

DELEUZE FACE A LA PHENOMENOLOGIE

(I)

RICARDO TEJADA

Avant-propos

Le texte qu'on va lire fait parti d'un cours plus étendu, dirigé avec Francesco Adorno, sur les rapports problématiques entre la phénoménologie et les oeuvres de Michel Foucault et de Gilles Deleuze. Ce cours, dans le cadre du Collège International de Philosophie, a eu lieu à Paris pendant l'automne de 1997. Les pages publiées ci-dessous appartiennent au volet consacré à la pensée de Deleuze.

Le travail ici présenté est la photographie d'une pensée qui cherche son mouvement propre. Photographie, cela veut dire cristallisation éphémère d'une série de questions et de problèmes. Pensée en mouvement, sans conclusion, puisqu'elle n'a pas tari, loin de là, les enjeux philosophiques qui se trouvent dans le sujet traité. Le texte voudrait, tout simplement, poser les jalons d'une recherche qui implique sa suite. Notre choix, ici, est plus d'ouvrir des questions que de donner des réponses fermées. J'ai parsemé le texte de pistes, j'espère, productives. Il s'agit finalement d'un cours. Malgré cette précaution il est évident que tout au long de notre itinéraire se dégage *un* Deleuze...La pensée deleuzienne craint le définitif. Elle cherche "ce qui est en chemin": le constructivisme, pas à pas. Elle a besoin d'éprouver plusieurs sentiers quitte à s'égarer pour quelques instants.

Mes remerciements au Collège International de Philosophie, véritable chantier de concepts et d'idées, pour sa disponibilité et réceptivité à la publication de ce texte. Mes remerciements aussi au public présent dans notre séminaire, pour sa patience et sa fidélité. Je serais heureux si ce travail devient, d'une manière ou d'une autre, un outil dans leurs recherches et une stimulation pour leurs inquiétudes.

Si vous voulez faire parti à l'auteur des vos commentaires, des vos analyses ou des vos critiques concernant ce texte, vous pouvez envoyer un e-mail à l'adresse électronique suivante: ricardo.tejada@dbmail.com, ou sinon une lettre à l'adresse du Collège International de Philosophie, 1, rue Descartes - 75005 PARIS.

1. La phénoménologie comme problème chez Deleuze. Une introduction.

L'oeuvre de Deleuze demande une énorme attention, non seulement une attention plurielle aux concepts mais surtout ce qu'on pourrait appeler une sensibilité rigoureuse vis-à-vis du cheminement de sa pensée et de nos propres lectures, oh combien mêlées dans la vie de chacun. Le moment est venu de prendre au sérieux toute son oeuvre, de suivre les multiples sinuosités de sa démarche philosophique, sans tomber dans un jugement précipité et réducteur, basé sur un unique fil conducteur, ou une périodisation qui puisse oublier l'unité d'un seul élan, d'un seul effort entamé depuis les années cinquantes. En fait, ce moment était venu depuis longtemps puisque la publication de ses deux premières grandes oeuvres dans les années soixante exigeait une attention de la communauté philosophique qui malheureusement a brillé par son absence, sauf quelques exceptions dispersées.

Deleuze a été présenté toujours comme un ennemi acharné de la dialectique et du lacanisme. *Nietzsche et la philosophie* et *L'Anti-Œdipe* ont été les livres retentissants qui ont marqué au sceau cette image fort répandue. On pourrait dire que cette image était efficace pour le situer politiquement par rapport aux orthodoxies communistes et maoïstes, mais beaucoup moins pour tracer son portrait philosophique. L'oubli d'autres textes et livres permettait ce cliché pratique mais rigide par rapport auquel Deleuze, certainement englué par les événements et la scène politique de l'époque -comme tout le monde, il faut le dire- ne fut pas aussi sévère que par rapport à d'autres clichés. Faut-il rappeler que dès 1956 Deleuze accorde à la dialectique son statut de "théorie de la différence" même si elle se détourne de ses fins et reste moins profonde que celle de Bergson? Faut-il souligner que tout au long de *Différence et répétition* Deleuze met en évidence une "longue dénaturalisation de la dialectique" dont les effets éthiques et politiques avaient été funestes, et que, par conséquent, seule une véritable théorie de la différence pouvait la renaturaliser en tant que "dialectique des Idées" et "dialectique des problèmes"? Ce n'est pas l'endroit ici pour expliciter le noyau de cette question, mais il suffit de ces remarques -les mêmes nuances critiques pourraient être adressées à la

question du lacanisme- pour faire comprendre les complexités qui se cachent derrière une simple description. Il ne s'agit pas de rechercher si au fond Deleuze a été un dialecticien ou un lacanien caché, mais de faire voir le processus de travail conceptuel (capture, modulation et création de concepts), par lequel certains problèmes sont posés d'une toute autre manière, ou parfois sous un angle différent.

Bien entendu, cette compréhension plus attentive et respectueuse de l'oeuvre deleuzienne à laquelle on voudrait contribuer dans la mesure du possible se fraie de nos jours un chemin suite à la recomposition de la scène politique -le post-communisme et les changements divers au sein de la gauche- et à la nouvelle disposition des centres d'intérêt philosophiques, esquissée déjà dans les années 80. La figure de Deleuze se singularise et acquiert une entité propre une fois qu'elle se sépare des nuages structuralistes, poststructuralistes, marxistes et lacaniens, dans lesquels elle a été située, bon gré mal gré. Sans nier l'influence de ces courants de pensée dans son itinéraire philosophique, il faut se poser la question de sa propre voix au-delà de partiels déguisements dûs aux exigences de chaque moment historique.

Il me semble que cette voix personnelle peut être mieux cernée si on la confronte à une des grandes écoles philosophiques de ce XX^{ème} siècle: la phénoménologie. Elle a configuré une grande partie de la scène philosophique mondiale, non seulement grâce à l'oeuvre de Husserl et de Heidegger -si on convient à inclure ce dernier sous ce terme- mais aussi aux différentes lectures françaises entamées dès la Libération, comme celle de Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas ou Ricoeur auxquelles il faudrait ajouter le rebondissement de l'herméneutique à partir de l'oeuvre de Gadamer. Le rapport de Deleuze à la phénoménologie nous paraît important dans la mesure où il s'établit d'une façon intermittante sous un aspect explicite, et constant d'un point de vue implicite. Il n'est pas soumis -comme dans d'autres lignes de pensée- aux aléas de la mode philosophique du moment. D'un autre côté, l'intérêt de son étude tient à la complexité et même à l'ambiguïté du rapport. L'hostilité de Deleuze vis-à-vis de la dialectique n'est pas du tout comparable à ses prises de position par rapport à la phénoménologie. Les reproches et les critiques se mêlent parfois avec la reconnaissance de certains acquis définitifs. Les

remarques concernant tel ou tel auteur sont parfois très nuancées ou même dubitatives, comme on le verra au cours de notre séminaire.

Voulons-nous faire de la pensée deleuzienne un ultime avatar ou phase terminale de la phénoménologie? Loin de là. On ne fera pas forcément du nouveau si on étiquette de telle ou telle manière la pensée de Deleuze. Le fait de lutter contre la doxa -bonne finalité mais pas la seule nécessaire- ne contraint pas à faire ressortir n'importe quelle affiliation philosophique.

Donc, ni un Deleuze phénoménologue ni non plus un dépassement total de la phénoménologie. Notre tâche est de cheminer vers ce terrain inconfortable qui est le “ni-ni”, tâche en apparence formellement négative mais qui se révèle en fait hautement positive: la poursuite et l'analyse expérimentale de quelques problèmes majeurs de la philosophie auxquels se confrontent aussi bien Deleuze que la phénoménologie. Il faudra ainsi dresser une sorte de cartographie de ces problèmes a fin de leur faire courir, tour à tour, des risques conceptuels. Mais avant de les cartographier il nous faudra un petit détour -celui de notre séance d'aujourd'hui- qui nous permette de faire un bilan sommaire des rapports entre Deleuze et la phénoménologie, surtout pendant les années 80.

Indéniablement l'oeuvre de Deleuze nous donne d'emblée l'impression qu'elle est assez éloignée de la phénoménologie, non seulement quant à son style, mais aussi quant à sa démarche et ses résultats intellectuels. Le style diverge à plusieurs égards de l'aridité phénoménologique. La “sécheresse” dont parlait Clement Rosset à propos du style deleuzien n'est en rien comparable à l'aridité du style husserlien ou des premières oeuvres des phénoménologues français. Ici, il aurait fallu davantage que du beurre, en suivant la comparaison de Rosset...En tout cas, le goût philosophique de Deleuze, concept auquel il est fort attaché, est plus proche de Bergson que du fondateur de la phénoménologie: Edmund Husserl. Là où il y un effort lyrique qui découpe la réalité comme s'il maniait une lame intangible et transparente, tout en la recoupant pour faire jaillir à la limite des concepts aussi saisissants que les figures géométriques de la nature, on voit un parcours d'une énorme ascèse, non provoqué exactement par la recherche de certitudes mais par

l'exigence d'un socle transcendantal qui soit parcouru de la manière la plus rigoureuse possible afin d'épuiser au maximum toutes les ressources analytiques et classificatoires.

D'un autre côté, Deleuze est complètement étranger à l'idéalisme socratique et cartésien qui fait partie notamment de la démarche husserlienne. Cette distance peut être comprise sous deux aspects. D'abord, il n'a aucun intérêt à faire de la philosophie le soubassement critique des sciences. Cette confiance est difficilement soutenable de nos jours. Ensuite, il se méfie -comme on le verra- de l'intellectualisme husserlien qui rate la construction d'une éthique et d'une politique à la hauteur de nos temps. L'ontologie pragmatique deleuzienne -curieuse dénomination dont on parlera- est, de fond en comble, éthique et politique: ce qui n'est pas le cas, au moins, chez Husserl et Heidegger. Celle-ci a une attitude distante et d'une certaine manière hautaine vis-à-vis des réalités socio-politiques qui rebutent la pensée de Deleuze. Autrement dit, c'est l'impuissance spéculative de la phénoménologie dans ces domaines qui remplissait d'inquiétude certainement l'esprit deleuzien. Les efforts de Lévinas pour fonder une éthique de l'infini de l'autre à partir des découvertes husserliennes et heideggeriennes montrent bien les difficultés de l'entreprise.

D'autres éléments de la phénoménologie husserlienne sont aussi complètement étrangers à la démarche deleuzienne: la conception téléologique de l'histoire telle qu'elle est déployée dans la *Krisis*, son attachement à une philosophie de la conscience ou de l'ego, sa conception métaphysique du temps et du présent, si on veut donner trois traits majeurs. On verra au cours du séminaire que dans l'éloignement de ces trois thèses -s'il y en a- les oeuvres de Spinoza et de Bergson, ainsi que celle de Nietzsche, joueront un rôle décisif dans le parcours de Deleuze.

Mais plus particulièrement il y a une prise de position explicite de Gilles Deleuze qui a été considérée par certains commentateurs comme la clef de voûte de sa méfiance vis-à-vis de la phénoménologie: sa critique de la notion d'intentionnalité. Cette critique se trouve plus au moins éparpillée, mais à des moments stratégiques, dans la plupart des livres écrits par Deleuze pendant les années 80. Je crois qu'une révision sommaire de ce problème pourra nous donner quelques pistes précieuses pour les séances prochaines, tout en soulignant que notre objectif ici est de parcourir uniquement quelques aspects de

l'oeuvre de Deleuze pendant les années 50 et 60. L'année prochaine, le travail se poursuivra, ayant comme sujet les ouvrages des années 70 et 80.

La première fois où Deleuze parle d'une façon explicite de la phénoménologie et où il explique sa position à propos du problème de l'intentionnalité c'est dans les premières études sur le cinéma, *L'image-mouvement*, livre paru en 1983. Ce qui est significatif c'est la confrontation de Husserl et de Bergson. Le quatrième chapitre commence avec l'explication du problème auquel se confrontaient le matérialisme et l'idéalisme à la fin du XIX^{ème}: le passage des mouvements matériels aux images cérébrales. L'antinomie était la suivante: ou bien on expliquait le passage en transformant les images en mouvements moléculaires du cerveau, ou bien on réduisait ces mouvements matériels à de pures images de la conscience. Il fallait -nous dit Deleuze- dépasser à tout prix cette dualité de la conscience et de la chose. Et Deleuze ajoute: "à la même époque, deux auteurs très différents allaient entreprendre cette tâche, Bergson et Husserl" (C1 , p.83). Ce qui frappe d'abord c'est l'introduction de Husserl dans un problème qui n'est pas exactement le sien. En effet, la crise de la psychologie française n'est pas de même nature que celle de la psychologie allemande. C'est Bergson, uniquement, qui est en fait confronté au dualisme stérile entre le matérialisme et l'idéalisme, comme le montre son article "Le paralogisme psycho-physiologique" et le troisième chapitre de *L'Essai sur les données immédiates de la conscience*¹. La pensée de Husserl, de son côté, oscille pendant les premières années de sa carrière, à la recherche d'une troisième voie, entre un psychologisme de type empiriste et un néo-kantisme de type logiciste. Le problème de Husserl est de trouver une fondation universellement valable de la logique qui n'exige pas un formalisme transcendantal, à la façon kantienne, et soit en même temps capable d'établir une genèse de l'expérience qui ne réduise pas forcément la logique à une branche de la psychologie, comme le veulent les psychologues empiristes².

¹ . H.Bergson, *Oeuvres* (éd. du Centenaire), PUF, 1959, pp.959-97 et pp.93-145.

² . A ce sujet on peut consulter le rigoureux livre de J.Derrida, son premier travail, récemment publié, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* , PUF, col.Epiméthée, 1990 (écrit en 1953-1954), en particulier le premier chapitre, "La rencontre du problème".

Même si les deux philosophes sont rapprochés du point de vue du problème, d'après Deleuze, les réponses divergent. Le “cri de guerre” de Husserl est “toute conscience est conscience *de* quelque chose”, tandis que celui de Bergson est “toute conscience *est* quelque chose”(C1, pp.83-84). Les deux cris de guerre montrent, selon Deleuze, une “opposition” concernant les modèles ou normes érigés par chaque auteur. Le modèle de la phénoménologie est celui de la “perception naturelle” et de ses conditions existentielles. Par contre le modèle de Bergson est celui d'une “matière-écoulement” dans laquelle il n'y aurait pas de points d'ancrage du sujet, ni de centres de références, ni d'un horizon relatif au monde, comme dans le cinéma. De nouveau, la double caractérisation est passablement déconcertante. On ne nous dit rien à propos du champ transcendantal chez Husserl, oublié, moyennant une inflexion bizarre vers la première philosophie de Merleau-Ponty, permet à Deleuze de présenter la phénoménologie comme un dualisme classique. Du côté de Bergson, les choses se passent différemment. Le cri de guerre “toute conscience *est* quelque chose” (remarquons le soulignement de Deleuze) n'est pas explicite dans son oeuvre, mais il est justifié à travers une lecture audacieuse de *Matière et mémoire*, lecture d'inspiration spinoziste ou schellinguienne, à notre avis, qui fait de l'ensemble infini des images “un plan d'immanence” où l'image est identifiée au mouvement en tant que “Lumière”(avec majuscule), c'est-à-dire, en tant qu'identité plus profonde de la lumière et de la matière. Le dualisme est remplacé par un monisme où le matérialisme et l'idéalisme sont dépassés.

Ce qui est encore très curieux de cette double lecture c'est qu'on attribue à ce plan d'immanence des traits qui appartiennent, sans que Deleuze le dise, à la perspective phénoménologique puisque cet ensemble d'images est décrit comme “l'ensemble de ce qui apparaît”, un “Apparaître” -nous avertit Deleuze un peu plus loin- qui n'a pas d'oeil (C1, p.88). Cette dernière remarque a quelque chose à voir -comme on verra plus loin- avec un reproche de Deleuze à la phénoménologie: celle-ci procède au calque de l'empirique pour construire le transcendantal, le calque d'un voir "naturel" pour ériger un voir "transcendantal".

Bref, cette sommaire révision de ce passage nous permet de vérifier un caractère de la démarche deleuzienne: le découpage et le redécoupage de concepts et de problèmes d'un penseur collés à côté de concepts et problèmes appartenant à un autre philosophe afin de faire du nouveau, de créer une pensée nouvelle. Mais quel est le statut de cette nouveauté? Pourquoi Deleuze, est-il obligé à renier la phénoménologie tout en conservant dans la lecture qu'il fait sienne, celle de Bergson, quelques caractères propres à la dynamique phénoménologique? Autrement dit, jusqu'à quel point le plan d'immanence conserve encore quelque chose du champ transcendantal husserlien? Y a-t-il un germe d'immanence radicale dans la pensée husserlienne? De quelle manière peut-il permettre dans ce champ un effacement subtil du psychologisme bergsonien? Entre Bergson et Husserl, ailleurs certainement, Deleuze essaie de faire quelque chose propre à lui, quoi exactement?

Cet ensemble de questions vont jouer constamment le rôle de leitmotiv de notre recherche dans ce cours. Mais, qu'est-ce à dire de la notion d'intentionnalité? L'intentionnalité est couramment définie par Husserl comme le fait qu'à toute conscience, à tout vécu, lui corresponde un objet qui est *d'une certaine manière* immanent à cette conscience. Toute conscience vise un objet, toute *cogitatio* vise un *cogitatum*, c'est-à-dire, toute conscience atteint un sens objectif moyennant cet acte de viser³. Est-ce qu'il y aurait -on pourrait se le demander- chez Bergson un dépassement de l'intentionnalité? Deleuze ne tranche pas là-dessus pour le moment, mais il nous dit en passant que le cinéma substitue le modèle de la perception naturelle par un "savoir implicite et une intentionnalité seconde", phrase rapportée à Merleau-Ponty comme signe de l'alliance ambiguë du cinéma avec la phénoménologie (ibid., pp.84-85).

Il faudra attendre les livres sur Foucault (1986) et sur Leibniz (1988) pour voir explicitement repris le problème de l'intentionnalité. Le contexte c'est le problème de la constitution du sujet dans son inscription temporelle et des similitudes entre la pensée de Foucault et celle de Heidegger. Cette dernière question ne peut être évaluée que sous la

³. *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, (trad.P.Ricoeur), col.Tel, §36, §84, §90; *Méditations cartésiennes*, Vrin, (trad.Lévinas), §14.

condition d'accepter le présupposé suivant: “la rupture de Foucault avec la phénoménologie au sens 'vulgaire', c'est-à-dire avec l'intentionnalité” (F, p.116). La question immédiate qui traverse l'esprit est la suivante: est-ce qu'on peut songer à l'idée d'une phénoménologie conçue non dans un sens vulgaire mais dans un autre sens, (strict et propre?), d'une phénoménologie non définie d'une façon privilégiée par la notion d'intentionnalité?⁴ Au cours des quatre pages consacrées à la comparaison entre la phénoménologie et Foucault, Deleuze ne s'intéresse pas à cette question. D'après ce dernier, l'intentionnalité est toujours, d'une manière ou d'une autre, renvoyée à une dimension psychologique contrairement à l'intention du fondateur. Cette notion réinvente à son insu un nouveau psychologisme et un nouveau naturalisme, un psychologisme de la synthèse de la conscience et des significations et un naturalisme de l’“expérience sauvage”.

Chez Foucault -c'est la thèse déjà célèbre de Deleuze- le dépassement de l'intentionnalité ne viendrait pas d'un immanentisme moniste (comme dans le cas de Bergson) mais d'un dualisme de multiplicités, multiplicités d'énoncés et multiplicités de visibilité, entre lesquelles il n'y aurait aucun rapport. Il faut mettre entre parenthèses, d'un côté, les mots et les phrases pour aller vers les énoncés, et d'un autre côté, les choses et les états de choses pour faire ressortir les visibilité. Les énoncés habitent, pour ainsi dire, dans une sorte de vie propre, avec ses “variables immanentes”, sans qu'il y ait besoin d'un sujet fondateur. Ils renvoient à un “être langage”. A leur tour, les visibilité n'attendent pas l'arrivée d'une conscience qui puisse faire passer la dimension antéprédicative à une dimension prédicative. Elles renvoient à un “être lumière”. Nous voyons de nouveau invoqué l'idée d'un plan de Lumière, mais cette fois-ci avec la compagnie d'un autre plan, celui des énoncés. Pourquoi? Parce que dans le livre *L'Image-mouvement* il s'agissait du cinéma moderne jusque à peu près la deuxième guerre

⁴ Ces questions traversent aussi, d'une certaine manière, mais dans un tout autre sens, le réquisitoire de E. Rigal contre Deleuze, *Du strass sur un tombeau*, en particulier pp.40-51. Ce travail est pertinent quant aux questions lancées, non quant à la signification de la tâche et aux résultats obtenus. Il me semble que l'erreur de départ est de ne pas situer le problème du rapport entre Deleuze et la phénoménologie dans tout l'ampleur de l'oeuvre deleuzienne, et d'oublier que le débat entre Foucault et cette école philosophique, en dépit de certains parallélismes, est différent que le rapport et l'attitude de Deleuze vis-à-vis d'elle.

mondiale, et non du savoir tel qu'il est étudié par Foucault. La disjonction entre le visible et l'énonçable dans le cinéma moderne n'était arrivée qu'à partir des années 40 et 50. C'est là qu'on commence à voir des dialogues délirants, schizophréniques ou mondains qui ne mènent nulle part sauf vers le langage lui-même, et c'est à ce moment-là qu'on voit apparaître des paysages ou une terre d'avant l'arrivée de l'homme, des espaces inconnexes et étranges à la donation subjective du sens. Ce sont alors les derniers chapitres de *L'Image-temps* qui font le pont entre le monde du cinéma moderne et l'archéologie de Foucault⁵.

Mais revenons à ces pages de Deleuze dans son livre sur son ami philosophe. Le rôle ici de Merleau-Ponty est particulièrement ambigu. Il est mis du côté de Husserl et de son retour au psychologisme -comme on vient de le dire- non parce qu'il est cité dans cette partie de l'argumentation mais parce que son concept d'«expérience sauvage» est invoqué. Mais, d'un autre côté, il est mis du côté de Heidegger en tant qu'inventeur tardif de la notion de pli, pli de l'être et de l'étant chez le premier, et pli de la chair chez Merleau-Ponty. Cette notion de pli avait l'air d'un dépassement de l'intentionnalité puisque le problème était posé non dans le domaine des étants mais dans celui plus radical de l'être, mais elle réintroduisait en fait l'intentionnalité dans une autre dimension: le visible fait murmurer le sens et les significations peuplent le visible, ce qui n'était pas le cas chez Foucault selon l'avis de Deleuze, ni chez Magritte où dans son célèbre tableau "Ceci n'est pas une pipe" la parole fait allusion à quelque chose d'invisible et où la vue voit ce que la parole prononce d'indicible. L'oeuvre de Foucault montrait à Deleuze l'impossibilité d'une fondation non-phénoménologique de la notion de pli dans les étroites frontières du savoir et même du pouvoir. Il fallait avoir une autre dimension qui était celle du soi, de la subjectivation comme pli du Dehors.

Cette notion de pli va avoir encore une nouvelle résurgence dans son livre sur Leibniz où justement le problème de l'intentionnalité est de nouveau traité. Dans quel contexte? Celui du rapport entre l'âme et le monde. Le problème est posé par Deleuze en termes

⁵ . En particulier le chapitre IX: "Les composantes de l'image", pp.292-341.

résolument modernes: le monde, est-il quelque chose qui précède et fonde l'âme?, ou plutôt, est-ce l'âme qui constitue le seul soubassement fondateur qui peut donner du sens au monde? Leibniz, ce Leibniz fictif qui aurait connu la phénoménologie et le bergsonisme, soutient la thèse d'un monde qui est dans le sujet, mais aussi d'un sujet qui est pour le monde. Il y a une torsion qui fait que le monde n'existe actuellement que dans le sujet, même si l'ensemble des sujets se réfère à la virtualité qu'ils actualisent. Le monde existe sous deux formes d'existence: l'existence réelle du virtuel, et nous ajoutons: plan d'immanence, ou base de cône où s'étale tout ce qui peut être visible et dicible; et l'existence aussi réelle de l'actuel, et nous ajoutons: sommet actuel du cône où le visible, ici et là, est en train toujours d'être enveloppé par le dicible. Autrement dit, grand pli et petit pli dans lesquels se produit la double torsion expressive du monde et du sujet. "L'âme est l'expression du monde (actualité), mais parce que le monde est l'exprimé de l'âme (virtualité)" (P, p.37).

Heidegger et Merleau-Ponty sont de nouveau convoqués dans le problème du pli. Tel qu'ils conçoivent cette notion, arrivent-ils à dépasser l'intentionnalité? La réponse de Deleuze est moins tranchante, et même si elle paraît négative, l'importance accordée à Merleau-Ponty dans sa compréhension de la monade leibnizienne, (la clôture de la monade comme condition d'être pour le monde et non dans le monde) fait penser à une sorte de reconnaissance deleuzienne du rôle joué par Merleau-Ponty dans une éventuelle sortie de la phénoménologie⁶. La beauté et la lucidité de son livre posthume, *Le visible et l'invisible*, étaient très appréciées par Deleuze, comme Virilio l'a souligné dans son dernier livre d'entretiens⁷.

Plan d'immanence comme Lumière, double multiplicité de l'être-lumière et de l'être-langage, et finalement, pli, pli du Dehors et pli de l'âme et du monde. Ces notions

⁶. Dans la note de travail de Décembre 1959, sous le titre de "Leibniz", Merleau-Ponty affirme: "Le rapport de *In der Welt Sein* va tenir la place qu'occupe chez Leibniz le rapport d'expression réciproque des perspectives prises sur le monde", et il ajoute quelques lignes après: "Notre âme n'a pas de fenêtres: cela veut dire *In der Welt Sein*". In *Le visible et l'invisible*, Gallimard, col.Tel, p. 276. L'expression comme voie d'échappement de l'intentionnalité? On y reviendra. Notons au passage les inspirations leibniziennes chez Husserl à propos de la fermeture sur soi: *Idées*, op.cit., pp.163-164, et note 2 de P.Ricoeur.

⁷. P.Virilio, avec M.Brausch, *Voyage d'hiver*, Parenthèses, col.Eupalinos, 1997, p.43.

indiquent, font allusion, à quel arrière-fond problématique? A mon avis, elles font signe vers la question énorme, difficile, épineuse, celle du sens, du sens du monde moderne, de ce monde qui a vu et subi tellement de bouleversements, de barbaries, et ruptures, des ruptures de tout type par rapport au siècle dernier ou même à la première moitié du XX^{ème} siècle, et qui n'ont pas eu le temps d'être médités dans toute leur portée. Sens du monde mais aussi sens de la tâche ici et maintenant. Les deux aspects se recourent dans la mesure où le mode de comprendre et de faire sien notre tâche éthique et politique va dépendre de la façon dont le sens du monde se construit. Le monde, notre monde est peuplé par ici et par là de non-sens, des non-sens sur lesquels le sens s'érige d'une façon vacillante et parfois héroïque. Le constructivisme d'un sens précaire mais solide qui nous permette d'entamer de nouveaux rapports avec le monde qui nous entoure, notre monde, celui d'ici et maintenant, est une tâche, à mon avis, proprement deleuzienne.

Mais cette question -ne l'oublions pas- est un arrière-fond implicite. A un niveau proprement philosophique, Deleuze joue dans ces recherches la possibilité d'une construction valable et efficace d'une théorie de la multiplicité immanente. Les premières ébauches sont détectables déjà dans *Le bergsonisme*, même si la notion de différence et le pluralisme invoqués dès les années 50 permettaient aisément -comme on le verra au cours du séminaire- le passage à une théorie de la multiplicité, déjà constituée dans *Différence et répétition*, et remaniée plus tard dans *Mille plateaux* en tant que pragmatique de la multiplicité. Un plan multiple d'immanence est le défi lancé par Deleuze à la phénoménologie, un plan absolu et illimité, peuplé d'événements, et constitué de deux faces: pensée et nature. C'est dans son dernier livré, écrit avec Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, que le différend avec cette école philosophique a sa dernière expression. De l'immanence on nous dit qu'elle est "la pierre de touche brûlante de toute philosophie, parce qu'elle prend sur soi tous les dangers que celle-ci doit affronter, toutes les condamnations, persécutions et reniements qu'elle subit" (QP?, p.47) et ils soulignent un peu plus tard que "le problème de l'immanence n'est pas abstrait ou seulement théorique" puisque là où il y a transcendance "il y a religion", "Être vertical" ou "Etat impérial". Et ils nous avertissent: "chaque fois qu'on interprète l'immanence comme immanente à

Quelque chose, on peut être sûr que ce Quelque chose réintroduit le transcendant” (ibid.). Cela va être le cas de Descartes, de Kant et de Husserl.

Dans l'oeuvre de ce dernier “l'immanence devient immanente 'à' une subjectivité transcendente” (ibid.p.48). Pourquoi? La réponse de Deleuze et Guattari dans la même page vaut cette longue citation: parce que “Husserl conçoit l'immanence comme celle d'un flux du vécu à la subjectivité, mais comme tout ce vécu, pur et même sauvage, *n'appartient* pas tout entier au moi qui se la représente, c'est dans les régions de non-appartenance que se rétablit à l'horizon quelque chose de transcendant: une fois sous la forme d'une 'transcendance immanente ou primordiale' d'un monde peuplé d'objets intentionnels (et nous ajoutons c'est le cas des *Idées directrices pour une phénoménologie*), une autre fois comme transcendance privilégiée d'un monde intersubjectif peuplé d'autres moi (et nous ajoutons ce sont les *Méditations cartésiennes*), une troisième fois comme transcendance objective d'un monde idéal peuplé de formations culturelles et par la communauté des hommes” (et nous ajoutons finalement c'est le cas de *La Crise*).

Cette longue citation nous est précieuse dans la mesure où c'est la seule fois que Deleuze fait un bilan global de l'oeuvre husserlienne dans un contexte hautement significatif: le deuxième chapitre, celui consacré au plan d'immanence. Husserl traite celui-ci comme un champ de conscience (c'est son acquis) mais instaure une sorte de résidu transcendant parce que tout ce flux du vécu n'appartient pas entièrement au moi. On voit ici une clef pour comprendre toute la lecture implicite de Husserl dans le travail conceptuel et dans l'expérimentation des premières oeuvres deleuziennes (comme on le verra). Pour le dire d'une façon claire et un peu simpliste: Deleuze est d'accord avec Husserl, ou plutôt il le suit là où il est empiriste et même spinoziste, mais il s'éloigne de lui dès qu'il voit un retour au kantisme ou au cartésianisme.

Un des problèmes, sur lequel on reviendra dans notre séminaire, est le passage du paragraphe 54 au paragraphe 57 des *Idées*. Dans le premier paragraphe Husserl soutient qu’“il est certain qu'on peut penser une conscience sans corps et, aussi paradoxal que cela paraisse, sans âme, une conscience non personnelle, c'est-à-dire un flux vécu” (p.182.), mais dans l'autre paragraphe, le 57, Husserl reconnaît que dans “le flux des multiples

vécus” “le moi paraît être là constamment, même nécessairement”, et il ajoute que ce moi “appartient à tout vécu qui survient et s'écoule”. Ce moi “demeure identique” et constitue (c'est Husserl lui-même qui souligne) “*une transcendance au sein de l'immanence*”(p.190). Comme on le voit c'est le moi qui appartient à tout vécu, et non exactement le flux du vécu qui n'appartient pas tout entier au moi. La nuance est pertinente: la critique ne porte pas sur le fait qu'il y ait une captation intentionnelle, gouvernée par le moi, dans chaque vécu particulier, mais sur le fait que ce moi ne soit pas, comme chez Schelling ou d'une autre manière chez Sartre, un moi absolu ou une conscience non personnelle. La question qu'on peut poser est la suivante: le fait d'assurer une immanence radicale, par les voies différentes qu'on a vu employer par Deleuze, comporte-il nécessairement la fin de l'intentionnalité? Ou: le fait de peupler ce plan d'immanence de multiples plis ou haecceités ne représente-il pas une dispersion et une désagrégation de l'intentionnalité qui pourtant conserve celle-ci sous une autre grandeur? A force de la rendre imperceptible, inconsciente, quasi-virtuelle, moléculaire, l'intentionnalité arrive-t-elle à disparaître? Le problème doit être posé pour Deleuze dans un autre plan qui n'est pas exactement le plan ontologique récupéré par Heidegger ou le dernier Merleau-Ponty. C'est un plan temporel différent auquel on parvient dans une sorte d'intuition qui est en même temps expérimentation et apprentissage.

De nouveau, on ne fait ici qu'esquisser un problème qui va exiger de nous parfois de longs détours. La suite du commentaire est aussi intéressante. Husserl et ses successeurs - affirment Deleuze et Guattari- “découvrent dans l'Autre, ou dans la Chair, le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même”. Et ils continuent leur discours en donnant une place éminente à Spinoza: “le seul à n'avoir passé aucun compromis avec la transcendance” (QP?, p.49), et à Bergson, au Bergson du premier chapitre de *Matière et mémoire* -et ils reprennent les thèses soutenues dans les *Ecrits sur le cinéma*- , dans lequel un plan est tracé “qui coupe le chaos, à la fois mouvement infini d'une matière qui ne cesse de se propager et image d'une pensée qui ne cesse d'essaimer partout une pure conscience en droit (ce n'est pas l'immanence qui est 'à' la conscience, mais l'inverse)” (ibid., p.50). Ce plan d'immanence qui, dans le premier volume des *Ecrits sur le cinéma*,

était nommé Lumière est qualifié maintenant de “pure conscience en droit”⁸. En réalité si la conscience *est* quelque chose, toute conscience peut s'actualiser en chose, mais elle pourra le faire (on peut penser) si et seulement si il y a un oeil qui puisse prendre ses distances vis-à-vis de la chose. Le plan d'immanence est peuplé de germes expressifs qui attendent son effectuation mais, au prix d'une dénaturalisation de l'immanence? La génèse expressive ne signifie-t-elle pas une introduction de la transcendance? La notion de processus, substituée à celle de génèse dans les deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, arrive-t-elle à résoudre complètement ce problème qui -comme l'avait montré Derrida il y a longtemps- est un problème entièrement husserlien puisque cette introduction du transcendantal n'est rien moins que le danger psychologue?

Laissons pour le moment ces questions ouvertes. Nous devons finir avec le dernier texte de Deleuze qui revient d'une façon significative sur le même problème. Son titre est simple, mais lance une flèche à la postérité: “L'immanence: une vie...”, la sienne?, non, celle de tous, de personne, de chaque tête plongée dans ce texte à un moment donné. Une partie du petit texte résonne encore en moi, résonance saisissante quand, rempli de froid, dans la gare du Nord, de bonne heure, j'ai appris la nouvelle de sa mort: “*Une vie* est partout (Deleuze souligne très peu de fois ses textes et quand il le fait il faut lire d'une autre manière), dans tous les moments que traverse tel ou tel sujet vivant et que mesurent tels objets vécus: vie immanente emportant les événements ou singularités qui ne font que s'actualiser dans les sujets et les objets. Cette vie indéfinie n'a pas elle-même de moments, si proches soient-ils les uns des autres, mais seulement des entre-temps, des entre-moments. Elle ne survient ni ne succède, mais présente l'immensité du temps vide où l'on voit l'événement encore à venir et déjà arrivé, dans l'absolu d'une conscience immédiate”. Comme vous voyez la même question -comme tout grand philosophe- le hante encore dans ses derniers moments de vie, d'une vie: le lien non-lien de notre vie et de notre monde, la recherche d'une vie “et rien d'autre”, recherche non théorique puisque elle est

⁸ . Deleuze utilise le concept de "conscience" en 1991, après avoir critiqué en 1968 son usage chez Sartre dans la description du plan transcendantal et impersonnel: *Logique du sens* , quinzième série, p.124. Le terme "conscience" sera repris de nouveau dans son dernier article, de 1995, "L'immanence: une vie...". Il ne s'agit pas de trouver une contradiction chez Deleuze mais de faire voir pour le moment le problème posé.

“puissance, béatitude complètes”, Deleuze toujours avec Spinoza, et avec Bergson, et comme amis de voyage Sartre, et, qui sait?, Husserl?

Ce parcours sommaire autour du rapport entre la pensée tardive de Deleuze et la notion d'intentionnalité peut nous servir comme une introduction aux problèmes qu'on va traiter à partir de la semaine prochaine dans les premiers ouvrages de Deleuze. Comme on vient de le voir, les problèmes liés à la tâche phénoménologique se trouvent au coeur de l'élaboration conceptuelle de Deleuze, en particulier, de son exploration d'un plan multiple d'immanence. Une toute autre chose qui reste à élucider c'est de savoir si les problèmes, des deux côtés, sont exactement les mêmes; si ce n'est pas le cas quels sont les points de vue différents qui changent la façon dont ils sont posés, et quelles sont les conséquences; si c'est le cas (qu'il y ait quelques problèmes qui se recourent) il faudra se demander jusqu'au bout le sens et la validité de ces problèmes. On suivra ici une recommandation pleinement deleuzienne: il faut chercher les vrais problèmes, les problèmes intéressants, et non les vraies solutions étant donné qu'“il y a des faux problèmes plus encore qu'il n'y a de fausses solutions, avant qu'il n'y ait de fausses solutions pour les vrais problèmes” (B, p.292).

J'aimerais, avant de finir, donner quelques pistes sur l'argument de notre séance prochaine. Il faudra partir des premiers textes importants de Deleuze: premièrement, les deux articles sur Bergson: “La conception de la différence chez Bergson”, que vous trouverez dans "Les Etudes bergsoniennes", vol. IV, 1956, pp.79-112, et “Bergson”, publié dans dans le cadre du livre collectif, *Les philosophes célèbres*, sous la direction de Maurice Merleau-Ponty, en 1956, chez Lucien-Mazemod, pp.292-9. Deuxièmement, *Empirisme et subjectivité*, publié chez PUF, dans la collection Epiméthée, son premier livre au sens propre du terme, qui porte -comme on le sait- sur la pensée de David Hume.

Je voudrais qu'on retienne deux idées qui vont nous servir de fil conducteur dans la séance prochaine. D'abord, il faut souligner que Deleuze entame sa carrière philosophique une fois que les développements majeurs de la phénoménologie en France ont déjà eu lieu. Le 'Husserl' qu'il va recevoir c'est un Husserl filtré, pour ainsi dire, par les lectures françaises de son oeuvre. Ce point il ne faut pas le négliger. Mais il ne faut pas négliger

non plus le fait que Bergson va jouer le rôle d'arrière-fond dans cette lecture de Husserl comme c'est le cas de pas mal de commentateurs français, comme par exemple, Lévinas, Sartre et Merleau-Ponty, rôle qui sera occupé par Heidegger chez Tran-Duc-Tao ou Derrida. Les deux philosophes, Bergson et Heidegger, vont contrebalancer les éléments de la pensée husserlienne qu'on estime insuffisants ou trop timides. Or il y a un mouvement inverse qui n'est pas tellement repérable, et qui nous intéresse d'une façon spéciale, c'est le fait qu'on lise Bergson avec Husserl jouant le rôle d'arrière-fond. Notre hypothèse consiste à dire que c'est Deleuze qui fait un tel mouvement de lecture.

Ensuite, deuxième idée, je voudrais insister sur un aspect méconnu de la pensée deleuzienne: la rencontre *inaugurale* entre deux philosophies, productrice à son tour d'une pensée nouvelle⁹, ne se produit pas entre Nietzsche, Bergson et Spinoza, comme par exemple l'affirme Michael Hardt¹⁰, mais entre Hume et Bergson, c'est-à-dire, entre un pluralisme ontologique et un intuitionnisme méthodologique axé sur la recherche de la différence, des différences. Jusqu'à quel point ces deux programmes coïncident avec les derniers auteurs c'est une question compliquée qu'on ne peut pas ici résoudre.

En tout cas, et ici les deux idées se recourent, les deux lectures inaugurales de Deleuze, celle de Hume et celle de Bergson, sont élaborées dans le sillage d'une compréhension préalable de la dynamique de la pensée husserlienne, plus que de son oeuvre en tant que telle. On le verra.

2. Le donné comme pluralité de différences (la rencontre Hume-Bergson).

Lors de notre dernière séance, nous avons pointé quelques problèmes fondamentaux impliqués dans le rapport entre la pensée deleuzienne et la phénoménologie, notamment ceux qui concernent la construction d'un plan d'immanence multiple non soumis au principe de l'intentionnalité. Notre tâche ici est de reprendre ce fil conducteur à partir des

⁹. Il ne s'agit pas de donner telle ou telle affiliation mais de détecter l'enjeu philosophique primordiale.

¹⁰. Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An apprenticeship in Philosophy*, University of Minnesota Press, 1993.

premiers textes de Deleuze: les deux articles consacrés à Bergson et son livre sur la philosophie de David Hume.

Nous allons, tout d'abord, expliquer d'une façon sommaire les thèses les plus décisives de *Empirisme et subjectivité*, et en même temps déceler les points sous-jacents où la phénoménologie intervient, d'une manière ou d'une autre dans la démarche philosophique de Deleuze. Ensuite, on va suivre l'armature conceptuelle de la lecture deleuzienne de l'oeuvre de Bergson, entamée trois années après la publication de ce livre-là. Il s'agira de faire ressortir les thèses récurrentes dans les deux articles et les clins d'oeil à la phénoménologie. Enfin, nous rassemblerons les idées convergeantes dans l'interprétation de Hume et de Bergson à fin d'entrevoir les lignes futures de la pensée deleuzienne. On peut déduire à partir de ce schéma que notre intention n'est pas exactement de vérifier la fidélité de Deleuze à tel ou tel auteur mais plutôt de suivre et de souligner les lignes qui dessinent sa propre pensée, même si pour arriver à ceci il nous faudra donner quelques pistes sur le premier aspect problématique.

Empirisme et subjectivité est un livre surprenant à plusieurs égards. Le titre indique déjà le noyau du problème: le lien entre l'empirisme et la subjectivité. Quoi de plus normal -on pourrait se dire- que penser le lien entre l'origine de notre connaissance et le statut douteux du moi? Or la façon dont ces notions sont comprises rompt avec l'opinion que l'histoire de la philosophie a répandue à propos de cette école philosophique. L'empirisme est définie par Deleuze à travers quatre thèses: A) Les principes, aussi bien de l'association que de la passion, doivent être conçus en tant que donnés eux-mêmes et, par conséquent, en tant que génétiques. B) L'empirisme est une philosophie de l'imagination et non des sens. C) La thèse principale de l'empirisme ne consiste pas à soutenir l'origine sensorielle de nos idées mais à affirmer l'extériorité des relations aux termes. D) Le problème de l'empirisme est le problème d'une constitution du sujet, et non exactement celui de la mise en doute de la substantialité du moi. Cette constitution du sujet ne se produit pas d'une manière théorique mais pratique. Ce n'est pas la connaissance qui est le plus important mais la réflexion des passions dans l'imagination qui nous mènent au domaine éthique et politique.

Cette quadruple définition peut se résumer de la manière suivante: “*le sujet se constitue dans le donné* ”(ES, p.120). Se constituer dans le donné cela veut dire que l'esprit devient sujet grâce à quelques principes de la nature humaine: les principes d'association et les principes de la passion. Mais qu'est-ce à dire du donné? Deleuze s'explique: “sans cesse Hume affirme l'identité de l'esprit, de l'imagination et de l'idée. L'esprit n'est pas nature, il n'a pas de nature. Il est identique à l'idée dans l'esprit. L'idée, c'est le donné, tel qu'il est donné, c'est l'expérience. L'esprit est donné. C'est une collection d'idées”, et il ajoute “collection sans album, pièce sans théâtre, ou flux de perceptions” (ibid., p.3).

L'identification de l'esprit, de l'imagination et de l'idée nous conduit d'emblée à un effacement de la distinction entre les impressions et les idées. En effet, l'affirmation la plus connue de l'empirisme de Hume consiste à établir une distinction entre les impressions et les idées. Toutes les perceptions de l'esprit humain se réduisent à cette double bipartition. Celles-là sont les perceptions les plus vivantes et violentes, tandis que celles-ci sont les perceptions les plus faibles. Toutes nos idées dérivent ou sont des copies de nos impressions et on peut trouver une correspondance entre les premières et les secondes. Toute idée simple a une impression simple à laquelle elle ressemble. Jusqu'ici la vulgate -si je puis dire- de l'empirisme.

Or il y a des états particuliers -Hume le concède dans la section première du *Traité de la nature humaine* - où la distinction entre les idées et les impressions est presque effacée. Il s'agit du sommeil, de l'état fébrile, de la folie ou d'une émotion très violente de l'âme. Là - je cite Hume- “nos idées peuvent s'approcher de nos impressions”¹¹. Deleuze puise dans cette possibilité négligée par Hume -il faut le dire- et il renverse ainsi le problème. En établissant un esprit pour ainsi dire chaotique avant la sédimentation d'une nature humaine (prenons cet "avant" avec toutes les précautions) Deleuze cherche un autre type d'expérience, plus primordial, que celui de l'empirisme classique. L'expérience est pour celui-ci l'assemblage d'une cause ou d'un effet avec un objet. Adam -comme nous dit

¹¹ . David Hume, *A Treatise of Human Nature*, in *The Philosophical Works* , edited by T.Hill Green and T.Hodge Grose, vol.1, Scientia Verlag Aalen, 1992. Dans la section première de la première partie, p.311, on peut lire l'affirmation suivante: "Thus in sleep, in a fever, in madness, or in any very violent emotions of soul, our ideas may approach to our impressions".

Hume- n'aurait pas pu savoir à travers la simple contemplation de l'eau, de ses qualités et transparence, qu'il pouvait s'y noyer. L'expérience d'autrui en train de se noyer est une sorte d'apriori pour la connaissance. Par contre, l'expérience dont nous parle Deleuze est plus proche de l'"expérience pure" telle qu'elle est conçue par William James. Elle se dit de tous les états sans conscience -ou dans lesquels la conscience est réduite au minimum- comme, par exemple, les sensations des nouveau-nés, les états comateux, et les hallucinations provoquées par certaines drogues. Il faut dire que Bergson, lui aussi, donne aux états morbides et anormaux une positivité dans la mesure où "ils consistent dans la présence, et non plus dans l'absence de quelque chose. Ils semblent introduire dans l'esprit certaines manières nouvelles de sentir et de penser"¹². James remonte en deçà des dualismes épistémologiques (sujet/objet, matière/esprit) pour arriver à un "flux de vie immédiat", matériau physique et mental, où il n'y a qu'une distribution de relations, d'événements et de "ceci" particuliers. C'est le donné à l'état pur mais tellement pur qu'on ne peut l'atteindre que par une espèce de détournement, et tellement donné qu'il est une expérience tout en étant une condition de l'expérience. Cette condition n'est donc pas un apriori mais un plan génétique dans lequel on est plongé en droit à n'importe quel moment¹³.

Le donné ne peut pas se réclamer d'autre chose que de soi. Il n'a pas une sorte d'arrière-fond ou de substance qui puisse l'expliquer et auquel il serait subordonné. C'est -je cite Deleuze- "l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence"(ibid., p.92-93), autrement dit, "l'ensemble des choses, au sens le plus vague du mot, qui sont ce qu'elles paraissent"(ibid., p.3). On pense ici inévitablement à la conscience telle qu'elle est décrite par Sartre dans *L'être et le néant* : une pure apparence qui n'a rien de substantiel "en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît", c'est-à-dire, qu'elle renvoie "à

¹² . Op.cit., p.909.

¹³ . On peut consulter: Wiliam James, *A Pluralistic Universe* , Longmans, Green, and Co., New York, 1909, surtout le chapitre VII: "The Continuity of Experience".

la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant"¹⁴.

La philosophie est, d'une certaine manière, un art de l'emprunt et on peut soupçonner que cette description sartrienne de la conscience soit à son tour plus apparentée à Bergson qu'à Husserl: ensemble d'images qui agissent les unes sur les autres plus qu'une donation "en personne" des essences. Dans les deux cas on est en face d'une expérience fondamentale, quoique dans un sens différent. Chez Bergson nous feignons pour un instant que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit. "Me voici donc -nous dit-il- en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme"¹⁵. Cet ensemble d'images (Deleuze nous parle d'un "ensemble de choses") est une matière fluide et pleine dans la mesure où il n'y a pas eu encore un corps, un sujet, un centre, qui enlève d'elle ce qui ne l'intéresse pas. Chez Husserl la mise entre parenthèses, cette fois-ci méthodique et progressive, ne s'applique pas seulement aux théories scientifiques mais aussi à notre propre existence empirique si bien qu'on peut cerner les essences eidétiques en tant que telles. Le donné est, dans un autre sens, primitif et pur mais en vue surtout d'une finalité théorique et d'une fondation critique des sciences.

Mais revenons à Deleuze. Le donné est un flux des perceptions, ou, comme il le dit quelques pages après: "le flux du sensible"(ES, p.92), et il ajoute: "le mouvement, le changement, sans identité ni loi" (ibid., p.93). Il est évident que Deleuze provoque ici une inflexion de la pensée de Hume vers celle de Bergson. Pour l'auteur de *Matière et mémoire* la durée c'est un flux indivisible, un changement continu derrière lequel ou sous lequel il n'y a pas de choses qui changent. C'est le changement tel qu'il est, qui est "la substance même des choses"¹⁶. La durée est donnée en tel ou tel moment plus ou moins extensible mais toute la durée ne peut pas être donnée. Elle est éparpillée par ici par là puisque -ne l'oublions pas- elle est...une collection sans album, c'est-à-dire, quelque chose

¹⁴ . J.P.Sartre, *L'être et le néant* , Gallimard, col.Tel, pp.12 et 23.

¹⁵ . Op.cit., p.169.

¹⁶ . Op.cit., p.1390.

qui est forcément parsemé et qui ne peut pas être soumis à une totalité qui lui donnerait son sens. On voit ici un leitmotiv crucial de la pensée de Deleuze: “que tout ne soit pas donné, c'est la réalité du temps” (B, p.298), affirmation qu'on trouve déjà dans son article sur Bergson de 1956, et qui sera reprise dans *Proust et les signes*: “le temps n'est pas un tout, pour la simple raison qu'il est lui-même l'instance qui empêche le tout”(PS, p.193). Le problème de la dispersion irrévocable du temps fait un avec le problème de notre monde moderne, du sens de l'histoire. Deleuze prend note de cet état: “le monde n'a pas de contenus signifiants d'après lesquels on pourrait le systématiser, ni de significations idéales d'après lesquelles on pourrait l'ordonner, le hiérarchiser” (ibid.). La pluralité irréductible du temps (produit historique d'un désenchantement du monde?, ou inscription ontologique de tout phénomène temporel?) est, en tout cas, une donnée tenace contre laquelle la téléologie temporelle husserlienne ne peut opposer aucun obstacle. De même, la notion unitaire de "tradition" dans l'école herméneutique va justement à l'opposé de ce pluralisme temporel...

Mais revenons à notre lecture d'*Empirisme et subjectivité*. La constitution du sujet dans le donné est possible grâce à deux principes: le principe d'association et le principe des passions. L'esprit devient sujet, ou comme Deleuze dira dans son dernier livre, le cerveau devient sujet parce que les idées se mettent petit à petit en rapport, établissent des relations entre elles et configurent ainsi un réseau de suppositions et de croyances. Mais, on pourrait se demander, est-ce que les idées, elles-mêmes, créent les relations qui les unissent? Ou est-ce plutôt quelque chose qui vient d'ailleurs? L'association n'est pas une qualité des idées, mais une qualité qui unit les idées. Les trois principes d'association (contiguïté, ressemblance et causalité) nous font croire à l'existence de choses qu'on n'a jamais vu. Ils nous permettent de dépasser le donné. Je cite Deleuze: “si le sujet peut ainsi dépasser le donné, c'est d'*abord* parce qu'il est, *dans l'esprit*, l'effet de principes qui dépassent l'esprit, qui l'affectent. Avant qu'il puisse y avoir une croyance, les principes d'association ont organisé tous les trois (les principes de contiguïté, celui de ressemblance et celui de causalité) le donné comme un système, imposant à l'imagination une constance qu'elle ne tient pas d'elle-même” (ES, p.5).

A) Mais on peut se demander: si les principes dépassent l'esprit où sont-ils? En réalité les principes affectent l'esprit du dehors, dans sa première phase, une fois que l'esprit est devenu un système, une agglomération de petites totalités. Les principes (et c'est un raisonnement qui s'éloigne un peu de Hume pour indiquer le Deleuze ultérieur), font presque parti du donné, de l'esprit. Dans un premier moment, parce qu'ils sont des événements, des principes de raison suffisante. S'approcher du feu et se brûler la main n'est pas dans un sens strict un rapport de cause-effet mais une rencontre de deux singularités qui constituent un événement. Peu importe que nous, petits Adams, l'ayons vu avant ou non. Elle est là. C'est une rencontre. Acte intentionnel? Ne soyons pas trop rapide. Mais, dans un deuxième moment, les principes régissent le donné comme produit culturel, comme instance pleine de sens, même si parfois ce sens est difficile à saisir. Le donné aura pour l'empirisme, tel qu'il est compris par Deleuze, un double aspect. D'abord, ce sont les idées identifiées à l'esprit, et puis, ensuite, c'est le réseau de relations qui constitue comme une sorte de deuxième nappe du donné. L'habitude crée une expérience mais en même temps elle la suppose. Elle n'est pas un principe, mais l'habitude de contracter des habitudes. Les principes se construisent d'une façon graduelle et ils sont donnés d'emblée tous complets. Voilà le paradoxe: "la genèse est toujours comprise à partir des principes, et comme un principe"(ibid., p.62).

B) On est en face d'une question capitale de la pensée deleuzienne: son empirisme supérieur. L'imagination se dépasse à travers le réseau de relations, mais rien "ne dépasse l'imagination, rien n'est transcendantal" (ibid.p.126), les principes eux-mêmes font parti de cette imagination, on pourrait dire, du monde, des mondes. L'empirisme deleuzien est une philosophie de l'imagination comme double plan du donné. Ce serait un contre-sens de l'interpréter comme une reconnaissance de l'expérience intérieure, "spirituelle", tout aussi valable que l'expérience externe. En réalité, une des tâches critiques les plus constantes et tenaces de la pensée deleuzienne est la critique de la vie intérieure. On le verra. Le double plan du donné, c'est finalement, d'un côté, une pluralité de termes, de choses corporelles, de visibilité, de différences, et, d'un autre côté, une pluralité de relations, d'incorporels, d'énoncés, de répétitions. Il n'y a que ça, mais c'est là où tout se

joue, y compris nos vies. Il y a une phrase de Deleuze que j'aime beaucoup et qui reflète cette puissance immanente de l'imagination, du devenir des hommes: "Jamais rien se passe dans la tête , les choses se passent toujours dans le monde y compris les idées. Le monde est un cerveau" (21 janvier 1986, cours à Paris VIII). L'erreur de Kant -il le dit déjà en 1953- c'est de construire une troisième instance entre les choses et les relations, une synthèse a priori à laquelle elles se rapportent, c'est-à-dire, une activité transcendente. C'est celle-là "qui rend la transcendance immanente à quelque chose=X" (ibid., p.125).

Ce qui est étonnant c'est le rapport à Husserl puisque même s'il n'est pas cité, à aucun moment du livre, on peut déceler certains traits dynamiques de sa démarche tout en la récusant dans d'autres points, comme on va le voir. Aller aux choses mêmes ne peut-il pas être compris, à la limite, comme un mot d'ordre empiriste? La question reste en suspens. De toute manière ce qui frappe le lecteur de Husserl ce sont les types de reproches qu'il dirige à l'empirisme. D'abord, c'est une psychologie qui transcende la sphère de l'immanence à partir de l'hypostase de certaines notions telles que l'habitude ou la nature humaine, et ensuite c'est une démarche conduisant au scepticisme et du coup à l'abandon de la tâche critique. C'est grâce uniquement à l'établissement d'une sphère immanente, composée de données absolues, que la connaissance peut être justifiée d'une manière nécessaire, en évitant ainsi les "embarras sceptiques" et psychologues¹⁷. De son côté, la démarche de Deleuze ne vise absolument pas la fondation d'une connaissance certaine mais elle emprunte à Husserl certaines corrections à l'empirisme classique, rationaliste, à la limite, dans la mesure où les transcendances et les traits psychologiques de celui-ci sont, pour ainsi dire, limés. L'habitude n'est pas le passe-partout qui permet d'expliquer n'importe quel phénomène cognitif, mais une dimension dynamique et génétique du donné lui-même. D'ailleurs, la psychologie est carrément récuse par Deleuze dans sa lecture de Hume. Il y a deux dimensions dans l'empirisme, l'atomisme et l'associationnisme, auxquelles deux psychologies correspondent: une psychologie des

¹⁷ . Consulter pour ce point *L'idée de la phénoménologie* , (trad.Lowit), PUF, col.Epiméthée.

idées, des éléments simples, et une psychologie des tendances. Mais la psychologie pour Deleuze ne peut pas embrasser les deux pôles: parce qu'elle ne peut pas porter sur l'esprit qui est finalement une collection chaotique d'atomes, et parce que l'imagination une fois qu'elle est affectée par les relations et les tendances déborde les cadres de la psyché, elle est de fond en comble de nature culturelle et politique.

C) On a dit que l'association est une qualité qui unit les idées et non une propriété des idées elles-mêmes. Comme dans *Procès et réalité* la “relation l'emporte sur la qualité”¹⁸. Cela signifie que les relations n'ont pas pour causes les idées. La démarche deleuzienne se rapproche ici de celle de Bergson pour qui les mouvements moléculaires ne sont jamais la cause déterminante des états de conscience. “Dans un mouvement on trouvera la raison d'un autre mouvement, mais non pas celle d'un état de conscience”¹⁹ -nous dit Bergson dans *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* afin de critiquer les prétentions du “déterminisme associationniste”. Deleuze suivra encore cette inspiration dans son livre *Logique du sens* puisque, de la même façon, il dissociera le rapport de causalité au lieu de distinguer des types différents de cause comme chez Aristote ou Kant. Les effets incorporels n'ont pas pour cause les états de chose corporels ni non plus les incorporels eux-mêmes. Dans la chaîne qui réunit ceux-ci le rapport est celui d'une quasi-cause. C'est dans le lien expressif entre les événements incorporels que se joue notre destin, conçu comme réponse et défi à la nécessité des enchaînements causaux (LS, pp.15-16).

Même si dans *Logique du sens* le problème de la subjectivation était moins explicite que dans son premier livre il faut dire que la communication expressive entre les événements, la contre-effectuation, bref, le mode de composition des singularités dans ce qu'il nommera le champ transcendantal impersonnel constituait un de ses noyaux fondamentaux. On y reviendra. *Empirisme et subjectivité* est plus explicite là-dessus. C'est le dynamisme du sujet qui établit, au fur et à mesure, les relations et la façon dont elles sont disposées. Mais un sujet -ne l'oublions pas- qui fait corps avec ses circonstances. On pourrait sans forcer les textes rapprocher ici la perspective deleuzienne

¹⁸ . A.N.Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie* , Gallimard, col.Bibliothèque de philosophie, 1995.

¹⁹ . Op.cit., p.98.

du vitalisme d'Ortega y Gasset pour qui la vie du moi est -je le cite- un "inéorable dehors". Le moi c'est le moi *et* les circonstances. Il y a un champ élargi du moi qui dépasse les simples frontières de la vie privé ou intime²⁰.

Pour que les idées ne soient pas les causes des relations il faut que celles-ci ne puissent pas être réductibles à celles-là, c'est-à-dire, que dans les idées il n'y ait aucun germe potentiel de relation, autrement dit, que la relation soit irréductible à n'importe quel type de jugement d'attribution. "La proposition vraiment fondamentale" de l'empirisme est pour Deleuze la suivante: "les relations sont extérieures aux idées" (ES, p.109), proposition qu'on chercherait inutilement chez Hume car elle fait allusion plutôt à la philosophie pluraliste anglosaxonne de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle. En fait, les noms de James et de Russel sont mentionnés par Deleuze à la même page en tant qu'empiristes qui partagent cette proposition comme "point commun"²¹.

Mais, qu'est-ce qu'une relation? Deleuze répond en 1972, dans son article sur David Hume, de cette manière: "c'est ce qui nous fait passer d'une impression ou d'une idée données à l'idée de quelque chose qui n'est pas actuellement donné" (H, p.67). Toute relation se produit dans un rapport primordial avec le temps, bien plus, la relation est un éclair temporel, quelque chose qui surgit à l'occasion d'une connexion fulgurante entre deux moments temporels éloignés: une rencontre dans le temps. L'exemple donné par Bertrand Russell est celui-ci: "Pierre est plus petit que Paul", ou aussi, on pourrait dire, "vous êtes plus nombreux que l'année passée". Pierre et Paul, le public de l'année passée et le public d'aujourd'hui ne peuvent pas soumettre les relations qui se produisent entre eux à un simple rapport de termes. Il y a quelque chose qui échappe, qui s'enfuit, un monde d'extériorité, des flux, où "la pensée elle-même est dans un rapport fondamental

²⁰ . On peut consulter le livre de J.Ortega y Gasset, *Goethe, Dilthey* , Revista de Occidente en Alianza editorial, Madrid, 1982-83.

²¹ . Un texte qui expose bien le débat entre la position moniste de Bradley (selon lequel les relations ne sont rien sans les qualités, et même des entités irréelles) et la théorie pluraliste de Russell (selon lequel les relations sont extérieures aux termes, c'est-à-dire, irréductibles aux termes) est le livre de Alejandro Tomasini *Los atomismos lógicos de Russell y Wittgenstein* , Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, pp.26-47. Le pluralisme de Russell détruit la vision du néo-hegelien Bradley d'un tout organique où il n'y a qu'une seule vérité et une seule réalité...On peut consulter aussi le livre de W.James ci-dessus cité.

avec le Dehors” (ibid.). Ce monde pluraliste va être exploré par Deleuze à plusieurs reprises dans des textes très beaux, comme celui dédié à Lucrèce, à Walt Whitman, à Jean Paul et Lawrence, à Melville, dans ses conversations avec Claire Parnet, monde patchwork ou manteau d'Arlequin, monde des échantillons, monde de l'amour comme physique des relations, en fin, monde de relation flottantes²². Bref, “affirmation d'un monde en *processus*, en *archipel*”²³ (CC, p.110), très proche de l’“univers comme solidarité” peuplé de “nombreuses entités actuelles” cher à Whitehead, et surtout affirmation de l'espérance et de la confiance comme lutte fraternelle, de camaraderie, vers un monde meilleur.

On a parlé des principes de l'association mais non pas des principes de la passion. De quoi s'agit-il? Le statut des relations est complètement incompréhensible si on oublie le rôle fondamental de ces derniers principes. Le fait qu'une relation s'établisse suppose comme condition un des trois principes d'association. Il lui donne sa constance et même sa nécessité. Par contre, les principes d'association ne peuvent jamais expliquer pourquoi telle relation se produit à tel moment et pourquoi pas une autre relation. Aux principes d'association leur manque une pragmatique ou une topologie des circonstances comme principes de raison suffisante. Tout au long du livre *Proust et les signes* le principe d'association appliqué à la fameuse Mémoire involontaire est considéré par Deleuze comme insuffisant. L'apprentissage c'est le développement, plein de déceptions, du sens enveloppé dans les signes. La mémoire involontaire nous fait se réfugier dans les labyrinthes intimes, et plutôt honteux, de la subjectivité. C'est tout. Elle ne peut pas expliquer la recherche des essences artistiques, les différences comme raison suffisante de la série des signes et du sens développé, quelque chose en deçà de l'objet et du sujet²⁴.

²² . "Lucrèce et le simulacre" (in *Logique du sens*, pp.307-324), "Whitman" (in *Critique et clinique* , pp.75-80), "Nietzsche et Saint Paul, Lawrence et Jean de Patmos" (in *ibid.*, pp.50-70), "Bartleby, ou la formule" (in *ibid.*, pp.89-114), *Dialogues* , avec Claire Parnet, pp.68-75.

²³ . Et Deleuze ajoute dans ce texte sur le Bartleby de Melville: "Non pas même un puzzle, dont les pièces en s'adaptant reconstitueraient un tout, mais plutôt comme un mur de pierres libres, non cimentées, où chaque élément vaut pour lui-même et pourtant par rapport aux autres: isolatas et relations (...) car la Vérité a toujours des "bords déchiquetés" ".

²⁴ . PS, chapitre V, "Rôle secondaire de la mémoire".

Prenons un exemple simple. Si on écoute le sifflement de la cafetière on sait qu'on va la retirer de la plaque électrique. En fait, on ne le sait pas, on le fait, on agit immédiatement: c'est une reconnaissance automatique ou habituelle²⁵. Les principes d'association sont incapables d'expliquer pourquoi telle ou telle personne aime boire du café, quelles sont les raisons qui expliquent qu'une autre personne soit tellement accrochée au café, quel type de mode de vie ça suppose, quelle est l'explication que, à un moment donné, on ne réagisse pas au sifflement de la cafetière, un souci?, une obsession?. Il s'agit d'une reconnaissance manquée, mais positive, *attentive*, dans la mesure où elle peut réveiller telle ou telle chose, tel ou tel instant du passé, telle différence, telle idée...Les principes de la passion ont un rapport avec l'utilité, pas des choses mais des tendances. Les hommes valorisent les tendances par rapport à l'utilité qu'ils peuvent y trouver, c'est-à-dire, par rapport au sens qu'elles procurent. Les tendances sont satisfaites par l'homme indirectement, c'est-à-dire, à travers les institutions, ou, comme Deleuze le dira plus tard, à travers les agencements.

D) Deleuze ne s'intéresse pas à la nature ou à l'essence de ces principes, mais plutôt à ce qu'ils font. Ils ne sont pas “des êtres, mais des fonctions”(ES, p.151). Leur fonction alors est de produire des relations, des relations qui moyennant l'habitude et certains agencements d'ordre culturel arriveront à avoir une solidité, même un sens. La lecture deleuzienne de Hume est très proche, à mon sens, de l'esprit pragmatiste selon lequel on ne juge pas les idées en fonction de leur utilité, mais la vérité d'une idée en fonction de ses effets pratiques. David Lapoujade, dans un livre limpide et beau, intitulé *William James . Empirisme et pragmatisme*²⁶, a très bien expliqué le point clé: “le pragmatisme propose (...) une méthode d'expérimentation, de construction pour de nouvelles vérités. Expérimenter, c'est considérer la théorie comme une pratique créatrice. Ce pourquoi il ne s'agit plus de savoir ce qui est vrai, mais comment se fait le vrai. Et cette question elle-même est inséparable d'une autre: que fait le vrai? Une idée vraie, au sens pragmatique,

²⁵ . C2, chapitre 3: "Du souvenir aux rêves".

²⁶ . Publié chez PUF, col.Philosophies, n°89, 1997.

est une idée qui change quelque chose de manière satisfaisante dans l'esprit de celui qui la pense”²⁷.

Qu'est-ce qui provoque dans telle ou telle circonstance qu'une idée fasse penser à une autre idée? La question n'est pas neutre ni négligeable: il y a des gens pour qui l'autorégulation du marché fait penser à la démocratie, ou des gens pour qui la couleur de la peau d'une personne leur provoque des sentiments de mépris....Comment réguler ces relations? Comment tracer des lignes de fuites à partir et avec les relations? Les problèmes sont complètement d'ordre politiques et culturelles. La réponse deleuzienne, volontairement provisoire, on la connaît: c'est l'apprentissage (devenir-actif) qui est une véritable expérience et non l'éducation (devenir-passif). Ceci dit, même si on peut repérer ici un éloignement de Deleuze par rapport aux pragmatistes américains, ils sont d'accord sur un point: il nous faut avoir une confiance non seulement en nous-mêmes pour que nous puissions arriver au remplissement maximum de nos forces, mais aussi avoir une confiance dans ce monde-ci, pour que nous puissions agir dans un monde à la hauteur de nos désirs.

Mais où ça mène, toute cette histoire? Ça mène à une affirmation, lourde de sens, qui représente, au moins sur ce point, une rupture véritable de Deleuze avec la phénoménologie. Je le cite: “si la relation ne se sépare pas des circonstances, si le sujet ne peut pas se séparer d'un contenu singulier qui lui est strictement essentiel, c'est que la subjectivité dans son essence est pratique”. Et il ajoute quelques lignes après: “qu'il n'y ait pas de subjectivité théorique et qu'il ne puisse pas y en avoir devient la proposition fondamentale de l'empirisme” (ES, p.117). Et il s'explique un peu plus tard d'une façon plus nette: “les relations ne sont pas l'objet d'une représentation, mais les moyens d'une activité”. La critique de la représentation (l'esprit n'est pas une représentation de la nature) qu'on peut trouver par exemple dans les recherches de Merleau-Ponty et de Sartre à propos de la couche pré-réflexive ou de la conscience irréfléchie est poursuivie par Deleuze mais -et c'est là où il se démarque de la phénoménologie française- afin de

²⁷ . Op.cit., p.59.

souligner l'immédiateté politique dans la constitution du sujet, dans ce qu'il nommera plus tard les processus de subjectivation. La subjectivité est une “machine” (il utilise déjà ce terme en 1953) dans laquelle la construction de réseaux pluriels provoque une résonance. Les principes agissent sur cette caisse de résonance, et ce produit jamais achevé, c'est en droit un processus d'activation, un cheminement du passif vers l'actif. *Empirisme et subjectivité* conclut avec cette vigoureuse affirmation qui est tout un programme: “la philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes; et L'Etre ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons” (ES, p.152). Toute l'ontologie pragmatique deleuzienne est déjà là comme amorce virtuelle d'une oeuvre à venir.

Le privilège du sujet théorique par rapport au sujet pratique a été une des thèses les plus problématiques de Husserl, et c'est surtout en France où elle a été contestée dans toute sa radicalité. C'est Lévinas, à ma connaissance, le premier philosophe qui reconnaît un certain malaise ou au moins un embarras vis-à-vis de ce qu'il appelle le “caractère intellectualiste” de la pensée husserlienne. Dans son livre *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, publié en 1930²⁸, Lévinas prend déjà ses distances par rapport à la façon dont l'intentionnalité et l'intuition sont comprises par Husserl. L'acte de l'intuition est “avant tout un acte théorique, un *acte objectivant*”(p.99). La réduction eidétique en tant que mise entre parenthèses du monde naturel ou empirique risque de “défigurer le réel concret” (p.170), de figer en une “réalité morte et arrêtée”(...)“la réalité mobile et changeante, aux contours imprécis”. Elle nous empêche de vivre la vie, en nous laissant uniquement une réflexion sur la vie, “trop séparée”(p.203) d'elle-même. Comme on peut le voir, c'est le bergsonisme, et notamment sa critique de la “pensée conceptuelle”, qui est invoqué pour corriger cet intellectualisme, trait contraignant si on est à la recherche d'une reconstruction au niveau ontologique de l'éthique. Bref, Lévinas

²⁸ . Publié chez Vrin. Voir page 86.

se sépare de Husserl là où il attribue un rôle prépondérant dans la vie à la connaissance et à la représentation au détriment des catégories pratiques et esthétiques.

A mon avis, c'est très instructif de retourner aux premiers pas d'un philosophe. Le dessein en creux de sa pensée future est déjà dans ses prises de position par rapport à telle ou telle pensée. Il y a une virtualité, non une possibilité, qui est à développer. Il faut la réactualiser et la vivifier pour écouter et amplifier les traits dynamiques qui ont conduit à l'oeuvre telle que nous la connaissons, mais qui auraient pu se frayer un autre chemin légèrement distinct. Dans notre cas, Deleuze et Lévinas partent d'une même constatation, les insuffisances de l'intellectualisme husserlien, la rigidité du dualisme sujet-objet, et la nécessaire "ruine de la représentation", mais pour prendre deux voies différentes: l'un vers un constructivisme pluriel des relations et des différences, et l'autre vers une donation de sens "essentiellement respectueuse de l'Autre"²⁹.

Nous arrivons à la fin de notre lecture d'*Empirisme et subjectivité*. Maintenant nous voulons repérer quelques axes fondamentaux dans la lecture deleuzienne de la pensée de Bergson. Le petit article "Bergson" est plein d'enseignements. Deleuze veut expliquer la philosophie bergsonienne à travers la notion d'intuition, non pas qu'elle soit la plus importante mais parce qu'elle nous montre une "véritable méthode"(B, p.292), qui consiste à poser les vrais problèmes. Deleuze explique dans cet article la manière dont cette méthode s'applique aux trois notions principales du bergsonisme, la durée, l'élan vital et la mémoire. Dans l'autre article, "La conception de la différence chez Bergson", la perspective est différente. Ici Deleuze fait un parcours assez minutieux à travers la pratique de cette méthode, c'est-à-dire, il cherche comment cette méthode se réalise en acte, mais sans oublier les implications ontologiques: la notion de différence. De toute manière, les deux articles sont dans un dialogue constant.

Comme vous savez, Bergson a donné une définition de l'intuition qui a fait couler beaucoup d'encre. La voici: elle est "la *sympathie* par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent

²⁹ . E.Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, p.135.

d'inexprimable”³⁰. Cette sympathie est opposée à l'analyse, méthode habituelle de la psychologie. De son côté, la métaphysique doit transcender les concepts pour arriver à l'intuition, ou plus exactement, doit s'affranchir des concepts raides et tout faits, des symboles, en un mot, pour créer des concepts souples, mobiles, presque fluides. Enfin, ce que nous saisissons du dedans, par l'intuition, c'est notre moi qui dure. Or il y a un autre aspect de l'intuition bergsonienne, c'est celui qui l'explique comme un effort, comme une activité en vue de rejoindre l'objet. Elle est active et pas une simple réception du donné. André Claire a affirmé en rejoignant les deux aspects que l'acte d'intuition est ce mouvement sans terme qui s'effectue entre l'effort et la coïncidence, un acte qui est lui même durée. On peut rajouter en disant que Schelling avait soutenu que l'intuition intellectuelle n'avait pas d'objet mais, en même temps, dans d'autres textes, il insistait sur l'idée d'une intuition comme production de l'objet. En réalité, me semble-t-il, le philosophe allemand est assez proche de la démarche bergsonienne dans la mesure où l'intuition est pour lui un processus sans fin qui désire la création d'un objet sans arriver à le produire complètement, c'est la genèse d'une chose dynamique qui n'est jamais objet.

Et Deleuze qu'est-ce qu'il dit à ce propos? La surprise est grande finalement. Je le cite: “en elle (dans l'intuition) et par elle quelque chose se présente, *se donne en personne*, (c'est moi qui souligne et non Deleuze) au lieu d'être inféré d'autre chose et conclu”!(B, p.292). Et quelques pages après, Deleuze souligne que la philosophie bergsonienne peut nous permettre d’“atteindre la chose elle-même”(ibid., p.299). Dans l'article "La conception de la différence chez Bergson", une fois qu'il a présenté, dans le premier paragraphe, la philosophie de Bergson comme une philosophie de la différence qui se déploie sur deux plans, méthodologique et ontologique, il remarque que la seule façon de déterminer les différences de nature entre les choses est de “"revenir" aux choses mêmes”!(cdB, p.79). Comme vous voyez la pensée de Husserl est invoquée trois fois sans être citée expressément. Pourquoi? On pourrait se le demander.

³⁰ . Op.cit., p.1395.

A mon avis, il y a là-dedans toute une profonde et complexe réélaboration de la notion d'immédiat qui aura d'énormes conséquences dans la pensée deleuzienne. C'est vrai que, d'une certaine manière, tant chez Foucault que chez Deleuze il y a une espèce de revendication de l'immédiat, de tentation de prendre à rebours le chemin hegelien qui va de la certitude sensible au savoir absolu, -le premier parlera, par exemple, d'une "justice de la lumière chez Nietzsche et Van Gogh", mais toutes les précautions ne sont ici jamais suffisantes. L'immédiat est déjà un préambule à la médiation, comme ils le savaient très bien. Il faut chercher plutôt une sorte de rapport impossible avec l'immédiat, une tension dans l'acharnement à rester accroché à la non-présence de l'immédiat. Ce chemin tellement typique de Blanchot va avoir un écho dans la pensée deleuzienne. Écoutons-le dans son article "Bergson": "nous sommes séparés des choses, la donnée immédiate n'est donc pas immédiatement donnée; mais nous ne pouvons pas être séparés par un simple accident, par une médiation qui viendrait de nous, qui ne concernerait que nous: il faut que, dans les choses soit fondé le mouvement qui les dénature, il faut que les choses commencent pour se perdre pour que nous finissions par les perdre, il faut qu'un oubli soit fondé dans l'être"(B, p.293)³¹. La relation philosophique qui nous met dans les choses est restaurée et non instaurée, "retrouvée plutôt qu'inventée"(ibid.). Cela veut dire que le donné n'est pas donné comme ça. D'habitude, on n'est pas plongé dans le donné. Il faut "nous retourner pour le trouver" et il ajoute: "en philosophie la première fois, c'est déjà la seconde, telle est la notion de fondement"(ibid.p.293). Dans l'article "La conception de la différence chez Bergson" Deleuze insiste à plusieurs reprises qu'il faut partir des différences de nature, de la différence, et qu'il faut "d'abord les retrouver" (cdB, p.80). Il faut les retrouver parce que "nous les avons perdues"(ibid., p.82).

³¹ . On pense à Heidegger. Mais l'oubli n'est pas *de* l'être. On n'oublie pas l'être. L'oubli fait partie de la constitution de l'apparaître, du donné en tant que tel. En outre, ce ne sont pas les limites de notre constitution anthropologique qui provoquent l'oubli, mais la fêlure du temps qui a l'oubli dans son sein lui-même. Plus tard, Deleuze dira: "Il ne suffit pas en effet d'opposer l'être et son oubli, l'être et son retrait, puisque ce qui définit la perte de l'être est plutôt l'oubli de l'oubli, le retrait du retrait, tandis que le retrait et l'oubli sont la manière dont l'être se montre ou *peut* se montrer", "Un précurseur méconnu de Heidegger, Alfred Jarry", (in CC, p.118). On oublie l'oubli constitutif du temps, on oublie que ça s'oublie, que le temps nous fait oublier, que le temps est traversé de fêlures: des temps plus petits que le minimum de temps continu pensable.

Ça veut dire quoi ces propos? Ça veut dire qu'il faut rattraper le donné, c'est-à-dire, explorer cette expérience pure qu'on a oubliée, qu'on a rétrécie ou amincie dans la vie de tous les jours, afin d'expliquer et de relativiser "notre" expérience, tout en la découpant de nouveau pour ouvrir des passages avec cette expérience purifiée. Exige-t-elle, cette exploration, (tâche pleine de résonances husserliennes) une εποχη qui mette hors circuit l'attitude naturelle? Cette mise entre parenthèses dont la justification est difficile à saisir (impératif scientifique?, preuve de notre liberté?) est résolument abandonnée par les lecteurs français de Husserl. Sartre, par exemple, récuse l'idée d'un procédé savant ou d'une méthode intellectuelle et comprend dès le début l'εποχη comme "une angoisse qui s'oppose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne"³². Chez Sartre l'εποχη devient une véritable expérience vécue, à tel point qu'il en arrive à affirmer que nous n'avons pas besoin d'une réduction pour sentir un choc brusque, désagréable dans la poitrine quand on voit apparaître brusquement l'image d'un mort qu'on aimait³³.

Chez Deleuze, bien évidemment, il n'y a pas d'εποχη, mais il y a quand même une expérimentation vitale qui est d'une certaine manière sauvée, rescapée, dans une démarche ultérieure, cette fois-ci méthodique. On voit l'influence bergsonienne: il faut se méfier de l'illusion de rétrospectivité que nous offre les choses toutes faites quand il s'agit, au contraire, de voir le passage de son propre intérieur. Comme nous dit Bergson, l'intelligence vient toujours après coup, mais sa place temporelle ne lui enlève en rien ses droits. En reprenant le dernier paragraphe d'*Empirisme et subjectivité* il faudrait dire que l'Être est saisi -si je puis dire- dans l'envers, dans le dos du résultat de nos actions, de nos idées, de nos passions. Dire que la première fois c'est déjà la deuxième fois équivaut à peu près à dire que la différence est déjà la répétition. Pour sauter de la répétition à la différence, aux différences, il faut un détournement, faire un crochet, pour ensuite aller aux choses-mêmes, aux choses qui ne se distribuent pas dans le moi ou la conscience bergsonienne, ni non plus dans le champ de la conscience pure à laquelle Husserl arrive à

³² . J.P.Sartre, *La transcendance de l'ego* , p.84.

³³ . J.P.Sartre, *L'imaginaire* , Gallimard, col.Folio essais, p.33.

partir de la réduction, mais dans le donné, dans l'esprit, dans ce plan d'immanence sur lequel on reviendra. Les choses, en tant que notion, acquièrent ainsi une dignité que le bergsonisme leur avait refusée pour les avoir comprises comme entités divisibles, pétrifiées, bref, carapace rigide du passage et du progrès. Les choses, c'est-à-dire, les singularités, les différences, on les contemple à travers une espèce d'oeillette qui nous fait voir et qui nous change en même temps, kaléidoscope merveilleux de la pluralité des mondes³⁴.

Cette dérive nous mène à un point intimement lié avec cette problématique: nous parlons de l'empirisme, de nouveau invoqué dans les textes de Deleuze sur Bergson. L'immédiat -nous dit Deleuze- "c'est précisément l'identité de la chose et de sa différence, telle que la philosophie la retrouve ou la "ressaisit""(B, p.294). L'interlocuteur contre lequel Deleuze se bat ici c'est la dialectique hegelienne et surtout la critique d'Hyppolite à ce qu'il appelle l'"empirisme naïf", incarné dans les philosophies de Schelling et de...Bergson. Celui-ci -affirme Hyppolite- "admet qu'il y a une diversité de choses, une diversité de déterminations, mais elle se refuse à découvrir la négation dans cette existence de la diversité"³⁵. La différence pour Deleuze n'est pas précisément la différence avec une autre chose, ni non plus sa différence avec tout ce qu'il n'est pas mais l'altération de l'être comme substance. La différence ne peut pas rester une différence externe, soumise à l'espace. Elle ne peut pas non plus être réduite à une altérité, à une contradiction. Il faut s'imaginer -pour ainsi dire- quelque chose qui surgit mais qui n'est pas encore différent ni d'une autre chose ni du reste, une chose qui "diffère avec soi *d'abord, immédiatement* "(cdB, p.96). C'est là où intervient un principe, celui de la différence, énoncé déjà dans son livre sur Hume: "tout ce qui est séparable est discernable et tout ce qui est discernable est différent" (ES, p.93). Et il ajoute quelques lignes après: "de *cette* expérience il faut partir, parce qu'elle est *l'*expérience. Elle ne suppose rien d'autre, rien ne la précède".

³⁴ . Il me semble que la pratique artistique de Philippe Favier est exemplaire à cet égard.

³⁵ . J.Hyppolite, *Logique et existence* , PUF, p.143.

Deux inspirations se trouvent derrière cette intuition: d'abord il y a l'idée de point sensible, de point sensible comme impression-idée la plus petite, élément minime et indivisible, situé entre le point mathématique et le point physique. Il n'a pas d'extension comme le point mathématique, mais il a une existence comme le point physique. Cette notion que je thématise, élément génétique, -utilisée d'ailleurs par Deleuze- va être reprise dans son livre sur Spinoza comme essence de mode, dans son livre sur Leibniz comme inflexion du pli, et dans les *Ecrits sur le cinéma* comme image-cristal, pour donner quelques exemples. Mais dans cette inspiration on a la face nature du plan d'immanence. L'autre inspiration, du côté de la pensée-cerveau, vient de la notion de durée. En effet, tout au long de l'article "La conception de la différence chez Bergson", Deleuze essaie de nous faire comprendre, à travers les lignes de faits et les articulations du réel, et en suivant les tendances qui se dégagent de ces lignes et articulations, que la durée "*c'est ce qui diffère avec soi*" (cdB, p.88). Elle est d'ailleurs "simple" et "indivisible" (ibid., p.90), comme le point sensible...Mais elle change de nature quand elle se divise. Difficile à comprendre...La différence de soi avec soi est due à l'immense concentration spirituelle, immatérielle, du temps à l'état pur. Une fois qu'on a découvert que l'espace est un degré de la différence de nature qui incarne le temps, on se rend compte qu'il faut partir tout d'abord de la contraction et non de la détente, c'est-à-dire, là où le temps n'a rien de spatial. "Faire de la philosophie -nous dit Deleuze- *c'est justement commencer par la différence*, et (...) la différence de nature est la durée dont la matière est seulement le plus bas degré. La différence est le vrai commencement" (ibid.p.111).

La saisie du donné exige une méthode à la hauteur de sa richesse: c'est l'empirisme supérieur qui est déjà invoqué en 1956 à propos de Bergson et de Schelling. Cette méthode est "plus qu'une description de l'expérience, et moins qu'une analyse transcendentale". Deleuze marque ses distances par rapport à la phénoménologie. Et il continue: "elle s'élève bien jusqu'à des conditions du donné, mais ces conditions sont des tendances-sujets, elles sont elles-mêmes données d'une certaine façon, elles sont vécues (...) que le fondement soit fondement mais n'en soit pas moins *constaté*, tel est l'essentiel" (ibid., p.85). Il faut que les principes du donné abritent d'une façon concentré le

germe et de la différence et de la répétition, l'image-cristal avec son côté virtuel et son côté actuel sera un bon exemple.

Cette philosophie de la nuance, de la couleur du temps, de sa richesse inépuisable, n'est pas encore une théorie de la multiplicité, mais elle garde ses potentialités. Dans son article "Bergson", Deleuze affirme déjà ceci: "l'Etre en fait est du côté de la différence, ni un ni multiple"(B, pp.294-295). La différence n'est pas un adjectif qui puisse s'attribuer à l'un ou au multiple. Si c'était le premier cas elle serait une contraction sans degrés -et il faut rappeler que ce qui est réel est "tel ou tel degré de la durée"(cdB, p.100)- et si c'était le deuxième cas elle serait la détente totale, le maximum d'extériorité entre les choses -et il faut se rappeler qu'il y a néanmoins des relations qui s'établissent entre ces choses. La différence, en tant que singulière, ne peut s'attribuer qu'à la multiplicité entendue comme substantif. Je voudrais finir avec une phrase de *Proust et les signes* qui nous mène au seuil du problème de la multiplicité: "Que pourrait-on faire de l'essence, qui est différence ultime, sauf la répéter, puisqu'elle n'est pas remplaçable et que rien ne peut lui être substitué? C'est pourquoi une grande musique ne peut être que rejouée, un poème, appris par coeur et récité. La différence et la répétition ne s'opposent pas(...)Elles sont les deux puissances de l'essence, inséparables et corrélatives"(PS, p.63). Mais -on pourrait se demander- n'y aurait-il pas un moyen de tordre ou casser le cercle qui nous mène de la différence à la répétition, et de celle-ci à celle-là, pour faire de lui une spirale, une hélice? Qu'est-ce qui se joue dans les changements de nature de la durée? Est-ce que la relation est un moyen de s'introduire entre la différence et la répétition? Qu'est-ce qui fait qu'il y ait des multiplicités? De quelle manière faudra-t-il comprendre la subjectivation pour qu'on puisse faire de la multiplicité? Il faudra qu'on retrace les chemins deleuziens pour en tirer des différences, nos différences, ici et là....la semaine prochaine.

Mais, avant de finir je voudrais récapituler les analyses qu'on vient de faire. D'abord, on remarque un problème fondamental comme point en commun entre les trois textes: la recherche et exploration du donné, c'est-à-dire, d'une expérience pure basée sur les relations et les différences. Une recherche -il faudrait ajouter- qui est, d'un point de vue méthodologique- oblique par rapport à l'objet d'étude, une recherche qui vise l'immédiat

par un détour. Ensuite, on voit qu'il y a des problèmes qui ne se recoupent pas: la subjectivité n'est pas traitée dans les textes sur Bergson, tandis que la temporalité est absente du livre sur David Hume. Ni la notion de multiplicité ni la notion d'immanence ne sont encore thématiques dans les textes des années 50, mais on a pu voir -je l'espère- que la notion de donné ou esprit présente virtuellement le développement d'une notion de plan d'immanence et que la notion de différence et de relation sont les bases d'un pluralisme ontologique. Le rapport à la phénoménologie est encore tangentiel mais Deleuze a pris ses distances par rapport à elle, même si certains éléments de cette école ont fait changer la manière de lire Bergson et Hume.

3. De la différence à la multiplicité

Tout au long de la deuxième séance, il y a déjà quelques semaines, on a essayé de montrer, dans les travaux des années 50, l'importance de la notion de donné et le rôle constitutif de la notion de différence. A la fin de cette séance on avait énoncé une hypothèse qui reste à expliciter, à savoir, que la notion de donné a virtuellement le développement du "concept" de plan d'immanence et que la notion de différence et de relation sont les bases d'un pluralisme ontologique. Cette hypothèse est double. Elle exige donc deux niveaux d'explicitation: un niveau qui concerne la face du plan tourné vers le sujet, c'est-à-dire, le processus de subjectivation lié au développement du plan d'immanence, et un autre niveau qui concerne la face du plan tourné vers l'objet, le dynamisme interne à la multiplicité, aux multiplicités en tant que telles. La compréhension du premier niveau exige préalablement, d'un point de vue didactique, l'approfondissement du deuxième niveau, celui qui est proprement ontologique, celui, justement, qui va nous occuper pendant cette séance. Le dernier chapitre sera consacré au problème de la subjectivation et à la construction du sens, deux problèmes qui parcourent le livre *Logique du sens* .

Aujourd'hui nous voudrions entamer une série d'analyses et de remarques concernant les problèmes auxquels se confronte la constitution et la justification d'un pluralisme ontologique, problèmes liés, tout d'abord, au rapport entre la notion de différence et la notion de multiplicité. Nous avons choisi *Différence et répétition*, l'autre livre fondamental de la production deleuzienne des années 60, comme axe principal de référence, parce qu'il est un carrefour crucial de son itinéraire intellectuel. Carrefour, cela veut dire bien entendu qu'il n'est ni la fin d'une certaine démarche philosophique ni le début d'un nouveau territoire à explorer. Il est une sorte de puzzle conceptuel dans lequel on trouve pas mal de notions et d'analyses développées dès les années 50 (la différence, le virtuel, l'élément génétique, les paradoxes du temps), et aussi certaines notions qui vont être abandonnées par Deleuze, d'une façon provisoire -c'est le cas de la notion de gènèse- ou définitivement, comme les notions de synthèse ou d'éternel retour, même si elles apparaissent après de façon éphémère.

Notre hypothèse de départ -qu'on voudrait étayer à travers quelques considérations- est la suivante: *Différence et répétition* est un ouvrage parcouru par une tension implicite entre une théorie de la différence et une théorie de la multiplicité, celle-ci encore non assumée d'une manière intégrale et radicale. Cela revient à dire qu'une philosophie de la différence ne recoupe pas exactement une philosophie de la multiplicité, que la première reste encore -malgré les progrès effectués pendant les années 50 et 60- une philosophie munie de quelques résidus intellectualistes, et que cette philosophie des multiplicités ne peut arriver à son terme que sous forme d'une pragmatique des multiplicités, tâche herculéenne qui sera celle de *Mille plateaux*. Mais d'un autre côté, par conséquent, cela revient à affirmer que *Différence et répétition* reste encore prisonnier de certains motifs ou inspirations qui vont dans le sens contraire d'une fondation rigoureuse de la multiplicité: certaines notions husserliennes et kantiennees comme celle de synthèse, certaines démarches heideggeriennes comme celle de la question et du début de la philosophie, certaines découvertes nietzscheiennes comme celle de l'éternel retour, qui inspire, à mon sens, dans son insertion à la fin d'une série de synthèses temporelles, une téléologie dissimulée, et enfin, une dépendance de la multiplicité vis-à-vis de la notion de structure

qui nuit à la portée véritable de la première notion. Bref, la tension conceptuelle de ce livre tient à la permanence provisoire dans la philosophie deleuzienne pendant les années 60 de certaines procédures et protocoles de nature phénoménologique ou structuraliste, malgré l'immense exploration d'un nouveau monde à laquelle on est invité dans *Différence et répétition*, et malgré ses décisives découvertes philosophiques.

Nous ne pouvons pas développer ici l'ensemble de questions concernées dans cette hypothèse. En tout cas je voudrais l'organiser en trois moments. Premièrement, il faudra s'occuper de la notion de différence, de son rapport à la notion d'élément génétique, et de son inscription dans la notion décisive de problème. Il nous sera nécessaire d'établir une sorte de généalogie résumée de la différence à travers les livres précédents, et d'entamer une étude comparative de cette notion par rapport à l'école phénoménologique. Ensuite, on reviendra sur les liens entre la différence et la multiplicité, pour aboutir -troisième moment ou phase- à la notion de multiplicité en tant que telle et à sa généalogie interne à partir de la temporalité, thème traité dans *Le bergsonisme*.

Passons alors au premier moment: la différence. On avait insisté avant sur l'idée que le tout n'est pas donné, que le donné est un éparpillement de différences qui font partie d'une sorte d'expérience pure. Mais -comme Deleuze l'indique au début du cinquième chapitre de *Différence et répétition*- la différence en tant que telle n'est pas le divers. Elle est "ce par quoi le donné est donné. C'est ce par quoi le donné est donné comme divers. La différence n'est pas le phénomène, mais le plus proche noumène du phénomène" (DR, p.286). Deux remarques immédiates à faire. D'abord, le fait que la différence est la condition nécessaire de la diversité sensible, qu'elle est comme la raison suffisante qui est accoudée à telle ou telle manifestation de la diversité, qu'elle rend compte de l'expérience réelle qu'on peut avoir ici ou là de la diversité non seulement sensible mais aussi linguistique, sociale, biologique, etc. Deuxième remarque: le fait que la différence est *le plus proche* noumène du phénomène, c'est-à-dire, qu'elle n'est pas comme chez Kant un concept limite qui nous sert à fixer les limites de notre connaissance, un concept négatif qui nous sert à poser ce qui ne peut pas être intuitionné par aucune intuition sensible (l'intuition intellectuelle étant, selon la perspective kantienne, une activité propre à l'être

originaires, non à l'être humain). En revanche, elle est un véritable principe positif qui est éparpillé dans l'envers de chaque phénomène. Mais, attention, "plus proche" cela veut dire au niveau temporel. Dès qu'il y a un phénomène on a *tout de suite* différence, quitte à ce qu'elle soit recouverte par l'habitude sous la forme de répétition mécanique. Toute chose, tout ce qui se passe et qui apparaît, est double³⁶. Elle a comme deux moitiés (ibid., p.358): une différence et une répétition, un passé immédiat et un présent, une virtualité et une actualité. Il y a une illusion qui nous fait voir et nous installe uniquement dans la face répétée, présente, actualisée, qui nous donne en extension ce qui est primordialement intensité, différence d'intensité, éclair de ce qui advient dans un temps plus petit que le minimum de temps continu pensable.

Cet éclair est quelque chose qui se distingue du fond et pourtant ce dont il se distingue ne se distingue pas de lui (ibid., p.43). La différence fait monter le fond si bien que "la forme qui se réfléchit dans ce fond n'est plus une forme, mais une ligne abstraite agissant directement sur l'âme" (ibid., p.44). Il s'agit d'une détermination qui n'est pas une négation puisqu'elle ne s'oppose pas au fond indéterminé. Le processus est double: les formes sont dissoutes, elles subissent une métamorphose, réduites ainsi à des lignes abstraites, et d'un autre côté le fond devient sans-fond, quelque chose qui s'enfouit dans la profondeur. Deleuze donne comme exemple de cette action dissolvante de la différence les gravures de Goya et de Redon. La notion de ligne abstraite resurgira dans les textes des années 80 pour indiquer cette vie inorganique, non soumise à la délimitation de la forme organique, cette "puissance d'expression" (MP, p.621) qui gît dans la matière et qui jaillit du temps, comme image-cristal, c'est-à-dire, comme limite évanescence entre le passé immédiat et l'avenir immédiat.

³⁶ . Deleuze revient, de nouveau, à la fin de sa vie, à la théorie de l'objet double: "La perception actuelle a son propre souvenir comme une sorte de double immédiat, consécutif ou même simultané" (...) "Le souvenir est l'image virtuelle contemporaine de l'objet actuel, son double, son "image en miroir" ". Et il fait le rapprochement entre la notion de virtuel et celle d'Aion: "Le virtuel apparaît de son côté dans un temps plus petit que celui qui mesure le minimum de mouvement dans une direction unique. Ce pourquoi le virtuel est "éphémère" ". "Annexe V: L'actuel et le virtuel", in *Dialogues* , avec C.Parnet, Flammarion, 1996, pp.183-185. Ce petite annexe est précieuse dans la mesure où certains concepts importants de son oeuvre, "oubliés" par Deleuze, réapparaissent et résonnent entre eux. Néanmoins, nous avons la légère impression que Deleuze commençait, pour la première fois, à récapituler sa pensée...

Ce qui me paraît nécessaire de signaler c'est le contraste avec la perspective phénoménologique dans la mesure où pour celle-ci la forme est comprise comme la pierre de touche de tout phénomène. Les analyses de Merleau-Ponty portant sur la perception sont basées, pour une bonne partie, sur les travaux psychologiques de l'école de la *Gestalt*. La forme est "l'apparition même du monde"³⁷, autrement dit, la configuration préalable et préexistante d'un sens immanent de ce qui est perçu, et qui se donne d'un seul coup et non par morceaux, par unités sensorielles, comme l'empirisme le prétend. Ce qui est en jeu ici est le problème du sens car la phénoménologie le suppose déjà donné, tout fait, même si c'est sous un aspect primitif, résiduel. Evidemment le sens ne vient pas d'un sujet tout puissant, ou d'un ailleurs sans appel. Le pas franchi par la phénoménologie, de Husserl à Merleau-Ponty, n'est pas du tout négligeable. C'est un "sens immanent au sensible avant tout jugement"³⁸. Percevoir n'est que saisir ce sens immanent, le voir jaillir d'une constellation de données. Le silence des choses n'est qu'apparente. Elles sont tout simplement muettes, susceptibles d'articuler une "syntaxe perceptive"³⁹, de constituer le profil d'une couche primordiale logique. La réflexion pourra faire dire au monde -et Merleau-Ponty le soutiendra jusqu'à la fin de sa vie- "ce que dans son silence il *veut dire*..."⁴⁰. Le sens habite les labyrinthes les plus obscurs de l'Être. Le chaos nous parle en dépit de son état sauvage.

Mais revenons à cette théorie deleuzienne du double, de l'objet double, qui a d'ailleurs soulevée récemment quelques équivoques. Il ne s'agit pas d'une progressive irréalisation fantomatique du côté actuel en faveur d'une réalité souveraine de l'Un virtuel, mais d'une tension temporelle absolument indispensable pour la création de multiplicités. Le temps est traversé d'une fracture fondamentale, celle qui sépare le passé immédiat du présent, d'un présent qui est en train de devenir un futur immédiat. Les choses -selon des degrés différents- habitent plus loin ou plus proche, "à droite" ou "à gauche" de cette fracture. On ne pourrait pas habiter dans un monde où les différences pures, en elles-mêmes, soient les

³⁷ . M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, col.Bibliothèque des idées, 1945, p.74.

³⁸ . Op.cit., p.44.

³⁹ . Op.cit., p.45.

⁴⁰ . M.Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, col.Tel, 1964, p.61.

seules instances du réel; ce monde uniquement virtuel serait irrespirable, même dans le sens littéral du terme, -il ne faut pas oublier le rapport entre le concept et la possibilité de respirer-, un monde où il n'y aurait pas autrui, où le possible serait inefficace, où les distinctions entre les formes seraient complètement effacées, où le non-sens de notre vie et du monde qui nous entoure éclaterait avec toute sa cruauté, d'une manière constante, c'est un monde de science-fiction qui est pourtant là, à côté de nous dès le moment qu'on s'approche de cette expérience pure dont on parlait dans notre séance précédente. Ce monde où toute chose qui arrive serait absolument nouvelle deviendrait insupportable.

Or la répétition arrive. Il y en a eu par ici ou par là. Elle a eu lieu dans un moment donné; peu importe que cela produise une galaxie, un bébé, une nouvelle histoire d'amour, ou un acte politique inouï, il est de toute manière un événement, une condensation de singularités, une relative codification ou territorialisation, bref une stratification, “phénomène très important, inévitable, bénéfique à certains égards, regrettable à beaucoup d'autres” (MP, p.54), comme nous le disent Deleuze et Guattari, avec pas mal d'ironie, dans *Mille plateaux*. Qu'il y ait répétition ça veut dire que le virtuel s'actualise, qu'il s'effectue dans telle ou telle extension, dans tel ou tel individu, dans telle ou telle qualité, mais *aussi* que ce virtuel est susceptible d'une différenciation, d'une phase progressive de détermination qui va produire selon des modes linguistiques, biologiques, sociaux, etc, des choses nouvelles qui ne ressemblent pas aux éléments qui constituaient le plan virtuel. L'ambiguïté de la répétition, qu'elle puisse être une répétition mécanique ou une répétition différenciante, c'est qu'elle est aussi l'ambiguïté de la relation (cette relation mentale qui liait les termes dans l'empirisme pragmatique de Deleuze) puisqu'elle est capable de produire une habitude, une croyance, ou même une illusion, mais aussi une nouvelle Idée, un véritable événement.

Cette dualité est pour ainsi dire verticale, mais non horizontale. Toute singularité, toute différence, tout élément génétique est double. Une dissymétrie les partage en deux, mais cette dissymétrie ne traduit pas une dévalorisation de l'actuel au profit du virtuel; elle fait voir que l'actuel a besoin d'une sorte de réservoir, d'excès virtuel, pour que l'actuel se produise. Badiou, peut-être, parlerait d'une grâce...Comme l'évolution créatrice

bergsonienne ou l'échelle-cascade de puissances chez Damascius ou chez Schelling, le monde est trempé ou imbibé d'une expressivité fondamentale qui joue le rôle d'imparticipable qui donne à participer, dans les écoles néoplatoniciennes⁴¹. Il ne faut surtout pas oublier cette expressivité parce que sinon on risque de faire de l'être univoque un être neutre, incapable de devenir et de création, phase dans laquelle s'arrêtent Duns Scot et aussi Husserl, ce dernier dans sa conception du sens. Comme le dit Deleuze: "c'est avec Spinoza que l'être univoque cesse d'être neutralisé, et devient expressif, devient une véritable proposition expressive affirmative" (DR, p.59). Cette notion d'expression est décisive dans sa lecture du spinozisme, et comme on le verra la semaine prochaine dans le constructivisme immanentiste qui caractérise l'ontologie pragmatique de Deleuze.

Un élément génétique, au contraire d'un atome, est d'un bout à l'autre expressif. Pourquoi? -On peut se le demander. Il nous faut pour expliciter ce point un détour à travers les lectures deleuziennes de quelques philosophies complices de la sienne. L'essence de mode chez Spinoza et l'impression la plus petite chez Hume ont une existence réelle même si le mode dont elle est l'essence n'existe pas actuellement, et même si -c'est le cas dans la pensée de Hume- cette impression atomique n'a pas d'extension (SPE, pp.174-75; ES, pp.98-9). Tous les deux sont des points physiques ou sensibles: indivisibles et pourtant en rapport à quelque chose, non comme le point mathématique qui est un néant éloigné d'une façon discontinue des autres points. L'expressivité est avant tout rapport à quelque chose, établissement d'une relation. Comme le dit Deleuze déjà dans son article "La conception de la différence chez Bergson": "un être n'est pas le sujet, mais l'expression de la tendance, et encore un être est seulement l'expression de la tendance en tant que contrariée par une autre tendance" (cdB, p.85). Toute chose exprime quelque chose, tout terme se met en relation avec un autre terme, bref, "la différence est l'expression même", affirmation de Deleuze dans son

⁴¹ . Les références au néoplatonisme sont, en effet, nombreuses chez Deleuze. Très souvent -ce qu'on oublie- ces références sont associées à la triade expressive, présente chez Bruno, Boehme, Nicolas de Cues, et d'autres auteurs du Moyen Age et de la Renaissance, c'est-à-dire, la *complicatio*, la *explicatio* et l'*implicatio*: la complication de l'Un dans le multiple, l'explication ou développement de l'Un dans le multiple, et l'implication ou l'enveloppement du multiple dans l'Un. PS, pp. 57-58, 108-110; DR, pp.161-162; SPE, pp.12-13, 153-160; P, p.33 ; SPP, pp.103-105 ; F, p.133-134.

compte-rendu programmatique sur *Logique et existence* de Hyppolite, en 1954⁴². La différence exprime une tendance de toute chose qui aboutira à sa différenciation ou à sa solidification comme objet.

Ce caractère expressif de l'élément génétique est remarquable aussi dans la notion de force appartenant à son livre *Nietzsche et la philosophie*. L'objet même est l'expression d'une force. C'est le phénomène qui est lui-même non une apparence mais l'apparition d'une force. Bien plus, à tout moment il y a des forces qui veulent s'emparer de l'objet. Toute force a une relation essentielle avec une autre force. Deleuze soutient que "l'être de la force est le pluriel" (NP, p.7). Tout cela revient à dire que la différence est la force expressive qui gît dans tout phénomène. Aucune différence est équivalente dans la mesure où elle est d'emblée différence de quantité, irréductible à l'égalité. Toute la lecture deleuzienne de la pensée de Nietzsche est incompréhensible sans cette vision pluraliste des forces. Dans *Proust et les signes* l'essence artistique est un conglomérat d'expression, l'acte d'exprimer est son existence. C'est un point de vue à partir duquel un monde s'exprime. Les yeux de l'être aimé "seraient seulement des pierres, et son corps, un morceau de chair, s'ils n'exprimaient un monde ou des mondes possibles, des paysages et des lieux, des modes de vie qu'il faut expliquer, c'est-à-dire déplier, dérouler comme les petits papiers japonais", et Deleuze affirme un peu plus tard: "L'expressivité, c'est le contenu d'un être" (PS, p.144-5). Le reproche de Deleuze à l'atomisme est d'avoir seulement multiplié l'Un, c'est-à-dire, d'avoir désagrégé et pulvérisé l'Un, tout en conservant le caractère de l'Un: sa neutralité, sa stérilité, son manque d'expressivité. La notion d'atome ne contient pas en elle-même la différence nécessaire pour affirmer la relation. Le même reproche est lancé dans *Différence et répétition* : "l'atome épicurien garde encore trop d'indépendance, une figure et une actualité" (DR, p.239). Justement, l'image-cristal développée dans les *Ecrits sur le cinéma*, la notion de pli dans son livre sur Leibniz, et le bloc de devenir dans *Mille plateaux*, sont des éléments génétiques - non comme les atomes- pourvus d'expressivité et, donc, scindés en deux parties.

⁴². In *Revue philosophique (de la France et de l'étranger)*, n°7-9, Juillet-Septembre, 1954, pp.457-460.

La différence s'exprime, c'est-à-dire, elle devient répétition. Cette boucle expressive est la pierre d'achoppement pour la phénoménologie, au moins dans l'intention de Deleuze. Écoutons-le, dans *Différence et répétition* : “il ne suffit pas de dire que la conscience est conscience de quelque chose, elle est le double de ce quelque chose, et chaque chose est conscience parce qu'elle possède un double, même très loin d'elle et très étranger. La répétition est partout, tant dans ce qui s'actualise que dans l'actualisation” (DR, p.284). Essayons d'explicitier un peu plus cette affirmation paradoxale. Quelques lignes avant, Deleuze nous disait que la pensée explore le virtuel “jusqu'au fond de ses répétitions”, et que l'imagination saisit les processus d'actualisation, “appréhendant l'unité de la nature et de l'esprit”. C'est précisément à cette unité primordiale que renvoie l'affirmation précédente, “chaque chose est conscience”. Rappelez-vous bien que dans notre première séance on avait fait allusion au fait que Deleuze, dans ses *Ecrits sur le cinéma*, avait introduit le principe “toute conscience est quelque chose” comme cheval de Troie bergsonien dans l'intentionnalité husserlienne. Mais, on pourrait nous rétorquer: mais, voyons, mon cher ami, si les choses ne sont pas des consciences, je ne peux pas parler avec les choses! Bien sûr que non. Le problème se trouve ailleurs, dans ce “est” qui produit le lien absolu entre la conscience et la chose. Quand on affirme que “le ciel est bleu” on exprime, en fait, “l'étant-bleu du ciel”, c'est-à-dire, un “événement idéal”, “une entité objective” dont on ne peut “même pas dire qu'elle existe en elle-même: elle insiste, elle subsiste, ayant un quasi-être, un extra-être, le minimum d'être commun aux objets réels, possibles et mêmes impossibles” (DR, p.202). Chaque chose est conscience dans la stricte mesure où telle ou telle chose, dès qu'elle est pensée, imaginée, désirée, (dans la vitesse de l'éclair) fait jaillir un sens, s'exprime, développe quelque chose. Mais, on pourrait nous reprocher (si on laisse de côté le problème du temps) de nouveau la présence d'une intentionnalité dans cet acte. Qu'est-ce qui change, en fin de compte si au lieu de dire “toute conscience est conscience de quelque chose” on dit “toute conscience est quelque chose”?

Avançons un peu plus. La répétition crée le double de la chose. Comment? La contemplation répétitive de l'esprit soutire une différence à la chose contemplée. Dans

l'art on le remarque très souvent: deux sons situés de telle ou telle façon nous donnent quelque chose de différent que la simple accumulation de deux sons, deux taches de couleur dans un tableau, deux mots dans un même chapitre de roman nous provoquent un autre état d'esprit, nous changent d'une certaine manière. Toute contemplation est une contraction de cas, une condensation de singularités qui nous posent une question. Soutirer une différence, c'est donner une réponse implicite à la question posée par le signe. "Tout phénomène fulgure dans un système signal-signé" (DR, p.286)⁴³. Il y a une disparité dans le signe parce qu'il est parcouru par un déséquilibre entre sa partie virtuelle et sa partie actuelle, ou dans le cas de signes linguistiques, entre sa partie signifiante et sa partie signifiée, comme dans le précurseur sombre ou dans l'élément paradoxal, typique dans les dispositifs artistiques de L.Carroll ou de R.Roussel⁴⁴. La duplicité de l'objet ne se produit pas par l'esprit mais dans l'esprit, dans l'imagination. Les choses ne seraient jamais doubles sans nous, mais le dynamisme expressif, favorisé par cette dualité, avec toutes les chaînes sérielles qui en dérivent, n'est pas produit par nous, ça se fait plutôt en nous.

Que tout signe nous adresse une question, implicite ou explicite, est plus important qu'on pourrait le penser. Cette affirmation nous mène au coeur du rapport entre Deleuze et la phénoménologie. Husserl nous avait parlé déjà dans les *Idées* d'une couche qui anime les vécus sensibles, les moments sensibles tels que les données de couleur, de toucher, de son, qui "leur donne un sens (*sinngebende*)". C'est par le moyen de cette couche -nous dit Husserl- "et à partir de l'élément sensible qui en soi n'a rien d'intentionnel, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret"⁴⁵. C'est la notion de la hylé sensible qui, d'une certaine manière, comme la matière chez Aristote, exige une morphé intentionnelle. Derrida, dans son premier travail, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* , avait critiqué le manque d'explicitation chez Husserl de ce qui est vraiment originaire dans cette dualité. "La synthèse génétique est achevée au moment où l'analyse

⁴³ .Et LS, p.301: "Le signal est une structure où se répartissent des différences de potentiel, et qui assure la communication des disparates; le signe est ce qui fulgure entre les deux niveaux de bordure, entre les deux séries communicantes".

⁴⁴ . Voir DR, pp.156-160; LS, pp. 55-56 .

⁴⁵ . Op.cit., §85, p.289.

commence”⁴⁶. Plus tard, dans *Expérience et jugement*, Husserl commence à prendre au sérieux le défi de la genèse, et plus particulièrement, la genèse du jugement. Il s'agit de faire une “généalogie de la logique”, c'est-à-dire, une genèse de la prédication à partir du monde de l'évidence antéprédicative. Mais -comme l'avait bien vu Derrida- Husserl se heurte à des obstacles considérables: le passage de la temporalité immanente de l'ego à la supratemporalité du jugement. (N'oublions pas que la fondation de la validité objective du jugement était une des finalités de la démarche husserlienne).

Chez Merleau-Ponty -comme chez Tran-Duc-Tao-, et à la faveur de la publication dans les années 40 et 50 des textes inédits de Husserl portant sur les synthèses passives et la fondation de la temporalité, le souci intellectuel pour cette couche, dite pré-réflexive, devient absolument central. Dans la *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty réussit à aller -c'est le moins qu'on puisse dire- un peu plus loin que Husserl. Contre l'abîme sartrien entre l'en-soi et le pour-soi, Merleau-Ponty soutient le caractère de “communion”⁴⁷ de l'acte de sentir. Entre le sentant et le sensible il y a une sorte de sympathie qui fait qu'on ne peut pas dire que l'un agisse et l'autre pâtisse. “Un sensible qui va être senti pose à mon corps une sorte de problème confus. Il faut que je trouve l'attitude qui *va* lui donner le moyen de se déterminer, et de devenir du bleu, il faut que je trouve la réponse à une question mal formulée”⁴⁸. Cet impératif du sensible, cette dimension problématique du champ de signes, comme on vient de le dire tout à l'heure, faisait partie des analyses deleuziennes de la contraction et de la contemplation. Mais écoutons encore la belle parole de Merleau-Ponty: “Moi qui contemple le bleu du ciel (oui, l'exemple de Deleuze pour indiquer la notion d'événement était "l'étant-bleu du ciel"!, il s'agit d'un clin d'oeil, certainement), je ne suis pas *en face* de lui un sujet acosmique, je ne le possède pas en pensée, je ne déploie pas au devant de lui une idée du bleu qui m'en donnerait le secret, je m'abandonne à lui, je m'enfonce dans ce mystère, il "se pense en moi", je suis le ciel même qui se ressemble, se recueille et se met à exister pour soi, ma conscience est

⁴⁶ . Op.cit., p.157.

⁴⁷ . Op.cit., p.247.

⁴⁸ . Op.cit., p.248.

engorgée par ce bleu illimité”⁴⁹. Il est significatif que Merleau-Ponty parle d'un “bleu illimité”, de quelque chose suffisamment grand et non circonscrit pour qu'il soit difficilement appréhendé dans un acte synthétique. Mais plus significatif encore c'est le fait qu'il soutient qu'on soit engorgé par ce qu'on contemple, comme si dans ce type d'expérience le souffle ou la respiration acquière un autre rythme, plus lent, comme si le ciel nous envahissait les poumons eux-mêmes...Bien entendu, “le ciel n'est pas esprit” - nous avertit-il-, mais cela n'empêche pas qu'on dénie que les parties du ciel soient extérieures les unes aux autres. Plutôt, elles retentissent ensemble. “Chaque partie de l'ensemble est "sensible" à ce qui se passe dans toutes les autres”-dit-il. Ne pourrait-on pas dire qu'on est proche de la notion deleuzienne d'un ensemble indéfini, parsemé de relations qui s'établissent dans l'esprit?

Cet enfoncement du contemplant dans le contemplé est appelé par Merleau-Ponty, en 1945, un “pli”, un pli “qui se fait et qui peut se défaire”⁵⁰. Je ne suis pas un trou ou un creux, comme le soutiennent Sartre ou Hegel mais un pli. Deleuze se fait écho déjà de cette notion en 1968, dans *Différence et répétition*, dans une longue note consacrée à Heidegger (DR, pp.89-91). Je le cite: “Merleau-Ponty sans doute avait une inspiration heideggérienne plus réelle (que Sartre), quand il parlait de "pli" ou de "plissement" dès la *Phénoménologie de la perception* (...) et quand il revenait à une ontologie de la différence et de la question dans son livre posthume, *Le visible et l'invisible* ” (p.90). Indéniablement, Deleuze se sent plus proche de Merleau-Ponty que de Sartre sur un plan ontologique, même si le style, la figure de l'auteur de *L'être et le néant* avait été plus marquante et décisive pour le jeune Deleuze que le premier philosophe. On le voit dans son article "Il était mon maître"⁵¹. En tout cas, il y a dans ce point une radicalité dans la

⁴⁹ . Ibid.

⁵⁰ . Op.cit., p.249.

⁵¹ . In *Arts*, octobre 28-novembre 3, 1964, pp.8-9. Remarquons d'abord la forme passé du temps, déjà en 1964: "Il était mon maître". Cette année-là il n'est plus un maître pour lui. La nouveauté, sa capacité à renouveler la philosophie, à introduire dans sa démarche d'autres centres d'intérêts, ainsi que sa manière de poser les problèmes, ce sont les traits de la pensée de Sartre qui sont appréciés par Deleuze en 1964. “Les nouveaux thèmes, un certain nouveau style, une nouvelle façon polémique et agressive de poser les problèmes vinrent de Sartre”. Signalons ici que le jugement porté sur Merleau-Ponty est, à mon sens, un peu injuste: "Si brillante et profonde qu'elle fût, l'oeuvre de Merleau-Ponty était professorale et dépendait de celle de Sartre à beaucoup d'égards". En revanche, on pourrait

pensée de Merleau-Ponty que Deleuze ne pouvait qu'apprécier: non seulement l'intérêt manifeste pour la philosophie de la nature (les deux auteurs, à la fin de leur vie, songeaient à un projet de ce type) mais surtout une orientation naturaliste⁵² visant à faire ressortir les liens multiples entre le plan naturel et le plan spirituel (les cours de Merleau-Ponty sur la nature où la pensée de Bergson et celle de Whitehead jouent un rôle considérable⁵³; et ses appels à "saisir le nexus, -ni "historique" ni "géographique"-, de l'histoire et de la géologie transcendantale, ce même temps qui est espace"⁵⁴ qu'on peut trouver dans les notes de travail du livre posthume *Le visible et l'invisible* et qui rappellent fortement, à mon sens, le programme de *Mille plateaux*).

D'un autre côté, sa notion de chair peut, à certains égards, donner un aperçu sur la verticalité de l'objet double. Elle n'est ni matière ni esprit. Cet "Etre vertical ou sauvage" est, en fait, "un milieu pré-spirituel sans lequel rien n'est pensable, pas même l'esprit"⁵⁵, une couche pré-réflexive en deçà de la représentation. Le rapprochement entre Deleuze et Merleau-Ponty se joue effectivement au niveau de la conception de l'existence. Tous les deux sont d'accord sur un point: l'existence n'est pas un surgissement brut. Comme le dit le premier, elle est à la façon d'un "saut qui opère toujours derrière notre dos, soumis à la loi du tout ou rien" (DR, p.273), c'est-à-dire, passage du possible à l'existence, ou comme le dit le second "la fulguration du néant, qui fait lever le monde, l'opération du pour soi"⁵⁶. Sartre est ici visé comme cible et j'ajouterai que les conséquences éthiques et politiques sont presque divergeantes selon la conception de l'existence et celle du temps qu'on adopte, cette dernière ici implicite. Soit dit au passage, Badiou manifeste encore, à mon

dire que pendant les années quatre-vingts on assiste à une mise en valeur, timide, par Deleuze de la pensée de Merleau-Ponty.

⁵² . La notion de "naturalisme" pour qualifier une pensée de l'Un-multiple, de la continuité plurielle entre la nature et l'esprit, a fait l'objet de notre cours précédent. Elle est parsemée dans l'oeuvre de Deleuze, mais il reste à la thématiser d'un point de vue historique, ce qu'on a essayé l'année passée -en forme d'esquisse d'un projet à approfondir-, avec les oeuvres de Bruno, des néoplatoniciens de Cambridge, de Schelling, de Bergson, de Whitehead, et bien entendu de Deleuze.

⁵³ . M.Merleau-Ponty, *La nature. (Notes. Cours du Collège de France)* , établi et annoté par D.Séglard, Seuil, col.Traces écrites, 1995.

⁵⁴ . Op.cit., p.312.

⁵⁵ . Op.cit., pp.184 et 257.

⁵⁶ . Op.cit., p.325.

sens, une perspective sartrienne dans sa conception de l'événement, loi du tout ou rien...De son côté, Merleau-Ponty exprime très bien dans ses notes de travail son différend avec Sartre: sa conception de l'existence est "trop distincte (du plan des êtres) pour qu'on puisse dire qu'elle est "debout". Est debout l'existence qui est menacée par la pesanteur, qui sort du plan de l'être objectif, mais non sans traîner avec elle tout ce qu'elle y a ramené d'adversités et de faveurs"⁵⁷. On pourrait faire une paraphrase de cette affirmation à la façon de Deleuze: est debout la conscience comme double ou la chose comme double qui jaillit de l'actualité en tant que différence virtuelle, mais non sans traîner avec elle tout ce qu'elle y a ramené d'adversités et de faveurs de l'actualité de son état, de la morne répétition, de son présent vécu. On n'est pas un événement absolu, comme le pour-soi sartrien, mais ici ou là pli de plis, d'une façon indéfinie.

Heidegger a été invoqué tout à l'heure. Il est complètement impossible d'établir ici une étude systématique et comparative concernant les rapports entre la pensée de Deleuze et celle du philosophe allemand⁵⁸. Pour le moment on a entendu deux opinions extrêmes: celle de Jean Pierre Faye qui soutient que Deleuze a été le seul penseur français à ne pas tomber dans "Le piège"⁵⁹, et celle de Badiou qui, en dépit de son insistance sur le platonisme accentué et sur le hegelianisme caché de Deleuze, inscrit surtout la problématique de sa pensée dans le sillage heideggerien⁶⁰. Or il me semble que ces deux auteurs sont trop simplistes ici dans leur jugement, même si tous les deux ont pointé à leur manière un problème incontournable. Le rapport entre les deux grands philosophes est beaucoup plus ambigu et compliqué qu'on pourrait le penser. On le voit déjà dans *Différence et répétition* où l'invocation -dès le début du livre- de la différence ontologique, et l'appropriation positive du lien entre la notion de question et celle du bloc différence-répétition, ainsi que la critique du sens commun et de la conception de la

⁵⁷ . Ibid.

⁵⁸ . On attend avec impatience des travaux dans ce sens-là...

⁵⁹ . J.P.Faye, "La génesis ontológica deleuziana", in *Archipiélago* , Barcelona, n°17, otoño 1994. A consulter aussi son livre *Le piège (La philosophie heideggerienne et le nazisme)* , Balland, 1994. Malheureusement, les livres courageux et incisifs suscitent moins d'intérêt que d'autres livres très médiatiques et opportunistes comme c'est le cas du livre de Farias ou, plus récemment celui de SoKal.

⁶⁰ . Alain Badiou, *Deleuze. "La clameur de l'Être"* , Hachette, 1997.

différence comme articulation et liaison, se mêlent avec les reproches dirigés contre Heidegger d'avoir introduit dans sa compréhension préontologique de l'être des présupposés subjectifs, et de rester, néanmoins, du côté de Duns Scot et non de Spinoza⁶¹. Montrons les cartes nettement: le problème de Deleuze n'est pas celui de l'être, mais le problème de nos actions (action dans le sens large: contemplations, désirs, agencements, créations, résistances, etc) dans leur inscription au monde multiple. Pourquoi telle ou telle action dans tel moment et dans tel endroit? De quelle manière se produit-elle? Qui l'enclenche?

Prenons la notion deleuzienne de problème. Dès qu'il y a un signe, dès qu'on contemple quelque chose et qu'on en tire une compréhension de cette contemplation nous sommes devant un problème, non qu'il soit donné d'emblée mais qu'il est susceptible de se construire à travers la condensation des singularités, à travers l'établissement d'une disposition problématique remplie de sens, en rapport avec une Idée, et susceptible de constituer un événement en tant que tel. Le problème est le noyau de la genèse du vrai et du faux, l'instance qui soumet à une épreuve les solutions immanentes et transcendantes à elle, celle qui sélectionne et distingue le remarquable du non remarquable. Mais, surtout, le problème est l'incarnation de notre devenir, de l'histoire de peuples, non pas quelque chose vaporeux et inaccessible mais la chair de notre vie. Un problème n'est rien sans le "pouvoir décisoire" qui est impliqué dans son dynamisme. Habiter un problème, le résoudre en même temps qu'on le construit, est une véritable action. La liberté est le pouvoir de participer aux problèmes, de gérer ces problèmes: tâche inventive et créatrice. La dimension éthique et politique de la notion de problème est -on le voit- absolument fondamentale. Il me semble que la notion de problème dans l'introduction de *L'être et le temps* de Heidegger est complètement dépourvue de cette dimension. C'est vrai qu'il y a une dimension active de la question à propos de l'être, un faire qui soulève la raison d'être de la question ontologique: le *Dasein*. Mais elle reste muette vis-à-vis de nos problèmes, ici ou là, de nos soucis profonds. Certes, dans le *Dasein*, il y va de son être, mais c'est

⁶¹ . Consulter à ce sujet: DR, pp.1, 89-91, 154, 169, 172-173, 188, 252, 259-60, 384.

une attitude, malgré le rôle joué par l'angoisse et d'autres existentiels, "céleste", c'est-à-dire, détaché du monde humain et social⁶². Cette attitude est inquiétante. Heidegger prend d'une façon trop sérieuse le problème, il est trop sérieux, il lui manque une ironie (indispensable dans la dialectique des problèmes). Deleuze disait de la pensée de Kostas Axelos qu'elle représentait une sorte de zen par rapport au bouddhisme de Heidegger⁶³. Oui, c'est ça, un Bouddha qui a oublié l'ironie du monde, c'est-à-dire, la multiplicité des signes qui nous entourent, un pataphysicien qui s'est pris trop au sérieux, et n'a rien fait contre les hordes et les adorateurs de la Totalité, de la race...Triste Bouddha, mais un Bouddha quand même...

Et la différence ontologique? La conception deleuzienne de la différence n'est-elle pas héritière de celle de Heidegger? La question est délicate, mais ici, au moins, il faut donner une piste: Deleuze ne s'intéresse pas, à mon sens, à la différence entre l'être et l'étant, il ne s'intéresse pas à l'écart qui les sépare, mais à la saisie problématique, c'est-à-dire, éthique et politique, du signe en tant que celui-ci pointe vers cet écart. Dans son texte sur A.Jarry -inclu dans *Critique et clinique* - Deleuze l'affirme avec force: "l'être ne se montre pas seulement dans l'étant, mais dans quelque chose qui en montre l'inévitable retrait; et le plus et moins qu'être, dans quelque chose qui en montre l'inépuisable possibilité. Ce quelque chose, ou la Chose, est le signe" (CC, p.121). Et les signes, les signes multiples (pensez à son livre sur Proust⁶⁴) invitent, exigent une réponse de notre part, un apprentissage que Deleuze appellera plus tard -dans son hommage à Châtelet- un

⁶² . On peut lire cette affirmation de Deleuze comme un reproche implicite à Heidegger: "Ce n'est pas dans les grands bois ni les sentiers que la philosophie s'élabore, mais dans les villes et dans les rues, y compris dans ce qu'il y a de plus *factice* en elles". LS, p.306, (appendice 1: "Platon et le simulacre").

⁶³ "Faille et Feux locaux; Kostas Axelos", in *Critique*, 26:275, avril 1970, pp.344-351.

⁶⁴ . Ou aussi à un compte-rendu, peu connu, mais annonciateur de l'avenir de la pensée deleuzienne: "Ferdinand Alquié, *Philosophie du surréalisme*", in *Les études philosophiques*, n°2, 1956. Deleuze nous parle ici des quelques thèmes auxquels il sera fort attachés: la vie, l'amour, les signes, et le désir. "Le beau n'est pas d'abord affaire d'esthétique, mais affaire de vie, objet d'une rencontre, signe appréhendé, parce qu'il parle au désir avant de parler dans une oeuvre, parce qu'il répond d'abord à une exigence éthique et vitale". Et il ajoute plus tard: "le désir est plus que l'objet, mais il est moins que l'Être: le signe est cet équilibre tendu entre l'Être et l'objet, la condition vécue sous laquelle aucun objet n'est l'Être, et se renverse en devenant signe". Indéniablement, il s'agit d'une bonne piste pour comprendre pas mal d'oeuvres postérieures, y compris *L'Anti-Œdipe*.

processus de rationalisation, politique, artistique, ou éthique⁶⁵. Il n'y a pas de signes sans cette réponse: affective, désirante, engagée, fruit, peut-être, de la déception, de l'indignation ou de l'ignominie. Je vous répète la dernière phrase de son premier livre: "l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons" (ES, p.132). On voit bien que le retour aux choses -s'il y en a chez Deleuze- est l'agir vis-à-vis des signes, la répétition différenciante qui nous fait affirmer la différence, la décision comme événement *du* problème.

Heidegger reste indifférent à la puissance expressive de la multiplicité virtuelle. D'un point de vue vertical "tout élément génétique, toute singularité de choses, est double", mais d'un point de vue horizontal -il ne faut pas l'oublier-"il y a des singularités, des signes, des éléments expressifs". La Dualité ne cache pas la multiplicité. Ce sont deux dimensions différentes dont celle-là est dépendante de celle-ci. La dimension verticale est celle du rapport non-rapport entre l'entité problématisante et le problème, entre l'intuition et le signe, entre la relation et le terme, entre la différence et la répétition. Or cette dimension verticale reste mystérieuse si on ne la rapporte pas à la dimension horizontale qui est la dimension strictement temporelle. La notion de multiplicité a une racine bien précise dans la philosophie deleuzienne: la durée, le temps. Rappelez-vous que dans notre chapitre précédent on avait laissé en suspend la question du rapport entre la durée et la différence. Deleuze déjà en 1956 avait affirmé que la durée "*c'est ce qui diffère avec soi*" (cdB, p.88). Elle est d'ailleurs "simple" et "indivisible" (ibid., p.90). Mais elle change de nature quand elle se divise. Comme il le souligne après, dans *Le bergsonisme*, la durée est multiplicité, multiplicité virtuelle et continue parce qu'elle ne se divise pas sans changer de nature à chaque division (LB, p.36). Dans chaque état de la division on peut parler d'indivisibles. Comme les éléments génétiques! Dans *Différence et répétition* il

⁶⁵ . *Périclès et Verdi (La philosophie de François Châtelet)*, Minuit, 1988. "Un processus de rationalisation se présente ainsi; c'est actualiser une puissance, c'est devenir actif, c'est produire un rapport humain, c'est prolonger des singularités, c'est décider. Bref, c'est faire le mouvement". Et il ajoute plus tard -en bon disciple de Spinoza- que "décider n'est pas vouloir faire le mouvement, mais le faire". Ceux qui reprochent à Deleuze son obscurantisme ou même son irrationalisme devraient lire cette affirmation: "Exploration de voisinages, émission de singularités, décision, sont l'acte de la raison. Si la raison peut être considérée comme une faculté naturelle, c'est précisément comme processus" (PV, p.21-23).

reviendra sur le même sujet en parlant des quantités intensives, celles qui ne se divisent pas sans changer de nature (DR, p.306). Et finalement, dans *Mille plateaux*, Deleuze et Guattari reviendrons de nouveau là-dessus pour faire le point. Une multiplicité ne se définit ni par ses éléments ni par un centre d'unification. "Elle se définit par le nombre de ses dimensions; elle ne se divise pas, elle ne perd ou ne gagne aucune dimension *sans changer de nature*" (MP, p.305).

Le temps ne peut pas se diviser sans une altération parce qu'il est hétérogène, indéfini, et peuplé de relations extérieures aux termes. Cette triple caractérisation nous donne quelques arguments fondamentaux en faveur de la liaison nécessaire entre la différence et la multiplicité. D'abord, il est hétérogène, c'est-à-dire, aucun moment n'est équivalent d'un autre. Comme dans le cas des différences ou des éléments génétiques rien ne peut se substituer à une différence bien singulière. Celle-ci peut uniquement se répéter dans le temps, autrement dit, changer de nature, soutirer une autre différence. Mais ça veut dire quoi ce changement de nature? Il me semble qu'on peut pressentir une compréhension du problème si on le met en rapport avec le perspectivisme. Tout peut changer de nature selon le point de vue adopté. Une multiplicité, dans son dynamisme interne, (songeons à une émeute, à une bande, à une volée), peut changer de nature selon le point de vue à partir duquel on le contemple. La fascination de Canetti pour les masses vient du fait que notre participation dans ces masses change en plus, corrélativement à ce changement de nature de la masse, notre comportement, notre mode de penser même sans nous en rendre compte. S'approcher d'une multiplicité ou s'éloigner d'elle est tout le contraire d'un mouvement extensif. Il est plutôt un mouvement intensif dans lequel il y va de nos désirs.

Le temps en tant que multiplicité est aussi quelque chose d'indéfini. Elle n'est pas un ensemble fermé, mais "un espace ouvert illimité" (DR, p.54), nomadique. Il est finalement, ici ou là, un absolu, quelque chose qui ne peut pas être réduit à une logique de contenu-contenant. La coexistence de degrés de la durée -soit dit au passage ce n'est pas le Un-Tout du cône mais "tel ou tel degré de la durée" qui est réel (cdB, p.100)- ne doit pas faire penser que le cône du temps est une sorte de boîte, notre boîte, dans laquelle on mettrait tous les moments temporels. Ce n'est pas ça. "Tout" justement s'emboîte, y

compris "notre" cône dans une multiplicité de cônes. Troisièmement, le temps comme multiplicité est peuplé de relations. La relation elle-même est un événement temporel, à savoir, quelque chose qui nous fait penser à quelque chose non présent. Les relations empêchent que les parties soient rapportées au tout parce qu'elles ne peuvent pas être comptées, quitte à réduire la multiplicité à un ensemble multiple. Ce sont les termes qui peuvent être comptés et non les relations. Les relations, ça échappe, comme telle ou telle nuance d'un beau tableau, comme telle ou telle mélodie d'une musique envoûtante, comme tel ou tel état d'esprit ce matin-là...Les relations sont le tissu ou plutôt le patchwork dont le temps est fait.

Le rapport entre la différence et la multiplicité peut être un peu plus explicité. Au fond, ce rapport se résume dans le mot "expression". La multiplicité est peuplée de différences, et d'un autre côté, la différence ne peut être que différence plurielle parce que celle-là est remplie d'expressivité. Aucun élément génétique, aucun élément différentiel ne comporte en lui-même, ou plutôt pour lui-même, un manque d'expression, un isolement foncier. La petite impression nous mène tout de suite à une relation, la force est en rapport avec une autre force, le signe est enveloppé ou développé par une autre chose, telle contemplation nous plonge dans tel ou tel souvenir pur...Le pluralisme et l'empirisme deleuzien est basé sur une sorte d'attention -je dirais même amoureuse, parfois cruelle- à tout ce plan multiple de la sensibilité⁶⁶. Attention qui est tout d'abord une rencontre, rencontre hasardeuse mais qui trouve sa propre nécessité suite à cette rencontre. Rencontre dans laquelle se joue l'établissement des valeurs et le sens de cette rencontre: ce qui ne peut être fait que par une sélection. Et, enfin, rencontre qui trouve le qui? et la genèse dans la dynamique interne de la rencontre.

J'ajouterai un mot concernant la distance par rapport à la phénoménologie: l'attitude. Husserl disait que la phénoménologie ne se définissait pas seulement par sa méthode, mais par son attitude. Justement l'attitude dans la démarche deleuzienne est très différente. La description, le caractère exploratoire, qui était un trait de la phénoménologie

⁶⁶ . "Toute la sensibilité n'est qu'un devenir des forces", NP, p. 72.

husserlienne se trouve radicalisé par Deleuze. De quelle manière? Par l'insistance sur l'implication de l'explorateur dans l'exploration. L'expérience est chez Deleuze une expérimentation, c'est-à-dire, quelque chose où il y va de nos désirs, de nos valeurs, du sens de notre tâche ici ou là. La contemplation n'est pas une simple observation intellectualiste dans laquelle l'observateur n'est pas engagé, mais quelque chose qui fait signe, qui fait problème véritable pour l'explorateur. Un autre trait de la pensée de Husserl est son caractère critique. La philosophie se présente -à travers la réduction vers l'immanence de la conscience transcendentale- comme une sorte d'étalon par rapport à la science, à la hiérarchie des sciences, et à leur démarche. On peut dire qu'il y a aussi une tâche critique profonde dans le deleuzianisme: non pas celle de fonder les sciences mais celle plus pratique, éthique et politique, de déceler et de dénoncer l'illusion, la fiction et la superstition moyennant le crible puissant et parfois douloureux de l'immanence. Notion d'illusion qu'on peut trouver dans son livre sur Kant, notion de fiction qui est absolument centrale dans son ouvrage sur Nietzsche, et notion de superstition, oh! combien importante, dans sa lecture de Spinoza. Je vous convie à relire ces textes sous cet aspect⁶⁷.

Mais j'avais dit, au début de cette séance, qu'il y avait une tension entre la notion de différence et celle de multiplicité dans son livre *Différence et répétition*. Une tension, ce n'est pas le mot exact. Je dirais plutôt que la notion de différence, en tant que telle, empêche le développement philosophique, dans toute sa liberté, de la notion de multiplicité. Dans le chapitre central de ce livre, "L'image de la pensée", Deleuze critique dans les philosophies soumises à la représentation la présence de présupposés subjectifs, occultés sous des présupposés objectifs expurgés dans le commencement de leur démarche. Le commencement doit éliminer tous les présupposés, mais il me paraît que cette élimination soit impossible à mener jusqu'au bout. Deleuze se rappelle de ce qu'il

⁶⁷ . Clément Rosset parlait de Deleuze comme quelqu'un qui appartient aux Lumières.... Eh bien, acceptons-le! Il a au moins raison sur un point précis: la critique des transcendances. L'aspect critique de la philosophie de Deleuze est lié au naturalisme, à l'immanence et à l'élan des forces vers ce qu'ils peuvent faire, jusqu'au bout. Voir PCK, pp.38-39, 53-56; NP, pp. 63-64, 140, 143, 161, 163-164, 169; SPE, pp.204-205, 249. Signalons aussi le problème de la correction de l'imagination chez Hume tel qu'il est conçu par Deleuze: l'imagination "fait de la limite un objet de la fantaisie, elle joue la limite en présentant l'accident comme essentiel, elle sépare le pouvoir de son exercice actuel. Cette séparation, dit Hume, est une illusion de la fantaisie". ES, pp.47-52, et 88.

avait soutenu dans son article "La conception de la différence chez Bergson" concernant le vrai commencement: "Faire de la philosophie *c'est justement commencer par la différence* , et (...) la différence de nature est la durée dont la matière est seulement le plus bas degré. La différence est le vrai commencement"(ibid.p.111). Mais cela implique que "le vrai commencement philosophique, c'est-à-dire la Différence, est déjà en lui-même Répétition" (DR, p.169-170), et -comme il ajoute- la formule nous mène à l'idée de la philosophie comme cercle. Cette idée de cercle comporte l'idée de système, au moins telle qu'elle est conçue par Hegel. Feuerbach avait bien vu ce problème du cercle et du commencement. Selon lui, il ne fallait pas commencer par l'être pur -dynamique hégélienne- mais par ce qui est immédiatement réel, la diversité de l'être sensible. L'erreur de Hegel consistait à commencer par un *concept* de commencement dans la mesure où ce concept était rempli d'abstraction pour justement servir à commencer. Feuerbach, et d'une autre manière Husserl, voulaient tout simplement se plonger dans les choses comme décision philosophique préalable. Deleuze aussi? Il nous répond: "ce cercle vraiment n'est pas assez tortueux", il témoigne d'"une impuissance à commencer véritablement" (ibid.). Ce cercle est bien évidemment celui de la dialectique; celui aussi de la phénoménologie? En tout cas, ce cercle a été construit par la méta-physique: "la métaphysique met la physis, la physique en cercle" (DR,p.374). Il faut retourner à l'immanence de la physique pour qu'elle puisse nous donner la diversité et la richesse inépuisable du monde. Le cercle vient des transcendances, et aussi des illusions. Rappelez-vous: l'immanence comme "pierre de touche brûlante de toute philosophie" (QP?, p.47). Mais comment faire plus tortueux le cercle de la philosophie? Deleuze met en place une échelle progressive de synthèses, passives et actives, qui nous mènent à l'éternel retour, à la forme vide du temps comme véritable cercle tortueux (DR, pp.78, 80). C'est finalement un processus de défoncement, d'effondrement, nous conduisant à un sans-fond. La démarche deleuzienne reste, à mon sens, lestée d'astuces phénoménologiques: d'abord, la notion husserlienne de synthèse -difficile à la faire compatible avec la multiplicité- et surtout cet effondrement de la question qui nous mène chez Heidegger à l'être et à l'analytique du *Dasein*, et chez Deleuze à ses cris invoqués dans "L'image de la pensée", "isolés et passionnés" qui "nient

que tout le monde sache..”, et qui, me semble-t-il, provient de la vie inorganique encore non thématifiée.

Pour conclure, je résume les analyses de ce chapitre. On a étudié la notion de différence et de répétition par rapport à l'informe, à la ligne abstraite (comme critique de la phénoménologie), ensuite on a explicité la théorie de l'objet double qui concerne la place philosophique de l'élément génétique dans ce qui concerne sa puissance expressive. Autant la ligne abstraite que cet élément différenciel jouent un rôle éminemment expressif. C'est la clé qui nous permet de comprendre la genèse comme démarche fondamentale de la pensée de Deleuze dans cette période, même si le redressement de la notion husserlienne de genèse dans l'immanence radicale, qui est déjà en place, comportera des remaniements de sa pensée jusqu'au point où elle sera mise en cause dans les années soixante-dix. L'expressivité de l'élément génétique aide, en outre, à la compréhension de la notion de problème dans toute sa portée éthique et politique, ce qui contraste avec la perspective heideggerienne. La boucle expressive entre la question et le signe nous a permis de voir certaines approches entre la méditation merleau-pontyenne et celle de Deleuze, surtout, en ce qui concerne la notion de pli et d'existence, tout en rappelant que, pour le moment, ce sont des pistes d'analyse. Finalement, on a fait une révision des liens entre la durée et la multiplicité en essayant, en même temps, de faire voir le rapport entre la théorie de la différence et celle de la multiplicité, et le rôle central de l'expressivité dans cette affaire. En dépit de la cohérence de ce rapport la possibilité d'un épanouissement plein de la pragmatique de la multiplicité à partir uniquement de la différence m'a semblé problématique.

4. Subjectivation et critique de l'intériorité.

Tout au long des chapitres précédents consacrés à la pensée deleuzienne, on a assisté à l'explicitation de certains thèmes ontologiques -le donné, la différence, l'objet double, la multiplicité- qui sont absolument indispensables pour commencer à saisir le problème du rapport non-rapport qu'elle a avec la phénoménologie. Un monde constitué uniquement de différences, un monde de la multiplicité absolue, peut être considéré comme un monde de science-fiction qui est pourtant très proche de notre vie, cette expérience pure dont parlait W.James. La description de ce monde impliquait non seulement une sorte d'expérience mentale mais surtout une exploration dans laquelle l'explorateur risquait même son propre statut, dans laquelle toute attitude intellectualiste était rejetée, bref une expérimentation. Lors de notre explication du concept de multiplicité nous avons confronté le problème de la subdivision de la durée au fait qu'elle ne pouvait se diviser que par un changement de nature. On avait lancé une piste destinée à mieux comprendre ce point délicat et tellement important de la philosophie de Deleuze: le perspectivisme. En effet, une multiplicité pouvait changer de nature dès le moment qu'on pouvait changer de point de vue. Bien plus le propre point de vue pouvait subir des transformations inattendues. D'un autre côté, la séance précédente avait souligné l'importance de la notion de problème, sa portée éthique et politique et son inscription dans la multiplicité des signes. La constitution d'un problème déclenchait un apprentissage, un processus de rationalisation dans lequel il y allait de nos désirs, de nos actions dans un monde pluriel. Ces trois aspects sont à la limite une abstraction si nous oublions ce que j'appelais le côté du plan d'immanence tourné vers le sujet, le contemplant du contemplé, le processus de subjectivation.

Dans la répétition, on a d'une façon implicite quelqu'un qui soutire une différence à la matière: *“la répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple ”* (DR, p.96). La contemplation, basée sur des synthèses passives, est effectuée finalement par “des petits moi”, par des petits moi passifs qui contractent telle ou telle minutie d'une chose. *“Dans cette synthèse passive*

qu'est la durée" (ibid., p.98) on est, pour ainsi dire, plongé dans les choses, dans l'immanence entre elles et nous: sujet larvaire qui contemple. "Il y a une béatitude de la synthèse passive" (ibid.p.102) -nous dira Deleuze⁶⁸. Le moi passif est corrélatif d'une singularité, d'une singularité contractée. Voilà un passage entre la problématique de *Différence et répétition* (où on parle de synthèses passives et de contemplations) et la problématique de *Logique du sens* (où la notion de singularité a un rôle considérable). La contemplation d'un moi passif crée une singularité, susceptible de faire partie d'un problème. Evidemment toute singularité ne produit pas un problème, si on ne fait que prolonger une singularité, la répéter dans une habitude morne, il est difficile d'en produire un. L'écoute du sifflement de la cafetière tous les matins -je vous assure- ne nous provoque aucun problème. Or "la condensation des singularités, les unes dans les autres" (ibid., p.259) peut nous permettre de construire un problème, une Idée, quelque chose dont on tire un sens, un sens qui est déjà une façon d'agir. Cette condensation est une sorte de résonance, d'échos, entre les singularités, résonance qui est, elle-même, une répétition vêtue et non une répétition nue, mécanique, comme dans le cas de la prolongation.

Dans *Différence et répétition* la multiplicité était composée ou peuplée d'éléments génétiques ou d'éléments différentiels; dans *Logique du sens* elle constituait une distribution de points singuliers. Cette "notion capitale de singularité" (qrs?, p.309) va jouer un rôle fondamental non dans son évanouissement mais dans l'émiettement du sujet, pratique typique du structuralisme, selon Deleuze et -j'ajouterais- surtout de sa propre pensée. La singularité est, d'une certaine manière, un élément génétique, mais un élément génétique tourné vers le sujet. C'est uniquement quand nous réfléchissons sur ce qui est contemplé que l'élément génétique et la singularité peuvent être dissociés. Pendant la contemplation, sans aucune pensée ou verbalisation qui puisse intervenir, les deux sont indistincts. La figure de l'anneau de Moebius vient à notre aide: c'est la coupure de l'anneau qui nous permet de séparer intégralement l'envers et l'endroit de la surface bouclée. Sinon -et la preuve du doigt qui parcourt un des deux côtés nous le confirme- ils

⁶⁸ . Il faut se rappeler que l'immanence absolue est associée par Deleuze dans son dernier texte à la béatitude complète. Iv, p.4.

sont indistincts, coprésents. Autrement dit, l'élément génétique est la singularité du côté de l'expressivité de la matière, et la singularité est l'élément génétique du côté de l'expression du cerveau, de l'esprit. Dessinons une ligne sur un papier. Quelque chose, petit à petit, s'exprime. La rugosité du papier, sa couleur, les traces de l'encre, etc, peuvent contenir une puissance expressive qui sera mise en valeur selon la figure, la ligne abstraite réalisée. "Toute la matière devient expressive" (QP?, p.157) si bien qu'on peut pressentir quelque chose, quelque chose qui s'est exprimé, tout à coup, par exemple un visage, une fleur, le mouvement d'une main...

L'enjeu de la singularité est le problème de l'expression, de la genèse, d'un processus qui est d'un bout à l'autre temporel. Les points singuliers du "sujet" deleuzien font partie d'une modulation constante, d'une affection du temps qui est le milieu hétérogène et multiple de son déroulement. On pourrait dire qu'il n'y a plus contraire à la conception de Deleuze que l'instantanéité du cogito cartésien. "La spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui" (DR, p.116). Ce sont les autres qui disent "Je", c'est autrui qui peut déployer les différents "je" personnels. Moi, en tant que moi, "n'est rien"⁶⁹, ou plutôt, une virtualité qui se fait, des contemplations ici ou là. Le temps engorge, attrape le moi dans sa diversité inépuisable. Comme Deleuze le répétera à plusieurs reprises, ce n'est pas le temps qui est intérieur au sujet, mais le sujet qui est intérieur au temps. "La seule subjectivité, c'est le temps, le temps non-chronologique saisi dans sa fondation" (C2, p.110). Quant à nous, nous sommes scindés par la scission du temps, par ce temps plus petit que le minimum de temps continu pensable, l'Aion. Cela provoque en nous un dédoublement, "*un vertige, une oscillation qui constitue le temps*" (CC, p.45).

⁶⁹ . C'est Schelling qui l'affirme même si Deleuze pourrait le souscrire. Le moi n'est rien dans la mesure où dès qu'il pense, quoique ce soit, il devient objet.. Le moi est un moi absolu, c'est-à-dire, une instance qui "ne peut absolument pas être posé à titre de chose". C'est un inconditionné et non une chose conditionné. Il "précède tout penser et tout représenter". Voir F.W.J.Schelling, *Premiers écrits*, ("Du moi comme principe de la philosophie"), PUF, pp.67-69.

La singularité exprime un monde, le sien, le monde exprimé par elle. Prenons telle grimace, tel chapeau, telle voix rauque. Ils peuvent exprimer tel ou tel moment associé, telle sensation, une situation dans laquelle ils étaient mêlés. Prenons un comportement, une manière de parler, telle phrase qu'on écoute: ils nous inspirent d'autres mondes, de notre passé, de la vie. On déroule les "papiers expressifs" qui se trouvent dans les individus, dans les objets, jusqu'à la découverte d'un sens, même si ce sens est banal, ridicule, ou terrible. Les Autres abritent des histoires possibles, ils sont "*des mondes possibles*" (E, p.67), ou comme il le dira dans un autre texte: "Autrui, c'est l'existence du possible enveloppé. (...) Le moi, c'est le développement, l'explication des possibles, leur processus de réalisation dans l'actuel" (LS, p.357). Prenons un roman. On nous décrit un paysage. C'est un moment du soir. Les objets de la scène nous sont présentés. Et voilà qu'arrive "Jean": un personnage, un ensemble de singularités qui va se développer. Il parle à lui-même. On ne sait pas pourquoi. Des gens qui l'espionnent discutent à propos de lui. Il pense à quelque chose qui lui est arrivé. Un monde, le monde de Jean, ce soir, plusieurs mondes ont été exprimé. Que la singularité s'exprime de telle ou telle façon dépend du point de vue. Autant dans *Proust et les signes* que, plus tard, dans *Le pli*, Deleuze insistera sur l'idée que le monde exprimé n'existe pas hors du sujet, de l'individu qui l'exprime, tout en avertissant que ce monde se distingue du sujet en tant qu'essence non de celui-ci mais d'une région de l'être qui se révèle au sujet⁷⁰. Le pliage expressif entre le monde et le sujet nous indique une genèse, ce qu'on appelle dans *Logique du sens* une genèse statique ontologique, celle qui nous mène des points singuliers aux mondes et aux individus qui sont inclus dans ce monde. Jean va enterrer dans le jardin de sa maison un pistolet. Enterrer un pistolet constitue un événement, lié à d'autres événements, peut-être, un assassinat. Une série de points singuliers (l'achat du pistolet, son indiscretion chez soi dans l'usage du pistolet, le regard attentif des espions, sa balade dans le jardin, etc) s'est

⁷⁰. Voir PS, pp.55-56; SPE, pp.21, 34; P, pp. 30-32 ; LS, p.33 et 133-4. Dans le premier de ces textes Deleuze dira: "Ce n'est pas le sujet qui explique l'essence, c'est plutôt l'essence qui s'implique, s'enveloppe, s'enroule dans le sujet. Bien plus, en s'enroulant sur soi, c'est elle qui constitue la subjectivité. Ce ne sont pas les individus qui constituent le monde, mais les mondes enveloppés, les essences qui constituent les individus". Si on substitue l'essence par le donné peuplé de singularités pré-individuelles on a une autre piste de compréhension.

prolongée jusqu'à devenir des prédicats analytiques du sujet: Jean avait enterré un pistolet ce soir, prédicat sur lequel reviendra son avocat dans le procès contre lui.

Moi passif, singularité, point de vue, Autrui: toutes ces notions qu'on a ici à peine esquissées, à quel point central de la pensée de Deleuze font-elles allusion? Dans quelle stratégie philosophique s'inscrivent-elles? Quelle nouvelle réalité de la subjectivité font-elle voir? A mon sens, ces notions-là fonctionnent dans le sens d'une critique de l'intériorité, critique de l'intériorité, de l'intériorisation, comme trait constitutif d'une façon de concevoir le sujet, la morale, et la culture. Cette critique de l'intériorité est un véritable leitmotif de toute sa pensée. Deleuze a développé inlassablement cette critique sous différents angles, dans des contextes différents, selon des procédures variées, dès ses premiers textes jusqu'à ses derniers ouvrages. Ceux qui parlent d'une philosophie descriptive chez lui n'ont rien compris puisque -comme on l'a vue la fois précédente- l'exploration, l'expérimentation va de pair avec une critique rigoureuse. Deleuze a découvert dans les oeuvres de Spinoza et de Nietzsche de magnifiques appareils conceptuels destinés à critiquer la fraude de l'intériorité; oui, l'intériorité est devenue historiquement une fraude, une fraude qu'on paie encore. Dénoncer cette fraude c'est en même temps faire voir d'autres manières d'exister, de vivre, de sentir le temps, qui soient autonomes vis-à-vis du modèle de l'intériorité.

L'intériorisation est liée à l'augmentation des forces passives (Nietzsche) ou des affections passives (Spinoza). Le principal effet des affections passives c'est qu'elles nous séparent de ce que nous pouvons. Cela représente une véritable "fiction" (NP, p.148). Nous ne pouvons rien affirmer, nous sommes incapables de nous affirmer, bref nous tombons dans l'impuissance et la tristesse. La raison est bien simple: "notre force de pâtir n'*affirme* rien, parce qu'elle n'*exprime* rien du tout" (SPE, p.204). Notre force d'agir, nos sentiments joyeux, nous facilitent l'expression de notre puissance dans la mesure où la faculté de l'oubli constitue un élément positif. En effet, l'impuissance, l'incapacité à aller jusqu'au bout de nos forces, dépend étroitement de la réduction de notre puissance d'agir à investir la trace de nos affections. La trace en tant qu'image, (empreinte ou impression inexpressive et non signe), ajourne et repousse la réaction si bien que les actions

ultérieures seront toujours des réactions. On ne réagit plus aux excitations, on réagit après coup aux traces. C'est l'origine du ressentiment, phénomène que Deleuze explique - comme vous savez- à partir non seulement de Nietzsche mais aussi d'une lecture assez particulière de Freud. Ce résumé d'un point clé de la pensée deleuzienne nous fait voir que le problème de l'expressivité va de pair avec un certain oubli, avec une façon de vivre le temps, de vivre chaque moment éphémère comme si le monde recommençait à nouveau. L'expression est une affaire ontologique mais aussi éthique.

Deleuze avait remarqué, certainement, cette intériorisation honteuse, ce ressentiment, dans une bonne partie des gouvernants français, et aussi chez certains compatriotes, lors de la guerre d'Algérie, mais c'est surtout la période de Vichy qui représente l'apothéose -si je puis dire- des affections passives, de la tristesse et de la honte. Son article "Du Christ à la bourgeoisie", écrit en 1946, s'inscrit dans cette expérience traumatique de la France. "Vichy invoquait les remords, et la révolution intérieure qu'il fallait que chaque Français fît pour son propre compte", et il ajoute: on nous disait de nous repentir et "l'on instituait une espèce de culte du remords" (Cb, p.95). Tout au long de l'article, Deleuze essaie de montrer la continuité et même le rapport nécessaire entre le christianisme et la bourgeoisie à travers un aspect commun: la vie intérieure, le culte de l'intériorité comme valeur. "Le Christ nous révèle un monde extérieur, mais ce monde extérieur n'est pas un monde social, historique, localisé; *c'est notre propre vie intérieure*. Le paradoxe de l'Evangile, c'est, en termes abstraits, l'extériorité d'une intériorité". L'opposition chrétienne entre la Nature et l'Esprit va se transformer en opposition bourgeoise entre la vie privée et l'Etat. L'opposition à l'intérieur du sujet lui-même devient une opposition "la plus irréductible" entre le personnel et l'impersonnel. "La bourgeoisie est essentiellement vie intérieure intériorisée" (ibid., p.98). Aussi bien le Christ que le chef politique nous invitent à une révolution mais sous forme d'une intériorisation impuissante. Ils sont là pour nous faire voir les limites de notre chair, de nos pêchés, et de notre confortable vie privée. Le jeune Deleuze pointe ici un problème décisif à la hauteur du défi intellectuel qui comporte implicitement: "N'y a-t-il pas de vie spirituelle en dehors de la vie intérieure?" (ibid., p.94). Permettez-moi de faire une affirmation audacieuse: le problème

de la subjectivation chez Deleuze est déjà là présent dans cette question. L'effort titanesque de sa pensée va être celui de constituer, d'explorer, d'expérimenter une vie spirituelle non soumise à l'intériorité, une vie spirituelle du Dehors, bref, de renverser le paradoxe de l'Évangile, l'extériorité d'une intériorité, par un autre paradoxe: l'intériorité d'une extériorité, c'est-à-dire, un mode de subjectivation non soumis au savoir, à la prise de conscience, non soumis au pouvoir, à la lutte entre les moi, y compris les nôtres, un mode de subjectivation voyant, ouvert à la richesse prodigieuse du monde, le pli du Dehors...

Dans les premières pages de cet article, Deleuze introduit une citation qui va dans le sens de ce projet conduisant à une vie spirituelle hors de la vie intérieure, mais sans parler de l'auteur de ces lignes. Écoutons-le: "En vain chercherions-nous comme Amiel, comme un enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses et les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons: c'est sur la route, au milieu de la foule, choses parmi les choses, hommes parmi les hommes" (ibid., p.95). De cette manière Jean-Paul Sartre clôt l'article très court intitulé "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité"⁷¹. Sartre se rebelle contre une philosophie digestive (néo-kantisme, empiriocriticisme) qui conçoit la connaissance comme une assimilation, comme une dissolution des choses dans la conscience. Par contre, pour la pensée de Husserl "connaître, c'est "s'éclater vers", s'arracher à la moite intimité gastrique pour filer, là-bas, par-delà soi, vers ce qui n'est pas soi, là-bas, près de l'arbre et cependant hors de lui"⁷². Sartre, aidé d'une lecture hardie de l'être-dans-le-monde heideggerien, interprète l'intentionnalité comme un acte de s'éclater dans le monde. Les émotions, comme la crainte, la haine ou l'amour, sont des vecteurs de ce "dépassement de la conscience par elle-même"⁷³. La conscience n'est pas une instance

⁷¹ . Publié en 1939 dans *la Nouvelle Revue Française* et republié plus tard chez Gallimard en 1947, faisant partie d'un recueil d'articles. J'ai utilisé la sélection d'articles de 1990 sous le titre de *Situations philosophiques*, Gallimard, col.Tel, pp.9-12.

⁷² . Op.cit., p.10.

⁷³ . Op.cit., p.11.

qui phagocyte les choses mais un dehors qui participe à elles. Elle “n'a pas de "dedans"; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience”⁷⁴.

Ce petit texte n'est qu'une sorte d'aboutissement d'un autre texte, cette fois-ci plus long, qui s'appelle *La transcendance de l'ego*⁷⁵. Sartre accorde ici à Kant la légitimité *en droit* de l'affirmation célèbre de la *Critique de la raison pure* : “le Je Pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations”⁷⁶ mais il n'est pas d'accord avec lui en ce qui concerne la question de fait. Ce n'est pas évident que le Je Pense accompagne en fait toutes nos représentations. “Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience du tramway-devant-être-rejoint, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience”⁷⁷, ce qu'il appelle une conscience irréfléchie ou une conscience “non-thétique” d'elle-même. Il faut ajouter ici que Sartre n'est pas si innovateur qu'on pourrait le croire. Le Husserl de *Recherches Logiques* avait défendu l'idée que quand on vit un acte intentionnel, quand on est plongé dans telle ou telle lecture d'un récit, quand on suit une démonstration mathématique ou le jeu de la fantaisie, ce n'est pas possible de remarquer quoi que se soit du moi comme point de référence de ces actes⁷⁸. Quand on se situe de cette manière par rapport aux choses “je” suis plongé dans les choses, moi, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y a pas de place pour moi à ce niveau⁷⁹. Sartre veut démontrer en gros trois choses. Premièrement, le Je Pense “paraît sur un fond d'unité qu'il n'a pas contribué à créer”. C'est cette unité préalable “qui la rend possible”. Deuxièmement, cette unité primaire, c'est la conscience absolue, un “absolu non substantiel qui n'a jamais de dehors puisque -comme la substance spinoziste- elle n'est limitée par rien, elle est tout simplement consciente

⁷⁴ . Op.cit., p.10.

⁷⁵ . Publié dans les *Recherches Philosophiques* en 1936, et jamais réédité jusqu'à sa publication chez Vrin en 1992 sous forme de livre.

⁷⁶ . Analytique transcendentale, deuxième édition, §16, pp.110-118, trad. Tremesaygues-Pacaud.

⁷⁷ . Op.cit., p.32. Et aussi *L'Être et le néant*, pp.142-144.

⁷⁸ . E.Husserl, *Recherches logiques*, PUF, vol.2, Cinquième recherche, §12..

⁷⁹ . Lire, à ce sujet, les analyses intéressantes de René Schérer dans son livre: *La phénoménologie des "Recherches logiques" de Husserl*, PUF, coll.Epiméthée, pp.256-261, et la note de la page 257 où il fait référence à "La transcendance de l'ego" de J.P.Sartre.

d'elle-même. Son existence consiste à être consciente d'elle-même. Troisièmement, la conscience est un “champ transcendantal” sans Je, une conscience “prépersonnelle” ou “impersonnelle”. Le moi, comme le je, (les deux sont les deux faces de l'ego), n'apparaît qu'avec la réflexion. C'est celle-ci qui “empoisonne” le désir qui jaillit de la “vie impersonnelle”⁸⁰.

La pensée de Sartre, à mon avis, s'approfondira dans un sens différent dans *L'être et le néant*, où -plus proche à certains égards de Hegel et de Freud qu'avant- il soutiendra le privilège de la néantisation (concept qu'il n'utilise pas dans les années trente, de même que la notion de pour-soi) sur la transcendance de la conscience: c'est parce que le pour-soi nie l'en-soi que la conscience se transcende vers les choses. En dépit de ce revirement et du volume de pages de son livre le plus marquant, *La transcendance de l'ego* aura un écho considérable dans la communauté philosophique française. Pensons à Lévinas, Merleau-Ponty et bien entendu à Deleuze⁸¹. Deux décennies après son article, "Du Christ à la bourgeoisie", ce dernier va se référer de nouveau à Sartre. C'est dans *Logique du sens* où Deleuze soutient l'idée d'un “champ transcendantal impersonnel et préindividuel” (LS, p.124), idée dont il reconnaît un précurseur: Sartre et, en particulier, son “décisif article” qui est *La transcendance de l'ego*. Ce champ, comme celui exposé par Sartre, est une sorte de couche ou de socle primordial à partir duquel tout processus de subjectivation s'enclenche. C'est plutôt une infra-strate non réflexive qui rend compte et précède toute activité synthétique du Je. Sur ce point-là Deleuze et Sartre sont d'accord. Ce qui peuple ce champ est pour le premier un ensemble indéfini de singularités, singularité qui -comme la synthèse passive ou le pli- n'est pas un procédé réflexif, mais une contemplation faite

⁸⁰ . Op.cit., p.42. Ça sonne très deleuzien...

⁸¹ . Lévinas ne pense pas que l'on puisse interpréter l'intentionnalité de Husserl comme l'*In-der-Welt-sein* de Heidegger, encore moins -il précise- "comme la fuite de l'esprit hors de lui-même". "L'*In-der-Welt-sein* de Heidegger affirme en premier lieu que l'homme de par son existence est d'ores et déjà débordé. L'intentionnalité au contraire caractérise une monade."(...) "Dans un certain sens l'intentionnalité est plutôt un *Ausser-der-Welt-sein* que l'*In-der-Welt-sein* de la conscience. Nous ne sommes pas immédiatement dans la ville sur la route au milieu des choses. La présence dans le monde est avant tout un certain sens de notre pensée. Une relation sinon théorique-car elle peut être affective ou volontaire- mais du moins une relation d'intellection, s'établit entre nous et les choses en premier lieu". "L'oeuvre d'Edmond Husserl", 1940, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, 1967, p.50. Voir aussi l'article "Intentionnalité et Sensation", pp.145-162.

dans l'immanence entre l'objet et le sujet. Les deux philosophes sont aussi d'accord sur un autre point: ce champ ne peut pas se définir comme un champ personnel. Les singularités ne sont pas des synthèses qui réduiraient la multiplicité sensible à l'unité d'un concept (les actes non-thétiques non plus) mais des émissions, des éléments génétiques qui se produisent dans une surface immanente, celle du cerveau-matière, qui est un inconscient ontologique. Surface inconsciente dans la mesure où ce qui se produit là est sub-représentatif, en deçà des quadruples tenailles de la représentation (identité, opposition, analogie et ressemblance). Ces singularités sont des degrés concrets de l'universalité de l'Idée elle-même, comme l'éventail des couleurs par rapport à la couleur blanche. Inconscient ontologique dans la mesure où les singularités sont comme les souvenirs purs, les souvenirs du présent chez Bergson tels qu'ils sont conçus par Deleuze, des différences irréductibles qui ne représentent rien, qui sont, qui ont lieu. Ici ou là il y a des singularités qui peuvent s'exprimer, se développer, s'effectuer de telle ou telle façon, faire partie d'une Idée, constituer un problème, bref, produire un sens. (Ceci dit, et malgré les ressemblances, les singularités ne recourent pas exactement, à mon sens, les actes non-thétiques dont nous parle Sartre, étant donné que ces actes exigent une conscience). En effet, "la surface est le lieu du *sens* : les signes restent dépourvus de sens tant qu'ils n'entrent pas dans l'organisation de surface" (LS, p.126). Cette insertion assure la résonance des séries, la condensation de singularités. La subjectivation est une genèse expressive, un apprentissage comme processus de rationalisation, à travers lequel les signes développent leur sens⁸². Ce monde du sens est cependant entièrement neutre, c'est-à-dire, indifférent à ses actualisations, aux effectuations des événements, soient-elles collectives ou individuelles. En outre, ce monde du sens a un statut problématique, une "objectité" idéale qui est la véritable "motivation" de tout processus de subjectivation.

Comme vous le voyez la notion de genèse se trouve au centre du débat implicite entre Deleuze et la phénoménologie. On avait dit au cours de notre séance précédente que l'être

⁸² . L'apprentissage est fait de rencontres avec les signes qui nous entourent. Ce n'est pas uniquement le livre sur Proust qui le souligne, ou *Différence et répétition* , mais aussi le livre sur Spinoza où l'apprentissage des notions communes est un véritable "devenir-actif". Voir SPE, p.267.

univoque, ou plutôt la multiplicité, était considéré par Deleuze comme expressif, par contraste avec l'être neutre tel qu'il est conçu par Parménides ou Duns Scot. La position de Deleuze par rapport à ce problème est plus paradoxale, en fait, que ce qu'on avait affirmé auparavant. D'un côté, il soutient l'expressivité du sens, c'est-à-dire, sa capacité à créer, en tant que fondement, le vrai et le faux. Et, d'un autre côté, il affirme la stérilité du sens, autrement dit, son indifférence à la signification, à la désignation et à la manifestation. Le sens est indépendant des classes et des propriétés signifiés dans l'objet, des systèmes individualisés désignés, et du sujet qui se manifeste au moment de l'énonciation. Le paradoxe est le suivant: le maintien de la surface métaphysique (le champ transcendantal, la frontière entre les corps et les propositions) assure et sa neutralité vis-à-vis de ces trois instances précédentes, son déploiement comme effet, et sa production individuante comme genèse statique. L'indifférence, la neutralité, bref, la stérilité du sens est curieusement argumentée à partir de la théorie de l'univocité (25ème série): "l'être univoque est neutre" (LS, p.211), alors que dans *Différence et Répétition* il montrait l'insuffisance de la théorie scotiste de l'univocité. Une réponse provisoire à cet imbroglio peut être donnée si on lit *Spinoza et le problème de l'expression*. Dans ce livre on assiste à la distinction entre deux niveaux différents: l'ontologique et le logique. Le niveau ontologique concerne "l'expression de Dieu", tandis que le niveau logique concerne "l'exprimé des propositions" (SPE, p.300). Il y a d'un côté la nature de Dieu qui est expressive, la vie même -ajoute Deleuze- qui est "expressivité" (SPE, p.70), et de l'autre côté, l'exprimé par une proposition (le sens), qui renvoie à l'entendement qui le saisit objectivement.

J'avoue que le problème n'est pas évident (la comparaison avec les thèses de Husserl sur ce sujet nous mènerait trop loin même si ce sera nécessaire de le faire un jour), et il faut dire qu'ici notre tâche se limite à faire voir les conséquences de cette question dans notre affaire principale qui est la subjectivation. En tout cas, quelques mots là-dessus. Le sens est conçu par Deleuze (en suivant plus l'école structuraliste de la linguistique que la phénoménologie husserlienne) comme une instance qui est présupposée dès qu'on parle, dès que *je* parle. On se situe d'emblée, d'un coup, dans le sens, dans le sens du langage.

Jamais je ne peux dire le sens de ce que je dis, mais par contre je peux prendre les sens de ce que je dis comme l'objet d'une autre proposition dont le sens n'est pas explicité. Ce qu'il appelle la preuve de l'impuissance du sujet qui parle et, en même temps, la plus haute puissance du langage. J'oserais dire que le sens s'approche du passé, du passé immédiat tel qu'il est conçu par Deleuze à partir de Bergson. On se situe aussi d'un coup, d'emblée, dans le passé, et puis, toutes nos actions présupposent ce passé immédiat qui est insaisissable, littéralement impensable car situé dans la fêlure du temps. Je peux faire allusion à telle action ou à tel mot prononcé tout à l'heure mais par contre je ne peux pas le saisir dans l'immanence foudroyante de ce passé immédiat. Bref, il y a quelque chose qui s'échappe, qui nous échappe aussi bien dans le sens que dans le passé immédiat. Paradoxe donc de la subjectivation dans la mesure où le sujet ne peut pas échapper à la toile d'araignée du sens dont il fait partie⁸³, mais en même temps ce sujet larvaire, ce moi dissous, peuplé de singularités, etc, est susceptible -si je puis dire- de reconquérir le sens, de le faire sien comme défi de sa liberté. En faisant un jeu de mots: le sens du sens est notre piège (le logique) mais la multiplicité des multiplicités est notre salut (l'ontologique).

Je dirais quelque chose qui est peut-être un peu simpliste et tranchant mais qui peut permettre d'entrevoir les enjeux du débat entre Deleuze et Husserl. Le philosophe français va plus loin que le philosophe allemand dans les deux extrêmes du problème. Il va plus loin dans le déterminisme du sens comme impassibilité qui survole nos têtes, et il va aussi plus loin dans le volontarisme du sens comme genèse expressive. Je m'explique. Premièrement, là où le sens est circonscrit par Husserl dans les limites précises de la donation intuitive du sujet, là notre auteur le conçoit comme une surface insaisissable sur laquelle le sujet n'a pas de prise. Deuxièmement, là où le sens s'épuise dans l'acte

⁸³ . La "stratégie de l'araignée" est la "méthode" de l'apprentissage proustien. Écoutons Deleuze: "Chaque fois qu'il y a croyance, cela veut dire qu'il y a réception d'un signal et réaction à ce signal. En ce sens, l'araignée croit, mais elle ne croit qu'aux vibrations de sa toile. Le signal, c'est ce qui fait vibrer la toile. Tant que la mouche n'est pas dans la toile, l'araignée ne croit absolument pas à l'existence d'une mouche. Elle n'y croit pas. Elle ne croit pas aux mouches. En revanche, elle croit à tout mouvement de la toile, si minuscule soit-il, et elle y croit comme à une mouche". In "Table ronde"(sur Proust), *Cahiers Marcel Proust* , n°7, 1975; p. 105-106. L'apprentissage se fait dans l'immanence de la toile que nous construisons et qui nous construit...

d'exprimer et finalement dans la forme du concept, dans le Logos, qui est rattaché au fond du sens commun, là Deleuze pousse plus loin pour faire de la création des problèmes, de la genèse du sens une tâche éthique et politique qui va au-delà du sens commun.

Autrement dit, la donation du sens chez Husserl est pour Deleuze (reproche assez dur) "la caricature rationnelle ou rationalisée de la véritable genèse" (LS, p.120, 14ème série). Ce "principe des principes" pour Husserl qui est le fait que "toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance"⁸⁴ signifie, dans une formulation négative, qu'il ne faut rien revendiquer que "nous ne puissions nous rendre essentiellement à la conscience même, dans la pure immanence"⁸⁵. Comme J.L.Marion l'a bien expliqué ce double principe se résume de la manière suivante: "revenir aux choses même signifie: revenir à l'évidence donnée par intuition à la conscience; la certitude de cette donation anticipe sur la réduction elle-même (comprise comme le cas exemplaire de la donation, intuitive parce qu'immanente)"⁸⁶. Heidegger, de son côté, reprochera à Husserl le fait que la légitimité inébranlable de ce principe des principes provient de la subjectivité transcendentale, présumée comme la chose de la philosophie. Alors la position de Deleuze -c'est le moins qu'on puisse dire- est curieuse: le sens ne provient ni de l'être ni de la subjectivité transcendentale, ou pour le dire d'une autre manière: la donation du sens ne peut se produire que dans ce champ impersonnel (en quelque sorte "intermédiaire" entre la subjectivité husserlienne et l'être heideggerien) dont parlait Sartre (ibid., p.120), c'est-à-dire dans cette multiplicité expressive et stérile dans laquelle on est plongé mais qui est développée en fin de compte comme la "mienne"⁸⁷. Il s'agit d'une "évidence" d'autant plus distincte et ferme qu'elle provient d'une immanence radicale, mais d'une évidence qui est d'autant plus obscure qu'elle est la constatation d'un sens qui nous dépasse. Effectivement, chez Heidegger, il y va de l'être pour le *Dasein*, mais finalement un être qui garde une ambiguïté puisque c'est un être transcendant en quelque

⁸⁴ . *Idées*, §24, p.78.

⁸⁵ . *Husserliana*, III, p.52 et §59, p.142).

⁸⁶ . J.L.Marion, *Réduction et donation (Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie)*, PUF, col.Epiméthée, 1989, p.80.

⁸⁷ . C'est "le non-sens (qui) opère une *donation de sens* ", LS, p. 87. Le non-sens nous habite, et à partir de lui on crée du sens: comment?

sorte mais aussi c'est l'être du Dasein lui-même: il y va de l'événement d'être, du vivre, d'être dans le monde. C'est un être immanent au *Dasein*. Chez Deleuze, l'immanence husserlienne est radicalisée jusqu'au point où elle se déploie au seuil de notre subjectivité et de l'être qui est saisi dans le dos de nos actions -dans le sens large-, c'est-à-dire, entre le cerveau (multiplicité de relations) et le Dehors (absence de relations). La tension entre le logique et l'ontologique est extrême. Il reste "husserlien" là où justement il n'est pas "heideggerien", et vice versa.

Mais revenons à ce champ transcendantal impersonnel. On a montré que Sartre et Deleuze étaient d'accord sur deux points: la préréflexivité du champ et son impersonnalité. Or il y a un point sur lequel Deleuze n'est pas d'accord avec lui: la caractère de conscience de ce champ transcendantal. L'erreur de Sartre -nous dit-il- consiste à concevoir le transcendantal à l'image et à l'imitation de ce qu'on prétend fonder (LS, p.128, 15ème série), à savoir, calquer le transcendantal à partir des caractères de l'empirique. Les actes non-thétiques de notre vie quotidienne sont réintroduits de travers dans un champ transcendantal. Le même reproche était lancé à Husserl pour lequel le "Voir" originaire et transcendantal pouvait être inféré à partir de la "vision" perceptive (ibid.p.119). Comme il le dira plus tard -rappelez-vous le premier chapitre- l'erreur est finalement d'ériger comme norme la "perception naturelle" sur laquelle baser la perception originaire ou transcendentale. Mais, dans une perspective plus globale, le reproche implicite de Deleuze à Sartre -à mon sens- est de situer l'argumentation sur un plan de fait alors qu'il aurait fallu le situer sur un plan "de droit", qui est en fin de compte la manière dont la question "économique ou stratégique" du sens est posée par Deleuze (ibid., pp.27-28, 3ème série). Mais comment se libérer du Je sur un plan de droit et non de fait? Et, bien, figurez-vous, un chemin pourrait être la science-fiction, la fiction mentale entendue comme la force la plus ferme et la plus remplie de sens de l'immanence.

Dès son arrivée sur la station Solaris, Kelvin est intrigué par le comportement du physicien Sartorius et du cybernéticien Snaut. Ils semblent terrorisés par d'étranges visites, et celle notamment d'une femme, Harey, que Kelvin a aimée dix ans plus tôt et qui s'est suicidée depuis. Kelvin est fasciné de plus en plus par Solaris, planète qui tourne

autour de deux soleils: un rouge et un bleu. Selon les experts, Solaris est une planète singulière. Les biologistes la considéraient comme “une cellule fluide, unique et monstrueuse”. Les astronomes affirmaient que ce devait être une structure qui dépassait en complexité les formations organiques. Au cours de ses recherches "solaristes" dans la station qui gravite au-dessus de Solaris, Kelvin voit apparaître Harey en chair et en os. Il l'aime encore. Mais cette mystérieuse "présence" disparaît parfois. Elle "meurt" de temps en temps. Kelvin va découvrir que Solaris a le pouvoir de s'introduire dans les pensée des êtres humains, d'enregistrer ce qui est là, et de concrétiser, de cristalliser, dans le sens littéral du terme, les personnes et les choses qui ont fait partie du passé de ces cosmonautes. Kelvin doit se rendre à l'évidence: la planète est un “plasma "qui se souvient"”. Il est “un cerveau gigantesque, prodigieusement développé”. Et le narrateur se demande: “Etait-il possible que la pensée fût privée de conscience?”. Le narrateur s'appelle Stanislas Lew, et son roman *Solaris*⁸⁸.

Passons de la science-fiction à la "philosophie-fiction". Faisons “une hypothèse”: figurons-nous que la nature soit “"anéantie"”. On ne serait en présence ni de corps ni d'êtres humains. “Moi même comme homme je n'existe plus”. Grâce à cette anéantisation du monde naturel et à la réduction transcendentale, il nous reste une conscience absolue comme flux de vécus. Ces vécus-là sont-ils des états d'un moi personnel? Husserl -oui, c'est Husserl- répond: “il est certain qu'on peut penser une conscience sans corps et, aussi paradoxal que cela paraisse, sans âme, une conscience non personnelle, c'est-à-dire un flux vécu”⁸⁹. Cette hypothèse n'est pas pour Husserl une plaisanterie, un simple exercice de l'imagination. “Ce vécu absolu n'est pas une construction métaphysique, mais il peut être légitimé de façon indubitable dans son être absolu par un changement convenable d'attitude et donné dans une intuition directe”⁹⁰. Cette hypothèse hardie s'enracine dans des études précédentes. Depuis les *Recherchers logiques* Husserl soutient que l'unité de la conscience ne vient pas d'ailleurs, de quelque chose qui survolerait les multiples vécus.

⁸⁸ . S.Lem, *Solaris* , Denoël, col.Présence du futur, 1966. Notamment, les pages suivantes: 28, 35 et 93.

⁸⁹ . Op.cit., §54, pp.181-182, et la note de Ricoeur ci-dessous.

⁹⁰ . Op.cit., p.182 et 161.

Le moi phénoménologiquement réduit serait identique à l'unité synthétique et immanente de ce flux de vécus. Il est “l'unité continue”, c'est-à-dire, “l'unité du tout phénoménologique concret”⁹¹. Cette thèse est approfondie, et non réfutée dans ses Leçons sur le temps, de 1904-1905, où Husserl insiste sur le fait que l'unité de la conscience vient du flux de la conscience lui-même⁹².

Ce flux mental et absolu qui n'est pas personnel fait penser à Solaris,(sans ses inquiétants pouvoirs de cristallisation...) ou qui sait, au moi absolu de Schelling, ce moi qui ne peut jamais devenir objet, ce Moi absolu dont la thèse “doit être nécessairement la plus immanente de toutes, voire même la condition de toute philosophie immanente”⁹³. Une pensée privée de conscience, une conscience non personnelle, un Moi absolu...comme esprit invisible de la Nature...Ne sommes-nous pas proches de la vie inorganique dont parle Deleuze, surtout celui des années quatre-vingt? On cherchait le champ transcendantal et impersonnel, et on tombe sur une vie ou une pensée primaire de la matière...immanence radicale, terrible, impitoyable.

Comme vous voyez, la découverte sartrienne, dans *La transcendance de l'ego*, n'est pas si novatrice qu'on pourrait l'imaginer. Elle est déjà là chez Husserl. Le problème chez notre philosophe allemand, c'est sa duplicité philosophique. Il est un grand explorateur de la conscience humaine. Deleuze le salue comme un tel explorateur. Écoutons Husserl: “notre démarche est celle de quelqu'un qui ferait un voyage d'études dans une partie inconnue du monde”⁹⁴, oui, il a eu, effectivement, le courage intellectuel, l'énorme courage de parcourir cette partie inconnue du monde qui est notre cerveau (les neurones et les galaxies: nos deux mondes inconnus). Il est le Jules Verne de la philosophie! Mais il a eu peur de ses découvertes, il a fait marche arrière, il a rebroussé chemin pour rejoindre...Kant. A partir de ce moment-là, Deleuze est mécontent. Il grogne, il ronchonne, il sourit -je le vois-, il ferme les *Idées* qui se sont finalement gâtées...

⁹¹ . Op.cit., vol.2, pp.157-158.

⁹² . E.Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* , PUF, col.Epiméthée, 1964, §39, pp.105-106.

⁹³ .Op.cit., p.110.

⁹⁴ . Op.cit., p.334. Phrase très belle...

En effet, Husserl, dans les *Idées directrices pour une phénoménologie*, quelques paragraphes après, fait marche arrière puisqu'il nous avertit que la réduction phénoménologique n'élimine pas le moi pur, un moi "différent par principe avec chaque flux du vécu" qui paraît être constamment là, "même nécessairement", qui "demeure identique", et à partir duquel émanent des rayons vers tel ou tel objet⁹⁵. (Soit dit au passage c'est cette figure métaphorique d'un point central qui irradierait des rayons à tous les coins de son espace environnant et qui viserait un objet, en traversant les différentes couches, pour arriver à son noyau du sens, comme si celui-là était un oignon, c'est cette figure qui embarrasse vraiment Deleuze). Ce moi pur husserlien signifie "l'identité absolue qu'il conserve à travers tous les changements réels et possibles des vécus", identité au dessus des vécus car elle ne peut être considérée comme une partie de ces vécus. C'est "une transcendance au sein de l'immanence" et cette transcendance accompagne telle ou telle cogitation. Et Husserl ajoute en citant Kant: "le "je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations"...Il faudrait dire que cette ambiguïté husserlienne se reproduit aussi chez Sartre selon lequel il y aurait deux unités dans la subjectivité: une unité immanente qui est le flux de la conscience, et une unité transcendante qui est l'ego en tant qu'unité des états et des actions. Il me semble que Deleuze n'insiste pas suffisamment sur cette question, ce qui lui permet d'ériger Sartre en novateur et de caractériser Husserl, sur ce point-là, comme un kantien repentant...

Deleuze et Guattari vont conserver ce schéma un peu simpliste, à mon sens, dans leur dernier livre *Qu'est-ce que la philosophie?* à propos justement d'un problème que j'avais pointé pendant la première séance, celui de l'immanence. La pensée de Husserl est présentée comme une philosophie qui rattache l'immanence à une subjectivité transcendente, alors que celle de Sartre, celui de *La transcendance de l'ego*, "redonne à l'immanence ses droits" (QP?, p.49). et ils continuent dans le même paragraphe: "c'est quand l'immanence n'est plus immanente à une autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence. Un tel plan est peut-être un empirisme radical". Finalement -comme

⁹⁵. Op.cit., tout le §57, pp.188-190.

vous voyez- Deleuze reste fidèle à l'inspiration empiriste des années 50, c'est-à-dire, à un empirisme de l'imagination, d'un monde-fiction qui est l'expérience pure de l'immanence, à un empirisme de l'extériorité des relations aux termes, autrement dit, du rapport non-rapport entre le champ de singularités et la multiplicité des choses actualisées, et à un empirisme de la constitution du sujet, en d'autres termes, du développement expressif des mondes possibles qui nous entourent, de l'apprentissage qui exige la constitution de problèmes, et du pouvoir constituant sur le sens de nos vies ici ou là. L'empirisme radical n'est qu'une pensée éthico-ontologique de l'immanence, dans laquelle on est plongé et "sur" laquelle on se hisse tant bien que mal, bref, d'une spiritualité en dehors de la vie intérieure...

LISTE D'ABREVIATIONS

La bibliographie la plus complète, pour le moment, est la suivante: "Bibliography of the Works of Gilles Deleuze", compiled by Timothy S.Murphy (pp.270-300), in *Deleuze: A critical Reader*, Edited by Paul Patton, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1996. Ci-dessous ne sont énumérés que les livres et les articles de Deleuze mentionnés explicitement. Ils sont cités sous les abréviations suivantes, suivies du numéro de page:

Livres:

- ES *Empirisme et subjectivité*, PUF, 1953.
- NP *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962.
- PCK *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1963.
- PS *Proust et les signes*, 1964 (nous citons la huitième édition de 1993, augmentée déjà dans la troisième).
- LB *Le bergsonisme*, PUF, 1966.
- DR *Différence et répétition* , PUF, 1968.
- SPE *Spinoza et le problème de l'expression* , Minuit, 1968.
- LS *Logique du sens*, Minuit, 1969.
- D *Dialogues* , avec Claire Parnet, Flammarion, 1977.
- MP *Mille plateaux* , écrit avec F.Guattari, Minuit, 1980.
- SPP *Spinoza. Philosophie pratique*, Minuit, 1981.
- C1 *L'image-mouvement. Cinéma 1* , Minuit, 1983.
- C2 *L'image-temps. Cinéma 2* , Minuit, 1985.
- F *Foucault* , Minuit, 1986.
- PV *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet* , Minuit, 1988.
- P *Le pli. Leibniz et le Baroque* , Minuit, 1988.
- QP? *Qu'est-ce que la philosophie?*, écrit avec F.Guattari, Minuit, 1991.

- E *L'épuisé*, in Samuel Beckett, *Quad et autres pièces pour la télévision*, Minuit, 1992.
- CC *Critique et clinique*, Minuit, 1993.

Articles:

- Cb "Du Christ à la bourgeoisie", *Espace*, n°1, 1946, pp.93-106.
- B "Bergson", in *Les philosophes célèbres*, dir. Merleau-Ponty, 1956, pp.292-299.
- cdB "La conception de la différence chez Bergson", in *Les Etudes bergsoniennes*, vol.4, 1956, pp.79-112.
- mm "Il était mon maître", in *Arts*, octobre 28-novembre 3, 1964.
- Ff "Faille et Feux locaux; Kostas Axelos", in *Critique*, 26:275, avril 1970.
- H "Hume", in *Histoire de la philosophie*, dir.F.Châtelet, vol.4, 1972.
- qrs? "A quoi reconnaît-on le structuralisme?", in *Histoire de la philosophie*, dir. F.Châtelet, vol.8, 1973.
- Tr "Table ronde" (sur Proust), avec R.Barthes, G.Genette et d'autres, in *Cahiers de Marcel Proust*, n°7, 1975, pp.87-116.
- Iv "L'immanence: une vie...", in *Philosophie*, n°47, septembre 1995, pp. 3-7.

INDEX

Avant-propos	p.2
1. La phénoménologie comme problème chez Deleuze.	p.3
2. Le donné comme pluralité de différences.	p.16
3. De la différence à la multiplicité.	p.34
4. Subjectivation et critique de l'intériorité.	p.53
Liste d'abréviations	p.69