PHILOSOPHIE D'AUJOURD'HUI

Collection dirigee

par

***Paul-Laurent** Assoun*

•áPhilosophie d'aujourd'hui » regroupe depuis sa fondation en 1980 plusieurs dizaines d'ouvrages, ecrits d'invcstigahon personnelle ou travaux d'exégèse : etudes de fond sur la genealogie des modeles dont se soutient l'exigence de rationalite philosophique, commentaires thematiques et critiques de textes fondamentaux, enfin travaux de recherche explorant les frontieres du concept philosophique – requis de se penser jusqu'en son alterite, du savoir de l'inconscient « au savoir du politique ». Au-dela de la croyance a quelque •áphilosophie» qui serait « d'hier », elle demontre que la theorie demeure de consequence, sauf a rester ouverte aux brisures de sens contemporaines, partout ou du reel est a penser.

ANNE SAUVAGNARGUES

Deleuze
L'empirisme transcendantal

PRESSES UNNERSITAIRES DE FRANCE

A *Pierre-François* **Moreau**

ISBN 978-2-13-056708-0

Depot légal — 1re édition : 2009, novembre

O **Presses** Universitaire de France, 2009

6, avenue Reille, 75014 Paris

THE UNIVERSITY OF QUEENSLAND LIBRARY
25439140 SSN

ABRÉVIATIONS

LES textes de Deleuze sont cites sous les abreviations suivantes, suivies du numero de page :

AO *Anti-Œdipe* (avec Felix Guattari), 1972.
B *Le Bergsonisme,* 1966
CC *Critique et clinique,* 1993.
D *Dialogues* (avec Claire Parnet), 1977.
DR *Différence et repetition,* 1968.
ES *Empirisme et subjectivité,* 1953
FBLS *Francis Bacon. Logique de la sensation,* 1981.
F *Foucault,* 1986.
ID *L'île deserte. Textes et entretiens, 1953-1974,* ed. Lapoujade, 2002.
IM *Cinema 1. L'image-mouvement,* 1983.
IT *Cinema 2. L'image-temps,* 1985.
K *Kafka. Pour une litterature mineure* (avec Felix Guattari), 1975.
LS *Logique du sens,* 1969.
MP *Mille plateaux* (avec Felix Guattari), 1980.
N *Nietzsche,* 1965.
NP *Nietzsche et la philosophie,* 1962.
P *Proust et la signes,* 1964, 1970, 1976.
PCK La *philosophie critique de Kant,* 1963.
Pli *Le Pli Leibniz et le Baroque,* 1988.
PP *Pourparlers, 1972-1990,* 1990.
QP *Qu'est-ce que la philosophie?* (avec Felix Guattari), 1991.
RF *Deux regimes de fou. Textes et entretiens, 1975-1995,* ed. Lapoujade, 2003.
S *Superpositions* ((jointa Carmelo Bene, *Richard III*), 1979.
SM *Présentation de Sacher-Masoch* (jointa L. von Sacher-Masoch, La *Venus* a *la fourrure),* 1567.
SPE *Spinoza et le probleme de l'expression,* 1968.
SPP *Spinoza. Philosophie pratique,* 1981.

INTRODUCTION

CRÉATION DE CONCEPTS

CET ouvrage est ne d'une surprise. Que peut bien designer la formule •áempirisme transcendantal », dont Deleuze se sert au cours de la periode d'ecriture de *Différence et répétition* et qu'il reprend dans le fragment enigmatique publie en 1995, ***Immanence: une vie ?*** La contraction de l'empirisme et du transcendantal se propose comme un montage ingenieux, mais aussi comme un rapport impossible, litteralement obscur. Si l'on prend transcendantal au sens kantien, ce terme determine les conditions de l'experience, et ne saurait etre confondu avec les relations empiriques qu'il rend possible. Reciproquement, on voit mal comment une philosophie empiriste pourrait se satisfaire du concept de transcendantal sans abandonner ses pretentions propres. Meme cantonne severement a son usage critique qui proscrit l'intuition metaphysique d'une realite eminente, le transcendantal instaure entre l'experience et ses conditions une difference de determination qui semble peu compatible avec un empirisme strict.

Cette collision de concepts precise pourtant une fonction strategique : avec le transcendantal, Deleuze reprend l'initiative kantienne d'une critique de la pensee, et lui assigne a sou tour le role d'inspecter ses zones de faiblesses chroniques, cette illusion transcendantale qu'il nomme l'image de la pensee. L'empirisme transceudantal consiste en une clinique de la pensee, qui cherche a garantir un empirisme purge des illusions de la transcendance, en exposant les modes operatoires de la pensee, qui rendent compte de son inventivite mais aussi de son conformisme.

L'empirisme transcendantal s'entend alors comme une chimere parce que son operation procede a la greffe heterogene de seg-

ments theoriques qui semblent incompatibles. Deleuze s'en explique pourtant au debut de son premier article sur Bergson, en 1956 : « Un grand philosophe est celui qui cree de nouveaux concepts : ces concepts a la fois depassent les dualites de la pensee ordinaire et donnent aux choses une verite nouvelle, une distribution nouvelle, un decoupage extraordinaire. »[1] Toute pensee un peu virulente bouleverse les repartitions et les certitudes habituelles en proposant un decoupage qui ne s'en tient pas aux clivages ordinaires, mais impose l'invention de nouvelles catégories. Leur distribution nouvelle provoque un decoupage de l'experience a la lettre extra-ordinaire puisqu'il est inattendu, et donc paradoxique. En s'emancipant des categories ordinaires, la pensee procede par constitution de problemes : elle se fait creation.

Chaque concept trouble l'ordre etabli et ne tire sa necessite que du nouveau decoupage qu'il instaure. Penser consisterait sinon a valider les distributions recues et justifier la tradition. Ce que Deleuze appelle la genese de la pensee dans la pensee, ou encore sa genitalite dans *Différence et repetition,* definit cette nouvelle image de la pensee, qui doit opter entre deux regimes, la repetition du meme ou la rupture de la difference. Deleuze entend ainsi remedier a la maladie chronique de la pensee, qui consiste a subordonner la difference a l'identique. La representation repete avec bon sens ce qui a deja ete pense, au lieu d'etre forcee a penser la difference avec majuscule, Difference qui ne s'instaure plus entre deux etats distincts, mais qui devient la condition du nouveau. La clinique transcendantale de la pensee decrit ainsi l'ecart pathologique entre la creation de concepts, et la betise, qui cantonne la pensee a reproduire le bien connu. Il s'agit de passer du regime ou la pensee se denature par conformisme a celui ou elle exerce son inventivité. La frontiere ne passe plus entre vrai et faux, dans l'ordre doxique de la récognition, ni meme entre illusion et connaissance, mais entre necessite nouvelle et reconduction scolaire.

L'empirisme transcendantal opere donc necessairement un court-circuit entre des operations theoriques tenues pour separees. En tordant le kantisme pour faire du concept l'objet d'une rencontre avec une experience non soumise aux categories prealables du bon sens et du savoir commun, Deleuze tente une nouvelle

1. Deleuze, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens,* **1953-1974,** David Lapoujade (ed.), **Paris,** Minuit, 2002, (cite dorenavant ID), p. 28.

repartition de l'empirique et du transcendantal. L'empirisme devient « une physique de l'esprit et une logique des relations »[1], tandis que le transcendantal expose comment la pensee s'individue au contact de l'experience. Il faut cesser de considerer l'esprit comme le calque passif du monde des objets, car ceux-ci ne preexistent pas plus a l'evenement qui les rend pensables que les categories grace auxquelles on les saisit. La pensee ne consiste donc pas a user de maniere sure et volontaire d'une methode capable de nous conduire au vrai. Involontaire et contrariee, elle sursaute sous l'impulsion d'un signe, qui la porte a la limite de son pouvoir.

Cette nouvelle image de la pensee créatrice, Deleuze ne la trouve pas dans un traite de philosophie, mais bien dans un roman qui decrit la creation litteraire. C'est a Proust en effet que Deleuze emprunte en 1964 cette image de la pensee rageuse et demunie, durement sollicitée par une experience qui l'excede. Un rapport tres neuf se noue entre litterature et pliilosophie autour de ce statut createur de la pensee. Le concept ne contemple pas une essence, il ne reflechit pas les idealites de la culture, des sciences et des arts, mais se produit singulierement, par rencontre avec une experience qui transforme nos categories de pensee. Cela confere a la litterature, elle aussi, une fonction critique et clinique. Si la philosophie se rapporte a la litterature, ce n'est donc pas qu'elle chercherait a se donner un corps sensible, ni que la poesie viendrait au secours de la pensee speculative, mais que, mieux que la philosophie, l'experience litteraire met la pensee aux prises avec une experience radicale, vraiment transcendantale en ceci qu'elle depasse les conventions du sens commun, neglige les representations du bon sens, et se porte au-dela de l'experience anthropomorphe. Grace a sa vertu dissolvante, la litterature epaule la philosophie dans sa lutte contre le sens commun.

Si penser consiste a ouvrir de nouvelles voies pour la pensee, on concoit que Deleuze fasse du paradoxe une arme de defense contre le bien connu, mais aussi d'invention pour la philosophie. Le paradoxe assume alors cette fonction critique puisqu'il neutralise le conformisme du sens commun et les determinations du bon sens, et la litterature exerce autant que la logique ce role paradoxique. Deleuze le precise dans la preface de *Logique* du sens, et

1. **Deleuze,** *Deux régimes de fous. Textes et entretiens,* 1975-1995, David Lapoujade (éd.), Paris, Minuit, (cite dorenavant RF), p. 228.

fixe reciproquement dans la preface de *Difference et repetition* le statut litteraire de la philosophie.

La philosophie assume en effet la tache de transformer notre experience a la maniere de la science-fiction, en resolvant une enigme speculative comme le fait un roman policier. Ces deux operations vont de pair. Creer un concept, c'est effectuer le montage systematique d'une deflagration conceptuelle, dont l'attentat speculatif nous fait entrer dans un nouveau monde. Chaque grande philosophie change pour nous ce que penser veut dire, opere cette nouvelle repartition de concepts qui nous place dans un monde paradoxal, extra-ordinaire, mais qui repond pourtant avec exactitude a un probleme determine, imperceptible tant qu'une creation de pensee ne l'a pas rendu disponible. Parce que les concepts ne reproduisent pas plus l'image d'entites empiriques qu'ils ne preexistent dans l'esprit, la pensee creatrice nous met au contact d'une experience deroutante. A l'interiorite paisible de la reconnaissance, qui se figure la pensee comme redite et representation, s'oppose la distribution empiriste, qui transforme nos habitudes et nous projette dans un monde inconnu.

Or, la nouveaute de ce monde tient a l'ordre d'apparition des personnages conceptuels, a l'intervention de concepts dont la zone operatoire et la capacite formelle permettent la resolution de situations locales imprevues : si la philosophie transforme notre experience autant que la litterature, c'est au titre d'une dramaturgie formelle qui emprunte a la resolution des intrigues. Comme dans un roman policier, les concepts disposent d'une zone d'effectuation logique et interviennent pour resoudre une situation, denouer un probleme.

Cette conception problematique de la philosophie, Deleuze la met en tres precisement dans les travaux qui precedent *Difference et repetition.* Le parcours que nous proposons ici peut se lire comme la tentative d'une explication methodique de ce livre, qui reprend en coupe, sur un mode orchestral developpe, tous les themes et directions par lesquels Deleuze, de livre en livre, construit l'empirisme transcendantal. Du coup, ce parcours peut se lire egalement comme un releve methodique de sa pensee autour de mai 1968, de telle maniere que soit expliquee systematiquement la formule : la pensee surgit sous l'irruption violente du signe.

La rencontre imprevue du transcendantal et de l'empirique s'opere ainsi methodiquement, en commencant par la critique de la subjectivité et la nouvelle image de la pensee que Deleuze

trouve chez Proust. Les facultes, portees a leur limite par la confrontation imprevue avec « un peu de temps a l'etat pur », determinent ce kantisme temporalise, structurai et intensif, qui rend compte de la genese de la pensee comme une dramatisation, et que Deleuze elabore a l'aide de la critique spinozienne et nietzscheenne du signe, de la definition structurale du sens, et d'une philosophie de l'Idee problematique qui doit beaucoup a Gilbert Simondon.

Envisager la construction methodique de l'empirisme transcendantal implique en realite une double lecture dynamique, qui explore les phenomenes de resolution, les drames et les personnages conceptuels qui rendent possible l'exposition complete d'un tel concept. Un de ces theoriques concerne la teratologie du kantisme, qui tord le transcendantal en l'ouvrant sur l'empirique, dont resulte la •áplusfolie creation de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue »[1], ou l'histoire de la philosophie mute en devenir de la pensee. Reciproquement, on peut definir le montage philosophique parfait du concept, en entreprenant retroactivement l'examen de ses conditions antecedentes, en proposant la carte minutieuse de ses composantes. Ainsi, le devenir du concept se double d'une histoire patiente, qui expose le montage de ses differents constituants.

En considerant l'un apres l'autre les problemes, mais aussi les auteurs vis-a-vis desquels Deleuze inscrit sa tentative de reforme intensive du kantisme, on se propose ici de contribuer a une analytique de la Difference. Le signe chez Nietzsche, la theorie des facultes de Kant, Proust et l'image de la pensee, Bergson, le virtuel et les deux multiplicites, Spinoza et l'ethologie, les theses structurales et leur conception du sens comme effet de surface entre series differenciees, Maimon et sa critique genetique de Kant, Simondon et sa theorie intensive de l'Idee et de la disparition du signe, Blanchot, Guattari, Foucault combinent leurs angles pour former un faisceau cinetique de problemes que Deleuze regle successivement. Ces differentes pieces composent la machine infernale de l'empirisme transcendantal, et sont ici analysees tour a tour. Il s'agit de suivre, chapitre par chapitre, la maniere dont Deleuze s'instruit de ces auteurs et procede a leur mise en variation intensive. Chacun de ces chapitres peut se lire

1. Deleuze, *Difference el répétition,* **Paris,** PUF, **1968 (cite dorenavant *DR*), p. 3.**

egaiement comme le releve cartographique du rapport de lecture que Deleuze entretient avec tel ou tel auteur, et comme un traite d'histoire ou mieux, de devenir de sa pensee.

Car une telle coupe ne peut s'entendre de maniere uniquement statique. Il faut joindre a la cartographie de *Différence et repetition* la coupe dynamique du systeme, qni trouve dans *Différence et repetition* et dans *Logique du sens* un premier eclat magistral : chef-magnifique, fragile et oscillant que Deleuze defait joyeusement des qu'il rencontre Guattari, tandis que les repercussions de 1968 lancent le systeme sur de nouvelles pistes.

Une telle présentation de l'empirisme transcendantal serait donc incomplete et tronquee si elle se bornait a presenter *Différence et repetition* comme le chef- de Deleuze, un point d'arret ou un sommet de sa pensee. Cela n'implique d'ailleurs aucune reserve sur les merites de cet ouvrage, dont la reussite meme ne doit pas etre duicie sur le mode stabile du cliche, mais animee en fonction d'une conception cinematique du systeme ouvert. Pour apprecier la merveilleuse perspicacite de *Différence et repetition,* il fallait egalement souligner ses lignes de fuites, ses echappees, ses sursauts conceptuels qui montrent comment il se desequilibre. C'est ce qu'on a tenté dans les derniers chapitres, qui font définitivement craquer le cadre proustien d'une reforme de l'image de la pensee. Le rythme d'exposition quitte alors la temporalite synchronique pour adopter l'allure courte, brisee d'un journal de la pensee. Cette vision rapprochee permet de mieux rendre sensible l'introduction de nouveaux problemes qui diagnostiquent de 1968 a 1970, une mutation de la pensee. Le fragment chez Blanchot, la transversalité et la machine selon Guattari, l'enonce chez Foucault, l'apparition de l'histoire et de la politique avec Marx, permettent a Deleuze de formuler un nouveau pari theorique, qui detraque entierement la formule de la Difference. Un nouveau monde se forme, qui met la pensee aux prises avec une experience renouvelee, celle des effets sur la pensee francaise de mai 1968.

Il ne s'agit donc pas d'aligner la pensee de Deleuze sur une chronologie, mais de pratiquer des microlectures textuelles, pour observer l'ajustement provisoire et variable des concepts que reclame l'empirisme transcendantal pour devenir operatoire. Ceci regle, Deleuze se deplace, et conformement a sa methode de creation, il transforme ses categories en fonction des problemes qu'il traite. S'il peut etre profitable de tracer les coordonnees historiques d'un probleme, comme nous le tentons ici, il ne s'agit jamais

de tenir l'enonce de ce probleme pour le seul etat possible d'une philosophie. Les differents concepts et auteurs doivent plutot s'entendre comme des acteurs, ou mieux comme des preparatifs pour cet evenement conceptuel. Cela permet de dresser le portrait de Deleuze en lecteur : avec sa desinvolte hardiesse, Deleuze est un extraordinaire lecteur, qui pratique l'histoire de la philosophie comme devenir de la pensee.

> Même l'histoire de la philosophie est tout a fait ininteressante si elle ne se propose pas de réveiller un concept endormi, de le rejouer sur une nouvelle scene, fut-ce au prix de le tourner contre lui-meme'.

De Foucault, Deleuze disait, « ce qu'il recoit, [il] le transforme profondément »[2] – panons que ce jugement s'applique aussi a lui.

1. **Deleuze,** Guattari, *Qu'est-ce* que *la philosophie ?,* 1991 (cite dorenavant *QP*), p. 8.

2. Deleuze, *Pourparlers,* 1972-1990 (cite dorenavant *PP*), p. 160

CHAPITRE I

L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL

1[L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE COMME DEVENIR DES SYSTÈMES

LES premiers ecrits de Deleuze envisagent les rapports de la pensee et du sensible dans l'optique d'une critique du sujet substantiel. Si la distinction entre les trois modes de la pensee créatrice, affects et percepts de l'art, fonctions de la science et concepts de la philosophie n'est theorisee directement qu'avec ***Qu'est-ce que*** *la philosophie ?*[1], la sensibilite et ses rapports avec la constitution du sujet forment l'enjeu de son premier ouvrage, *Empirisme* ***et subjectivite***[2], publié cn ***1953.*** Jusqu'à *Difference* ***et repetition*** en ***1968,*** les exercices de lecture philosophique qui scandent de Deleuze sont orientes par un double souci : definir cet empirisme transcendantal, qui reprend les termes de la critique kantienne mais la transforme en lui imprimant la torsion monstrueuse et feconde d'une critique du sujet ; se confronter aux de la tradition en restituant aux auteurs analyses une systématicité reelle, parfois elliptique, tres eloignee a tons egards de l'image d'un Deleuze desinvolte ou critique a l'egard de l'histoire de la philosophie qu'il a lui-meme contribue a fabriquer a partir des annees 1970[3].

1. Deleuze, Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?,* 1991, ***note*** par la suite QP.

2. Deleuze, *Empirisme et subjectivité,* Paris, PUF, 1953 (cite dorenavant ES).

3. Deleuze, « Lettre a Michel Cressole », in *La Quinzaine littéraire,* n° 161, 1er **avril** 1973, p. 17-19, reedite dans M. Cressole, *Deleuze,* Paris, Éditions universitaires, 1973, p. 107-118, puis sous le titre « Lettre a un critique severe », dans *Pourparlers,* p. 11-23 (note *PP*) ; Deleuze, *Dialogues* (note D), 1977.

Pour une philosophie de la creation qui souligne l'historicite de la pensée autant que son devenir, l'ideal d'une redite, d'une restitution du contenu, methodologiquement impossible et philosophiquement fautive, fait place a une lecture creatrice et systematique, très caractéristique du style que Deleuze developpe dans ses premieres monographies critiques sur Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966) et Spinoza (1968) mais aussi dans ses travaux de clinique litteraire, sur Proust (1964) et Sacher-Masoch (1967). Leur brievete meme et leur densite constituent une methode d'invention.

Reduisant les systemes par une contraction synchronique, Deleuze en degage l'epure abstraite et les reduit a leur probleme matriciel. L'histoire de la philosophie consiste alors a deduire la formule constituante du systeme. En cela, Deleuze se rapproche de la methode dianoematique de Gueroult: le donne philosophique, etranger a l'histoire proprement dite, doit etre reduit a ses conditions ideelles de possibilite. L'ordre genetique de l'elaboration du systeme consiste en realite dans sa necessite logique et doit etre ramene vigoureusement a son « Idee-systeme», son *dianoema* (doctrine)'. Poser l'autonomie du systeme par rapport a son elaboration contingente resout toute philosophie en un idealisme radical. Deleuze, meme s'il revendique une position empiriste, se refuse pourtant dans les annees qui precedent *Difference et répétition* a conceder quoi que ce soit a une lecture genetique, preferant negliger la temporalite des systemes plutot que risquer d'emprunter la figure teleologique ou dialectique d'un developpement successif. Moins par desinteret a l'egard des devenirs empiriques que par refus decide des teleologies de l'histoire, il coupe absolument court a toute consideration successive, et donne l'impression de se donner les systemes tout faits, comme des cristaux atemporels.

S'il retient de Gueroult la contraction du systeme en son noyau doctrinal, Deleuze revendique en meme temps, avec *Nietzsche et la philosophie* (1962), une philosophie du devenir et de l'interpretation comme force. Impossible dans ces conditions d'envisager la restitution d'une pensee au titre d'un contenu doctrinal objectif. S'il faut prendre au serieux l'histoire de la pensee, c'est dans la mesure ou l'evaluation et le diagnostic remplacent l'ideal d'une

1. **Gueroult,** *Philosophie de l'histoire de la philosophie,* Paris, Aubier-Montaigne, 1979, **p.** 79 **et** 181.

decouverte successive du vrai et d'une connaissance atemporelle des systemes. L'histoire de la philosophie se mue en devenir des systemes. L'abreviation systematique se couple alors avec une reprise creatrice, une falsification reglee par laquelle Deleuze se separe de Gueroult. •áL'histoire d'une chose, en general, est la succession des forces qui s'en emparent, et la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer. Un meme objet, un meme phenomene change de sens suivant la force qui se l'approprie », declare Deleuze en commentant ***La généalogie de la morale*** : « l'histoire est la variation des sens », c'est-a-dire « la succession des phenomenes d'assujettissement plus ou moins violents »[1].

De tels assujettissements variables et violents transforment la philosophie en une symptomatologie des concepts, evaluant les doctrines en fonction de la puissance vitale qu'elles promeuvent. Avec Nietzsche, les concepts de verite et de faussete sont definitivement congedies, au profit d'une casuistique de la pensee comme force vitale et evenement. Les problemes theoriques deviennent l'occasion d'une epreuve selective, tandis que l'interet d'un concept ne se mesure plus a sa conformite en termes d'adequation, ni d'ailleurs uniquement a sa vertu systematique intrinseque, mais bien a sa capacite de relancer les dynamismes de la pensee en la soumettant a des tensions nouvelles. Ce couplage virtuose dc Gueroult et de Nietzsche temoigne d'ailleurs de l'originalite et de la hardiesse avec laquelle Deleuze se mesure a l'histoire de la philosophie, en suscitant la confrontation entre doctrines eloignees et en les combinant, a la faveur de coups de force theoriques aussi inventifs qu'etonnants.

Deleuze rapporte ainsi la pensee aux forces materielles qu'elle suppose comme a ses conditions d'effectuation empiriques et vitales. Cette conception nietzscheenne le conduit a passer d'un ideal de la recognition a une lecture creatrice, associant la recherche d'une focale systematique avec la distorsion et la traitrise, sur un mode concerte qui s'interdit le blame direct, mais non la creation de perspectives inattendues. « Le philosophe de l'avenir est artiste et medecin – en un mot, legislateur », ecrit Deleuze a propos de Nietzsche, et cette conception clinique de la philosophie s'ap-

1. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* Paris, PUF, 1962 (note par la suite *Nietzsche* dans le texte, et *NP* en note), p. 4 ; la citation est extraite de Nietzsche, *La généalogie de la morale, II,* 12.

plique aussi bien a lui-meme'. *Différence et répétition* systematise cette lecture inventive sons les titres d'une critique de la recognition du sens commun, qui s'accompagne avec humour d'une analyse eclatante de la betise.

Plus que l'erreur, c'est la betise qui menace la pensee, et sur un mode transcendantal, car la betise concerne la maniere dont la pensee s'individue, sa realisation ***hic et nunc.*** Le Moi du penseur n'est pas determine a l'avance, et la maniere dont on pense ne depend pas d'un Je pense, d'un cogito originaire comme le suppose l'orthodoxie du sens commun. Au contraire, il appartient a la pensee de determiner le style de penseur qu'elle reclame : c'est elle qui configure le mode d'individuation qu'elle requiert. Or, la betise revele sa nature transcendantale, faite de bassesse et de paresse, en se coulant dans le moule des opinions toutes faites. Elle se soumet a la pente des cliches majoritaires par inertie et conformisme, et son inaptitude a monter pour elle-meme de nouveaux circuits cerebraux tient au fait qu'elle n'agite que des idees recues, sans en creer de nouvelles. Elle se contente d'aerer les dogmes dominants. Etre bete, ce n'est pas penser mal, mais ne pas user du tout de la pensee, que l'on cantonne aux retrouvailles et aux confirmations, au lieu de la confronter a l'impensable dans une aventureuse exploration de possibles. La bêtise reduit la pensee a une recitation de reponses au lieu de la contraindre a proposer des problemes reclamant des solutions nouvelles. Pour la qualifier d'un mot que Bergson affectionne, elle est la pensee toute faite, et non la pensee ***se faisant.*** Elle se confond avec la récognition, politiquement reactionnaire, conceptuellement inepte. C'est pourquoi elle releve d'une critique transcendantale portant sur la definition de la pensee comme creation. Le modele de la pensee passe de la reconnaissance a une rencontre effractive et violente qui la force par une torsion salutaire a sortir de son accord doxique pour affronter sa discordance essentielle, et ainsi sa creativite[2].

Si Deleuze condamne la redite, dont il demonte minutieusement les modes operatoires dans *Différence et répétition,* il exige d'une lecture creatrice qu'elle soit systematique, et qu'elle impose sa necessite comme une configuration inedite, mais determinante.

1. Deleuze, *Nietzsche,* **Paris,** PUF, 1965 (note par la suite *N*), p. 17 : il s'agit du **peut** recueil de textes scolaire que Deleuze compose pour les PUF ; *NP,* 104.
2. Deleuze, *NP,* 121 ; DR, 197, 213; *PP,* 86.

Philosophique, la lecture doit faire surgir un type de nouveaute, qui s'impose sur le double mode de l'inattendu et du necessaire. Cela explique le caractere des monographies, par lesquelles Deleuze se confronte a l'histoire de la philosophie. Ces lectures extremement denses, brillantes, sont marquees par un gout prononce du systeme, qui s'exprime par coupes transversales, gout scolastique de la definition et de l'organisation methodique, ce qui entraine des raccourcis, des effets de distorsion, des difficultes aussi, qui peuvent rendre parfois malaise l'acces a ces textes elliptiques. Ils s'eclairent dans l'orbite d'une logique de la creation, en tenant compte du sillage que ces abreges de doctrines font scintiller dans l'œuvre a venir.

Il faut y voir une methode d'invention autant qu'un gout du formalisme qui denote l'influence forte et peu commentee de Kant, determinante jusqu'a *Difference et repetition,* livre qui, dans son appareillage formel comme dans son argumentation, s'explique, dialogue et conteste la *Critique de la raison pure.* De Kant, Deleuze conserve jusqu'au dernier texte publie, *L'immanence : une nie...*[1] l'inspiration fondatrice que la pensee, dans son exercice corporel, doit etre saisie dans ses conditions transcendantales. Il ne renonce jamais a l'inspiration kantienne d'une telle analyse transcendantale, seule capable a ses yeux d'effectuer une veritable critique, qui ne porte pas seulement sur les enonces et les opinions, mais sur leurs conditions de possibilite, et ainsi sur la nature du fonctionnement de la pensee. Ce que Deleuze, avec Sartre, nomme un champ transcendantal fait ainsi l'objet d'une enquete serree, depuis *Empirisme et subjectivite* jusqu'aux derniers textes publies.

Definir ce champ transcendantal impersonnel et sans sujet implique la mise en place de l'empirisme transcendantal, operee systematiquement dans les monographies creatrices qui preparent *Difference et repetition.* La critique du sujet, celle de l'image doxique de la pensee, figure de la recognition et de la betise, permettent de dresser une toute nouvelle figure de la pensee : ni innee ni soumise a la bonne volonte du penseur, la pensee est produite par la rencontre violente, involontaire d'un signe sensible qui porte nos facultes a leurs limites. Deleuze conserve ainsi le transcendantal kantien, en le confrontant a un empirisme superieur qui ne peut

1. Deleuze, « L'immanence : une vie... », in *Philosophie,* n° 47, 1er septembre 1995, p. 3-7 : il s'=$ du dernier texte publie par Gilles Deleuze, reedite dans RF, 359.

etre deduit des formes empiriques ordinaires, telles qu'elles apparaissent dans le sens commun. Le premier moment de cette operation consiste en une critique de la subjectivite substantielle[1].

2 / LE JE FÊLÉ ET LE MOI DISSOUS

Depuis sa premiere monographie sur Hume, son *Diplome d'etude supérieur* de 1947 paru en 1953, *Empirisme et subjectivité,* Deleuze elabore cette theorie de la subjectivite qui fait du sujet individuel un effet, un resultat. En cela, il s'inscrit dans la philosophie francaise de l'apres-guerre, et, a l'instar de Lacan, Althusser ou Foucault, il ne se contente pas de disqualifier le sujet, mais entend d'abord en eclairer les modes de constitution reels, et expliquer pourquoi il s'est trouve place en position dominante dans la philosophie classique[2].

Le sujet remplit traditionnellement deux fonctions, une fonction noétique ou gnoseologique d'universalisation, lorsque l'universel se trouve represente par des actes et non plus par des essences, et une fonction psychologique, lorsque l'individu se definit comme une personne, non plus comme une chose ou une ame. Deleuze donne ainsi du sujet une definition kantienne, et associe a l'acte noétique universel du Je pense une fonction d'individuation, qui correspond au Moi psychologique, personnel et empirique[3].

Mais Deleuze exacerbe la tension entre ces deux moments constitutifs, le Je universel de la fonction epistemologique, et le Moi individuel. Il s'empare ainsi de la question du sujet a un moment precis de son histoire, celui ou Kant, operant la critique du cogito cartesien, reproche a Descartes d'avoir dit : « je » suis une substance pensante[4]. Le point de depart que choisit Deleuze est donc la *Critique de la raison pure,* lorsque Kant presente le cogito cartesien comme un paralogisme, ou Descartes pretend passer immediatement de la forme pure de l'aperception, Je pense, a l'affirmation de l'existence de cette chose qui pense, c'est-a-dire a un

1. **Deleuze, DR, 186.** Francois Zourabichvili **en propose** une excellente **lecture** : ***Le vocabulaire de Deleuze,*** Paris, **Ellipses, 2003, p. 34.**

2. Étienne Balibar, « L'objet d'Althusser », in *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser,* **sous la** dir. de **S.** Lazarus, Paris, **PUF, 1993, p. 98.**

3. Deleuze, *RF,* 326-327.

4. Deleuze, Guattari, *QP,* **35.**

Moi. Le cogito identifie trop vite ces deux valeurs logiques distinctes, la determination du « Je » qui pense et l'indetermine de l'existence « être une substance pensante ». En realite, objecte Kant, mon existence indeterminee ne se trouve determinee comme un Moi que dans l'existence phenomenale et temporelle. Autrement dit, le Je pense universel devient la condition transcendantale du Moi, et le Moi empirique, la maniere dont le sujet s'apercoit ou s'affecte lui-meme à travers l'espace et le temps, comme un phenomene variable, passif et dérivé.

En suivant de tres pres l'analyse kantienne, Deleuze en tire donc ce resultat heterodoxe et stimulant. Kant introduit la felure du temps entre la synthese ***a prion*** du Je pense, et le Moi empirique psychologique. Les deux fonctions du sujet se trouvent ainsi deconnectees l'une de l'autre, tandis que la fonction universelle du Je pense bascule sous le Moi empirique qu'elle produit comme son resultat. En s'emparant du cogito cartesien, Kant le dedouble et glisse le Je pense sous le Moi empirique comme sa condition transcendantale, de sorte que Je pense s'oppose maintenant au Moi empirique qu'il determine. L'unite psychique du cogito est brisee, tandis que le Je pense transcendantal se separe de son existence phenomenale. Le clivage kantien du transcendantal et de l'empirique se traduit ainsi par ce profond divorce schizophrenique qui clive le sujet, empechant desormais toute unite subjective du Moi : ***Je est un autre.***

Avec Kant, la belle simplicite et l'identite du sujet se trouvent traversees d'une fêlure, qu'il faut comprendre litteralement comme ligne de faille schizophrenique, comme la *schize* qui separe la pensee d'elle-meme. Le Je pense ne peut en effet s'apercevoir lui-meme que sous la forme empirique, variable et temporelle du Moi phenomenal, de sorte que le sujet ne s'apparait a lui-meme que clive dans le miroir du temps. C'est pourquoi « le Je et le Moi sont donc separes par la ligne du temps qui les rapporte l'un a l'autre sous la condition d'une difference fondamentale »[1]. La ***Critique de la raison pure*** debouche alors sur ce resultat saisissant, veritable programme qui lance les philosophies contemporaines : le Je, fêlé par la ligne du temps, dissout l'unite du Moi psychologique[2].

1. **Deleuze,** *Critique* **el clinique, Paris, Minuit, 1993 (desarmaisnote CC), p. 48.**

2. **Quatre textes scandent cette analyse** : **DR, 116 ; la preface pour la traduction** anglaise de *La philosophie critique de Kant,* **en 1984, reeditee dans** *CC* sous **le titre « Sur quatre formules poetiques... » texte capital, sur lequel nous** reviendrons, ***QP,*** **et « Réponse** a **une question sur le sujet », 1988,** rééd. **in RF,** 326-328.

Cette analyse remarquable debouche sur trois series de consequences. D'abord, cette presentation de la critique kantienne de Descartes, theme apres tout classique, ou du moins bien connu, est quand meme extraordinaire. Selon un procede familier, Deleuze tire avec desinvolture Kant du cote de Rimbaud .et d'Artaud, ou plutot, il fait du kantisme le porte-parole de sa propre philosophie. Cette lecture inspiree de la revolution copernicienne lui permet en realite de preciser son propre projet philosophique, et la torsion qu'il fait subir au texte kantien remplit une fonction programmatique et pedagogique, car elie facilite l'exposition du nouveau. Elle coexiste d'ailleurs sans heurts avec d'autres lectures, ou Deleuze reproche au contraire a Kant son conservatisme. Il s'agit moins d'identifier Kant a Rimbaud, que de suggerer qu'on ne peut saisir la portee de l'operation kantienne que sous la perspective critique d'une dissolution du cogito.

En presentant Kant comme le penseur rimbaldien du ***Je est un autre,*** Deleuze lui fait assumer le role d'un passeur pour l'elaboration de la Difference avec majuscule, qui forme l'enjeu theorique de *Différence et répétition,* meme si dans de tres nombreux autres passages, le statut de Kant est tout negatif. C'est que cette Difference, que Deleuze note toujours avec majuscule' pour la distinguer des differences empiriques, est definie a partir de la felure du cogito. Elle se constitue comme une différence qui ne s'instaure plus entre deux determinations empiriques, mais qui se pose comme Difference transcendantale, comme condition de determination de toute differenciation, au sein de la subjectivite elle-meme. L'evaluation heterodoxe du rapport de Kant a Descartes permet donc a Deleuze d'exposer le probleme qui oriente et determine sa propre tentative dans *Différence et répétition* : penser la Difference comme condition de toute differenciation, cesser de la subordonner a l'identique, ce qui exige la critique de la fonction unifiante et substantielle du sujet.

Sur tous ces points, Kant remplit une fonction de passeur : c'est lui qui invente la critique transcendantale ; lui qui, en posant le sujet transcendantal, le montre fele par le temps, divise d'avec lui-meme par son existence temporelle. La distance entre le Je pense

1. Nous noterons dorénavant cette Différence transcendantale avec majuscule, pour la distinguer visuellement des difference empiriques, et conmbucr a plus de clarte dans l'expose. Un tel signe graphique n'implique aucune substantialisation.

universalisant de la fonction gnoseologique et le Moi empirique de la fonction psychologique traduit en realite la détermination transcendantale qui fait exploser le sujet selon la ligne de faille du temps. Le devenir exprime la maniere dont nous sommes interieurement affectes, et par là egalement separes de nous-memes par le temps. La Difference transcendantale est portee au de la subjectivite comme l'operation par laquelle le temps clive le sujet. En temporalisant cette difference, Deleuze temoigne aussi de sa lecture attentive du Kant de Heidegger.

Les rapports entre devenir et subjectivite definissent la philosophie de la Difference. Si pour Kant, le temps devient la forme du sens interne, le temps ne nous est pas interieur, estime Deleuze, c'est nous au contraire qui sommes interieurs a lui et separes par lui de ce qui nous determine'. La philosophie de la Difference debouche sur cette conception du sujet fêlé par le temps : la subjectivite et son interiorite ne relevent pas du mode substantiel de l'identite, mais s'expriment comme multiplicite en devenir. L'exposition de cette philosophie du devenir definit alors le programme de *Différence et repetition* : prolonger l'aventure kantienne en la subvertissant, debarrasser le champ transcendantal de ses avatars substantiels en le pensant comme champ impersonnel sans sujet. Telle est la deuxieme consequence de cette analyse, et elle explique comment Deleuze situe son entreprise dans le prolongement de l'aventure kantienne, mais egalement en rupture avec elle.

Car en effet, deuxiemement, il s'agit d'expliquer pourquoi le sujet substantiel s'est trouve place dans la philosophie classique en position dominante, tout en proposant une nouvelle theorie du transcendantal impersonnel et preindividuel. Descartes ne pouvait poser le cogito dans l'instant qu'en expulsant le temps, qu'il confiait a Dieu dans la creation continuee. Il ne pouvait garantir l'identite du Je qu'eu se donnant l'unite divine. Il est donc moins le fondateur des theories de la subjectivite qu'on ne le dit ordinairement, puisqu'il ne tire les attributs du Je pense que de Dieu. D'ou la nouvelle donne, nietzscheenne, que Deleuze impulse a l'analyse. C'est Dieu qui a besoin du sujet. Descartes ne se donne la subjectivite que sous la forme de l'unite, de la simplicite, de la substantialite qui sont les predicats de Dieu, de sorte que Dieu

1. Deleuze, *CC*, **45.**

seul garantit l'unite du cogito. Deleuze en tire cette consequence : si la metaphysique ne peut plus connaitre directement Dieu, alors la disparition speculative de Dieu entraine la mort du sujet, du moins sous sa forme souveraine, active et unitaire. La decouverte transcendantale et la distinction kantienne entre raison et entendement ont donc pour correlat la disparition simultanee de la psychologie et de la theologie rationnelles : la mort speculative de Dieu entraine la felure du Je. Le merite immense de la critique kantienne consiste a avoir pose en meme temps le Dieu mort, le Je fêlé, le Moi dissous, mais Kant, selon Deleuze, ne prolonge pas son initiative : « Le Dieu et le Je connaissent une resurrection pratique. »[1]

Deleuze reprend alors l'initiative kantienne, et le programme de l'empirisme transcendantal decoule directement de cette entreprise critique renouvelee. Cela precise comment Deleuze situe son entreprise dans le prolongement de la revolution transcendantale et aussi comment il s'en distingue. L'analyse de la mort du Dieu, de la felure du sujet et de la passivite du Moi inconscient resultent de l'introduction du temps, c'est-a-dire de la Difference dans l'analyse de la subjectivite, et definissent cet empirisme transcendantal qui se debarrasse du sujet transcendantal. « Cogito pour un Moi dissous. Nous croyons a un monde ou les individuations sont impersonnelles, et les singularites, préindividuelles : la splendeur du "on". »[2]

3 / SINGULARITÉS PRÉ-INDIVIDUELLES ET INDIVIDUATIONS IMPERSONNELLES

La critique du sujet substantiel s'accompagne alors systematiquement de l'exploration de ces nouvelles individuations impersonnelles, de ces singularites preindividuelles, que Deleuze trouve chez Simondon, dont la these soutenue en 1958, et parue sous le titre *L'individu et sa genese physico-biologique. L'individuation* a *la lumiere des notions de forme et d'information',* est decisive pour cet aspect de

1. Deleuze, DR, 117.
2. Deleuze, DR, 4. Voir aussi, DR, 355
3. Simondon, *L'individu* et sa *genèse physico-biologique. L'individuation* a la **lumiere** des *notions de forme* et *d'information,* Paris, PUF, 1964, rééd., Grenoble, Millon, 1995 (cite dorenavant *IGP),* p. 95.

l'argumentation. Pour Deleuze, Simondon propose la •ápremiere theorie rationalisee des singularites impersonnelles et préindividuelles »[1], en montrant comment liberer l'individuation de la forme unitaire et personnelle du Moi. Pour en finir avec l'identite individuelle et rompre avec les ontologies stables de la substance, il propose une philosophie de l'individuation en devenir au sein de laquelle le sujet humain n'occupe qu'une place restreinte.

Deleuze s'inscrit dans le prolongement de cette critique du sujet logique et de l'âme anthropologique. Les individualites impersonnelles remplacent alors le Moi psychologique tandis que les singularites preindividuelles se substituent au Je pense pour rendre compte de l'emergence de la pensee. L'universalisation epistemique et l'individuation psychologique ne repondent plus en effet aux 'conditions actuelles de la connaissance. Riemann et Freud ont sonné le gl du sujet substantiel doté d'une intériorité personnelle. En remplaçant le Je universel et le Moi individuel par des singularites préindividuelles et des individuations impersonnelles, Deleuze rejoue la thematique du sujet en lui affectant de nouvelles coordonnees. Lorsqu'il ecrit « bref, nous croyons que la notion de sujet a perdu beaucoup de son interet *au profit des singularités préindividuelles et des individuations non personnelles* »[2], il fixe le nouveau programme de cette philosophie de la Difference, qui doit s'attacher des lors a decrire de maniere positive ces singularites et ces indlduations. Indiquons comment elles se definissent pour preciser sur quoi portait au juste la controverse.

D'abord, le sujet doit etre pense en fonction de coordonnees immanentes, et non comme substance transcendante; il ne preexiste pas a ses conditions materielles d'individuation, et doit etre pense comme variable et pluriel. Specialement, les modes de subjectivation humains sont multiples, de sorte que les critiques envers la conception personnelle du sujet visent en premier lieu son anthropomorphisme. Le sujet cesse d'etre l'apanage d'une nature humaine, son essence invariante. Deuxiemement, le sujet doit etre pense sur le plan des forces, non des formes : la critique radicale du sujet substantiel, anthropomorphique et personnel s'accompagne d'une transformation de ses fonctions. L'individus-

1. *Logique* du sens, **Paris,** Minuit, 1969 (note dorenavant *LS*), p. 126, n. **3** ; ***ID,*** 190.

2. Deleuze, *RF,* 328. Cette formule revient très souvent, par exemple, ID, 190.

lité n'est plus assuree par un acte de conscience unifiante, de sorte qu'elle ne prend plus la forme d'un Moi donne. C'est ici qu'intervient l'analyse simondienne. Troisiemement, l'universel est moins remplace que deplace par ces fonctions issues des mathematiques, qui temporalisent et singularisent les entites de la pensee. ,Le champ de la connaissance cesse d'etre peuple d'entites valables en tout temps et en tout lieu selon la conception aristotelicienne d'une necessite universelle. Deleuze definit un nouveau type de necessite, ni atemporelle ni aleatoire, dont l'enchaînement necessaire provient d'un tirage singulier, et qu'il construit a travers l'analyse de l'eternel retour chez Nietzsche, en 1962. La connaissance, dans sa forme d'agencement ou de dispositif, enregistre ces nouvelles variables d'espace-temps, et se pense elle-meme comme emission, repartition de singularites du type d'un coup de des. La necessite en pensee s'effectue sur ce mode singulier, aleatoire et defini, non plus selon une universalite anhistorique et amorphe. Deleuze definit ainsi une nouvelle idealite virtuelle.

Cette operation complexe nous permet de tirer une derniere consequence, moins directe mais tout aussi decisive, et qui concerne l'historicite du sujet, sa fonction et sa distribution en histoire de la philosophie. L'explicitation kantienne du cogito cartesien, aussi bien d'ailleurs que la lecture vivifiante que Deleuze en propose, forment en realite des exemples de creation de concepts. La reprise, meme critique et offensive d'un concept ou d'une notion, s'effectue toujours sur le mode d'une relance creatrice qui en rejoue les conditions : en s'emparant des questions de la tradition, un penseur en transforme integralement la donne. La polemique a l'egard du sujet substantiel met en evidence ce devenir a de la philosophie.

Cela implique egalement que ces fonctions d'universalisation du Je pense et d'individuation du Moi, sous lesquelles on vient d'administrer la critique du sujet, ne sont pas donnees une fois pour toutes de maniere invariante dans l'histoire. Du coup, leur singularite spatiotemporeile, leur idiosyncrasie, bref, leur historicite meme les immunise paradoxalement contre la critique. Classiquement defini, le sujet n'est pas une question pour toute l'histoire de la philosophie, mais un probleme qui emerge lorsque certaines conditions postcartesiennes sont reunies : une individualite personnelle, une personnalite mentale, une intelligence individuee. Sous cette definition, le sujet depend d'un certain plan, qui n'est plus le notre.

Le sujet substantiel s'avere alors moins un adversaire philosophique actuel qu'une figure theorique revolue. L'argumentation se poursuit donc sur deux lignes : d'une part, Deleuze procede systématiquement jusqu'à *Différence et repetition* a la critique du sujet substantiel, auquel il substitue progressivement le Je fele et le Moi dissous ; de l'autre, il historicise les coordonnees conceptuelles du sujet classique, en montrant que la fonction noétique ou gnoséologique d'universalisation (le Je pense) et la fonction psychologique d'individuation (le Moi), ne correspondent plus aux definitions contemporaines de la connaissance et du psychisme.

La refutation du sujet s'effectue ainsi en deux temps. D'abord, Deleuze destitue les notions d'universalite et d'individualite en transformant le champ de la connaissance et celui de la psychologie : la fonction de singularite se substitue a l'universalite, et se repartit dans un champ transcendantal sans sujet. Correlativement s'imposent des types d'individuation non personnelles, de maniere assez combative dans *Différence et répétition* et dans ***Logique du sens***. La polemique effectuee, elle se double d'une analyse pacifiee du probleme, qui consiste a en evaluer les coordonnees historiques.

Ainsi, dans la premiere partie de son œuvre, celle qui nous occupe ici, Deleuze revient constamment sur la polemique a l'égard du sujet. Mais a partir de *Rhizome,* les resultats de cette critique du sujet substantiel et du Moi personnel sont acquis, et les annees de coecriture avec Guattari se situent sous le signe d'un agencement collectif impersonnel et d'une critique du Moi, menes d'abord en accord puis en confrontation avec la psychanalyse. Les deux auteurs ne prennent plus la peine de reeffectuer leur critique du Moi et du Je pense, ni meme de prolonger apres *L'Anti-Œdipe* (1972) leur controverse a l'egard de la psychanalyse, dernier refuge du signifiant transcendant. Ces luttes ont cesse de passer au premier plan tout simplement parce qu'elles ont porte leurs fruits : *Mille plateau* se consacre a l'exploration positive de ces nouvelles entites impersonnelles et preindividuelles, que Deleuze et Guattari appellent successivement des machines desirantes, des agencements collectifs d'enonciations, des hecceites, mais qui, dans tous les cas, montrent qu'une subjectivite impersonnelle et collective produit les individus singuliers comme ses resultats.

En cela, d'ailleurs, Deleuze s'accorde avec Simondon : « C'est *par l'individuation de la connaissance* et non par la connaissance seule que l'individuation des etres non sujets est saisie », disait Simon-

don'. Deleuze souscrit a cette logique nietzscheenne, qui definit a merveille le programme de sa propre reforme transcendantale. La critique du sujet appelle ainsi une theorie renouvelee de l'individuation, qui entraine une nouvelle conception de la pensee. Cette enquete autour de la question du sujet trouve avec la formulation de l'empirisme transcendantal son premier complexe de resolution parfaitement coherent, que les theories de l'hecceite, puis de l'image poursuivront neanmoins sur de nouvelles bases[2].

4 /TRANSCENDANTAL ET EMPIRIQUE

La greffe de l'empirisme et du transcendantal est donc assuree par la critique de la subjectivite, sous sa forme individuelle, personnelle et substantielle. Deleuze le repete depuis le debut de son : ((L'empirisme essentiellement ne pose pas le probleme d'une origine de l'esprit, mais d'une constitution du sujet. »[3] De sorte qu'il compte sur la lignee •áprodigieuse»[4] des empiristes, Lucrece, Hume ou Nietzsche, pour confronter l'idealisme kantien a l'experience reelle. C'est en fonction de ce double objectif – operer une critique transcendantale, substituer a l'idealisme kantien un empirisme veritable –, que Deleuze elabore systematiquement sa version empiriste de la philosophie transcendantale, d'*Empirisme* **et subjectivite** a *Difference* **et repetition.**

La formule paradoxale de l'empirisme transcendantal merite d'etre elucidee avec soin. Elle revient a poser le sujet, prive du support substantiel, comme un resultat produit a l'interstice entre sensation et pensee. C'est pourquoi l'empirisme, par exemple celui de Hume, ne se reduit jamais au realisme ni au psychologisme, mais fournit au contraire les cles d'une theorie de la subjectivite qui permet de depasser ce que Deleuze, dans son premier ouvrage, nomme de maniere encore dedaigneuse « la critique transcendantale », entendant par là une doctrine centree sur le *Je*

1. Simondon, *IGP,* p. 34.
2. L'analyse des theories de l'heccéité et de l'image est menee dans **deux** ouvrages precedents : « De l'animal a l'art », in Marrati, Sauvagnargues, Zourabichvili, *La philosophie* **de** *Deleuze,* Paris, PUF, 2004 et *Deleuze* et *l'art,* Paris, PUF, 2005.
3. Deleuze, *ES,* 15.
4. Deleuze, ID, 192.

pense comme unite synthetique de l'aperception, qui conteste a juste titre la substantialite du monde objectif, mais au prix d'un sujet transcendantal erige en substance.

Cela ne l'empeche absolument pas d'opposer a Kant une veritable critique empirique, dont l'essence absolue – insistons sur l'etonnante maniere dont Deleuze empiriste, ne craint pas dans ce texte de chercher l'essence – consiste a se placer sur un plan immanent. Il s'agit de passer d'une construction du donne pour un sujet (Kant) a une constitution du sujet dans le donne (Hume). Ne nous y trompons pas : cette lecture precoce de Hume s'inscrit dans un cadre kantien et Deleuze identifie constamment dans ces textes l'entreprise philosophique a la philosophie critique.

> De la philosophie en general, on peut dire qu'elle a toujours cherche un plan d'analyse, d'ou l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-a-dire la critique, etjustifier le tout de l'experience[1].

Deleuze radicalise la critique kantienne en lui appliquant le programme de Hume : l'examen des structures de la conscience, premiere formulation du programme transcendantal, doit s'entendre a partir du tout de l'experience, d'une experience integrale qui porte la marque de Jean Wahl, et celle de Bergson, que Deleuze lit attentivement[2]. Elle doit s'entendre aussi sur le mode nietzscheen d'une logique vitale, reconduisant la critique kantienne a ses conditions corporelles. « Empirisme transcendantal » signifie donc radicalisation du projet kantien, auquel Deleuze applique d'un cote la critique du sujet substantiel, cn substituant a la forme du Je pense transcendantal les individuations impersonnelles et les singularites préindividuelles. De l'autre, il met la pensee directement en contact avec l'experience, conformement au realisme bergsonien ou nietzscheen. La pensee ne se coupe pas de la realite en ne la considerant qu'a travers le prisme protecteur du phenomene, mais se frotte directement aux choses memes, de sorte que la mission de la philosophie consiste a nous ouvrir a des

1. **Deleuze, ES, 92.**

2. Wahl figure avcc l'elogieuse mention *passim* dans la bibliographie de *Différence* **el** *répétition,* tres precieuse, parce **qu'elle offre une** cartographie de l'appareil de référence **que** Deleuze utilise **au cours** dc cette periode. On consultera particulierement Jean Wahl, *Vers le concret. Études d'histoire* **de** *la philosophie contemporaine,* **Paris,** Vrin, **1932,** et **son** *Traité de métaphysique,* **Paris,** Payot, **1953,** important pour **son analyse** des rapports entre transcendance ***et*** immanence.

modes d'experiences « inhumaines ou surhumaines » qui depassent notre vision anthropocentrée[1]. Le sens strategique de la formule •áempirisme transcendantal •â s'en trouve notablement eclairci, meme si, comme toujours chez Deleuze, la vertu polemique d'un concept est plus facile a etablir que sa vertu thetique.

Il n'empeche que la formule, aussi heretique d'un point de vue kantien que d'un point de vue empiriste, a l'air d'un monstre mal assorti. Pourquoi maintenir un champ transcendantal des lors qu'on se prive du soutien d'un sujet constituant? Comment des conditions transcendantales de l'experience peuvent-elles etre pensees comme ***empiriques,*** sans cercle vicieux ni petition de principe ? C'est tout l'objet de la philosophie de Deleuze que de poser ce fil tenu, cette corde raide, et de s'y tenir.

Transcendantal, dans de Deleuze, s'entend toujours de maniere nette, ambitieuse et kantienne comme la determination radicale des conditions *quid juris* de la pensee, incluant ses requisits logiques et ses conditions empiriques. Empirique, en revanche, recouvre selon les cas deux acceptions bien differentes, suivant que Deleuze critique le mode doxique de l'ordinaire et du cliche, ou qu'il designe au contraire la realite aventureuse de l'experience. Ainsi, empirisme transcendantal designe l'operation par laquelle on transpose la critique transcendantale sur le plan des individuations sans sujets, des singularites preindividuelles, en transformant le cadre des conditions constituantes de la pensee. L'aventure kantienne est prolongee, sauvee meme, par sa confrontation avec l'empirisme. En revanche, Deleuze estime toujours que le transcendantal tel que Kant le definit ne represente qu'un decalque de la psychologie empirique – et empirique, ici, ne signifie plus confrontation avec l'experience reelie mais soumission aux structures doxiques de l'experience commune.

Cela determine la strategie des etudes successives qui preparent *Différence et repetition.* Hume (1957), Nietzsche (1962), puis Bergson (1966), Spinoza (1968), enfin Proust (1964) et Masoch (1967) sont successivement injectes au systeme transcendantal kantien pour le faire imploser et le delivrer de sa teneur doxique en confrontant le cliche du sens commun a l'experience reelle. Dans *Empirisme et subjectivité,* c'est Hume qui est presente comme le philosophe qui permet d'effectuer la veritable critique par-dela les limites kantien-

1. Deleuze, *Le bergsonisme,* Paris, PUF, 1966 (note par la suite *B),* 19.

nes. A son tour, Nietzsche est salue, a la premiere page de l'ouvrage qui lui est consacre comme l'adversaire victorieux du kantisme. « Que Kant n'a pas mene la vraie critique, parce qu'il n'a pas su en poser le probleme en termes de valeurs, tel est meme un des mobiles principaux de de Nietzsche. »[1] Deleuze va même jusqu'a presenter La ***genealogie de la morale*** comme la tentative victorieuse pour reeffectuer la *Critique* ***de*** la *raison* ***pure*** en dejouant les pieges de la representation. Il qualifie l'intuition chez Bergson d'analyse transcendantale[2], et la lutte contre l'image representative de la pensee chez Proust, ou la critique de l'analogie et du sens propre chez Spinoza doivent aussi s'entendre comme une contestation de la logique kantienne. En caracterisant les differents auteurs auxquels il consacre un ouvrage par leur confrontation au kantisme, Deleuze definit son propre projet de reprise decalee et sa distorsion empiriste de la critique kantienne.

> Que Kant ait manque la critique, c'est d'abord une idee nietzscheenne. Mais Nietzsche ne se fie a personne d'autre qu'a lui-meme pour concevoir et realiser la vraie critique. Et ce projet est de grande importance pour l'histoire de la philosophie [...][3].

Realiser la vraie critique, ce projet •ád'unegrande importance pour l'histoire de la philosophie » revient a realiser le programme transcendantal, cette •áprodigieusedecouverte » que Kant a compromise en l'alignant sur une image convenue de la pensee, en se donnant pour tache de retrouver les actes empiriques de la conscience psychologique telle que l'opinion les voit au lieu d'explorer la formidable inventivite de la pensee au contact de l'experience.

La definition de l'empirisme transcendantal se deduit logiquement de cet hostile hommage. Kant a raison d'identifier la philosophie a une critique de la pensee, de l'effectuer sur le mode transcendantal d'une analyse des conditions de production de la pensee, logiques et sensibles, et d'une clinique de la pensee, qui diagnostique les pathologies qui la menacent. La Dialectique transcendantale analyse les mecanismes chroniques de l'illusion et les moyens d'y remedier. Deleuze la transpose, au chapitre III de *Différence* ***et repetition,*** en critique de « l'image de la pensee », image fautive que la pensee se donne d'elle-meme lorsqu'eile ne com-

1. Deleuze, *NP,* 1.
2. Deleuze, *B,* 13.
3. Deleuze, NP, 100.

prend pas comment fonctionne son mode de representation. Les chapitres suivants de *Différence et repetition* se consacrent a l'elaboration d'une nouvelle analytique ou doctrine des categories, et d'une esthetique transcendantale qu'il elabore sous les titres de « Synthese ideelle de la difference » et de ((Synthese asymetrique du sensible ».

L'empirisme transcendantal se definit alors comme une véritable Critique de la raison representative, qui reconduit la pensee a sa realite vitale, et confronte le transcendantal noétique a l'empirique. Il ne s'agit plus de decalquer, comme le faisait Kant, le fonctionnement logique de la pensee a partir de la structure doxique du Je pense, ni de postuler l'identite du Moi et la concordance des facultes garanties par le sens commun. Si l'analytique des concepts reclame son esthetique transcendantale, celle-ci ne peut se reduire aux formes *a priori* de l'intuition pure de l'espace et du temps. Deleuze propose alors une « méthode de dramatisation »[1] pour definir les dynamismes spatiotemporels de la pensee, la mettre en contact avec sa realite empirique, et fournir les cadres de la nouvelle critique transcendantale. La question ***qu'est-ce que ?***, la vieille question de l'essence, laisse la place a la question *qui ?*[2], et redistribue la philosophie autour de ce deplacement méthodologique, effectue dans ***Nietzsche et la philosophie.***

Deleuze ne demande plus ce qu'est la verite, mais plutot ***qui*** la cherche, selon une methode symptomatologique, typologique et genealogique. Symptomatologique, une telle philosophie analyse les phenomenes comme des symptomes, non comme des apparences, ni meme comme des apparitions, mais bien comme des signes, de sorte que la nouvelle tache de la philosophie consiste a reconduire les idees aux rapports de forces materiels dont elles temoignent a titre de symptomes, non a une quelconque essence ideelle abstraite. Le sens de ces symptomes releve des forces qui les produisent. La symptomatologie debouche sur une typologie des puissances de la pensee, une etude des differents types vitaux

1. Ce concept, qui apparait en 1962 (*NP,* 89) fera l'objet en 1967 d'unc importante communication devant la Societe française de philosophie (« La methode de dramatisation », compte rendu de la seance du samedi 28 janvier 1967, in *Bulletin* de *la Société française de philosophie,* t. LXII, nº 61/3, juillet-septembre 1967, p. 116-117, réed. ID, p. 131-162) avant d'être réélaborée dans *Différence el répétition. Nous* l'etudierons au chapitre VII.

2. Deleuze, *NP,* 86-89.

des forces, ou semiotique, qui implique ainsi une ethique, au sens nietzschéen que lui donne Deleuze comme ethologie ou evaluation des differentes puissances des affects : il connecte ainsi l'evaluation nietzscheenne avec l'ethique spinozienne. Une telle méthode est enfin genealogique, car en evaluant les forces en fonction de leur type, actif ou réactif, elle fournit le diagnostic clinique du type vital du penseur, la carte ethologique des puissances qui président a ses evaluations. La pensee est reconduite a ses conditions vitales, lorsque le philosophe se fait symptomatologiste, typologiste et genealogiste. On reconnait ainsi « la trinite nietzscheenne » du philosophe medecin, artiste et legislateur'.

En considerant Nietzsche comme celui qui reprend le projet kantien, et qui, contrairement a Kant, se revele capable de le mener a bien, Deleuze fixe une fois pour toutes la teneur de son debat mouvemente avec Kant. L'empirisme transcendantal se definit ainsi : refondre la critique transcendantale en i'expurgeant de son conformisme, dissoudre l'idealisme kantien dans un empirisme renouvele. Hume et Nietzsche, Proust, Bergson et Spinoza sont les interlocuteurs successifs d'une telle transformation de la critique kantienne.

1. **Deleuze,** *NP,* 86.

CHAPITRE II

L'IMAGE DE LA PENSÉE

L'EMPIRISME transcendantal pose avant tout une question de methode, la lutte contre l'image dogmatique de la pensee qui subordonne la difference a l'identite dans le concept, en unifiant le divers sous la ressemblance percue, l'opposition predicative et l'analogie dans le jugement. Tel est le modele de la representation, qui procede par universaux et se fige abstraitement dans une image nocive. Cette lutte contre l'image de la pensee, qui apparait a Deleuze comme le probleme meme de la philosophie, trouve son elaboration complete dans *Différence et repetition* : elle permet de suivre l'elaboration graduelle de l'empirisme transcendantal.

1 / LA CRITIQUE DE LA RAISON REPRÉSENTATIVE

Deleuze considere, sur un mode kantien, que la philosophie doit proceder a l'examen critique de l'image qu'elle se fait d'elle-meme, comprise comme dialectique naturelle de la raison : il y a une illusion interne a l'exercice de la pensee, que la critique doit non pas eradiquer – c'est impossible – mais identifier, reconnaitre et combattre, c'est-a-dire dejouer. Ce qui empeche la pensee d'atteindre son veritable exercice noétique n'est pas une puissance exterieure a elle (tomber dans l'erreur sous l'influence du sensible), ni un usage encore immature de sa methode immanente (croyance et prejuge), mais bien une illusion qui se degage de son

exercice meme'. Deleuze conserve ce passage kantien de l'erreur comme exteriorite a l'illusion interne qui reclame une Dialectique transcendantale, et il effectue cette critique de l'usage dialectique sous le titre d'image de la pensee.

La dialectique, chez Kant, releve de la nature de l'esprit, et se revele une illusion positive en ce qu'elle permet a la raison de decouvrir son usage legislateur. Elle traduit la sante de la raison. Son appetence pour le transcendant marque l'interet qui l'oriente, meme s'il pervertit l'usage de la faculte de connaitre, et reclame de ce fait une critique de la raison pure, c'est-a-dire de la raison qui meconnait la necessite d'une connexion entre spontaneite de l'entendement et receptivite sensible. La Critique de la *raison* pure est une critique de l'image pure de la raison. La encore, l'illusion dialectique est positive, selon Kant : elle renvoie la raison a sa constitution transcendantale, et l'oblige a soumettre sa spontaneite, dans le domaine de la connaissance, a la receptivite de l'intuition. Rien de tel chez Deleuze : la critique a pour objet de dejouer ce qu'il appelle « l'image de la pensee », c'est-a-dire la representation que la pensee se fait de son propre pouvoir, par laquelle elle se denature. L'illusion negative signe une pathologie de la pensee, et l'usage representatif n'entraine avec lui aucune consequence heureuse.

Le vocabulaire de l'image signale l'influence conjointe du concept marxien d'ideologie – la representation, comme projection speculaire – et des penseurs comme Nietzsche ou Freud qui ruinent definitivement le mythe d'une transparence de la conscience a elle-meme : l'image de la pensee, c'est-a-dire l'image que la pensee se fait de son propre exercice, la fige dans un usage representatif. « Ce qui compte dans la representation, c'est le prefixe », ecrit-il a propos de Kant, « representation implique une reprise active de ce qui se presente ». Ainsi l'image de la pensee recouvre a la fois l'illusion speculaire qu'une pensée projette facticement d'elle-meme, en tant qu'elle se represente a elle-meme son propre pouvoir, mais egalement le champ implicite des presuppositions qu'elle produit par son fonctionnement meme.

Or, la representation, ainsi definie comme le foyer synthetique qui soumet l'experience aux categories du sujet, est le siege de la revolution copernicienne. Le monde exterieur, sans etre nie dans

1. Cc probleme est particulièrement developpe dans Deleuze, *La philosophie critique de Kant,* Pans, PUF, 1963 (cité dorénavant *PCK*), p. 38-39, au chapitre III de *Différence et répétition,* et dans Deleuze et Guattari, *QP,* 50-53.

son epaisseur concrete, est soumis a la synthese productrice du sujet. C'est precisement ce que Deleuze condamne : la forme de l'entendement legislateur ramene la diversite a l'unite et se subordonne a une logique de l'identite, a laquelle Deleuze oppose la primauté ontologique de la Difference, dans la pensee autant que dans le reel. L'image de la pensee designe la maniere dont la pensee meconnait la nature de ses operations, parce qu'elle privilegie l'unite et l'identite d'une synthese organisant le monde comme unitaire, sans realiser qu'elle procede en realite par difference et multiplicite. « Le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les differences. »[1]

En quoi consiste alors cette illusion representative, et comment s'eu delivrer? En etudiant la Deduction transcendantale des concepts de l'entendement, Deleuze s'attache aux trois syntheses de l'appréhension dans l'intuition, de la reproduction dans l'imagination et de la recognition dans le concept, mais contrairement a Hegel et a Heidegger qui privilegient la seconde, il axe son analyse sur la troisieme synthese. Parce qu'elle soumet les phénomènes a l'entendement legislateur, c'est elle qui illustre le mieux, selon Deleuze, ce qu'est l'image de la pensee : la maniere dont la pensee se represente sa propre nature et sa capacite a connaître en decalquant son examen pretendument transcendantal sur le presuppose d'une affinite naturelle de la pensee avec le vrai. La synthese de la recognition montre l'inventivite du kantisme, puisque c'est elle qui determine le transcendantal, et son echec dans la mesure ou celui-ci soumet l'experience a nos representations a *priori*, c'est-a-dire, estime Deleuze, aux donnees du sens commun. Puisque la synthese de la recognition determine la forme d'un objet quelconque comme correlat du Je pense auquel se rapportent nos facultes, Kant « decalque », estime Deleuze, les structures transcendantales sur les actes empiriques de la conscience psychologique[2].

La critique de cette synthese de la recognition n'est pas menee dans la monographie sur Kant, bien qu'elle soit exposee dans l'etude anterieure sur Nietzsche : conformement a sa méthode, Deleuze repugne a adopter l'attitude negative d'un censeur a

1. Deleuze, *DR*, 79.
2. Deleuze, ***DR***, 176-177

l'egard d'un auteur qu'il commente. L'objection ne s'effectue pas au moment ou l'on etudie un systeme, car l'explication d'un systeme implique que l'on cherche son probleme constituant. La *philosophie m'tique de Kant* presente un plan de montage du systeme, centre sur la methode transcendantale certes, mais compris de l'interieur du kantisme, c'est-a-dire a partir du rapport des facultes, ce qui amene Deleuze a traiter les trois Critiques sur le meme plan, en accentuant tres nettement le caractere systematique de la doctrine kantienne.

La critique de la synthese de la recognition s'effectue plus tard, dans le troisieme chapitre de *Différence et repetition,* intitule precisement •áL'image de la pensee •â,ou Deleuze reprend les differents etats du dossier, nous permettant de retracer les etapes logiques de l'elaboration de l'empirisme transcendantal. Du paragraphe concluant le chapitre de *Nietzsche et la philosophie,* consacre a « La critique » intitule « La nouvelle image de la pensee » (1962), a la couclusion de *Proust et les signes,* qui porte egalement comme titre « L'image de la pensée » (1964), jusqu'à l'article important de 1968 « Sur Nietzsche et l'image de la pensee », Deleuze poursuit systematiquement cette critique de la pensee representative.

L'image de la pensee n'apparait plus comme *un* mode de la pensee, une philosophie fautive, mais un risque pour la pensee, une dialectique naturelle, une perversion speculative par laquelle la pensee se detourne de la vie, se rebrousse et se fige sous la forme d'une pensee de l'identique qui se desolidarise de son mouvement vital. Deleuze reprend le theme nietzscheen d'une connaissance hostile a la vie, ce •átheme kantien profondement transforme, retourne contre Kant »[1]. C'est en meme temps que la vie sensible est soumise a une connaissance reactive, erigeant un arriere-monde abstrait contre la vie sensible, et que la pensee (comme activite vitale du penseur) se soumet a un type de vie nefaste, a la puissance reactive de la vie qui l'affecte. Ainsi la philosophie propose-t-elle volontiers une •áimage dogmatique de la pensee » axee sur un concept de la verite transcendante, lorsqu'elle ne reussit pas, comme le fait Nietzsche, a proposer une « nouvelle image de la pensee »[2].

1. Deleuze, NP, 114-115. On trouve dans ces pages la première occurrence de l'expression « image de la pensee ». Elle n'est pas encore formalisée comme un thème directeur; ce sera fait des le *Proust* de 64 (voir *infra*).

2. Deleuze, *NP,* 118.

2 / DRESSER UNE NOUVELLE IMAGE DE LA PENSÉE

L'expression « image de la pensee » n'est donc pas synonyme d'une mauvaise pensee, puisqu'on peut, avec Nietzsche, en appeler a une « nouvelle image » : il s'agit d'une image representative de la pensee, qui se caracterise par les rapports qu'eue institue entre verite et pensee. Deleuze condamne en 1962 ses trois postulats principaux. Elle presuppose la veracite du penseur (on aime le vrai) et l'inneite de la verite (penser selon l'exercice naturel de la pensee, c'est trouver au sein de la pensee une methode naturelle pour penser vrai). En decoule la definition de l'erreur comme une force etrangere, souvent identifiee au sensible, qui contrecarre la pensee et la detourne de son exercice naturel. Il s'agit alors de remedier a cette influence externe en concentrant la connaissance sur l'etablissement d'une methode, artifice necessaire pour restituer a la pensee sa veritable nature, et conjurer l'influence nocive des puissances exterieures'. Ces trois postulats, veracite du penseur, inneite de la verite, exteriorite de l'erreur, ne tiennent pas compte des rapports effectifs de la pensee avec ce qu'elle pense. Deleuze le demontre dans ***Proust et les signes,*** second maillon explicite de cette critique de l'image de la pensee, qui trouve dans *Différence et répétition* sa formulation definitive. Proust promeut une « nouvelle image de la pensee », qui libere la pensee des images representatives qui l'emprisonnent[2].

Cette image nocive n'implique pas seulement l'indice d'une force reactive a l'interieur de la pensee qui amoindrit sa puissance vitale (Nietzsche), ou celui de processus inconscients qui en oblitèrent le fonctionnement (Freud). Elle ne se limite pas aux puissances heterogenes qui s'opposent ou influent sur la pensee consciente rationnelle, mais consiste en une illusion immanente a la pensee. « Le genie de Kant, dans la *Critique de* la ***raison pure,*** fut de concevoir une critique immanente »[3] qui reclame, solidairement, une Dialectique de la pensee representative et une nouvelle Analytique, Esthetique et Logique comprises. C'est pourquoi, dans

1. Deleuze, *NP,* 118. Il s'agit là d'une premiere présentation : *Différence et répétition* reprend le probleme en detaillant avec une complexite plus fine huit postulats dans le chapitre III.
2. Deleuze, RF, 283.
3. Deleuze, NP, 104.

Différence et repetition, 1 « Image de la pensee », cette fois-ci avec majuscule, est lc lieu de la confrontation avec Kant, et de la lutte contre un modele de la recognition qui exige de mener a bien la critique de la raison representative pour lui substituer une pensee de la Difference, avec sa logique et son esthetique propres. Deleuze estime alors qu'une pensee •ásans images » peut etre atteinte, opposition assez manicheenne entre pensee representative et pensee de la Différence[1]. L'image designe alors le proces de representation dont la pensee doit se liberer.

Le dernier etat de sa pensee, avec ***Qu'est-ce gue*** la ***philosophie?,*** presente une version moins binaire et plus audacieuse d'une •áimagede la pensee » a nouveau privee de sa majuscule. Il ne s'agit plus de l'epouvantail de la Raison representative, mais des conditions d'emergence de la pensee philosophique, impliquant les conditions psychosociales et historiques que rencontre un penseur ***hic et*** nunc, ainsi que les presupposes noetiques qu'une pensee determine par son seul fonctionnement. L'image de la pensee concerne alors les postulats de toute pensee, non son illusion representative. Ces conditions definissent le plan préphilosophique dont la pensee procede, et l'image de la pensee, qui ne s'oppose plus sur un mode valoriel binaire au « bon » usage de la production de concept, correspond alors a ce que Deleuze appelle le plan d'immanence, c'est-a-dire au plan de composition du concept. Une distinction valorielle se reintroduit bien, a la faveur du clivage entre philosophie de la transcendance et philosophie de l'immanence, clivage qui animait deja la critique des universaux et de l'identite de la pensee. Mais elle ne s'identifie plus a la presence ou non d'une image.

L'image de la pensee cesse d'etre le milieu d'une pensee trompee. Elle designe les conditions reelles que rencontre un penseur, en fonction du mode empirique de son inscription historique singuliere, mais aussi de la force avec laquelle il rejoue l'histoire de la pensee, et s'affirme ou non comme decisif. Il ne s'agit plus de l'illusion dont la pensee doit se defaire pour atteindre a une •ápensee sans images•â, mais du mode selon lequel le penseur s'oriente et transforme la pensee, c'est-a-dire se revele createur. Foucault est souvent salue par Deleuze comme celui qui a « le

1. **Deleuze,** ***DR,*** 217.

plus souvent renouvele l'image de la pensee »[1], et la hierarchie des penseurs varie selon leur capacite a transformer une telle image, a créer de nouveaux decoupages dans les territoires de la pensee. « Je suppose qu'il y a une image de la pensee qui varie beaucoup, qui a beaucoup varie dans l'histoire. Par image de la pensee, je n'entends pas la methode, mais quelque chose de plus profond, toujours presuppose, un systeme de coordonnees, des dynamismes, des orientations : ce que signifie penser, et "s'orienter dans la pensée". »[2]

Chaque grand philosophe renouvelle ainsi l'image de la pensée. Nulle contradiction pourtant dans ces formulations successives. Ce que Deleuze entend par Image de la pensee sous sa forme majuscule et dépréciatrice a l'epoque de *Différence et répétition* se caracterise aisement comme une forme de la betise. La paresse d'une pensee incapable de creer, qui se moule dans les coordonnees des opinions de son temps, est le propre des « fonctionnaires qui ne renouvellent pas l'image de la pensee, et n'ont meme pas conscience de ce probleme ». Cette « pensée toute faite ignore jusqu'au labeur de ceux qu'elle pretend prendre pour modele »[3].

Le passage de cette thematique de l'image comme illusion a l'image comme presupposition singuliere et comme ethologie de la pensee est déterminé par un volet theorique qui n'est pas deploye a l'epoque de *Différence et repetition,* et qui concerne le statut du signe. Il fallait que l'image quitte le domaine psychique des representations et prenne le sens bergsonien d'une apparition, d'une donnee en soi de la matiere, pour que Deleuze passe de l'image de la pensee, ainsi qu'il formule le probleme en 1962, a cette nouvelle pensee de l'image qui l'occupe en 1983. Ce qu'il appelle « la decouverte bergsonienne d'une image-mouvement »[4] interdit desormais que l'on cantonne l'image dans le domaine mental des ideations. Rapport de forces, produisant des types de signes materiels, l'image ne qualifie plus la facon dont la pensee se represente son propre pouvoir de maniere abstraite et mutilee,

1. Deleuze, *PP,* 202 ; « Foucault est surement, **avec** Heidegger, mais d'une tout autre façon, cclui qui a le plus profondement renouvele l'image de la pensée », (*PP,* 130-131).
2. Deleuze, *PP,* 202.
3. Deleuze, Guattari, *QP,* 52.
4. Deleuze, *Image-mouvement,* Paris, Minuit, 1983 (cite dorenavant *IM*), p. 7.

mais le devenir des forces reelles qui lui permet de creer des concepts.

Avec ce tournant, Deleuze noue la thematique bergsonienne de l'image a la symptomatologie nietzscheenne et a l'empirisme comme invention. Le « sens » devient rapport de forces et « l'interpretation •â(ce terme, que Deleuze emploie en 1962, laisse la place dans les annees 1970 a la semiotique et l'ethique') acte d'appropriation. L'objet n'est plus apparence, mais apparition (Kant) d'une force (Nietzsche), et la généalogie passe de l'interpretation discursive a l'evaluation vitale. Il ne s'agit plus d'imposer un sens en recouvrant un phénomène d'une signification discursive, mais d'effectuer un rapport vital, de sorte que la table des categories n'est pas donnee par la structure a *priori* du psychisme universel, mais par l'ethos, le mode de vie qu'elle implique et permet. La signification laisse la place a une ethologie du concept, cartographie vitale des affects du penseur. Dans un vocabulaire relativement inadequat, ce mouvement de pensee est clairement indique en 1962 : « Le sens de quelque chose est le rapport de cette chose a la force qui s'en empare. »[2] Deleuze ne cesse de repeter qu'une chose ne peut apparaitre que sous le masque des forces preexistantes, et cela s'applique aussi a son vocabulaire. Puisque l'essence d'une force consiste a entrer en rapport avec d'autres forces, il est inevitable qu'elle apparaisse a ses debuts en fonction du diagramme de forces caduc qu'elle contribue a perimer[3]. Dans la preface qu'il redige en 1983 pour l'edition americaine de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze abrege ce delicat mouvement de pensee en proposant de disposer la philosophie entiere de Nietzsche autour de ces deux axes, dont l'un concerne les signes et la semiotique des forces, tandis que l'autre engage l'ethique comme theorie differentielle des modes de vie, c'est-a-dire des puissances. L'interpretation est ainsi fermement deplacee du domaine des significations et des representations psychiques vers la cartographie des affects et des modes de vie.

Cela explique pourquoi Deleuze renonce progressivement a la notion d'interpretation, qui « sert de refuge au spiritualisme »[4], et

1. Ces problemes sont développés au chapitre 3 de *Deleuze et l'art*, et ici, chap. XIV.
2. Deleuze, *NP*, 9.
3. Deleuze, *NP*, 7, 65, 18 ; *N*, 24
4. Deleuze, *ID*, 189.

réduit la conception du sens a une signification transcendante et préexistante. Une pensee, une proposition, un aphorisme renvoient d'abord au type d'existence qu'ils promeuvent, a l'etat des forces et des puissances dont ils sont les symptomes, a l'analyse différentielle qui en evalue le type, ou le degre de puissance'. Nietzsche, selon Deleuze, instaure le rapport le plus profond entre le concept et l'affect. Un concept renvoie a un affect, un type de vie, de sorte que toute semiotique des forces ou interprétation implique une ethique : interpreter consiste en realite a entrer dans un rapport vital qui transforme les conditions de la pensee.

L'image de la pensee ne concerne plus alors la projection factice qu'une pensee representative se donne de son propre usage, mais l'implicite, le champ de presupposition necessaire et historique requis par tout usage de la pensee. Ainsi definie, l'image devient le plan transcendantal de constitution de la pensee. C'est ce que Deleuze appelle un plan d'immanence[2], dont nous ne pouvons pour l'instant elucider que cet aspect : le plan d'immanence est un champ transcendantal sans sujet.

3 / LA RÉFORME DES CATEGORIES ET L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE

La structure categorielle ne peut plus des lors etre consideree comme la structure ***aprion*** de l'experience subjective, ni comme la carte psychique du sujet, mais doit devenir exploration de l'experience reelle. Cela signale l'importance de Bergson dans le dispositif: sa critique du possible, sa conception du virtuel et du passe achronologique sont des pieces decisives pour expliciter le rapport entre pensee et experience qu'exige l'empirisme transcendantal.

En reclamant que le sensible soit directement apprehende par la pensee, Deleuze poursuit sa critique des categories de la représentahon. Dans *Différence et repetition,* il n'a pas de mots assez durs pour les categories qui moulent la pensee sur la recognition du sens commun. Unites de synthese, conditionnant l'experience phenomenale de maniere universelle et uniforme, les categories font alors l'objet d'une critique expresse, et Deleuze ne les concoit

1. **Deleuze,** *RF,* 188.
2. **Deleuze,** Guattari, ***QP,*** 52.

pas sous une autre forme que celle de la distribution kantienne d'une structure du jugement rendant possible l'experience. Il envisage de les eliminer parce qu'elles distribuent l'experience selon une repartition prealable et fixe, au lieu de proposer cette distribution variable, empirique et pluraliste qu'il appelle une distribution nomade.

En revanche, des qu'il cesse de les entendre en un sens exclusivement kantien, Deleuze se fixe a lui-meme la tache de produire des categories non kantiennes, aussi inventives que celles de Whitehead. L'enthousiasme qu'il eprouve pour *Process and Reality,* « un des plus grands livres de la philosophie moderne »[1], tient a ce renouvellement complet du statut des categories, empiriques et ideelles, ouvertes et creatrices. La symptomatologie, qui remplace la logique de l'essence dans *Nietzsche et la philosophie,* la critique des idees generales chez Bergson dans Le *bergsonisme,* l'analyse de la modulation chez Simondon dans *Difference et repetition* constituent les differentes etapes qui lui permettent de construire progressivement cette doctrine des categories, qui s'exprime dans la conclusion categorielle de *Mille plateaux* ou dans la table des categories comme table de montage de *L'image-temps*[2].

Ces categories non kantiennes ne peuvent plus s'identifier a une structure de l'experience : elles cessent d'etre un moule que le sujet impose a la matiere de la sensation pour reveler la maniere dont l'experience transforme la pensee. Au lieu de se presenter comme le cadre subjectif preexistant dans lequel se coule l'expérience reelle, les categories selon Deleuze modulent l'experience reelle. Noetiques, transcendantales comme les categories kantiennes, elles s'en distinguent parce qu'elles restent ouvertes et modulables, et que leur liste n'est pas close. Leur necessite, pour Deleuze, n'est pas incompatible avec leur variation. La creation en pensee se mesure a la nouveaute de sa repartition, aux distributions nouvelles qu'elle institue : la table des categories devient pour Deleuze une table de montage, qui suit la cartographie des affects du penseur, les decoupages insolites et les rapprochements qu'il instaure.

1. Deleuze, DR, 364 ; Whitehead, *Processus et réalité* (1929), trad. franç. sous la dir. de D. Janicaud, Paris, Gallimard, 1995, et *L'image-temps,* Paris, Minuit, 1985 (cite *IT*), p. 241.

2. Deleuze, Guattari, *Mille Plateaux,* Paris, Minuit, 1980 (cite *MP*), Conclusion ; Deleuze, *IT,* 241.

Si Deleuze compare souvent l'histoire de la philosophie a un collage en peinture, c'est que le collage, juxtaposition surrealiste de fragments heterogenes, convient a sa methode de lecture, qui recadre une theorie en prelevant un fragment qu'il deplace dans une nouvelle zone conceptuelle pour en tirer de nouveaux effets. Ce procédé de cadrages et de decadrages fait de sa pratique de l'histoire de la philosophie un collage de tissus conceptuels heterogenes et caracterise a merveille les distributions nouvelles qu'il impose aux auteurs classiques'. Mais toute pensee fait bouger si peu que ce soit l'enclos categoriel ; la moindre creation en bouleverse le cadastre.

Cette « Critique de la raison representative » exige une refonte des conditions de l'experience et des categories transcendantales qui doit s'effectuer en meme temps. L'esthetique transcendantale et l'analytique des categories se conditionnent reciproquement. Pour echapper a la conception statique et predefinie des categories que propose Kant, il faut se defaire d'une conception fallacieuse de l'experience, distribuee sur les versants separes de la sensation et de la connaissance dans la *Critique de la raison pure*, du sentiment et de l'art dans la *Critique de la faculté de juger*. Cette fracture de l'esthetique entre le percept et l'affect, la science et l'art, l'objectif et le subjectif exige une toute nouvelle theorie de l'experience que Deleuze developpe dans les chapitres concernant la synthese ideelle de la Difference et la synthese asymetrique du sensible de *Différence et repetition*.

Il faut donner un nouveau statut a la zone empirique qui permet a Kant d'etablir deux modalites scindees de l'esthetique, les formes de l'intuition grace auxquelles les categories se subordonnent l'intuition sensible par le schématisme, et l'experience esthetique dans laquelle le sujet eprouve la rencontre avec un signe naturel. D'abord, on ne peut fonder les conditions spatiotemporelles de la connaissance sur ce qui ne peut etre que •árepresente» dans le sensible, comme le pretend l'esthetique transcendantale kantienne. Ensuite, il est tout aussi absurde de limiter l'experience de l'art a un mode seulement subjectif comme le suppose le jugement esthetique ou jugement de gout. Tandis que cesse ce clivage absurde de l'experience, ecartelee entre la forme objective de l'espace et du temps dans la connaissance, et le sentiment subjectif du

1. Deleuze, ***DR*** *4 ;* ***ID,*** 196.

beau, les conditions transcendantales de la connaissance et celle de l'art se rejoignent. Pour Deleuze, la question du sensible et celle de l'art sont solidaires.

La reforme de l'experience s'accomplit dans le domaine de l'art lorsque « l'œuvre d'art quitte le domaine de la representation pour devenir "experience", empirisme transcendantal ou science du sensible »[1]. Taudis que l'experience devient transcendantale par l'intermediaire de l'art, la pensee effectue pour son compte la critique de la representation. Comme experience, performance actualisee, l'art realise sur son mode propre ce qu'une philosophie fascinee par l'identite et par l'unite a tant de mai a effectuer : une critique de la representation, condition d'un empirisme transcendantal. « En verite, l'empirisme devient transcendantal, et l'esthetique, une discipline apodictique, quand nous apprehendons directement dans le sensible ce qui ne peut etre que senti, l'etre meme ***du*** sensible. »[2]

Alors peuvent etre reunies « les deux parties de l'Esthetique si malheureusement dissociees, la theorie des formes de l'experience et celle de d'art comme experimentation »[3]. L'art apparait comme un enjeu, a condition de ne plus etre saisi comme une representation du point de vue du spectateur selon l'esthetique du jugement de gout kantienne, mais bien, comme le voulait Nietzsche, dans l'optique creatrice d'une experimentation vitale. Ce point est acquis en 1966 dans l'article important •áRenverser le platonisme », ou Deleuze montre que la construction de l'empirisme transcendantal revient a effectuer cette double attaque contre la critique kantienne. Il faut cesser de diffracter l'Esthétique entre les mondes disparates de la connaissance dans la ***Critique de la*** *raison* ***pure*** et de l'art dans la *Critique* ***de*** la ***faculte*** *de juger* ; les conditions transcendantales de l'experience ne concernent pas seulement la connaissance, mais se revelent dans l'experience de l'art; reciproquement, la reforme des rapports entre pensee et sensible implique une refonte des categories, une nouvelle analytique. Celles-ci cessent de prendre la forme de la representation et de delimiter les conditions de l'experience possible sous une forme tellement generale qu'elles laissent echapper le reel. Kant est oblige de scinder l'esthetique entre theorie du sensible et theorie

1. Deleuze, ***DR,*** 79.
2. ***Deleuze, DR,*** 79-80
3. **Deleuze, *DR, 364.***

du beau parce qu'il ne retient du sensible que sa conformite a l'expérience possible, et qu'il identifie l'art a sa reflexion subjective. Double erreur methodologique, que Deleuze entend redresser en meme temps. Si l'analytique transcendantale determine les conditions de l'experience *reelle,* l'esthetique n'a plus besoin d'etre écartelée entre la theorie de la sensibilite et l'experience de l'art. Les deux sens de l'esthetique se rejoignent lorsque « les conditions de l'experience deviennent elles-memes conditions de l'experience reelle ; d'art de son cote apparait alors pour ce qu'elle est – une experimentation » : le monde de la representation est alors renverse'.

L'œuvre d'art moderne indique a la philosophie comment sortir de l'image de la representation. L'empirisme transcendantal se présente alors comme une veritable esthetique transcendantale, simultanement science du sensible et pliilosophie de l'art, ou, comme Deleuze le dira en 1981 : une logique – de la sensation[2].

1. Deleuze, « Renverser le platonisme », *Revue de métaphysique et de morale,* n° 71, 4, octobre-decembre 1966, p. 426-438, citation p. 434. L'article, remanié, sera publie en appendice a *Logique du sens* (1969)sous le titre « Platon et le simulacre ». Le passage qui nous interesse fait deja une année plus tot l'objet d'une reprise dans *Différence et répétition,* p. 94, cc qui signale, si besoin Ptait, son importance.

2. Deleuze, DR, 79-80, et Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation,* cité par la suite *FBLS.*

CHAPITRE III

PROUST ET LA CRITIQUE TRANSCENDANTALE

Ce cadre rapidement esquisse rend d'autant plus fascinante la publication en 1964 d'une courte etude, ***Marcel Proust et les signes,*** consacree a l'analyse du roman ***À la recherche du temps perdu'.*** Elle nous introduit directement dans le laboratoire de l'empirisme transcendantal, et s'acheve precisement sur un chapitre intitule « L'image de la pensee », ou Deleuze affirme, selon la strategie desormais familiere, que la philosophie ne peut attendre que de Proust seul, de Proust romancier, la critique transcendantale que Kant promettait sans pouvoir la tenir. de Proust rivalise avec la philosophie sans se confondre avec elle. L'experience réelle des rapports entre pensee et sensible permet au romancier de donner a la philosophie une lecon d'empirisme transcendantal – qu'il appartenait neanmoins sans doute a un philosophe seul de degager.

Sans preambule et sans avertissement, Deleuze tire donc de La ***recherche*** une lecon de philosophie, dans le gout systematique qu'il met au service de ses lectures d'histoire de la pliilosophie. De meme qu'il reduit les systemes a leur plan de montage formel, il degage par decantation une structure philosophique immanente au roman. S'agissant de La ***recherche*** du ***temps perdu,*** une telle entreprise porte precisement sur les concepts que reclame l'empirisme transcendantal: la pensee surgit sous l'irruption violente d'un

1. Marcel **Proust,** A *la recherche* **du** *temps perdu,* edition **etablie par Pierre Clarac et Andre** Ferre, **Paris, Gallimard,** « Bibliothèque **de la Pleiade** », **1954, 3 val., note pur la suite** *Recherche* **et cite en indiquant simplement la** tomaison **et la pagination ; Deleuze,** *Proust et les signes,* **Pans,** PUF, **1964** (noté *P*).

signe sensible, et l'experience de l'art contribue a cette nouvelle image de la pensee. Le programme de la transformation de l'esthetique, science du sensible et effet de s'engage sur un mode pratique qui elide l'examen de ses conditions theoriques.

Cette elision meme est remarquable et renseigne sur le type de philosophie mise en : une enquete, qui s'alimente du travail precedent sur le rapport entre signe et force chez Nietzsche, et sur l'analyse des facultes dans La *philosophie critique de Kant.* Cette enquete engage bien une nouvelle philosophie du signe et de la lecture, mais immanente et directe, visible seulement dans ses resultats et non réfléchie comme methode, comme l'atteste le titre meme : « Proust *et les signes* ». Precisement, cette lecture au ras du texte est rendue possible par le statut du signe, dont Deleuze s'autorise pour monter cette belle lecture philosophique, qui restitue avec une volonte systematique tres marquee non la doctrine de Proust ni même sa pensee, mais bien le fonctionnement de l'oeuvre, la « semiologie generale de La *recherche* »[1].

1 / LE ROMAN, UNE RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

Cette semiologie de La *recherche* cherche-t-elle a reperer dans le roman un fonctionnement textuel en s'appuyant sur une philosophie de l'art, de la litterature, ou meme du roman ? S'appuie-t-elle sur une analyse de la langue ou du style ? D'aucune maniere. Deleuze ignore superbement les contributions et outils de la critique litteraire et se situe d'un bout a l'autre sur le plan des idees.

L'unite de La *recherche,* annonce Deleuze des les premieres lignes de l'ouvrage, est celle d'un apprentissage qu'il faut entendre au sens fort, comme dans l'expression ((recherche de la verite », caracterisation qui tire Proust du cote de Malebranche et dont l'hesitation apparente est levee au debut du chapitre II : « *La recherche du temps perdu,* en fait, est une recherche de la verite. »[2]

Roman de formation, La *recherche* rapporte l'apprentissage d'un homme de lettres, et cet apprentissage concerne « essentiellement les signes »[3]. L'articulation de l'art au vrai s'effectue a travers le statut des signes, dont l'initiation mene progressivement a la

1. Deleuze, *PP,* 195.
2. Deleuze, P, 9, 23.
3. Deleuze, *P,* 10.

vérité. Cela dejoue les lectures ha gcture est la
Deuze, le souvenir et la memoire jo qui est le
à l'égard de l'aventure qui met la pen ·rationa-
signe. Fondee sur l'apprentissage d cordantes, de régimes tique, qui se ouvre la
n'est pas vraiment concernee par l'e
tourne vers le futur, non vers le pz

Sacrifiant a l'engouement con sémiotiques formels, Deleuze introd ves. Il ne situe pas son enquete dans le cadre d'un syste et surtout, il n'identifie pas les signes a l'ordre symbolique et linguistique du discours. La critique de la representation devient une clinique du signe comme rapport de forces : « La philosophie tout entiere est une symptomatologie et une semeiologie. »[1] Mais si la philosophie traite des signes et de symptomes, elle ne les distribue pas sous la forme d'un systeme structural symbolique. Les signes resultent d'une composition de rapports de forces pluriels et materiels qui s'etreignent et se composent, et ne doivent pas etre concus comme une algebre mentale de symboles ideels. Le sens ne fonctionne ni comme signifie ou denotation, ni comme signifiant, mais comme « la force qui s'approprie la chose, qui l'exploite, qui s'en empare ou s'exprime en elle »[2]. Nul primat linguistique d'un systeme de signes, nulle reduction du sens au discours. Deleuze prepare la definition du sens comme effet de surface qu'il developpera dans ***Logique du sens.***

Lorsqu'il considere les signes chez Proust, Deleuze les prend dans leur epaisseur concrete et leur diversite, leur consistance ethologique mais aussi leur heterogeneite : les signes s'etoffent en mondes, developpent leurs singularites dynamiques, pourvues de tendances a la completude mais impossibles a reduire a un systeme unifie. Les signes se distribuent en systemes, ou plutot en « mondes systematiques », dont l'unite relative n'empeche pas la pluralite. « *La recherche du temps perdu* se presente comme un systeme des signes. Mais ce systeme est pluraliste. »[3] Irreductibles a l'unite, les signes developpent leur caractere systematique sous forme de differences.

C'est pourquoi, plutot que de types de signes, Deleuze parle encore de « monde », c'est-a-dire de milieux de vie, de bulles dis-

1. **Deleuze,** *NP,* 3.
2. *Ibid.*
3. **Deleuze,** *P,* 103

signe sensible, et l'expérience de l'art contribue a cette nouvelle image de la pensée. Le programme de la transformation de l'esthétique, science du sensible et effet de s'engage sur un mode pratique qui elide l'examen de ses conditions theoriques.

Cette elision meme est remarquable et renseigne sur le type de philosophie mise en : une enquete, qui s'alimente du travail precedent sur le rapport entre signe et force chez Nietzsche, et sur l'analyse des facultes dans LA ***philosophie critique de Kant.*** Cette enquete engage bien une nouvelle philosophie du signe et de la lecture, mais immanente et directe, visible seulement dans ses resultats et non reflechie comme methode, comme l'atteste le titre même : « Proust ***et*** *les signes* ». Precisement, cette lecture au ras du texte est rendue possible par le statut du signe, dont Deleuze s'autorise pour monter cette belle lecture philosophique, qui restitue avec une volonte systematique tres marquee non la doctrine de Proust ni meme sa pensee, mais bien le fonctionnement de l'œuvre, la « semiologie generale de La ***recherche•â'.***

I / LE ROMAN, UNE RECHERCHE DE LA VÉRITÉ

Cette semiologie de La ***recherche*** cherche-t-elle a reperer dans le roman un fonctionnement textuel en s'appuyant sur une philosophie de l'art, de la litterature, ou meme du roman ? S'appuie-t-elle sur une analyse de la langue ou du style ? D'aucune maniere. Deleuze ignore superbement les contributions et outils de la critique litteraire et se situe d'un bout a l'autre sur le plan des idees.

L'unite de LA ***recherche,*** annonce Deleuze des les premieres lignes de l'ouvrage, est celle d'un apprentissage qu'il faut entendre au sens fort, comme dans l'expression « recherche de la verite », caracterisation qui tire Proust du cote de Malebranche et dont l'hesitation apparente est levee au debut du chapitre II: « *La* ***recherche du*** *temps perdu,* en fait, est une recherche de la verite. »[2]

Roman de formation, LA *recherche* rapporte l'apprentissage d'un homme de lettres, et cet apprentissage concerne « essentiellement les signes »[3]. L'articulation de l'art au vrai s'effectue a travers le statut des signes, dont l'initiation mene progressivement a la

1. Deleuze, *PP,* 195.
2. Deleuze, *P,* 9, 23.
3. Deleuze, P, 10.

vérité. Cela dejoue les lectures habituelles de Proust: pour Deleuze, le souvenir et la memoire jouent un role tres secondaire à l'égard de l'aventure qui met la pensee en rapport actuel avec le signe. Fondée sur l'apprentissage des signes, l'œuvre de Proust n'est pas vraiment concernee par l'exposition de la memoire et se tourne vers le futur, non vers le passe.

Sacrifiant a l'engouement contemporain pour les systemes sémiotiques formels, Deleuze introduit deux modifications decisives. Il ne situe pas son enquete dans le cadre d'un systeme unifie, et surtout, il n'identifie pas les signes a l'ordre symbolique et linguistique du discours. La critique de la representation devient une clinique du signe comme rapport de forces : « La philosophie tout entière est une symptomatologie et une semeiologie. »[1] Mais si la philosophie traite des signes et de symptomes, elle ne les distribue pas sous la forme d'un systeme structural symbolique. Les signes resultent d'une composition de rapports de forces pluriels et materiels qui s'etreignent et se composent, et ne doivent pas etre concus comme une algebre mentale de symboles ideels. Le sens ne fonctionne ni comme signifie ou denotation, ni comme signifiant, mais comme « la force qui s'approprie la chose, qui l'exploite, qui s'en empare ou s'exprime en elle »[2]. Nul primat linguistique d'un systeme de signes, nulle reduction du sens au discours. Deleuze prepare la definition du sens comme effet de surface qu'il developpera dans *Logique du sens.*

Lorsqu'il considere les signes chez Proust, Deleuze les prend dans leur epaisseur concrete et leur diversite, leur consistance ethologique mais aussi leur heterogeneite : les signes s'etoffent en mondes, developpent leurs singularites dynamiques, pourvues de tendances a la completude mais impossibles a reduire a un systeme unifie. Les signes se distribuent en systemes, ou plutot en « mondes systematiques », dont l'unite relative n'empeche pas la pluralite. « *La recherche* du *temps perdu* se presente comme un systeme des signes. Mais ce systeme est pluraliste. »[3] Irreductibles a l'unite, les signes developpent leur caractere systematique sous forme de differences.

C'est pourquoi, plutot que de types de signes, Deleuze parle encore de « monde », c'est-a-dire de milieux de vie, de bulles dis-

1. **Deleuze,** *NP,* 3.
2. *Ibid.*
3. Deleuze, *P,* **103**

cordantes, systemes pluriels ou, comme il l'ecrira avec Guattari, de *régimes* de signes'. Dans sa double acception dietetique et politique, le regime convient particulierement pour cette forme ouverte, qui ne reduit les signes ni au linguistique ni au psychique, mais il les comprend sur le mode d'une ethologie complexe et bigarree de signaux, rougeurs, marques involontaires, codages sociaux, traces materielles, sensations et paysages psychiques. Ce que Deleuze avec Guattari theorise comme rhizome en 1976 s'amorce ici, dans ce texte de 1964, sous la forme d'une semiotique mixte, qui connecte le discursif des signes langagiers ou signifiants avec des codages non discursifs, materiels, vitaux ou sociaux[2].

La ***recherche*** du *temps* ***perdu*** developpe au moins quatre mondes de signes distincts : celui du snobisme avec sa peinture des salons, du temps que l'on y perd ; le monde de l'amour avec ses indices dechirants, ses affects jaloux, son temps perdu ; celui des signes sensibles, a la rencontre des paysages, des qualites, du temps que l'on retrouve comprime dans l'actualisation des sensations ; enfin, le monde de l'art, avec ses signes specifiques, instruits, capables de restituer •á unpeu de temps a l'état pur ». Deleuze ne livre pas du tout une doctrine unitaire et unifiee du signe : il multiplie les differences.

Peut-on degager la logique de ce systeme pluriel ? Les signes se differencient selon leur matiere, leur mode d'emission et leur reception, c'est-a-dire en fonction de leur nature intrinseque, de leur rapport avec la faculte qui les interprete, et du mode temporel distinct qu'ils instituent. De surcroit, ces quatre mondes de signes se hierarchisent entre eux, de sorte que ***La recherche du*** *temps* ***perdu*** se lit comme un traite de metaphysique qui culmine dans l'exposition du signe comme incarnation d'une « essence ideale ». En cela consiste la lecon du roman : « L'essentiel, dans La ***recherche,*** ce n'est pas la memoire et le temps, mais le signe et la verite. »[3]

C'est sur ce plan que se situe la lecture de Deleuze. Proust est lu parce qu'il •ádresseune image de la pensee qui s'oppose a celle

1. Deleuze, Guattari, *MP,* 140.

2. Deleuze, Guattari, *MP,* 14 et Deleuze, *IT,* 45 Dans sa philosophie du cinema, Deleuze developpe une distinction radicale entre sémiologie linguistique et sémiotique, ou théorie non linguistique des signes, distinction preparee par la sémiotique mixte de *Mille plateaux,* qui conjugue des segments discursifs avec des codages non discursifs, codes biologiques, institutions sociales, etc.

3. Deleuze, *P,* 111.

de la philosophie » : l'enjeu philosophique de sa lecture est la réforme de l'image de la pensee. Proust ((s'attaque a ce qui est le plus essentiel dans une philosophie classique de type rationaliste »[1], aux presupposes de la philosophie representative, qui se donne une bonne volonte du penseur, une nature droite de la pensée, comme si la pensee cherchait naturellement le vrai. Le romancier propose une veritable methode de pensee et son constitue une « critique de la philosophie »[2], parce qu'elle propose une image alternative de la pensee, qui repose sur une definition nouvelle de l'acces a la verite.

La nouveaute de cet acces a la verite tient a ce qu'il ne passe pas par la speculation, mais que Proust restitue litterairement un mode d'acces sensible aux signes par lesquels la pensee subit une violence qu'elle traduit dans la matiere de la langue, l'affect de la pensee. Autrement dit, Proust peut etre lu comme un traite de philosophie critique parce qu'il expose, en romancier, une methode de pensee romanesque qui constitue de fait une ((critique de la philosophie » – non de toute philosophie, mais de cette philosophie theorique et doxique qui pose l'affinite naturelle de la pensee avec le vrai. L'efficacite philosophique de la critique proustienne tient au fait qu'elle opere litterairement : c'est en ce sens que « la critique de la philosophie, telle que Proust la mene », est qualifiee d' •áeminemment philosophique ».

> Quelle philosophie ne souhaiterait dresser une image de la pensee qui ne depende plus d'une bonne volonte du penseur et d'une decision premeditee ?[3]

Pourtant, aborder les problemes du rapport de la pensee et du sensible en artiste, non en theoricien, c'est bien ce que fait Proust, mais non Deleuze, qui expose philosophiquement la lecon du roman. Bref, la philosophie est ici elargie, jusqu'à inclure les resultats de la pensee-artiste, qui renouvelle le rapport au vrai en montrant que la verite surgit par exercice involontaire. Ce que Proust a pense litterairement, le philosophe s'en sert pour operer une critique, non pas de toute philosophie, mais seulement de l'image de la pensee droite et souveraine que vehicule la philosophie representative. On le voit, Deleuze dedouble le concept de philo-

1. Deleuze, *P*, 115.
2. Deleuze, *P*, 41, 122, 127,
3. Deleuze, *P*, 122.

sophie : parce que Proust traite d'un acces a la verite qui n'est pas « philosophique » au sens de representatif et abstrait, Proust mene une critique « philosophique », c'est-a-dire maintenant conceptuelle et forte, de l'image de la pensee que propose en general la pensee representative.

Ainsi, l'enjeu de Prout *et les signes* est bien la critique de cette image de la pensee, que l'on peut maintenant preciser. Contrairement a ce qu'affirme la philosophie representative, la verite ne resulte pas de la bonne volonte du penseur. Il n'y a aucune affinite naturelle de la pensee avec le vrai. Le philosophe n'est pas l'ami naturel de la sagesse, mais l'amoureux qui tombe sous la violence du signe. La verite ne resulte pas d'une action maitrisee, volontaire, d'une methode de la pensee. A une conception de la pensee resultant du couple harmonieux de l'amitie (bonne volonte du penseur) et de la methode (volontaire), Proust, selon Deleuze, oppose le couple de l'amour et du hasard. On ne tombe sur la verite qu'involontairement, « par contrainte et hasard »[1].

> Chaque fois qu'on reve d'une pensee concrete et dangereuse, on sait bien qu'elle ne depend pas d'une decision ni d'une methode explicites, mais d'une violence rencontree, refractee, et qui nous conduit malgré nous jusqu'aux Essences[2].

Le roman est reduit au mode de theorie – implicite – de la verite qu'il contient. Le vrai ne se decouvre pas au sein de la pensee comme l'exercice harmonieux de ses facultes, mais se produit sur un mode sensible et violent. C'est parce que le roman se situe spontanement sur le plan de cette violence sensible que Deleuze en attend le passage d'une philosophie de la representation qui presuppose l'acces au vrai a une philosophie de la production effective du vrai dans la pensee.

De sorte que, cherchant la verite par une dialectique ascendante qui traverse des milieux de signes de moins en moins epais, contingents, generaux, en quittant les milieux encore opaques des signes inferieurs, on s'eleve vers le monde des signes de l'art, vers la « belle unite finale d'un signe immateriel et d'un sens spirituel »[3]. L'essence une fois conquise au plan de l'art, on s'avise

1. Deleuze, *P*, 116, 25.
2. Deleuze, *P*, 122.
3. Deleuze, *P*, 105-108.

alors qu'elle s'incarnait deja, mais beaucoup plus lachement, dans les mondes precedents : c'est pourquoi La *recherche* est un itineraire spirituel quasi dogmatique, ou « l'essentiel n'est pas de se souvenir, mais d'apprendre ». Deleuze conclut : « Les notions de *La recherche* sont : le signe, le sens, l'essence. »[1]

En ce sens, le roman donne une lecon de verite, car le mode de l'apprentissage, et sa doctrine sur les rapports du signe et du sens, consistant en cette mysterieuse essence du temps qui reste a elucider, interesse plus le philosophe, soucieux de penser le rapport du sensible et de l'intelligible, que l'amateur de litterature ou le romancier. Deleuze erige en methode philosophique l'aventure proustienne, sans jamais s'expliquer ni sur la pertinence de sa lecture, a laquelle Rancière par exemple objecte qu'elle est allégorique, parce que l'art semble l'*analogon* sensible du vrai, ni, reciproquement, sur le bien-fonde theorique qu'il y a a appliquer en retour la lecon du roman a la philosophie[2].

Deux problemes connexes sont impliques : comment lire un roman en philosophe ? La reponse a cette queshon constituerait L'abrege d'une philosophie de la creation. Ensuite, a supposer que L'experience de pensee romanesque puisse etre percue par le philosophe, en quoi les resultats de l'art concernent-ils la philosophie ? Cela repondrait a la question laissee en suspens plus haut: pourquoi Deleuze a-t-il besoin de l'art pour favoriser une reforme de la pensee representative ? En tout cas, la philosophie s'etablit sur un terrain heterogene (le roman), y établit ses distinctions conceptuelles, et s'autorise de ces resultats pour contester L'image de la pensee que dresse la philosophie lorsqu'elle ne sort pas de son champ. Gageons que cette heterogeneite constitue un premier element de réponse : penser, c'est faire l'experience de l'exteriorite.

1. Deleuze, *P,* 111.

2. Telle est l'objection que formule a l'égard de l'usage que Deleuze fait de la litterature Jacques Rancière, « Existe-t-il une esthétique deleuzienne », in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique,* Alliez (éd.), *op. cit.,* p. 525-536, et La *chair des mots politiques de l'écriture, Paris,* Galilee, 1998, III, 2, « Deleuze, Bardeby et la formule litteraire », p. 179-203). Nous y reviendrons plus loin. Voir aussi le bel article de François Zourabichvili, • á L aquestion de la littéralité », *in* Bruno Gelas et Herve Micolet (ed.), *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie,* Nantes, Ed. Cécile Defaut, 2007, p. 531-544.

2 /STRUCTURE DE *LA* RECHERCHE

Deleuze ignore superbement ces difficultes introductives et les balaie d'un revers de main en tirant Proust du cote de la philosophie. Ce n'est pas la philosophie qui emet des pretentions a l'egard de la litterature, ou reduit l'art a imager la pensee comme le suggere Ranciere, mais le romancier qui donne aux penseurs une lecon de philosophie. S'il peut sembler que l'art devienne l'*organon* de la philosophie, sur un mode romantique, c'est parce que seul l'art donne acces a l'essence, dont le statut d'idealite virtuelle reste encore obscur. D'ou l'impression d'un montage habile, ou une forte erudition pliilosophique est mise au service d'une reduction du roman a une sorte de distillat conceptuel, croisant l'idealisme allemand a des influences neoplatoniciennes – il n'y a qu'a comparer l'etoffe du roman et la maigreur architectonique du commentaire... 'Examinons cela de plus pres.

En recensant les types de signes que developpe La *recherche,* on peut detailler quatre mondes distincts de signes : les signes de la mondanite, ceux de l'amour, le monde des impressions ou qualites sensibles, auxquels s'ajoute un quatrieme monde, celui de l'Art, « le monde ultime des signes »[1]. La traversee de ces trois stases concentriques debouche sur le monde de l'art, *telos* de l'apprentissage. Le monde de l'art se revele a la fois comme l'univers des signes les plus denses, celui qui exhibe le rapport du signe a la verite, et permet en retour de hierarchiser et de serier les différentes especes de signes.

Les signes de l'art contiennent la clef qui permet de decliiffrer les mondes de signes precedents : l'art a pour fonction d'ordonner la pluralite de ces mondes au proces d'extenuation de l'essence dans la matiere. Le rapport du signe a l'essence, la capacite apophantique du signe se revelent au cours d'une procession dialectique ascendante, qui consiste justement a degager la veritable nature du signe, ni objectif ni subjectif. L'apprentissage du narrateur nous hisse progressivement au niveau des signes de l'art et revele l'essence comme unite veritable du signe et du sens. Alors, on s'avise que l'essence exprime l'unite paradoxale du signe et du sens, irreductible au sujet qui la recoit comme a l'objet qui l'emet.

1. **Deleuze,** *P,* 21

Ainsi definie comme unite du signe et du sens, dans sa consistance irréductible a l'objet comme au sujet, l'essence constitue « le dernier mot de l'apprentissage ou la revelation finale •â'.

Le point de revelation atteint, on peut alors statuer du rapport entre les signes de l'art et l'essence, et amorcer le chemin inverse. De la procession de l'âme (itineraire subjectif), on passe maintenant a la regression ontologique de l'essence dans la matiere, qui permet d'elucider le mode de presence des essences dans les degres inferieurs.

Retour, donc, a partir du chapitre median, en sens inverse, par une construction minutieuse et resolument symetrique. Le milieu du texte atteint, point d'apogee, sommet de la parabole, s'amorce alors la descente, rendue possible parce que l'apprentissage nous a hisse jusqu'au plan des essences. Redescendant des signes de l'art vers les signes inferieurs, on apprend, chemin faisant, que l'ordre de la dialectique ascendante n'etait pas quelconque. La procession de l'âme traduisait l'ordre cosmologique des mondes de signes.

On retrograde donc, par le monde des signes sensibles, les plus determinants, qui revelent le rapport de l'essence au virtuel, et permettent, en passant, de bousculer les idees recues en affirmant, contre les lectures convenues de Proust, le role secondaire de la memoire. Leur position indique la place hierarchique des signes sensibles, « superieurs aux signes mondains, superieurs aux signes de l'amour; mais inferieurs a ceux de l'arts[2]. Le rapport des signes sensibles aux signes de l'art est neanmoins essentiel, puisque ce sont les signes naturels qui refletent le mieux l'idéalité de l'essence.

Les experiences de reviviscence, la madeleine trempee dans le tilleul de la tante alitee, l'inegalite des paves ou trebuche le narrateur, qui ont fait la celebrite de Proust, exhibent les deux puissances de l'essence, la difference et la repetition, difference avec l'ancien moment, repetition dans l'actuel. Il n'empeche que i'essence se réalise dans le souvenir involontaire a un degre plus bas que dans l'art. Seule l' « essence artiste » revele « un temps originel », ((identique a l'eternite »[3], « l'etre en soi du passe », un « passé *vir-*

1. Deleuze, *P,* 50.
2. Deleuze, *P,* 69.
3. Deleuze, *P,* 77.

tuel, un *réel idéal* ». Première occurrence de la formule « Reels sans être actuels, idéaux sans etre abstraits » que Proust emploie en effet, de grande importance pour Deleuze, car elle permet de définir le virtuel comme essence de l'art et temporalite pure. « Ce reel idéal, ce virtuel, c'est l'essence », « un peu de temps a l'etat pur »[1].

Mais les signes sensibles traduisent seulement l'effort de la vie pour nous preparer a l'art. Les deux mondes de l'amour et de la mondanite se distribuent sur le meme vecteur d'extenuation de l'essence dans la matiere. D'abord les signes de l'amour, qui generalisent I'essence singuliere dans les lois de serie, puis les signes mondains, qui passent du developpement seriel encore tendu par l'immanence de I'essence a la generalite du groupe, •áplus bas degre de l'essence ».

Reste a reprendre les quatre types de signes en les distribuant dans un tableau recapitulatif, qui marque leur rapport a l'essence selon les criteres de la matiere, de l'emission et de l'apprehension du signe, de l'effet qu'ils produisent, c'est-a-dire de la nature du sens et du rapport du signe au sens, en fonction d'une théorie des facultes clairement kantienne (chaque signe faisant resonner une faculte de l'ame), mais aussi en fonction d'une « ligne de temps » bergsonienne, selon laquelle les signes developpent leur verite correspondante, ce qui permet de deduire leur degre de proximite plus ou moins fort avec l'essence. L'argumentation se distribuait depuis le debut egaiement sur les plans methodologique et thetique : il s'agissait autant de determiner un bon usage du signe, sur le versant methodologique pratique (l'apprentissage des signes) et theorique (les rapports entre signes et essence) que de dechiffrer Proust (versant thetique).

La conclusion, « L'image de la pensee », elle, est franchement methodologique : elle delivre la methode de cet apprentissage de la verite que Deleuze extrait du roman, et precise l'usage que le philosophe entend faire de la litterature. La litterature est une experimentation, dont le philosophe attend un recours theorique pour poser un rapport du signe a la verite qui echappe a la representation. L'elegance meme de la construction laisse reveur.

1. Deleuze, *P*, 72, 76.

3 / ANATOMIE D'UNE MÉTHODE D'ÉCRITURE

Cette présentation du *Proust* de 1964 montre assez son importance et invite a considerer plus attentivement l'elaboration concrète de cet ouvrage en tenant compte de l'histoire de sa publication. *Proust et les signes* se presente au lecteur actuel comme une stratigraphie de la pensee de Deleuze, et offre une excellente plate-forme d'observation pour la constituhon de l'empirisme transcendantal.

Le livre qu'on vient d'analyser compose un premier noyau en 1964 que completent deux editions augmentees eu 1970 et 1976[1], de sorte que le volume actuellement disponible rassemble sous sa couverture plus de dix ans de travaux. La lecture de Proust se presente donc moins comme une doctrine achevee que comme une variation de tentatives qui relancent un meme probleme.

Proust accompagne la pensee de Deleuze. Il n'est pas le seul artiste ou ecrivain a se trouver investi de cette dignite d'interlocuteur theorique constant: Michaux, Godard, Artaud, Blanchot, Kafka ou Boulez occupent cette meme fonction. Mais Proust est le premier – le premier temoin de ce rapport aux arts, le premier ecrivain sollicite pour resoudre un probleme de philosophie. Deleuze, apres avoir cesse de remanier son livre, ne cesse pas de lui consacrer des analyses et des articles. Les trois coupes que presentent les editions augmentees de l'ouvrage ne doivent donc pas etre inutilement durcies : il faut les considerer comme des coupes mobiles prises sur un continuum en variation qui poursuit ses transformations.

Detaillons l'histoire des publications qui composent *Proust et les signes* pour reconstituer les lignes d'erres des concepts et indiquer par cet exemple l'avantage qu'il y a a s'astreindre a de telles cartographies dynamiques pour determiner finement un concept[2].

1. Pour plus de commodite, nous nommerons ces versions *successives Proust I, Proust II* et *Prout III,* les distinguant parfois en note lorsque **cela** importe pour l'argumentation, en precisant, *PI, PII* ou *PIII.*

2. *Sur* **i'usagc** des microlectures, Pierre-François Moreau, Spinoza. *L'expérience et l'élernité, Pans,* PUF, coll. « Épiméthée », 1994, et *Problèmes du spinozisme,* Paris, Vrin, *2006.*

Une première mouture du travail sur Proust fait l'objet d'une livraison de la Revue de *métaphysique* et de morale en 1963. Une année plus tard, la parution de Marcel Proust et les *signes* permet de mesurer a quel point l'analyse a gagne en systématicité, en coherence presque dogmatique. Cette courte plaquette s'acheve sur la conclusion methodologique « L'image de la pensee », ou Deleuze systematise les directions qu'il indiquait dans Nietzsche et la philosophie. Le concept d'•áimage de la pensee•âfait ici son apparition completement developpee, comme implicite de la pensee et critique de l'image fautive que la pensee theorique dresse du rapport entre pensee et verite. Sa place conclusive indique l'enjeu du livre : une critique de la raison representative.

La deuxieme edition, en 1970, ajoute aux sept chapitres initiaux un nouveau chapitre, « Antilogos ou la machine litteraire », qui vient se loger avant la conclusion de la version precedente. Presque aussi long que le texte initial, il bourgeonne comme une excroissance au milieu d'un texte vieux de six ans, sans le modifier a l'exception du titre, reduit maintenant au nom de famille. En passant du titre assez scolaire « Marcel Proust » a la seule mention du nom propre, Deleuze indique la maturation de son analyse : l'elision du prenom, qui favorisait l'identification reductrice de l'auteur a la personne de l'ecrivain, tient compte de la suspicion qui entoure desormais le biographique et le personnage de l'auteur. Le nom d'auteur n'est plus l'indice d'une interiorite mais designe le faisceau d'un effet, le mode operatoire de (l'effet-*Proust*) ; il subit la « depersonnalisation »[1] caracteristique du nom propre, et se reduit a son texte. L'oeuvre, strictement rabattue sur son espace textuel, ne ramifie plus vers le psychologique ni la subjectivité du romancier. Exit Marcel. Deleuze atteste ainsi sa reception des travaux de la nouvelle Critique et tout l'interet qu'il porte aux recherches de Michel Foucault, et de sa belle analyse de la notion d'auteur, fonction historique du texte et non propriete subjective de la personne[2].

1. On ne parle jamais •áenson nom propre **qu'a** l'issue du plus sévère exercice de dépersonnalisation... » (Deleuze, D, 15).

2. Georges Poulet (ed.), Les ***chemins*** *actuels* **de la *critique.*** *Actes* **du colloque du** *2 ou 12 septembre 1966* **de *Cerisy-la-Salle,*** *« Tendances actuelles* **de In** *Critique »,* **Paris, UGE,** coll. « 10/18 a, 1968. Lu conférence de ***Foucault*** « Qu'est-ce **qu'un *auteur?*** » a laquelle Deleuze ***se*** réfère souvent date de 1969.

L'ajout du nouveau chapitre interesse a la fois la validite de la première version et la methode de Deleuze. L'ensemble de la problématique est repris Sur un niveau different, sans que la pertinence du premier texte en soit menacee : le lecteur actuel commence bien par lui. Mais son statut bascule maintenant, il est réduit a une perspective relative, qui n'annule pas mais surcharge la precedente version, dont la coherence et la cloture sont profondement transformees par l'eclairage antilogique de la seconde version. Le vocabulaire de l'essence est conserve, mais son statut est tellement modifie qu'il n'est plus du tout possible de la tenir pour une fusion romantique de l'Art et de l'Absolu[1].

Ce n'est pas tout : la reedition de 1976 s'augmente d'un nouveau texte, •áPresence et fonction de la folie, l'Araignée », en guise de conclusion parfaitement inedite[2]. Elle restaure l'ordre de la première version, qui compose maintenant une premiere partie sous le titre « Les signes » – le premier chapitre, qui portait jusqu'alors ce titre s'intitule desormais •áLes types de signes•â; la conclusion « L'image de la pensee » migre a nouveau et retrouve sa place initiale apres le chapitre VII ; le monstrueux chapitre VIII de l'edition precedente devient une seconde partie, intitulee •á La machine litteraire », et se structure en cinq chapitres, de taille homogene aux precedents. Ces deux remaniements s'accompagnent d'un avant-propos : l'edition actuelle conserve celui de la troisieme edition; l'avant-propos qui accompagnait la deuxieme edition a ete supprime.

Cette histoire editoriale mouvementee nous permet de tirer au moins trois series de consequences, concernant la composition d'un systeme et la place de l'empirisme transcendantal dans la pensee de Deleuze. D'abord, dans son etat actuel, cette enchaine de 1963 (premier article) a 1976 (premiere publication

1. Deleuze, *P,* 194-197.

2. Le texte « Présence et fonction de **la** folie, l'Araignée » a deja fait l'objet d'une publication en 1973, sous le titre •áPresenceet fonction de la folie dans la Recherche du temps perdu », in *Saggi e Richerche* di *Letteratura Francese,* vol. XII, Rome, Editore, 1973, p. 381-390. Cette adjonction est preparee par l'intervention de Deleuze au colloque « Proust et la nouvelle critique », organise par l'ENS d'Ulm ct l'antenne parisienne de New York University, en 1972 (discussion avec Roland **Barthes** et Gerard Genette, « Table ronde », in *Cahiers Marcel Proust,* 7. *Études proustiennes II,* consacre **au** colloque « Proust et la nouvelle critique », Paris, Gallimard, 1975, p. 87-115), rééd., *RF,* **29-55.**

francaise du *Proust III*), treize annees de travaux. On peut lire ces reprises comme l'evidence d'un echec' : il est beaucoup plus fructueux d'y voir un *continuum* en variation, ni repentir ni redite, mais devenir des concepts qui renseigne sur leur consistance et sur leurs connexions operatoires, leurs zones de transit. L'unite du livre doit etre tenue pour acquise, exactement comme celle de
Elle ne fait pas question parce qu'elle est donnee dans le corps du livre, ***de facto.*** Mais cette unite ne consiste pas en une doctrine close. Conforme en cela a l'aventure proustienne, elle developpe ses mutations. Tandis que Deleuze revient sur ses versions precedentes, il indique une methode pour traiter le devenir de sa pensee.

Le nouveau s'elabore sous nos yeux, dans les strates successives du livre, comme une cartographie dynamique, un systeme ouvert. L'historique de sa composition applique une theorie de en variation, puisque les trois etats coexistent : le lecteur actuel, mene par etapes de la premiere a la troisieme version, dispose ainsi d'un echantillon concret de la pensee ***se faisant,*** d'autant plus passionnant que Deleuze, conformement a sa methode, revient sur ces questions dans ***toutes*** ses avec assez d'insistance pour qu'on puisse considerer le dossier Proust comme tout a fait complet[2].

Car, et c'est un deuxieme aspect, cette persistance a ceci de remarquable que la familiarite avec Proust nous conduit directement au du systeme. Trois formules proustiennes, reprises sur un mode quasi incantatoire, scandent toute de Deleuze, et s'enchainent pour offrir une coupe saisissante de son systeme. La premiere, « réels sans etre actuels, ideaux sans etre abstraits »[3] devient l'abreviation et la signature du virtuel. Deleuze la reeffectue systematiquement chaque fois qu'il a a definir le vir-

1. Ranciere, « Existe-t-il une esthetique deleuzienne ? a, in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique,* Alliez (id.), *op. cil.,* p. 536.

2. Il est en effet repris dans *Le bergsonisme, Différence et répétition, Logique du sens, L'Anti-Œdipe,* 82, *Dialogues,* 10-11, *Mille plateaux,* 49, 332-3, *Pourparlers,* 195 ; et specialement dans la **discussion** bergsonienne sur le temps bergsonien qui occupe **une** place preponderante dans les livres sur le cinema, voir aussi « Boulez, Proust et les temps : "Occuper sans compter" », *in* Claude Samuel (ed.), *Éclats/Boulez,* Paris, Centre Georges-Pompidou, 1986, p. 98-100.

3. Proust, *A la recherche du temps perdu, op. cit.,* III, 873 ; Deleuze revient ***cons***tamment a cette formule dans toute **son** (par **ex.** *P,* 73-74, 76 ; DR, 264, etc.).

tuel, en s'astreignant au debut a citer Proust, puis en omettant bien vite cette formalite. La seconde formule, tirée de *Contre* ***Sainte-Beuve,*** « Les beaux livres sont ecrits dans une sorte de langue étrangère »[1] survole toute son œuvre, et ouvre, en guise d'exergue, *Critique et* ***clinique,*** le dernier ouvrage publie portant sur le rapport entre litterature et philosophie, ce qui signale sa position focale dans le systeme. La creation consiste en une etrangete, une impropriete, un begaiement dans la langue, un vacillement de la syntaxe parce que le style implique une heterogeneite qui met la pensee en contact avec son dehors. La troisieme formule, tout aussi decisive, « un peu de temps a l'etat pur », scelle la rencontre de la pensée et du virtuel. Deleuze agence son systeme a l'aide de ces trois pieces proustiennes, qu'il dispose comme des incrustations aux charnieres decisives de son echafaudage theorique : le virtuel comme idealite reelle et non abstraite, la creation comme hétérogénéité et le temps « a l'etat pur », expriment le rapport entre pensée et sensible, art et temps. Voila ce que Deleuze introduit sous le masque de l'essence dans la premiere version de ***Proust.***

Etudier la maniere dont Deleuze ecrit sur Proust nous offre en outre la chance d'entrer dans le laboratoire du philosophe. Ces cartographies successives du territoire de ***La recherche*** indiquent par leurs variations, les points de divergence, les lieux strategiques de mutation des rapports de la pensee et du sensible de 1963 a 1976, et fournissent un excellent echantillon des faisceaux de problemes que pose l'empirisme transcendantal et de leurs campagnes successives de resolution.

Ces etapes cristallisent trois etats du rapport entre pensee, signe et art. Le narrateur, sinon omniscient du moins epris de coherence, romantique et vaguement neoplatonicien de ***Proust I,*** amoureux des encyclopedies medievales, dresse une image du monde selon une dialectique ascendante et descendante, qui fait de l'art le point centrall absolu de coincidence avec l'essence. Il contraste singulierement avec le narrateur eclate de ***Proust II,*** reduit a son style, a son ecriture productrice, qui transforme la somme en fragment et passe de la « belle harmonie » de ***Proust I,*** a une theorie du fragment. Quant au narrateur-araignee de *Proust* ***III,*** il se nourrit des travaux anterieurs de critique de la psychanalyse et de l'elaboration des annees 1970 sur les rapports de l'œuvre et de la folie.

1. Proust, Contre *Sainte-Beuve,* **Paris,** Gallimard, 1954, reed. coll. « Folio-**Essais** », 1987, p. 297.

Il a perdu l'unite organique de la belle individualite, et se trouve reduit au mode operatoire de son toile d'araignee, tenture sensible captant des effets et produisant un « devenir-animal »[1]. L'apparition du motif de la symbiose animale, a partir des noces contre nature de la guepe et de l'orchidee, transforme La *recherche* en une physique de l'homosexualite. Deleuze, en accord avec Guattari avec qui il travaille alors depuis sept ans, fait de la theorie de la capture un modele decisif pour expliquer les operations de l'art sans plus souscrire a une theorie de l'imitation. Comprendre comme devenir-animal (la toile sensitive, le corps sans organes du narrateur) reprend la thematique nietzscheenne d'une critique clinique, et tient pour acquis les travaux de *L'Anti-Œdipe,* le role moteur qu'y prend le concept de schizophrenie, que Deleuze developpe a partir de *Difference et repetition,* de *Logique du sens* et surtout de la rencontre avec Guattari. II s'agit alors d'articuler la thematique de la folie et de la schizophrenie avec celle de l'ethologie et de l'art comme activite animale.

Le statut de l'empirisme transcendantal se joue particulierement entre les deux premieres versions, ce qui ne nous interdit nullement de faire des incursions dans ulterieure lorsque cela clarifie l'argumentation. *Prout I* présente une lecture de l'unite et de la pluralite de La *recherche* du point de vue d'une procession vers les essences. *Prout* II prend du champ par rapport a cette thematique trop sage – et fait porter l'accent sur la machine litteraire. Cette transformation de l'essence en machine implique une meditation sur le concept de structure, conforme aux discussions du temps, qui s'elabore a partir de 1964 et debouche en 1969 sur la publication de *Logique du sens,* ou Deleuze serre au plus pres une thematique de la structure croisant Lacan et Levi-Strauss. L'article de 1967 « A quoi reconnait-on le structuralisme? » est le texte de reference pour ces questions et nous devrons l'examiner avec soin[2]. Mais des 1970, sous l'influence de Guattari, la structure laisse la place a la machine, qui conjugue une theorie de la production, l'apport de Marx et de Lacan avec un interet pour la politique et une theorie des civilisations pour l'instant tout a fait absents des preoccupations de Deleuze. C'est

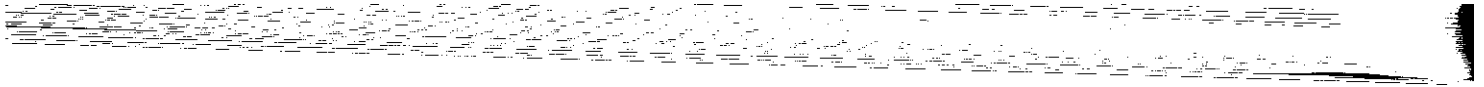
1. Sur ce motif, qui provient de Uexküll, *Mondes animaux et monde humain* (Berlin, 1921), trad. franç. Philippe Muller, Paris, Denoël, 1965, p. 116, on se reportera a *De l'animal* a *l'art.*

2. Deleuze, *ID,* 233.

alors sur l'heterogeneite et l'impossibilite d'une coherence classique que le commentaire met l'accent, en insistant sur l'homosexualite et la production litteraire comme capture de forces, themes qui n'ont plus rien de commun avec la procession vers l'essence. Proust *III* se concentre enfin sur les rapports de la folie, de la schizophrenie et du corps sans organes', et poursuit la dislocation intensive du beau montage de 1964.

Concentrons-nous pour l'instant sur l'architectonique de *Proust I* pour elucider le statut de l'essence comme idéalité virtuelle que les signes de l'art actualisent. Cela nous permet de faire le point sur le rapport complexe qui lie Deleuze au romantisme, dont il reprend, a travers un Kant clairement infléchi du cote de l'*Analytique* du *sublime,* la thematique d'un debordement des facultes, et celle du génie comme originalite exemplaire, mais jamais pourtant le motif allegorique d'une presentation sensible de l'intelligible, ni celui d'une autonomie de l'art, condamne a l'autotelie en se faisant l'embleme de sa propre puissance. En exposant la fonction que remplit le terme d'essence de la premiere version de Proust a *Différence* et *répétition,* nous repondrons a l'objection de Rancière tout en poursuivant le montage de l'empirisme transcendantal.

1. **Nous avons etudie** ces aspects **dans** *Deleuze et l'art,* **chap.** *4* et **5.**



CHAPITRE IV

TYPOLOGIE DES SIGNES ET THÉORIE DES FACULTÉS

À la lecture de cette beiie machine, on pourrait conclure que Deleuze propose une version idealiste et romantique des rapports entre art et philosophie. Mais a considerer plus attentivement ce montage, force est de constater qu'il fait craquer de toutes parts le reseau conceptuel dans lequel il se coule.

Deleuze condense ***La recherche du temps perdu*** sous forme d'une table systematique de la pluralite des signes, qui conjugue trois axes : une typologie des signes selon leur quadruple nature : signes mondains, amoureux, sensibles, artistiques ; une theorie des facultes : sensibilite, desir, imagination, memoire, intelligence, et pensee pure ; enfin, une philosophie du temps qui connecte la pluralite des signes a la diversite des structures temporelles et debouche sur une theorie bergsonienne de « lignes de temps » distinctes.

Ces quatre lignes de temps,, enroulees dans leur monde de signes, impliquent chacune un « type de verite correspondant », et sont ordonnees selon une hierarchie ascendante, tandis que chaque signe entretient avec sa ligne de temps une relation privilegiee mais nullement exclusive, et participe aussi des autres lignes. Le temps qu'on perd releve plutot des signes mondains, et mesure la maturation de l'interprète. Le temps perdu de i'amour rend sensible le passage du temps, la discordance entre un Moi deja disparu et le •átroptard » de la rememoration du desir. Les signes sensibles presentent le temps que l'on retrouve au sein du temps perdu, image sensible de l'éternité. Les signes de l'art, enfin, definissent le temps retrouve, •áessence» ; « un peu de

temps a l'etat pur », « véritable eternite qui reunit le sens et le signe »[1], ecrit Deleuze en 1964.

La structure de l'argumentation, kantienne dans son exposition, est bergsonienne dans sa presentation du temps comme enjeu décisifpour la pensee. Voila les deux directions qu'il nous faut explorer pour determiner le statut de cette essence qui reste encore mysterieuse, et definir comment la violence des signes, mobilisant la pensee « pure », fait surgir « un peu de temps a l'etat pur ».

I /UNE LECTURE KANTIENNE DE **PROUST**

Les signes se differencient en fonction de la faculte qu'ils requierent : la sensibilite, la memoire involontaire et l'imagination animee par le desir, l'intelligence et la pensee pure. L'appareil kantien d'une typologie des facultes est donc applique a Proust. Deleuze utilise ici sans vergogne le travail qu'il vient d'achever sur La *philosophie* critique de Kant, et donne a la theorie des facultes le statut de matrice theorique de la philosophie kantienne.

Du corpus kantien, Deleuze ne retient dans sa monographie de 1963 que les trois *Critiques,* qu'il expose sur le plan continu d'une theorie generale des facultes, par une contraction dont la densite structurale est saisissante. Deleuze durcit l'unite architectonique du systeme, et considere la doctrine des facultes comme le noyau d'un « veritable reseau, constitutif de la methode transcendantale »[2], permettant de considerer les trois Critiques comme « un systeme de permutations ». Cette lecture du systeme revient à un commentaire inspire du tableau recapitulatif qui clot l'introduction de la *Critique du jugement,* revele l'influence de Gueroult et projette les trois *Critiques* sur un plan systématique unifie en negligeant les autres aspects de l'opus kantien. Deleuze repond ainsi au parti pris qui est alors le sien en matiere d'histoire de la philosophie : isoler le probleme philosophique constituant du systeme et s'y tenir comme a une formule permettant de generer, voire de deduire, le cristal statique de

Cette formule est la suivante : dans chacune des trois *Critiques,* les facultes, au sens de facultes de l'ame, imagination, entende-

1. Deleuze, *P, 107.*
2. **Deleuze,** *PCK, 17.*

ment, raison, entrent dans des rapports divers, sous la direction de l'une d'entre elles portee a son exercice superieur pour repondre a l'un des grands interets de la raison : connaissance, conduite morale ou jugement. Si l'entendement legifere dans la faculte de connaître selon i'interet theorique de la raison dans la ***Critique de*** la *raison* ***pure,*** la raison légifère a son tour dans la faculte de desirer supérieure selon l'interet pratique de la raison dans la ***Critique de la*** *raison pratique.* Dans la *Critique* ***du*** *jugement,* l'imagination entre en scène et permet le libre jeu des facultes dans l'experience esthetique. En propulsant la doctrine des facultes au rang de matrice theorique du kantisme, Deleuze peut agencer les trois ***Critiques*** comme differentes faces d'un unique systeme de regulation des facultés, sous l'autorite alternee de i'une d'entre elles, portee a son exercice superieur.

Tel est precisement le schema qu'il applique a ***La recherche:*** chaque faculte, chez Proust, est portee a son usage « transcendant », superieur sous l'action du signe, donc sur un mode involontaire : un modele kantien est applique a Proust, mais profondement transforme par l'application de l'opposition proustienne du volontaire et de l'involontaire.

Ce que Kant entend par usage superieur, pur d'une faculte, Deleuze le reprend en subvertissant la purete de deux manières. L'exercice •ásuperieur•âlevient la synthese mixte, la rencontre effractive du signe dans la pensee. La ou Kant insiste sur l'autonomie et le caractere non empirique de l'exercice pur, Deleuze formule cette purete comme passivite et intrusion du signe materiel dans la pensee, ce qui, pour le moins, est une transformation de la doctrine kantienne. La purete, chez Deleuze, est pathologique au sens kantien, de sorte que la spontaneite se fait passivite. Au prix de ces deux distorsions, il maintient neanmoins l'appareil kantien des facultes distinctes, portees a un exercice transcendant. L'involontaire devient le mode d'exercice le plus haut d'une faculte : c'est quand elles s'exercent involontairement que l'exercice des facultes n'est plus contingent.

> Volontaire et involontaire ne designent pas des facultes differentes, mais plutot un exercice different des memes facultes. La perception, la memoire, l'imagination, l'intelligence, la pensee elle-meme n'ont qu'un exercice contingent tant qu'elles s'exercent volontairement'.

1. Deleuze, *P,* 120-121

Le volontaire et l'involontaire proustien se substituent donc a l'empirique et au pur kantien. C'est pourquoi la distinction entre signes vitaux et signes de l'art depend finalement de la faculte dominante qui est portee a son exercice transcendant, et du type d'accord entre les facultes que reclame cet .exercice supérieur.

Deleuze s'explique sur l'architectonique adoptee dans La philosophie m'tique de Kant, en precisant que seul le sens commun esthétique « fonde ou rend possible »[1] le sens commun moral et le sens commun logique, de sorte que, « en ce qui concerne un fondement pour l'harmonie des facultes, les deux premieres Critiques ne trouvent leur achevement que dans la derniere »[2]. C'est plutot dans l'article paru la meme annee dans la *Revue d'esthetique*: •áL'idee de genese dans l'esthetique de Kant »[3] – le premier article important consacre a la question de l'art porte evidemment sur Kant –, qu'il faut chercher les raisons qui expliquent la place que Deleuze accorde a la *Troisieme critique,* en meme temps que la fonction qu'il lui fait jouer dans *Proust I.*

Deleuze propose ainsi simultanement de Kant deux lectures qui repondent a differentes accentuations strategiques: si la monographie qu'il lui consacre en 1963, La pensee *critique de* Kant. *Doctrine des facultes,* place exactement sur le meme plan conceptuel les trois *Critiques,* l'article paru la meme annee insiste au contraire sur le renouvellement qu'introduit la troisieme *Critique,* et sur la fracture decisive qu'ouvre en elle l'Analytique du sublime.

Dans La *philosophie critique de Kant,* Deleuze soulignait le fait que l'accord determine des facultes supposait bien, comme sa condition necessaire, la possibilite d'un accord indetermine, libre, entre des facultes qui aifferent en nature. Si les facultes entrent dans des rapports variables sous l'autorite de l'une d'entre elles portee a son exercice superieur, c'est a une condition qui excede la logique des permutations structurales. Qu'est-ce qui fonde la possibilite, que les facultes subjectives, dans leur disparite constituante, arrivent a former un accord ? Ce nouvel enjeu place desormais la *Critique du jugement* et l'usage transcendantal des facultes en premiere ligne.

1. **Deleuze,** *PCK,* **72.**
2. Deleuze, *PCK, 36.*
3. Deleuze, « L'idee de genese dans l'esthetique de Kant », *Revue d'esthétique,* **1963,** réédité **dans *ID,*** 79-101 (cité dorénavant ***Genese...** •â).

Si en effet la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la raison pratique* definissent un rapport harmonieux et stable entre les facultés sous l'autorite de l'une d'entre elles, la *Critique du jugement* ne peut ni affirmer ni postuler l'existence d'un sens commun esthétique moderant l'accord entre les facultés, de sorte qu'elles doivent entrer dans un nouvel agencement. C'est cet accord étonnant, inharmonieux, complexe qui genere la place croissante de la troisième *Critique* dans de Deleuze. D'une part, jamais les facultes ne pourraient tour a tour assumer un role législateur et determinant si les facultes toutes ensembles n'étaient capables d'un tel accord indetermine. Dans cette mesure, Deleuze estime que le sens commun esthetique ne complete pas seulement les deux autres, mais qu'il les rend possibles. D'autre part, l'Analytique du sublime promeut l'idee d'une synthese discordante, qui fait passer de la belle harmonie classique des facultes dans l'apprehension du beau a leur dereglement, leur desaccord, leur disparite constituante eprouve devant l'informe ou le difforme – immensite ou puissance – du sublime. Il ne s'agit pas seulement de garantir la condition de possibilite d'une harmonie des facultes dans l'exercice de la connaissance ou de la liberte pratique. Il s'agit en outre de transformer profondement le concept meme de cet accord, et de passer d'une theorie classique de l'harmonie comme consonance des facultes a une theorie romantique de la dissonance. C'est pourquoi il faut conferer a la troisieme *Critique* une nouvelle place dans le dispositif: elle « ne vient pas simplement completer les deux autres », mais en realite elle « les fonde »[1].

La singularite de la troisieme *Critique,* que Deleuze relevait egalement dans sa monographie, s'avere maintenant decisive. En effet, dans la *Critique du jugement,* la faculte de sentir n'accede pas a son usage superieur, alors meme qu'elle revele, dans l'accord libre des facultes qu'elle promeut, la condition de possibilite du jugement et qu'elle articule en retour et soude la *Critique de la raison pure* a la *Critique de la raison pratique.* L'imagination n'accede pas pour son compte a une fonction legislatrice, mais s'emancipe seulement de la tutelle de l'entendement, emancipation qui permet le libre jeu des facultes et fonde la possibilite pour une faculte de devenir legislatrice. La libre harmonie subjective qui se decouvre

1. Deleuze, « **Genese... », art. cite, p.** 116.

dans le jugement esthetique (jugement reflechissant) permet le passage de la faculte de connaitre a la faculte de desirer et assure l'unite retrospective des trois *Critiques*[1].

Autrement dit, la *Critique du jugement* complete et fonde les *Critiques* précédentes precisement parce qu'elle manque d'un domaine propre. En termes kantiens, cela implique que le jugement esthetique ne peut en aucun cas etre legiferant, ni impliquer aucune faculte legislatrice sur ses objets, puisqu'il n'y a selon Kant que deux sortes d'objets, les phenomenes sur lesquels l'entendement légifère et les choses en soi, renvoyant a la legislation de la raison dans la raison pratique. D'ou la specificite du jugement esthetique, ni legislatif ni autonome, mais « heautonome », ne légiférant que sur soi. Cette heautonomie, que Deleuze reprend dans sa philosophie du cinema, confère a la troisieme *Critique* un role de fondation du systeme. Voila le point de rebroussement sur lequel Deleuze fait subir a Kant une distorsion complete, et qui lui permet de penser l'usage superieur d'une faculte en l'entendant comme son passage a la limite, selon un modele qui revele l'influence du concept de sublime.

Si Deleuze coupe court a cette thematique du fondement dans sa monographie pour projeter les trois *Critiques* sur un seul plan en durcissant leur complementarite, c'est qu'il poursuit dans cet ouvrage un objectif different: celui d'une presentation systematique du kantisme. Indiquer en quoi la *Critique du jugement* renouvelle les *Critiques* precedentes l'aurait contraint a s'expliquer sur le role principiel que sa lecture confere implicitement a l'art, et sur le privilege qu'il accorde a l'Analytique du sublime, ce qui l'aurait fait devier de sa methode de critique immanente. Sa belle construction architectonique accentuant le role des facultes aurait ete menacee, et il n'aurait pu insister si clairement sur leur articulation synchronique, ni sur le systeme qu'elles constituent. Si donc la monographie repond a un souci systematique en histoire des idees, l'article, paru la meme annee mais centre sur la question de l'art, permet a Deleuze d'insister sur un autre aspect du kantisme, auquel il donnera de plus en plus d'importance : l'harmonie disjointe du sublime et le dereglement des facultes, qui renouvellent la philosophie de l'art.

1. **Deleuze,** *PCK,* **16-17, 72, 94-95,**

2 /L'USAGE TRANSCENDANT DES FACULTÉS

Selon cette grille de lecture, le roman de Proust doit se lire comme une doctrine des facultes, mettant systematiquement en correspondance une typologie des signes (signes mondains, signes amoureux, signes sensibles, signes de l'art) avec des facultes portees a leur usage superieur, de sorte que chaque espece de signe convoque une faculte selon une logique ascendante qui fait de Lu *recherche* une veritable recherche de la verite. Les signes se differencient en fonction de la faculte qu'ils poussent a son exercice superieur. De meme que chez Kant, chaque faculte est portee a son exercice superieur lorsqu'elle legifere a priori sur les objets qui lui sont soumis, c'est-a-dire, en termes kantiens, lorsqu'elle porte sur son domaine', de meme chaque faculte, chez Proust, est portee a son usage transcendant ou supérieur sous l'action du signe qui l'active. La typologie des facultes commande la pluralite des mondes de signes que Deleuze detaille dans Lu ***recherche,*** et orchestre l'itineraire initiatique du narrateur, passant d'un monde a un autre, de la sphere du snobisme a celle de la jalousie, de l'emotion suscitee par les qualites sensibles a l'experience assumee de l'art.

L'equilibre mobile des facultes se recompose a chaque niveau de l'itineraire proustien, en s'elevant de l'univers social du snobisme au monde dechirant de l'amour, de l'emotion des signes sensibles a la spiritualite de l'art. Ces mondes se hierarchisent en fonction de la faculte qu'ils sollicitent et de l'aptitude qu'elle manifeste a repondre a l'intrusion des signes : la sensibilité les saisit, la memoire involontaire et l'imagination animee par le desir les developpent, l'intelligence volontaire les rate... seule la pensee pure les mobilise. Selon cette echelle, les signes mondains du snobisme relevent seulement de l'intelligence decevante, les signes amoureux convoquent une sensibilite dechiree par la jalousie et secondee par l'intelligence encore, tandis que les signes sensibles, faisant appel a la memoire involontaire et a l'imagination désirante, preparent l'exercice de cette faculte noétique que l'art seul revele : la « pensee pure »[2]. Ainsi s'opere cette traversee du vecu sensible vers l'art en quoi consiste Lu ***recherche du*** *temps* ***perdu.***

1. Kant, *Critique de la faculté de juger,* Introduction, II, Ak. V, 174 **et** Deleuze, *PCK,* 15-16.

2. **Deleuze,** ***P,*** 105-106

Deleuze applique donc a Proust le modele kantien d'une harmonie des facultes sous l'autorite d'une faculte portee a son usage superieur, mais le transforme. Chez Proust en effet, la faculte est portee a son usage superieur par l'irruption involontaire et violente d'un signe : seule la rencontre sensible suscite la memoire involontaire, et declenche chez le narrateur sa vocation pour l'art sous forme d'une experience intense : « un peu de temps a l'etat pur ». Deleuze comprend cet involontaire proustien sur le mode d'un debordement, a travers le modele pathetique du sublime qui s'impose comme une puissance dont la force excede les limites organiques du sujet. En recourant a une typologie des facultes plus bergsonienne que kantienne – la distinction entre inteiligence volontaire et pensee pure reprend la distinction bergsonienne entre intelligence et intuition – Deleuze place le theme proustien de l'involontaire dans le cadre bergsonien d'une opposition entre l'intelligence doxique, materielle et active, et l'intuition receptive, passive et enchantee.

Deleuze fait subir ainsi au cadre de la theorie des facultes une metamorphose complete. Alors, l'exercice superieur d'une faculte peut etre compris comme son passage a la limite sous la violence subie par la rencontre involontaire d'un signe, forcant la pensee à creer. L'affection passive, que Kant jugeait pathologique, s'avere chez Deleuze la condition de la creation de la pensee et de son inventivité.

3 / L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL ET L'INVOLONTAIRE

L'eloge de I'involontaire permet a Deleuze de preciser un nouvel aspect de l'empirisme transcendantal. Le romancier, guide par l'experience reelle de l'art, produit une typologie des facultes qui permet au philosophe de reformer l'image fautive que la pensee se donne d'elle-meme dans son usage seulement theorique. A la dialectique spontanee de la raison dans son usage speculatif, l'expérience de l'art fournit l'antidote necessaire, parce qu'elle montre que la pensee n'est pas affaire d'autonomie, de spontaneite, ni de volonte bonne, et qu'il faut ecarter le modele cartesien, finalement reconduit par Kant, d'une pensee transparente a elle-meme et capable de se doter spontanement d'une methode pour se frayer une voie vers la verite. La pensee ne se produit pas comme l'activité spontanee du penseur, et ne presuppose pas une affinite du

penseur avec le vrai, ce qui imposerait a la philosophie un ideal de recognition.

La ou l'exercice volontaire d'une faculte se contente de reproduire l'image representative que la pensee se donne d'elle-meme, son exercice involontaire l'amene a un exercice transcendant mais disjoint, ou la matiere du signe s'exerce comme une force subie sur un mode extrinseque, irreductible a un acte spontane, volontaire et doxique. Deleuze entend ainsi conserver de Kant l'inspiration critique tout en evitant le piege dans lequel tombe Kant selon lui, et qui consiste a decalquer les structures transcendantales sur les actes doxiques d'une conscience ordinaire. Kant, « le grand explorateur » qui « decouvre le prodigieux domaine du transcendantal » avait pose correctement le probleme *quid juris* de la pensee, et semblait capable de transformer l'image de la pensee, en soumettant Dieu et le Moi a « une sorte de mort speculative », en substituant au Moi substantiel le « Moi profondement fele par la ligne du temps »[1], mais il sacrifiait son avancee speculative sur l'autel de la raison commune, en obligeant la pensee a retrouver en elle-meme les presupposes de la doxa. Or, le transcendantal ne peut etre deduit des formes ordinaires auxquelles le sens commun s'est habitue a obeir, ni stabilisé et reduit aux limites psychologiques de l'experience humaine. Pour repondre a une veritable creation en pensee, l'idealisme de la structure transcendantale doit laisser la place a une decouverte empirique, une confrontation avec l'experience reelle et non seulement avec l'experience possible, mentale et subjective.

Kant, selon Deleuze, presuppose l'affinité du penseur avec le vrai. Cette *philia,* qui « prédétermine a la fois l'image de la pensee et le concept de la philosophie »[2] releve d'un ideal de la récognition qui meconnait ce qui se passe effectivement lorsque l'on pense. Platon etait mieux inspire lorsqu'il distinguait les choses qui laissent la pensee en repos et celles qui forcent a penser[3]. En jouant Platon contre Kant, Deleuze place au de son analyse la distinction entre ce que l'on savait deja et ce que l'on trouve a

1. **Deleuze,** *DR,* 176-178.
2. **Deleuze,** ***DR,*** **181.**
3. **Deleuze invoque souvent Platon pour appuyer** l'idée **d'une** violence faite a **la** pensée **et cite** *République,* VII, 523 *b* - 525 *b* **dans ces pages de** *Proust* et **au chapitre** III de *Différence et répétition,* **cc** qui **confirme son procede de reprises contrastees** : *P,* **123, DR** 181.

l'improviste, et propose une logique de la decouverte au sein de la pensée qui exige cet exercice « transcendant » au sens qu'il vient de definir.

C'est pourquoi il conserve le cadre kantien d'une theorie des facultes pour definir l'empirisme transcendantal alors meme qu'il critique Kant, et qu'il ne craint pas de reconduire la problematique de la transcendance, lui qui la refuse d'habitude systematiquement. Dans ce cas precis pourtant, l'empirisme transcendantal admet et meme exige cette « transcendance » qui n'implique aucune eminence, ni arriere-monde metaphysique, mais seulement un passage a la limite. Il ne s'agit pas pour Kant d'un usage en vue de la transcendance, comme si la faculte s'adressait a un objet transcendant. Est transcendant l'usage qui signale au contraire ce qui concerne la faculte pour elle-meme, le mode sur lequel elle saisit ce qui la concerne exclusivement, principiellement. Deleuze reprend cette fonction kantienne mais lui donne un tout nouveau statut: ce qui concerne principiellement la faculte, c'est le point ou elle passe a la limite, a son enieme puissance. La transcendance selon Deleuze designe cette prise extreme sur le dehors, cette ouverture. Chaque faculte, en proie a la violence du signe, est portee a son point de dereglement, sa puissance superieure qui se confond avec sa limite. C'est donc le disjoint qui est transcendant, et cette disjonction en prise sur le dehors devient la condition sous laquelle seulement l'empirisme transcendantal assure sa prise avec l'experience réelle. Deleuze transforme donc la transcendance kantienne sur ces deux aspects principaux: elle ne garantit plus l'autonomie, le propre d'une faculte, mais son point de dereglement, de sorte que ce qui releve du propre chez Kant se fait heterogeneite chez Deleuze ; cette fonction fait de la transcendance une puissance de divergence et de debordement, une disjonction'.

L'exercice le plus propre de la faculte consiste alors a etre forcee. La pensee ne se declenche pas sur le mode satisfait, applique, d'une bonne volonte ecoliere, soucieuse d'user comme il faut de la methode pour parvenir a la verite. Contrariee et rageuse, elle sursaute sons l'impulsion d'un signe, rassemblant dans l'urgence et l'impréparation toutes ses ressources pour tacher de repondre a l'evenement intrusif qui la surprend. L'acte de penser

1. **Deleuze,** ***DR,*** 186.

ne paraît ni naturel ni serein, mais procede par coup de force, torsion secrete, violence subie : on pense sous la contingence eprouvante d'une experience qui resiste a nos capacites de savoir. Dans sa vocation pour l'imprevisible, la creation implique que l'on decouvre autre chose que ce que l'on savait deja. Cela definit l'impouvoir de la pensee, que Deleuze formule en disciple de Socrate : la pensee reclame son poisson-torpille, son taon.

L'involontaire proustien n'implique donc pas seulement le refus d'une volonte bonne, mais transforme le rapport des facultes avec les signes qui les affectent : « Le signe sensible nous fait violence : il mobilise la memoire, il met l'ame en mouvement ; mais l'ame a son tour emeut la pensee, lui transmet la contrainte de la sensibilite, la force a penser l'essence, comme la seule chose qui doive etre pensee. »[1] L'exercice transcendant d'une faculte coincide avec sa limite, c'est-a-dire avec sa receptivite. Au volontaire de la spontaneite s'oppose l'involontaire de l'affection pour comprendre la production de sensation ou de pensee comme un passage a la limite ou le non-pense, le non-senti s'imposent du dehors a nos facultes qu'elles sollicitent dans un exercice disjoint.

> Voila que les facultes entrent dans un exercice transcendant, ou chacune affronte et rejoint sa limite propre ; la sensibilite qui apprehende le signe ; l'ame, la memoire qui l'interprete ; la pensee forcee de penser l'essence. Socrate peut dire a bon droit ; je suis l'Amour plus que l'ami, je suis l'amant; je suis l'art plus que la philosophie ; je suis la torpille, la contrainte et la violence, plutot que la bonne volonte[2].

Fait assez rare pour etre souligne, la figure de Socrate est requise ici comme celui qui force a penser, et ce n'est pas un hasard si Socrate, le trublion de la Cite, le geneur est invoque, contre le sens commun, dans le role de l'amant. Ce portrait de Socrate en amant lie la rupture violente faite a la pensee a la thematique de l'amour et de la sexualité. Deleuze reprend la distinction que Proust institue entre l'amour et l'amitie, l'amitie reposant sur la transparence des consciences, le sens commun et la communication des ames sans secret, là ou l'amour et la sexualite manifestent crument l'irreductible disparite des amants, leur heterogeneite, leur division. Il s'agit, sous la double reference a Socrate et

1. **Deleuze,** *P,* 123.
2. *Ibid.*

à Proust, de la première apparition du motif de l'homosexualite, qui joue, non comme transgression mais comme anomie créatrice, un rôle strategique pour la symptomatologie critique de la litterature, et pour la figure de la pensee comme creation'.

Le personnage de Socrate assure le passage de l'involontaire a la contrainte subie. Sous la figure violente de la maieutique, on passe d'une pensee sure de ses pouvoirs a une pensee soumise, une pensee commise a s'affronter a sa propre impuissance. En ce sens Socrate prefigure Artaud, et l' « impouvoir de la pensee ». Ce que l'on estime posseder en termes de savoir n'est rien de plus qu'un contenu doxique. Le modele cartesien d'un appui pour la pensee trouve au sein de la pensee elle-meme doit etre refute. La genese de la pensee n'est pas homogene mais heterogene a la pensee, et irreductible a ses modalites douteuses ou bien certaines.

Les verites de cette sorte restent hypothétiques, dit Deleuze -- nous verrons que cela signifie possibles – parce qu'il leur manque la necessite que leur confère seule cette « violence originelle faite a la pensee ». Une theorie de la genese de la pensee immanente a la pensee reste incapable de produire l'acte du penser dans la pensee. Autrement dit, ce que rate une theorie qui presuppose la bonne volonte du penseur, ou sa capacite naturelle a trouver le vrai, c'est la logique de la decouverte par laquelle une nouvelle pensee se produit comme resolution de probleme. Et il faut bien que le probleme s'affirme dans son caractere réellement imperatif sur le mode de la contrainte pour que la pensee suscite du nouveau. La pensee comme creation reclame que l'on fasse droit au problematique comme intrusion de l'heterogene dans la pensee. Ainsi, une violence faite a la pensee revele a la fois la maniere dont elle se revele inventive, et correlativement, son essentielle passivite. La genese de la pensee ne depend pas de la

1. L'un des tout premiers textes dc Deleuze porte en sous-titre, « Pour une philosophie d'autrui sexuee » (« Description de la femme », in *Poésie* 45, n° 28, octobre-novembre 1945, p. 28-39), et dans « Dire et profils », Deleuze analyse le « cycle dc la pederastie, de la calomnie et du lesbianisme » (•áDireset profils », *Poésie* 47, decembre 1946, p. 78). Cet interet pour la sexualite se poursuit jusqu'aux annees 1970, puis Deleuze s'en detourne comme d'une abstraction mal fondee, comme nous le montrerons. Dans sa preface a Guy Hocquenghem, *L'après-mai des faunes,* Paris, Grasset & Fasquelle, 1974, p. 9-17, il écrit : « Il n'y a plus de sujet homosexuel [...] le desir homosexuel est specifique, il y a des enonces homosexuels, mais l'homosexualite n'est rien, n'est qu'un mot » (p. 16-17). Nous reviendrons sur cette theorie de l'homosexualite avec Proust au chapitre XV.

volonté, bonne ou non, du penseur. Elle ne depend pas de la volonté du tout.

Cette analyse explique l'hostilite de Deleuze a l'egard du sens commun kanhen et du bon sens cartesien, affirmee dans *Différence et répétition* et dans *Logique* ***du sens*** avec une virulence qui peut faire craindre un sursaut aristocratique, la confiscation de la pensee au seul benefice des meilleurs, mais qui indique en realite que le point de rupture s'effectue autour de la maitrise et de sa reproduction. Kant lie exercice transcendant d'une faculte et maitrise volontaire de son champ d'exercice, pour affirmer entre la faculte et son domaine un rapport d'appropriation que Deleuze ne tarde pas a presenter comme un acte de propriete, la vertu agraire du jugement qui exige la possession juridique de son petit lopin. C'est pourquoi il y voit un decalque de l'empirique, c'est-a-dire du sens commun, mais aussi des valeurs etablies qui promeuvent l'ideal d'un sujet regnant sur des facultes disparates, dont il harmonise les interets, en conferant a telle faculte tour a tour en fonction de l'interet dominant (theorique, pratique ou judicatif) un droit souverain sur son petit domaine.

A l'obeissance de la maitrise volontaire, Deleuze oppose la revolte et la riposte de la pensee contre la violence du signe. Cela lui permet de conserver tout son interet a une theorie des facultes en pensant l'exercice transcendant de la faculte comme le point extreme de son dereglement, soumise a une triple violence, qui la force a s'exercer, a s'exercer sur ce qui lui est le plus propre, mais qui lui reste insaisissable. La sensibilite comme la pensee sont donc forcees a saisir (premiere contrainte), ce qui ne peut etre saisi (deuxieme contrainte) que sous forme de limite insensible ou impensable, comme bordure heterogene de la faculte (troisieme contrainte). Il s'agit de porter la faculte a sa limite qui est en meme temps sa puissance et de la mettre en etat de rencontre heterogene et disjointe. Voila ce qu'implique le maintien d'une theorie de l'usage transcendant des facultes, et sa caracterisation comme involontaire.

Le resultat de cette analyse nous permet de preciser l'image dogmatique de la pensee que Deleuze appelle representation. Il amplifie dans le chapitre III de *Différence* ***et repetition*** le schema de l'image dogmatique de la pensee que nous avons deja rencontre dans *Nietzsche* ***et*** la ***philosophie,*** et le porte desormais a huit postulats. Ce diagramme de la pensee representative nous donne la formule du conformisme : la representation philosophique reproduit et

legitime les valeurs du sens commun ; au lieu de promouvoir une pensée ouverte, elle se contente d'universaliser la doxa, et comprime la pensee dans le cadastre des valeurs etablies, si bien que la philosophie du bon sens se contente de retrouver en elle les valeurs du sens commun. Chacun de ces postulats se dedouble, presentant d'abord la répartition toute faite que cautionne le sens commun ordinaire, puis le travail de recognition qu'en propose le bon sens au plan philosophique, en se contentant de mettre ses ressources theoriques au service d'une justification de l'opinion. Tel est, condense en peu de mots, l'echec de la critique kantienne.

Selon le 1er postulat du principe ou de la *Cogitatio natura universalis*, on affirme la bonne volonte du penseur (sens commun) et la bonne nature de la pensee (bon sens); la pensee est l'exercice naturel de la raison. Ensuite, on fixe a cette bonne volonte un terme, garantissant la concorde entre les facultes du penseur (tel est le role du sens commun), et on garantit au bon sens la capacite d'assurer la repartition qui rend possible cette concorde: c'est le *2e* postulat de l'ideal ou du sens commun. Pour assurer la correlation entre pensee et ideal, il faut se donner un *3e* postulat du modele ou de la récognition, conviant les facultes du penseur a s'exercer toujours de la meme maniere (sens commun) sur un objet suppose identique @on sens). Cela exige un 4e postulat de l'element ou de la representation qui subordonne la Difference au meme et a l'identique (sens commun), et qui montre comment la representation soumet la Difference et s'interdit de la penser (bon sens). Une telle description de la pensee a besoin d'une theorie des faillites ou insucces de la pensee, qui fait l'objet du *5e* postulat, du negatif ou de l'erreur, selon lequel les deconvenues de la pensee sont l'effet de mecanismes externes, facile a endiguer (sens commun), mais qui se produisent toujours a l'interieur de la pensee (bon sens). Alors, une proposition recoit necessairement exactement la verite qu'elle merite (sens commun) d'apres le sens qu'elle pose @onsens) : c'est le 6e postulat de la fonction logique ou de la proposition. Une telle image de la verite implique aussi bien que l'on confonde les problemes avec leurs solutions (sens commun) en decalquant les problemes des solutions disponibles (bon sens), selon le 7e postulat, de la modalite ou des solutions. En decoule une triste image de la pensee, qui decalque les conditions transcendantale de la pensee des figures de l'apprendre (sens commun), comme si penser consistait uniquement a retrouver les figures doxiques de la culture (bon sens) : c'est le *8e* postulat de la fin ou

du résultat[1]. Chaque postulat prend deux formes, l'une naturelle selon le sens commun, l'autre philosophique selon le bon sens, et a eux deux, ils écrasent la pensee sous l'image d'une representation qui assujettit la pensee philosophique aux prejuges du sens commun. L'image de la pensee representative se definit par cette forme de betise qui coule la pensee dans les formes socialement convenues de la psychologie du penseur.

Ce diagramme de la representation determine les conditions d'une pensee de la Difference. La recognition enferme la pensee dans un quadruple carcan, table fallacieuse des categories de l'identique, que Deleuze decrit ainsi : l'identite dans le concept a besoin de l'opposition dans la predication et debouche sur l'analogie dans jugement et la ressemblance dans la perception. Identite, opposition, analogie et ressemblance fixent ainsi les quatre figures du meme dans la pensee et definissent le programme theorique de *Différence et répétition*[2]. Il faut liberer la pensee de ce quadruple principe de l'identite pour penser la Difference transcendantale.

Que la pensee cesse de s'assigner comme fin la justification de sa propre image ne depend pourtant pas de la bonne volonte du penseur ni de sa radicalité, mais des determinations reelles de la pensee, d'une experience, d'un choc. L'experience litteraire propose une telle rencontre, et force la pensee a entrer en rapport non avec eue-meme ni avec ses conditions immanentes d'exercice, mais bien avec l'heterogeneite d'un signe. L'usage transcendant de nos facultes substitue a l'autonomie de l'entendement la passivite d'une rencontre avec l'heterogene, et remplace l'immanence d'une condition de possibilite plus large que le conditionne par le choc empirique d'une experience immanente, mais heterogene. Tout en conservant de Kant l'avancée du transcendantal, la pensee se fait creation, a l'interstice d'une experience imprevue qui ne se cantonne plus a la recognition des territoires bien connus du sujet.

La structure categorielle ne peut donc plus etre tenue pour un pouvoir autonome de la pensee, faute de quoi on la reduirait a retrouver l'image qu'en donne le sens commun. L'autonomie de la pensee la reduit a ce decalque empirique (doxique). Pour garantir a la pensee une puissance de liberation a l'egard des representations

1. Deleuze, DR, 216-217.
2. Deleuze, DR, 337.

toutes faites, Deleuze articule sa puissance deductive a une veritable passivité. La répartition kantienne de la spontaneite categorielle et de la réceptivité sensible s'en trouve deplacee, mais elle n'est pas absente de la conception de Deleuze, qui la loge maintenant au cœur de la pensee : au lieu de repartir les taches de la connaissance entre l'entendement et la sensibilite, reservant la spontaneite aux conditions *quid juris* de l'experience, et l'affection a la rencontre intensive de la matiere dans la sensation, Deleuze exige pour la pensee une affection,une receptivite qui menage son acces direct a l'experience (ruinant ainsi la separation entre phenomenal et noumenal) pour garantir a la pensee ce qu'il considere etre sa veritable autonomie, une emancipation a l'egard des contenus doxiques de l'experience, une independance, une puissance d'affirmation qui lui permet de creer, et non de retrouver en elle les contenus d'une science ancienne, d'une morale convenue, du bien connu.

Cette autonomie est en realite une heteronomie, une affection qui s'avere la condition d'une pensee creatrice. La passivite apparait comme la chance de la philosophie : c'est elle qui lui permet d'echapper a la posture reflexive de la representation et de proceder par construction de concept: si la philosophie est l'art de « former, d'inventer, de fabriquer des concepts »[1], si elle est puissance d'invention et non reflexion, c'est qu'elle pense sous la violence du signe. L'empirisme transcendantal, selon Deleuze, reste donc bien transcendantal puisqu'il exige que la pensee statue *en droit* sur ses conditions d'exercice, mais il s'affirme empirique pour garantir a la deduction *quid juris* une prise sur le reel.

Ce point, dont l'importance n'est pas contestable dans l'élaboration de *Différence et repetition,* n'a rien d'un kantisme de circonstance, inconsequence de jeunesse ou masque provisoire d'une pensee qui n'a pas encore trouve son assise propre. Dans les premières pages de *Qu'est-ce que la philosophie?* c'est bien a Kant que Deleuze fait a nouveau appel pour definir la philosophie comme connaissance par concepts purs. « On peut considerer comme decisive, au contraire, cette definition de la philosophie : connaissance par purs concepts. •âSeulement, Kant a tort de distinguer la connaissance par concept de la philosophie et la connaissance par construction de concepts des sciences et des mathematiques, qui s'alimentent directement a l'intuition, reservant pour elles seules

1. **Deleuze,** Guattari, *QP,* 8

une capacité d'invention deductive que Deleuze exige pour la philosophie. •áCar, suivant le verdict nietzscheen, vous ne connaitrez rien par concepts si vous ne les avez pas d'abord crees [...]. »[1]

L'usage transcendant des facultes determine donc la creation de pensée, sa génitalité pour parler avec Artaud : penser n'est pas inné mais doit etre engendre dans la pensee. Ce qui engendre la pensée dans la pensee, c'est l'irruption violente du signe, qui porte la pensee a son usage transcendant qui est en meme temps son point de rupture. Creer consiste donc a faire l'experience de l'impouvoir de la pensee, en la portant a sa limite, là ou ce qu'elle « est forcee de penser, c'est aussi bien son effondrement central, sa felure, son propre "impouvoir" »[2]. A cette condition seulement, le transcendantal peut etre justiciable d'un empirisme superieur qui ne se calque plus sur les formes empiriques du sens commun ordinaire'. C'est aussi l'occasion de saluer l'inventivite profonde de Kant, en montrant que pour l'imagination et dans le cas du sublime, c'est Kant qui invente l'usage disjoint, la violence faite a la pensee, et la discordance essentielle entre pensee et imagination qui conditionne un nouveau type d'accord.

4 / DU SUBLIME KANTIEN A L'MAGE-TEMPS DU CINÉMA

En tordant ainsi le kantisme pour affirmer que « la forme transcendantale d'une faculte se confond avec son exercice disjoint, superieur ou transcendant »[4], Deleuze saluait pourtant d'une autre maniere l'inventivite profonde de Kant. Loin d'en finir avec le kantisme, il indiquait plutot la direction d'un nouvel usage de la *Critique du jugement*, prenant cette fois resolument appui sur l'Analytique du sublime, et sur l'accord discordant entre les facultes qu'elle promeut. En somme, la torpille grace a laquelle Deleuze fait voler en eclat l'edifice mesure de la doctrine des facultes provient de de Kant elle-même. La definition du sublime que Deleuze inocule avec insolence dans la doctrine des facultes fait peut-etre a ses yeux vaciller le massif kantien, mais elle lui permet en realite de passer d'une lecture classique de la

1. Deleuze, Guattari, *QP,* 12.
2. Deleuze, ***DR,*** 192.
3. Deleuze, ***DR,*** 186.
4. Deleuze, ***DR,*** 186 ; *P,* 121.

belle ordonnance systematique a cette vision du systeme qui donne la « formule d'un Kant profondement romantique ». S'il considerait en 1963 que •ádans la Critique du *jugement,* le classicisme acheve et le romantisme naissant trouvent un equilibre complexe » – l'esthetique formelle du beau equilibrant le pathos du sublime –, Deleuze deplace de plus en plus le centre de gravite du systeme vers la decouverte tardive du sublime, invention theorique qui relance selon lui l'appareil kantien, et culmine avec l'exercice deregle des facultes, « dernier renversement kantien [...] qui va definir la philosophie future »[1].

Au moment de se lancer dans l'entreprise hardie d'une philosophie du cinema, Deleuze reprend la Critique *du jugement,* et l'associe a *Matière* et memoire de Bergson, pour problematiser les rapports entre pensee et signe. La pensee surgit sous le choc d'une sensation : c'etait le resultat de l'empirisme transcendantal dans l'analyse de Proust. La violence faite a la pensee revele le mode sur lequel la pensee se montre inventive, et correlativement, son essentielle passivite. Passivite et creation s'impliquent necessairement, et la creation se produit sur un mode extrinseque, contingent et materiel. On pouvait croire Deleuze a ce point tout a fait detache de Kant, alors que cette heresie du point de vue kantien l'inscrit au contraire dans la posterite romantique de Kant. Impossible en effet de lire « les signes de l'art nous *forcent* a penser » sans y voir la trace de l'Idée esthetique, « symbole qui donne a penser »[2], meme si Deleuze transforme la surabondance du don en exposition clinique d'un rapport de forces.

De ce point de vue, la definition du sublime sert de modele non seulement pour la philosophie de l'art, mais pour la creation de pensee. Dans l'Analytique du sublime en effet, Kant decouvrait l'accord discordant des facultes et l'effraction du sensible comme violence. Le jugement « c'est sublime » exprime une harmonie paradoxale, un accord realise au sein d'une tension douloureuse. A cette caracterisation, classique depuis Burke, du sublime comme affect mixte de plaisir et de douleur, « accord discordant, harmonie dans la douleur »[3], Deleuze donne, on l'a vu, deux prolongements singuliers: l'affection du sublime doit etre comprise comme une effraction, portant les facultes a leur point de tension

1. **Deleuze,** *PCK,* **83 ; CC, 47-49.**
2. Deleuze, *P,* **120 et** Kant, *Critique de la faculté de juger,* **§ 49.**
3. **Deleuze,** « Genèse... **a,** an. **cite,** 121.

maximale, point de rupture que Deleuze considere comme leur usage transcendant, leur limite. Et cette limite, ou la faculte s'extenue devant la disproportion de l'affect marque le point ou elle se rebrousse en pathos. Ce point etait acquis en 1963 : « Voilà que le sublime met l'imagination face a ce maximum, la force a atteindre sa propre limite, la confronte avec ses bornes. L'imagination est poussée *jusqu'à* la *limite de* **son** *pouvoir.* »[1]

Comment determiner cette force qui s'impose a la pensee en débordant nos facultes ? En 1983, Deleuze l'appelle « image », en se referant a l'analyse bergsonienne de l'image comme complexe de forces en mouvement, signe materiel qui nous affecte. L'image ne qualifie plus alors l'implicite de la pensee, la representation fautive que la pensee se donne d'elle-meme, mais la violence de l'affection sensible. Or le sublime chez Kant se definit justement par l'excès et la disproportion, sous lesquelles le sujet se trouve submerge en meme temps que defait par la grandeur (sublime mathematique) ou la puissance (sublime dynamique) d'une affection. Deleuze valorise, a la Difference de Kant, le moment d'impuissance et de passivite, ou la faculte, poussee a la limite de son pouvoir, subit la nouveaute intrusive d'une image qui la force a penser, et se deploie en pathos. Est sublime l'image (ou complexe de forces) qui depasse nos capacites de riposte et enraye nos schemes sensorimoteurs, portant nos facultes a leur limite. Alors, nous passons de la perception engagee dans l'action a un nouveau mode de rapport au sensible, que Deleuze determine, sur le mode de l'intuition bergsonienne, comme un passage du mouvement actif (image-mouvement) au changement intensif (image-temps). Le sublime apparait alors comme le mode selon lequel certaines images, certains complexes de signes, nous sollicitent et nous forcent a penser. Non toutes les images il est vrai, car la plupart d'entre elles se complaisent a provoquer en nous un reflexe doxique, une conduite sensorimotrice qui se contente de repeter un cliche. En delivrant la perception de l'action commune et du cliche des conduites ordinaires, le sublime nous empeche de decharger les situations en motricite. Portant la perception a la limite de son pouvoir, il la libere pour un exercice sensoriel superieur, que Deleuze nomme vision, images sensorielles optiques ou sonores.

1. Deleuze, « Genèse... », **art. cite,** 122.

Cette distinction entre l'image motrice, active et individuee (image-mouvement) et l'image bouleversante qui depasse nos capacites de reaction et nous fait sentir « un peu de temps a l'etat pur » (image-temps)explique la valeur operatoire du concept de sublime dans l'analyse du cinema mais aussi dans toute la pensee de la creation. Non seulement la notion, dans la dimension technique de sa distinction entre sublime mathematique et dynamique, permet a Deleuze d'asseoir son analyse des differents types de montage et des proprietes de l'image cinematographique, mais surtout elle rend compte du passage entre l'image-mouvement, le cinema d'action centre sur les peripeties de personnages individues, qui caracterise plutot le cinema d'avant-guerre, et le néoréalisme contemporain de l'image-temps.

Dans le cinema d'avant-guerre, Deleuze selectionne quatre different types de montage, le montage organique actif du cinema americain (Griffith),le montage dialectique et materiel du cinema sovietique (Eisenstein), l'ecole francaise (Renoir) et l'expressionnisme allemand (von Stroheim) – sans qu'il faille donner a cette classification de role exhaustif, ni prescriptif: Deleuze s'essaye simplement a proposer une typologie des images, qui aide a la creation de concepts cinematographiques. Les categories du sublime mathematique et dynamique permettent de preciser la singularite des ecoles francaise et allemande, qui se distinguent des cinemas americain et sovietique parce qu'elles franchissent et dissolvent les bornes organiques d'un montage centre sur l'action individuelle ou collective et l'alternance entre segments d'actions et gros plans psychologiques. L'ecole francaise, avec son gout pour le mouvemeut (le cinetisme, comme art du visuel, dans Ballet *mecanique* du peintre Leger, ou Photogenie mecanique de Grémillon), et sou sens de l'eau, de la mer ou des rivieres (Vigo, L'Atalante) depasse la belle unite organique et s'oriente vers une mecanique des fluides affranchie de toute consistance organique définie. En distinguant le •áplusde lumiere ! » du cinema expressionniste allemand du « plus de mouvement! » du cinema francais d'avant-guerre', Deleuze relance de maniere inventive la distinction entre le sublime mathematique et dynamique. Alors que dans le cinema francais, chez Gance ou chez L'Herbier, l'imagination est aux prises avec l'immense et la disproportion de quantites de mouve-

1. **Deleuze,** *IM,* **73**

ments qui la reduisent a l'impuissance dans le vertige d'une danse mécanique, dans l'expressionnisme allemand de Wegener ou de Murnau la modulation du clair-obscur dissout les contours du montage realiste dans la puissance de la lumiere.

Le sublime est operatoire pour penser la dissolution des formes individuelles organiques dans le devenir intensif des forces : c'est pourquoi il est également requis pour penser le passage de l'image-mouvement a l'image-temps. Ces deux categories representent moins deux etapes successives de l'histoire du cinema que deux modalites, en realite coexistantes, du rapport a l'evenement. Selon qu'un evenement est assimilable sur le mode sensori-moteur, qu'il entre dans les categories d'action du personnage ou qu'il depasse ses capacites de riposte, il releve de l'image-mouvement ou de l'image-temps. Lorsque l'evenement retentit sur un mode sensorimoteur, encadre par une perception qui le saisit et une action qui y repond, l'image se fait image-mouvement, centree sur l'unite individuelle organique d'un corps qui prolonge une situation en action.

L'image-temps consiste en une dissolution et une intensification sublime de l'evenement qui rompt la beile unite classique de l'image-mouvement, organisee autour de la psychologie d'un personnage et de l'unite d'une action. La situation ne se prolonge plus en situation, elle s'eprouve. Le sujet, incapable de riposte, n'est plus en mesure de neutraliser l'evenement par un echappement moteur, une action, une reaction psychologique, mais se trouve rive, sans defense, a la puissance d'une affection. L'histoire narrative organique laisse la place a une description différente, que Deleuze nomme l'image-temps : le mouvement cesse d'etre translation motrice pour se faire expression du devenir. Il fallait que la voie causale et psychologique du mouvement soit barree pour que se declenche la violence visionnaire de l'evenement comme voyance. Le sublime nous empeche de dissiper l'affect en energie motrice et nous oblige a le convertir en pensee.

On mesure la fecondite mais aussi la distorsion que subissent les categories kantiennes au *gre* de ce parcours dans l'œuvre de Deleuze. Ces operations successives tentees sur le corpus kantien ne doivent pas scandaliser les puristes puisqu'elles indiquent au contraire la vitalite resistante de son texte. Si Deleuze estimait prendre conge de Kant, c'est en retournant contre lui sa propre definition du sublime, de sorte qu'a une premiere lecture, classique et structurale de la doctrine des facultes, succedait, avec

l'empirisme transcendantal et la lecture de Proust, une lecture romantique de la troisieme *Critique,* axee sur le libre jeu des facultes et leur exercice transcendant, réinterprété comme debordement sublime, debordement qui prend, avec la philosopliie du cinema, l'ampleur d'une veritable logique de la pensee..

Si Deleuze elabore cette theorie de l'exercice transcendant, et trouve dans l'Analytique du sublime cet •áaccorddiscordant», qui lui permet de substituer un pathos de l'Idee a la transparence de la raison, il s'agit bien sur d'une creation deleuzienne. Kant n'aurait valide ni la transformation du sublime en categorie de l'art, ni cette esthétique materielle du pathos et de l'usage transcendant des facultes, qui place la pensee en rapport avec son impouvoir et sa passivite, tout comme il aurait recule devant cette lecture du sublime mathematique et dynamique comme puissance informelle et difforme.

La desinvolture meme de l'operation assure pourtant la mutation du concept et sa vivacite dans la philosopliie actuelle. C'est bien Kant qui invente cet usage disjoint, cette violence faite a la pensee, et qui promeut une nouvelle image de la pensee, ou les facultes entrent dans un type inedit de rapport, un « libre jeu » indéterminé, tandis que la pensee eprouve la limite de son pouvoir sous la force qui l'affecte. La fecondite du concept de sublime permet ce parcours contraste dans l'opus kantien, et explique l'inlassable curiosite avec laquelle Deleuze ouvre toujours a nouveau la *Critique* du *jugement.* Le sublime ne permet pas seulement de definir le rapport de la pensee avec le sensible, de la philosophie avec l'art; il assure la conversion du bien connu, des cliches sensori-moteurs et des conduites doxiques en decouverte du nouveau, sur ce mode irruptif et violent que Deleuze fixe a la creation, et grace auquel « la subjectivite prend un nouveau sens, qui n'est plus moteur ou materiel, mais temporel et spirituel »[1].

1. Deleuze, *IT,* 67.

CHAPITRE V

« UN PEU DE TEMPS A L'ETAT PUR » : BERGSON ET LE VIRTUEL

LE rapport entre types de signes et pensee ne depend pas seulement de la logique des facultes que nous venons d'analyser avec Kant, mais de ce que Deleuze nomme de maniere bergsonienne les •álignesde temps » impliquees par les mondes de signes. Pour saisir le statut de l'essence chez Proust, et la maniere dont la litterature met la pensee en contact avec la violence de la sensation, il nous faut maintenant nous tourner vers la philosophie de Bergson, decisive pour le montage de l'empirisme transcendantal, et reprise avec une magistrale aisance dans les volumes consacres au cinema. Badiou le note avec justesse : « Deleuze est un magique lecteur de Bergson, qui est a mon avis son vrai maitre, plus encore que Spinoza, plus encore que Nietzsche. »[1]

Depuis le debut de son analyse de La *recherche,* Deleuze distingue les types de signes en fonction de leur ligne temporelle, et explique le debordement sublime qui porte la pensee a creer du nouveau comme la rencontre avec « un peu de temps a l'etat pur ». Les quatre types de signes, et les facultes respectives qu'ils impliquent, font resonner préférentiellement differentes lignes de temporalite. Le vide, la betise, le formalisme des signes mondains relevent du temps que l'on perd ; les signes amoureux, d'un temps toujours perdu. Les signes sensibles exhibent un temps retrouve au sein du temps perdu. Les signes de l'art, enfin, developpent un •átempsoriginel absolu », « un peu de temps a l'etat pur », cette

1. **Badiou,** ***Deleuze,*** ***op. cit.,*** **p. 62. Voir** aussi **l'article** d'Alliez, « Sur **le** bergsonisme **de** Deleuze », **in** *Gilles Deleuze.* **Une** *vie philosophique,* Alliez (ed.), ***op. cil.,*** 1998, **p.** 243-264.

l'empirisme transcendantal et la lecture de Proust, une lecture romantique de la troisieme *Critique,* axee sur le libre jeu des facultes et leur exercice transcendant, reinterprete comme debordement sublime, debordement qui prend, avec la philosophie du cinema, l'ampleur d'une veritable logique de la pensee.

Si Deleuze elabore cette theorie de l'exercice transcendant, et trouve dans l'Analytique du sublime cet « accord discordant », qui lui permet de substituer un pathos de l'Idee a la transparence de la raison, il s'agit bien sur d'une creation deleuzienne. Kant n'aurait valide ni la transformation du sublime en categorie de l'art, ni cette esthetique materielle du pathos et de l'usage transcendant des facultes, qui place la pensee en rapport avec son impouvoir et sa passivite, tout comme il aurait recule devant cette lecture du sublime mathematique et dynamique comme puissance informelle et difforme.

La desinvolture meme de l'operation assure pourtant la mutation du concept et sa vivacite dans la philosophie actuelle. C'est bien Kant qui invente cet usage disjoint, cette violence faite a la pensee, et qui promeut une nouvelle image de la pensee, ou les facultes entrent dans un type inedit de rapport, un « libre jeu » indetermine, tandis que la pensee eprouve la limite de son pouvoir sous la force qui l'affecte. La fecondite du concept de sublime permet ce parcours contraste dans l'*opus* kantien, et explique l'inlassable curiosite avec laquelle Deleuze ouvre toujours a nouveau la *Critique du jugement.* Le sublime ne permet pas seulement de definir le rapport de la pensee avec le sensible, de la philosophie avec l'art; il assure la conversion du bien connu, des cliches sensori-moteurs et des conduites doxiques en decouverte du nouveau, sur ce mode irruptif et violent que Deleuze fixe a la creation, et grace auquel « la subjectivite prend un nouveau sens, qui n'est plus moteur ou materiel, mais temporel et spirituel »[1].

1. **Deleuze,** *IT,* **67.**

CHAPITRE V

« UN ,PEU DE TEMPS A L'ETAT PUR » : BERGSON ET LE VIRTUEL

LE rapport entre types de signes et pensee ne depend pas seulement de la logique des facultes que nous venons d'analyser avec Kant, mais de ce que Deleuze nomme de maniere bergsonienne les clignes de temps » impliquees par les mondes de signes. Pour saisir le statut de l'essence chez Proust, et la maniere dont la litterature met la pensee en contact avec la violence de la sensation, il nous faut maintenant nous tourner vers la philosophie de Bergson, decisive pour le montage de l'empirisme transcendantal, et reprise avec une magistrale aisance dans les volumes consacres au cinema. Badiou le note avec justesse : « Deleuze est un magique lecteur de Bergson, qui est a mon avis son vrai maitre, plus encore que Spinoza, plus encore que Nietzsche. »[1]

Depuis le debut de son analyse de ***La recherche,*** Deleuze distingue les types de signes en fonction de leur ligne temporelle, et explique le debordement sublime qui porte la pensee a creer du nouveau comme la rencontre avec « un peu de temps a l'etat pur ». Les quatre types de signes, et les facultes respectives qu'ils impliquent, font resonner preferentiellement differentes lignes de temporalite. Le vide, la betise, le formalisme des signes mondains relevent du temps que l'on perd ; les signes amoureux, d'un temps toujours perdu. Les signes sensibles exhibent un temps retrouve au sein du temps perdu. Les signes de l'art, enfin, developpent un « temps originel absolu », « un peu de temps a l'état pur », cette

1. **Badiou,** *Deleuze,* **op.** *cit.,* **p. 62. Voir aussi** l'article **d'Alliez,** « Sur **le bergsonisme de Deleuze** », **in** *Gilles Deleuze.* **Une** *vie philosophique,* Alliez (éd.), *op.* ***cil., 1998,*** **p.** 243-264.

mysterieuse essence de l'art, dont nous devons rendre compte pour expliquer les operations de l'empirisme transcendantal'.

A chaque espece de signes correspond une ligne de temps privilegiee, de sorte qu'il nous faut maintenant expliquer cette pluralite discordante des durees et comment elles peuvent coexister virtuellement[2]. L'absolu auquel Deleuze se réfère dans la première version de *Proust* est donc le temps, non le temps empirique du present, mais un temps « absolu », •áeterniteveritable »[3], ecrit Deleuze, ce qui semble bien loin de ses declarations d'empiriste et de philosophe du devenir ! Le privilege de l'art tient a ce qu'il met la pensee en contact sensible avec l'essence : « L'essence ainsi definie, c'est la naissance du Temps lui-meme [...] le temps tel qu'il est enroule dans l'essence. »[4] Comprendre comment Deleuze peut se risquer a faire du temps une essence pure sans compromettre l'empirisme qu'il revendique, voila le probleme qui s'ouvre devant nous.

1 /L'ESSENCE ET LE CRISTAL DE TEMPS

On peut definir l'essence, qui joue un role decisif dans l'architectonique des signes de La *recherche* en determinant le rapport du signe et du sens[5]. L'usage disjoint des facultes dans leur exercice involontaire nous donne acces au temps, « un peu de temps a l'etat pur », disait Proust[G] – le temps non tel qu'il est donne dans l'affection subjective du souvenir, mais tel qu'il se conserve en soi. Comment definir cette essence du temps a l'etat pur ? Il ne s'agit pas du present empirique, ni d'ailleurs du souvenir, comme vecu subjectif. Quel interet y aurait-il a conserver « Combray tel qu'il a ete vecu »[7] ? Ce qui est conserve dans l'art n'est ni l'etat de choses empirique, ou du moins, pas sous sa forme d'actualite presente, ni son affection subjective, car c'est bien Combray « en soi » qui est conserve. S'agit-il alors de la Difference entre l'ancien moment et

1. Deleuze, *P,* 34.
2. Deleuze, *B,* 95.
3. Deleuze, *P,* 60.
4. Deleuze, *P,* 58-59.
5. Deleuze, *P,* 108.
G. Proust, *À* la *recherche du temps perdu, op. cit.,* t. III, 872. Nouvelle théorie du fragment *P,* 136.
7. Deleuze, *P,* 71 ; DR, 115.

l'actuel, en quoi consiste cette experience forte du passe qui delivre l'essence de Combray ?

Le passe se detache du present empirique : en cela, Deleuze applique a Proust une lecture bergsonienne, compare Bergson et Proust en les disant profondement platoniciens. Tous deux admettent en effet •áune sorte de passe pur •â,•áun etre en soi du passé »[1]. Leur platonisme differe cependant : chez Proust, cet etre en soi est eprouve, vecu a la faveur des experiences de reviviscence qui delivrent la coincidence entre deux instants du temps. L'accent porte sur la possibilite de sauver ce •ápasse pur pour nous » grace a l'art et au travail du style. Bergson ne s'interesse pas a la survivance pour nous du passe pur, mais a son existence en soi, qui implique la coexistence du passe et de l'actualite du present. Chez Bergson, le passe (souvenir) et le present (perception) ne sont donc pas successifs mais contemporains. Cette position du passe en soi, distinct du present et simultane, permet de rendre le changement substantiel et implique le necessaire pluralisme des temps eprouves par les vivants.

Cela explique la place extraordinaire que tient *Matière* ***et memoire*** dans l'œuvre de Deleuze, et cela, depuis son premier article sur Bergson : •áToutle mouvement de la pensee bergsonienne, nous le trouvons concentre dans ***Matiere et memoire.*** » « Si ***Matiere. et memoire*** est un grand livre, poursuit-il dans *Différence* ***et repetition,*** c'est peut-etre parce que Bergson a penetre profondement dans le domaine de cette synthese transcendantale d'un passe pur, et en a degage tous les paradoxes constitutifs. »[2]

En effet, premier paradoxe, la possibilite meme du souvenir implique l'existence en soi du passe, qui echappe a la dimension psychologique et intime du souvenir individuel, pour devenir la condition meme sous laquelle le present peut seulement se mettre a changer, devenir et passer. Le passe, chez Bergson, devient la condition de la succession. Dans les ***Donnees immediates,*** la duree comme succession reelle impliquait la « *coexistence virtuelle* du present et du passe •âDans *Matière* ***et memoire,*** la •ásurvivance ***en soi*** du passe s'impose donc sous une forme ou sous une autre »[3], ce qui implique qu'elle s'impose absolument, non que cette forme soit quelconque. Comme elle ne peut etre actuellement presente, il en

1. **Deleuze,** *B,* 55, n. 1.
2. Deleuze, « Bergson... », art. cite, p. 299 ; DR, 110, *B,* 57
3. Bergson, *Matière et* memoire, p. 290.

decoule le premier paradoxe de la contemporaneite du passe avec le present.

Mais si le passe est contemporain du present qu'il a ete, c'est en vertu d'un deuxieme paradoxe, celui de la coexistence du passe avec le present. Cela fait du passe, selon Deleuze, non plus une dimension du temps equivalente au present et au futur, mais sa condition, synthese constituante dont present et futur composent seulement les dimensions. La realite du passe n'est donc pas celle d'un etre revolu, donne et statique, d'un present perime, mais bien d'un devenir retif a l'actualisation, subsistant de maniere irrevocable, indifferent aux presents qui se succedent. Le mode de realite du passe n'est pas celui, extensif et actuel, de la presence ou de l'existence, mais bien celui de l'insistance. Deleuze oppose ainsi terme a terme l'existence, actuelle et presente, a l'insistance virtuelle et passee. Il en decoule, troisieme paradoxe, la decisive coexistence du passe avec le present, de sorte que chaque actuel forme la pointe la plus contractée du passe tout entier, qu'il actualise et qu'il expulse dans le present de l'existence, tandis que le passe, implique, insiste dans le present.

La coexistence du passe et du present impose la position d'un virtuel, qui alimente toute la philosophie deleuzienue. C'est pourquoi Bergson, selon Deleuze, •áest celui qui porte au plus haut point la notion de *virtuel,* et fonde sur elle toute une philosophie de la memoire et de la vie »[1] : une telle philosophie « suppose que la notion de virtuel cesse d'etre vague, indéterminée »[2].

Le virtuel est reel, mais il n'est pas actuel, car tout ce qui est actuel est present, donne comme une realite concrete mais changeante. L'actuel designe l'etat de chose present ; le virtuel, tout ce qui n'etant pas actuellement present, est neanmoins reel. Deleuze renouvelle ainsi la logique modale en la temporalisant : au present materiel actuel s'oppose le passe virtuel ideal. Servant a poser une realite non actuelle ayant le meme degre d'être que l'actuel, le virtuel engage le statut d'une idealite inactuelle autant que celui de la realite du temps. Pour autant, le virtuel n'est ni psychologique ni mental, de meme que le souvenir pur (image virtuelle) existe en dehors de la conscience, dans le temps. Selon Deleuze, •ánousne devrions pas avoir plus de peine a admettre l'insistance virtuelle de souvenirs purs dans le temps que l'existence actuelle d'objets non

1. Deleuze, *B,* 37.
2. Deleuze, *B, 96.*

percus dans l'espace »[1]. A l'existence extensive du present actuel, spatial et donne repond l'insistance du virtuel, reel mais non actuel.

Nous approchons de l'explication de la formule par laquelle Proust exprime ces etats d'experience que l'art seul est capable d'exhumer : « reels sans etre actuels, ideaux sans etre abstraits », « un peu de temps a l'etat pur ». « La meilleure formule pour definir les etats de virtualite serait celle de Proust : "reels sans etre actuels, ideaux sans etre abstraits". »[2] La formule proustienne scande d'un bout a l'autre de la definition du virtuel, meme si sa resolution theorique se transforme. Dans la premiere version du travail sur Proust, « ce reel ideal, ce virtuel, c'est l'essence »[3], et cette essence delivre « l'être en soi du passe »[4]. L'essence ainsi determinee n'est ni atemporelle, ni eternelle, elle est virtuelle.

Alors, le virtuel, c'est le « passe pur »[5]. Il y a là une difficulté : la greffe de l'axe temporel sur l'axe ontologique, necessaire a une philosophie du devenir, peut faire croire que le virtuel devrait avoir ete actuel, que l'idealite releve du passe et devrait avoir ete presente, ou que le virtuel est anterieur a l'actuel. C'est se meprendre sur le statut du passe : le profond bergsonisme de Deleuze donne au passe le statut de virtuel qui n'a jamais ete present. L'objet virtuel est essentiellement passe ; il n'est pas un ancien present, mais « un lambeau de passe pur », « toujours un "etait" »[6], dont le statut paradoxal, a l'instar de l'objet $= x$ kantien ou du phallus chez Lacan, inactif, hors d'atteinte, figure dans *Différence et repetition* l'etrc en soi, le fondement du present. Ce montage audacieux du passe pur et de l'objet $= x$ tient a ce que Bergson concoit le passe pur sur le mode depsycliologise du souvenir virtuel ou souvenir pur, donne en dehors de toute individuation psychologique. Un tel passe s'avere a la fois inconscient et dangereux, impersonnel et suffocant, a la limite extreme de l'individuation vitale[7]. A titre de virtuel, il figure le noumene en deca de nos

1. Deleuze, *IT*, 107.
2. **Deleuze,** *B*, 99 ; DR, 269.
3. Nous verrons que cette essence est determinee comme « structure » et comme « Idée », dans *Différence el répétition,* comme « Incorporel » et *a* evenement pur » **dans** *Logique* du sens, comme •ámultiplicite», dans *Mille plateaux,* puis comme « événement pur ou realite du concept » dans *Qu's-ce* que *la philosophie ?*
4. Deleuze, *P*, 76.
5. Deleuze, « Différence », art. cite ; DR, 134-135.
6. Deleuze, DR, 135.
7. Deleuze, DR, 2e synthese ; *B*, 51.

representations ; a titre d'inconscient, il renvoie a la mecanique de la repetition qui attise notre desir. Par une contraction hardie, Deleuze associe passe pur, Eros et noumene pour garantir la reminiscence erotique de la repetition. Le virtuel fait alors figure de passe dépsychologisé, fragment qui manque a sa place, eternel retour de la repetition.

Si le passe coexiste avec le present qu'il a ete, il se conserve en soi, sur un mode non chronologique. Deleuze revient dans *L'image-temps* sur l'importance de ce passe pur defini dans *Matière et memoire* : le passe est plus decisif que le present parce qu'il comprend l'operation la plus fondamentale du temps. Il se constitue en meme temps que le present, de sorte que le temps se dedouble en permanence, se scinde en directions heterogenes, en deux jets, dont l'un fait passer tout le present, tandis que l'autre conserve tout le passe'. Ce dispositif bergsonien est necessaire pour comprendre la philosophie du temps, que Deleuze elabore avec les trois syntheses temporelles de *Différence et repetition,* l'habitude, le passe pur et l'eternel retour, et qu'il rejoue dans la grande disjonction stoicienne d'Aiôn et de Chronos de *Logique du sens.*

Les trois syntheses temporelles s'enchainent selon une ligne d'approfondissement de notre rapport au temps : la premiere synthese passive de l'habitude introduit l'actuel present, qui change ou passe sans cesse; la deuxieme synthese de la memoire concerne le passe virtuel a l'etat pur, et la troisieme synthese de la repetition royale, synthèse active de l'avenir, s'ouvre sur la dimension imprevisible du nouveau achronologique.

En rejouant les trois syntheses transcendantales kantiennes et les *ekstases* temporelles de Heidegger sur la table du devenir, Deleuze produit une philosophie du temps qui relie passe, present et avenir de maniere singuliere et montre comment ils contribuent a la constitution subjective de notre individualite[2]. La premiere synthese du temps expose l'actualite du present comme une synthese passive, produisant l'individu comme resultat d'une habitude, d'une contraction de forces qui contemple le present en lui soutirant l'avenir. Thematique humienne et plotinienne, meme si la contemplation, selon Deleuze, n'est pas une intellection, mais une contraction materielle de forces actualisees. Le vivant maintient sa presence actuelle grace a cette synthese de l'habitude, qui

1. Deleuze, ***DR,*** 110-111 ; *IT,* 108-109.
2. Heidegger, *Être et temps,* § 65.

contracte les forces de la matiere en soutirant une Difference a la repetition.

La deuxieme synthese, passive elle aussi, est la synthese transcendantale de la memoire : elle constitue l'etre du passe comme principe qui fait passer le present, et conserve le present. C'est elle qui garantit la premiere synthese de l'habitude, puisque le present actuel « n'est que le passe tout entier dans son etat le plus contracte »[1]. Pourtant, nous ne pouvons vivre l'etre en soi du passe comme nous vivions la contraction passive de l'habitude, sauf lorsque nous l'eprouvons dans la composition de l'art. Selon Deleuze, Proust prend ici le relais de Bergson : il sauve le passe sous une forme qui montre qu'il est irreductible a une presence, actuelle, ou bien ancienne. Avec la litterature (qui n'a ici nul privilege car il en est de meme pour les autres arts, cristal de temps au cinema, musique ou peinture) « Combray surgit, sous la forme d'un passe qui ne fut jamais present : l'en-soi de Combray »[2]. Ce passe qui n'a jamais ete present est le passe pur.

La troisieme synthese, active, « la repetition royale », concerne l'avenir comme eternel retour. Elle n'affecte que le nouveau et s'ouvre sur la dimension imprevisible de l'eternel retour. Le changement informel, imminent, irreductible a l'instant precedent se degage ainsi du scheme chronologique de l'avant et de l'apres. Avec la troisieme synthese, nous atteignons le niveau le plus intense de l'analyse, celui ou le temps sortant « hors de ses gonds » cesse d'etre mesure par le rythme cardinal des astres, s'affranchit du cercle du cosmos, cesse d'etre soumis a la periode du mouvement cosmique pour se derouler, ordinal, comme pur ordre du temps. « L'apport prestigieux de Kant » introduit « le temps dans la pensee »[3]; dans la felure du Je, et renverse la formule antique d'un temps nombre par le mouvement des astres, pour promouvoir la figure moderne du temps infini, qui nombre le mouvement. Le temps devient la relation suivant laquelle nous nous affectons nous-meme, mais il n'a plus rien d'un fondement de la subjectivite.

Pour exprimer ce nouveau rapport entre temps et subjectivite, Deleuze cree le neologisme de l'*effondement*, entre l'effondrement et l'absence de fondement, pour definir le caractere non originaire

1. **Deleuze, *DR*, 111.**
2. **Deleuze, *DR*, 115.**
3. Deleuze, ***DR***, 116-125

du temps, et indiquer son hostilite polemique a l'egard des phenomenologies du fondement et des origines : le temps ne peut apparaitre comme le fondement de la subjectivite, mais il l'effonde comme une multiplicite intensive qui ne cesse de se diviser en changeant de nature. La forme vide du temps ne soutient pas le Je qu'elle fêle. Lorsque Deleuze reprend la belle formule de Shakespeare : « le temps est hors de ses gonds », c'est pour insister sur ce renversement kantien qui scande la philosophie de la nature. Avec Kant, le temps, out *of joint,* sort des gonds cardinaux de la nature, et n'est plus rythme par le mouvement celeste, mais devient ordinal, et s'interiorise comme pure heterogeneite.

De cette analyse complexe, nous ne pouvons a cette etape de la discussion retenir que trois principes. Premier principe : le temps' n'est pas successif, mais heterogene, et le nouveau ne s'inscrit pas dans une succession. Il faut se garder de confondre le nouveau avec le futur, et de l'opposer a l'ancien. Le nouveau n'est pas la propriete de l'avenir, mais designe la permanence du devenir, ou l'insistance de l'evenement. C'est pourquoi Deleuze compte sur l'eternel retour nietzscheen pour eviter d'imprimer a l'actuel la teleologie d'un elan vital. Le temps ne se limite pas du tout a la fleche d'actualisation du passe vers le futur qui concerne seulement la premiere synthese. De meme que le passe n'est pas l'une des dimensions du temps, mais la synthese du temps tout entier, l'avenir ne nous affecte pas comme un futur preexistant, mais comme un devenir, capable de rejouer entierement notre passe.

Deuxieme principe : le temps consiste en cette scission, ce jaillissement en gerbe du passe pur et de l'actualisation du present. Le temps se dedouble perpetuellement entre l'actuel present et le passe pur, et c'est ce qui explique l'usage que fait Deleuze dans *Logique* du sens de la distinction stoicienne de Chronos et d'Aiôn, qui reprend et remplace les trois syntheses de *Différence* et *répétition,* sans doute trop dialectiques dans leur structure ternaire, trop proches des trinites heideggeriennes et kantiennes. Chronos, le present qui passe, reprend l'actualite de la premiere synthese, tandis qu'Aiôn conjugue de maniere disjonctive le passe pur et le devenir achronologique de la deuxieme et de la troisieme synthese. Aion comprend les dimensions virtuelles du passe et de l'avenir qui insistent dans le present et qui evitent l'actualite. Passe pur et devenir concernent les modalites non actuelles, non presentes mais bien reelles du temps disjoint. C'est Aion qui permet a Chronos de passer, et en chacune de ses pointes de present, Aion

imprime a Chronos sa charge intense de devenir. Cette disjonction du temps achronologique et du present vivant reprend et confirme la dualite du virtuel et de l'actuel.

Troisieme principe : le virtuel n'est pas anterieur a l'actuel, il n'est pas originaire ni principiel, et ne doit pas etre pose comme son fondement, d'ou le motif de l'effondement. L'experience la plus importante que l'art nous permette d'effectuer sur son mode non psychologique, puisqu'il n'appartient pas a nos souvenirs personnels, c'est bien cette coexistence, cet echange perpetuel de virtuel et d'actuel. Du cinema, egalement, Deleuze tient qu'il presente « le temps en personne, un peu de temps a l'etat pur », un « cristal de temps »[1], exactement ce que qu'il disait de l'essence dans la premiere version de Proust. Ce cristal, non chronologique, est indifferent a la fleche vitale de l'actualisation. L'actualisation ou passage du virtuel a l'actuel, en quoi consiste l'individuation vitale n'est pas la dimension la plus importante du temps; pour Deleuze, l'insistance du virtuel dans l'actuel, qu'il appelle cristallisation ou contre-effectuation, est tout aussi ou meme plus importante encore. Le virtuel affleure dans l'actuel, lorsqu'il s'agit de l'extra-temporalite de l'evenement, ou de l'insistance du passe virtuel dans l'actuel en quoi consiste la cristallisation. Mais actuel et virtuel restent strictement correlatifs et coexistants : ce resultat decisif du systeme, clairement formule des Le *bergsonisme* est constamment repete par Deleuze jusqu'a ses textes ultimes sur le virtuel : « ce qu'on appelle virtuel n'est pas quelque chose qui manque de realite, mais qui s'engage dans un processus d'actualisation en suivant le plan qui lui donne sa realite propre »[2].

2 / LES DEUX MULTIPLICITÉS

Différence et repetition converge vers ce probleme : a quelles conditions peut-on penser le nouveau comme une veritable creation[3] ? Comment penser ce qui change ? La premiere reponse que Deleuze apporte a ce problème est bergsonienne : ce qui change doit etre pense comme une heterogeneite, qui dure. La duree est une telle heterogeneite persistante, continuellement changeante.

1. Deleuze, *IT,* 110.
2. Deleuze, Immanence..., RF, 363.
3. Deleuze, *Pli,* 107.

Pour definir le temps comme devenir et duree, trois conditions sont requises : un concept de changement qui permette de theoriser le nouveau ; une conception de la multiplicite qui garantisse sa reelle heterogeneite ; une definition de la duree qui ne la reduise pas a une experience subjective.

philosophique de Bergson, telle que Deleuze la presente, repond rigoureusement a ces criteres. La persistance avec laquelle Deleuze revient toujours a Bergson signale a quel point les etapes de son dialogue avec lui scandent la constitution de sou propre systeme : les deux articles de 1956 definissent la Difference en elle-meme ; ils sont developpes deux ans apres *Proust* I dans *Le bergsonisme* (1966), dont les deux resultats les plus importants, l'articulation du virtuel et la theorie des multiplicites, sont réélaborés avec soin dans les trois syntheses temporelles de *Différence et répétition,* dans la dualite de Chronos et d'Aiôn, puis dans l'image-mouvement, actuelle et individuee, et l'image-temps cristalline et virtuelle des volumes sur le cinema.

Deleuze contracte de maniere saisissante l'œuvre de Bergson autour d'une double trajectoire : la duree tend a s'exterioriser hors de la conscience individuelle, tandis que l'espace, d'abord tenu pour une fiction nocive qui nous separe de l'essence temporelle des choses, recoit de plus en plus la consistance d'une doublure de la duree, refroidie mais necessaire, resultat des actualisations materielles, vitales ou sociales. Selon Deleuze, la tension entre temps et espace est donc moins essentielle qu'on ne le dit, et subordonnee en tout cas au mouvement d'exteriorisation de la duree. « La duree lui parut de moins en moins reductible a une experience psychologique, pour devenir l'essence variable des choses et fournir le theme d'une ontologie complexe ».[1] Tout d'abord consideree comme experience de la conscience, dans les *Donnees immediates de la conscience* de 1889, elle s'elance selon les deux vecteurs adverses et coexistants de l'actuel percu et du souvenir virtuel dans *Matière et mémoire* (1896), avant d'etre ressaisie comme elan vital dans *L'évolution creatrice* (1907) puis comme histoire et sociologie de la culture dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932)[2].

1. Deleuze, *B,* 27.

2. Les œuvres de Bergson sont citees d'après l'Édition du Centenaire. Ici, *L'énergie spirituelle* (1919), in *Œuvres,* Paris, Pur, Éditian du Centenaire, 1959, reedition 1984, p. 913-914.

La polarité de l'objectif et du subjectif sort profondement transformée de ce dispositif Au lieu de disposer le sujet individuel, pointe spirituelle transcendante dans un monde objectif englobant, Bergson croise le present percu, objectif et spatial, avec le passé vecu, subjectif et virtuel, et les concoit tous deux comme deux modalites coexistantes du devenir, matiere et duree qui se réfléchissent dans ces deux directions de la pensee : intuition de la duree, intelligence de la matiere.

Dans cette succession de deplacements, la duree connait une courbe d'exteriorisation progressive, au cours de laquelle elle sort de la représentation, se depsychologise et accentue son hétérogéneite. Du temps comme experience vecue, Bergson se deplace vers les rapports entre present percu (matiere) et souvenir passe (memoire), qui remodelent le couple classique de l'objectif et du subjectif. Tandis que matiere et intelligence proviennent d'une retombee de la duree et rendent compte de l'objectivite du savoir scientifique, le subjectif procede de l'experience intime de la duree, et releve de l'intuition philosophique.

De plus, Bergson passe du couple de la perception et du souvenir, dans *Matière et mémoire,* a l'examen des effets de l'intelligence et de l'intuition, puis a la consideration du vaste panorama de l'histoire de la vie, avant de resserrer son cadre a l'histoire des societes humaines. Au cours de cette serie de recadrages, la duree connait un mouvement d'exteriorisation de plus en plus puissant. D'abord presentee comme heterogene à la conscience individuelle, elle devient heterogene a elle-même, « invention, creation dc forme, elaboration continue de l'absolument nouveau »[1], puis differenciation materielle, vie clignotant dans la matiere, histoire des societes.

Cela permet d'apprecier la hardiesse avec laquelle Deleuze presente l'intuition chez Bergson : elle n'est pas un acte du vecu mais une methode d'exploration de l'exteriorite. Le clivage methodologique entre ces deux modes de pensee que sont l'intelligence perceptive et l'intuihon ternporelle reconduit la dualite de la matiere et de la duree selon deux axes, l'axe energetique qui s'intensifie en elan vital et se refroidit en matiere, et la scansion temporelle entre present actuel et passe virtuel, matiere et memoire.

1. Bergson, *L'évolution créatrice, op. cit.,* **p. 503.**

Penser la duree comme heterogeneite n'implique pas seulement une toute nouvelle conception du virtuel, elle implique egalement un tout nouveau concept de multiplicite. Pour penser la duree comme veritablement changeante et la degager de toute dependance a l'egard d'une interiorite personnelle ou vecue, il faut la definir comme une multiplicite qui ne se divise pas sans changer de nature. Deleuze elabore ici le rapport entre virtuel et multiplicite, a travers la distinction entre deux multiplicites, qu'il trouve en effet chez Bergson, mais dont il fait l'une des pieces maitresses de l'architectonique de son propre systeme. Ces deux motifs bergsoniens ne cessent jamais d'etre decisifs, des articles de 1956 aux textes ultimes de 1995 sur l'actuel et le virtuel, et on ne saurait en surestimer l'importance.

Il faut rappeler cette argumentation, pour apprecier comment Deleuze convoque Bergson, mais aussi le transforme. Bergson realise qu'on ne peut disqualifier l'opposition de l'Un et du multiple en les opposant l'un a l'autre, mais qu'il faut distinguer deux *types* de multiplicites. La multiplicite classique, discrete et quantitative, se compose en realite d'unites additives et reste determinee par le concept d'unite. C'est une multiplicite par agregat, multiples d'un, du type $n + 1$. Une telle multiplicite se compose en realite d'unites, et reste subordonnee a l'Un. Pour penser une multiplicite ***reellement*** multiple, il faut cesser de penser ce concept en reference a l'un, et par consequent, ne plus le constituer d'unites. Une telle multiplicite ne peut plus etre faite de parties discretes et stables, et ne resulte plus d'une agregation d'elements separes. Elle ne se compose plus d'unites donnees, et ne peut donc changer sans transformer egalement ses parties, ce pourquoi elle doit necessairement changer de nature lorsqu'elle se divise. La duree est une telle multiplicite, qui se transforme en affectant egalement les parties et le tout.

Deleuze reprend ce resultat : la veritable multiplicite substantive echappe a la domination de l'Un. Dans Le *bergsonisme,* en suivant l'argumentation des ***Donnees immediates de la*** *conscience,* il rappelle que la Difference entre ces deux multiplicites tient pour Bergson a la Difference entre l'espace, quantitatif et compose d'unites juxtaposees, et le temps, qualitatif et continu. Ces deux manieres de concevoir le pluriel dependent ainsi de la Difference ontologique que Bergson institue entre l'espace, fait d'exteriorite, d'ordre, d'unites juxtaposees, de simultaneite et de difference de degres, et le temps, tout interieur, fait de succession, d'hétérogé-

néité, de discrimination qualitative ou de differences de nature. A la multiplicite inerte, numerique, discontinue et actuelle de l'espace repond la veritable multiplicite du temps, virtuelle et continue, irreductible a une mesure donnee ou a un nombre. Telle est la these bergsonienne, qui oppose la multiplicite de juxtaposition, spatiale, actuelle et soumise a l'Un, a la multiplicite de fusion, temporelle et virtuelle.

Pourtant, Deleuze se deprend de cette opposition statique entre conception scientifique de l'espace et vision philosophique de la duree en conjuguant Bergson avec Riemann, et cela des Le *bergsonisme*[1]. Riemann propose lui aussi une theorie des multiplicites, et les distingue selon qu'elles sont continues ou discretes, qu'elles portent en elles le principe de leur metrique ou au contraire qu'elles s'y soumettent exterieurement. Cette distinction, reactualisee par Boulez, debouche sur la belle distinction de l'espace lisse et l'espace strie que Deleuze reprend avec Guattari et qu'ils elaborent particulierement dans *Mille plateaux*, mais qu'il peut etre utile d'introduire ici pour eclairer la discussion. Car la multiplicite unitaire, spatiale selon Bergson, discrete selon Riemann, se soumet a un principe d'ordre exterieur qui la divise, la « strie » selon une mesure inerte et reguliere : nombree par une unite de mesure invariable, elle se trouve divisible en parties actuelles. Tout autre est l'espace lisse de la multiplicite substantive, temporelle selon Bergson, continue selon Riemann : on l'« occupe sans compter »[2] d'apres la belle expression de Boulez, de sorte qu'indivisible et non mesurable, sa continuite ne se divise pas sans changer de nature.

Une derniere distinction verrouille enfin le dispositif: Deleuze recadre le rapport entre espace nombre et temps nombrant dans la distinction de l'objectif et du subjectif, de sorte que l'on a, d'un cote, l'objectif spatial, *partes extra partes*, fractionnable en quantites actuelles aussi petites que l'on voudra mais presentes actuellement, et de l'autre, le subjectif temporel, indivisible, ou plutot qui ne peut se diviser qu'en changeant de nature[3].

On peut resumer ainsi ces distinctions. La multiplicite soumise a l'Un de la juxtaposition spatiale, rabat le pluriel sur une multiplication d'unites – et produit cette multiplicite factice, faite d'uni-

1. **Deleuze,** *B,* **32.**

2. Que **Deleuze reprend:** « Occuper **sans compter:** Boulez, **Proust et** le **temps** », *RF,* 272-279.

3. Deleuze, *B,* **32.**

tes discretes, qui exprime les operations de l'intelligence et les viscosites de la matiere. La multiplicite de fusion, au contraire, seule veritablement multiple, ou comme Deleuze le dit souvent, multiplicite substantive, oblige la pensee a lacher la prise que l'intelligence sensorimotrice entend tenir sur les choses, pour s'ouvrir a une veritable experience du devenir dans son heterogeneite. Cette multiplicite ne comprend pas la pluralite comme la repetition d'unites juxtaposees, mais comme un tout en devenir qui change sans etre divisible en unites constituantes invariables. Elle est veritable Difference, changement, creation du nouveau. Or, c'est ainsi que Bergson definit la conscience. La multiplicite de fusion ouvre ainsi sur une definition nouvelle de la subjectivite.'

Comme Bergson, Deleuze developpe cette distinction entre les deux multiplicites sur les deux plans de la methode et de la realite. L'intelligence spatialisante se complait parmi les multiplicites objectives et discretes des choses, elle procede par multiplicites formees d'unite. Seule l'intuition s'insinue souplement au sein des multiplicites continues, indivises et changeantes de la duree, en multipliant les lignes de temps. Chacune de ces multiplicites correspond a l'une des operations adverses de la pensee, l'intelligence scientifique de la matiere ou l'intuition philosophique de la duree. Deleuze ne reprend pas ce vocabulaire de l'intelligence et de l'intuition, ni l'opposition entre science spatialisante et philosophie intuitive, mais reinvestit ces clivages dans les termes de sa propre distinction entre pensee de la representation et philosophie de la Difference. Pour Deleuze, comme pour Bergson, il semble d'abord que la veritable multiplicite soit substantive, et qu'elle exige une conversion de la pensee.

Alors que la multiplicite spatiale quantitative concoit le pluriel comme une collection d'unites, et reste faite de juxtaposition *parles extra partes*, de differences de degres, la multiplicite temporelle qualitative, elle, se transforme en se divisant: la duree est une telle multiplicite intensive, heterogene et continue. Il en resultait cette equivalence deroutante et rigoureuse : la multiplicite qualitative et continue correspond au subjectif, a la duree et au virtuel, tandis que l'actualisation materielle et la differenciation vitale procedent par multiplicites discretes et quantitatives. Les deux multiplicites qualifient donc deux classes d'objets, et reproduisent la distinction

1. Deleuze, *B, 36 et* Bergson, ***DI,*** 81.

entre la matiere actuelle et la duree virtuelle. Cette distinction recoupe chez Deleuze la distinction entre present actuel et passe virtuel, et cette consequence suffit a transformer completement l'analyse.

En comprenant la duree comme une differenciation virtuelle, Deleuze fait subir une torsion a l'opposition spatiotemporelle de la matiere et de la duree bergsonienne, et la deforme notablement en lui substituant la nouvelle dualite du virtuel et de l'actuel. Sans doute celle-ci recoit-elle par ailleurs de Bergson une impulsion determinante, mais il n'en reste pas moins qu'elle est une creation deleuzienne, et qu'elle marque ainsi le passage d'une philosophie de l'elan vital a la philosophie de la Difference.

> Le subjectif, ou la duree, c'est le *virtuel.* Plus precisement, c'est le virtuel en tant qu'il s'actualise, en train de s'actualiser, inseparable du mouvement de son actualisation. Car l'actualisation se fait par differenciation, par lignes divergentes, et cree par son mouvement propre autant de differences de nature'.

3 /L'ACTUEL ET LE VIRTUEL

La distinction entre les deux multiplicites se coule donc dans la bifurcation de l'actuel et du virtuel. Elle semble d'abord plutot methodologique et concerner la difference entre pensee representative (ou intelligence chez Bergson) et pensee de la Differeuce (intuition), qui se distinguent par leur mode operatoire. La pensee de la representation chez Deleuze reprend certaines caractéristiques d e l'intelligence selon Bergson. Doxique, soumise au modele de la recognition, elle procede a l'instar de la matiere en solidifiant le flux du devenir et se dedouble selon la norme d'identite du sens commun, et la clause d'unicite du bon sens. Bon sens et sens commun completent ces deux moities de l'image doxique de la pensee.

Cela definit strictement le statut du paradoxe chez Deleuze, a la lettre para-doxique, c'est-a-dire resorbant les prejuges de la representation doxique pour mener a bien l'analyse transcendantale qui assure une nouvelle image de la pensee. Luttant coutre la pente doxique de l'identique et de la repetition, il dissout les deux

1. Deleuze, *B,* 36.

presupposes de la pensee representative. « Le paradoxe est d'abord ce qui detruit le bon sens comme sens unique, mais ensuite ce qui detruit le sens commun comme assignation d'identites fixes. »[1] Il reprend ainsi le role de l'intuition chez Bergson : celui d'une methode pour transformer l'image de la pensee.

Mais, si l'un s'avere un point de vue de l'intelligence sur le devenir substantifie pour les besoins de l'action, la difference entre les deux multiplicites cesse d'etre reelle. On ne peut plus la tenir pour une difference de nature. Cette deuxieme consequence transforme entierement les donnees du probleme. La multiplicite quantitative, point de vue de l'intelligence qui stabilise et ralentit le devenir en vue de l'action, devient necessite pragmatique. Deleuze developpe entierement cette demonstration dans Le *bergsonisme* en la situant dans le cadre de la distinction entre espace et duree, perception et souvenir.

Comme le present est le niveau le plus contracte du passe, la pointe actuelle de mon corps par laquelle je coupe materiellement le devenir, me presente preferentiellement des choses stables, des unites debitees en substances et en sujets : ce sequencage pragmatique correspond le mieux a la prise que mon corps cherche a avoir sur les choses. Il repond a la multiplicite quantitative. Mais l'actuel n'est que la pointe la plus contractee du virtuel, de sorte que mon present baigne en realite dans une nappe de passe. Dans tous les cas, le dualisme des deux multiplicites se resout en différence de points de vue, en rapport entre contraction et detente, c'est-a-dire finalement en monisme.

La perception et la sensation composent avec des unites qui ne sont stables qu'en apparence. Une sensation opere la contraction de trillons de vibrations sur une surface receptive : elle contracte et stabilise le devenir[2]. Tous les pretendus « objets » resultent d'une telle synthese subjective, que Deleuze definit, dans *Difference et repetition,* comme la premiere synthese du temps. Ce battement rythmique, cette synthese contractante rendent compte du passage continu d'une multiplicite a l'autre. Mon corps, en s'individuant, incurve autour de lui le monde des choses percues, qui me tendent leur face utilisable (multiplicite quantitative) tandis que j'apprends a les utiliser, de sorte que le monde des objets decoupes par ma perception reflete finalement mon action possible. Pour-

1. Deleuze, *DR,* 293 ; *LS,* 12.
2. Deleuze, *B,* 72.

tant, le tissu de la duree dans lequel je decoupe ces unites pragmatiques reste continu et changeant : la stabilite n'est qu'un point de vue pragmatique.

La distinction entre multiplicite quantitative et qualitative recoupe alors finalement le passage de la premiere a la deuxieme synthèse du temps, du present sensorimoteur de l'habitude au passé virtuel. Car la difference entre perception motrice et vision de la duree s'inscrit dans le battement de l'actuel et du virtuel, et c'est ce qui explique qu'on la retrouve sous forme de distinction entre individuation seusorimotrice de l'image-mouvement et subjectivite de l'image-temps. En reconfigurant cette distinction dans les termes du rapport entre mouvement et temps, Deleuze temoigne de la dexterite de sa competence bergsonienne en meme temps qu'il en transforme ingenieusement les theses, car l'individuation actuelle de la perception devient l'image-mouvement individuée tandis que l'intensite virtuelle du devenir s'exprime en image-temps extrapsychologique. L'individuation de la perception et son arc sensorimoteur correspond a l'image-mouvement, tandis que l'intuition capable de penser la duree releve de l'image-temps, de l'effraction sensible et de la vision •ád'unpeu de temps a l'état pur ».

Quantite homogene et qualite heterogene ne servent plus a selectionner une « vraie » et une « fausse » multiplicite, mais concernent les deux modes de l'individuation, qui coexistent perpetuellement, celui des forces intensives virtuelles et celui des formes individuées, actuelles et provisoires.

Ainsi, troisiemement, l'opposition entre multiplicites spatiales et multiplicites intensives temporelles ne se limite plus du tout a une distinction epistemologique entre mode adéquat et inadequat de la pensee. Non seulement, Bergson remodele la dualite des multiplicites en la coulant dans le couple de l'intuition subjective et de l'intelligence objective, mais encore, il inflechit l'exteriorite de la matiere objectivee de sorte qu'elle devient le resultat de notre action. La matiere cesse d'etre exterieure et se transforme en categorie anthropomorphe, en creation de notre fait. Bergson redessine entierement l'ancienne frontiere cartesienne entre la matiere extensive et l'interiorite psychique. La distinction passe maintenant entre l'action-perception de l'individu vivant centre sur son action, et la duree, avec sa subjectivite impersonnelle. De la cesure entre matiere exterieure et intériorité mnesique, nous debouchons sur la dualite necessaire de la perception et du souve-

nir, en nous, qui repond a la dualite de la matiere (image-mouvement) et de la duree (image-temps).Il ne s'agit plus d'un dualisme mais d'une coexistence.

Le clivage des deux multiplicites se resout ainsi en philosophie du devenir, qui comprend les deux moments de l'actuel et du virtuel. La philosophie concerne la coexistence de ces flux et reflux, qui traduisent la necessaire coexistence des deux multiplicites dans le rythme alternatif du devenir. L'existence des deux multiplicites fait alors figure d'inegal qui permet a la Difference d'affirmer sa preeminence : l'Absolu, ecrit Deleuze en 1966, a deux visages : les differences de degre (quantitatives, materielles, discretes, unifiees dans l'espace homogene) et les differences de nature (qualitatives, absolues, subjectives, temporelles)'. Ces deux aspects de la Difference sont aussi decisifs l'un que l'autre : c'est pourquoi la philosophie du devenir se resout en difference mais aussi en repetition, et que Deleuze compte sur ces categories pour echapper au regne du meme et de la representation. Le *bergsonisme* forme ainsi une etape decisive pour le montage de *Différence et repetition* : c'est dans ce texte que Deleuze elabore le statut du virtuel, grace auquel les deux multiplicites, d'abord opposees, sont ressaisies comme les phases distinctes d'un meme devenir. Le concept de virtuel permet de resoudre le dualisme sommaire des multiplicites spatiales et temporelles en difference entre point de vue sensorimoteur et temporalite réelle, entre idealite virtuelle et actualite empirique.

Cela nous permet de definir la differenciation – par exemple biologique – comme une actualisation qui procede du virtuel vers l'actuel, ainsi que le montre l'exemple de la vie : « La differenciation est toujours l'actualisation d'une virtualite qui persiste a travers ses lignes divergentes actuelles. »[2] Cela rend compte d'un aspect important de la Difference selon Deleuze : l'individuation vitale opere, comme toute multiplicite veritable, selon une double actualisation, qui associe la differenciation d'une simplicite et la division d'une totalite. Elle cumule les proprietes en apparence inconciliables du continu, de l'heterogene et du simple.

La simplicite ne contredit pas l'heterogeneite, puisqu'il s'agit d'une simplicite plurielle qui ne cesse de se changer, c'est-a-dire de se diviser en changeant de nature, faute de quoi on aurait a faire a l'eparpillement d'une collection d'unites constituantes.

1. Deleuze, *B,* 27.
2. **Deleuze,** *B,* 97.

Deleuze se refere souvent a la formule leibnizienne de Borges, un « jardin aux sentiers qui bifurquent », pour expliquer cette continuite qui ne se divise qu'en variant et transformant ses principes de division. Le modele du temps qui bifurque se substitue au temps lineaire du developpement continu laminaire. S'il y a changement, c'est sur le mode d'une turbulence non lineaire, qui ne concerne pas seulement la transformation des parties, mais l'affection du tout.

Tels sont donc les elements bergsoniens que Deleuze compose pour elaborer sa philosophie du temps. Le mouvement ne consiste pas en un deplacement dans l'espace, mais en un changement dans le temps, et un tel changement n'affecte pas seulement le rapport des parties entre elles, mais le tout dans lequel elles changent. Une multiplicite en devenir doit etre concue comme une totalite ouverte, se transformant au fur et a mesure qu'elle devient. C'est pourquoi, egalement, la differenciation vitale n'epuise pas notre rapport au temps : la fleche vitale de l'actualisation comprend en chacun de ses point, comme son double indiscernable et distinct, le passe-futur d'Aiôn et sa temporalite non chronologique. Le temps n'implique pas seulement l'actualisation vitale, mais aussi la coexistence virtuelle en chacun de ses points : mieux, le temps consiste en cette bifurcation incessante d'Aiôn et de Chronos.

Ainsi defini, le concept de virtuel nous conduit donc a abandonner cette conception statique d'une opposition terme a terme entre l'un et le multiple. Nous comprenons maintenant qu'elle impliquait en fait le seul dynamisme temporel de la multiplicite substantive. En realite, l'argument selon lequel la multiplicite est plurielle vaut pour l'opposition des deux *multiplicités* elle-meme, et la disqualifie ou la transforme entierement. On ne peut faire subsister comme deux entites separees ou deux unites distinctes ces formes adverses de multiplicites. Elles repondent en realite au jaillissement du temps qui se differencie en present actuel et en passe virtuel. •áMaisdans tous les cas, la distinction du virtuel et de l'actuel correspond a la scission la plus fondamentale du Temps, quand il avance en se differenciant suivant deux grandes voies : faire passer le present et conserver le passe. »[1] Cette gerbe bergsonienne, que Deleuze reprend dans la dualite du virtuel

1. **Deleuze,** *D,* 184.

(image-temps) et de l'actuel (image-mouvement), explique la scansion des trois synthèses de l'habitude, du passe pur et de l'avenir achronologique, dans *Différence et répétition,* aussi bien que de la coexistence d'Aiôn et de Chronos.

Enfin, le concept de virtuel transforme notre conception du tout. Si virtuel et actuel sont exactement coexistants, et toujours donnes ensemble, le virtuel jouit bien de cette preeminence sur l'actuel : il fait passer le devenir, il assure la realite du changement et confere a ce qui n'est pas actuel un mode d'existence (ou d'insistance) specifique qui en garantit l'actualisation, il insiste sous l'actuel. Il assure en outre la coexistence des lignes de temps multiples, dans une forme nouvelle de totalite heterogene et mouvante. Le virtuel debouche alors sur une nouvelle conception du tout qui enveloppe les changements : un Tout ouvert, une totalite qui change de nature.

Que le tout change, telle est la definition rigoureuse de l'Ouvert, que Deleuze developpe dans *Différence et répétition* et qu'il reprend au debut de *L'image-mouvement* : Bergson nous permet de ne plus marquer d'opposition entre devenir et totalite. Le tout n'est pas donne comme un ensemble inerte, il n'est tout simplement pas donnable. Sans doute cette remarque n'est-elle pas neuve, mais on en tirait la conclusion qu'il ne peut exister de tout là ou le temps change. Bergson renverse la perspective. Si le tout n'est pas donnable, ce n'est pas qu'il n'y a pas de tout, mais qu'il est de la nature du tout de changer, d'etre ouvert. Le concept de tout conjugue les proprietes en apparence contradictoires du devenir, du changement, de la creation et de la totalite. Comme tout ouvert, il « lui appartient de changer sans cesse ou de faire surgir quelque chose de nouveau, bref de durer »[1]. Pour autant qu'il est duree autant que devenir, le tout se definit par son impermanence creatrice.

Avec Bergson, le tout se temporalise, comme multiplicite substantive. Cela explique comment coexistent les lignes de temps dans La *recherche* : elles coexistent comme des actualisations disparates, des sentiers qui bifurquent, et transforment le tout variable, car elles « sont la ***realite de ce virtuel.*** Tel etait le sens de la theorie des multiplicites virtuelles, qui animait le bergsonisme des le début »[2]. Dans *L'image-temps,* Deleuze est encore plus net: on a

1. Deleuze, *IM,* 20
2. Deleuze, *B,* 103.

souvent reduit le bergsonisme a l'idee selon laquelle la duree serait subjective, et constituerait notre vie interieure. Il n'en est rien : « la seule subjectivite, c'est le temps, le temps non chronologique saisi dans sa fondation, et c'est nous qui sommes interieurs au temps, non pas l'inverse ». L'essence, « un peu de temps a l'etat pur », n'est autre alors que cette insistance du virtuel qui affleure dans la sensation et non sous forme de passe vecu. « Dans le roman », ecrit Deleuze en 1983, « c'est Proust qui saura dire que le temps ne nous est pas interieur, mais nous interieurs au temps qui se dedouble. [...] La subjectivite n'est jamais la notre, c'est le temps, c'est-a-dire l'ame ou l'esprit, le virtuel. L'actuel est toujours objectif, mais le virtuel est le subjectif: c'etait d'abord l'affect, ce que nous eprouvons dans le temps ; puis le temps lui-meme, pure virtualite qui se dedouble [...] »[1].

4 / LA CRITIQUE BERGSONIENNE DE KANT : DU POSSIBLE LOGIQUE AU VIRTUEL RÉEL

Cette determination du virtuel explique comment Deleuze mene sa critique du transcendantal kantien au plan méthodologique, en passant d'une genese des conditions seulement possibles de l'experience a une genese de ses conditions réelles virtuelles. C'est dire l'importance de Bergson pour la philosophie de Deleuze, placee jusqu'a *Différence et repetition* sous le signe d'une reprise de la critique transcendantale kantienne grace a l'apport bergsonien du concept de virtuel. En couplant de maniere paradoxale Bergson avec Kant, Deleuze traite sur le mode transcendantal la question des rapports entre pensee et matière, et fait de Bergson l' « anti-Kant »[2].

Le virtuel, on l'a vu, doit etre defini selon ces deux proprietes : il est reel, meme s'il n'est pas present, comme l'actuel. Est virtuel ce qui n'est pas distingue actuellement: le subjectif des *Donnees immediates,* defini par « la virtualite de ses parties »[3], n'est sans doute pas present, mais il est bien reel, de meme que sont reels

1. Deleuze, *IT,* 110-111.

2. Deleuze, *Cours...,* in Worms (dir.), *Annales bergsoniennes,* II, **Paris,** PUF, 2004, p. 173.

3. Bergson, *Essai* sur *les donnees immédiates de la conscience* (1889), in *Œuvres, op. cit.,* p. 81, 57; *B,* 37.

nos souvenirs, le passe, ou l'idéalité. Le virtuel se distingue de l'actuel, mais ne s'oppose pas a lui, il coexiste au contraire avec lui dans toute individuation.

C'est au possible que le virtuel s'oppose. Cette demonstration de Bergson est integree par Deleuze a son systeme. Entierement developpee dans les articles de 1956, il la reeffectuesystématiquement chaque fois qu'il presente le virtuel. Avec Bergson, il faut substituer le virtuel reel au possible logique. Le possible est un type d'abstraction ideel tel qu'on suppose a *posteriori* le reel construit a sa ressemblance. Par la, il se designe lui-meme comme retrospectif, puisqu'il ne consiste en rien d'autre qu'en cette illusion de l'intelligence, qui, prenant appui sur la realite actuelle, en extrait une variante anterieure, simple projection de l'intelligence, mais source bien reelle des faux problemes qui empoisonnent la metaphysique. Cette projection produit les antinomies de la pensee eu nous faisant construire les concepts d'etre et d'ordre comme des problemes constitutionneliement insolubles parce qu'on les a fabriques en partant de notions abstraites du reel sans qu'on s'en apercoive'.

Le concept factice de possible est ainsi responsable de l'illusion naturelle qui produit l'image representative de la pensee. C'est lui qui trompe le penseur et compromet la metaphysique. Le possible, litteralement, consiste en ce que la pensee « abstrait », preleve ou soustrait au reel, en se meprenant sur les conditions réelles de cette capture et de cette projection retrospective. En cela consiste l'illusion de la pensee representative, et c'est sur ce point que Bergson poursuit la critique kantienne en la comgeant. Kant definissait les conditions d'une Analytique transcendantale qui dejoue la dialectique naturelle de la raison, mais il restait prisonnier du mouvement d'abstraction qui lui faisait prendre le possible pour la condition reelle de i'experience, alors que seule l'expénence reelle rend compte de la projection retrospective du possible.

1. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), chap. III, « **Analyse** de l'idée de desordre », p. 681, voir aussi chap. IV et, dans *La pensée et le mouvant* (1941), les articles suivants : « Le mouvement retrograde du vrai », p. 1253-1269 ; « Criticisme kantien et théorie de la **connaissance»**, p. 1306-1307, « Le passible et le réel », p. 1331-1343, « La critique kanticnne a, p. 1427-1430, que Deleuze analyse en *B*, 10-13, 99-101 : il cite evidemment la formule proustienne comme meilleure formulation de la specificite du virtuel.

Bergson prolonge et renouvelle la Dialectique transcendantale kantienne, qui avait le merite d'identifier le probleme critique de l'illusion, mais la denaturait en s'en tenant a l'abstraction representative des conditions de possibilite de la pensee. Bergson emprunte à Kant sa critique de l'illusion mais la retourne contre lui' et Deleuze trouve chez Bergson l'analyse de cette illusion transcendantale que Kant avait denoncee avec justesse, mais dont il n'avait pas vu qu'elle relevait au premier chef de la structure categorielle de l'experience possible.

C'est donc la definition du transcendantal, chez Kant, qui souffre de l'illusion retrospective et ne retient de l'experience qu'une image abstraite inadequate, des concepts « mal tailles », seulement possibles, plus larges que le conditionne, les categories kantiennes definies sur le mode du possible anterieur. La definition kantienne du plan transcendantal exprime cette illusion inevitable de l'esprit humain a laquelle Kant souhaitait pourtant faire echapper la metaphysique. Deleuze donne a la critique que Bergson adresse a Kant une ampleur telle qu'elle apparait desormais comme l'enjeu decisif de la philosophie bergsonienne, cherchant a « rejoindre les choses en rompant avec les philosophies critiques », c'est-a-dire avec Kant[2].

Deleuze lit donc Bergson dans un cadre kantien, auquel Bergson se refere en effet, lorsqu'il presente Kant comme le philosophe qui developpe le plus systematiquement la dialectique naturelle de la raison, tout en se meprenant pourtant sur la nature de cette illusion. Bergson se propose de dissiper cette meprise.

Echapper a l'illusion representative, c'est poser les rapports de l'Idée et du sensible non selon le calque abstrait du possible, comme experience mentale que l'intuition sensible viendrait seulement apres coup remplir, mais selon la trame reelle de l'experience virtuelle comme actualisation, processus de differenciation de l'Idee dans le sensible. Ainsi le virtuel engage une notion dynamique d'imprevisible differenciation, là ou la realisation du possible n'impliquait qu'une ressemblance abstraite avec le concept mental de la chose.

Deleuze suit Bergson en montrant que Kant meconnait les conditions transcendantales de la pensee: en les considerant comme possibles, il ignore les conditions de la genese reelle de la

1. Deleuze, *B,* 10.
2. Deleuze, « Bergson », **art. cite, p.** 299

pensee. Le possible, pose en premier dans la representation, correspond en fait a la representation que la pensee se fait du reel, a laquelle on soustrait sa realite. Du coup, Kant se montre incapable d'expliquer ce que la realite apporte a la pensee, la realite n'etant rien de plus que la chose meme, mais posee hors de la representation. Les modalites du possible et du reel se presupposent mutuellement, le possible etant la chose seulement pensee, ***moins*** son mode d'existence reelle, le reel etant la chose meme, saisie cette fois ***en dehors*** de la pensee. Voila le cercle que dejoue le concept de virtuel.

Le reel cesse d'etre pose a la ressemblance de la pensee, mais apporte sa differenciation imprevisible et actuelle : Deleuze entend ainsi substituer l'empirisme de l'actualisation reelle a l'idealisme du possible. Il oppose la realisation ***possible*** qui comprend le reel comme une reproduction ou une limitation du possible ideel a l'actualisation empirique, toujours creatrice par rapport a ses conditions d'actualisation. C'est pourquoi, le transcendantal, selon Deleuze, porte sur les conditions ***virtuelles*** et non possibles de l'experience.

Ainsi, l'absolu temporel dont il etait question pour definir l'essence, cet absolu qui permet a la pensee de suivre, comme le dit Bergson, les « lignes de faits » du reel, c'est l'experience integrale, ni reduite psychologiquement aux lignes d'action de la perception, ni posee retrospectivement comme condition seulement possible. Cette experience integrale est fournie par le passe pur, reel sans etre actuel, ideal sans etre abstrait, donne dans sa coexistence virtuelle avec le present psychologique : le passe pur autorise « un saut dans l'ontologie »[1]. L'eternite dont il est question dans Proust *I* n'est donc ni l'eternite atemporelle, ni le passe vecu, mais le Tout virtuel de l'experience reelle, qui comprend l'intensite virtuelle aussi bien que les lignes divergentes d'actualisations. Le virtuel devient ainsi l'operateur d'une critique de l'image de la pensee, parce qu'il permet l'elucidation transcendantale de l'experience reelle – et non de l'experience possible, puisque le possible est reduit maintenant a une lecture psychologique abstraite de l'experience.

L'apport de Bergson permet a Deleuze de conserver l'inspiration fondatrice du transcendantal kantien, tout en passant de l'experience possible psychique et anthropomorphe a l'experience vir-

1. Deleuze, *B,* 52.

tuelle. Ce passage du possible au virtuel est decisif pour comprendre comme le transcendantal, chez Deleuze, peut etre qualifié d'empirique. La pensee, aux prises avec l'experience réelle, echappe aux conditions seulement subjectives d'une experience mentale fournie par la structure psychologique du sujet transcendantal. La position du temps virtuel garantit la confrontation de pensee et du sensible et l'invention categoriale. Si Proust, romancier, percoit le rapport entre pensee et temps mieux que la philosophie representative, c'est qu'il echappe au filtre seulement abstrait du possible logique et fait travailler sa pensee dans l'etoffe meme des choses. Proust romancier etait capable d'effectuer ce que la philosophie, selon Bergson, doit nous permettre de faire : depasser l'experience vers les conditions de l'experience, en ce point ou eiie cesse d'etre experience humaine, a sa source, au dessus de ce tournant ou elle s'inflechit psychologiquement pour se reflechir dans les categories ordinaires de la doxa[1]. C'est pourquoi l'intuition peut etre qualifiee d'experience transcendantale : eiie nous permet d'elargir ou de depasser notre experience vers les conditions de l'experience, qui ne doivent pas etre confondues avec des concepts, si l'on definit les concepts a la maniere kantienne comme conditions de toute experience possible : « si bien que les conditions de l'experience sont moins determinees dans des concepts que dans des percepts purs »[2], pure affection ou la pensee se met a creer sous l'effraction violente d'un signe – pathos de la pensee, image-temps.

5 /L'INTUITION, COMME MÉTHODE TRANSCENDANTALE

Bergson se presentait lui-meme comme le penseur capable de reformer l'Analytique transcendantale, et de dejouer l'illusion naturelle, la dialectique de la raison, par laquelle la pensee intelligente evite le devenir. « Le merite du kantisme a ete de developper dans toutes ses consequences, et de presenter sous sa forme la plus systematique, une illusion naturelle. Mais il l'a conservee ; c'est meme sur elle qu'il repose. Dissipons l'illusion : nous restituons aussitot a l'esprit humain, par la science et par la métaphy-

1. Deleuze, *B*, 17.
2. **Deleuze**, *B*, 19, et Bergson, *La pensée et le mouvant, op. cit.*, p. 1370.

sique, la connaissance de l'absolu »[1]. Deleuze durcit ce trait : comme Nietzsche naguere, Bergson est presente comme le heros qui sauve l'Analytique transcendantale, et permet d'acceder a un kantisme superieur, au rebours de l'image convenue qu'on se fait d'un Bergson litteraire et inspire. L'intuition, que l'on peut si facilement tirer du cote de l'allusif et du flou conceptuel, doit etre au contraire saisie comme une methode de pensee originale, qui articule sa logique aux conditions reelles de son esthetique.

En 1956, Deleuze insistait deja sur cette lecture paradoxale de l'intuition comme methode : « L'intuition comme methode est une methode qui cherche la difference. »[2] Cette lecture est en realite kantienne : Deleuze comprend l'intuition comme ce qui permet de depasser l'experience empirique vers ses conditions *quid juris*. C'est pourquoi Deleuze presente l'intuition bergsonienne comme une methode d'analyse transcendantale, exactement comme il avait compris La ***genealogie de la morale*** comme une critique transcendantale[3].

Pour Deleuze, Bergson apparait maintenant comme le penseur qui deleste Kant de sa version seulement psychologique du transcendantal, et nous fait acceder aux conditions transcendantales veritables, qui « ne sont pas, a la maniere kantienne, les conditions de toute experience possible, [mais] les conditions de l'experience reelle »[4]. L'intuition bergsonienne sert donc de remede au caractere seulement psychologique, c'est-a-dire doxique, introspectif, et finalement moule sur les representations ordinaires du sujet kantien. Il apparait donc que l'intuition sert de remede a la psychologie, dans la mesure ou elle ouvre sur la duree, qui, elle-meme, a subi le meme processus de depsychologisation. Bergson est ainsi paradoxalement pour Deleuze le penseur qui contribue le plus a degager la duree de la psychologie (de l' •áintuition» au sens courant), en montrant que •áseul le present est "psychologique"•â, alors que la duree, impliquant la coexistence virtuelle du passe achronologique avec le present actualise par un vivant, releve de ce que Deleuze nomme en 1966 l' « ontologie pure »[5], c'est-a-dire de l'experience delivree de ses cadres anthropologiques.

1. **Bergson, art. cite, in** *Œuvres,* **op.** *cit.,* p. **1307.**
2. Deleuze, « Bergson », **an. cite, p.** 292 **et** 295.
3. **Deleuze,** *B,* 1-2, **et** *NP,* 100-104.
4. **Deleuze,** *B,* 13.
5. **Deleuze,** *B,* 51.

Bergson place au centre de son systeme l'intuition de la duree, et la representation d'une multiplicite substantive, mais c'est bien de la duree que depend l'intuition, et non l'inverse. La representation d'une duree heterogene et creatrice est simple mais demande à l'esprit un tres grand effort de pensee, en rupture avec nos cadres habituels, ((quelque chose comme une nouvelle methode de pensée ». La theorie de l'intuition, en revanche, ne s'est dégagée qu'assez longtemps apres celle de la duree : •áelle en dérive et ne peut se comprendre que par elle »[1].

L'intuition peut etre promue au statut de methode parce qu'elle opere *quid juris,* non par sympathie subjective. On ne confondra donc pas ces deux sens de l'intuition : l'intuition comme methode se distingue absolument d'un sentiment de soi-meme, d'une vue affective, d'une introspection psychologique, ou meme d'une intuition d'essence a la Husserl parce qu'elle consiste –Bergson est constant sur ce point – a s'installer « dans les choses memes ». L'intuition s'avere donc l'inverse de la saisie reflexive d'un etat interne, et doit etre distinguee d'une affection du sujet. Loin d'etre une empathie confuse, une sympathie vague ou inspiree, elle tire sa precision et sa rigueur de la duree elle-meme, et se fait « une methode elaboree, et meme une des methodes les plus elaborees de la philosophie ». Si elle peut pretendre acceder au statut de « méthode stricte », ce n'est donc pas en faisant retour sur l'acte noétique du sujet pensant. Cela explique l'importance que Deleuze accorde au premier chapitre de *Matiere et memoire,* constamment salue comme un chef-d'œuvre, parce qu'il fournit cet exemple d'analyse transcendantale qui permet de s'installer dans la duree meme, en remontant de la perception individuee vers ses conditions transcendantales pour saisir l'experience reelle • á a source, ou plutot au-dessus de ce *tournant* decisif ou, s'inflechissant dans le sens de notre utilite, elle devient proprement l'experience *humaine* »[2]. L'experience n'est pas a la maniere phenomenologique une saisie des conditions originaires du donne pour la conscience. Au contraire, puisqu'elle consiste en une etourdissante plongee bergsonienne dans les choses meme, elle est acentree, de-psychologisee, delivree de ses predicats doxiques.

1. Bergson, *Lettre* a *Höffding* du 15 man 1915, in *Mélanges,* Paris, PUF, 1972, p. 1148-1149, *et* Delcuze, *B,* 1-2 et 12-13.

2. Bergson, *Matière et memoire, Œuvres,* op. *cit.,* p. 321, Deleuze, *B,* 17-18.

La precision philosophique consiste en ce depassement des conditions humaines de l'experience. Ou encore : là ou la perception reste centree sur l'arc sensorimoteur, elle ne nous presente la matiere qu'en fonction de notre action possible, humanisee, cadree sur un mode anthropomorphe. L'intuition sert a nous, permettre de prendre conscience de la duree en sautant hors du cadre de l'experience « empirique » – et empirique veut dire ici : doxique, anthropomorphe –, pour atteindre les conditions « transcendantales » de notre experience, c'est-a-dire la duree elle-même. Transcendantal prend ici un sens rigoureux : on passe des cadres de la perception ordinaire pour s'ouvrir a la vision de l'image-temps, l'experience du virtuel, l'affect de la duree – un peu de temps a l'etat pur. Les conditions de l'experience ne concernent donc pas les conditions abstraites de l'experience seulement mentales (possible), mais les conditions de l'experience deshumanisee (reelle), c'est-a-dire telle qu'elle cesse d'etre moulee anthropologiquement, faconnee par les usages doxiques de la perception et de l'action. S'installant dans les choses memes par ce saut dans la duree, ce •átournant de l'experience », Deleuze trouve donc chez Bergson le moyen de tailler le concept sur la chose meme, et de retrouver, par une torsion qui oblige l'esprit a se defaire de la grille categorielle anthropomorphe, intellectuelle, calquee sur l'action, l'esthetique transcendantale non reduite a sa version psychologique kantienne, 1' « être meme du senti ».

Le transcendantal revient ainsi a depasser l'etat doxique de l'experience commune pour remonter vers ses conditions virtuelles. En cela consiste l'empirisme transcendantal : l'intuition bergsonienne, pensee du devenir, apporte une methode pour passer de l'individuation doxique de l'image-mouvement a la vision du temps lui-meme, a l'image-temps. C'est pourquoi Deleuze insiste toujours sur ces deux aspects correlatifs : depasser l'expérience vers les conditions de l'experience, cela concerne la realite asubjective de l'experience, telle qu'elle dessine la limite extérieure de nos facultes qu'il appelle l'ouvert, c'est-a-dire le reel, surgissant sur le mode bouleversant et intrusif du sublime, qui porte nos facultes a leur point de debordement. Le transcendantal est donc necessairement non doxique, puisqu'il defait les catégories de l'action, qu'il tourne le dos au sens commun et rebrousse la perception ordinaire, pour s'ouvrir a la duree virtuelle.

L'intuition bergsonienne permet a Deleuze de formuler le programme de sa reforme categoriale. Comme l'intuition selon

Bergson, la pensee de la Difference s'insinue dans la duree, et donc la « présuppose ». C'est pourquoi elle se donne les moyens de resoudre ce que Deleuze definit comme la question méthodologique par excellence depuis Platon, celle d'une methode de division qui permette de resoudre un mixte en ses lignes de determinations reelles'. Simplement ces divisions ne doivent pas suivre les categories mal taillées de l'experience humaine, mais les lignes de fait du reel. L'intuition selon Bergson repond donc a l'empirisme transcendantal de Deleuze.

Deuxiemement, Deleuze reprend la distinction bergsonienne entre intuition du temps et perception spatiale, mais il la transforme, en ne la concevant plus en termes d'espace et de temps, mais d'individuation actuelle et de subjectivite virtuelle. En accord avec Bergson, la perception chez Deleuze concerne toujours l'experience anthropomorphique et psychologique, et reste doxique alors que le virtuel releve d'une experience affranchie de ses cadres humains. Cela explique l'importance de ***Matiere et memoire,*** ou Bergson s'installe directement dans la matiere, et montre que les choses materielles forment un cas limite de la duree. L'empirisme transcendantal debouche ainsi sur la theorie de l'image, qui fait du sujet humain et de sa perception cadree un centre d'indetermination, un interstice entre les images, rapports de forces, actions et reactions de la matiere-duree. De la sorte, perception et matiere ne se distinguent plus que par degres, la matiere comportant l'ensemble des images, tandis que la perception ouvre sur ces images une perspective myope, prenant pour centre ou cadre une image particuliere subjectivee, un corps. Matiere et image s'identifient, la matiere n'etant qu'un bloc vibrant d'espace-temps. Dans cet univers acentre, la subjectivite humaine se produit sur un mode immanent, comme cadrage et coupure, interstice entre les images. L'intuition permet de s'installer dans cet univers, par un bond theorique qui nous delivre des cadres doxiques de l'experience.

En troisieme lieu, la methode transcendantale nous donne acces au difficile concept de plan d'immanence. Dans cet univers acentre, il n'existe que des blocs d'espace-temps, des compositions de rapports de force ou de matiere-duree. En suivant le premier chapitre de ***Matiere et memoire,*** Deleuze definit l'image

1. **Deleuze,** *B,* **24**

comme un agencement de rapports de forces plurielles et differentielles, qui composent dans l'univers acentre de la matiere des zones d'individuations flottantes et provisoires. Ainsi, tout est image, mouvement, ou forces en devenir. Dans cet univers de forces en mouvement, d'actions et de reactions acentrées, on ne peut a la rigueur distinguer d'images partielles. Tout interagit sur tout. Ce point de depart, qui identifie la matiere a l'image en mouvement, c'est-a-dire a la force, la designe comme « une matiere-ecoulement ou aucun point d'ancrage ni centre de reference ne seraient assignables »[1]. C'est ainsi qu'il faut concevoir le plan d'immanence, qui presente la matiere en devenir sans le moindre decrochement transcendant. Or, l'intuition est la methode qui nous permet de nous installer directement dans la duree, de nous projeter au-dela de la perception centrée de notre corps.

Cette methode transcendantale de l'intuition, telle que Bergson la definit, permet de definir le plan comme immanent et acentre, deux caracteres qui se presupposent reciproquement. Il est necessaire de partir de la duree, de s'installer en son mouvement et non de proceder a partir de la perception humaine comme le fait, par exemple la phenomenologie, pour demontrer génétiquement comment se centrent les perceptions et les sujets. Car, a defaut de s'installer sur le plan acentre, on ne peut comprendre l'individuation. L'analyse transcendantale montre comment se forment les images subjectives, et le caractere acentré de la matiere est bien la condition de l'individuation des images, car la question de la formation de l'image perceptive est la meme que celle de la differenciation d'une individuation. Pour en rendre compte neanmoins, il fallait s'installer directement dans la duree et decrocher du cadre humain sensonmoteur de la perception centree.

C'est pourquoi, eu outre, il est indispensable de produire la perception et non de partir d'elle, comme le fait, trop rapidement selon Deleuze, la phenomenologie, sous peine de presupposer ce qu'il s'agit de produire. D'ou l'importance du point de depart: l'etat de choses en perpetuel changement, le plan des forces de la matiere, dont emerge la perception comme intervalle, coupure et delai temporel. La perception n'est donc pas une representation

1. Deleuze, *IM*, 84

subjective de la duree, mais une coupe : la photographie, « est déjà tiree, dans l'interieur meme des choses »[1].

C'est en cela que l'intuition bergsonienne fournit le modele de l'empirisme transcendantal : elle degage la duree de sa version psychologique et la pose comme realite en soi, tandis que, reciproquement, ce realisme de la duree autorise l'intuition a effectuer son analyse transcendantale dans les choses memes. « Sans l'intuition comme methode », dit Deleuze, la duree resterait « une experience psychologique », tandis que sans « sa coincidence avec la duree, l'intuition serait incapable de nous installer dans les choses memes »[2].

Le champ transcendantal porte sur l'experience virtuelle de la duree et non sur le decoupage psychologique et ordinaire de l'experience possible : la logique depend d'une faculte portee a son exercice transcendant, c'est-a-dire involontaire et passif, ou la pensee subit la rencontre violente avec le signe. Cette rencontre actualise les lignes virtuelles de l'experience. Si Bergson permet en effet a l'analytique kantienne de trouver sa methode et d'aller droit aux faits, c'est qu'il substitue le virtuel au possible, et definit ainsi les conditions d'une veritable creation dans la pensee. La ou Kant assigne a l'effort conceptuel de la philosophie la tache de fonder, de justifier les repartitions deja bien connues du sens commun', c'est-a-dire finalement de legitimer un modele de rationalite qui lui preexistait et n'avait de fait nul besoin de son secours, Bergson – et Nietzsche – permettent a Deleuze de deporter l'appareil kantien de sa visee de legitimation et lui assignent une nouvelle tache, qui n'est plus une fin, mais une quete : celle de la creation du nouveau.

1. Bergson, *Matière et* memoire, 188, 1G2 ; Deleuze, *PP*, 78.
2. Deleuze, *B*, 25.
3. Kant, *Critique du jugement*, § 18-22, 40 et ce que Deleuze nomme « les declarations de principe » de la *Critique de la raison pure* : « La plus haute philosophie, par rapport aux fins essentielles de la nature humaine, ne peut conduire plus loin que ne fait la direction que celle-ci a accordée au **sens commun** » (Kant, *Critique de la raison* pure, cite par Deleuze, DR, 179, n. 1).

CHAPITRE VI

L'APPRENTISSAGE DES SIGNES

En montrant la pensee sujette a l'effraction violente du signe, la critique proustienne de l'image de la pensee permet a Deleuze de corriger l'Analytique kantienne, mais, les analyses precedentes le montrent amplement, a travers un dispositif de references ct de collages textuels complexes et erudits. Pour comprendre comment Deleuze peut proposer de Proust cette lecture philosophique exigeante qui convoque l'experience artistique de la litterature pour refuter l'image de la pensee, il faut revenir sur la question du signe. Toute la question de l'empirisme transcendantal en depend, car le signe, chez Deleuze, est matériel et intensif. Du signe depend cette esthetique transcendantale qu'il faut maintenant aborder sous l'angle de la creation de pensee pour statuer du rapport entre litterature et philosophie.

Les deux versants de l'experience scindee entre une theorie du sentir et une philosophie de la creation, se rejoigneni dans une theorie de l'apprentissage qui montre la pensee aux prises avec l'affection du signe. Cela precise le parcours qu'il nous reste a effectuer : il faut considerer la critique spinozieune de l'univocite et de l'allegorie, analyser l'hypothese structurale d'une production immanente du sens et la dramatisation de l'Idee, avant de definir l'intensite et la contribution essentielle de Gilbert Simondon. Des ***Proust I,*** dans ce texte erudit, d'une rigueur qui confine a la preciosite (un manierisme *more geometrico*) s'elabore un statut du sens, vecteur du passage de l'essence a la structure puis a l'Idee, qui implique une refutation de l'idealisme. Sur le socle d'un empirisme renouvele s'elabore une theorie de la pensee comme rencontre materielle, qui permet de contourner un traitement allegorique de la litterature pour la penser comme experimentation.

1/LA RECHERCHE DE LA VÉRITÉ ET L'ALLÉGORIE

de Proust, dit Deleuze, n'est pas fondee sur la recherche du temps perdu, la recherche d'un temps absolu, ou d'un fondement du temps mais sur l'apprentissage des signes, car « apprendre concerne essentiellement les *signes* »[1]. Cet apprentissage implique une sensibilite aux signes, non une saisie immediate du sens, et ce commerce avec les signes s'effectue en son lieu propre dans la sphere romanesque, non dans le concept. Il faut donc revenir sur le statut du signe chez Deleuze, et s'interroger sur son empirisme a la lumiere des analyses precedentes.

Des *Proust I,* on l'a vu, les signes se developpent en mondes, non dépourvus de systematicite mais pas pour autant unifies. Deleuze pluralise les types de signes, les mondes qu'ils forment, leur modes signaletiques, en se situant dans une perspective pluraliste, regionale. De fait, « ces signes ne sont pas du meme genre, n'ont pas la meme maniere d'apparaitre, ne se laissent pas dechiffrer de la meme facon, n'ont pas avec leur sens un rapport identique »[2]. Deleuze recense quatre mondes distincts qui fonctionnent dans La ***recherche*** (mais la liste n'est pas close) : le monde des signes mondains, que le narrateur dechiffre avec une patience d'entomologiste et l'excitation du snob ; les signes amoureux, subis et dechirants ; le monde des impressions ou qualites sensibles, emouvantes et stimulantes par la joie qu'elles procurent bien que cette joie demeure obscure. À ces trois modes d'affection passionnelle que sont le social, le sexuel et le sensible, s'ajoute, on l'a vu, un quatrieme monde, celui de l'art, place en position eminente : « Tous les signes convergent vers l'art. »[3]

En quoi consiste ce privilege de l'art ? Nous le savons maintenant : l'art donne acces a l'essence virtuelle, un peu de temps a l'etat pur, et permet a la philosophie de réformer son image de la pensee. Cela conduit Jacques Rancière a formuler a l'egard de cet usage de Proust et de la litterature une objection qu'il etend bientot à l'ensemble du systeme dc Deleuze, et que nous sommes maintenant en mesure de discuter.

1. Deleuze, *P,* 11-12
1. Deleuze, *P,* II.
1. Deleuze, P, 21.

Selon Ranciere, Deleuze peut bien se defendre d'un usage allegorique de la litterature, il n'en projette pas moins sur romanesque de Proust un systeme d'explication aussi contestable qu'éblouissant. En mesurant la reussite litteraire a sa capacite de rompre avec la representation, Deleuze importe de maniere brutale et illégitime des enjeux philosophiques en art, au mepris de sa protestation d'une egale dignite de l'art et de la philosophie. Subordonnant la litterature a la philosophie dont elle se trouve réduite a illustrer les combats, il la condamne a un statut subalterne.

Alors qu'il pretend trouver dans la litterature le veritable combat contre la representation, Deleuze n'analyse pourtant jamais lui-meme le travail litteraire en des termes moleculaires ou intensifs. Il se montre incapable d'echapper a la representation lorsqu'il traite de litterature, et s'interesse moins aux modes formels et a l'analyse materielle des procedes litteraires qu'a ce que l'intrigue, la fable ou l'interpretation symbolique nous disent. Ce faisant, il reduit l'art a se faire l'embleme de son propre pouvoir, et l'œuvre a se faire allegorie de

Meme s'il affirme une conception performative de Deleuze revient donc, selon Ranciere, a une logique symbolique archaique, ou conformement a la posture romantique, se fait discours sur la puissance de et l'art, recherche autotélique de sa propre essence. Qu'il s'agisse de l'epopee du narrateur de La *recherche,* de la poursuite de Moby Dick, de la conquete de la litterature mineure par Kafka ou de la formule de Bardeby : toutes les histoires qu'il privilegie ne proposent pas seulement des allégories de la litterature ou de l'art, mais representent en outre le grand combat mythique d'une communaute fraternelle à venir, en lutte contre le systeme paternel de la representation. En reduisant la litterature a sa fonction d'imager pour la philosophie le combat pour l'avenement d'un monde delivre de la representation, Deleuze s'interdit en realite de penser le changement – car cette lutte ne prend jamais corps dans l'effectuation politique, et reste prisonniere de la fiction. Se satisfaisant d'une vision romantique et pessimiste de l'art qui autorise le saut mortel hors de toute representation dans l'abime indifferencie d'un Absolu inorganique, sans forme et invivable, Deleuze subordonne la litterature a la philosophie, et condamne par là meme la philosophie a corriger sans cesse une image de la pensee qu'elle se montre impuissante a reformer, et incapable de theoriser dans la realite sociale. Deleuze

détruit en même temps la litterature, reduite a imager l'image de la pensee, et la philosophie, qu'il desarme, impuissante a se reformer elle-meme sans l'auxiliaire de la fiction'.

Cette analyse, brillante dans sa malveillance cinglante, applique a Deleuze une theorie du sens qui lui est etrangere et ne tient aucun compte de la refutation de l'analogie, de l'allégorie et du double sens qui caracterisent l'usage nouveau que Deleuze propose de la litterature. Force est d'admettre, naturellement, que Deleuze analyse en philosophe du romancier. Il ne s'ensuit nullement qu'il pratique un commentaire allegorique de la litterature, a moins de considerer l'allegorie comme le seul rapport possible entre art et philosophie, ce que rien ne justifie.

Or l'allegorie repose sur la distinction entre sens propre et sens figure, et stipule que la figure, en art, ne delivre son sens veritable qu'a une inspection rationnelle qui la traduit en concept. Sans doute Deleuze peut-il donner l'impression de reconstruire, a partir de la litterature, mais non tout a fait dans son texte, un discours qui prend appui sur le roman, mais dont les implicites et les consequences philosophiques le depassent. Un tel discours, qui extrait son dispositif conceptuel de la matiere litteraire, peut-il echapper a l'objection d'en presenter une traduction sur un mode allégorique ? S'agissant d'une analyse philosophique, son gain eventuel d'intelligibilite, et surtout le fait qu'elle se porte a un niveau speculatif qui n'est pas romanesque, assigne a la philosophie la tache d'extraire de sa verite theorique. Le philosophe substitue alors son discours a la littéralité de l'œuvre comme on resout la matiere imagee du signe dans l'expression de son contenu signifiant, son sens. On a, semble-t-il, le choix entre une traduction qui restitue le sens de en l'exhaussant sur un plan speculatif, et la transpose en une version intelligible, mais par la, annihile sa puissance propre, position allégorique qui serait celle d'un Hegel[2], ou une reprise, qui pose comme irreductible a ses interpretations : position hermeneutique, qui serait

1. Rancière, « Existe-t-il une esthetique deleuzienne ? » art. cite, p. 536, et *La chair des mots*, *op. cil*, p. 195-200.

2. Sans doute, Hegel propose-t-il une réfutation en regle de l'allégorie, mais il n'en reste pas moins que le rapport entre philosophie et art consiste a substituer a la matière imagée de l'art son vouloir dire speculatif, *ce* qui qualifie exactement l'allégorie. Voir Hegel, *Cours d'esthétique* (trad. franç. J.-P. Lefebvre et V. van Schenck, Paris, Aubier, 1995, 3 vol.

celle d'un Gadamer ou d'un et qui traite le sens de l'œuvre comme reserve inepuisable. Le statut de l'articulation des discours differe : la philosophie ne couvre pas l'elaboration artistique par son elucidation intelligible, mais se place a cote de l'œuvre, dans la concurrence et la non-totalisation des discours.

La position hermeneutique, qui semble avoir le merite de garantir l'independance de conserve pourtant de la position allegorique ses deux postulats les plus importants : le sens transcende la couche du texte, et n'est pas contenu en surface, dans la littéralité de son texte. Surtout, sa transcendance le maintient dans une independance anhistorique.

Deleuze propose une autre voie : la litterature ne s'offre pas a la philosophie comme une matiere passive en attente de recevoir sa veritable signification, mais comme un cas d'experience. L'insistance mise sur les signes indique des 1964 cette direction, que les versions de 1970 et 1976 accentueront encore. Dans les differents mondes de signes sensibles, la recherche de la verite comme apprentissage de signes se deroule de la meme facon, et conteste les deux principes d'une litterature allegorique : nul primat theorique de l'intellectuel sur le signe materiel, de l'intelligible sur le sensible. Mieux encore, la distinction du signe et du sens tombe. Deleuze procede ainsi : apprendre concerne essentiellement les signes ; c'est sur le terrain de la litterature qu'on peut decouvrir ce qu'est l'apprentissage, precisement parce que Proust, comme praticien de la litterature, echappe aux prejuges d'une philosophie representative et pense l'apprentissage comme rencontre empirique de signes. Neanmoins, cette rencontre empirique, quand elle s'actualise sur le mode de l'art, delivre ce que Deleuze appelle en effet une essence. Pourtant, si l'essence ne s'actualise que par le mode de l'art, elle ne consiste jamais en une essence de l'art : au contraire, ce sont les qualites sensibles, les affects et operations de la culture exterieurs a l'art qui sont portes par lui a ce degre d'elaboration qui en revele l'essence.

En assignant a l'art une fonction d'acces a l'essence, Deleuze prend appui sur une position romantique, et s'inscrit dans le mou-

1. Hans-Georg Gadamer, *Vérité* el *méthode* (2' ed., 1965), trad. franc., 1977, nouvelle traduction revue et completee, Pierre Fruchon *et* al., Paris, Le Seuil, 1996 ; *L'actualité* du *beau* (1977), trad. franç. Elfie Poulain, Aix-en-Provence, Ninéa, 1992 ; Paul Ricœur, *La métaphore vive,* **Paris,** Le Seuil, 1975, et Temps *et récit,* 3 vol., Paris, Le Seuil, 1983-1985.

vement d'evaluation de l'art qui prend naissance a la reception de la *Critique de la faculte de juger* et se poursuit sous la forme d'une confrontation entre art et philosophie, la pensee elle-meme devenant style, tandis que la philosophie attend de l'art une reponse concernant ses conditions vitales d'exercice et un nouveau depart pour echapper a l'abstraction, a la separation de la connaissance et de la vie. Telle est « la hantise, selon Raymond Bellour, qui pousse par exemple Deleuze a retrouver dans Proust les forces par lesquelles celui-ci s'oppose a la philosophie, pour y puiser l'inspiration d'une facon nouvelle de traiter la philosophie meme »[1].

La litterature apparait bien comme un vecteur de renouvellement pour la philosophie, mais a l'aide de notions qui deroutent parce qu'elles donnent l'impression que Deleuze applique un reseau heterodoxe de concepts a un roman qui n'eu n'a nul besoin. L'erudition forte qui commande cette lecture dogmatique indique pourtant deux resultats importants : le caractere necessairement systematique d'une prise philosophique, qui ne procede nullement sur le mode du commentaire. Il s'agit plutot d'une relance de la philosophie a partir du cas concret. Deleuze procede ainsi depuis son premier texte consacre a *La religieuse* de Diderot[2], et il applique toujours cette forme singuliere de systematique immanente a l'œuvre. Il faut ajouter, s'agissant de la premiere version de Proust, que cette systematicite prend le masque de concepts joyeusement heteroclites disponibles dans la tradition, comme la procession plotinienne, la recherche de la verite, la dialectique ascendante vers l'essence. Non que les œuvres de jeunesse soient necessairement immatures, mais, se parant volontiers des depouilles du passe, il n'est pas douteux qu'elles produisent une deroutante impression d'eclectisme.

Il s'agit pourtant d'une methode d'invention. Une force nouvelle ne peut apparaitre qu'en mimant les forces precedentes qui s'exercaient deja, disait Nietzsche d'une formule que Deleuze aime a citer. Une telle force ne survivrait pas si « elle n'empruntait le visage des forces precedentes contre lesquelles elle lutte », c'est pourquoi l'art de lire est aussi un art « de percer les masques et de decouvrir qui se masque et pourquoi, et dans quel but on

1. Raymond Bellour, « Michaux, Deleuze », in *Gilles Deleuze. Une vie...*, *op. cit.*, p. 537-545 (citation, p. 542).

2. Deleuze. « Introduction ». in Diderot. *La religieuse,* **Paris.** Collection dc l'Ile Saint-Louis (depot de **vente** 1, nie Bruller, Paris XIV^e^, 1947, p. VII-XX

conserve un masque en le remodelant. »[1] Cette theorie du masque, du mime et de la traitrise s'applique a merveille a la lecture de Proust, avec son usage provocateur de concepts venerables autant qu'incompatibles. Le nouveau se coule dans les rapports de forces existants, emprunte le masque du bien connu avant de pouvoir pretendre rivaliser avec lui et lutter contre lui. Il en va ainsi des concepts ambigus que Deleuze affectionne et qu'il tord au service d'un usage nouveau : l'absolu, l'Idee, la verite, l'essence du temps.

En revanche, on peut conceder a Ranciere, ce qui est tout a fait un autre debat, que dans cette premiere version de 1964, Deleuze se montre proche d'une position romantique, qu'il utilise un vocabulaire que l'on retrouve egalement sous la plume des tenants de l'allegorie comme l'essence ou la verite, et enfin, qu'il utilise comme matrice systematique le cadre d'allure néoplatonicienne ou plotinienne d'une procession vers l'essence, hierarchisant sans doute les mondes de signes non pas du materiel vers le spirituel, mais bien du doxique mondain vers l'experience impersonnelle. La reforme de l'image de la pensee engage une confrontation avec l'art et Proust joue bien un role methodologique pour Deleuze.

De ce point de vue, Deleuze n'est pas tres eloigne des theories postkantiennes, qui conferent a l'art une fonction de compensation, les romantiques accordant a Kant l'impossibilité d'une connaissance de l'absolu pour s'empresser de passer outre, et charger l'art d'une fonction de revelation qui supplee aux defaillances de la connaissance de l'entendement. Si l'on lit La *recherche* comme l'itineraire d'une vie, itineraire spirituel qui mene vers la decouverte de l'art, et que l'on restitue cet itineraire par une traduction philosophique, le roman peut se lire comme l'epopee d'une traversee du sensible vers le spirituel, et sa structure elle-meme sembler allegorique. Mais il faudrait pour cela que Deleuze delivre la teneur philosophique de cet itineraire, qu'il traite le roman en allégorie de l'essence de l'art, et qu'il reprenne une posture critique au sens romantique de l'idealisme allemand, de Schelling ou de Novalis, troquant les moyens conceptuels de la theorie contre l'embleme obscur, le hieroglyphe de l'Absolu. L'idee de l'Art, superieure a la connaissance reflexive, permettrait

1. Deleuze, *NP,* 5 et *6.*

alors a la philosophie de redresser l'image scindee de la verite que l'entendement limite objecte a l'Absolu. Fascine par sa propre elucidation, qui devient en meme temps l'elucidation de la puissance sub-representative de la pensee, l'art serait alors essentiellement « autotelique »[1], dans la mesure ou il porte sur sa propre puissance. Mais tel n'est pas le cas.

La recherche du** temps perdu* se resout bien en recherche de la verite sous la contrainte d'une lecture philosophique dont la systématicite, la teneur fonnelle et le dedain explicite de tout commentaire litteraire signalent qu'on a affaire a une philosophie de l'art. Mais dans la mesure ou l'art est experimentation, il n'est jamais autotélique. Jamais en realite Deleuze ne reactualise une position allégorique. Il ne s'agit meme pas de comparer les differentes version de Proust, et de declarer la premiere ambigue, mais d'envisager le rapport qu'institue entre philosophie et litterature l'empirisme transcendantal, parfaitement explicite des cette premiere version. La critique de l'image de la pensee, a laquelle Proust nous convie, entraine la decouverte d'un nouveau mode de l'experience. Les mondes de signes de ***Proust I s'echelonnent en realite selon cet axe, qui va de l'experience doxique a l'experience transcendantale, que la litterature procure a la philosophie parce qu'elle n'est pas, a l'instar de la pensee conceptuelle, aveuglee par l'image representative qu'elle se fait de la pensee. Loin d'attendre de la philosophie l'elucidation de son essence obscure, c'est donc elle au contraire qui la provoque. Par sa capacite a s'affranchir des cadres doxiques de la psychologique ordinaire, la litterature fait figure de laboratoire pour la philosophie.

Il eu va du ***Proust*** de Deleuze comme du ***Raymond Roussel*** de Foucault[2]. Comment celui-ci aurait-il pu commettre la bevue d'ecrire un commentaire de l'oeuvre de Roussel, lui qui publie la meme annee dans La ***naissance de la clinique*** une preface méthodologique consacree a la refutation de l'exegese et du commentaire ? Pour Foucault, le commentaire secrete lui-meme l'espace ou il se loge, suscite le double-fond de la parole parce qu'il separe le

1. L'expression vient de Jean-Marie Schaeffer (*L'art de l'âge moderne. L'esthétique et la philosophie de l'art du XVIII^e siècle* a nos jours, **Paris,** Gallimard, NRF, 1992).

2. Macherey, « Présentation », *in* Foucault, *Raymond Roussel*, p. I-XXX ; voir aussi « Foucault lecteur dc Roussel : la littérature comme philosophie », in *À quoi pense la littérature ? Exercice de philosophie littéraire,* Paris, PUF, 1990, p. 177-191.

contenu litteral de ce qu'il veut dire, et feuillette le texte en couches equivoques et distinctes.

En scindant le discours entre ce qui est montre et ce qu'on a voulu dire, le commentaire produit la dualite de l'exegese, condition de l'allegorie. La posture du commentaire repose ainsi sur ces deux postulats : l'exces du signifie cache sur le signifiant litteral, qui subsiste comme un reste necessairement informulé de la pensée, et se conserve, intact, dans l'interiorite d'une essence preservee. Ce non-dit peut toujours affleurer a la parole. Le commentaire se glisse dans cet interstice ouvert entre un signifié, toujours excedentaire, et un signifiant bavard, qui veut toujours en dire plus que ce qu'il signifie. L'exegese hermeneutique se soutient de cette position allegorique, qui suppose elle-meme la duplicite du sens'.

En realite, toute position hermeneutique appartient a ce moment historique de la culture, qui specifie l'origine du sens comme transcendance divine, singuliere et presente, quoique cachee. La position d'une transcendance donnee dans l'immanence garantit la technique d'interpretation dont se soutient le commentaire, solidaire d'une theologie, impliquant un systeme de croyances, l'appartenance a une Eglise, l'affirmation de l'existence d'un Etre supreme qui prend la figure de la Revelation.

Cette critique de la posture du commentaire n'empeche nullement Foucault de prendre avec Roussel le risque d'une critique du discours completement differente, ou se fait jour la possibilite d'une analyse, cessant de faire apparaitre les faits de discours comme des noyaux isoles de signification mais comme des segments fonctionnels. Ce n'est pas un hasard si Foucault, comme Deleuze, noue etroitement son travail theorique au cours de cette periode a une enquete sur la litterature : elle fournit en meme temps une zone critique concernant les philosophies du sens et de la signification et un nouveau terrain d'exploration des marges, politiques, psychologiques et sexuelles[2].

Deleuze en appelle donc a une critique clinique de la litterature, montre avec Sacher-Masoch que la litterature sert a pro-

1. Michel Foucault, *Naissance de la clinique*, Paris, PUF, 1963, rééd., •áQuadrige •â1993, p. XII-XIII.

2. « C'est pur sa marginalité meme, puisqu'elle consiste dans l'exploration de marges, que la litterature eclaire en totalite l'histoire de nos pratiques et de nos **savoirs** » (Macherey, a Presentation », *op. cit.*, p. IX-X).

duire une symptomatologie qui en remontre meme a la nosologie medicale, et construit, avec Guattari, le concept de litterature mineure pour theoriser cette experimentation sur les bords de la marginalite sociale et psychique. La litterature est le lieu ou s'elabore un nouveau statut de l'experience, et a partir duquel on theorise, « sur son modele en quelque sorte, d'autres » experiences « comme celle de l'exclusion, du savoir, de la punition ou de la sexualite », comme le note justement Pierre Macherey.

En faisant de la litterature le lieu d'exploration des frontieres entre normal et pathologique, Deleuze, comme Foucault ou Guattari, renverse completement les rapports entre litterature et philosophie. Si la littérature s'affirme comme un lieu strategique de theorisation de l'experience, ce n'est pas que ces auteurs métaphorisent, subvertissent la theorie en fiction ou reduisent la litterature a l'allegorie de la pensee, mais bien qu'ils cherchent une nouvelle definition de l'experience, irreductible au vecu spontane comme a l'acte de conscience plienomenologique, ni theorique ni mentale, mais collective, pragmatique et attestable : et cela, la litterature la procure. En realite, seule la litterature est a meme, par ses propres capacites d'exploration, de se porter au-dela de l'expérience doxique, là ou le bien connu cesse d'exercer sa puissance. La litterature procure, selon l'expression que Foucault emploie pour Blanchot, « la pensee du Dehors ». Si Rancière estime que la demarche de Deleuze reste prise dans l'equivocite et reduit la litterature a une formule qui image pour la pliilosophie les rapports de la pensee et du sensible, c'est qu'il neglige ce statut nouveau de l'experience, et la nouvelle definition du sens qu'elle implique. Pour preciser ces deux aspects, il faut inspecter avec soin le rapport entre concept et Idee, signe et sens qui engage un rapport nouveau de la pensee avec l'experience. De ce point de vue, la litterature est pour la philosophie la limite experientielle qui lui assure de penser par le Dehors.

2 / L'APPRENTISSAGE COMME RENCONTRE EMPIRIQUE

Si apprendre concerne essentiellement les signes, non le sens, c'est parce que les signes ne peuvent faire l'objet d'un savoir abstrait, prive, interne, deductif. Les rapports entre signe et temps dependent d'un apprentissage temporel, non d'un savoir abstrait. La recherche de la verite ne subit pas dans le sensible un moment

de conversion necessaire mais deplorable, dont il conviendrait de se degager au plus vite. C'est tout le contraire : il n'y a recherche de la verite que dans le sensible, et seul l'art peut en delivrer la vérité. S'il y a verite dans l'œuvre d'art, celle-ci ne s'obtient qu'au niveau du sensible, et ne peut etre delivree que par l'art. C'est même pour cela que La ***recherche*** est une lecon de verite. La philosophie, en ce sens, recueille la lecon de l'art, eile ne la produit pas, elle ne la traduit pas, elle l'epelle. Mais elle l'épelle pour servir a ses propres fins, ici, une Esthetique transcendantale qui ne se soucie guere de proceder en meme temps a une critique de l'œuvre romanesque.

La lecon de vérité de La ***recherche*** consiste en ceci que les signes forcent a penser : c'est pour cela que l'art propose a la philosophie une nouvelle image de la pensee. Les signes faisant l'objet d'une rencontre, cet apprentissage met la pensee en rapport d'effraction avec son dehors sensible. Deleuze reprend le concept de Dehors a Blanchot, mais le traite en empiriste : ni intuition intellectuelle prelevee dans le milieu theorique seul, ni intuition sensible prelevant directement dans l'objet un contenu s'idealisant, le Dehors implique une rencontre sensible qui s'impose a la pensee comme une force. Ce que la pensee rencontre dans ce rapport de forces ou elle se revele essentiellement patiente, c'est un apprentissage de ce qu'elle ne peut tirer de son propre fond – apprentissage de signes.

Deleuze resume ceci dans la premiere version de ***Proust*** en un extraordinaire paragraphe, qui condense les difficultes de l'empirisme transcendantal :

> Apprendre concerne essentiellement les *signes.* Les signes sont l'objet d'un apprentissage temporel, non pas d'un savoir abstrait. Apprendre, c'est d'abord considerer une matiere, un objet, un etre comme s'ils emettaient des signes a dechiffrer, a interpreter. Il n'y a pas d'apprenti qui ne soit l'« égyptologue » de quelque chose. On ne devient menuisier qu'en se faisant sensible aux signes du bois, ou medecin, sensible aux signes de la maladie. [...] Toul ce qui nous apprend quelque chose emet des signes, tout acte d'apprendre est une interpretation de signes ou de hiéroglyphes[1].

Considerons d'abord le debut de ce passage avant de nous tourner vers cette etrange conception de l'apprentissage comme sensi-

1. Deleuze, *P,* 10-11. Voir DR, **35.**

bilite aux signes, comme receptivite. L'apprentissage concerne ((essentiellement» les signes, qui sont l'objet d'un apprentissage temporel, non d'un savoir abstrait, et que Deleuze specifie comme des hieroglyphes, ce qui renforce leur densite obscure.

Ce hieroglyphe obscur et enveloppe signale la place de l'essence ou de l'Idee, que Deleuze concoit paradoxalement comme une objectite qui emeut sur le mode sensible. Cela indique le rapport entre signe et essence, et sert a rendre le signe plus dense et plus obscur : meme si, dans la premiere version de Prout, Deleuze tire parfois la hierarchie des signes du cote d'une dematerialisation progressive, apprendre, pour la pensee, ne consiste pas a trouver la verite en elle-meme, ni a la retrouver dans un sens desincarne, mais a la produire par la rencontre avec ce hieroglyphe obscur, qui s'impose dans une rencontre empirique. C'est cette rencontre qu'il nous faut maintenant etudier.

En deuxieme lieu, l'apprentissage est temporel, non parce qu'il vise le temps a l'etat pur, mais parce qu'il procede de cette rencontre empirique avec un emetteur de signe, matiere, objet ou etre, et surtout parce qu'il depend d'une appropriation qui prend du temps. La verite se temporalise et s'actualise dans une rencontre concrete, heterogene, aleatoire. Le cadre de cet apprentissage, c'est le devenir sensible, au sein duquel il developpe sa petite duree. La ou le savoir ne s'engendre pas lui-meme sous forme deductive, la pensee prend du temps, et surtout elle se produit par rencontre sensible, non par ideation. Deleuze prend clairement position contre une figure instantanee de l'intuition intellectuelle.

L'apprentissage temporel du signe nous fait passer d'une figure de la pensee a une autre, du savoir abstrait, instantané, eternitaire et immediat a la duree empirique d'un apprentissage temporel. Ce passage d'une figure a une autre s'atteste en effet chez Proust, qui reprend le cadre bergsonieu de l'opposition entre l'intelligence et l'intuition, et l'elabore sur le terrain different d'une distinction entre pensee réflexive et travail du style. En critiquant les vérités de l'intelligence, Proust emprunte a Bergson sa critique de l'objectivite, seulement capable, on l'a vu, de produire des verites conventionnelles, c'est-a-dire stereotypees, a usage uniquement pragmatique, utilitaire, collectif, qui se resolvent dans leur capacite a agir et se caracterisent par leur exteriorite. Des verites, dit Bergson •átrop larges », « mal taillees ». On se souvient que Deleuze appliquait cette thematique bergsonienne a la critique des categories chez Kant, conditions excedant leur conditionne.

Mais elle implique egalement une deuxieme consequence, qui concerne maintenant le statut du langage et celui de la signification.

Chez Bergson, ces verites trop larges comportent une critique de l'idee generale, solidaire d'une critique du langage, porteur de généralité, et montrent que la structure categorielle se laisse capter par les mailles linguistiques: la pensee se soumet au langage : « Un Platon, un Aristote adoptent le decoupage de la realite qu'ils trouvent tout fait dans le langage... » Si l'intelligence reste prisonniere des categories de la langue, c'est que son mouvement consiste a operer par concepts e t categories, d'ou l'opposition bergsonienne, dans laquelle Proust se cale, entre science et intelligence, d'une part, intuition et experience esthetique, de l'autre. La demarche intellectuelle de la connaissance objective plaque sur l'experience ces categories trop larges, incapables de la precision dont la philosophie a besoin, parce que la pensee adopte le decoupage que le langage opere dans la realite, alors que ce decoupage est d'abord pragmatique.

Autrement dit, la reserve de possible qui renvoyait tout a l'heure a la structure anthropologique du sujet transcendantal kantien, fait maintenant apparaitre la vertu sociale, a la fois pragmatique et utilitaire, du langage humain. Cet aspect fait de Bergson un precurseur de l'analyse pragmatique du langage et dote sa critique de l'intelligence d'un aspect social ou politique. Bergson estime que « le langage transmet des ordres ou des avertissements •â, sa vocation est donc •ágrossièrement utilitaire •â, •áindustrielle, commerciale, militaire, toujours sociale •â. Cette connivence entre le langage et la pensee intelligente, qui s'etablit sur le plan social de l'organisation du travail, fait de la logique un dispositif fondamentalement conservateur, c'est-a-dire reifiant, ralenti dans la matiere, impropre a saisir la duree'.

Le langage releve de l'action sur la matiere, et lui emprunte ses procedes, et ses modes : « appel a l'action immediate », le langage est un faire, non une symbolisation. Bergson enonce une conception performative de la langue qu'on s'attendrait plutot a trouver sous la plume d'Austin : le langage est pragmatique avant d'etre signifiant, il produit une action avant d'enoncer une signification.

1. Bergson, La *pensée el* le *mouvant*, p. 1321, et Deleuze, *Bergsonisme...*, art. cité, p. 38-40 et *B*, 40. Deleuze **s'en** souviendra lorsqu'il fera de la fonction scientifiquc **une** « Ralentie », Deleuze, Guattari, *QP*, 112.

Meme si l'on peut distinguer un ordre prescriptif et un ordre descriptif, dans le premier cas, dit Bergson, il s'agit d'un appel a l'action immediate, et dans le second, il s'agit du « signalement de la chose ou de quelques-unes de ses proprietes en vue de l'action future »[1]. Dans les deux cas, le langage releve du signal qui declenche l'action, et n'accede que tres secondairement a une fonction signifiante.

Cet aspect, decisif pour la theorie du langage que Deleuze met en et qu'il deraillera avec Guattari dans *Mille plateaux*, contribue a disqualifier toute vision uniquement linguistique ou signifiante du langage, et sert deja a indiquer que, y compris pour la litterature, ou l'ordre descriptif l'emporte sur l'ordre prescriptif, la langue provoque une reaction sensible, meme si on peut considerer, avec Proust, que seul le travail du style permet de produire ce choc en detruisant le moule des significations conventionnelles. « Le langage est transmission du mot fonctionnant comme mot d'ordre, et non communication d'un signe comme information », ecrivent Deleuze et Guattari, en reliant cette thématique bergsonienne a la *Deuxieme dissertation* de la *Genealogie de la morale* et a Marx. La fonction du langage est politique avant d'etre utilitaire : elle vise une domination avant de servir un besoin. Le mot ne contient pas une information, mais un commandement, un mot d'ordre, verdict, « petite sentence de mort » qui « donne des ordres a la vie »[2], et sa fonction performative, non discursive, releve de l'ordre punitif du dressage : produire activement, violemment des sujets sociaux. Chez Bergson, cette analyse du langage comme acte social est bien esquissee, meme si elle ne debouche pas sur une critique sociale. L'accent politique n'en est pourtant pas tout a fait absent, mais il se deplace vers l'opposition ontologique de l'espace et du temps, de l'intelligence et de l'intuition, sans entrer dans l'analyse critique des dispositifs sociaux concrets dans lesquels il s'insere. Cela permet neanmoins a Bergson de comprendre le decoupage linguistique comme un cadrage social, calquant les rapports de domination du travail sur la matiere mise en forme : « Les choses que le langage decrit ont ete decoupees dans le reel par la perception humaine en vue du travail humain. »[3]

1. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 1321.
2. Deleuze, Guattari, *MP*, 95-97.
3. Bergson, *La pensée et le mouvant*, p. 1321.

Bergson ne poursuit pourtant pas l'analyse du langage dans la direction d'une critique politique du code social imprimant son commandement sur les corps, relevant de la domination plus que de la theorie, et produisant des sujets. Cet aspect, que Deleuze considère au contraire avec Guattari dans *L'Anti-Œdipe* et dans *Mille plateaux,* est un bon indicateur pour dater l'analyse. Toute cette argumentation neglige l'aspect marxien d'une analytique des types de domination sociale effective. Deleuze ne s'interesse en 1964 qu'a l'aspect bergsonien d'une difference generale entre matiere et esprit, espace et temps, a laquelle repond le dedoublement entre l'intelligence doxique et l'intuition transcendantale. L'apprentissage temporel distinct d'un savoir abstrait reprend l'intuition bergsonienne, qui se degage « des mots pour aller aux choses »[1]. Meme si Bergson ne diminue pas l'intelligence, il pose a cote d'elle une faculte differente, capable d'une autre espece de connaissance plus directe et plus juste : la metaphysique, qui fait appel a l'intuition et qui s'oppose a la science intelligente.

Quand la pensee s'aligne sur la grille du langage, elie s'etablit dans le possible en tournant le dos a l'experience reelle dont elle procède pourtant, et cette dimension sociale reifiee releve du conformisme doxique, non des rapports violents de domination sociale : Bergson contribue bien ainsi a la theorie du mineur et du majeur que Deleuze developpera avec Guattari, mais l'analyse ne se deploie pour l'instant que dans l'espace rarefie de la metaphysique, sans s'etablir sur le plan concret des luttes sociales. Deleuze fait de Bergson neanmoins le penseur de l'experience, capable d'assurer a l'analyse transcendantale un rapport a l'empirisme delivre des pieges doxiques du langage ordinaire, meme s'il se montre indifferent en 1964 au volet proprement politique de l'analyse.

Apprendre, c'est suivre les lignes de faits du reel. Deleuze interprete ce tournant de l'intelligence et de la pensee representative vers l'intuition sur le mode transcendantal, ce qui lui permet d'evacuer le dualisme bergsonien entre deux modes de la pensee. Il ne s'agit plus de cliver la pensee entre un mode operatoire perceptif et un mode temporel intuitif, eu assignant a l'intuition un acces plus direct a l'etre. Deleuze imprime, on l'a vu, a Bergson une scission kantienne : il s'agit de depasser l'experience, utilitaire

1. *Ibid.,* **p. 1323.**

chez Bergson, phenomenale chez Kant, vers ses conditions transcendantales : « on depasse l'etat de l'experience vers les *conditions* de l'experience ». Deleuze, reprenant l'analyse bergsonienne, accomplit pour son compte le mouvement neokantien qui consiste a retrouver, en sautant par-dessus l'interdit kantien, les choses memes.

L'intuition bergsonienne indique comment revenir de l'experience empirique vers ses conditions transcendantales, mais contrairement a Kant, ces conditions transcendantales ne sont plus ni possibles, ni donnees au prealable par la structure du sujet, dont la receptivite est informee par sa grille categorielle spontanee, prealable et seulement subjective. Avec Bergson, Deleuze tient le moyen de passer des conditions seulement possibles de l'experience, plus larges que le conditionné, vers les conditions virtuelles de l'experience reelle.

Deleuze corrige le dualisme bergsonien en comprenant l'espace et le temps sur le mode logique du phenomenal et du transcendantal, et simultanement, il applique a Kant la critique bergsonienne du possible. Il exhibe une inspiration kantienne chez Bergson, et ce faisant, il minore considerablement le clivage ontologique entre matiere et duree, intelligence et intuition. Pour lui, ce clivage vaut simplement comme difference entre le virtuel et l'actuel : a ce compte, Deleuze peut appliquer le modele kantien de la cesure entre phenomenal et transcendantal au dispositif bergsonien. Ce faisant, il a profondemeni transforme et Bergson et Kant.

L'etat de l'experience designe bien chez Bergson l'experience humanisee, saisie a travers un scheme categoriel general, utilitaire et abstrait, mais egalement l'experience mise en forme par une conscience intelligente, substantialiste du cote du sujet comme de l'objet, reifiant la duree, scindant le sujet de l'objet. Lorsque Bergson, kantien, veut revenir de l'etat de I'experience humanisee, intelligente, phenomenale vers les conditions de l'experience, il entend menager a l'esprit un acces immediat a I'experience reelle, aux lignes de fait virtuelles, en passant outre la structure representative de l'intelligence pour s'installer dans la duree. A ce prix, le depassement de l'etat de I'experience vers les conditions de l'experience degage ce que Deleuze entend par empirisme transcendantal, et c'est bien de l'experience de la litterature, au double sens de l'effet produit par *La recherche,* et de l'experience de praticien que Proust met en dans son texte, que surgit, pour la philo-

sophie, la chance conceptuelle de theoriser un nouveau rapport entre concept et experience.

C'est parce que Proust, praticien, se met en etat de suivre « les lignes de faits » du reel, qu'il propose une methode pour la philosophie. Abordant la question de la verite par le medium de l'art, Proust echappe a ce que Deleuze appelle l'image de la pensee représentative. Il faut bien insister sur le role de l'art, comme terrain d'experimentation pour la philosophie. C'est sur le terrain heterogene de la litterature que le philosophe produit des concepts, qui ne traduisent pas mais trouvent en eiie l'occasion de leur exercice. Mieux determiner cet empirisme transcendantal comme experience reelle, substituer, selon les termes de Deleuze, a l'image de la pensee que vehicule la pensee representative, une logique de la Difference, c'est donc, pour la philosophie, se laisser instruire par une experience de pensee differente, non reductible a elle, l'experience de l'art. Et pourtant, cela ne signifie ni que l'art est en mal de concepts et attend du philosophe son elucidation (c'est meme le contraire), ni que le philosophe doive se faire artiste, pour produire, a la ressemblance de l'art, des enonces poetiques, substituant leur pouvoir d'evocation a une articulation conceptuelle nette.

De ce point de vue, Deleuze n'a pas choisi ***La recherche du temps perdu*** par hasard. Proust reprend pour son compte la difference bergsonienne entre intelligence et intuition, et la porte sur le seul terrain esthetique, le terrain du sentir, le seul qui concerne l'art, et le concerne exclusivement. Il deplace l'opposition bergsonienne entre intuition et utilisation doxique du langage puisqu'il est ecrivain et que la langue constitue son materiau de creation, mais il ne cesse, lui aussi, d'opposer le travail de la sensibilite intuitive a celui de l'intelligence decevante. Cette opposition contient une critique de la philosophie en son ensemble, y compris de ceiie de Bergson, qui n'apparait nommement dans *La recherche* qu'a travers un Boutroux reduit a une simple silhouette, satire hilarante de l'universitaire, et meme seulement indirectement, a la faveur d'une conversation que Boutroux aurait eu avec Bergson, conversation elle-meme rapportee par un enigmatique philosophe norvégien, qui fait dans le roman une apparition autant fugitive que burlesque. Ce personnage secoudaire, qui tient un petit role dans un dîner des Verdurin, est surtout remarquable par la celerite avec laquelle il s'eclipse, au cours d'allées et venues dont Proust juge bon de preciser qu'elles repondent a d'urgentes pressions

intestinales, plutot qu'aux exigences du concept. Digne mediateur pour introduire Bergson ! •áJe ne sais si cette conversation entre M. Bergson et M. Boutroux est exacte. Le philosophe norvegien, pourtant si profond et si clair, si passionnement attentif a pu mal comprendre. Personnellement mon experience m'a donne des resultats opposes », commente laconiquement le narrateur', ce qui suffit a congedier le philosophe ratiocineur.

Tous les motifs intellectuels de La *recherche* sont satiriques. Les rapports de Proust a l'univers theorique sont bien differents de ceux d'un Joyce ou d'un Musil, qui integrent a la trame romanesque l'apport de motifs intellectuels. Proust ne cesse d'insister sur le fait que la litterature possede une force d'intelligibilite qui lui est propre, et distingue le travail du romancier qui capte directement des sensations, et celui du penseur, qui manipule des idees conscientes et volontaires. On n'ecrit pas avec des idees sur la litterature, mais avec des sensations les plus brutales possibles, revelees par le style. C'est un tel complexe sensitif que Deleuze nomme successivement une essence, une structure, une Idee, puis, dans la derniere partie de son œuvre, un percept. L'Idee capte un complexe de sensations, elle n'en produit pas une elucidation rationnelle. Au contraire, les theories sur l'art sont severement critiquees, car elles relevent d'un mode opinatif mondain qui n'a rien a voir avec la pratique de l'ecriture elle-meme. « L'art veritable n'a que faire de tant de proclamations et s'accomplit dans le silence »[2], non dans le mutisme de mais dans le silence des opinions toutes faites. Le travail du romancier consiste a ecrire, certainement pas a produire une theorie sur l'ecriture.

Theories esthetiques et jugements sur l'art se bornent a ramener les proprietes de a la vulgarite des poncifs, par impuissance de l'intelligence a decrypter les effets de l'art, et le romancier lui-meme, qui pourrait echapper au poncif, n'a pas de secours a attendre d'une reflexion seconde sur l'art. Ce n'est pas une experience autre que l'art viendrait offrir a la theorie, mais un autre rapport a l'experience. Évoquant « la grossiere tentation pour l'ecrivain d'ecrire des intellectuelles », Proust

1. **Proust,** *À la recherche du temps perdu, op. cit.,* « ***Sodome*** **et** Gomorrhe », **II,** 284-285. **Sur les rapports entre Proust et Bergson, voir** Bergson, *Mélanges, op. cit.,* **p.** 1610 **et p.** 1326.

2. Proust, *A la recherche du temps perdu, op. cit., III,* 881.

répond : « Grande indelicatesse. Une ou il y a des théories est comme un objet sur lequel on laisse la marque du prix. »[1]

La legitimation theorique ne vaut rien en litterature, parce que le jugement reste une valeur d'echange collective et stereotypee, fluctuant selon le cours du marche de l'art et des opinions. Le cout, convention marchande du prix, ne mesure pas plus la valeur du don, que l'intelligence critique n'est capable de saisir la qualite d'une Position relativiste et elitiste, assez proche de l'orientation nietzscheenne : ce qui mesure la qualite d'une c'est l'ebranlement qu'elle produit sur une pensee-artiste, une amitie stellaire. S'il y a bien *in fine* une reevaluation de la pensee, du moins dans la lecture que Deleuze donne de Proust, il s'agit d'une pensee non conceptuelle, propre a la creation litteraire, en tant que le style consiste a degager des impressions leurs verites, soit, mais sur son terrain propre, une actualisation sensible dans l'ecriture, non un resultat theorique, la verite consistant non pas a degager l'idee de l'impression mais a la faire sentir. Bref, Proust insiste sur la specificite non intellectuelle, stylistique et sensitive de l'elaboration litteraire. En ce sens, il est bien theoricien et critique de la litterature, et bien sur, a ce compte, La ***recherche*** du *temps perdu* enveloppe aussi une theorie de l'art.

Mais c'est le regime theorique que Proust transforme, et Deleuze trouve chez lui une confirmation du statut nietzscheen qu'il accorde a la critique : elle doit etre pratique et non reflexive, clinique et vitale, non speculative. Lorsque Proust est critique, c'est par l'operation du pastiche. Sa theorie de l'art reste strictement subordonnee a son effectuation pratique, a son *modus operandi,* et n'est qu'un resultat second, un epiphenomene du faire. L'ecriture enveloppe bien une theorie, mais seconde et derivee.

Pourquoi cette position interesse-t-elle tant le philosophe, bien oblige de s'en remettre a l'intelligence theorique? C'est que Proust elabore une Idee inconsciente, s'arrachant par divergence a l'experience ordinaire, produite au niveau sensible par le travail du style. Jamais Proust n'accorderait que le travail du style ou la reussite litteraire procedent d'un travail d'elaboration philosophique. Pourtant, il refuserait tout aussi energiquement d'etre livré aux impressions subjectives. Il lui faut determiner un regime de pensee propre a l'art, ce qu'il fait en assignant a la creation un

1. *Ibid.*

terrain d'experience specifique, indifferent aux speculations metaphysiques, et il rejoint, mais par un autre biais, ce que Deleuze dit de Bergson : « Les conditions de l'experience sont moins determinees dans des concepts que dans des *percepts* purs. »[1] L'opposition entre concepts philosophiques et percepts que Deleuze elabore dans sa derniere philosophie fait donc sa premiere apparition, fugitive mais notable, dans ce texte de 1966, favorisee par l'attention que Deleuze accorde au roman de Proust.

L'opposition entre ces deux figures de la verite, l'image de la pensee intellectuelle qui concoit la verite comme l'acte volontaire et methodique de la pensee, et la figure de la creation comme effraction violente, subie par une pensee patiente, montre la continuite rigoureuse entre cette thematique et celle de *Différence et répétition.* Il s'agit de preciser comment la pensee peut etre produite a l'interieur de la pensee, c'est-a-dire, d'expliciter la genese de la pensee, a l'occasion d'une rencontre sensible, qui disjoint les facultes et les porte a leur transcendance, leur limite. Nous l'avons vu, apprendre concerne essentiellement les signes parce que la pensee ne rencontre pas la verite a l'interieur de la pensee comme intuition intellectuelle, mais, pour Proust, comme pour Deleuze, la pensee se produit par exteriorite.

3 / L'EXTÉRIORITÉ DE LA PENSÉE

Cette exteriorite procede chez Proust de sa defiance a l'egard de l'intellectualisme : Deleuze a parfaitement raison d'insister sur le fait que le signe se produit par contrainte violente, et que cette violence subie par contrainte et hasard developpe en reaction une interpretation qui n'est jamais volontaire, ni consciente. Justement, cette genese pathique de la pensee, Proust la met en
sur un mode constamment sensible, et c'est la raison pour laquelle il interesse Deleuze. Le roman fournit un terrain de validation pour la theorie des rapports entre pensee et sensible que Deleuze presente en 1967, devant la Societe francaise de philosophie, sous le titre • á La methode de dramatisation ». Cette methode, réélaboree dans *Différence et repetition,* sous le titre : ((Universalite de la

1. Deleuze, *B,* 19 (je souligne).

dramatisation », pense la production de la pensee a partir de l'effraction du signe.

Voila en quoi la lecture de Proust valide la philosophie de Deleuze. Eiie contient une methode pour penser la creation de la pensée sous la violence du signe, creation que le romancier expose comme art litteraire, et qui renseigne la philosophie, quant a elle, sur la maniere dont l'affecte son dehors, ici, la litterature. La verite, selon Deleuze, n'est pas du ressort de la philosophie seule, et surtout, elle ne s'effectue pas dans une situation speculative uniquement theorique.

> Nous ne cherchons la verite que quand nous sommes determines a le faire en fonction d'une situation concrete, quand nous subissons une sorte de violence qui nous pousse a cette recherche[1].

Proust le montre en effet: le signe se rencontre par hasard, et la verite qu'il delivre ne se trahit qu'a des signes involontaires. La recherche de la verite depend d'un hasard exterieur et ne consiste en rien de plus qu'une reaction a l'effraction du signe. La violence subie commande une reponse intellectuelle, ce pourquoi l'interpretation du signe peut etre consideree comme une riposte passive qui explique le signe en le developpant : « raison pour laquelle la Recherche est toujours temporelle »[2], car ce developpement est discursif, meme s'il se produit a partir d'indices non discursifs, de bribes de signes saisis dans leur materialite expresse.

La verite n'est donc pas un Absolu transcendant auquel l'art se rapporterait par sursaut ineffable : elle n'est rien de plus que la reaction au choc subi par la rencontre d'un signe, matiere qui se diversifie en objet ou etre. Quelle que soit la rencontre, avec un auteur, un etre, une chose, une qualite, c'est d'abord une matiere qui emet des signes. Apprendre, c'est considerer les hieroglyphes que l'on rencontre « comme s'ils emettaient des signes a dechiffrer ». L'apprentissage est un assujettissement aux forces des signes.

C'est bien ainsi que Proust procede. C'est Proust qui declare suivre une marche inverse de celle des peuples, et passer d'une ecriture phonetique rationnelle a un dechiffrement de cryptogrammes non ideographiques, c'est Proust qui accorde plus de temoignages aux qualites sensibles (rougeur, afflux de sang, silence

1. Proust, A *la recherche du temps perdu, op. cit.,* III, 880 ; **Deleuze,** *P,* 24.
2. **Deleuze,** *P,* 25.

subit) qu'aux enonces eux-memes ; c'est Proust qui fait porter le travail de l'ecriture sur la materialite la moins elaboree et non sur le contenu semantique d'un discours, comme le montre l'importance du mensonge dans les relations amoureuses, seule reponse a l'avidite sémiologique de la jalousie, et qui remplace l'interpreta. tion discursive des significations par la description des qualites sensibles les plus evanescentes'. L'ecrivain repudie le pouvoir eclaircissant de la parole discursive. Le travail litteraire ne se situe pas sur le plan des enonces signifiants mais consiste en une exposition stylistique des qualites sensibles. Voila ce que Deleuze a en vue lorsqu'il dit du romancier qu'il se fait l'égyptologue du monde qu'il dechiffre, ce qui revient a passer d'une ideographie dont les caracteres sont assignables au hieroglyphe, mixte aleatoire de donnees phonetiques et de pictogrammes. Penser le monde comme un rebus de signes a dechiffrer, assigner a l'art la tache d'operer ce dechiffrement, c'est bien ce que dit Proust. Mais, par un habile retournement, ce que dit Proust sert de matrice a l'interprétation qu'on lui applique. Cette reversibilite du processus semble alimenter la these de l'autotelie, la litterature portant moins sur les mondes qu'elle decrit que sur son propre fonctionnement. Mais ce serait compter pour rien la richesse de description des mondes qu'entreprend La ***recherche,*** qu'on ne peut reduire a un interet pour la litterature, meme s'il est preeminent.

Surtout, Deleuze va plus loin : il ne se contente pas d'indiquer comment dechiffrer une d'art, mais traite explicitement de n'importe quel apprentissage. Son exemple de predilection, bergsonien, est la nage. Il ne s'agit plus de cantonner l'apprentissage a la formation du narrateur. Pas plus qu'on ne peut limiter l'exercice de l'apprentissage a celui de l'art, on ne peut reduire la recherche a la decouverte d'un style. Ce qui est en jeu, dans cet apprentissage qui traverse les trois versions de ***Proust,*** fil tendu qui relie *Proust I* a *Différence* ***et repetition,*** c'est la genese sensible de la pensee, et si le romancier sert de guide au philosophe, c'est parce qu'il explicite cette genese sensible en restant obstinement sur le terrain de l'affection, en traquant ses effets sur le mode sensible, sans passer sur le plan theorique d'une representation intellectuelle de la pensee.

1. Toute cette analyse sera portée à un degré d'élaboration considérable avec la théorie du signe comme concaténation et mixte d'aléatoire et de dépendant sur **le modele** d'une chaîne **markovienne, avec la théorie** de l'heccéité. **Sur tout ceci,** *Deleuze* ***et l'art,*** chap. 5 **et** 7.

Du coup, cela inverse le probleme, et il faut alors se demander comment la litterature recoit ce privilege exorbitant de servir de paradigme pour le dechiffrement de tout apprentissage. Non seulement elle n'est plus autotélique, mais devient, si l'on peut risquer le terme, heterotelique. La creation litteraire ne s'identifie pas a l'evaluation critique de sa propre capacite a symboliser l'essence de l'art, et Deleuze montre qu'une production artistique reduite a evaluer elle-meme son effet n'aurait aucun interet. L'enjeu de la litterature n'est pas elle-meme, le but de l'art n'est jamais d'eluci-der l'art. Deleuze est constant sur ce point. Ecrire, c'est devenir, mais ce n'est pas devenir ecrivain. Cette formule, qu'il propose dans *Dialogues,* est reprise litteralement dans *Critique et clinique'.*

> Ecrire, c'est aussi devenir autre chose qu'ecrivain. A ceux qui lui demandent en quoi consiste l'ecriture, Virginia Woolf repond : qui vous parle d'ecrire? L'ecrivain n'en parle pas, soucieux d'autre chose[2].

Soucieux de quoi ? De l'experience, de l'heterogeneite constituante qui produit la pensee par rencontre. L'ecriture n'a jamais sa fin en soi-meme, parce qu'elle fonctionne sur le mode de l'exteriorite, et capte des forces vitales et sociales qui ne sont ni personnelles, ni individuées, ni donnees sur le mode de l'intériorité. C'est justement parce qu'elle est irreductible a l'expression de la subjectivite de son auteur autant qu'a celle d'une essence de l'art que la creation litteraire est apprentissage, c'est-a-dire tournee vers autre chose qu'elle-meme.

Maintenant, qu'est-ce que l'apprentissage ? Une sensibilite aux signes. Tout apprenti est egyptologue. Ce qui compte, dans la precision qu'apportent les lignes suivantes concernant cette egyptologie, c'est le recours a l'art comme faire artisanal et pratique reglee : le menuisier est sensible au bois, le medecin a la maladie. Deleuze parle de l'interpretation comme d'un art, et d'une interpretation immanente a toute *poièsis,* non de la vertu magique d'elucidation des Beaux-Arts. L'apprentissage, cela vaut pour tous les apprentissages, qu'il s'agisse d'un metier manuel ou d'un art liberal, d'une pratique theorique reglee qui exige de la finesse comme la medecine, ou une competence sportive comme la nage, et par surcroit, cela vaut aussi pour l'ecrivain – est une sensibilite

1. Deleuze, *D,* 54.
2. Deleuze, CC, 17 ; *D,* 54.

aux signes de la chose. Sensible a la maladie ? On est medecin, Sensible au bois ? Menuisier. L'apprentissage se donne donc comme une prescience, une premonition aux signes de la chose. Curieuse predestination : on ne devient savant que dans les matières qui nous emeuvent – reste a expliquer pourquoi ou comment on se rend receptif aux signes.

La reference au menuisier n'est pas anodine. Elle contient un salut discret au gout platonicien mais surtout aristotelicien pour i'inspection des usages de l'art anterieurs au discredit dont souffre la pensee technique depuis la revolution industrielle. Cette attention aux puissances de la cause matérielle implique une reference a l'hecceite simondienne, qui s'inscrit dans le meme contexte, et sur laquelle nous reviendrons. Mais Simondon precise bien, a propos du bois justement, que l'art de l'artisan consiste a etre capable de reconnaitre, a travers les tensions de l'outil, les signaux qu'emet le materiau : pour Simondon, le bon menuisier est celui qui detecte les formes implicites du materiau a travers le geste technique. Un rabot ne sert pas seulement a lever un copeau, il transmet une information sur les fibres du bois, et permet d'evaluer leur reponse, d'apprecier leur resistance, leur direction et leur souplesse. L'action technique consiste en realite en une receptivite aux signaux que le materiau transmet a l'artisan a travers l'outil. On ne devient menuisier qu'en se rendant « sensible aux signes du bois » : l'apprentissage se fait receptivite.

En 1991, la meme prescience, articulee sous la figure de l'Ami, designe ce rapport a la chose sur le mode de l'affinite et de la pretention. Devenir l'Ami etablit un rapport de connivence qui ne s'etend pas jusqu'à la reciprocite, mais comprend « une certaine intimite competente, une sorte de gout materiel et une potentialite, comme celle du menuisier avec le bois : le bon menuisier est en puissance du bois, il est l'ami du bois »[1]. Cette connivence reste asymetrique bien qu'elle s'etablisse sur les bases materielles de la puissance. Elle n'implique pas un partage reciproque, une election mutuelle, et reste une pretention, au sens ou elle eleve une demande qui n'epuise pas les potentialites du bois, ni la multitude des autres rapports qui pretendent egalement a une connivence avec lui. Le menuisier se heurte au bucheron, a l'ebeniste. Il n'est

1. Deleuze, Guattan, *QP*, 9 et 14. Voir aussi l'article « Le philosophe menuisier » (entretien avec Didier Éribon), in *Libération*, 3 octobre 1983, p. 30-31, a l'occasion de la parution du premier volume sur le cinema.

pas le seul detenteur des puissances du bois, simplement l'agent actif d'une de ses determinations.

Le menuisier et le bois sont pris dans un agencement qui provoque cette intimite competente, ce gout materiel. L'apprentissage, la connaissance relevent de cette connivence receptive et la réceptivité ne consiste pas a se rendre attentif a une signification (une *theoria* de l'intelligible) mais dans le pouvoir clinique d'etre affecté par des signes materiels. Etre l'ami du bois, c'est se montrer receptif a cette matiere hyletique, et le bois sert ici, comme chez Sirnondon, d'exemple cle pour l'examen des puissances materielles. D'ou la reversibilite de la formule : apprendre, c'est interpreter (des signes), etre capte par des forces. Devenir le patient du signe, etre passivement le siege d'un investissement du signe, c'est apprendre. II y a une receptivite sensible de la *theoria,* un ***pathos*** de l'Idee en meme temps qu'une spontaneite du materiau.

Ces deux aspects sont a considerer ensemble. D'une part, Deleuze refute ici toute partition entre spontaneite et receptivite qui ferait de l'entendement a la maniere kantienne une pure spontaneite et de l'intuition empirique une pure receptivite, et par la, il se situe dans une perspective qui est celle de Maimon, auquel il se refere en effet, comme nous le verrons lorsque nous analyserons la dramatisation de l'Idee. Mais de plus, la theorie de l'apprentissage comme receptivite au dynamisme de la chose implique reciproquement que le signe qui nous affecte, comme signe materiel, soit porteur d'une consistance propre. Examinons d'abord le premier point, qui concerne le statut de l'Idee, avant d'en venir a cette theorie du materiau, si importante pour la philosophie du signe. Nous entrons là au du systeme. Le statut du signe, chez Deleuze, est commande par cette articulation entre semiotique et ethique. C'est elle qui determine le plan d'immanence comme univocite, et empeche toute confusion entre Idee et allegorie.

CHAPITRE VII

SPINOZA ET LE STRUCTURALISME

En s'indignant que la notion de sens puisse etre devenue « le refuge d'un spiritualisme renaissant »[1], Deleuze marque la difference entre ceux, comme Nietzsche et Spinoza, qui comprennent le signe comme physique, ethologie et variation de puissance, et ceux qui conservent la distinction entre sens propre et sens figure, partition qui commande l'usage allegorique. Ce faisant, « on rebaptise les anciens mirages, on ressuscite l'Essence, on retrouve toutes les valeurs religieuses et sacrees ». Cela definit la position de Deleuze a l'egard du sens, veritable ligne de partage en philosophie entre ceux qui le traitent comme reserve ou principe, donne preexistant et signification etablie, et ceux qui s'en emparent dans la perspective d'une contestation critique et creatrice.

Operer la critique de l'allegorie, c'est montrer que le sens n'est pas un reservoir, un principe, une origine ni meme une fin, mais seulement un effet de surface. Ce mouvement complexe est effectue par Deleuze sur deux plans differents, simultanes et solidaires. D'une part, avec Spinoza, il effectue une critique de l'equivocite et de l'analogie qui le conduit a faire de l'expression univoque le du systeme spinozien. En meme temps qu'il developpe, avec Spinoza, une metaphysique de l'immanence, Deleuze lutte contre toute conception analogique du signe, et definit dans *Logique* du sens une nouvelle theorie du sens comme effet de surface. C'est a partir de l'univocite de la substance, et sous l'aspect d'une critique du signe et de l'equivocite du sens transcendant que Deleuze ren-

1. **Deleuze,** ***ID,*** 189

contre la théorie structurale. Dans ce debat, la position structurale fournit un recours commode a la transcendance ineffable du sens, et le statut de l'experience est entierement repense. La littérature comme semiotique peut alors recevoir le statut d'une expérience reelle, et non d'une signification imaginaire.

1 / MORALE DE L'ÉQUIVOCITÉ, PHYSIQUE DE L'UNIVOCITÉ

En portant son attention sur le probleme de l'expression dans sa these complementaire, *Spinoza et* le *probleme de l'expression,* . Deleuze reorganise toute l'œuvre de Spinoza autour de la lutte contre l'analogie et la critique de l'allegorie. En realite, toute sa lecture de Spinoza est commandee par la controverse a l'egard de la transcendance du sens. « Nous croyons que *la philosophie de Spinoza reste en partie inintelligible si l'on n'y voit pas une lutte constante contre les trois notions d'équivocité, d'eminence et d'analogie.* »[1] Seule cette lutte, selon Deleuze, peut garantir a la theologie de Spinoza la conquete de l'immanence et de l'univocite, ce pourquoi il centre sa lecture sur le probleme de l'expression, machine de guerre contre la transcendance equivoque de l'eminence divine, et son regime analogique. Si l'etre se dit en un seul et meme sens de toutes ses modalites intrinseques, toutes les individuations deviennent des degres de puissance et des compositions de rapports de forces : « Cette univocite est la cle de voute de tout le spinozisme. »[2]

L'univocite permet en effet a Deleuze d'affirmer une logique du devenir, ou pensee et matiere ne se hierarchisent plus, mais coexistent en maintenant leur distinction. Les attributs de la pensee et de l'etendue d'egale dignite se valent pour Spinoza, sans hierarchie ni predominance de la pensee sur la matiere. Deleuze s'eloigne alors du modele metaphysique d'une suprématie absolue de la temporalite virtuelle sur la matiere actuelle que le dualisme bergsonien reconduisait a certains egards. Pour Spinoza, Dieu est seule cause, ni transitive car elle reste en soi pour produire, ni émanative, car l'effet ne s'exteriorise pas en dehors de la cause et ne subsiste pas dans son inferiorite separee. L'ordre des causes immanentes est un ordre de composition et de decomposition des

1. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression,* Paris, *Minuit,* 1969 (note *SPE*), 40.
2. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique,* Paris *Minuit,* 1981 (noté *SPP*), 78.

rapports qui affecte a l'infini la nature entiere. Cela permet a Deleuze de preciser ce qu'il entend par plan d'immanence : un plan de composition de rapports de force, que coupe toute actualisation modale ou difference individuante.

L'immanence, prise au sens logique, determine une critique des universaux abstraits qui conforte les theses de l'empirisme. Au plan metaphysique, elle implique l'affirmation de l'univocite de l'être. L'etre se dit en un seul et meme sens, mais tout ce dont il se dit diffère : l'univocite garantit la Difference. Comme Deleuze lit Spinoza a travers le prisme nietzscheen ou bergsonien du devenir, l'univocité de la substance ne le conduit pas a une pensee de l'identité, mais au pluralisme, a l'affirmation de la multiplicité substantive. C'est l'etre qui diffère, et Deleuze reinvestit l'analyse de la multiplicité en montrant que les distinctions réelles entre les individuations modales ne sont jamais numeriques, mais seulement formelles ou qualitatives, alors que les distinctions numeriques ne sont jamais reelles mais seulement modales : les modes deviennent les facteurs individuants de la substance, ses •ádegres intrinseques intenses »[1].

Deleuze precise alors la place qu'il accorde a Spinoza, aux cotes de Duns Scot et de Nietzsche, dans cette histoire de l'univocite. Duns Scot, le premier, neutralise les forces de l'analogie dans le jugement: Dieu possede des attributs formellement distincts sans perdre son unite. Pour assurer l'univocite sans verser dans le pantheisme, l'etre doit etre pense comme neutre, indifferent a son expression – neutralite que Deleuze conserve pour penser l'evenement ou le sens comme neutre, indifferent a son actualisation dans un etat de chose. Distinct formellement de ses attributs, Dieu s'en distingue aussi sur le plan modal : l'univocite traduit la pluralite de ses modes en facteurs intensifs et individuants, et la difference modale equivaut a une difference de puissance.

À cette difference intensive et modale, Spinoza apporte un second moment : l'être univoque cesse d'etre indifferent, et se fait affirmation pure. La difference n'est plus posee dans la distinction avec ce dont elle differe, mais s'affirme en elle-meme, non par difference avec un autre, comme Difference radicale. Cette Difference qui differe en elle-meme préserve son univocite affirmative. L'etre se dit en un meme sens des differences, de la substance et

1. **Deleuze, *DR,*** 59

de ses modes, et Dieu est cause de toute chose au meme sens ou il est cause de soi.

Pourtant, enonce Deleuze, l'affirmation qui garantit la Différence se solde par un desequilibre qui maintient la substance unique dans une position transcendante a l'egard de ses modes. Si ceux-ci dependent d'elle comme de leur cause, la substance en revanche ne depend aucunement d'eux. Il faudrait, pour poursuivre la conquete de l'immanence, que la substance ne se dise que de ses modes et seulement d'eux : dernier pas qui est franchi avec Nietzsche, avec qui nous passons de l'identite de la substance unique a l'affirmation du devenir multiple. Il ne suffit plus que l'univocite de l'etre se dise en un et un seul sens, il faut encore « qu'il se dise en un et un seul sens de toutes ses differences »[1]. Tel est l'eternel retour, qui transmute l'etre en devenir, en ***revenir*** de la difference.

Qu'on ne se meprenne pas sur cet eloge nuance de Spinoza dans *Différence* ***et repetition.*** Deleuze formule cette reticence dans la perspective d'une histoire reglee du devenir. Des qu'il place l'accent non plus sur l'identite de la substance et son eternite, mais sur la theorie du mode fini et sur son ethique immanente, l'analyse bascule. L'eternite de la substance est ici moins decisive pour l'argumentation que le type tres neuf de rapports ethiques qui s'instituent entre la substance et ses modes.

Il ne faut d'ailleurs pas tracer de divergences trop nettes entre la these de *Différence* ***et*** *répétition,* qui maintient une transcendance de la substance a l'egard de ses modes, et celle de ***Qu'est-ce que la philosophie ?,*** ou l'on lit au contraire que la substance spinozienne « ne laisse rien subsister a quoi elle pourrait etre immanente »[2]. Dans *Différence* ***et repetition,*** Deleuze cherche a passer d'une théologie de la substance a la philosophie nietzscheenne du devenir et de l'eternel retour, et cela implique bien de ménager cet effet de relance du devenir sur l'eternite. En realite, le rapport a la substance n'est pas seulement abstrait ou theorique, mais d'abord ethique ou vital, et de ce point de vue, Deleuze considere toujours Spinoza comme le philosophe par excellence pour la rigueur de son systeme et pour l'exemplarite de sa vie.

Spinoza, le prince des philosophes, occupe dans le systeme une place incomparable, sereine et rayonnante. De tous les philo-

1. Deleuze, *DR,* 53.
2. Deleuze, Guattari, *QP,* 47.

sophes que Deleuze aime a citer, il est certainement celui qui suscite l'admiration la plus fervente, le penseur exemplaire pour sa metaphysique rationnelle et son ethique des rapports effectifs, celui qui substitue a la morale du devoir la connaissance pragmatique des rapports necessaires. C'est cet accord entre metaphysique *more geometrico* et ethique des rapports vitaux qui lui confère sa place exceptionnelle. Deleuze poursuit dans toute son
son hommage a Spinoza avec un enthousiasme qui ne se dement jamais. •áPeut-etre le seul a n'avoir passe aucun compromis avec la transcendance, a l'avoir pourchassee partout », a avoir reussi a penser l'immanence sans la rapporter dativement a une transcendance : ((Spinoza, c'est le vertige de l'immanence auquel tant de philosophes tentent en vain d'echapper. Serons-nous jamais murs pour une inspiration spinoziste ? »[1]

L'œuvre de Spinoza n'est pas seulement extraordinaire pour sa puissance deductive, mais pour l'affirmation de vie et les voies pratiques qu'il degage. Son exceptionnelle puissance theorique se montre indissociablement vitale et politique, en un mot : ethique. La methode spinozienne ne se cantonne pas a l'expose doctrinal d'un systeme, mais releve de l'exercice clinique, et fait de l'ethique un art des compositions de rapports, qui consiste a •áorganiserles bonnes rencontres, composer les rapports vecus, former les puissances, experimenter »[2].

L'Ethique eclaircit l'horizon speculatif en frayant de nouvelles lignes de vie, et la physique deductive des passions sert a eradiquer pratiquement l'impuissance, la haine et le remord qui nous separent de la vie, en dressant la table de montage de l'homme du ressentiment, soumis au •áterrible enchainement des passions tristes »[3]. Deleuze presente toujours Spinoza comme le plus vivant des penseurs, le « Grand vivant » qui fait de la joie le correlat de l'affirmation speculative. La comprehension de la necessite des rapports dans l'ordre du savoir correspond a la puissance et la liberation, c'est-a-dire a la joie dans i'ordre de l'affect.

Chez Spinoza, en effet, l'immanence n'est pas rapportee dativement a une substance transcendant les actualisations de ses

1. Deleuze, Guattari, *QP,* **49-50. Et Deleuze** repond: •áC'estarrivé a Bergson, une **fois•âau** debut de *Matière et memoire.*

2. Deleuze, *SPP,* 161.

3. Deleuze, *SPP,* **38-39.**

modes, elle n'est pas posée comme immanente « a » la substance. Radicale et univoque, l'immanence métaphysique implique la nature de l'expression. Entre Dieu et sa production, le rapport d'expression est necessaire, reel, et n'implique aucun renvoi imaginairc vers un sens différent, caché, transcendant, ineffable. L'expression divine n'emprunte pas le mode analogique dc la copie ni de l'imitation, et n'agit pas indirectement a la maniere d'une signification en réserve. Ni émanative, ni ressemblante, l'expression est physique, directe et immédiate. Tout est dit, littéralement.

L'univocite de la cause et celle des attributs conduisent Spinoza a prolonger sa theologie de la substance par une critique du signc et dc l'imagination, qui découle dc son refus dc l'equivocite, de l'eminence et de l'analogie, trois notions qui se presupposent nécessairement les unes les autres. L'équivocité reclame que Dieu ne puisse être dit cause efficiente du cree au même sens ou il est dit cause de soi ; l'analogie exige que Dieu, cause de soi, ne puisse etre compris par la creature imparfaite que d'une maniere impropre ct dérivée a partir dc sa propre existence ; l'eminence postule un Dieu radicalement transcendant, différent, unique et separe. Un tel Dieu ne se confond pas avec sa creation, ct s'il cxistc commc les choses créées, c'est sur un modc radicalement distinct. Le systeme de l'analogie ne garantit l'eminence de Dieu qu'a travers l'équivocité de la cause : l'analogie se sert de l'équivocite pour assurer l'eminence. La theologie dc l'univocite spinozienne implique donc necessairement une critique du signc equivoque, de l'analogie de l'être et de la transcendance des significations.

Chaque fois que nous procedons par analogie, nous operons une partition et instaurons une differencc ontologique entre Dieu, causc transcendante, et le monde qui en resulte. Cette partition assure a Dieu son eminence et suppose que l'etre ne se dise pas cn un seul sens de la causc suprême ct du mondc cree. Elle implique donc l'equivocite en produisant l'eminence. Des lors que les attributs ne changent pas de nature selon qu'on les prédique dc Dicu ou de ses modes, des lors qu'ils sont compris comme expressions dc Dicu dont les formes sont communes a la substance et a ses modes, le systeme de l'analogie se defait. La formule dc l'univocite de l'être : Dicu, nature naturante, est immanent a la nature naturée, sonne le glas de l'analogie.

Deleuze developpe cet argument dans *Spinoza et* le *probleme de l'expression,* le reprend dans *Différence et répétition,* et chaque fois qu'il

presente l'univocite : la théologie de I'univocite spinozienne en termine avec l'eminence, la transcendance, et leurs corollaires, l'equivocite ou l'analogie, equivalentes car il importe peu que Dieu differe radicalement ou seulement proportionnellement des choses creees. Bien que transcendante, hierarchique et separee, l'eminence reste anthropomorphique, extrinseque et imaginaire car elle reduit Dieu a notre image : si le triangle pouvait parler, il dirait Dieu « eminemment » triangulaire. Double meprise, qui postule une ressemblance entre Dieu et ses creatures, en succombant a l'illusion des formes transcendantes : Dieu possederait les memes caracteres que ses creatures, hommes ou triangles, mais en un sens « tout autre »[1]. Deleuze lie de maniere irrevocable le refus de I'eminence de la cause, de sa transitivite avec le combat contre l'analogie, la ressemblance, la hierarchie et la duplicite du sens, divise en sens propre et en sens figure. Le combat contre la transcendance implique des lors une nouvelle tlieorie du sens comme effet de surface et de l'interpretation comme experimentation, non comme signification[2].

En reglant le rapport entre nature naturante et nature naturee sur le registre de l'immanence, Spinoza a transforme le regime de la signification en en supprimant la condition initiale : la difference ontologique entre le signe et le sens, entre ce qui exprime ct ce qui est exprime. Ainsi, la theologie de Spinoza debouche sur une nouvelle theorie de la signification, hostile dans un premier temps aux signes. « L'opposition des expressions et des signes est une des theses fondamentales du spinozisme »[3], car elle assure l'univocite de l'etre qui garantit l'immanence de la substance. La critique de l'analogie devient ainsi pour Deleuze la proposition decisive de la philosophie de Spinoza, et son ethique, une critique de la vision allegorique du sens.

Si la nature de Dieu est expressive, son expression univoque dans ses attributs se distingue absolument d'une signification allegorique ou d'une représentation analogique et equivoque. La substance s'exprime dans ses attributs qui s'expriment a leur tour dans leurs modes, de sorte que tout le spinozisme tient dans cette triade : la substance qui s'exprime, l'attribut qui l'exprime, l'essence qui est exprimee. L'univocite exige que l'etre se dise de la

1. Deleuze, *SPP,* 88.
2. Deleuze, *SPE,* 157.
3. Deleuze, *SPE,* 165.