131, p. 279-297.

Panero (Alain), « Kant, précurseur manqué de Bergson ? », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2008/2, n°133, p.133-145.

Riquier (Camille),

———, « Bergson (d')après Deleuze », *Critique*, 2008/5, n° 732, p. 356-371.

———, « Descartes et les trois voies de la philosophie française », *Philosophie*, 2011/1, n° 109, p. 21-42.

Stengers (Isabelle), « Penser la vie : le problème a changé », *Revue internationale de philosophie*, 2007/3, n° 241, p. 323-335.

Vieillard-Baron (Jean-Louis),

———, « Réflexion sur la réception théorique de L'évolution créatrice », *Archives de Philosophie*, n°71, 2008/2, pp. 201-217.

———, « Levinas et Bergson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2010/4, n° 135, p. 455-478.

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

Worms Frédéric,

———, « L'intelligence gagnée par l'intuition ? : La relation entre Bergson et Kant », *Les Études philosophiques*, 2001/4, n° 59, p. 453-464.

———, « La vie dans la philosophie du xxe siècle en France », *Philosophie*, 2011/1,

n° 109, p. 74-91.

———, « Le nouveau problème du vivant et la philosophie française contemporaine », *Cités*, 2013/4, n° 56, p. 119-131.

Article en ligne

Deleuze (Gilles), Les cours sur Kant, dans le site *Les cours de Gilles Deleuze*, consulté le 15 Juin 2016.

URL : <https://www.webdeleuze.com/textes/58> (14/ 3/1978)

<https://www.webdeleuze.com/textes/59> (21/3/1978)

<https://www.webdeleuze.com/textes/57> (4 /4/1978)

Misrahi (Robert) , « IMMANENCE ET TRANSCENDANCE », Encyclopædia Universalis [en ligne], consulté le 6 juillet 2017.

URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/immanence-et-transcendance>

« Nébuleuse », Wikipédia, l'encyclopédie libre, 21 Mai 2017, consulté le 16 Juin 2017.

URL : <http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=N%C3%A9buleuse&oldid=137539003>

Table des matières

L'introduction - Introduction à la philosophie de l'immanence à la lumière du bergsonisme d'après Deleuze, 5

PREMIERE PARTIE

L'EMPIRISME AU SEUIL DE LA METAPHYSIQUE

Chapitre premier - Bergson : de la durée psychologique à la durée métaphysique, 17

§ 1. La durée psychologique, 21

§ 2. La présence et la représentation : « de la périphérie au centre », 28

§ 3. La durée ontologique au-delà du tournant décisif de l'expérience humaine, 42

§ 4. L'ouverture d'une autre métaphysique, 50

Chapitre 2 - Deleuze : l'empirisme transcendantal, la condition réelle de l'expérience et l'ouverture de la pensée d'être, 54

§ 1. Le renversement du platonisme : la tâche ontologique, 55

§ 2. Le kantisme en tant que barrière contre la pensée ontologique et image dogmatique de la pensée, 60

§ 3. Le moment où le kantisme dépasse lui-même (1) : le temps en tant que principe

de l'intériorité, 67

§ 4. Le moment où le kantisme a dépassé le kantisme (2) : l'accord libre entre les facultés, 81

§ 5. L'empirisme transcendantal, 87

Chapitre 3 - Bergson et Deleuze, deux seuils de la pensée métaphysique dans l'empirisme : « l'expérience intégrale » et « l'empirisme transcendantal », 92

§ 1. L'expérience intégrale selon Bergson, 96

§ 2. L'empirisme transcendantal selon Deleuze, 101

§ 3. Bergson et Deleuze, deux nouvelles métaphysiques au nom de « l'empirisme », 107

§ 4. Le bergsonisme de Deleuze : l'intuition comme méthode de l'empirisme supérieur pour chercher la condition réelle de l'expérience, 108

§ 5. Deux images de la pensée métaphysique, 124

DEUXIÈME PARTIE

L'ONTOGENESE ET LA METAPHYSIQUE DE LA VIE

COMME TOUT-OUVERT

Chapitre 4 - Bergson : la vie en tant que puissance de l'ontogenèse et l'unité vivante, 128

§1. Le point de départ : le plan ontologique, 130

§ 2. Trois niveaux de la réalité : conscience, matière et vivant, 132

§ 3. Hypothèse de l'élan vital : l'idée de la métaphysique positive, 137

§ 4. Le mouvement de la différenciation de la vie : la distribution des êtres dans

l'ontogenèse, 141

§ 5. Vie en général et manifestations particulières de la vie : le virtuel et l'actuel, 146

§ 6. Vie intégrale : vitalité et matérialité, 150

§ 7. Différenciation de la vie jusqu'à l'homme : la genèse de l'intelligence et le réveil de la conscience, 156

§ 8. Corrélation entre le sujet et l'objet au niveau de l'adaptation réciproque de l'intelligence et de la matérialité, 162

§ 9. Intuition et vie : la circularité de la théorie de la connaissance et de la théorie de l'évolution, 168

§ 10. Vie comme conscience ou supraconscience, 171

§ 11. Nature comme unité vivante, 177

Chapitre 5 - Deleuze : dialectique et esthétique pour le monde génétique, 179

§1. La dialectique de l'Idée, 183

§ 2. De la dialectique à l'esthétique : la différenciation du virtuel à l'actuel dans le dynamisme spatio-temporel, 195

§ 3. L'esthétique de l'intensité comme le principe transcendantal, 198

§ 4. L'intégration de l'esthétique et de la dialectique par leurs rapports intrinsèques, 204

§ 5. L'intégration de la différence et de la répétition dans l'individuation, 207

§ 6. Le monde de l'éternel retour : le système intégral rejoint l'ontologie de l'univocité, 215

Chapitre 6 – Bergson et Deleuze : deux métaphysiques de l'immanence au nom de la vie, 219

§ 1. Deux métaphysiques dans une perspective de la méthode, 221

§ 2. L'ontogenèse contre le substantialisme et l'hylémorphisme, 233

§ 3. La métaphysique de l'immanence au nom de la vie dans la perspective du monisme

du bergsonisme deleuzien, 240

§ 4. Vie : Totalité, virtualité, productivité, 250

TROISIÈME PARTIE

L'EXPÉRIENCE COMME EXPRESSION DANS LE MONDE DE L'IMMANENCE

Chapitre 7 - Le personnage créatif en tant qu'expression de la vie, 253

§ 1. Une vie comme expression d'une Vie, 256

§ 2. Une vie créatrice : personnage mystique et personnage conceptuel, 264

Conclusion - Changement du plan philosophique selon la métaphysique de l'immanence
au nom de la vie chez Bergson et Deleuze, 275

Bibliographie, 290