HAL
open science

Deleuze et Bergson : tension, effort et fatigue dans l'instauration philosophique

Cleber Daniel Lambert Da Silva

To cite this version:

Cleber Daniel Lambert Da Silva. Deleuze et Bergson : tension, effort et fatigue dans l'instauration philosophique. Philosophie. Université Toulouse le Mirail - Toulouse II; Universidade federal de São Carlos, 2013. Français. NNT : 2013TOU20153 . tel-01265577

HAL Id: tel-01265577

https://theses.hal.science/tel-01265577

Submitted on 1 Feb 2016

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

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

THÈSE

En vue de l'obtention du

DOCTORAT DE L'UNIVERSITÉ DE TOULOUSE

Délivré par
Université Toulouse 2 Le Mirail (UT2 Le Mirail)

Cotutelle internationale avec :
Universidade Federal de Sao Carlos

Présentée et soutenue par
Cleber Lambert Da Silva

Le : 20 décembre 2013

Titre :

Deleuze et Bergson. Tension, effort et fatigue dans l'instauration philosophique

---

École doctorale et discipline ou spécialité :
ED ALLPH@ : Philosophie

Unité de recherche :
ERRAPHIS

Directeur(s) de Thèse :
Jean-Christophe Goddard
Silene Torres Marques

Rapporteurs :

Autre(s) membre(s) du jury :

Université de Toulouse 2 Le Mirail

Ecole Doctorale Arts, Lettres, Langues, Philosophie, Communication

Equipe de Recherche sur les Rationalités Philosophiques et les Savoirs

Universidade Federal de São Carlos

Centro de Educação e Ciências Humanas

Departamento de Pós-Graduação em Filosofia

Thèse pour le Doctorat de Philosophie par Cleber Daniel LAMBERT DA SILVA

Deleuze et Bergson. Tension, effort et fatigue dans l'instauration philosophique

Sous la direction de

Monsieur le Professeur Jean-Christophe GODDARD et Madame le Professeur Silene TORRES MARQUES

2013

Membres du Jury

M. Giuseppe BIANCO

M. Hélio Rebello CARDOSO JR.

M. Rodrigo GUIMARÃES NUNES

M. Jean-Michel SALANSKIS

Remerciements

A mes professeurs Silene Torres Marques et Jean-Christophe Goddard, qui ont accepté de diriger cette recherche avec patience et tendresse.

Aux professeurs Sandro Kobol Fornazari, Alessandro Salles, Guillaume Sibertin-Blanc, Alex Fabiano Correia Jardim, Péricles Pereira de Souza, Fernando Monegalha, Manola Antonioli qui ont contribué avec cette recherche par leur conversation ainsi que par leur propres travaux.

Aux membres du Departamento de Pós-Graduação em Filosofia da UFSCar, notamment aux professeurs José Eduardo Marques Baioni et Paulo Licht, et de l'ERRAPHIS.

A Roger, Thais, Shay, Jérémy, Bérangère, Marine, Norman, Lecy, Larissa, Catherine, Elene, Sérgio, Boujama, David, Laure et Elodie par leurs soutiens, apports, amitié et sollicitude.

A l'UniNômade Rio par la collaboration.

A la FAPESP - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo par le financement de cette recherche et à la CAPES - Cooperação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior par le financement de notre stage de cotutelle à l'Université de Toulouse 2 le Mirail.

Au professeur et maître Adenil Alfeu Domingos (*in memoriam*).

A mon « saudoso » Poitou-Charente, cette recherche est en continuité avec ce que j'ai pu penser et sentir pendant mon séjour à Poitiers, entre 2006 et 2008.

Au Kebnekaise où j'ai entendu un certain chant de la Terre.

A ma bien-aimée parenté de la campagne mineira au Bairro dos Silvas, aux gens simples et aux êtres multiples de la très ancienne Serra da Mantiqueira. Je me meus avec eux parmi les plus belles pensées et dans l'élément même d'une rigoureuse et persisistante dissonance.

Résumé :

Nous proposons une lecture de certains aspects des deux pensées de Deleuze et de Bergson, ainsi que de leur rapport, à la lumière du problème de l'instauration philosophique. Il s'agit de dramatiser une dispute entre les deux philosophes qui s'exprime à travers une divergence entre deux problèmes. D'un côté, le problème principiel par lequel Bergson aurait entreprit la restauration de l'ontologie, en substituant au principe figé, éternel et transcendant de la metaphysique grecque, le principe mouvant, temporel et immanent d'une métaphysique renouvellée. D'un autre côté, le problème pratique par lequel Deleuze rend à la philosophie sa puissance instaurative, en ressonance avec d'autres pratiques (art, sciences, droit, etc.). Il en découle deux performances ou deux modes de fonctionnement divers de la machine à penser : la spéculation et l'instauration. Si nous comprénons la pensée dans son rapport de tension avec le chaos, sa performance spéculative cherche à s'en protéger à travers un principe. La performance instaurative exige la plongée de la pensée dans le chaos pour y tracer plan qui se tient dans une station athlétique, irréductible aux opinions, inattribuable à un principe. Ce n'est qu'à cette condition que la pensée fait oeuvre. Finallement, en impliquant des rapports non seulement avec les champs physique, organique et psycho-sociaux, mas avec la Terre, notre analyse devient géophilosophique et opère un décentrement qui doit la conduire, par delà les deux marges de la philosophie, la Grèce (forme du passé) et l'Occident (forme du présent), à une troisième marge : instauration de l'Île-Brésil (forme du futur).

Mots-clé : instauration philosophique – metaphysique – pratique – tension – Terre

Resumo :

Propomos uma leitura de certos aspectos dos pensamentos de G. Deleuze e de H. Bergson, assim como de sua relação, a partir da noção de instauração filosófica. Trata-se de dramatizar uma disputa, entre os dois filósofos, capaz de se exprimir através da divergência entre dois problemas. De um lado, o problema principial pelo qual Bergson teria empreendido a restauração da ontologia, substituindo ao princípio fixo, eterno e transcendente, da metafísica grega, o princípio movente, temporal e imanente de uma metafísica renovada. De outro lado, o problema prático pelo qual Deleuze devolve à

filosofia sua potência instauradora, em ressonância com outras práticas (arte, ciências, direito, etc.). Deles decorrem duas performances ou dois modos de funcionamento da maquina de pensar: a especulação e a instauração. Se compreendermos o pensamento em sua relação de tensão com o caos, sua performance especulativa procura o proteger deste último através de um princípio. A performance instauradora exige o mergulho no caos para nele traçar um plano que se mantenha numa estação atlética, irredutível às opiniões, inatribuível a um princípio. Não é senão sob essa última condição que o pensamento faz obra. Finalmente, implicando relações não somente com os campos físico, biológico e psicossocial, mas com a Terra, nossa analise torna-se geo-filosófica e opera um decentramento que deve conduzi-la, para além das duas margens da filosofia, ou seja, a Grécia (forma do passado) e o Ocidente (forma do presente), à uma "terceira margem": a instauração da Ilha-Brasil (forma do futuro).

Palavras-chave: instauração filosófica – metafísica – prática – tensão – Terra

Abstract:

We propose a reading of certain aspects of the thoughts of G. Deleuze and H. Bergson , as well as its relation to the notion of philosophical instauration. It is dramatizing a dispute between the two philosophers , able to be expressed through the divergence between two problems. On the one hand , the problem principial by which Bergson would have undertaken the restoration of the ontology , replacing the fixed principle , eternal and transcendent , of Greek metaphysics , the moving principle , temporal and immanent about a renewed metaphysics . On the other hand , the practical problem for which Deleuze returns to philosophy its instauration power , in resonance with other practices (art, science , law, etc. .). They entail two performances or two modes of operation the machine of thinking, speculation and instauration . If we understand the thought in its relation of tension with the chaos , his speculative performance demand the protection of the latter by a principle. The instauration performance requires diving into the chaos for in it to devise a plan that maintain itself in a athletic station, irreducible to opinions , not attributable to a principle. It is only under this last condition that thinking does work . Finally , involving relationships not only with the physical fields , biological and psychosocial , but with the Earth , our analysis becomes geo -

philosophical and operates a decentering that should lead it , beyond the two margins of philosophy , in other words, the Greece (form of the past) and the West (form of the present) , to a "third border " : the instauration of the Isle - Brazil (form of the future) .

Key-words : Philosophical instauration – metaphysics – practices – tension – Earth

Les ouvrages de Deleuze sont cités sous les abréviations suivantes :

ES : Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Paris, P.U.F., 1953, 5e éd. 1993.

NPh : Nietzsche et la philosophie, Paris, P.U.F., 1962, 9e éd. 1994.

PhCK : La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés, Paris, P.U.F. 1963, 8e éd. 1994.

P : Proust et les signes, Paris, P.U.F., 1970, 2e éd. « Quadrige », 1998.

B : Le Bergsonisme, Paris, P.U.F., 1966, 5e éd. 1994.

PSM : Présentation de Sacher-Masoch, Paris, Minuit, 1967.

DR : Différence et répétition, Paris, P.U.F., 1968, 9e éd. 1997.

SPE : Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968.

LS : Logique du sens, Paris, Minuit, 1969. Spinoza.

SPhP : Spinoza. Philosophie pratique, Paris, P.U.F., 1981.

AO : avec F. Guattari, L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie, Paris, Minuit, 1972, 2nde éd. aug. 1973.

MP : avec F. Guattari, Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie, Paris, Minuit, 1980.

BLS : Francis Bacon. Logique de la sensation, Paris, Ed. de la différence, 1981, rééd. Paris, Seuil, 2002.

C1 : Cinéma 1. L'image mouvement, Paris, Minuit, 1983.

C2 : Cinéma 2. L'image temps, Paris, Minuit, 1985. Foucault, Paris, Minuit, 1986.

PLB : Le Pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit, 1988.

PV : Périclès et Verdi, Paris, Minuit 1988.

PP : Pourparlers (1972-1990), Paris, Minuit, 1990.

QPh : avec F. Guattari, Qu'est-ce que la philosophie ?, Paris, Minuit, 1991.

CC : Critique et clinique, Paris, Minuit, 1993.

ID : L'île déserte et aux autres textes. Textes et entretiens 1953-1974, Paris, Minuit, 2002.

RF : Deux régimes deux fous. Textes et entretiens 1975-1995, Paris, Minuit, 2003.

Les ouvrages de Bergson sont cités sous les abréviations suivantes et renvoyent toutes à l'Edition du Centenaire, PUF, 1963, sous la direction d'André Robinet et Introduction d'Henri Gouhier (sauf indication contraire pour les comentaires qui font référence à l'Edition Critique sous la direction de Frédéric Worms)

DI : Essai sur les données immédiates de la conscience (1889)

MM : Matière et mémoire (1896)

EC : L'Evolution créatrice (1907)

ES : L'Energie spirituelle (1919)

MR : Les deux sources de la morale et de la réligion (1932)

PM : La pensée et le mouvant (1934)

Introduction

Avec cette recherche nous avons problématisé la relation entre la philosophie de Deleuze et la philosophie de Bergson à partir de la notion d'instauration philosophique, c'est-à-dire à partir de la question de la genèse de l'acte de penser dans la pensée, l'effort et la fatigue que cela implique. Nous croyons que c'est possible de rendre justice à la singularité de chacune de ces deux philosophies tout en essayant d'accomplir un mouvement de pensée qui ne peut pas éluder le fait qu'il est situé dans un espace, dans un temps, dans une vie. Il fallait ainsi instaurer une oeuvre, modeste et simple, mais ne renonçant jamais à la nécessité d'être philosophique ou, du moins, de tendre le plus que nous pouvions vers le philosophique, vers ce que, sans savoir par avance ce qu'il est, on ne peut que *faire*.

D'abord nous étions éngagés pour comprendre surtout ce qu'on appelle de « bergsonisme » de Deleuze, en croyant qui, en lui, résidait un aspect singulier de la pensée deleuzienne même. Nous avons compris très vite que ce n'était pas un problème philosophique. Pourquoi cet aspect et non pas un autre ? Ne parle-t-on d'un spinozisme de Deleuze ? D'un nietzschéisme de Deleuze ? Et même si nous pouvions rassembler tous ces aspects, tous ces auteurs que Deleuze a lu, ce serait encore un vain effort, puisque nous nous sérions rendu compte très vite que n'importe quel philosophe a lu d'autres philosophes et au Bergson de Deleuze il aurait fallu ajouter qui ? Le néoplatonisme du Bergson de Deleuze ? Bref, nous avons décidé de ne plus intérpreter quoi que ce soit, mais d'assumer le risque de faire un mouvement de pensée. Les limitations, l'échec, la fatigue, même la paresse, ce sont des défis autrement instigateurs que la compréhension tout faite, bien arrangée et pour tous reconnaissable. Ainsi, nous croyons fermement être fidèles aux deux philosophes.

Mais pour accomplir notre mouvement nous devions précipiter ces deux philosophes vers lequels nous avons nous tournés et ce geste extrême exigeait une certaine dramatisation, puisque de toute manière il devrait être effectué dans un milieu institutionnel précis. Notre hypothèse était donc la suivante : Deleuze vise le deleuzisme, Bergson vise le bergsonisme, mais le bergsonisme de Deleuze ne vise le deleuzisme sans introduire une mésentente dans la manière même par laquelle nous visons le bergsonisme. Ansi nous soutenons que la singularité de chacun de ces deux philosophes, le fait d'une pensée deleuzienne et le fait d'une pensée bergsonienne, telles qu'elles nous sont offertes dans leurs respectives configurations problématiques, ne

sauraient pas se prolonger l'une dans l'autre. Au contraire, elles nourrissent une divergence fatale au niveau des problèmes qui les animent. Nous avons conçue cette divergence à la manière d'une dispute. Certes nous n'ignorons pas tous les efforts de pensée qui ont essayé de montrer la présence inéluctable de Bergson dans la pensée deleuzienne : Bergson, amis de Deleuze. Nous avons au contraire essayé de penser Bergson du point de vue de l'ennemi que serait Deleuze. Mais si nous rendons toute la signification au perspectivisme disseminé dans l'oeuvre deleuzienne et d'après lequel le point de vue ne présuppose pas le sujet, mais devient sujet celui qui s'installe dans le point de vue, alors la perspective de l'ennemi concerne fondamentalement notre relation même ces deux philosophes. Nous aimons toutes ces ombres ennemies qui nous accompagnent. La pensée cherche à multiplier les ennemis de notre ennemi à nous afin de mieux l'affronter en tant que tel, en tant que rival ombrageux, et suivant une véritable dispute philosophique, sous le risque de tomber « au milieu de la cachette » et même dans « l'égarement ».

Quel est le sens de cette dispute ? L' « inimitié » ne s'oppose pas à l'amitié à la manière de deux pôles à l'extrêmité d'une même ligne comprise à l'intérieur d'une configuration de pensée donnée. Il s'agit d'une ligne complètement diverse, qui forme elle-même une configuration de pensée autonome ou la trame. Qui n'a jamais admiré cette affirmation de Deleuze selon laquelle, dans la pensée, tout part d'une inimitié, d'une « misosophie » , d'une « méfiance » à l'égard de l' « amis » ? Mais l' « amis », compris dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* , comme « condition de possibilité de la pensée », différemment de son surgissement parmi les Grecs, aurait passé par une « catastrophe » qui suscite de nouveaux caractères, introduit de nouveaux « personnages », « venus d'ailleurs », « peu grecs, cette fois ». L'un de ces caractères *a priori* serait une « certaine fatigue » qui convertit l'amitié même en « méfiance et pacience infinies »[1].

C'est qu'on écrit toujours au sein d'une durée de vie, d'un certain enthousiasme. D'après la conception bergsonienne de contemporanéité, à savoir, être un ou deux indifféremment, comme l'a très bien saisi Ph. Soulez, on entrevoit la difficulté qui consiste à faire que la durée de création de l'oeuvre coïncide avec l'actualité. Et, pourtant, Deleuze ne cesse pas de dire que la philosophie a besoin de la non-

[1] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 10.

philosophie. La fatigue, la méfiance et la paciente, tematisées par Blanchot, imprégnent la pensée deleuzienne et ont bien un rapport philosophique avec l'actualité qui est la sienne. Si l'enthousiasme qui meut la philosophie de Bergson est celui relatif à l'effort presque inépuisable d'une durée qui progresse, mais qui se heurtera à la Guerre, Deleuze se situe dans l'élément même de la fatigue. Mais, le fatigué doit subir une transfiguration capable d'épuiser le possible à travers l'instauration athlétique de l'oeuvre, contre un état chaotique où seuls les clichês peuvent offrir une assise à la pensée débilitée. « Nous demandons seulement um peu d'ordre pour nous protéger du chaos. (...) Nous perdons sans cesse nos idées. C'est pourquoi nous voulons tant nous accrocher à des opinions arrêtées »[2]. Comme l'a bien répéré F. Zourabichvili, le chaos est le « 'fait moderne' révélateur d'une situation de droit » à l'ère du glissement des sociétés disciplinaires vers les sociétés de contrôle et leur processus d'axiomatisation généralisée[3]. Devant cette situation d'une pensée submergée par différentes actualités, par une contemporainéité pour ainsi dire connective, qui nous obligérait à réecrire la formule bergsonienne dans la forme suivant, être un ou plusieurs indifféremment et, pourtant, avec le sentiment d'appartenir au même tra-la-la, devant cette situation le problème de l'effort et de la fatigue se pose à nouveaux frais. Il nous faut encore un effort, cette fois athlétique, d'autant plus que nous constatons partout le désespoir des pensées fatiguées et chevauchées tant bien que mal sur des clichês et des slogans, ainsi que des modes de vie qui ne sont plus que des *feed-backs* dans notre temps loquace. Si Deleuze se réfère, à l'égard de la lutte de la pensée contre le chaos, à une « affinité avec l'ennemi », c'est précisément parce que le combat contre l'opinion lui semble la véritable lutte philosophique.

En ce sens, il nous a paru pertinent de distinguer deux sortes de *performance* de la machine à penser à l'ère du chaos, irréductibles aux opinions et aux slogans, mais en nouant des différents types de rapports avec eux : la performance instaurative et son problème pratique de la rupture avec les clichês, de la plongée dans le chaos et du traçage d'un plan d'immanence ; la performance spéculative et son problème principiel

[2] Idem, p. 189.

[3] « Car jamais ne s'était imposée avec autant d'évidence et de nécessité l'éxigence d'un autre rapport au chaos que celui qui consiste à s'en protéger par des codes, par des schèmes tout faits. C'est donc tout à la fois que la pensée réclame, devant l'allure nouvelle et cependant inassignable des données, la révélation de liens spécifiques qui nous disent dans quel monde nous entrons, et, devant l'effondrement des vieux schèmes interpétatifs ou informants, une nouvelle forme de lien ou de déchiffrement », cf. F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, Paris, 2003, p. 56.

de restauration d'un absolu mouvant, ouvert, temporel. Ce n'est pas le même maniement de la machine à penser, ni la même politique dans un cas et dans l'autre.

Finalement, si la dispute entre Bergson et Deleuze était un mode de dramatiser un mouvement de pensée, il faudrait tenir compte du rapport entre le « devenir de la pensée » et le « milieu ». « Le sujet et l'objet donnent une mauvaise approximation de la pensée. Penser n'est ni un fil tendu entre un sujet et un objet, ni une révolution de l'un autour de l'autre. Penser se fait plutôt dans le rapport du territoire et de la terre »[4]. La géophilosophie chez Deleuze récouvre une curieuse continuité entre la pensée et la Terre, un pli qui bouleverse le rapport entre « nature » et « culture » tel que le comprend l'ontologie naturaliste occidental et qui rébondi de manière problématisante avec des notions de l'anthropologie, par exemple le « multinaturalisme » chez Eduardo Viveiros de Castro et la « diplomatie » chez Bruno Latour. Nous ne pouvons pas être indifférents au fait que le philosophe du « nomadisme sur place » avait bien un « milieu », un « sol », une « terre » : le plateau de Millevaches, son paysage lumineux, son nom qui accumule significations aussi diverses que les peuples qui l'ont habité, renvoyant à la multiplicité de sources d'eaux, mais aussi au lieu vide, abandonné (du latin, *vacua*) et à sa topografie de blocs de granite qui forment des troupeaux de vaches (de l'occitan *vacas*). Moutonnements confus et mers de collines dont les surfaces sont granulaires à cause des formations de granit, des feuilletage des micachistes diorites et pegmatites, où l'on peut trouver du quartz et du mica, bref des roches magmatiques dont les cristaux scintillants, brillants, miroitants. « J'aime le Limousin et je ne sais pas dire pourquoi. C'est ainsi. Mais pensant aux gens d'ici, à leur vie, je me dis : ce qu'il a fallu de brassages de peuples et de civilisations pour faire un tempérement limousin. J'aime ce goût pour la laïcité »[5]. Deleuze séjournait aussi logntemps que possible au Limousin. Détail biographique dont la philosophie peut s'en passer ? Non pour un philosophe qui affirme à maintes fois qu'il faut saisir le point secret où un aphorisme de pensée et une anedocte vitale sont une seule chose[6]. « Nietzsche disait de la même façon qu'un aphorisme devait être 'ruminé', et jamais un plateau n'est séparable des vaches qui le peuplent, et qui sont aussi les nuages du ciel »[7]. Il ne s'agit pas de nier la démarche

[4] Idem, p. 82.
[5] Cf. R. Maggiori, Deleuze, *Millevaches*, critique du livre *Tombeau de Gilles Deleuze*, Editions Mille Sources.
[6] Cf. Deleuze, *LS*, p. 153.
[7] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 34.

batesonienne qui comprend un plateau comme un continuum d'intensité, mais précisément elle suppose une expérience géophilosophique de la pensée, expérience cristalline du plan d'immanence peuplé de singularités lumineuses ou d'images en soi où l'on a le sentiment d'une Nature inconnue. Enfin, un plan d'immanence qui, n'admetant aucun datif – immanente à la Conscience, à l'Etre – forme un « *temps stratigraphique* » plutôt qu'une succession, une géologie plutôt qu'une histoire, et constitue ainsi une superposition de formations où les noms propres des philosophes « coexistent et brillent, soit comme des points lumineux qui nous font repasser par les composants d'un concept, soit comme de point cardinaux d'une couche ou d'un feuillet qui ne cessent pas de revenir jusqu'à nous, comme des étoiles mortes dont la lumière est plus vive que jamais »[8]. Si cette conception semble au premier abord coïncider avec l'idée bergsonienne d'une coexistance de durées communicantes ou renvoyer à l'analyse deleuzienne de la deuxième synthèse du temps ou synthèse de la mémoire ontologique, elle exige néanmoins un effort de plus, tourné vers l'avenir, proprement athlétique et capable d'instaurer l'oeuvre de pensée. C'est à travers la synthèse du futur, de la théorie deleuzienne du temps, que la géophilosophie devient politique, « double frénésie » et double création du peuple à venir et de la terre inconnue.

Par conséquence, il était inévitable de dramatiser une dernière fois, en guise de conclusion, l'idée d'instauration philosophique, dans son opposition même à tout mode de performance spéculative de la pensée, en songéant à sa connexion avec l'Île-Brésil, non pas un Etat national, mais un milieu d'immanence, non pas un île-desert, mais un espace peuplé de singularités. A l'amis fatigué comme détermination de la pensée, nous n'opposons pas Autrui, le point de vue de l'ennemi, comme le fait Viveiros de Castro, mais le « barbare-téchnisé » dans son *otium* (loisir) à l'Île-Brésil. Cet *otium* doit être conquis à chaque fois à travers l'instauration d'une oeuvre : le faire oeuvre d'imagination. L'utilisation de cette notion de barbare-téchnisé, que nous trouvons chez Oswald de Andrade, résulte de notre réfléxion tout au long de la recherche autour de la performance instaurative et son double mouvement ou double frénésie, à l'âge de l'anthropocène et de la « société aphrodisiaque ». Elle ne se sépare pas d'un devenir de la pensée, puisque son élément même hybride implique la notion de génétique-natif qui s'oppose à la fois à l'inné et à l'acquis. Deleuze ne cesse pas de renvoyer à Hölderlin et

[8] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, pp. 58-59.

à la différence qu'il a établi entre les Grecs et les Européens pour comprendre le rapport entre le plan d'immanence et les concepts qui viennent le peupler : ce qui est inné pour les premiers doit être acquis par les seconds et inversement, c'est-à-dire les Grecs ont le plan, mais cherchent les concepts, tandis que les modernes possèdent les concepts, mais ont perdu le plan[9]. L'autochtone et l'étranger ne sont pas de personnages distincts dans ce sens, mais un « double » qui se « dedouble » en deux versions, « ce qui était autochtone devient étranger, ce qui était étranger devient autochtone » et de la société des amis grecque à celle occidental il y a une catastrophe, selon Deleuze, qui change la nature de l'amitié[10], comme nous disions juste ci-dessus. Ce même schème est appliqué au rapport des Européens avec les Etats-Uniens pour penser le rapport entre la totalité et le fragment : les premiers ont un sens inné de la « totalité organique », mais doivent acquérir le sens du fragment, tandis que ces derniers ont le sens naturel du fragment, mais s'efforcent pour acquérir le sentiment de la totalité. Il nous a semblé que ce rapport demeurait enfermé dans une performance spéculative, alors que la performance instaurative consiste dans l'engendrement d'une oeuvre, elle est proprement génétique-natif, notion que nous avons construit à partir de ce que Deleuze appelle de « génitalité »[11] croisé à ce que Goddard appelle de « natif »[12] et qui se réfère fondamentalement à l'affirmation de l'existence pratique et de la vie concrète. Au double Européen et Etats-Unien et leur dédoublement, il fallait opposer l'Île-Brésil et sa

---

[9] « (L)es Grecs tenaient bien le plan d'immanence qu'ils construisaient dans l'enthousiasme et dans l'ivresse, mais ils devaient chercher avec quels concepts le remplir (...) ; tandis que nous, nous avons des concepts, nous croyons les avoir, après des siècles de pensée occidentale, mais nous ne savons guère où les mettre (...). C'est pourquoi les Grecs de Platon *contemplent* le concept, comme quelque chose qui est très loin et au-dessus, tandis que nous, nous avons le concept, nous l'avons d'une manière innée, il suffit de *réfléchir*. C'est ce que Hölderlin exprimait si profondément : le 'natal' des Grecs, c'est notre 'étranger', ce que nous devons acquérir, tandis que notre natal, les Grecs au contraire avaient à acquérir comme leur étranger », cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 98.

[10] Deleuze pense à Maurice Blanchot, aux premières pages de *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969. Nous renvoyons aussi, mais d'une autre manière, à Kostas Axelos, *Ce questionnement*, Paris, Minuit, 2001, surtout p. 70-71. « L'amitié qui nous rend capables de marcher avec les autres, en complicité, est devenue un mot-et-une-chose fatigué ».

[11] Cf. Deleuze, *DR*, p. 192.

[12] Dans son « Fichte aborigène », Goddard montre que l'aborigène ou le Urvolk, en opposition à l'*Ausland*, celui qui vient toujours de l'extérieur, il « désigne le peuple, tout peuple, dans la mesure où, pour être un peuple, il doit être nécessairement natif, originaire, primitif – dans la mesure où son être n'est pas seulement 'factuel' ou 'historique', comme l'est celui d'une armée coloniale ou impériale de conquête, d'une administration étatique, etc., mais 'génétique', c'est-à-dire est intégralement constitué par les médiations symboliques à travers lequelles il s'image et se forme (*sich bildet*) lui-même pour lui-même (la notion fichtéenne de 'genèse' étant vidée de toute signification généalogique) ». Cf. Jean-Christophe Goddard, *Fichte ou la révolution aborigène*, document disponible in www.europhilosophie.fr .

double frénésie génétique-native, par laquelle « l'étranger devient autochtone chez l'autre qui ne l'est pas, en même temps que l'autochtone devient étranger à soi-même », révelant un narcissisme aberrant et hystérique. Ni « Paris », ni « Pará »[13], ni national, ni cosmopolite, mais l'aller-retour incessant entre l'un et l'autre. Ou, pour paraphraser, Viveiros de Castro, nous sommes tous génétique-natif, sauf qui n'est pas[14].

[13] Référence à l'explication d'Eduardo Viveiros de Castro à propos d'un commentaire qui lui a été fait lors d'un sympose à Mancherster rassemblant des « historiens de la culture occidentale » où il expose un travail sur quelques « conceptions amérindiennes de 'nature' et de 'culture' et leurs différences par rapport à la vulgate cosmologique de la modernité ». « Pendant les debats, un des participantes m'a provoqué : 'Votre travail est très intéressant ; mais vos indiens semblent avoir étudiés à Paris...' J'ai répondu que, en réalité, c'était exactement le contraire : certains parisiens havaient étudiés en Amazonie. J'ai argumenté que mon analyse était d'autant plus rédevable au structuralisme français que celui-ci était rédevable précèdemment à l'ethnologie américaniste et, de cette façon, à 'mes' indiens : ce ne fût pas le Pará qui est allé à Paris, mais Paris au Pará ... ». Son « provocateur » lui a été présenté plus tard comme Stuart Hall, cf. Eduardo Viveiros de Castro. « Etnologia brasileira » in O *que ler na ciência social brasileira (1970-1995).* Antropologia (vol. 1), direção de Sérgio Miceli, São Paulo, Editora Sumaré, ANPOCS, 1999, p. 152. La même chose se passe pour Oswald de Andrade dont on dit qu'il aurait "découvert" le Brésil depuis la Place de Clichy, le « Bois Brésil » (son manifeste de 1924) étant en fait « Bois Paris ». Silviano Santiago dans sa lecture d'Oswald de Andrade parle de l' « effort anthropophagique » comme celui instaure une « connaissance exorbitante », qui répulse les formes partielles de la connaissance : celle « partielle » du colon et celle soi disante « universelle » du colonisateur. C'est ainsi que l'anthropophagie constitue une performance instaurative et désigne très exactement ce qu'on appelle de génétique-natif, mouvement exorbitant et aberrant d'aller-retour, cf. Silviano Santiago. « Le commencement de la fin », in *Brésil/Europe : repenser le Mouvement Anthropophage*, Collège International de Philosophie, Papiers n°60 septembre 2008, p. 15, disponible au www.ciph.org/fichiers_papiers/Papiers60.pdf

[14] Cf. Eduardo Viveiros de Castro, « No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é" (2006) in *Encontros. Eduardo Viveiros de Castro*. Org. Renato Sztutman. Rio de Janeiro, Beco do Azougue, 2008, pp. 132-161.

PREMIERE PARTIE

De l'île déserte et de l'océan : la dispute philosophique

Deleuze fait apparaître son premier étude sur Bergson en 1956, dans un reccueil organisé par Merleau-Ponty[15]. Il démarre le début d'une série de retours à l'auteur de *L'évolution créatrice* qui se éttendra jusqu'à celui qui est considéré en tant que l'un des dérniers écrits de Deleuze, à savoir, *L'immanence, une vie...* Néanmoins, il ne faut pas parcourrir toute l' oeuvre de Deleuze dans son ensemble pour arriver à dégager le sens profond de son bergsonisme. Dans ce premier chapitre, nous croyons être possible distinguer le schèma, à notre avis, le plus général et aussi celui qui nous sera utile, qui caractérise la lecture deleuzienne du philosophe de la *durée*. Nous pensons que l'appropriation de concepts bergsoniens par Deleuze dépend, dans ce moment initial de l'oeuvre de celui-ci, d'une *disjonction fatale* des problèmes auxquels ces concepts renvoyent et qu'ils ne cessent de déployer, comme à leurs intuitions les plus simples.

Le problème de « l'instauration philosophique » est déjà présent dans sa toute son essor, malgré le fait que cette expréssion n'apparaîtra que plus tard, dans une référence rapide au philosophe Etienne Souriau dans le *Qu'est-ce que la philosophie ?*[16] oeuvre tardive, co-rédigée avec Félix Guattari. Certes, il se pourrait objecter, à la manière bergsonienne, que nous sommes victimes d'une « illusion rétrospective ». Mais, comme nous le verrons, il n'en est rien. Deleuze et Bergson partagent l'idée selon laquelle une oeuvre ne fait rien d'autre que d'expliquer une intuition initiale, un problème vers lequel l'oeuvre ne cessera pas de revenir et auquel elle ne ferra que déplacer. En dréssant ce qui sera intérrogé à chaque nouveau travail, dans l'article de Deleuze sur Bergson aussi, « ce qui est en question ici, est déjà toute l'orientation générale de la philosophie »[17], c'est-à-dire, le problème géographique, plutôt que celui historique. L'orientation sera partagée dans deux voies : la voie transcendentale, d'un côté, la voie ontologique, de l'autre. On en peut se rendre compte dans un passage qui traite de la première des deux caractéristiques que Deleuze attribue à la notion d'intuition chez Bergson, son « caractère réellement méthodique ». En effet, « en elle et par elle quelque chose se présente, se donne en personne, au lieu d'être inféréd'autre chose et conclu »[18]. Autrement dit, l'orientation bergsonienne de la pensée, d'après Deleuze, choisit une voie qui n'est pas celle précisément qui fait de la philosophie une

[15] Cf. Deleuze, *ID*, pp. 28-42.
[16] *QPh*, p. 44. On y lit, dans une note, la référence à Etienne Souriau, *L'instauration philosophique*, Ed. Alcan, 1939. Nous allons aborder le rapport Deleuze-Souriau plus loin.
[17] ID, p. 29.
[18] Idem, p. 29.

réfléxion sur la connaissance que les sciences ont des choses. Ainsi, Deleuze croit pouvoir retrouver Bergson dans une voie qui n'est justement pas celle inaugurée par Kant, la voie critique ou *transcedentale*. Cette autre voie il fallait l'appeller *ontologique*. De cette façon, au lieu d'être une *réfléxion sur la connaissance* que la science offrirait, la philosophie prétendrait, avec Bergson, nous offrir *une autre* relation avec les choses, *une autre*[19] connaissance des choses mêmes.

Or, cette relation avec les choses ou connaissance des choses mêmes, chez Bergson – d'ailleurs, celles dont la science « nous cachait »[20] -, elle est donnée par l'*intuition*. Toutefois, Deleuze introduit une *hésitation* au moment même de qualifier cette relation ou connaissance. Par là, il semble réfaire deux voies au moins pour comprendre l'orientation générale de la philosophie. Au moment où il met de coté, en effet, la voie critique, Deleuze introduit cette autre voie, l'ontologique, sous le signe de l'hésitation qui, comme on le verra, caractérise, dans un premier moment, un déplacement qui exprime sa propre distance par rapport à Bergson. Cela dit, ou bien la philosophie est réfléxion sur la connaissance, « ou bien, au contraire, la philosophie prétend *instaurer, ou plutôt restaurer, une autre* relation avec les choses, donc *une autre* connaissance »[21]. En effet, *entre instauration et restauration, la différence ne peut pas être anodine*. Un peu plus loin, dans ce même article, au moment où il expose la deuxième caractéristique de l'intuition, Deleuze reprend les termes par lesquels il avait exprimé cette hésitation et celle-ci sera, pour ainsi dire, prolongée jusqu'au point d'une bifurcation à partir duquel sa relation avec Bergson diverge : le problème de l'orientation de la pensée. La première caractéristique de l'intuition apprend qu'elle nous présente quelque chose. La deuxième, à son tour, nous fait comprendre que cette présentation consiste dans un « retour ». « La relation philosophique, en effet, qui nous met dans les choses au lieu de nous laisser au-dehors, est restaurée par la philosophie plutôt qu'instaurée, retrouvée plutôt qu'inventée »[22]. Point par point, s'oppose, dans la relation qui nous met dans les choses, c'est-à-dire, dans l'intuition, le contact et l'invention.

[19] Deleuze souligne seulement « une autre » pour se référer aussi bien à la relation qu'à la connaissance.
[20] Idem, p. 29.
[21] Idem, p. 29. En « *instaurer, ou plutôt restaurer* », nous soulignons.
[22] Idem, p. 30.

Notre recherche sur le bergsonisme de Deleuze consiste dans la décision prise d'approfondir cette bifurcation et en tirer quelques conséquences. Dans cette hesitation, dans les deux voies divergentes qu'elle ébauche, dans la distance polioptique qu'elle établit, dans le lien paradoxal qui les met en communication, formant une stance ou une station, c'est la philosophie même qui défigure ou déforme son visage, en en dégageant son double et sa puissance re-instauratrice. Notre tache avec cette thèse n'est autre que de renforcer cette hésitation, l'intensifier jusqu'à ce qu'elle réapparaîtra aussi bien dans d'autres travaux de Deleuze que virtualisée en quelque sorte dans des moments privilégiés de la philosophie de Bergson lui-même. Et nous devons encore intensifier cette hésitation jusqu'à ce qu'elle gagnera l'amplitude d'une vague histéricizante, capable de parcourrir non seulement le corps de l'oeuvre des auteurs étudiés ici, mais l'éxércice même de pensée auquel nous nous dédions. Le problème du double, par lequel Bergson et Deleuze se communiquent, indique ainsi une question plus générale qui concerne l'activité philosophique même, dans sa violence absolue, sa pérturbation obstinée, sa néutralité presque inténable. Cette hésitation constitue un proccessus progressif et continu de histéricisation capable de constituer le symptôme de ce qu'on peut appeller, avec Worms, d'un moment philosophique plus large, peut-être plus sécrét, celui que la philosophie de Deleuze actualiserait à sa manière et qui démeure comme une possibilité suspendue, se déplaçant comme une sorte d'île-fantôme, inséparable de celui qui prend des risques loin du port, qui dramatise de manière de plus en plus évidente les plans les plus divers de la vie qui nous concerne dans ce temps qui est le notre.

Mais, il faut avancer moins vite. Dans ce moment initial, Deleuze reconnaît la singularité du bergsonisme par rapport à la tradition, la divergence et, en même temps, la dette de l'auteur des *Données immédiates de la conscience* par rapport aux philosophies critiques, en présantant Bergson en tant qu'explorateur d'une voie capable d'orienter la pensée : la voie ontologique. Mais, en présentant cette voie singulière, Deleuze ne le fera sans sugérer un déplacément au point même de départ, comme nous avons vu, qui marquera sa propre distance vis-à-vis de Bergson. Si, dans son premier article, la différence entre instauration et restauration était presque imperceptible, dans le deuxième article sur Bergson, qui date de 1956 aussi, la divérgence est d'autant plus radicalisée que son effet de douple devient plus important. Alex Cherniavsky a raison,

donc, quand il affirme que ce n'est que dans cet article que Deleuze fait des « composantes idéelles ou virtuelles d'un mixte », que l'intuition cherche à saisir, les vraies « conditions de l'expérience »[23], c'est-à-dire, la divergence entre deux voies, maintenant, est celle entre l'ontologique et la transcendantale. « Cette méthode est autre chose qu'une analyse spatiale, plus qu'une description de l'expérience, et moins (en apparence) qu'une analyse transcendantale »[24]. Moins qu'une analyse transcendantale, mais seulement en apparence. Et, comme répère très justement Cherniavsky, elle le sera encore moins, plus tard, dans Le bergsonisme, de 1966, quand l'intuition est définie en tant que méthode transcendantale apte à déterminer les conditions de l'expérience réelle. Il reste, encore, savoir si cette différence entre les deux philosophies marquent le déplacement dans un voyage pendant lequel on démeure toujours dans un même océan mouvant, celui de l'ontologie, ou bien au contraire, si la divergence entre les deux voies nous conduit à la différence entre l'océan même et l'île, qu'il faudra dès lors découvrir si elle est, en effet, déserte ou alors largement peuplée. Cette différence ne serait autre que celle entre l'ontologique en tant que principe temporel, capable de restaurer la métaphysique, et le transcendantal en tant que principe pratique et, comme tel, capable, paradoxalment, d'abolir le problème même du principe et, par ce même geste, de poser le problème de l'instauration en tant qu'activité de position de problèmes nouveaux. La question autour de l'orientation de la pensée serait, dans ce dernier cas, très différent de la simple direction que pourrait prendre cette pensée à l'intérieur d'un espace déjà donné et partagé par avance, comme celui de l'histoire de la philosophie, mais implicarait, au contraire, l'invention d'espaces hétérogènes, y compris espaces de temps, qui nous oblige à appeller à une géophilosophie. Deleuze affirme qu'il n'y a que deux manières possibles de répondre à la question « pourquoi y-a-t-il encore de la philosophie ? »[25], à savoir, deux images de la pensée, la transcendantale et l'ontologique. Malgré cela, il nous semble que l'instauration d'autres voies soit possible. Ou plutôt, l'orientation de la pensée doit coincider avec l'instauration philosophique en tant que pratique inventive de nouveaux modes de penser. Cette coincidence ne peut se faire qu'à travers une continuelle hésitation.

---

[23] Alex Cherniavsky, *Concept et méthode,* Paris, Publications de la Sobonne, 2011, p. 190.
[24] Deleuze, *ID*, p. 49.
[25] Idem, p. 29.

Essayons maintenant de régarder la nature même de cette divergence. L'article initial de Deleuze sur Bergson marque fondamentalement l'ouverture d'une relation qui caracteriserait, en même temps, une proximité et une distance maximales. L'appropriation des concepts bergsoniens sera réalisée en fonction d'une proximité initiale, c'est-à-dire, en fonction du problème de l'orientation de la pensée. Mais, au fur et à mésure qui se fait, elle déploie continuellement une différence dans la manière même par laquelle ce problème est posé par l'un et par l'autre : l'instauration pratique chez Deleuze, la restauration ontologique chez Bergson. Différence qui creuse une distance, un milieu ou entre-deux par lequel nous essayons de nous mouvoir nous-mêmes, entre l'île et l'océan, dans une ligne litorale absolue, tout au long de laquelle aller et retour, départ et arrivée, se confondent dans une seule hésitation, confuse, mais claire, obscure, mais distincte, on dirait avec Deleuze. Exploiter la nature de la distance/divergence exige, ainsi, une analyse du plan des problèmes mêmes qui poussent les philosophies de Deleuze et Bergson. De la confusion autour de ce plan des problèmes sont nés des lectures, aussi bien du coté des critiques que du coté des adeptes, qui font de la philosophie de Deleuze une sorte de déploiement, certes inovateur, de la pensée bergsonienne, une continuité ruineuse pour les deux philosophes et pour la philosophie dans son ensemble, puisqu'elle éfface la singularité et la richesse de chacun des deux, dans sa profondité problèmatique et dans leurs efforts propres, en les diluant dans un partage de concepts tout à fait fondé dans une simple « fascination lexicale » ou « séduction verbale » [26], comme les yeux fatigués qui confondent deux lutteurs. Essayons, donc, de les rendre distincts, dans un premier moment, en marquant ce qui nous parraît leurs singularités ou, du moins, un petit ensemble, sans perdre de vue le plan dans lequel se déroule la querelle. Dans les limites de cette recherche, nous ne pourrons pas développer une lecture exhautive, mais tout simplement essayer de saisir quelques points rémarquables dans les oeuvres de ces deux philosophes, afin de les articuler à partir d'un fil capable de rendre possible le tissage d'un champ problématique ou, pour faire usage d'un terme de Zourabichvili qui s'en rapproche sans, toutefois, en coïncider, d'une « configuration logique récurrente » , qui semble être constamment déplacée ao long de leurs travaux, ne pouvaut se résoudre que dans la mésure même où elle est posée une nouvelle fois. Cela vaut aussi bien pour l'empirisme transcendantal de Deleuze que pour la métaphysique experimentale de Bergson, mais

[26] Cf. F. Zourabichvili, 2003, p. 3.

pour des raisons complétement distinctes qui renvoyent justement à la nature des problèmes qui les intéresse à l'un et à l'autre.

Chapitre I - La pratique de la génèse chez Deleuze

Le problème qui permet de trouver une unité de la pensée deleuzienne en tant qu'oeuvre ne peut être autre que celui posé autour des questions : qu'est-ce que c'est penser ? comment le penser est engendré dans la pensée ? Qu'arrive-t-il quand la pensée commence à penser ? Quels sont les relations entre la pensée et les forces qui la forcent à penser ? Comment pense-t-on à chaque fois qu'on fait concepts philosophiques, affectes artistiques, fonctions scientifiques, images cinématographiques, etc. ? Chez Deleuze, ces questions sont constitutives d'une orientation pratique de la philosophie et de la pensée en général, car il s'agit de manier la « machine à penser », c'est-à-dire, suivant une inspiration kantienne, l'ensemble des composants ou facultés qui participent à la génèse de l'acte de penser dans la pensée, de telle sorte que son fonctionnement puisse contribuer à l'invention de nouveaux modes de penser, de sentir, de vivre, etc. Il s'agit, surtout, de faire cette machine fonctionner en fonction d'autres problèmes que non pas exactement ceux autour de la quête de l'Absolu, de la détermination d'un Principe, du retour à une Origine ou d'un *Grund*. Nous allons essayer, dans ce qui suit, d'accompagner, de manière non exhaustive, quelques moments de l'oeuvre deleuzienne où ces questions autres semblent être posées. Nous voulons, par là, saisir ce qui pourrait constituer le problème d'une orientation de la philosophie conçue en tant que pratique. Il ne s'agira pas de concevoir le dessin d'une doctrine, mais surtout saisir certaines occurences capables de donner un corps et de la consistence à une philosophie qui cherche avant tout à pratiquer l'invention ou l'instauration de certains êtres : les concepts philosophiques.

Long est, néanmoins, ce chemin, car nous ne pouvons même pas connaître à travers des concepts si nous ne l'avons pas fabriqués, crées de toutes pièces, par avance dans une intuition qui leur est propre[27]. Ainsi, le problème de la génèse du penser dans la pensée doit être compris en tant qu'une de ces occurrences privilégiées. En opposition à l'idéalisme transcendantal kantien et son effort de détermination des conditions de toute expérience possible, ce problème est posé par Deleuze autour de l'établissement

[27] Cf. La belle introduction de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, surtout p. 12. « Créer des concepts, du moins, c'est faire quelque chose ». On n'objectera pas qu'il s'y agit d'une conception tardive de la pensée de Deleuze si l'on a lu attentivement les premières lignes de son tout premier article sur Bergson, cf. Deleuze, ID, p. 28.

de ce qu'il appelle de « conditions d'une expérience réelle » de la pensée[28]. Or, bizarrement, la philosophie deleuzienne se caractérise par la position de ce problème de telle manière que ces conditions et cette expérience doivent coincider dans un seul acte ou mouvement de pensée repris à chaque fois dans une création singulier. Ce pourquoi l'instauration constitue l'unité de cette oeuvre comprise par des caractères comme l'intérminabilité, la prolifération, la multiplicité.

Maël Garrec a, ainsi, raison d'affirmer que la philosophie deleuzienne se veut résolument « empiriste » [29] et cite, pour l'indiquer, le préfqce à l'édition américaine de Dialogues : « Je me suis toujours senti empiriste ». Mais, quelle est la position philosophique qui pourrait légitimer ce sentiment ? Depuis son premier livre, Empirisme et subjectivité, Deleuze semble mettre l'empirisme dans le centre de son propre projet philosophique pratique, de telle manière que l'expérience puisse être le sol sur lequel l'édifier. Néanmoins, d'après quelle conception d'expérience ? Ce sont précisément les limites de la conception traditionnelle de l'empirisme qui sont réfusés, c'est-à-dire, celles qui réduisent la philosophie empiriste à une doctrine selon laquelle la connaissance advient d'une expérience qui n'est que recognition. Mais pour Deleuze, l'empirisme humien est présenté comme une doctrine d'après laquelle l'expérience « doit se comprendre comme un principe »[30]. En tant que telle, l'expérience est « mouvement » et « différence »[31]. L'expérience est le donné, mais celui-ci n'est pas le récognocible, «c'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi »[32]. Le sujet se constitue dans le donné, qui est mouvement et différence, c'est-à-dire, le sujet même est tendance ou devenir. Or, il revient à une philosophie empiriste expliquer « comment, dans le donné, peut-il se constituer un sujet tel qu'il dépasse le donné ? »[33]. C'est là l'essence du problème empiriste, d'après Deleuze.

On a souvent fixé la toute première apparition de la notion de « plan » chez Deleuze dans sa monographie sur Bergson, de 1966. Néanmoins, il serait utile de

[28] A propos de ce thème, Roberto Machado, *Deleuze, a arte e a filosofia*, 2009, p. 117.
[29] Cf. M. Le Garrec, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*. Ellipses, Paris, 2010, p. 52. On trouve cette citation de Deleuze dans le RF, 2003, p. 284.
[30] ES, p. 121.
[31] Idem, p. 93. « L'empirisme part de cette expérience d'une collection, d'une succession mouvementée de perceptions disctintes ».
[32] Idem, p. 92-93.
[33] Idem, p. 91-92.

réfléchir à propos de son premier effort dans le travail sur Hume pour déterminer une « différence de plan » opposant les philosophies critiques. « De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience ». Cette opposition serait, donc, une différence de plan au sein de la philosophie critique. La critique transcendantale part d'un « plan méthodiquement réduit » capable d'offrir une « certitude essentielle » et qui permet d'intérroger : « comment quelque chose peut-il se donner à un sujet, comment le sujet peut-il se donner quelque chose ? »[34]. Sujet et donné forment ici une corrélation ou un « cercle corrélationnel », d'après la définition la plus générale qu'en donne Q. Meillassoux[35], enveloppant le seul trajet possible pour la pensée. De toute façon, d'après le plan transcendantal, « l'exigence critique est celle d'une logique constructive qui trouve son type dans les mathématiques ». La critique empiriste, à son tour, veut s'installer dans un « point de vue purement immanent d'où il soit possible au contraire la description qui trouve sa règle dans des hypothèses déterminables et son modèle en physique ». Du point de vue du plan empiriste, on se démande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ? « Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné ». Voilà, d'après Deleuze, le problème empirique à « l'état pur »[36].

Le cercle corrélationnel le plus primitif est, ainsi, brisé par l'instauration du plan critique de l'empirisme. Avec ce plan et son point de vue immanent ne cherche autre chose que l'ouverture d'un champ d'expérience, c'est-à-dire, l'instauration du plan devrait coincider avec l'installation immédiate dans l'expérience singulier de l'acte de penser. Le dehors n'est plus ce qui se donne à un sujet, mais ce qui résulte d'une opération d'ouverture par laquelle le sujet se constitue dans le donné. Ainsi, le

[34] Idem, p. 92.

[35] Cf. Q. Meillassoux. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence.* Paris, Seuil, 2006. Nous ne donnons ici que la définition la plus générale du cercle corrélationnel qui connait, d'après Meillassoux, différents déploiements dans les raisonnements contemporains, mais revenant toujours au « pas de danse corrélationnel ». « Le corrélationnisme consiste à disqualifier toute prétention à considérer les sphères de la subjectivité et de l'objectivité indépendamment l'une de l'autre. Non seulement il faut dire que nous ne saisissons jamais un objet 'en soi', isolé de son rapport au sujet, mais il faut soutenir aussi que nous ne saisissons jamais un sujet qui ne soit pas toujours-déjà en rapport avec un objet » p. 19. Nous allons revenir brièvement plus tard au problème du corrélationnisme et ses implications pour la relation Deleuze/Bergson.

[36] Deleuze, *ES*, p. 92.

philosophe se démande : qu'est-ce que c'est le donné, c'est-à-dire l'immanence de l'expérience ? C'est le « flux du sensible », « une collection d'images », « un ensemble de perceptions », « une succession mouvementée de perceptions distinctes ». Le donné, nous avons vu, n'est que mouvement et différence. L'esprit sera défini non pas en tant qu'une faculté ou un « principe d'organisation », mais en tant qu'une telle « collection » ou « ensemble ». Bref, son principe est « le principe de différence ». « De *cette* expérience il faut partir, parce qu'elle est *l*'expérience. Elle ne suppose rien d'autre, rien ne la précède. Elle n'implique aucun sujet dont elle serait l'affection, aucune substance dont elle serait la modification, le mode »[37]. Le plan d'immanence de l'expérience, ainsi compris dans le cadre de cet empirisme, ne suppose ni Sujet ni Substance, ne se laisse attribuer à aucune subjectivité constituante, ni renvoie à l'être, quel que soit son nom, ni phénoménologie, ni ontologie. Deleuze se réfère à l'ontologie comme à quelque chose que, de fait, d'après le principe de l'empirisme, ne constitue pas un problème dans sa philosophie, car « si nous voulons conserver le mot substance, lui trouver quand même un emploi, il faut l'appliquer comme il se doit, non pas à un support dont nous n'avons pas l'idée, mais à chaque perception elle-même »[38].

Il faut insister encore dans ces analyses initiales de l'oeuvre de Deleuze, car, en effet, elles nous offrent quelques éléments qui, réunis, tissent une problèmatique qui sera réprise, rélancée, prolongée à chaque nouveau travail du philosophe. Il ne s'agit pas d'un exercice de l'illusion retrospéctive, de chercher des concepts tardifs de la philosophie deleuzienne dans ce premier travail monographique, ce qui ne veut pas dire non plus qu'on essayera de le comprendre dans un mouvement d'enrichissement continuel, progressif et croissant. Ni une chose, ni autre, il faut considérer l'effort de faire oeuvre de Deleuze en tant qu'un mouvement instauré à travers certaines décisions, mais aussi des choix et tatonnements, qui auraient pu à chaque fois échouer et cela déjà dans ce tout premier effort. De cette manière, cette première apparition de la notion de plan et sa centralité pour une empirisme qui se veut supérieur, à l'intérieur d'un programme qui revindique la critique, elle est exemplaire. En fin de comptes, avec cette notion de substance qui n'est pas un support, mais une collection de différences, n'est-ce pas instauré le germe de ce que Deleuze, dans *Logique du sens* et *Différence et répétition*, appelle de « champ transcendantal impersonnel », pré-subjectif et pré-

[37] Idem, p. 93.
[38] Idem, p. 93-94.

objectif, peuplé d'un matériel qu'il dénomine de « singularités pré-individuelles » ? Finallement, dans une des derniers travaux, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le plan d'immanence est le seul préssuposé d'une philosophie qui se veut sans image dogmatique et est défini comme la pratique même de l'instauration philosophique. Evidemment, cette histoire du concept de plan, loin de se réduire seulement aux oeuvres cités, est prolongée par d'autres concepts encore et par d'autres problèmes : par exemple, celui autour d'une multiplicité de plans, ou encore d'un plan feuilleté, ou d'un seul Plan... Ce que nous voulons surtout marquer ici c'est que, quoi qu'il en soit, la première apparition de la notion de plan, plus qu'un autre concept ou problème, coincide avec l'effort même d'instauration d'un acte de penser dans la pensée ou d'une philosophie. Il comprend aussi tous les risques, y compris celui inévitable d'une fatigue silencieuse et encore imperceptible.

Le sujet se constitue dans le donné en le dépassant à manière d'un plan qui coupe le chaos, mais comment se fait-il ce « processus » de constitution ? Deleuze met à distance toute tentative de chercher dans ce processus un problème ontologique, car sa question à lui ne consiste pas à se demander ce que *sont* les principes, mais ce qu'ils *font*. C'est sous l'action des principes que « le donné est repris par et dans un mouvement qui dépasse le donné », autrement dit, « l'esprit devient nature humaine »[39], le sujet est constitué dans l'esprit en tant que synthèse. « On ne se demandera pas ce que sont les principes, mais ce qu'ils font. Ce ne sont pas des êtres, mais des fonctions. Ils se definissent par leurs effets »[40]. Après insister sur le caractère fonctionnel des principes, Deleuze s'éfforce pour déterminer leur nature pratique. Ainsi, possèdant une essence pratique et fonctionnelle, les principes par lesquels le sujet se constitue dans le donné impliquent qu'il n'y a pas de subjectivité théorique pour laquelle le donné serait constitué. « Si le sujet se constitue dans le donné, en effet, il n'y a pas d'autre sujet que pratique »[41]. C'est sous l'action des principes, ceux de l'association (contiguité, ressemblance, causalité) et ceux de la passion (parcialité, simpatie) que l'esprit se dépasse en devenant système ou sujet, à travers toutes les relations établies entre les idées et les impressions et qui sont à l'origine des croyances, des habitudes, des

[39] Idem, p. 100.
[40] Idem, p. 151. Un peu plus haut, on peut lire : « les principes en eux-mêmes n'ont pas le secret de la nature » p. 150.
[41] Deleuze, *ES*, p. 117.

inventions. Le donné ne réunit jamais dans un tout leur éléments atomistiques séparés, c'est-à-dire, leur termes. Il faut que, sous l'effet des principes, l'esprit se dépasse, en devenant sujet dans le donné et le dépassant égalementà travers les relations qui sont, précisément, extérieures aux termes, « idées » ou « impressions ». Le sujet « est synthèse, synthèse de l'esprit », mais la synthèse n'est pas une représentation, elle est « productive, créatrice, inventive »[42] et le lieu de cet excès dans lequel le sujet se constitue est l'imagination. Celle-ci est, pour ainsi dire, la surface contractante, dans laquelle les tendences, les passages et transitions (relations) entre les parties atomiques (termes) sont instaures. Le « problème pratique » de l'empirisme est bien celui de l'unité des « divers moments de la subjectivité », des « moments de l'action générale des principes dans l'esprit », des « divers moments de ce processus » de l'activation de l'esprit par les principes, donc de l'instauration de l'imagination en tant que faculté ou plan plastique. Nous attestons, par ailleurs, ici, la présence de Bergson dans ce moment fondamental de définition de l'imagination comme surface de contraction et de résonance, tel qu'un instrument de percursion. « Pour parler comme Bergson, disons que le sujet est d'abord une empreinte, une impression laissée par les principes, mais qui se convertit progressivement dans une machine capable d'utiliser cette impression »[43].

Mais pourquoi s'agit-il d'un moment décisif ? C'est que, à notre avis, cette analyse du problème pratique de l'empirisme, plus tard appellé de « supérieur » ou « transcendental » par Deleuze, semble confronter la conception huméenne de l'imagination à celle de Kant. En effet, pour Deleuze, Kant mène une critique de Hume en lui faisant une « objection » qui porte sur la manière comme ce dernier avait posé le problème de l'accord entre les relations et le terme, entre le sujet et le donné, entre les principes de la nature humaine et les principes de la Nature, c'est-à-dire du dualisme empiriste et sa résolution à travers la finalité. La question autour de l'insensible qui ne peut être que senti trouve une de ses sources dans ce problème posé sur le plan de l'imagination, mais dont la résolution renvoie justement à la différence de plan qui oppose la critique transcendantale à la critique empiriste. Non seulement l'empirisme est défini comme une « philosophie de l'imagination », mais sa question, à savoir, « comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ? », équivaut à comprendre comment

[42] Deleuze, *ES,* p. 102.
[43] Idem, p. 127.

l'imagination devient-elle une faculté. « Selon Hume l'imagination devient une faculté dans la mesure où une loi de reproduction des représentations, une synthèse de la reproduction se constitue sous l'effet des principes »[44]. Kant reconnait que le problème a été posé sur un « bon terrain », celui de l'imagination, mais Hume l'aurait mal posé. Autrement dit, en le considérant en termes de dualisme, il était obligé « à concevoir le rapport du donné et du sujet comme un accord du sujet avec le donné ». Pour Kant, au contraire, il faut que le donné soit soumis lui-même à l'être raisonable. « Parce que le donné n'est pas une chose en soi, mais un ensemble de phénomènes, ensemble qui ne peut être présenté comme une Nature que par une synthèse a priori, laquelle ne rend possible une règle des représentations dans l'imagination empirique qu'à la condition de constituer d'abord une règle des phénomènes dans cette Nature elle-même »[45]. Or, Deleuze avait nommé non-empiriste toute théorie d'après laquelle, d'une façon ou d'autre, les relations découlent de la nature des choses, alors que l'empirisme implique une forme de dualité. Il faut donc admettre que le criticisme n'est pas un empirisme, puisque chez Kant « les relations dépendent de la nature des choses en ce sens que, comme phénomènes, les choses supposent une synthèse dont la source est la même que celles des relations ». L'*a priori* est donc cette imagination productrice qui fait de l'activité transcendantale un principe de conditionement des phénomènes. Deleuze établit déjà dans ce moment inaugural un élément critique qu'il ne cessera de déployer plus tard dans un rapport d'autant plus proche de Kant que celui-ci lui apparaît comme un vrai énnemi dont il faut étudier comment il fonctionne. Cet élément est ce « quelque chose = X » dans la pensée qui dépasse le plan de l'imagination s'en pouvoir s'en passer. Or, d'après Deleuze, chez Hume, « rien ne dépasse l'imagination », c'est-à-dire, il n'y a pas un sujet transcendantal comme unité synthètique de l'aperception qui « renferme » l'imagination. Le plan de l'imagination offre le point de vue purement immanent qui seul peut rendre compte du problème pratique de constitution du sujet dans le donné.

Le plan ne dérive pas de l'expérience, mais il n'est pas non plus attribuable à quelque chose qui le dépasse, par exemple, le sujet transcendantal. L'instauration du plan est pratique dans la mesure où elle fait une seule et même chose avec l'engendrement de l'acte de penser dans la pensée. En *Différence et répétition*, Deleuze

[44] Deleuze, *ES*, p. 124.
[45] Idem, p. 125.

dira de l'imagination qu'elle est une *conscience larvaire* et, en effet, le plan est precaire et puissant à la fois, il implique le donné comme succession mouvementée (plus tard, le chaos) et le sujet qui se constitue dans le donné en le dépassant. Le plan est donc une génèse interne, formation progressive et continue d'une expérience réelle, unité plastique et ritmique puisque le chaos le tire d'un coté, le silence le ménace de l'autre. Résoner toujours et à nouveau exige un effort, ne serait-ce que celui pour maintenir bien tirée la peau pour prolonger le son du tambour. Il faut considérer chaque oeuvre de pensée en tant qu'un effort toujours récommencé pour instaurer un plan et le faire résoner. La philosophie, pour Deleuze, est une pratique de ce genre et, en tant que telle, ne peut pas s'occuper de questions autour d'un Principe, d'un Fondement, d'une Origine[46] ; elle s'oppose à la spéculation, c'est-à-dire à tout problème ontologique compris comme quête d'un Absolu (*absolutus*) sous n'importe quelle forme.

Nous avons essayé, dans ce qui précède, d'ébaucher ce qui pourrait constituer le problème pratique de l'instauration philosophique. Après son premier travail, dédié à Hume, de 1953, Deleuze n'allait faire parraître un nouveau livre que 10 ans plus tard, à savoir, une monographie sur Nietzsche, de 1962. Pendant cet intervale, il publie ses deux articles sur Bergson, précisément, mais aussi ceux autour de Nietzsche, de Sacher-Masoch. Ces articles sont repris dans les monographies dédiés à chacun de ces auteurs. Les oeuvres de Proust et de Kant seront aussi contemplés par cette inquiète recherche monographique qui débouche, à la fin des années 60, dans la thèse principale de doctorat *Différence et répétition* et dans la thèse complémentaire *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), ainsi que dans livre expériemental construit par séries, *Logique du sens*, de 1969. Sans pouvoir assumer une tache qui dépasserait les limites de cette recherche et qui a déjà été, d'ailleurs, réalisée avec beaucoup d'intérêt et competênce par d'autres chercheurs, essayons de nous pencher, de manière prudente et en rien prétencieuse, vers la question précise qui doit nous occuper dans cette partie du premier chapitre, a savoir, la détermination du problème qui, à notre avis, la philosophie de Deleuze ne cessera de poser, de reprendre et de déplacer. En croyant avoir réussi à distinguer une sorte de noeud problèmatique dans le bref commentaire tissé à propos de

[46] Cf. Ainsi, en *Logique du sens* Deleuze insiste sur la nécessité pour la philosophie de suivre une voie qui ne prend pas le sens en tant que ce qui doit être rétrouvé dans « une origine plus ou moins perdue (que cette origine soit divine ou humaine, ontologique ou anthropologique) ». Au contraire, il s'agit de le produire., cf. Deleuze, *LS*, p. 90, n. 4.

la monographie de Deleuze sur Hume, nous devons questionner maintenant si c'est possible de le retrouver dans certaines oeuvres postérieures, afin de déterminer s'il gagne des nouvelles dimensions, contours, composantes et amplitude, dans la mésure même où il est déplacé vers des nouvelles paysages. Certes, il faut choisir. Nous pourrions partir de la monographie sur Kant, sur Sacher-Masoch ou encore sur Spinoza. Néanmoins, nous ferons usage de divers travaux, sans distinctions du genre monographique ou non-monographique, seul ou en partenariat (avec F. Guattari, C. Parnait, etc.), histoire de la philosophie ou politique, etc. Ces coupures ne sont pas notre problème.

De manière générale, l'ensemble du travail monographique et non-monographique des années 60 marque la création de concepts à partir de ce que G. Lebrun a très justement caractérisé comme « réflux » de « l'image de la pensée » [47], c'est-à-dire, l'effort deleuzien comprend dans ce moment un véritable mouvement de deux mouvements, enveloppant lui-même deux moments, une négatif, de déstruction, autre positif, de construction : d'un coté, la critique de la représentation, des présupposés de ce qui signifie penser, de l'image Moral ou Dogmatique de la pensée ; d'un autre coté, l'instauration d'une pensée sans Image, la créatrion d'autres images de la pensée, l'expérience réelle en tant qu'ouverture d'un espace ou champ d'individuation qui coincide avec la génèse même de l'acte de penser dans la pensée. Si, dans l'*Empirisme et subjectivité* la différence de plan qui traverse la philosophie critique s'établissait entre l'empirisme et le transcendantalisme, maintenant elle concerne le domaine du transcendantal lui-même et oppose l'idéalisme transcendantal et sa fausse critique à l'empirisme supérieur et sa critique effective de l'image moral de la pensée. Le plan devient la différence transcendantale même, insuffisament comprise par l'idéalisme kantien, puisqu'elle démeure enfermée dans le cercle corrélationnel et *médiatisée* par les coordonnées qui forment le monde de la représentation (le bon sens et le sens commun), mais pleinement déployée par l'empirisme, saisie *immédiatement* en tant que structure ou schizophrénie de droit de la pensée et en tant qu'instance par laquelle le divers est donné. Le monde de la représentation, chez Deleuze, est inséparable de ce qu'il appelle de « simplement empirique », une expérience simplement possible enfermée dans l'interiorité de la récognition. Une expérience de

[47] Cf. G. Lebrun, *O transcendental e sua imagem*. Rio de Janeiro, Editora 34, 2000, p. 209.

pensée séparée des forces du dehors, de l'extériorité, de l'imprévisible et dont les conditions sont déjà connues par avance, sont déjà données préalablement. En revanche, il faut accèder à une « expérience réelle » dont les conditions coincident avec l'acte et la violence même de son instauration. Le donné désigne maintenant l'expérience banale, cotidienne, frivole, enfermé dans le monde de la recognition, avec ses clichés et les injonctions des pouvoirs établis. Il faut engendrer l'acte de penser dans le donné de manière à le dépasser, avec tous les risques compris par ses nouveaux impératifs d'aventure (on le verra au chap. 2). Le problème pratique de l'instauration chez Deleuze devient ce que F. Zourabichvili[48] a précisément résumé : la découverte des conditions de l'expérience réelle est elle-même cette expérience en acte.

L'instauration de ce que l'on entend par « expérience réelle » fait appel à une philosophie transcendantale capable de déterminer les conditions de cette expérience, mais irréductibles aux simples conditions de possibilité qu'on trouve chez Kant. Cet aspect de la philosophie deleuzienne a déjà été suffisamment répéré et a mobilisé sa lecture croisée avec Kant, Nietzsche et Bergson, ainsi que son travail autour des écrivains, comme Proust et Masoch. Les spécialistes nous semblent avoir déjà dit presque tout ce qu'on aurait pu y trouver déjà fait ou comme possibilité. Nous croyons, par ailleurs, qu'on a déjà suffisamment croisé Deleuze dans tous les sens, périodisé Deleuze à travers toute sorte de coupe. On trouve dans la philosophie en général tout ce

[48] Cf. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003, p. 35. « Empirisme transcendantal signifie d'abord que la découverte des conditions de l'expérience suppose elle-même une expérience au sens strict : non pas l'expérience ordinaire ou empirique d'une faculté, car les données du vécu empirique ne renseignent pas la pensée sur ce qu'elle peut, mais cette même faculté portée à sa limite, confrontée à ce qui la sollicite dans sa seule puissance propre ». C'est cette expérience dans le sens strict ou, plutôt, le plan d'expérience réelle qui fait tomber par terre d'un seul coup toute ambiguité autour de l'oscilation que pratique souvent Deleuze entre le « style transcendantal » (le plan devient, effectivement, champ transcendantal) et le « style ontologique » (ce qu'il désigne comme tache d'une philosophie de l'immanence : réaliser l'univocité de l'être, faire que l'être se dit en un seul sens de tout ce dont il se dit, ou en termes spinonistes, faire que la substance se dise des modes uniquement). N'existant plus la nécessité de renvoyer l'être à l'expérience ou cette exigence « d'orgine cartésienne » et « rénouvelée et radicalisée par Husserl, dit Zourabichvili, de « corréler l'être à l'expérience » autour d'une frontière marquée par l'Ego originaire, « il est devenu indifférent », chez Deleuze, « parler dans l'un ou l'autre style : l'ontologie du virtuel ou des singularités n'est en rien d'autre que l'outil de description de l'expérience 'réelle' ». Si Bento Prado Jr se fiait seulement à Zourabichvili en tant que commentateur de Deleuze c'est parce que lui même, en 1996, avait aussi fait cette même constatation, quand il considère le plan d'immanence, par delà le « sujet fondateur (cartésien, kantien, husserlien) » en tant que « principe unificateur », comme un « champ pré-subjectif et pré-objectif » d'expérience, cf. « Sobre o plano de imanência », in *Deleuze, uma vida filosofica*, sous la direction d'Eric Alliez, Rio de Janeiro, Ed. 34, 1996. Nous y reviendront au chap. 2 de manière plus détaillé. De toute façon, on peut dire qu'il y a un usage de l'ontologie chez Deleuze sans avoir le moindre problème ontologique, le moindre souci autour de l'Absolu dans n'importe quelle forme.

qui est déjà là tout fait. Cela ne devrait pas étonner. Mais cela nous cause de la pérplexité quand il s'agit d'un philosophe qui disait que l'acte de penser n'est pas reconnaître, mais c'est rencontrer ce qui nous surprend et qui nous force, par là même, à réaliser un effort de penser qu'on n'aurait pas fait autrement et qui, tout de même, n'a aucune garantie d'être méné jusqu'au bout. Alors, c'est Deleuze ou, au contraire, sommes nous les commentateurs qui est/sommes fatigué/s ? Rien n'est certain. De toute manière, essayons de nous pencher vers un point notable qui est présent dans l'analyse deleuzienne de la pensée de Nietzsche, mais qui peut être également retrouvé comme un important composant des autres travaux de Deleuze aux années 60. Encore une fois, notre question doit être : comment pourrait-on parler de « principe » sans refaire une nouvelle ou une autre ontologie, sans poser la moindre problèmatique autour de l'Absolu sous n'importe quelle forme? De quelle manière faire usage des notions de principe et de pratique dans une question qui n'est pas de tout principielle, mais qui ne se pose qu'en tant que renversement du problème ontologique au sens de le destituer ou de le faire tomber par terre ?

Ainsi, soyons attentifs à la manière par laquelle en *Mille Plateaux*, Deleuze, avec Guattari, oppose l'instauration de la « logique du ET » (logique empiriste des relations extérieures aux termes, apte à rendre compte de l'expérience réelle) au renversement de l'ontologie en tant que destitution du fondement, annulation de fin et commencement. Renverser le platonisme, comme effondrement de la dualité même entre fondement et informel, au nom de l'effondement, dans le *Différence et répétition*, voilà autant de manières de parler d'une seule et même chose : faire tomber par terre. Ce pourquoi la notion de renversement ne peut pas être confondue avec l'idée de subversion présocratique (mais aussi des « nouveaux humanistes des cavernes ») contre celle de conversion platonicienne (mais aussi des « nouveaux théologiens », du « ciel de Koenigsberg »[49]) : une simple substitution de l'hauteur par la profondeur. L'idée même d'une troisième image du philosophe, en *Logique du sens*, celui qui habite et arpente les surfaces, marchant avec son bâton et son manteau (Diogènes, Anthistène, Chrysippe), « animal plat des surfaces » (et dans ces pages remarquables fait apparition le bestiaire qui accompagne l'oeuvre de Deleuze : la tic, le pou), cette troisème image, s'opposant à la fois au philosophe ailé (Platon) et au philosophe portant une sandale de plomb

[49] Nous lisons ensemble les séries dix-huitième et onzième de *Logique du sens* de manière à remarquer et intensifier leurs résonances.

(Empédocle), elle ilustre le souci de Deleuze par cette question d'une opération radicale de renversement en philosophie. Ainsi, les trois images du philosophe ne sont pas « ni biographique ni bibliographique » : ce sont des anedcotes vitales et des aphorismes de pensée, les deux à la fois articulés dans une même surface par laquelle « l'acte de penser s'engendre dans la pensée » et « le penseur s'engendre dans la vie ». Zones glaciaires ou torrides, toute une « géographie exotique qui caractérise un mode de penser, mais aussi un style de vie » et qui ne pourrait jamais être instaurée sans en même temps faire tomber par terre le problème du fondement. Car celui-ci justement nous cachait la terre, ses surfaces, sa géographie, ses climats, ses paysages, ses vivants en enorme quantité se déplaçant sur elle ou inscruté dans un val, ses massifs imobiles, ses mille sources d'eaux : « toute pensée re-orientée, nouvelle géographie ». L'instauration philosophique du plan d'immanence convient à cette image du philosophe des surfaces, mais en tant que « méthode » elle rend compte de l'ensemble des trois images, car de toute façon, hauteur et profondeur ne sont que les plis des surfaces. João Guimarães Rosa nous parlait d'une troisème marge du fleuve. S'il y a une troisième marge aussi pour la philosophie, elle aurait affaire certainement avec cette troisième image du philosophe, ne serait-ce qu'au prix de lui conduire « latéralement » vers elle. Deleuze disait déjà à propos de ces troisième Grecs : « ce ne sont même plus tout à fait des Grecs »...

Ceci-dit, montrons finallement, au moins par un des ces aspects, l'opération par laquelle le problème principiel est renversé et une nouvelle orientation de la pensée instaurée. Deleuze refuse la critique kantienne en l'objectant d'être insuffisante, de ne pas arriver à être suffisament immanente, car elle « découvre des conditions qui restent encore extérieures au conditionné », c'est-à-dire, « les principes transcendantaux sont des principes de conditionnement, non pas de genèse interne »[50]. Du point de vue deleuzien, le passage des simples conditions de toute expérience possible aux conditions de l'expérience réelle, du plan d'une philosophie critique qui s'occupe des limites de la connaissance au plan d'une philosophie qui s'intéresse par la pensée même dans son rapport avec ce qui la force à penser, ce passage d'un plan à l'autre exige l'éffectuation d'une critique de l'image dogmatique de la pensée et, ensuite, la détermination du principe génètique d'une expérience réelle. Néanmoins, ce passage désigne très exactement l'engendrement de l'acte de penser dans la pensée de telle manière qu'il

[50] Cf. Deleuze, *NPh*, p. 104.

faudra appeller d'expérience réelle ce passage même. Ni inné, ni acquis, l'acte de penser, pour Deleuze, est « génital », en comprenant celui-ci comme une oeuvre qui ne peut qu'être faite ou instaurée. Sous le signe de la genitalité du penser, Deleuze, en Différence et répétition, exhausse Artaud comme philosophe pratique par excelence, celui qui est « en présence d'un processus généralisé de penser qui ne peut plus s'abriter sous l'image dogmatique rassurante, et se confond au contraire avec la destruction complète de cette image »[51]. Artaud éprouve des « difficultés » pour penser. Mais on ne doit pas comprendre qu'il s'y agit de « faits » (par exemple, manque de méthode, de technique, d'application, manque de santé, dit encore Deleuze), mais de « difficultés de droit concernant et affectant l'essence de ce que signifie penser »[52]. Les difficultés de fait sont « heureuses » car elles mettent la pensée en rapport avec des obstacles qui sont autant des répères pour qu'elle s'oriente et mobilise tous ses efforts en ne prenant pas trop de risque. Nous avons affaire alors avec une image rassurante de la pensée. Mais les difficultés de droit concernent l'acte de penser qui ne peut être compris que comme faire oeuvre, comme une instauration. « Penser, c'est créer, il n'y a pas d'autre création, mais créer, c'est d'abord engendrer 'penser' dans la pensée ». Le problème n'est pas diriger ou appliquer « une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore » à travers d'impulsions, de chocs, de compulsions, qui font monter des « forces informulées », des « éffractions de pensée ». Du point de vue de l'instauration d'une expérience réelle « il n'y pas d'autre oeuvre », en cela consiste « la seule 'oeuvre' concevable ». La génitalité désigne ainsi un principe genètique capable de rendre compte de cette expérience d'engendrement, de la gestation du penser ; elle détermine « le principe d'un empirisme transcendantal »[53].

Ce serait indispensable de rendre aussi claire que possible ce que Deleuze comprend par « image de la pensée ». En *Nietzsche et la philosophie* de 1963 et *Proust et les signes* de 1964, cette notion vient au jour, atteingnant à un traitement systématique justement en *Différence et répétition*[54]. A la volonté de vérité, à l'origine de l'image dogmatique de la pensée, Deleuze oppose une « sensibilité » capable

[51] Deleuze, *DR*, p. 191.
[52] Idem, p. 191.
[53] Idem, p. 192
[54] Nous renvoyons surtout, dans les paragraphes qui suivent, au chap. 3 de *Nietzsche et la philosophie* (« La critique ») et au chap. « L'image de la pensée » de *Différence et répétition*.

d'engendrer une nouvelle image de la pensée[55]. La première ne doit pas être comprise en tant qu'une image de la pensée déterminée, de tel ou tel philosophe, trouvée chez Platon, chez Kant ou chez Hegel, mais l'image commune qui traverserait l'histoire de la philosophie, d'après un même mouvement dénaturé qui chaque philosophie en particulier actualiserait d'une certaine façon. Les vaines disputes entre la métaphysique moderne et la métaphysique antique se diluent devant cette perspective, car elles partagent une conception commune qui suppose le problème principiel de l'absolu, compris soit en tant qu'en soi – Substance, Dieu, Idée, Atome, etc., c'est-à-dire, les différentes substances offertes par les différentes philosophies – soit en tant que corrélation entre pensée et être – sujet-objet, noètique-noèmatique, langage-référence, etc., c'est-à-dire, les différentes versions des « corrélations » considérées les plus originaires d'après les différentes « philosophies corrélationistes »[56]. La philosophie s'égare aussi bien dans une métaphysique du cosmos et dans une métaphysique de l'homme, dans une conception antique de l'être-en soi et dans une conception moderne de la pensée-corrélation. Il ne s'agit pas, pour nous, de dégager l'image, tel qu'elle est critiquée par Deleuze, dans son ensemble. Ce qui nous intéresse, surtout, c'est questionner l'usage sgtratégique de l'image de la pensée pour la constitution de la configuration problématique proprement deleuzienne : renversement du problème principiel et instauration d'une expérience réelle. De ce point de vue, l'image dogmatique de la pensée réunis aussi bien les philosophies substancialistes que celles corrélationnistes. Elle forme une coquille qui s'est constituée à partir de la sedimentation des « présupposés » et des « postulats » de ce que l'image exige de *droit* : bonne volonté du penseur qui veut le vrai, bon sens en tant que nature droite d'une pensée tournée naturellement vers le vrai, sens commun qui réunit toutes les facultés de la pensée de manière à les faire fonctionner en « accord » en vue de l'appréhension de l'élément du vrai, méthode qui permet à la pensée de se conduire dans sa quête du vrai, s'en esquivant des erreurs, de l'illusion, etc. Dans ce schéma, il est incontournable la méthode pour arriver à bien penser. Il n'est qu'un artifice, certes, mais à travers lui « nous rejoignons la nature de la pensée, nous adhérons à cette nature et conjurons l'effet des forces étrangères qui l'altèrent et nous distraient »[57]. En tant qu'universel

[55] Effectivement la conception nietzschéenne s'oppose à la conception kantienne car, pour celui-là, « il ne s'agit pas de justifier, mais de sentir autrement : une autre sensibilité » cf. Deleuze, *NPh*, p. 108.
[56] Cf. Q. Meillassoux, *Après la finitude, op. cit.*
[57] Deleuze, *NPh*, p. 118.

abstrait, une fois installés dans l'élément de l'image Dogmatique, « jamais on ne se rapporte aux forces réelles qui *font* la pensée »[58] : l'Image veut nous proteger du chaos et abolir la tension qui renvoie sans cesse la pensée à ce qui l'altère. La critique de ce schéma et par conséquence son renversement implique un combat de la part de la pensée même à travers duquel elle doit désorganiser progressivement l'Image et se connecter aux forces concrètes qui agissent sur elle, même si elles sont restée étouffées jusqu'à ce moment. D'où l'importance, plus tard, donnée à l'idée de « plongée dans le chaos » afin de le vaincre à travers l'instauration « d'un plan » qui permet, à son tour, de séléctionner ses « mouvements infinis », leur donner une « consistance »[59]. Il n'y a d'autre présupposé en philosophie à part l'instauration d'un plan ou image qui connecte la pensée immédiatement aux forces réelles. « L'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle. Il est, au contraire, la seule création véritable. La création, c'est la genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même. Or cette genèse implique quelque chose qui fait violence à la pensée, qui l'arrache à sa stupeur naturelle »[60].

Toutefois, pour Deleuze, seulement la contingence d'une rencontre « garantit la nécessité de ce qu'elle [la rencontre] donne à penser »[61]. Tout part de l'involontaire, l'aventure de l'involontaire... Cela signifie qu'aucun effort n'est réquis ? S'il y a quelque chose dans le monde qui force à penser, l'involontaire pur, n'y aurait-il pas aussi un effort qui seul pourrait répondre à ce qui force et sollicite ? L'instauration ne serait-elle pas le mouvement qui se fait entre ces deux mouvements en les réunissant, en faisant l'un et l'autre se rélancer ? De toute façon, de là vient tout « l'embarras » d'A. Villani lorsqu'il parlait d'une « fonction-Deleuze », pur « acéphale », « passif » et « involontaire », « alors qu'il lui a fallu lutter à chaque seconde », à « faire l'effort d'un sujet conscient ». « Comment concilier les deux exigences de l'oeuvre, l'anti-chaos objectif, et les plans tirés sur le chaos ? »[62]. Villani parle d'un « équilibre en tension chez Deleuze », mais c'est encore une manière de ne pas bien poser le problème. Cette tension est le motif même de cette recherche et nous essayons de bien poser ce problème, ce qui implique bien un effort, mais aussi des fatigues inévitables.

---

[58] Idem.
[59] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 49.
[60] Cf. Deleuze, *PS*, p. 119.
[61] Idem, p. 118.
[62] Cf. A. Villani, *Logique de Deleuze*. Hermann Editeurs, Paris, 2013, surtout l'*Introduction*.

L'image Dogmatique fonctionne, d'après Deleuze, comme un « modèle transcendantal ». Que l'on songe au *Théétète* de Platon, les *Méditations* de Descartes ou la *Critique de la raison pure* de Kant, ce modèle est « roi » et « 'oriente' l'analyse philosophique de ce que signifie penser »[63]. Il s'agit d'un « modèle transncendantal impliqué dans l'image » et qui suppose un certaine « repartition de l'empirique et du transcendantal »[64]. En tant que tel, ce modèle n'est pas seulement speculatif, mais mobilise la pensée autour d'une « finalité pratique », à savoir, la complaisance avec les « valeurs établies » [65] d'une époque. Ainsi, en *Différence et répétition*, l'empirique est critiqué, mais quand il désigne l'expérience simplement récognitive dont le modèle spéculatif n'est qu'un décalque. De toute façon, ce qui nous intéresse c'est le fait que le modèle de la recognition est, littéralement, une « machine », avec un mode de « fonctionnement » déterminé, en comprenant des « engrenages ». Dans son mode de fonctionnement empirique, la pensée ne va pas au-delà des limites de l'expérience simplement possible, compromise avec la reconnaissance non seulement de « l'object » (face spéculative du modèle), mais aussi des valeurs établies (face pratique du modèle). C'est une « structure de la pensée », une « manière de se tromper » dont l'autre nom est la « bêtise » et toutes ses « mystifications » qui produisent, par son efficace même machinale, « l'étonnante complicité des victimes et des auteurs »[66]. Il faut y reconnaître une machinerie représentionnelle ou récognitive de la pensée qui mobilise l'ensemble des facultés, de manière à produire un monde où les objets et les valeurs soient constamment non seulement réconnus, mais aussi efficacement réproduits.

La critique de l'Image dogmatique suppose, donc, qu'on lui oppose non pas des « faits » contraires, mais un autre modèle. Puisqu'elle, toute sa machinerie, prétend valoir en droit, c'est sur ce plan du droit qu'il faut la juger, critiquer et renverser en lui opposant un autre modèle, avec un autre fonctionnement de la machine à penser, où l'acte de penser puisse être engendré et l'expérience réelle soit instautée. Deleuze cherche ainsi à lui opposer un autre exercice capable de mobiliser les facultés. A l'accord recognitif, on oppose maintenant l'accord discordant, c'est-à-dire, celui capable d'introduire une désorganisation progressive dans la pensée et, par là, de destituer les

[63] Cf. Deleuze, *DR*, p. 175.
[64] Idem, p. 174.
[65] Idem, p. 177.
[66] Cf. Deleuze, *NPh*, p. 120-121.

instances représentationnelles responsables par la stupeur de la pensée et son inquietante complaisance. Cet autre modèle est également transcendantal et implique une autre répartition et de l'empirique et du transcendantal. Voilà pourquoi « le transcendantal, pour son compte, est justiciable d'un empirisme supérieur » et seulement ce dernier serait « capable d'en exploiter le domaines et les régions, puisque, contrairement à ce que croyait Kant, il ne peut pas être induit des formes empiriques ordinaires »[67].

Ainsi, au modèle dogmatique et ses présupposés, qui forment une Image pré-philosophique de la pensée, Deleuze oppose une « pensée sans image » au sens où elle est sans « image morale », c'est-à-dire, elle implique l'invention de nouvelles images de ce que penser signifie. Ce point est particulièrement difficile puisqu'il ne s'agit pas d'opposer simplement à l'Image morale une autre image, « empruntée par exemple à la schizophrénie »[68] ou, en accord avec notre temps, aux métaphysiques indigènes ou cannibales. Il ne suffit pas de substituer aux valeurs établies d'autres valeurs si l'on ne change pas la valeur des valeurs[69]... Combien des mal entendus ne trouvent pas leur source ici. En effet, dans le moment où l'on fait, par exemple, de cette image empruntée à la schizophrénie un nouvel présupposé pour la pensée, on tombe encore dans l'Image morale. Combien de dualismes trop simple se contentent d'opposer la différence, l'immanence, le devenir à l'identité, à la transcendance, à l'être. Dans le cas de la schizophrénie, elle n'est pas simplement un « fait humain » qu'on pourrait opposer à la représentation. Elle exige un difficile exercice conceptuel capable de montrer qu'elle forme une « possibilité de la pensée qui ne se révèle à ce titre que dans l'abolition de l'image »[70].

De ce qui precède, un point nous paraît decisif. La recognition constitue un modèle dont une face est spéculative et l'autre est pratique. Certes, la première face n'est qu'un décalque de l'empirique. En cela consisterait toute l'insignifiance de la philosophie. Néanmoins, l'efficacité pratique (la complaisance, la bêtise) du modèle dans sa totalité réside dans cette performance spéculative même : ce que nous entendons

[67] Cf. Deleuze, *DR*, p. 186.
[68] Cf. Deleuze, *DR*, p. 192.
[69] C'est le sens même de la « différence de nature », dans la lecture que Deleuze fait de Nietzsche, entre le surhomme et l'homme supérieur. Celui-ci démeure enfermé dans le problème principiel (« l'élément abstrait de l'activité »), tandis que celui-là s'élève « jusqu'à l'élément de l'affirmation » qui rend possible l'instauration d'une nouvelle valeur des valeurs, cf. Deleuze, *NPh*, p. 195.
[70] Deleuze, *DR*, p. 192.

par problème principiel n'est autre chose que cette efficience pratique de la spéculation. C'est aussi la raison par laquelle Deleuze cherche à l'attaquer dans le plan du droit à travers une autre performance ou fonctionnement de la machine à penser, cette fois anti-spéculative, instauratrice : à cette opération correspond ce que nous comprennons comme problème pratique en philosophie. Si nous croyons que pour Deleuze la philosophie est une pratique instauratrice et rien d'autre, c'est parce que, seulement en tant que telle, elle peut abolir le problème principiel. De toute façon, le transcendantal est le plan de l'efficience pratique, mais elle peut se réfèrer aussi bien à une performance spéculative (problème principiel, son monde de la récognition et toutes ses mystifications) qu'à une performance instauratrice (problème pratique, son monde de la création et des desmystifications). Cela explique l'ambiguité de Deleuze vis-à-vis de Kant, cet ennemi qu'il aime, celui qui a découvert le domaine du transcendantal, mais qui l'a trahit et dont le projet critique il faut réprendre, en se faisant des alliés. Sauf que Bergson, cet étrange allié, a fait son propre retour au kantisme et donnera lui-même un nouveau sens à la performance spéculative, digne d'une restauration du problème principiel, après Nietzsche l'avoir aboli. « A mois que nous ne dispositions pas encore du dernier mot »[71] et qu'il n'y ait une nouvelle dispute...

Comme nous avions déjà indique et, maintenant, il faut l'approfondir, la notion de « rencontre » joue un rôle central dans cette opposition des deux performances de la machine à penser. Deleuze definit la rencontre comme une « intrusion » de « l'involontaire » dans la pensée, en forçant la dissolution des schémas recognitifs par lequels le chaos était répoussé. « Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, non d'une récognition »[72].

[71] Deleuze se réfère à une troisième synthèse du temps, celle de l'éternel retour, qui se manifeste précisément par rapport à l'insuffisance de la deuxième synthèse, celle très bergsonienne de la mémoire ontologique comme fondement du temps, cf. Deleuze, *DR*, p. 115.

[72] Idem, p. 182. Le thème de la rencontre avec ce qui force la pensée à penser a été souligné par F. Zourabichvili comme ce qui concerne essentiellement l'empirisme supérieur. Selon ce lecteur de Deleuze, l'extériorité chez lui n'a rien à voir avec « celle, complètement relative,des données sensorielles ». Il ne fallait pas attendre 2006, par Meillassoux, pour insister dans l'évidence que la problèmatique corrélationniste, celle d'une extériorité relative à un sujet pensant, ne fait aucun sens vis-à-vis de la philosophie deleuzienne. Il faut dire le même de la problématique autour de « l'existence ou non d'un monde extérieur au sujet pensant ». « Que les plantes et les rochers, les animaux et les autres hommes existent, cela n'est pas en cause. La question est de savoir à quelle condition le sujet pensant entre en rapport avec un élément inconnu, et s'il lui suffit pour ce faire d'aller au zoo, de faire le tour d'un cendrier posé sur la table, de parler avec ses congénères ou de parcourir le monde. La question est de savoir ce qui détermine une mutation de la pensée, et si c'est bien de cette façon que la pensée fait une rencontre » (Cf. Zourabichvili, Deleuze une philosophie de l'événement, 1994, p. 34).

Si nous nous penchons vers l'univers du kantisme, dans le mode de fonctionnement spéculatif de la machine à penser toutes les facultés étaient réglèes selon l'idéal du sens commun qui les faisait converger dans l'élément empirique de la récognition (le même objet est senti, rappelé, imaginé, conçu, etc.) : *Cogitatio natura universalis*. En revanche, dans la rencontre, toute la machine à penser est mobilisée par un élément paradoxal qui communique à chaque faculté une violence qui les retire justement de leur fonctionnement recognitif, en les forçant à saisir leur élément propre en tant que leur propre limite, l'absolument étrange : l'insensible, l'imémorable, l'impensable, l'inimaginable, etc. Mais, il faut comprendre que du point de vue de cet autre fonctionnement, l'insensible est aussi ce qui ne peut être que senti, c'est-à-dire, c'est le sensible pur. Le même doit être dit à l'égard des autres facultés et, du sensible au mémorable jusqu'au pénsable une seule violence est communiquée, en instaurant leur jeu divergent ou discordant, en forçant la pensée à penser. « Chaque faculté est sortie de ses gonds »[73]. S'il y a un effort volontaire qui revient à l'éxercice recognitif, il faut alors parler d'un paradoxal effort involontaire, directement lié à la violence de la rencontre avec les forces qui font intrusion dans la pensée. « Au lieu que toutes les facultés convergent, et contribuent à l'effort commun de reconnaître un objet, on assiste à un effort divergent, chacune étant mise en présence de son 'propre' en ce qui la concerne essentiellement »[74].

On ne doit pas se tromper par rapport aux simples mots. Certes, la notion d'effort n'apparaît pas chez Deleuze explicitement. Néanmoins, nous voyons que la configuration problèmatique de cette philosophie, dont chaque travail n'en est que

---

Cépendant, ce que Zourabichvili n'a pas pu percevoir c'est que la rencontre avec l'élément inconnu, avec le dehors pourrait transformer entièrement les relations de la pensée avec d'autres collectifs humains et non-humains, comme le montrent certains cheminements dans l'anthropologie contemporaine, auxquels nous aurons l'occasion de revenir tout au long de cette recherche. De toute manière, des relations plus riche qu'une simple visite au zoo, une discussion avec des congénères ou un voyage autour du monde, fût-ce un monde ancestral...

[73] Deleuze, *DR*, p. 182. Bento Prado Jr rappelait toujours que Deleuze « remodèle » l'esthètique transcendentale kantienne, « à partir de la critique bergsonienne (...) de la conception 'spatiale' du temps que Kant y établit », en faisant usage, pour cela, de la théorie des deux multiplicités, du pair virtuel/actuel, qui le permet de faire l' « identification du transcendantal avec ce qui est purement empirique » et en évitant, ainsi, « le problème de la synthèse du multiple dans la sensibilité » qui est ouvert par l'hiatus kantien entre l'empirique et l'idéal, l'*a posteriori* et l'*a priori*. « Le sensible, non plus compris comme 'sentation simple' (à la manière de l' 'empirisme simple', qui trahit l'esprit le plus profond de l'empirisme même), est donné dans la forme d'une 'essence singulière' », c'est-à-dire d'un événement (Cf. Bento Prado Jr, Sobre o plano de imanência, 2004, pp. 164-165.

[74] Idem, p. 184.

l'incessant déployement, trouve dans l'idée d'éffort divergent ou involontaire un composant indépassable. Son occurence, même si elle est discrète, au sein de la théorie des facultés, autour du problème de la genèse du penser dans la pensée, dans son combat contre la récognition, est assez significatif. Notre recherche essaye de creuser ce problème de l'effort dans la philosophie deleuzienne, qui se manifeste de manière privilégiée dans son rapport même avec Bergson, auteur dont les concepts principaux, comme ceux de « durée », « intuition », « multiplicité », « mémoire » ou « élan vital », ont laissé passer inaperçu cette notion pourtant si présente dans son oeuvre : celle d'effort. Mais nous ne pourrons le faire sans poser le terme fatal qui accompagne tout effort : la fatigue. « (...) comme si chaque effort et chaque création se confrontaient à une infamie possible »[75]...

Zourabichvili a, de manière pertinente, indiqué quelque chose qui touche cette question à peine exploitée chez Deleuze et qui, pourtant, constituerait un des composants principaux de son oeuvre. En effet, d'après ce commentateur, il faut être attentif à ce qui lie, dans la pensée deleuzéenne, « l'involontaire » et la « mauvaise volonté » autour d'un seul effort pour instaurer une « sensibilité aux signes (...) sur fond d'une rupture du schème sensori-moteur, grâce auquel se faisaient les récognitions »[76]. Loin d'être une « panne » ou un « manque » dans la volonté, il s'y agit, au contraire, d'une « obstination », d'un « entetement », capables de « destituer dans le penseur l'image stérille et paralysante d'une bonne volonté qui l'empêche de penser »[77]. On a affaire à une volonté paradoxale qui ne peut être que la puissance même de l'involontaire, c'est-à-dire, du chaos, des signes émis par le dehors et qui hantent la pensée dans la « poursuite érratique » et « délirante ». Ensuite, Zourabichvili renvoie à une curieuse passage de Logique du sens, dans laquelle Deleuze affirme que le « soldat » a besoin d'une « longue conquête » pour arriver à l'au-delà « du courage et de la lâcheté », pour devenir capable d'une « saisie pure de l'événement par une 'intuition volitive', c'est-à-dire par la volonté qui lui fait l'événement », « volonté qu'il faut », en même temps, « appeler 'd'indifférence' »[78]. La volonté paradoxale et son effort divergent seraient quelque chose de l'ordre d'une telle intuition volitive, « disctincte de

[75] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 470.
[76] Cf. Zourabichvili. *Deleuze, une philosophie de l'événement*. PUF, Paris, 1994, p. 61.
[77] Idem, p. 61.
[78] Cf. Deleuze, *LS*, p. 122-123 .

toutes les intuitions empiriques qui correspondent encore à des types d'effectuation ». Deleuze rencontre la notion d'intuition volitive chez George Gurvitch, à propos de qui il ouvre la note suivante : cet auteur « employait le mot 'intuition volitive' pour désigner une intuition dont la 'donnée' ne limite pas l'activité ; il l'appliquait au Dieu de Duns Scot et de Descartes, à la volonté de Kant, à l'acte pur de Fichte[79] (...) Il nous semble que le mot convient d'abord à une volonté stoïcienne, volonté de l'événement, au double sens du génitif »[80]. Or, la caracterisation de cette volonté stoïcienne est chargée du sens que Deleuze lui-même attribue à la volonté de puissance chez Nietzsche, en tant qu'elle ne limite pas l'activité. En effet, elle peut être à la fois principe « d'impassibilité et de genèse », de « neutralité et de productivité ». De toute façon, ce n'est qu'au seuil de cette exposition à l'insaisisable - le sensible à la fois comme « ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti » dans la rencontre, le « dispar », le « sombre précurseur », la « communication des disparates »[81] - que la pensée se défait de ses présupposés, atteint à son plus haut dégré d'impouvoir représentationnel, ne sait pas par avance ce qui signifie penser et, ainsi, s'égale à l'effort involontaire, son plus haut dégré de puissance différentielle. Ce n'est qu'à travers cet effort involontaire, indifférent, neutre, lié à « l'éffondrement central » du Moi, de Dieu et du Monde, que la pensée peut échapper au risque extreme qui l'enveloppe quand elle est prise par des efforts simplement empiriques et volontaires : la fatigue. Mais il se peut que l'effort involontaire connait des risques et des fatigues qui ne reviennent qu'à lui.

Mais nous n'avons toujours pas répondu suffisamment qu'est-ce que c'est rencontré. C'est le rapport de la pensée avec l'élément de la rencontre qui fait sa machinerie entière tourner dans un autre sens, suivant une performance anti-spéculative ou instauratrice. L'« élément » qui renvoie sans cesse la pensée au chaos part de « l'intensité », c'est-à-dire, « pure différence en soi » qui fait « intrusion dans la sensibilité ». Ni tension psicologique, celle qui est en jeu dans l'idée d'attachement à la vie, ni tension ontologique, celle qui résulte en quelque sorte de la force explosive de l'élan vital qui se heurte contre la résistance de la matière, deux cas de tension

[79] C'est seulement de manière ponctuelle que Deleuze parraît ne pas souscrire l'application de cette intuition à l'acte pur chez Fichte, en la liant, plutôt, aux stoïciens. En fait, dans le plan des problèmes, sa philosophie, notamment l'idée de champ transcendantal impersonnelle (qui hante proprement toute volonté paradoxale), Deleuze reivindique cette proximité. Nous le verrons (du moins, un petit aspect), plus tard, à la Deuxième Partie, à partir du travail de J.-Ch. Goddard .

[80] Cf. Deleuze, *LS*, p. 123, n.1.

[81] Cf. Deleuze, *DR*, p. 188-189.

typiquement bergsonien, chez Deleuze il faut trouver une autre notion de tension, même si elle n'est pas explicite : une tension transcendantale. L'inégal, l'intensité et la différence dans l'intensité constituent « l'être du sensible », c'est-à-dire, « l'existence paradoxale d'un 'quelque chose' qui, à la fois, ne peut pas être senti », du point de vue récognitif, « et ne peut être que senti »[82], du point de vue de l'empirisme supérieur. L'intensité est, à la fois, l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité. « Saisir l'intensité indépendamment de l'étendue ou avant la qualité dans lesquelles elle se développe, tel est l'objet d'une distorsion des sens. Une pédagogie des sens est tournée vers ce but, et fait partie intégrante du 'transcendantalisme' »[83]. Cette distorsion des sens doit pouvoir communiquer à la pensée la violence capable, dès lors, d'instaurer une tension, celle précisément qui renvoie sans cèsse cette pensée à ce qui la force à penser. Ce chemin qui va du sensible à la pensée accompli un principe qui est précisément génètique et qui défini ce qu'on doit comprendre par condition de l'expérience réelle. Deleuze peut faire usage de la notion de principe sans contradiction, puisque le problème auquel il voue sa pensée n'est pas principiel justement, il n'y s'agit pas d'un « principe de conditionnement » ou de principe en tant qu'apparaître (de l'être de l'étant, d'objet...)[84]. Au contraire, comme nous avons essayé de montrer, son problème est pratique, c'est-à-dire, de « genèse interne »[85], principe « plastique », qui « n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, qui « se métamorphose avec le conditionné » et qui « se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine », il n'est jamais supérieur aux déterminations opérées dans une multiplicité quelconque (les cas en tant que multiplicité d'expériences). Ce principe ne constitue donc pas une unité à laquelle le multiple serait conduit, une synthèse du divers, comme dans la formule *1 + n*

---

[82] Cf. Deleuze, *DR*, p. 305.

[83] Idem, p. 305. Les deux derniers chapitres de *Différence et répétition*, à savoir, « Synthèse idéelle de la différence » et « Synthèse assymètrique du sensible », constituent le développement très rigoureux de la structure de droit de la pensée dans son fonctionemment anti-spéculatif (son « schizophrénie de droit »).

[84] En effet, Zourabichvili a montré que le problème principiel n'est pas seulement celui autour d'une théorie de l'en-soi du monde, mais aussi celui autour de l'intuition intellectuelle au sens kantien ou de toute forme d'un objet correlée à celle d'un sujet conscient (cf. *Le vocabulaire de Deleuze, op. cit.* pp. 34-35 et 39). Les divers corrélationnismes ne sont que des succédanés du problème principiel, mais nous allons voir plus tard que le « réalisme spéculatif », comme l'entend Q. Meillassoux (cf. *Après la finitude*, pp. P. 39-47), avec l'idée d'une pensée de l'absolu non dogmatique, absolutoire sans être absolutiste, ne fait que re-ouvrir ou restaurer le problème principiel dans des nouveaux termes en consonnance avec l'air du temps.

[85] Deleuze, *NPh*, p. 104.

qu'on trouve en *Mille Plateaux* et qui caractérise non seulement l'image arborescente de la pensée, mais la performance spéculative même, le problème principiel en philosophie. Bref, principe plastique à opérer directement dans l'hétérogène, dans le devenir, dans la différence, la genèse opérée ne peut être qu'une véritable « hétérogenèse », une instauration ou encore une invention. Une fois le problème principiel renversé, la philosophie assume le problème pratique de l'instauration des nouvelles images de la pensée, lesquelles doivent inspirer et même contribuer à l'invention de nouveaux modes de vie. Dans son station dans la tension entre la pensée et le chaos, dans son effort involontaire ou, ce qui revient au même, dans sa volonté paradoxale, la philosophie ne peut qu'affirmer le multiple, soustraire du multiple la formation possible d'une unité supérieure, selon la formule n – 1 qui caracterise non seulement le processus rhizomatique de la pensée, en *Mille Plateaux*, mais la performance anti-spéculative, le problème pratique de l'instauration philosophique de l'acte de penser.

Si, comme dit Deleuze lui-même, « la philosophie comme puissance d'affirmer » est la « lutte pratique contre les mistifications », alors elle doit combattre, dans le plan du droit, l'origine même des mystifications ou plus exactement l'origine en tant que mystification, l'Image dogmatique. En ce sens, la philosophie de Deleuze est politique dès le début, *Logique du sens* déjà comme le livre de la « grande politique », puisque le sens n'y est pas conçue en tant que « principe ou origine », mais en tant que « produit ». « Il n'est pas à découvrir, à restaurer ni à re-employer, il est à produire par des nouvelles machineries (...), machines à produire le sens, à arpenter la surface en instaurant le jeu idéal effectif (...) machines fantastiques qui sont les peuples et les poèmes »[86]. Il n'y a pas de période politique chez Deleuze à faire commencer ici ou là dans son oeuvre. La mystification première est celle qui enlève de la pensée, donc de la philosophie même, sa puissance pratique, afin de l'enfermer dans le problème principiel (qui est aussi, en outre, une machine) et le faire servir à la performance spéculative et, par là, bénir les pouvoir constitués, les valeurs établies, les opinions courrantes. La Recognition, on le verra, est la forme-Etat de la pensée. Elle opère un véritable processus de colonisation de la pensée, la philosophie qui le sert n'étant que sa forme de catéchèse. Néanmoins, la philosophie en tant que performance anti-spéculative, ou ce

[86] Deleuze, *LS*, p. 90-91.

que Deleuze appelera machine de guerre dans le plan noologique, celui d'instauration des images de la pensée, elle doit constituer une véritable *décolonisation permanente de la pensée*[87]. La philosophie se confond par là même avec une ingénierie et un droit[88].

---

[87] Nous trouvons cette notion chez Eduardo Viveiros de Castro, dans son *Métaphysiques cannibales*. Mais, elle n'est pas un fait nouveau, quoique sa « nouveauté » ne cesse de resonner. Renvoyant à Sartre et son idée d'une « révolution permanente », reprise par Deleuze qui la lie à l'acte de penser, au champ transcendantal, cf. Deleuze, *ID*, p. 111 et *LS*, p. 90, elle est posée de manière precise par les auteurs de la décolonialité, comme Franz Fanon – dont l'un des principaux travaux gagne une introduction de Sartre. Dans le *Damnés de la terre*, Fanon indique comment la décolonisation constitue une puissance pratique, concernant la pensée même, à partir de la « rencontre de deux forces » qui résultent de la « situation coloniale », de la « substantification » que celle-ci « sécrète », c'est-à-dire, aggisant dans le plan du droit, la décolonisation porte sur l'être, sur une ontologie par laquelle le colonisateur « *a fait* » et « *continue à faire* » le colonisé. La « géographie » du « monde colonisé » est régie « par une logique purement aristotélicienne », donc, d'après un « principe d'exclusion réciproque » entre les zones du colon et celles du colonisé. De cette façon, la décolonisation « modifie fondamentalement l'être, elle transforme des spectateurs écrasés d'inessentialité en acteurs privilégiés ». Bref, elle « introduit dans l'être un rythme propre, apporté par les nouveaux hommes, un nouveau langage, une nouvelle humanité. La décolonisation est véritablement création d'hommes nouveaux ». « Mais », continue Fanon - et voilà comment on fait l'ontologie même glisser vers un problème pratique, mieux encore, comment ce déplacement même est immédiatement une instauration -, « cette création ne reçoit sa légitimité d'aucune puissance surnaturelle : la 'chose' colonisée devient homme dans le processus même par lequel elle se libère » cf. *Oeuvres*, La Découverte, 2011, p. 453. Nous verrons les risques, chez Viveiros de Castro, d'une essentialisation de l'indigène présenté comme « différence » et nous l'attribuons à une décolonisation insuffisante de la pensée chez lui, car sa démarche démeure, dans certains aspects, profondemment principielle.

[88] Laurent de Sutter, dans un travail admirable portant sur la « philosophie du droit » deleuzienne, saisit l'importance de ce rapport du pratique et du spéculatif et l'analyse, selon la préponderance de l'un ou de l'autre terme dans la machine à penser, comme deux performances juridiques mobilisant la vie même. Le maniement de la machine consiste dans une délicate opération à la fois politique et philosophique. En effet, d'un côté, la « pratique axiomatique du droit » ou la « pratique de la législation » - rassemblant le légalisme, le naturalisme, le consensualisme et l'institutionalisme (nous nous bornons à commenter leur forme moderne, en laissant de côté la forme classique) - renvoie la « pratique immanente du droit » à la « pensée de la loi » comme « entreprise de codification » à travers un « système logique abstrait », « formel et transcendant », qui signifie « le triomphe des concepts sur les cas ». Néanmoins, la pensée moderne de la loi vit dans une crise continuelle de « croissance » car les cas et les différences ne cessent pas de proliférer, ne pouvant jamais être entièrement axiomatisés. Si l'invention d'un problème implique qu'on creuse une différence, la pensée de la loi est le « faux problème » ou le problème principiel par excellence car elle s'efforce de « restaurer une unité » et, du point de vue pratique, « n'aboutit à la création d'aucune différence », bref c'est une spéculation, mais qui possède une efficacité. D'un autre côté, la « pratique topique du droit » ou la « pratique de la jurisprudence » consiste dans l' « expression juridique » de la vie même et son « spontanéité anarchique ». La jurisprudence libère la vie en abolissant la pensée de la loi. Elle « n'est pas sans principes », mais juste sans problème principiel. Son problème pratique est, selon la conception que Deleuze s'en fait à partir de sa monographie sur Nietzsche, celui des principes plastiques comme « jurisprudence généralisée ». « C'est en effet dans la jurisprudence que s'experimente l'invention de principes présentant les troits traits que celui-ci [Nietzsche] appelait de ses voeux. Le premier trait était une exigence de taille : un principe n'a pas à être plus large que ce qu'il conditionne. Le second était une exigence de devenir : un principe doit se métamorphoser avec ce qu'il conditionne. Et le troisième une exigence de signification : un principe ne se détermine dans chaque cas qu'avec ce qu'il détermine. (...) Dans la pensée de la loi, les principes sont toujours premiers : ils possèdent tout ce dont ils ont besoin avant même qu'un cas ne vienne les solliciter. Dans la jurisprudence, au contraire, les principes arrivent en dernier, s'ils arrivent jamais : ce sont les cas qui leur donnent leur forme, leur contenu et leur

Chapitre II - L'ontologie de la durée chez Bergson

Il est déjà assez connu parmi les spécialistes que s'il est vrai que la philosophie de Bergson configure une critique de l'intélligence et son incapacité de saisir la nature même de la vie, ce n'est pas pour autant qu'elle dissout cette même intélligence dans l'obscur et dans l'ineffable ou dans ce qui ne pourrait être saisi autrement que poètiquement, dans la meilleure des hypothèses. Bergson prend soin de défendre le caractère démonstratif de sa philosophie[89]. Un des problèmes fondamentaux de cette philosophie consiste précisément dans la détermination de l'élément qui permettrait de penser son caractère demonstratif libéré en quelque sorte de toute interférence de l'intélligence conceptuelle, en le situant plutôt du coté d'un effort singulier, celui qui revient à l'intuition devenue conscience coextensive à la vie. Ce mouvement de pensée constitue une des faces les plus importante du bergsonisme, le fait même d'une philosophie bergsonienne. Essayons de réconstituer brièvement ce mouvement problèmatique, en le situant dans la perspective de notre recherche.

Dans le livre *Archéologie de Bergson : Temps et Métaphysique*, Camille Riquier rappelle si, de Kant à Husserl, « la philosophie transcendantal s'est efforcée de penser une subjectivité non substantielle », Bergson, à son tour, s'efforce de penser « une substance sans sujet » - et cela en raison même de la manière par laquelle « la personne s'éprouve intérieurement comme totalité indivisible »[90]. Donc, non pas une rupture avec la philosophie transcendantal, mais une critique, une réévaluation et un prolongement de la subjectivité là où cette dernière n'avait pas posé le problème de manière satisfaisante. Car, si cela n'était pas le cas, on ne serait que devant un pauvre retour à la métaphysique classique. Ce pourquoi, aussi, Riquier ne peut pas laisser d'autant plus de poser la question : « Néanmoins, de *quelle* substance s'agit-il ? ». Or, il nous semble qu'un des problèmes fondamentaux de la philosophie bergsonienne tourne autour de la détermination de cette substance, c'est-à-dire, de l'élément même qui fait qu'elle soit

---

signification ». Libérer la pratique topique du droit de la pensée de la loi, c'est libérer la performance instauratrice du droit par rapport à la performance spéculative de la philosophie et, par conséquence, faire du droit comme jurisprudence l'avenir de la philosophie. « Parce que la pratique du droit est indépendante de tout ce dont la philosophie doit se débarrasser pour enfin mettre en oeuvre le programme de l'empirisme transcendantal », cf. L. de Sutter, *Deleuze, la pratique du droit*, Editions Michalon, Paris, 2009, pp. 72-73, 100-101.

[89] Voir à ce propos, F. Azouvi, *La gloire de Bergson, Essai sur le magistère philosophique.* Gallimard, Paris, 2007, p. 138.

[90] Cf. C. Riquier, *Archéologie de Bergson, Temps et métaphysique*. PUF, Paris, 2009, p. 471.

une critique de la philosophie transcendantale et, en même temps, ne rénoue pas avec la métaphysique classique, mais surtout qui fait qu'elle rende possible la renaissance de l'ontologie et, en même temps, prolonge l'héritage critique. Deux mouvements, par conséquent. Ainsi, la question posée par Riquier équivaut à interroger : en quoi exactement consiste l'ontologie de Bergson ou cette substance dans un sens bergsonien du terme ?

Evidemment, nombreuses ont étés les entreprises dont le but consistait à faire que la philosophie bergsonienne ne fût plus qu'une reprise du projet classique. Riquier nous le rappele en évocant au moins une de ces tentatives. « Si Bergson s'était contenté de l'affirmer [en quoi consiste la substance selon lui] dans son être donné sans la spécifier davantage, qu'aurait-il fait sinon élever le devenir au rang de substance duquel il avait préalablement déchu l'être (...) ? »[91]. La référence à un passage dans lequel G. Lebrun fait précisément cette objection est, donc, incontournable. C'est vrai qu'elle est « adressée en passant à Bergson ». Toutefois, elle forme, aux yeux de Riquier, la critique « la plus radicale » et « la plus sérieuse » qu'on a pu l'adresser. En plus, il n'oublie pas que R. Barbaras lui a donné « sa forme développée » plus tard. Selon la critique de Lebrun, le bergsonisme serait « donc moins une critique de la métaphysique qu'un déplacement de sa topique : l'Être n'a fait que changer de contenu »[92].

Or, Riquier s'engage dans la tache de déconstruire cette objection ou, du moins, de s'en débarasser en épousant une autre voie. Ce qui nous intéresse plus directement c'est la motivation qui conduit Riquier à attribuer à la critique de Lebrun les caractères : la « plus radicale » et la « plus sérieuse » des objections au bergsonisme.Et pourtant, Lebrun ne semble pas été le premier à le faire. Même si l'on considère que les contextes d'analyse ne sont certainement pas les mêmes, l'essence de cette objection peut être retrouvée en Ferdinant Alquié – qu'on ne pourrait pas, ne serait-ce qu'à titre de banale curiosité, laisser de rappeler qu'il fût professeur de Deleuze. En effet, en *Le désir d'éternité*, nous pouvons lire ce long passage : « Les philosophes s'accommodent mal du dualisme, et cherchent toujours l'unité à partir de laquelle la totalité du monde pourrait être retrouvée. L'échec des monismes de l'éternel les a donc conduits au monisme du temporel. Ainsi, pour Bergson, le temps n'est plus cet irrationnel qui pose

[91] Cf. Riquier, op. cit. p. 472.
[92] G. Lebrun, *La patience du concept*, 1972, Paris, Gallimard, p. 240 apud Riquier, op. cit. p. 472.

d'insolubles problèmes, il est principe d'explication ; il n'est plusdonné à la conscience par une extériorité qu'elle s'efforcerait en vain de réduire, il est la conscience même. L'intuition de la durée devient ici la source de toute connaissance. Et l'obstacle à la connaissance de l'absolu n'est plus, dans le bergsonisme, comme dans les mysticismes de l'éternel, la dissipassion temporelle, mais au contraire l'intelligence, et ses habitudes statiques, qui nous empêchent de prendre conscience de la durée vivante et fluide, fond même du réel, principe métaphysique des choses et de l'esprit »[93].

Tournons-nous, donc, vers l'article de Barbaras[94] qui a élévé la critique de Lebrun à sa « forme développée », d'après Riquier. Le phénoménologue français affirme qu'une question importante partagée aussi bien par Bergson que par Husserl est celle de « l'expérience ». Ainsi, à la fin de *Introduction à la métaphysique*, Bergson défine la métaphysique comme « expérience intégrale ». Mais Barbaras remarque vite qu'on ne peut pas confondre l'expérience, tel qu'elle avait été problématisée par Bergson, avec la démarche empiriste. Et cela à cause du fait que, aussi bien pour Bergson que pour Husserl, l'expérience ne se réfère pas au contenu sensible immédiatement donné, mais defini deux modes distincts d' « accès à l'Etre, à un Etre dont la teneur ontologique ne peut se réduire aux contenus de l'expérience dont nous disposons ». L'expérience est accès à l'Absolu, mais en tant qu'expérience de l'immédiat, elle n'est pas elle-même immédiate, elle doit être « conquise », « rejointe ». Elle n'est pas donnée et, par conséquent, à la différence de « l'empirisme historique », constitue un « problème » dont la résolution consiste dans l'élimination de la « distance »/ « séparation » - car celles-ci sont données ! - qui nous sépare de l'Etre. « L'expérience est bien recherche de proximité sur fond de distance ou de séparation ». Ainsi, en tant que constitue un problème, l'expérience ne peut être que lié à une « question ontologique ».

---

[93] Cf. F. Alquié, *Le désir d'éternité*, 1943, Paris, PUF, p. 83.

[94] Cf. R. Barbaras, « *Y-a-il une réduction phénoménologique dans Matière et mémoire ?* » in Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénomenologie, Paris, PUF, 2004. Que Deleuze apparaîsse, dans le titre, tout au milieu, cela doit être significatif à pleins d'égards. Comme le remarque Zourabichvili, la phénoménologie « survivant à Deleuze » s'efforce de « reprendre le thème de l'événement et de le redécouvrir comme le coeur même de ce qu'elle s'attachait depuis toujours à penser », cf. Zourabichvili, Le vocabulaire... p. 39. Mais d'un autre coté, une nouvelle ontologie s'efforce, elle aussi, de présenter Deleuze comme un de ces propagateur, précisément, à partir de son bergsonisme supposé. On y reviendra.

Barbaras fait donc une comparaison formelle entre l'intuition chez Bergson et la réduction chez Husserl afin d'exploiter ce voisinage entre les deux notions d'expérience qui constitue, au fond, une critique à l'inclination naturelle de l'esprit et, aussi, une inversion de son mouvement naturel – inversion et inclination qui sont à l'origine du « plan d'abstraction » responsable par la séparation de l'Etre, par la perte de l'unité originelle. Chez Bergson et chez Husserl, ce plan se manifeste des manières suivantes : d'un côté, le plan d'abstraction de l'atitude naturelle, en tant que celle-ci « tend à rabattre le sens de l'être de ce qui est sur celui de l'objet reposant en lui-même » ; de l'autre, le plan d'abstraction de l'intelligence analytique et symbolique, en tant que celle-ci « spatialise ce qui, en son fond, est de nature temporelle ». Mais Barbaras affirme tout de suite que cette comparaison est seulement formelle, car les mouvements d'inversion s'opposent chez l'un et chez l'autre philosophe.

Ici, il faut ouvrir un parenthèse. On pourrait penser que Deleuze, dans sa critique à l'Image dogmatique (image que, nous l'avons vu, dénature l'expérience réelle) ont une dette à l'égard de ce geste formellement comparable entre intuition et réduction, mais nous allons essayer de montrer que cette comparaison est également insuffisante par rapport à la relation Deleuze et Bergson. Dans ce sens, la tentative de mobiliser le bergsonisme pour éclaircir la critique de Deleuze à la phénomènologie husserlienne – répèrable tout au long de son oeuvre – doit, donc, être réevaluée à la lumière de l'opposition même entre les gestes de Deleuze et de Bergson. En effet, et nous allons le voir, si la pensée deleuzienne ne peut, d'aucune manière, s'aligner à l'entreprise phénomènologique, cela n'a rien à voir avec son supposé bergsonisme, mais à la position de son propre problème philosophique qui comprend son geste *vis-à-vis de Bergson lui-même*.

Mais, revenons au rapport intuition/réduction. Selon Barbaras, nous sommes devant la critique aussi bien de l'intelligence qui pose l'objet comme ce qui est relatif à nous mêmes (plan spacialisant), chez Bergson, que de l'atitude naturelle qui pose l'objet comme ce qui possède une réalité absolue, chez Husserl. Critique accompagnée de la promotion aussi bien de l'intuition comme médiation pour réjoindre l'Absolu que laissait échapper l'intelligence, chez celui-là, que la réduction comme médiation capable de ressaisir « le sens d'être » en tant que ce qui réside dans la subjectivité même, chez ce dernier. Néanmoins, il est remarquable que la critique autant que la promotion, chez

l'un et chez l'autre, sont enfermé dans un cercle qui lie ce qui avait d'abord été séparé : la pensée et l'Absolu. Ce que Bergson autant que Husserl partagent est le même problème principiel. De l'intuition à la positivité de l'objet (Absolu), par delà des déterminations (simplement relatives au sujet conscient), ou alors, de la réduction au phénomènal, par delà son objectivité (simplement présumée ce même sujet), nous avons bien « deux mouvement de sens contraire »[95], mais enfermés à l'intérieur du même problème principiel[96]. Dans la relation de la conscience/intelligence au monde, soit l'expérience signifie une distance qui doit être dépassée par une possible coincidance avec l'Absolu (« chez Bergson, dit Barbaras, la distance demeure negation de la proximité », car elle « ne désigne que l'écart entre le réel et le sujet »), soit l'expérience signifie une distance qui qualifie le mode d'être même de ce qui apparait pour le sujet, de « apparaissant » (« chez Husserl, il n'y a de proximité que dans la distance »[97]). Barbaras lui-même ne peux pas ne pas laisser de conclure que, malgré les différences, aussi bien chez Bergson que chez Husserl l'expérience demeure enfermée dans le problème principiel qui lie la pensée à l'Absolu. « On peut donc certes dire que, dans les deux cas, l'expérience est initiation à l'absolu ». Toutefois, « chez Bergson, cet absolu est absous de toute relation à l'homme, tandis que chez Husserl, son absoluité, c'est-à-dire l'autosuffisance qu'il manifeste, exige au contraire sa relativité au sujet ». C'est clair, ainsi, si l'on pense à l'exposition du problème deleuzien ci-dessus, que la relation demeure ici prise par les termes. On n'arrive pas à instaurer le plan d'une expérience immanente et plastique, avec ses relations extérieures aux termes, ses singularités libres et impersonnelles, ses individuations pré-subjectives et pré-individuelles.

---

[95] Barbaras, op. cit., p. 291.

[96] Certes, la compléxité du sujet exigérait de notre part une recherche approfondie là-dessus, mais nous ne pouvons pas, malgré cela, ne pas formuler un jugement provisoire. C'est que nous ne pouvons pas suivre Q. Meillassoux qui parlerait ici en termes de « modèle fort du corrélationisme » pour caractériser aussi la démarche bergsonienne que celle husserlienne. Pourquoi ? Parce que nous croyons que le réalisme spéculatif pousse à la énièmme puissance le problème principiel quand il parle de cette « possibilité de penser ce qu'il y a lorsqu'il n'y a pas de pensée », c'est-à-dire ce « monde déserté par l'humain, pétri de choses et d'événements non-corrélés à une manifestation, un monde non corrélé à un rapport au monde », cf. *Après la finitude*, op. cit. p. 50 et p. 37, respectivement. L'archifossil, l'ancentral, le Grand Dehors font pleinement (même sottement, nous sérions tenté de dire) parti d'un problème principiel, puisque ce monde déserté fût d'abord vidé scrupuleusement à l'intérieur d'une tête trop spéculative.

[97] Cf. Barbaras, *Le problème de l'expérience,* op. cit., p. 292.

Insistons encore dans la critique que Barbaras, à la suite de Lebrun, adresse à Bergson, car elle nous aide à mieux discernir le problème majeur qui semble animer le bergsonisme. L'effort de la phénomenologie consiste à questionner le « sens d'être de ce qui est ». Il faut donc éviter d'y voir, selon une voie qui pourrait bien être celle du cartesianisme, la question autour de l'existence ou la non existance du monde. Au contraire, il s'agit de « comprendre *ce qui signifie exister* pour le monde ». La phénomènologie intérroge, donc, le sens d'être spontanément attribué au monde, c'est-à-dire sa « substancialité ». Pour elle, l'être du monde consiste, au contraire, dans sa phénomènalité. Bergson, à son tour, l'ensemble de sa pensée philosophique, demeurerait « tributaire d'une approche substancialiste, c'est-à-dire 'naïve' (d'un point de vue phénomènologique) de l'Etre »[98]. Ainsi, l'effort bergsonien de réaliser l'expérience de l'Absolu – à travers la pénétration dans l'objet par l'intuition -, c'est-à-dire, de la durée, ne consiste pas à dresser un « nouvel sens d'être de l'Etre », mais à « conférer un autre contenu à l'être substantiel », tel que l'indiquait déjà G. Lebrun. De cette façon, conclut Barbaras, la « question » bergsonienne, c'est-à-dire, encore une fois, ce qui nous semble être l'impulsion même de sa philosophie, « n'est pas tant : 'quel est le sens d'être de ce qui est ?' que : Ce qui est véritablement, c'est-à-dire substantiellement, doit-il être nécessairement pensé sur le modèle de l'être logique, comme l'immuable, l'éternellement identique à soi-même ?' »[99].

Il est remarquable que, de ce point de vue qui est le sien, Barbaras affirme que, même si Bergson n'a fait autre chose que d'effectuer un déplacement de la topique de la métaphysique de l'Etre immobile vers un Etre qui est durée, il ouvre la voie d'une « manifestation dans la transcendance, d'une expérience comme arrachement », quand il dévoile une expérience qui n'est plus une adéquation à l'objet, mais une distance constitutive de la donation. Ce déplacement ne laisse donc pas intact le sens de l'Etre. Bergson apportait une nouveauté à la philosophie. Et Barbaras conclut : « l'avenir de cette nouveauté (...) est bien la phénomènologie ». On passe de l'ontologie à la phénomènologie sans sortir du problème principiel, « problème commun » sur le fond duquel Barbaras cherche à mesurer la distance entre Husserl et Bergson : pour le premier, l'absolu n'est que cet « apparaître à distance » qui constitue l'expérience en tant que corrélation infranchissable, en tant qu' « excès non positif de l'apparaîssant vis-

[98] Idem, p. 293.
[99] Idem.

à-vis de l'apparition » ; pour le dernier, l'expérience est séparation, en raison de la « spécificité anthropologique » (l'intelligence), mais vouée à être dépassée par l'intuition capable de réjoindre un Etre qui est positivement. Etre ou Apparaître, le problème principiel est posé et l'expérience de la pensée tourne dans son intérieur, même s'il faut prendre soin de ne pas confondre le bergsonisme et la phénomènologie respectivement avec un réalisme naïf et un empirisme idéaliste qui ne sont que deux manières insuffisantes de poser le problème principiel – nous serions tenté de dire, deux manières trop empiriques, pas suffisamment transcendantales de le poser.

Nous pouvons ainsi avancer dans le but de déterminer le problème qui constitue l'impulsion de la philosophie bergsonienne, c'est-à-dire celui autour d'un absolu immanent, mouvant, mutable, accèssible à travers l'inversion de l'inclination naturelle de l'intelligence spacialisante, fondamentalement et nécessairement pratique (au sens utilitariste, mais aussi vital). Cet inversion, l'effort qu'elle implique et le passage qu'elle promet, doivent nous occuper maintenant. Dans son exercice spéculatif, donc en dehors de son domaine, cette intelligence a dressé une métaphysique qui cherche un principe statique, immuable, identique capable de résorber le multiple et conférer intelligibilité au monde. Seulement un effort d'intuition pourrait promouvoir cette inversion, de manière à activer en quelque sorte les franges d'instincts qui démeurent autour de l'intelligence. Celle-ci n'est qu'une solidification locale d'une substance qui est la vie même en tant qu'élan. « Nous trouverons souvent chez Bergson ce jeu du chiasme entre des structures antagonistiques et complémentaires, en particulier entre l'instinct et l'intelligence, et il explique la méthode de renversement des rapports entre 'noyau' et 'frange' qui rend possible l'intuition philosophique de la vie »[100].

En effet, les commentateurs ne cessent pas de le montrer, l'intuition philosophique ne s'oppose pas à l'intelligence. Il n'y a aucun irrationnalisme chez Bergson. Il n'y a pas non plus aucun retour au dogmatisme pré-critique, nous l'avons vu. La conquête critique chez Kant est tenue comme quelque chose d'acquis, mais qui n'a pas été méné jusqu'au bout et, par cette raison, elle constitue une source d'inombrables problèmes que la postérité ne cesse pas de nourrir sans questionner ses présupposés, c'est-à-dire sans questionner l'entreprise critique dans son ensemble et la nécessité d'y revenir pour reprendre son geste selon une nouvelle voie.

[100] Cf. P. Trotignon, *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968, p. 164.

Ceci-dit, qu'est-ce qui caractérise le geste par lequel Bergson s'adresse à Kant ? Nous le laissons parler lui-même : « Une des idées les plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la raison pure* est celle-ci : que, si la métaphysique est possible, c'est par une vision, et non pas par une dialectique ». Et à lui encore d'ajouter : « Il [Kant] a définitivement établi que, si la métaphysique est possible, ce ne peut être que par un effort d'intuition »[101]. En se penchant vers ce passage, Riquier nous rappele à quel point la philosophie de Bergson présuppose le projet critique, car c'est Kant lui-même qui pense un absolu en tant que quelque chose de séparé (chose en soi), mais non pas sans postuler une « intuition archetypale » capable de le saisir ne serait-ce qu'à titre de possibilité (numène), même s'il finisse pour le déclarer insaisissable ensuite. « C'est pourtant à l'appui de ce passage que certains ont voulu y voir la méthode que Bergson préconisait lui-même. Dans un geste de dénégation à l'égard de la philosophie critique, il se serait agi pour lui de se transporter par un effort d'imagination dans l'objet à étudier au lieu de l'envisager du dehors, et de faire que l'impossible ne fut rien que du possible »[102]. Ainsi, dans l'*Introduction à la métaphysique*, Bergson propose une conception de l'intuition qui reprend le langage métaphysique justement, en rapprochant les termes d'absolu et de relatif que Kant avait séparé complétement et, par là, il rend dispensable le vocabulaire du phénomène et de la chose en soi. « Les vues multiples qu'on prend du dehorsne remplaceront certes pas la vision du dedans, mais du moins elles sont, aussi symboliques soient-elles, prises *sur* la chose ». De cette manière, continue Riquier, « le relatif est toujours relatif d'un absolu. Et de l'intuition à l'analyse, le fil de l'expérience n'est pas rompu et la dimension intuitive de la chose reste présupposée comme le fonds même de toute analyse ». Ainsi, on n'est pas devant une opposition entre deux points de vue antagonistes – l'intuition et l'analyse. Bergson réetabli, avant tout, la possibilité de passer de l'un à l'autre, ce qui lui permet de définir ensuite la métaphysique comme la science qui inverse le mouvement naturel de la pensée. « si la métaphysique est possible, elle ne peut être qu'un effort pour remonter la pente naturelle du travail de la pensée, pour se placer tout de suite, par une dilatation de

[101] Cf. H. Bergson, *PM*, pp. 1374-75.
[102] Cf. C. Riquier, « Voir et cependant ne pas croire », in Trans-paraître, N°1, *L'intuition*, decembre 2007, p. 11. Riquier parle de « contresens » pour se réfèrer aux lecteurs de Bergson qui ont fait celui-ci sûbir ce traitement.

l'esprit, dans la chose qu'on étudie, enfin pour aller de la réalité aux concepts et non plus des concepts à la réalité »[103].

Nous devons aller de la réalité jusqu'aux concepts pour, par le moyen d'un effort de la pensée, transcender les concepts que nous constituons, a partir des schémes pratiques de l'intelligence, pour agir sur les choses, pour manipuler la matière, pour constituer des outils et non pas pour connaître les choses. La vraie connaissance métaphysique, pour Bergson, *si elle est possible*, dépend fondamentalement de cet effort de la pensée, à tel point que son problème philosophique à lui consiste dans l'accomplissement continuel de cet effort en vue de coincider avec l'absolu : « un vigoureux effort de réfléxion » par lequel « nous détachons les yeux de l'ombre qui nous suit pour rentrer en nous-mêmes »[104]. La question qui intérèsse, donc, Bergson n'est pas tant celle de savoir comment cet effort est possible ou réalisable par la pensée à travers une méthode générale, que celle de savoir s'il a déjà pu constater cet effort à l'oeuvre en lui-même, s'il a été capable de l'effectuer et, dans la limite, si d'autres en seraient également capables. Après tout, la meilleure manière de réfuter « l'impossibilité prétendue de la métaphysique », rappelle Riquier, serait constater sa réalité. « C'est un geste constant chez Bergson que de prouver la possibilité de l'acte intuitif par l'expérience même »[105]. Et il suffit une réalité au moins que tous puissent « saisir du dedans », disait Bergson, pour que la métaphysique devienne possible. Or, cette réalité n'est autre chose que l'écoulement de notre propre durée. Ainsi, à propos de la « barrière infranchissable » dressée par Kant entre les phénomènes et les choses en soi, Bergson se démandait si cette distinction n'était pas « trop tranchée » et si elle n'était pas « plus aisée à franchir qu'on ne le suppose », dès qu'on arrive à réaliser un effort pour saisir la « durée réelle » par delà de l'Espace homogène par lequel l'entendement juxtapose ce qui est pure interpénétration, hétérogénéité, multiplicité qualitative[106]. Tout au long de son oeuvre, Bergson ne fait autre chose que de constater cette intuition agissant dans des plans différents, par exemple, dans les sciences (*Introduction à la métaphysique*), dans les arts (*La perception du changement*), dans la philosophie même (*Intuition philosophique*)[107]. Riquier ne le dit pas, mais il faut

[103] Cf. Bergson, *PM*, p. 1415 apud Riquier, *Voir..., op. cit*. p. 12.
[104] Cf. Bergson, *DI*, p. 152.
[105] Cf. Riquier, *Voir... op. cit*., p. 13.
[106] Cf. Bergson, *DI*, p. 153.
[107] Cf. Riquier, *Voir... op. cit*., p. 13.

ajouter, dans la morale aussi, du moins, celle ouverte du mysticisme complet (*Deux sources*), comme nous le verrons plus loin.

Ainsi, l'effort proprement bergsonien consiste à constater, à chaque fois, l'action de l'absolu qui engendre sans cesse la nouveauté du monde et, dans certains cas, à participer de cette action. Cet absolu constitue un principe immanent qui dure et dont l'expérience doit être également en durée : un effort que, à chaque fois, récommence du zero. Certes, il faut être attentif au fait que cette conception est construite lentement tout au long de l'oeuvre bergsonienne. Il n'y a pas lieu de diviniser la durée, car Bergson insiste dans le caractère fini de l'élan vital, par exemple. Par contre, l'impulsion même, l'élan compris dans son propre effort, ne possèdent-il pas une puissance de « retournement » sur soi qui le rend capable de se lancer ailleurs ? N'est-ce pas cet aspect, décisif même, qui sera mis en évidence plus tard à travers la capacité de renouvellement de l'énergie spirituelle, attestant par là la poursuite d'un absolu qui ne soit autre chose qu'un effort infaticable en soi-même ?

C'est très justement ce aspect décisif qui nous conduit à parler d'une entreprise de restauration ontologique chez Bergson. Nous désignons par là cette tentative de faire en sorte que l'expérience philosophique ne soit autre chose qu'un effort de contact avec l'absolu, mais d'un absolu qui a changé de contenu justement, comme on l'a vu, ce qui change du même coup la nature de l'effort même. Le problème principiel est rénouvellé à travers cette opération. Nous nous contenterons, pour l'instant, d'offrir seulement des vues générales à propos de ce renouvellement, car elles deviendront précises plus loin, dans son propre survol, du point de vue de la station centrale de la pensée dans son plan d'expérience.

Tout d'abord, la restauration se consolide dans un concept de la création qui trouve dans l'homme la finalité suprême de l'élan vital, « la raison d'être » de son « développement entier »[108]. Le tout n'étant pas donné (« tout fait »), mais virtuel (« se faisant »), il s'enferme dans chaque être dans lequel il s'actualise (cloture) , mais chez l'homme seulement il « passe » et prolonge son « ouverture » à travers l'intuition. L'homme seulement peut restaurer le sens de l'élan moyennant l'intuition du principe vital. L'intuition est un effort de coincidence avec « la vraie durée », d'installation dans

[108] Cf. les pages décisives de la fin du troisième chapitre de *L'Evolution créatrice*, pp. 720-725.

une « matière extra-intellectuelle ». En effet, la fin du troisème chapitre de *L'évolution créatrice* doit être lié directement à la critique du projet kantien dans le quatrième chapitre. Kant aurait pu adopter cette voie de « l'ouverture ». Or, aussi bien Bergson que Deleuze essaient de repartir de cette voie. La différence fatale entre leurs projets consiste dans le sens même de cette reprise. Cette matière extra-intellectuelle est, chez Deleuze, intensité, quantité intensive, *spatium* intensif, movimento do infinito, matière-Etre (Physis) dont l'autre face est la pensée-Image (Noûs), toutes les deux constituant le plan d'immanence d'une expérience qui ne peut être qu'instaurée. Chez Bergson, cette matière devient le contenu renouvelé d'un Etre absous (comme le dit Barbaras), Absolut abous de toute relation avec la pensée, une « chose en soi » qu'on peut, néanmoins, « revivre », « dans sa pureté originnelle », à travers un « effort supérieur d'intuition », en tant que connaissance intellectuelle « limitée », mais non plus « relative », un effort qui permettrait de « retracer la genèse de l'entendement et de ses catégories », de « montrer l'intelligence surgir d'elle-même, se découper dans le tout de l'esprit », plus encore, un double effort qui permettrait de distinguer entre « les deux formes de la réalité » ou deux sortes de « plan » : durée substantielle et espace homogène, vie et matière, esprit et corps. L'effort d'intuition consiste à nous « placer » dans le « plan » de la « vraie durée » [109]. Il rend possible la restauration de l'ontologie et de son problème principiel.

Mais, en quoi consiste-il au juste cet effort chez Bergson ? L'intuition, c'est-à-dire, « l'instinct devenu désintéressé, conscient de lui-même, capable de réfléchir sur son objet et l'élargir indéfiniment », elle nous conduirait « à l'intérieur même de la vie ». Elle n'est autre chose que ce qui pourrait « nous faire saisir ce que les données de l'intelligence ont ici d'insuffisance et nous laisser entrevoir le moyen de les compléter ». L'intuition fait usage des mécanismes même de l'intelligence, d'où vient la « secousse » qui la pousse à aller plus loin, à dilater la conscience. Mais dans son effort de dilatation, l'intuition saisi la vie même tant qu'effort. En effet, « on ne compléterait pas seulement l'intelligence et sa connaissance de la matière, en l'habituant à s'installer dans le mouvant : en développant aussi une autre faculté, complémentaire de celle-là, on s'ouvrirait une perspective sur l'autre moitié du réel »[110]. Trotigon nous aide à comprendre mieux cet opération de constitution d'une faculté dont l'effort de dilatation

[109] Cf. Bergson, *EC*, pp. 797-800.
[110] Idem, p. 645-46 e p. 785

de la conscience met à jour l'effort même de la vie en tant qu'Absolu se faisant en nous. « Ainsi la réfléxion et l'effort par lequel nous essayons nous-mêmes de nous saisir nous révèlent la Vie comme fond du moi. Et ma vie intérieure, comme effort pour saisir la Vie, n'est pas une copie de la vie absolue, mais son réveil et son prolongement. La pensée est une activité créatrice de la vie, celle où elle se crée elle-même comme conscience de soi absolue »[111].

Ce cercle métaphysique, qui n'est pas « imobilité », mais « unité d'un double mouvement », lie la « pensée » et la « Vie ». Il ne peut être atteint que moyenant « cet effort en nous pour *retourner*, pour 'tordre' l'intelligence » et, ainsi, « redecouvrir la vie »[112]. Insistons, toujours en nous appuyant en Trotignon, cet effort « ne suppose pas un dépassement par annihilation, mais un développement profond de l'intelligence et, en même temps, l'intégration des démarches intellectuelles dans une méthode qui réveille les virtualités de la conscience »[113].Il ne s'agit point d'un « retour » à l'instinct, mais très exactement d'une « *retournement* à ce qui contient en soi l'intelligence et et l'instinct à l'état indifférencié ». Cet effort permet de saisir le cercle métaphysique en tant que « l'unité contradictoire d'un double mouvement, le mouvement d'avancée et de progrès de l'élan vital et le mouvement d'enroulement, de piétinement, de stationnement de l'élan dérivé de notre espèce »[114].

Qu'il ne s'agisse pas de dépassement par annihilation exige de nous une meilleure compréhension de ce que Bergson entend par intelligence et par sa fonction dans l'ensemble du développement de la vie. La domination du monde matériel par l'intelligence a été un « choix profitable et positif »[115] de la vie. L'intelligence constitue une sorte d'extériorisation de la conscience. Néanmoins, on ne doit pas croire que cette extériorisation ne soit plus qu'une « fixation à une forme déterminée et particulière de la matérialité »[116]. L'extériotisation, tel qu'elle s'accomplit à travers l'espèce humaine, peut étendre son domaine jusqu'aux limites mêmes du « champ de conscience dans lequel se développe la vie ». Dans l'activité consciente de l'intelligence en quoi consiste la fabrication d'outils, par exemple, Trotignon voit une sorte d'involontarisme par

[111] Cf. Trotignon, *L'idée... op. cit*. p. 160.
[112] Idem, p. 154.
[113] Idem, p. 154.
[114] Idem, p. 154.
[115] Idem, p. 237.
[116] Idem, p. 238.

lequel cette même intelligence semble poursuivre « inconsciemment » une toute autre chose irréductible aux objetx fabriqués. Il s'agit d'une « inconscience au sens de la conscience », c'est-à-dire, cette « virtualité de l'intuition qui chemine avec l'intelligence ». A l'inverse de l'instinct qui est en « contact » avec la vie et ne peut pas la réflétir, l'intelligence garde une distance par rapport à la vie, par laquelle peut se consituer une pluralité de voies virtuelles, en l'ouvrant un « champ d'évolution indéterminée »[117]. De cette manière, si nous suivons la « genèse » de l'intuition, nous avons, tout d'abord, au sein même de notre conscience, l'intelligence emporte sur l'instinct : « noyau lumineux » et « nébulosité vague » dont parle Bergson au troisème chapitre de *L'évolution créatrice*. La « perversion de la conscience », ou la parte de « l'unité absolue de la vie » en nous, a ouvert l'espace composé de deux lignes divergentes (dualité des composantes conscientielles), à savoir, l'intelligence et l'instinct. Trotignon dit là-dessus quelque chose de très important, que « nous n'arrivons à penser que par des séries d'*oscillations* »[118] qui se tissent d'une ligne à l'autre. L'intelligence spéculative, à travers la réfléxion métaphysique, essaie précisément de « rejoindre ces deux points extremes » : du matériel au spirituel, du réel à l'idéel, et inversement. Il faut appeler ce cercle métaphysique, « intérieur à la conscience », *a posteriori*, d' « image aliénée d'une dépendance réciproque et réelle, *a priori*, des deux mouvements qui sont intérieurs à toute réalité : la matière et la vie »[119]. Or, la dualité entre l'intelligence et l'intuition est la forme stable et fixe de la dualité réelle qui engendre l'espèce humaine. Ainsi, l'homme répète en soi même le double mouvement qui l'engendre à travers la circularité métaphysique. Embrassant tout le champ de l'intelligence, la connaissance ne peut pas ne pas percevoir que la conscience contient un autre domaine, qui l'échappe justement, ce qui équivaut à dire que « la connaissance a alors le *savoir* de l'existence d'une dualité de la conscience dont elle ne peut avoir la *science* »[120]. Cela s'explique par le fait que ce domaine qui échappe à la connaissance intellectuelle renvoie exactement à la vie absolue et l'intelligence renvoie, d'autre part, aux formes logiques et géometriques vouées à la manipulation de la matière. Ainsi, au *cercle métaphysique*, qui résulte de l'enroulement d'un seul mouvement en tant que tension entre le noyau lumineux et la frange intuitive, d'après

[117] Idem, pp. 238-239.
[118] Idem, p. 239.
[119] Idem, p. 240.
[120] Idem, p. 240.

un mouvement pendulaire qui renvoie à un « centre fictif » qui n'est que « l'unité idéelle de l'espèce », à ce cercle Bergson oppose le « *cercle de la critique de la métaphysique* » qui, à son tour, « résulte de la saisie exacte des *deux mouvements* de la vie et de la matérialité à partir d'*un point unique* qui est l'*expérience* faite par l'individu vivant de la *dualité structurale* en lui de l'intuition et de l'intelligence »[121]. En résume, dans le cercle métaphysique, que nous pourrions appeler de problème principiel classique, nous avons une tension entre les composantes conscientielles sur fond d'une unité fictive : le principe éternel, immobile, identique, auquel la pensée doit conduire le multiple. En revanche, dans le cercle de la critique, que nous nommions de problème problème principiel moderne, nous avons d'emblée une tension entre les mouvements de la dualité même qui constitue la structure de la conscience, en tant que ce lieu où l'évolution de la vie se fait dans l'espèce humaine, c'est-à-dire, une tension entre la connaissance de la conscience et la relation de cette conscience avec la vie absolue. « La connaissance théorique exacte de la structure de la conscience, quand on la comprend dans son rapport à la vie, est ainsi à la fois une critique de la métaphysique et une philosophie vraie pour laquelle Bergson reprendra le terme de 'métaphysique', une critique de l'immobilisme ontologique et une philosophie du devenir pur ou de l'évolution »[122].

Nous voyons ici décrit avec précision le passage d'un problème principiel à l'autre, du classique au moderne. Ce que nous appelons de restauration ontologique, car nous sommes très néttemment devant un mobilisme ontologique ! La vie s'actualise dans l'espèce humaine à travers un mouvement de la conscience qui se fait intelligence. La connaissance s'enferme dans ce mouvement d'actualisation, par lequel le « régard sur soi » de la conscience réfléxive perd le mouvement et la vie, « les remplaçant par la contemplation d'Idées immobiles », qu'elle projecte sur une unité originelle supposée : l'actualisation donne lieu à ce que Bergson comprend par réalisation d'un possible. Par contre, quand la conscience regarde l'autre qu'elle à travers l'intuition et arrive à saisir la Vie, la connaissance devient actualisation d'un virtuel et non pas réalisation d'un possible. Dès lors, l'intelligence se dit elle-même d'une « unité duelle » entre instinct et intelligence, comprise dans une intuition qui est « *vision pour l'intelligence* » et non

[121] Idem, pp. 240-241. Trotignon offre deux figures pour illustrer ce point.
[122] Idem, p. 242-243.

plus « *contact sans intelligence* »[123]. Devenue réfléxion sur l'expérience, l'intelligence prend racines dans le monde, « dans la conscience comme champ de vie »[124]. En entendant par fonction réelle de l'intelligence l'action humaine sur la matière, Bergson montre comment la conscience réfléxive n'est qu'une solidification locale du courrant de vie. L'unité duale de l'intelligence et de l'instinct, à son tour, consiste dans l'effort d'intuition par lequel la vie peut être saisie. Ce pourquoi cet effort refait à rebours la genèse de l'intelligence dans sa fonction spécifique. La connassaince, d'après le cercle critique, ne peut pas être actualisation (l'intelligence comme solidification locale) sans être aussi virtualisation (l'effort d'intuition comme fluidification progressive et virtualisante) : « la philosophie ne peut être qu'un effort pour se fondre à nouveau dans le tout »[125]. Double effort de direction inverse, le retour vers l'élan doit le prolonger, le lancer plus loin qu'il ne serait pas allé seulement à travers l'instinct ou l'intelligence[126].

Le passage d'un cercle à l'autre dépend de cet effort qui est double. Mais sur quoi s'exerce-il au juste ? Certes, sur l'intelligence. Mais cela ne dit pas tout. Pour Bergson, l'intuition renvoie à une « faculté de voir qui est immanente à la faculté d'agir et qui jaillit, en quelque sorte, de la torsion du vouloir sur lui-même »[127]. L'unité du dépassement et du retournement dépend donc de cette torsion du vouloir. Si, comme rappelle Trotigon, le vouloir peut se comprendre comme « l'énergie de conservation de l'espèce qui résulte du détournement et de l'enroulement de l'élan en un tourbillon local », alors « le vouloir qui se tord retourne vers son origine »[128]. La torsion de la volonté constitue, ainsi, une sorte de « conscience de soi » de l'intelligence en tant qu'unité du double mouvement : à travers le mouvement de virtualisation, vécu comme genèse à rebours de l'intelligence, la volonte voit « le chemin qui conduit de l'élan originel à elle », c'est-à-dire, elle voit le processus même d'actualisation du virtuel, mais le vivant à rebours, elle ne peut que le prolonger. L'effort intuitif permet de dépasser la condition humaine. La connaissance, qui possèdait une fonction pratique, en

[123] Idem, p. 243.
[124] Idem, p. 247.
[125] Cf. Bergson, *EC*, p. 658.
[126] D'après Trotignon, le retour vers la vie est réfléxif et non pas une rétrogradation, et en même temps c'est une continuation de l'élan, cf. *L'idée... op. cit.* p. 248.
[127] Cf. Bergson, *EC*, p. 251. Trotignon se penche sur ce même passage et nous le suivons afin d'intégrer certaines de ses analyses dans notre propre démarche, à l'exemple de ce qui a déjà été fait précèdement.
[128] Cf. Trotignon, *L'idée... op. cit.,* p. 250.

tant que moyen d'adaptation immobile, devient moyen de dépassement. Ou, comme le disait Bergson, la philosophie finit « par dilater en nous l'humanité et par obtenir qu'elle se transcende elle-même »[129].

Quelles conséquences en découllent du point de vue du problème qui est le notre ? La restauration de l'ontologie, réalisée par cet effort d'intuition, consiste surtout à placer dans l'homme ce « seul point » où le « courant » de la vie « passe librément »[130], mais au prix d'un « effort douloureux »[131], dans cet interstice paradoxale où la vie apparaît comme un « imense flot qui monte » contrariant le « mouvement desçandant de la matière », par lequel la « faculté de voir » ne doit faire qu'une seule et même chose avec « l'acte de vouloir ». La condition privilégié de l'homme, qui forme la signification de l'évolution même, ne réside pas seulement dans la libération que la conscience représente par rapport à l'automatisme des espèces animales. En effet, dit Bergson, le cerveau, le langage et la vie sociale ne sont que les « signes extérieurs » d'une « supériorité interne ». Celle-ci s'explique par le fait que, dans l'homme seulement, « l'onde immense » de la vie ou de la conscience ne s'est pas convertie en « oscillation sur place », mais poursuit son chemin. Certes, elle le poursuit à travers l'intelligence et curieusement Bergson parle d'une fatigue de l'intelligence. « Il semble qu'à conquerir la matière, et à se reconquérir sur elle-même, la conscience ait dû épuiser le meilleur de sa force ». L'intelligence apparaît ainsi sous le signe de l'épuisement d'une conscience obligée de s'adapter « aux habitudes de la matière » : une exigence pratique de la vie. Elle signale, ainsi, déjà la cloture de la société, mais non pas sans inscrire toute la métaphysique classique – qui résulte, elle-même, d'une extrapolation de cette intelligence vers le domaine de la spéculation – sous le signe de cette fatigue. L'Etre éternel, immuable, identique comme produit d'une intelligence fatiguée en raison de sa condition vitale même. « Lumière vacillante et faible », « vague et surtout discontinue », dans l'humanité qui est la notre, l'intuition « est à peu près presque complétement sacrifiée à l'intelligence ». La restauration ontologique, en se plaçant dans l'intuition, nous introduit dans « dans la vie spirituelle », car nous savons que l'intuition marche dans le sens même de la vie. Par cet effort d'intuition, nous sommes introduits dans l'effort même de la vie. Et si la mort est « voulue » ou du moins

[129] Cf. Bergson, *EC.*, p. 193.
[130] Cf. Bergson, *EC*, pp. 719-729.
[131] Cf. Idem, p. 696.

« acceptée pour le plus grand progrès de la vie en général »[132], puisqu'elle revient à l'activité fatigante de l'intelligence, on comprend pourquoi la « philosophie qui fait effort pour réabsorber l'intelligence dans l'intuition » doit pouvoir constituer en quelque sorte l'armature même de cette « humanité » qui, « dans l'espace et dans le temps, est une imense armée (...) capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort »[133]. La signification de l'évolution doit être, donc, comprise au sein de la signification ontologique : l'Etre en tant qu' « action » qui se fait et qui se defait, « création », « continuité de jaillissement », « centre d'où les mondes jailliraient comme les fusées d'une immense bouquet ». « Dieu, ainsi défini, n'a rien de tout fait ; il est vie incéssante, action, liberté ». La restauration ontologique nous montre donc cet « homme ou surhomme » qui « continue indéfinimment le mouvement vital », dans un monde qui est lui-même « action qui se fait », dans un univers qui est lui-même rempli d' « autres mondes (...) analogues au notre », qui existent, qu'ont existé ou qui sont encore à venir, comme le suggèrent les « nébuleuses en voie de concentration »[134].

Nous voyons, ainsi, que Bergson fait de l'expérience un plan où la conscience réalise un mouvement de deux mouvements dès que celle-ci, après la torsion de la volonté, arrive à accomplir un effort d'intuition.C'est un tel effort qui permet à l'intelligence de « s'installer » dans le plan de l'expérience, c'est-à-dire, dans « l'écoulement de la durée concrète »[135]. On pourrait très nettement penser ici que ce que nous avons montré sur la notion de plan chez Deleuze ci-dessus n'est qu'une reprise de ce mouvement conceptuel bergsonien. Et on a raison, ce sont des concepts partagés en quelque sorte ici et là. Mais les problèmes auquel ils se réfèrent dans un cas et dans

---

[132] Idem, p. 704, n.1.
[133] Idem, p. 725.
[134] La toute dernière note, dans le dossier critique de *L'Evolulion créatrice* (édition dirigée par F. Worms), d'A. François, indique très justement que Bergson, à partir de 1907, « s'intéressera toujours à la question des formes que pourrait revêtir la vie, si elle parvenait à se pourvoir d'un corps plus docile, c'est-à-dire plus souple et plus déformable, que celui de l'homme » cf. BERGSON, *L' Evolution créatrice*, ed. Critique, sous la dir. De F. Worms, Dossier critique par A. François, note 304, p. 499. Tout un tas de « deleuzismes » a suivi cette voie, en faisant la souplesse passer du côté du cerveau surtout, à la lumière des travaux en neurophysiologie, mais aussi des prothèses ou interfaces homme/machine, des corps artistiques non-organiques, etc. Trotignon (cf. *L'idée...* op. cit., p. 253) insistait qu'il ne fallait pas attendre la vénue du surhomme par une « mutation biologique » ou d'une « séléction génétique », mais on doit le « devenir par le développement de la réfléxion philosophique en nous ». Dans nos prochains chapitres, cette question formera un paysage de fond, car le moraliste chez Bergson du post-première guerre *semble* éliminer cet intérêt par des formes de corporeité plus souples. Le salut mystique advient par d'autres moyens. Mais, chez Deleuze cette question démeure ouverte.
[135] Cf . Bergson, *PM*, p. 1418.

l''autre ne sont pas de tout les mêmes. Dans ce sens, chez Bergson, « l'intuition serait le cas exceptionnel d'un retournement qui ne serait pas immobilisation du mouvement vital sous forme de représentation, mais un retournement qui 'sans interrompre l'élan, nous permettrait de réfléchir la création même en tant que création' »[136]. Ainsi, si la philosophie consiste dans un « effort pour se fondre à nouveau dans le tout »[137], nous ne pouvons pas comprendre ce mouvement, comme l'a bien montré, encore une fois, Trotignon, en tant qu'un « *retour* effectif à l'originel »[138] - en quoi consistait l'effort de toute métaphysique classique, pour laquelle « le mouvement continu et indefini de l'effort (ascèse) précède l'instant (réel ou idéal) de la perfection (conversion, passage à l'absoluité) »[139] - mais en tant qu'une « *reprise* originelle »[140], d'après une ontologie rénouvellé, pour laquelle la torsion de la volonté nous installe immédiatement dans l'absolu, permettant ensuite l'effectuation d'un mouvement d' « exploitation indéfinie du champ ouvert par cette torsion »[141]. Encore une fois, nous sommes en face du passage d'une métaphysique traditionnelle, « qui cherche à résoudre toute durée en un système d'immobilités », à une nouvelle ontologie qui « voit dans tout système objectif la solidification d'une durée particulière issue de la durée vivante de la vie en soi par différenciation et divergence »[142]. Au lieu de conduire le multiple à l'Un, cette autre ontologie cherche, sous l'inerte, la durée occultée, en rencontrant soit le mouvement descendant de la matérialité, soit le mouvement ascendant de la vie. D'un côté, la limite idéelle de l'instantanéité matérialité absolue, de l'autre la limite absolue de l'éternité vivante. D'un pole à l'autre, l'expérience de la pensée est soumise à une seule performance spéculative et en cela consiste la restauration ontologique bergsonienne qui nourit (même s'ils ne l'avouent ou le sachent) un tas de succédanés contemporains. « Entre ces deux limites extremes l'intuition se meut, et ce mouvement est la métaphysique même »[143]. Nous vivons le temps des instaurations et des restaurations, en sorte que les deux plans qu'on trouve chez Deleuze et chez Bergson - le pratique et l'ontologique - ainsi que les deux performances de la machine à penser et de

[136] Cf. Trotignon, *L'idée...* op. cit. p. 267. Cit. de J. Hyppolite, « Aspects divers de la mémoire chez Bergson », in revue internationale de philosophie, n°10, 1949, p. 390.
[137] Cf. Bergson, *EC*, p. 658.
[138] Cf. Trotignon, *L'idée..., op. cit.,* p. 269.
[139] Idem, p. 255.
[140] Idem, p. 269.
[141] Idem, p. 255.
[142] Idem, p. 255.
[143] Bergson, 1963, p. 1419.

l’intelligence, à savoir, l’acte de penser qui fait oeuvre dès que la machine est forcée dans la rencontre et l’intuition qui spécule dès que la volonté est tordue, ces deux plans nous ouvrent deux voies possibles pour penser et agir dans notre temps ou sont-ils déjà un monde mixte mal analysé à l’intérieur duquel nous nous mouvons, nous vivons et nous pensons.

Chapitre III - « Bergson (d')après Deleuze » - Deleuze chez(sans)[144] Bergson

Riquier est l'auteur d'un article[145] qui propose, avec courage, de traiter de deux moments dans la reception de la philosophie bergsonienne : le premier aurait été orienté par la lecture même faite Deleuze , dans les années 50 et 60, et qui est à l'origine d'un genre de production qui pourrait bien être résumé par la formule « Bergson d'après Deleuze » ; l'autre moment, plus contemporaine, qui n'aurait pas pu émerger sans le passage d'un bergsonisme, tout à fait informé par la pensée deleuzienne, à un Bergson rendu à lui même, trouve sa formule la plus adéquate dans un « Bergson après Deleuze »[146]. L'intérêt d'une telle proposition est inquestionnable et nous partagéons son intention originelle qui revient à dissocier les deux philosophes en question. Nous croyons, néanmoins, que la question n'a pas été bien formulée, de sorte qu'elle met en risque l'objectif même qu'elle s'était donné, puisque la philosophie deleuzienne, qu'on comptait éloigner des voies du bergsonisme, devient irréconnaissable à la lumière des problèmes proprement deleuziens. Au contraire, on pourrait reconnaître dans son image du deleuzisme des problèmes qui pourraient bien être attribués à l'opération de projection du bergsonisme sur la philosophie de ... Deleuze.

Ainsi, nous voyons dans cet article l'occasion d'ausculter le signe d'une situation moins évidente. Ce n'est pas par hasard si l'auteur fait référence aux déleuziens, à prôpos de leurs habitudes de lecture, en affirmant que « Le bergsonisme » de Deleuze avait servi d'introduction à tous (y compris à Riquier lui-même), mais « aux deleuziens surtout, dont les bibliothèques s'ordonnent autour des auteurs et des livres que le maître avait travaillés, qui aiment ce qu'il aimait, avec l'idée d'investir sa phiolosophie à travers les personnages dont il l'avait peuplée »[147]. Ce qu'il y a de très syntomatique dans ce passage – nous nous en passerons de ses aspects étrangement sarcastiques – c'est le fait que l'image de Deleuze qu'y est présentée n'est autre que celle qui nous est donnée à voir dans les lectures de certains commentateurs, critiques ou adepts, par exemple, un A. Badiou, un P. Montebello, un E. Alliez – cités, par

[144] Cette formule en portugais a la même forme de celle de Riquier, mais nous ne pouvons pas la réproduire en français : *Deleuze (s)em Bergson*.
[145] Cf. Camille Riquier, « Bergson (d')après Deleuze », in *Critique, Bergson en bataille*, Ed. De Minuit, 2008, pp. 356-371.
[146] Riquier, *Bergson..., op. cit.,* p. 358.
[147] Idem, p. 357.

ailleurs, dans le texte. En effet, ces auteurs, de manière plus ou moins implicite ou explicite, nous fournissent comme meilleure image de Deleuze celle d'un ... « Deleuze-Bergson ». De telle sorte que nous sommes raménés à trouver Deleuze *chez* Bergson, quand il fallait, au contraire, penser Deleuze *sans* Bergson comme la condition même pour mieux comprendre le rapport entre les deux pensées *et* de Deleuze *et* de Bergson.

Du coup, à notre avis, il n'est pas possible de penser Bergson *après* Deleuze ni Deleuze *sans* Bergson *sans* poser autrement le problème du bergsonisme de Deleuze, précisément dans le plan d'une disjonction fondamentale, d'une inimitié constitutive de leur relation. L'angle privilégié que nous avons adopté pour y arriver est celui qui prend Deleuze *contre* Bergson. Toutefois, il s'agit d'une inimitié qui passe forcement non pas par la dimension de la simple reprise ou de la transformation conceptuelle, ni par un simple jeu dialectique (ce n'est pas le *contre* au sens de négation), mais plutôt par le plan des problèmes qui animent l'une et l'autre de ces philosophies remarquables : un plan sur lequel une dispute doit être envisagée et dont les protagonistes sont unis par un fil tendu qui n'est que celui autour de la question de la création. Ce fil mesure la distance qui permet précisément que la dispute soit instaurée, de telle sorte que chacun des deux rivaux puisse se mouvoir dans son propre terrain, mais non pas sans emporter l'autre au fur et à mesure qu'il se déplace. C'est une dispute du même genre que celle qu'on trouve dans le film *Antonio das Mortes*, de Glauber Rocha, entre le cangaceiro Coirana et le tuer de cangaceiro Antonio das Mortes. Le moment de la dispute qui nous intéresse surtout est celui qui montre la tension du fil qui en même temps lie et sépare les deux rivaux qui se mouvent dans le plan fixe de la camera. Tension qui n'est en rien dialéctique, elle marque, au contraire, le passage de l'un à l'autre, l'indiscernabilité cristaline entre les rivaux, le devenir-cangaceiro de Antonio das Mortes et sa puissance revolutionnaire l'emportant sur Coirana. C'est que « das Mortes » ne peut pas être compris seulement au sens de Antonio *des* morts, les très nombreuses morts qu'il a pu faire subir empiriquement aux cangaceiros, mais avant tout au sens de sa propre mort à lui, Antonio, en tant que tuer et qui marque sa deuxième naissance. Autrement dit, « das Mortes », cela veut dire : la mort au sens empirique des morts dont Antonio est l'éxecuteur et la mort au sens transcendantal de la nouvelle naissance d'Antonio, de son devenir-lampiônico[148], de son devenir-tous-ses-morts et leur vengeur, le justicier du

[148] Référence au « Roi des Cangaceiro », Virgulino Ferreira, dit Lampião.

Sertão contre les propriétaires terriens et leur tyranie oligarchique. C'est le moment de la tension dans la dispute, aussi bien celle du film que celle entre Deleuze et Bergson, que nous pouvons voir les mouvements problèmatiques, les points rémarquables qui les peuplent, de chaque rival – Nietzsche parlait déjà de la « vérité » comme l'effet de la « rencontre de deux épées ». Nous croyons que cette lecture peut être plus profitable que celles exclusivistes qui prétendent mesurer leur fidélité à l'auteur par la capacité de jeter des offenses contre leur adversaires. En philosophie aussi il y a des coups d'épée dans l'eau.

En ce qui concerne le dispute dont nous nous occupons ici, elle se déroule sur un champ : celui autour de l'instauration et de la restauration en philosophie. C'est autour de cette question que les deux philosophes se séparent, mais aussi que des nombreuses confusions se tissent. Ainsi, par exemple, la question posée par Riquier « combien de bergsoniens n'étaient pas alors sincèrement ou secrètement deleuzien ? » pourrait aussi bien être inversée « combien de deleuziens ne sont pas au fond des deleuziens ? » - quoique dans ce dernier cas, jamais sincèrement, toujours secrètement chez les uns, naïvement chez les autres. Dans le cas de critiques sévères comme A. Badiou, J. Rancière ou J.-M. Salanskis[149], ou encore d'adepts circonspect comme E. Alliez[150], P.

[149] Chacun à sa façon et avec des buts distincts, ces penseurs défendent l'idée d'un échec du projet deleuzien de construction d'une philosophie de l'immanence libre de toute transcendance. Badiou parle d'une dialectique, d'inspiration bergsonienne, entre le clos et l'ouvert et qui fait de l'Un-Virtuel l'Absolu, cf. Deleuze, la clameur de l'Etre, Paris, Hachette, 1997. Rancière essaie lui aussi de montrer que Deleuze n'a fait que convertir l'immanence en nouveau absolu, cf. « Existe-t-il une esthètique deleuzienne ? » in *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, Les empêcheurs de penser en rond, 1998, org. E. Alliez, 1998. Salanskis, à son tour, trouve dans l'effort d'immanence une sédimentation inévitable qui constitue précisement la transcendance au coeur du deleuzisme. Salanskis prend appui également sur le bergsonisme de Deleuze, surtout de « virtuel », pour affirmer l'existence d'une transcendance non plus verticale, mais horizontale, cf. Deleuze, la transcendance et slogan. Rue Descartes 59, PUF, 2008. Cette dernière lecture nous semble plus pertinente et problématizante, de telle sorte que nous devrons y revenir plus loin.

[150] E. Alliez attribue un vitalisme à Deleuze en tant que fondement d'une « ontologie du virtuel », bâtie sur le milieu de la « vie » ou de l' « élan vital » bergsonien. Il parle même d'une « bio-ontologie » qui serait opposée à l'ontologie récognitive de la représentation et son idéal « logique » et « mathématique » d'assurer « a priori la corrélation la plus abstraite entre la pensée et l'être, vidée de toute matérialité. C'est ainsi que nous sommes conduits à un paradigme matérialiste-vitaliste de type bergsonien comme fondement du deleuzisme même. Etrange lecture, elle intègre, sous l'apparence de nouveauté (« bio »), la pensée de Deleuze dans le champ tout fait de la tradiction (« ontologie » - qu'il s'agissait de « renverser » – « fondement » - que Deleuze abolissait à travers l'affondement). En plus la simple opposition entre vitalisme deleuzien, dont la seule origine serait biologique, et une pensée qui aurait comme source la mathématique prise globalement comme logicisme, cette opposition semble ne pas prendre en compte, comme l'a bien montré Bento Prado Jr, la relation étroite de Deleuze avec l'intuitionnisme, véritable machine de guerre dans le terrain des mathématiques, traversé par toute sorte de rapport de pouvoir, « dans sa bataille contre le logicisme et contre le platonisme

Montebello[151], il faut quand même poser la question : quelle est la signification d'une analyse qui s'efforce de chercher dans la philosophie deleuzienne un problème que nous qualifions de bergsonien et qui se réfère à la réstauration de l'Ontologie ? Quelles forces participent à cette tentative de faire renaître l'Ontologie à partir de Deleuze, après l'entreprise, autrement réalisée, par Heidegger ?

Nous pensons que les critiques et les adepts de Deleuze vont de pair du moins autour d'un point précis : la compréhension selon laquelle sa philosophie consiste dans la rigoureuse construction d'une ontologie de l'Immanence, du Virtuel, de la Différence. Il s'y agit d'une image naturelle ou dogmatique du deleuzisme qui ne peut pas avoir, à nos yeux, d'autre finalité que de neutraliser sa puissance intrinsèque à travers la confusion entre le mouvement des concepts et le plan des problèmes dans lequel les concepts se meuvent : on se souvient que l'image naturelle n'était insignifiante qu'à titre de modèle spéculatif... De cette manière, la formule Deleuze *chez/sans* Bergson marque la confusion même entre le mouvement conceptuel et celui problèmatique, mais également la double exigence d'être attentif à la présence de concepts bergsoniens dans la philosophie deleuzienne – qui nous permettraient aussi bien de lire Deleuze déjà *chez* Bergson que de voir un Bergson *d'après* Deleuze – , d'un côté, et de chercher la divergence problématique entre les deux philosophies – ce qui rend tout à fait distincte la signification des concepts bergsoniens une fois situés dans le plan deleuzien et qui nous permet de parler d'un Deleuze *sans* Bergson – , d'autre côté.

[formalisme] », cf. Bento Prado Jr. « Sur le 'plan d'immanence' » in Alliez, *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, op. cit. La querelle Alliez/Badiou, autour du deleuzisme, qu'on retrouve dans révue Futur antérieur, Dossier Badiou/Deleuze, n° 43, Ed. Syllepse, 1998, n'est que superficielle, car ils partagent le même présupposés ontologique.

[151] Dans son *Deleuze, la passion de la pensée*, Montebello considère l'effort philosophique de Deleuze en termes d' « un passage du clos à l'ouvert ». L'exploitation de l'Ouvert, cette « pensée de l'Ouvert », résulterait du « chiasme » - cette notion que, du reste, Deleuze tient pour méprisable – entre ontologie et phénomènologie à travers l'idée d' « Apparaître en soi » : geste philosophique dont la force doit être réconnue dans ce travail. En s'appuyant dans la « proposition ontologique », selon la thèse de l'univocité de l'être, Montebello affirme que « la critique, par Deleuze, du 'est' en tant que principe métaphysique premier » ne permet pas de poser « en cause la necessité d'une théorie de l'être ». Ainsi, le « est », d'après lui, donne lieu à une « ontologie des relations au sens du multiple », c'est-à-dire, on est en face d'une « ontologie du et ». Enfin, partout chez Deleuze, « univocité », « synthèse disjonctive », « plan de Nature », autant de manières de produire « une unité ontologique qui n'est plus l'Un ». « Jamais la question ontologique ne perdra son intérêt ». Unité paradoxale, nous n'y voyons qu'un puissant geste de restauration de l'ontologie qui se sert de la notion de paradoxe chez Deleuze, comprise comme affirmation des deux sens à la fois, non pas comme manière de défaire, de renverser, d'abolir les clivages dogmatiques autant que ses termes, mais de promouvoir une unité plus profonde et d'autant plus impitoyable, cf. Pierre Montebello, *Deleuze, la passion de la pensée*, Vrin, Paris, 2008, respect., p.131-18-19.

Une longue citation de Riquier va nous aider à entrevoir comment, de la perspective qui est la sienne, la disjonction entre les deux philosophies passe par une étrange image de Deleuze : « Aussi paradoxal que cela soit, le Temps de Deleuze-Bergson n'était pas temporel. Pourtant, en s'installant dans l'immédiateté de ce que donne la conscience, Bergson adopte un point de départ résolument cartésien, celui d'un mot immergé dans l'étendue et le temps concrets. Il se trouve bien pris dans une indéfectible durée, qu'il ne peut défalquer de sa personne sans cesser d'être – le temps qui n'est pas le nombre qu'on aurait pu lui retrancher et à quoi la mesure scientifique l'avait réduit. C'est à cette expérience initiale que l'oeuvre entière continue de revenir comme à son unique pierre de touche, mais c'est d'elle que Deleuze cherchait d'emblée à sortir pour sauter, d'un bond, dans une ontologie du virtuel : comme une rivière qui déborde de son lit, la durée pure devenait un autre nom pour la Différence, le Virtuel, l'Etre, l'Un, le Tout »[152]. Dans ce passage, nous sommes mis en face d'une opération embrouillée de conversion de la pensée deleuzienne vers une problèmatique qui ne le régarde point et qui a pour origine la confusion entre deux plans : celui des problèmes et celui du mouvement des concepts. Ainsi, par exemple, « différence » et « virtuel » laissent d'être les résultats des mouvements conceptuels qui doivent être compris dans un problème bien déterminé, dans le cas deleuzien, celui de l'acte de penser – problème que, d'ailleurs, doit restituer le critique – , pour se confondre avec le problème même qu'on pretend attribuer au penseur, en l'occurence, celui de l'ontologie. Nous avons vu, ci-dessus, que la philosophie deleuzienne ne saurait pas être confondue avec une entreprise ontologique. Donc, la conception d'intuition que Riquier impute au bergsonisme de Deleuze, et qu'il considère profondement anti-bergsonienne, ne nous semble pas vraissamblable du point de vue des problèmes et même quelque peu brouillée du point de vue des mouvements conceptuels. C'est que, pour lui, Riquier, « l'intuition » devient un « tremplin », elle n'évoque plus « notre inhérence à ces différentes temporalités, qui traversent notre conscience par le bas et par haut (verticalité et profondeur que Deleuze résorbait en les rabattant sur un plan d'immanence) ». Au contraire, elle devient « ce par quoi nous 'sortons de notre propre durée' et pratiquons le saut dans le Tout de l'Etre » et qui se traduit par la « volonté deleuzienne » de dépasser la « mémoire psychologique vers une Mémoire ontologique » qui, avec toutes ses « régions virtuelles », ne serait que « l'Un intemporel que l'élan

[152] Riquier, *Bergson (d')... op. cit*. p. 361.

vital actualisait ensuite selon des lignes divergentes »[153]. Ce saut en dehors de notre propre durée implique, finallement, d'après Riquier, un refus du poids de la finitude par la pensée, chez Deleuze, qui saut, ainsi libérée, « à pieds joints », dans le pur plan d'immanence, autre nom pour l'éternité. Néanmoins, renvoyant à Lapoujade[154], qui distingue entre intuition et sympathie, Riquier rappelle que cet « accès » à l'Etre est impossible et qu'on ne peut philosopher qu'avec ce poids. Et conformément à la voie cartésienne du cogito, « l'intuition n'entre en résonance avec toutes choses qu'en procèdant par sympathie, retrouvant en soi-même l'esprit qui est intérieur à chacune »[155].

En ignorant – intentionnellement ou pas, cela n'importe – l'élément fondamental qui distingue l'entreprise ontologique bergsonienne de l'ontologie dans son sens classique, Riquier critique ce qu'il comprend, chez Deleuze, comme une conversion de Bergson à un monisme d'essence spinoziste. Certes, Bergson définie la philosophie comme « un effort pour se fondre dans le tout », mais il ne le lui assigne pas « la tâche de penser de tout lui-même ». Selon Riquier, l'auteur de L'évolution créatrice privilégiait l'effort et non pas le tout vers lequel se retourne la conscience individuelle qui l'accomplit. « Car si chaque nouveau problème 'requiert de l'esprit ... un effort entièrement nouveau', ce n'est pas seulement parce qu'aucun livre ne peut être abordé comme une suite logique des précédents. C'est parce que leur résolution dépend étroitement de la différence intensive que les durées entretiennent entre elles, réclamant de nous un effort toujours plus grand »[156]. Deleuze, à son tour, aurait mis la pluralité des rythmes de durée dans un Temps unique, afin de décharger la durée du « poids fini de notre conscience ». Riquier réclame une toute autre opération chez Bergson : « faire descendre l'absolu dans la durée doit avoir pour contrepartie l'effort pénible de s'y mouvoir et l'impossibilité de l'embrasserdans un Tout ».

Or, à notre avis, il faut distinguer, dans chaque cas, les problèmes que les mouvements conceptuels ne font que déplier. L'élément fondamental qui caractérise l'entreprise ontologique bergsonienne par opposition à l'ontologie dans son sens

[153] Idem, p. 361.
[154] Cf. David Lapoujade, « L'intuition et sympathie chez Bergson », in *Annales bergsoniennes, III,* p. 429sq.
[155] Idem, p. 362.
[156] Idem, p. 364.

classique n'est autre que cette descente de l'absolu dans la durée. Elle réclame de nous l'effort continuel pour s'y mouvoir. Absolu mouvant et effort d'intuition, voilà les deux composants de la toile problèmatique qui soutient la restauration de l'ontologie chez Bergson, celle qui trouve dans le temps une nouvelle substance. Il n'y a pas de sens dans ce geste d'attribuer à Deleuze des notions de la vieille métaphysique, par exemple, celles autour de l'Eternité, du Tout, de l'Un, car la pensée deleuzien tisse un problème pratique qui cherche non seulement à se défaire de ces mystifications d'une « philosophie impregnée de théologie », mais aussi, et peut-être de manière encore plus urgente et importante, critiquer l'émergence des mystifications de notre temps, des nouvelles demeures de l'absolu. De quoi sont-elles impregnées ?

Certes, Riquier fait allusion à nécessité d'une précaution contre toute tentative de voir dans la lecture deleuzienne un simple équivoque. Il rappele, donc, la manière comme Deleuze faisait référence à une méthode pour lire d'autres philosophes et qu'il appliquait volontiers, la fameuse « enculage », devenu un des slogans deleuziens : l'acte de faire un enfant par le dos de chaque philosophe étudié, des enfants qui devraient les ressembler et en même temps être un monstre. Ainsi, Bergson, Nietzsche, Spinoza, auraient subie une sorte de croisement, au sens d'hybridisation ou de manipulation génètique. Deleuze insémine Spinoza – qui avait établi « le meilleur plan d'immanence » - en Bergson, de manière à projecter la durée sur le plan qu'il trouve dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*[157].

Le plan d'images serait un « Apparaître en soi » capable de reconstituer le « plan d'immanence spinoziste » biface, Pensée et Etre en même temps. Spinoza lui-aussi n'aurait pas échappé du processus d'insémination hybridisante entrepris par Deleuze, toujours d'après Riquier, mais avec une particularité, à savoir, celle d'être « lu à travers la lecture qu'il avait lui-même autorisée de Bergson : la substance était désubstantialisée et se rapportait à l'mmanence comme le pur '*Lumineux substantiel*' construit par la pensée ». Et, pour achever la trinité hybride, il faut encore considérer le Nietzsche de Deleuze qui serait innoculé en chacun afin de « libérer avec l'éternel retour une pure

[157] Référence à un passage de Deleuze et Guattari, *QPh* , p. 50.

puissance affirmative, capable de déjouer toutes les illusions, ombres, effets d'optique et de mirage qu'il s'agissait de dissiper à la surface de ce plan de lumière »[158].

Bizarrement, le bergsonisme de Deleuze, qu'on essaie de déconstruire ici, à travers la mise en évidence des traits et contours qui sont sensés offrir un dessein de la pensée deleuzienne même, il ne fait que projeter une image d'auter de Différence *et répétition* qui est elle-même décalquée à partir du problème de la restauration ontologique. Ce n'est pas par hasard que Riquier mobilise la lecture hybridisante élaborée par P. Montebello. Cette lecture a raison d'affirmer que Deleuze non seulement « passait dans les auteurs qu'il travaillait, mais aussi les faisait « passer les uns dans les autres. Pourtant, cela ne touche qu'aux mouvements conceptuels. Plus profondement, elle distorce l'ensemble de la philosophie deleuzienne quand elle subordonne cette opération – qui, dès lors, ne forme une hybridation que superficiellement – au problème d'une « pensée de l'Un-Tout », bref, à la restauration ontologique.

En effet, on multiplie aussi bien du côté des critiques que du côté des adeptes – ce qui donne une fois encore preuve d'une concordance profonde – l'idée d'une philosophie qui se construit à partir de « torsions monstrueuses » et s'établie en tant que « nouvelle » ou « autre » ontologie. L' « enculage » sert, dans ce cadre, pour sacraliser une lecture qui rend la pensée deleuzienne aussi inoffensive que celle attribuée par Deleuze lui-même à la belle âme. Il s'agit d'une mystification propre à notre temps. Une fédéralisation généralisée des différences aux niveau des problèmes là même où le mouvement effetif de la philosophie, en tant que pratique vivante, continue « à se faire à coups de contradictions sanglantes », sur un « champ de bataille » avec des « luttes inexpiables »[159]. On admet facilement qui « pour en finir avec l'identité individuelle et rompre avec les ontologie stables de la substance, il [Deleuze] propose une philosophie de l'individuation en devenir au sein de laquelle le sujet humain n'occupe qu'une place restreinte »[160]. On ouvre une voie royale par où la « primaute ontologique de la Différence, dans la pensée autant que dans le réel » est opposée trop simplement à l' « entendement legislateur » qui ramène « la diversité à l'unité et se subordonne à une logique de l'identité »[161]. Partout, on multiplie les vues qui reconnaissent évidemment

[158] Cf. Riquier, *Bergson (d')... op*. cit. p. 365.
[159] Deleuze, *DR*, p. 74.
[160] Cf. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. Paris, PUF, 2009, p. 27.
[161] Idem, p. 39.

l'horreur de Deleuze par une ontologie foulée dans un être immobile, transcendant, etc., mais pour acceuillir ensuite sa philosophie en tant que la bonne nouvelle de l'ontologie de la mouvance, du virtuel. La critique de Deleuze à ceux qui, ayant supprimé seulement Dieu, n'ont pas porté atteinte à son *lieu* même, en y installant l'homme, cette critique vaut aussi, à certains égards, à la manière par laquelle on lit sa philosophie : ayant supprimé l'identité, la substance figée, l'être transcendant, on mantient leur lieu intact et on y place la différence, la substance mouvante. On mantient le bon centre donateur de sens. L'ontologie ne saurait pas se confondre avec l'élément qui occupe ce centre, mais elle constitue le lieu même qui acceuille une substance ou une autre pour affirmer une même pensée spéculative. Un certain deleuzisme a contribué pour nourrir cette illusion tout à fait efficace.

De toute façon, substance immobile ou mouvante, l'ontologie est, comme l'indique Zourabichvili, ou bien un « discours métaphysique qui nous dirait ce qu'il en est, en dernière instance, de la réalité (ce serait des flux plutôt que des substances, des lignes plutôt que des personnes...) », ou bien l'établissement du « primat de l'être sur la connaissance (comme chez Heidegger ou Merleau-Ponty, où le sujet s'apparaît déjà précédé par une instance qui ouvre la possibilité de cet apparaître) »[162]. On pourrait, en suivant le premier sens (« vulgaire », dit Zourabichvili), prolonger la liste : « l'événement » plutôt que « l'essence », « le virtuel » plutôt que « le possible », le « et » plutôt que le « est », *etc ad nauseam*. Longue liste, elle est facilement trouvable. Cela fait même des livres et des colloques ! D'après le deuxième sens, on a une ligne philosophique qui s'est efforcée pour restituer la primauté de l'être sur la connaissance, sans revenir au dogmatisme pré-critique, tout en maintenant l'héritage transcendantal, mais en adoptant une autre voie capable de pousser plus loin. Avec ces deux sens, on demeure dans le problème principiel, ce ne sont que deux sources et, évidemment, la restauration ontologique elle-même est accomplie diversement selon le problème singulier qui anime chaque philosophie en particulier. Ce n'est pas de la même manière que Bergson, Heidegger ou Merleau-Ponty installent ses philosophies dans le problème principiel, mais en chacun c'est la même conduction de l'expérience de penser à une performance spéculative.

[162] Cf. F. Zourabichvili, « Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal » in *Deleuze. Une philosophie de l'événement.* Paris, PUF.

Si l'on a essayé de trouver une ontologie chez Bergson, on l'a fait surtout à partir de sa relation avec Bergson. Les uns l'ont fait a manière d'un programme, voué à destituer la puissance enveloppée dans la singularité même du problème proprement deleuzien. Les autres l'ont fait naïvement, en se laissant aller par une « fascination lexicale », par trop insouciante ou par trop fatiguée pour accèder au plan des problèmes et ses « disputes sanglantes », ses violences innominables, desquelles on risque d'en revenir blessé ou épuisé, exposé qu'on est au chaos. Nous ne nous occuperons, pour finir ce premier chapitre, de ce dernier type de lecture – autour du cortège d'imitateurs ou de prosélytes que tout créateur, philosophe ou artiste, connaît – car nous y allons revenir plus tard. Il nous intérèsse plus particulièrement le premier type de lecture car, au contraire de la médiocrité (au sens de se tenir au niveau moyen), elle enveloppe une sorte de fatigue congenitale de toute pensée qui se convertit en performance spéculative, tournée vers le problème principiel.

Parmi les critiques, Badiou est évidemment un des noms qui pousse le plus loin cette voie de lecture et, si nous nous intéressons par elle, c'est parce qu'elle est non seulement exemplaire à l'égard de l'opération de conversion, mais aussi assez honnête, car elle tient compte de son bergsonisme pour soutenir la thèse d'une prétendue restauration de l'ontologie chez Deleuze. Nous nous contentons de résumer les ponts les plus saillant de son argument. Ainsi, comme le dit Badiou[163], « qu'est-ce que penser ? » constitue la « question centrale de la philosphie ». Tout notre effort jusqu'ici consiste à montrer que la singularité deleuzienne revient à poser cette question de telle manière que l'autre problème en général de la philosophie, d'après Badiou, à savoir, « qu'en est-il de l'être ? », se dissout à force d'être déplacé par une performance anti-spéculative de la machine à penser, car bien évidemment, tout compte fait, il y a des êtres et même des différents modes d'être, chacun en comprenant une infinité de degrés d'existence. Mais, pour Badiou, la première question n'est que l'occasion, chez Deleuze, pour un renouvellement de « l'intuition de l'Etre ». Toujours la même fixation malsaine et engourdie par l' « Etre ». Badiou ne trouve chez Deleuze qu'une restauration ontologique et il y arrive en faisant de Bergson « son vrai maître, plus encore que Spinoza, plus encore peut-être que Nietzsche »[164]. Seulement grace à cela, il peut accuser Deleuze de ne pas avoir accompli son projet d'une philosophie de l'immanence

[163] Cf. A. Badiou, *La clameur... op. cit*. p. 117.
[164] Idem, p. 62.

pure – ce qu'il prétend, Badiou lui-même, faire, avec sa philosophie du Multiple-sans-un[165] – puisque le Virtuel n'est que le nouvel avatar de l'ontologie. « Deleuze élucidera Bergson (ou Bergson élucidera Deleuze, ce qui est conforme à l'existence active, co-présente au présent, du passé) » ; « Deleuze (...) le plus magnifique effort contemporain pour restaurer la puissance de l'Un (...) est ici guidé, comme en tous les points nodaux de son système, par Bergson » ; « Deleuze [écrit] ici sous l'effet de Bergson »[166]. Enfin, éffacées les nouveautés aussi bien d'une philosophie que de l'autre, on porraut créer le mixte « Deleuze-Bergson » dont « l'idée la plus profonde » consiste à soutenir, « sous les conditions du temps, les trois questions : Qu'en est-il de l'Etre ? Qu'est-ce que penser ? Comment s'accomplit l'identité essentielle du penser et de l'Etre ? »[167].

Nous devons ici faire une grande attention pour ne pas perdre le plan problèmatique dans lequel s'insère l'affirmation deleuzienne suivante, à propos de l'idée kantienne de critique : « un thème kantien profondement transformé, retourné contre Kant »[168]. En effet, l'effort deleuzien ne consiste pas à restituer le nome d'être dans la philosophie, ni à re-établir une identité entre la pensée et l'Etre : la restauration ontologique. Au contraire, comme nous avons montré ci-dessus, tout son effort consiste à, en posant le problème autour de la genèse de l'acte de penser dans la pensée, abolir le problème de l'Etre et, par conséquence, celui de leur identité. On pourra toujours objecter que Badiou ne pense pas à la récognition telle qu'elle se manifeste dans l'image classique, enfin de compte il s'agit du Double comme identité paradoxal, de la relation comme coalescence entre l'Actuel et le Virtuel, du Pli entre le dehors et le dédans, autant de manifestations de la puissance de l'Un restauré. Mais en cela consiste précisément l'opération mystificatrice la plus contemporaine, notre manière à nous de demeurer enfermés dans le problème principiel, de le re-ouvrir, de le re-trouver, de le re-vigorer : autant d'expressions qui sement dans la pensée contemporaine et qui

[165] Il faut être attentif au fait que Badiou pense sous l'impératif de construction d'un « Deleuze-Bergson » qui convient à l'énonciation de *sa* propre philosophie, c'est-à-dire, il est convénable d'appréhender l'usage qu'il fait de concepts bergsoniens et deleuziens à l'intérieur de son champ problèmatique à lui. En ce sens, Zourabichvili ne peut qu'avoir raison quand il s'abstient de récuser ou accuser hâtivement la lecture de Badiou, en suggérant, au contraire, qu'elle sert à l'énonciation de la pensée badiousienne même. La compréhension des mouvements conceptuels passe par une profonde sensibilité au plan des problèmes : « (...) le concept de simulacre, appliqué à l'étant, est moins essentiel au deleuzianisme qu'à l'interprétation qu'en donne Badiou » cf. F. Zourabichvili, *Vocabulaire* op. cit. p. 52, n.1.

[166] Badiou, *La clameur*... op. cit., respectivement p. 94, 79 et 75.

[167] Idem, respectivement p. 63 et 117.

[168] Cf. Deleuze, *NPh*, p. 115.

indiquent l'émergence de nouveaux pouvoirs, de nouvelles « outrecuidances »[169]. Repartir de la critique, la retourner contre Kant, ce sont des aspects d'un seul effort pour saboter la performance spéculative de la machine à penser : l'instauration philosophique. Ainsi, Deleuze nous dit : « Il y a tout dans la Critique, un tribunal de juge de paix, une chambre d'enregistrement, un cadastre – *sauf la puissance d'une nouvelle politique qui renverserait l'image de la pensée*. Même le Dieu mort et le Je fêlé ne sont qu'un mauvais moment à passer, le moment spéculatif ; ils ressuscitent plus intégrés et certains que jamais, plus sûrs d'eux-mêmes, mais dans un autre intérêt, dans l'intérêt pratique et moral »[170]. La performance spéculative a toujours servi aux pouvoirs établis. Bien évidemment, le problème bergsonien et le problème deleuziens sont autre que non pas ceux de Kant. Mais chez Bergson, revenir à Kant et en répartir afin d'accomplir une restauration ontologique, ce geste n'est-il pas aussi un moment spéculatif qui cache ou prépare, avec *sa performance même* de torsion de l'intelligence par l'effort d'intuition, une toute outre chose, des nouvelles outrecuidances ? Et Deleuze, quand il revient à la *Critique* pour, également, la transformer et la retourner contre Kant, ce geste ne vise-il pas, au contraire, dissoudre le problème principiel, tordre la performance spéculative de la machine de la pensée afin de mettre en évidence et activer sa *puissance instautrice* ? Quand elle fait de l'instauration de l'acte de penser un « mouvement absolu », dans la philosophie, dans l'art, dans la science, la pensée deleuzienne pose un problème immédiatement politique. Ainsi, Badiou passe loin de la nature véritable de cette question quand il se demande pourquoi Deleuze n'a pas fait de la politique une des « disciplines » créatrices de la pensée, car il semble ne pas avoir compris – ou, au contraire, il l'a très bien compris ! – que le problème politique est, avant tout, celui autour de l'instauration du penser dans le « plan cérébral », dans son acte de plonger dans le chaos et dans son rapport avec le Non qui concerne chaque

[169] Dans le très beau petit hommage à F. Châtellet , Deleuze dit que son amis appelait d'outrecuidance « toutes les transcendances », « toutes croyances dans un autre monde ». Mais ce n'était que la forme classique du problème principiel. Dans leur époque, il s'agissait déjà pour eux de rendre compte de l'éparpillement de ce problème à travers d'autres avatars. Ainsi, Deleuze cite Châtelet : « Ces transcendances [la Science, la Classe ouvrière, la Patrie, le Progrès, la Santé, la Sécurité, la Démocratie, le Socialisme] ont pris » la place de l'Absolu et « exercent avec une férocité accrue leurs tâches d'organisation et d'extérmination » cf. F. Châtellet, *Les années de démolition*, Paris, Editions Hallier, 1975, p. 263. Deleuze était bien conscience de ce processus d'éparpillement du problème principiel, ainsi que de la permanence de sa force et de son « unité formelle profonde » (cf. Châtelet cité encore par Deleuze). Et nous, sommes-nous conscients des nouvelles outrecuidances ? Notre troisème chapitre cherche à offrir quelques pistes capables de contribuir pour la position de cette question : Réseau, Gaia, Durable, nos mystifications à nous.

[170] Deleuze, *DR*, p. 179, nous avons souligné.

discipline au moment même de cette plongée : non-philosophie, non-science, non-art. Le cerveau-machine à penser, dans sa lutte contre le chaos, laquelle « n'est que l'instrument d'une lutte plus profonde contre l'opinion, car c'est de l'opinion qui vient le malheur des hommes », en instaurant les « chaoïdes », c'est-à-dire, ces « réalités produites sur des plans qui recoupent le chaos »[171]. L'invention d'un peuple passe par cette plongée précisément, dans l'étrange passage qui término *Qu'est-ce que la philosophie* ?, selon laquelle dans l'acte même de plonger « on dirait que s'extrait du chaos l'ombre du 'peuple à venir' »[172].

Ainsi, de la formule Bergson *(d')après* Deleuze nous sommes allé à cet autre Deleuze *chez(sans)* Bergson et nous nous sommes rendus compte que la relation entre ces deux penseurs ne constitue ni une aliance commode ni une appropriation simple. Il faut considérer un champ problématique où Deleuze agence les concepts qu'il prélève d'autres philosophes, mais sur lequel il conduit des disputes avec d'autres problèmes philosophiques.

***

En guise de considération finale pour ce premier chapitre, nous réaffirmons, avec Zourabichvili, que le « problème le plus général » de la philosophie de Deleuze « n'est pas l'être, mas l'expérience » ou, encore mieux, la pratique instauratrice : la philosophie est une pratique d'instauration et ce qu'elle essaye d'instaurer ce sont des actes de penser, des plans d'expérience de la pensée. Sur ce plan, sur cette terre, elle

[171] Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 196.

[172] Le passage complet est le suivant : « *La philosophie a besoin d'une non-philosophie qui la comprend, elle a besoin d'une compréhension non-philosophique, comme l'art a besoin de non-art, et la science de non-science*. Ils n'en ont pas besoin comme commencement, ni comme fin dans laquelle ils seraient appelés à disparaître en se réalisant, mais à chaque instant de leur devenir ou de leur développement. Or, si les trois Non se distinguent encore par rapport au plan cérébral, ils ne se distinguent plus par rapport au chaos dans lequel le cerveau plonge. Dans cette plongée, on dirait que s'extrait du chaos l'ombre du 'peuple à venir', tel que l'art l'appelle, mais aussi la philosophie, la science : peuple-masse, peuple-monde, peuple-cerveau, peuple-chaos. Pensée non-pensante qui gît dans les trois, comme le concept non-conceptuel de Klee ou le silence intérieur de Kandinsky. C'est là que les concepts, les sensations, les fonctions deviennent indécidables, en même temps que la philosophie, l'art et la science, indiscernables, comme s'ils partageaient la même ombre, qui s'étend à travers leur nature différente et ne cesse de les accompagner », cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 205-206.

créera ses concepts. « Créer des concepts, du moins, c'est faire quelque chose. La question de l'usage ou de l'utilité de la philosophie, ou même de sa nocivité (à qui nuit-elle ?) en est modifiée »[173]. L'instauration pratique de la philosophie suppose une expérience irréductible à l'expérience ordinaire. En même temps, il n'y pas d'« ombrelle » d'opinions, à nous proteger du chaos, que ne dépend de performances spéculatives de la machine à penser. Comme dit Deleuze lui-même, les « règles constantes » fournies par l'« association des idées » (contigüité, ressemblance, causalité...), l'« anti-chaos objectif » qui empêche que le cinabre soit tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, et enfin, la « sensation » de lourdeur de ce cinabre rouge et sa reproduction, en tant que « témoin » ou « gage » de l'accord entre les choses et la pensée dans leur rencontre, ce sont les éléments dont on a besoin pour « faire une opinion »[174]. Ces opérations constituent des performances spéculatives de la machine à penser récognitive, forment une Image dogmatique de la pensée. Certes, on peut dire de manière très générale que la pensée contemporaine a rompu avec cette Image. Il est évidemment le cas de Bergson et de Deleuze. Mais chez le premier, il ne le fait qu'en effectuant une grandiose restauration du problème principiel et de la performance spéculative. Insignifiant en termes théoriques, la spéculation sert aux pouvoirs établis et ce n'est pas différent dans le cas de la restauration de l'ontologie. Chez Deleuze, au contraire, le problème de la philosophie en tant que pratique consiste à instaurer une performance anti-spéculative dans la machine à penser, défaire l'ombrelle et le firmament peint en lui, plonger dans le chaos, sûbir la rencontre avec ce qui nous force à sentir et penser. Aussi, il n'y a de guerrilla et de « Grande Politique » qui ne commencent par le sabotage de la performance spéculative, par la dissolution duè problème principiel et par l'instauration d'un plan d'expérience. « Avant l'Etre, il y a la politique ». Au moins, cela pourrait, ne serait-ce que de manière restreinte, contribuer pour donner un sens aujourd'hui à cet idée : dans la machine à penser (plan du *droit*) il peut avoir une politique capable de le renverser le problème principiel et la performance spéculative. Il est évidente l'importance du bergsonisme pour Deleuze, mais il fait d'autant plus l'usage de notions de Bergson dans ses propres mouvements conceptuels

[173] Deleuze et Guattari, *QPh,* p. 12-13.
[174] Idem, p. 189-190. Référence à ce passage autour du cinabre qui revient toujours, depuis *Empirisme et subjectivité* , cf. Kant, *Critique de la Raison pure*, Analytique, « De la synthèse de la reproduction dans l'imagination ».

que les problèmes qui reviennent à l'un et à l'autre divergent. Cette divergence constitue proprement une *dispute philosophique.*

DEUXIEME PARTIE

Instauration philosophique : station, effort et fatigue

Dans cette Deuxième Partie, nous allons réfléchir sur le problème de l'instauration pratique de la philosophie à partir de quelques uns de ses composantes : l'idée d'une expérience stationnaire impliquée par la pensée quand elle s'expose au chaos ; l'effort exigé à chaque nouveau geste d'instauration de la pensée, aussi bien pour lutter contre le chaos, ne pas se dissoudre en lui et en revenir, que pour combattre les opinions ; la fatigue en tant que source d'opinions et slogans, mais aussi d'une performance spéculative de la pensée (« 'les êtres lents' que nous sommes »[175]). Ce notions seronts analysées à partir de champs problèmatiques distincts que nous cherchons dans des auteurs contemporains : celui constitué autour de la « figure athlètique de la subjectivité contemporaine » que J.-Ch. Goddard designe d' « histérique » ; celui autour des « slogans de l'immanence » chez J.-M. Salanskis ; ensuite celui d' « histoire du temps » trouvée chez Deleuze lui-même, les fatigues de la contraction (première synthèse du temps) et une fatigue spéculative plus profonde (deuxième synthèse du temps) ; et enfin, le problème de « l'instauration philosophique » chez Souriau avec quelqu'unes de ses implications pour la réfléxion sur le rapport Deleuze/Bergson. L'enjeu qui lie chaque partie n'est pas autre que la suivante : la performance instauratrice, dans la machine à penser, peut-elle échapper de la fatigue ou, au contraire, il est inévitable que la spéculation s'engendre dans son propre sein ? Autrement dit, y-aurait-il un effort infatigable chez Deleuze, autre que non pas celui trouvé chez les « jeunes gens » avec leurs « réparties » et leur « rapidité d'esprit » [176], enfin une station à tel point athlètique qu'elle serait capable d'instaurer le meilleur plan d'immanence, libre de toutes les illusions, non pas suscetibles à se laisser soumettre à un problème principiel quelconque (le « datif » impliqué par toute performance spéculative, immanence immanente à X) ? Spinoza fît le meilleur plan, est-ce le sens d'un « spinozisme obstiné » ? Mais, alors, Bergson, à qui « c'est arrivé une fois » (début du premier chapitre de *Matière et mémoire*), est-il l'image mélancolique des efforts vains ? La philosophie comme longue histoire de la fatigue.

[175] Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 39.
[176] Idem, p. 202.

Chapitre IV - Deformisme de Deleuze et expérience stationnaire

Dans son livre *Mysticisme et folie*[177], J.-Ch. Goddard rappelle que, en face des cruautés vécus pendant la Première Guerre et d'un avenir sombre qui annonçait un deuxième conflit, Bergson envisageait, dans *Les deux sources*, comme seule sortie, le « salut » spirituel, celui d'un mysticisme rédempteur capable de propager dans le monde une *intuition* et rélier l'humanité à l'*élan créateur de vie*. D'après Goddard, le bergsonisme d'un Jankélévitch partagéait ce même espoir, avec une différence : au lieu de l'extase de l'intuition mystique produite par des êtres exceptionaux entrevu par Bergson, la renaissance adviendrait à travers un *extase de décision ou d'action* produit par des actes isolés, en formant un « réalisme révolutionnaire »[178], et non pas une divinisation d'une humanité capable de devenir une nouvelle espèce à travers le génie mystique. Evidemment, en ne croyant pas trop dans la possibilité d'apparition d'individualités exceptionnelles tels que les grands mystiques du christianisme, Bergson entend que la « science psychique » pourrait ouvrir la voie pour une véritable « régénération spirituelle »[179]. Mais de quelle manière cette science psychique est intégrée dans le dispositif philosophique bergsonien ?

Tout d'abord, nous suivons toujours Goddard, il faut revenir au premier chapitre de *Matière et mémoire* pour récupérer la conception de corps en tant que moyen d'action et d'empêchement de la perception qui y est déssinée. En effet, « pour nous permettre d'accomplir la démarche utile, il écarte de la conscience la perception d'objets sur lesquels nous n'aurions pas prise ; il mantient à l'état virtuel tout ce qui pourrait gêner l'action »[180]. En *Deux sources*, Bergson en conclut « qu'il doit y avoir, soit dans le corps, soit dans la conscience qu'il limite, des dispositifs spéciaux dont la fonction est d'écarter de la perception humaine les objets soustraits par leur nature à l'action de l'homme. Que ces mécanismes se dérangent, la porte qu'ils maintenaient fermée s'entrouvre : quelque chose passe d'un 'en dehors' qui est peut-

[177] Cf. Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
[178] Cf. V. Jankélévitch, *Henri Bergson*, PUF, 1959, apud Goddard, *Mysticisme... op. cit.*, p. 14.
[179] Cf. Goddard, *Mysticisme...* p. 15.
[180] Idem.

être un 'au-delà'. C'est de ces perceptions anormales que s'occupe la 'science psychique' »[181].

Il est possible de conclure de cette orientation bergsonienne un autre spiritualisme, non pas celui qui consiste dans l'extase de l'action, mais en réfusant précisément ce que Bento Prado Jr, auteur de *Présence et champ transcendantal*[182], appelle de « le mirage de la praxis », le nouveau spiritualisme réivindique une « expérience idéale et surhumaine de l'être en sa Présence totale, comme unité absolue du subjectif et de l'objectif »[183]. Cette expérience a été maintes fois indiquée dans les plus différents moment du bergsonisme, surtout à partir de la démarche méthodologique du premier chapitre de Matière et mémoire qui consiste, on le sait, dans la réduction de l'univers matériel à un champ d'images. Bento Prado Jr, en faisant référence à cette expérience idéale, en la liant au destin de la phénomènologie, ira l'intérpreter comme une reconduction à la totalité de l'Etre virtuel mis à distance par l'action, et donc, en impliquant une détente ou même une abolition des dispositifs qui maintenaient fermée la porte du dehors, d'extériorité radicale, du sans-fond impensable. Dans ce cas, l'intuition constitue une performance spéculative, un contact avec l'Absolu et, par là, rend possible une restauration de l'ontologie. Deleuze, de son côté, croyait que cette expérience n'est pas idéelle, mais réelle : un processus de singularisation et d'individuation, une performance anti-spéculative, instauratrice des nouvelles images de la pensée, en rapport avec d'autres modes de vivre, d'imaginer, de sentir, de faire le commun, etc. Dans ce dernier cas, l'intuition est définie par Deleuze comme méthode qui permet la découverte des conditions de l'expérience réelle. Ce qu'il appele de champ transcendantal impersonnel ou plan d'immanence ne peut donc avoir aucun rapport de filiation avec les lignées phénomènologiques. Au contraire, l'auteur de *Logique du sens* essaie de détacher son concept de plan aussi bien du « style » ontologique et que du « style phénomènologique », comme nous l'avons vu avec Zourabichvili, à travers de la notion d'empirisme transcendantal, qui est loin d'être triviale ou une

[181] Cf. Bergson, *DS*, p. 336, apud Goddard, *Mysticisme*... p. 15.
[182] Cf . B. Prado Junior, *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*, trad. du portugais par Renaud Barbaras, Olms, Coll. Europea Memoria, 2002.
[183] Cf. Goddard, *Mysticisme*... op. cit., p. 16

manière *fashion* de dire ce qui aurait été déjà dit sérieusement par la bouche d'autres, comme l'on pourrait le supposer.

Dans ce sens, il est d'autant plus curieux que Bento Prado aussi bien que Deleuze aient trouvé leur notion de « champ » dans une même source : dans *La transcendance de l'Ego*, travail de Sartre, de 1936. Par rapport à cela, Goddard indique une différence entre cette notion, telle qu'elle apparaît chez Sartre et telle qu'elle apparaît chez Deleuze et Bento Prado. Pour ces derniers, l'expérience du champ transcendantal est, en quelque sorte, accompagnée d'un optimisme redempteur, d'un espoir dans un nouvel « au-delà », chez Sartre elle consistait dans « une angoisse qui s'impose à nous et que nous pouvons éviter »[184], autrement dit, selon les mots de Goddard lui-même, « une ménace qui pèse à tout instant sur la conscience et qu'elle s'efforce constamment de déjouer en adoptant 'l'attitude naturelle' en laquelle elle se projette dans un Moi »[185]. Comme si l'on était en face de deux genres de performance spéculative : celle pour laquelle le problème principiel se projette sur le Moi, comme protection contre le chaos ; et celle pour laquelle le « dehors » même forme une voie pour la restauration ontologique, en dévenant un « au-delà » qu'on pourrait réjoindre à travers un effort d'intuition. De toute façon, malgré cette différence, chez Sartre l'expérience du champ transcendantal apparaîssait déjà comme « la clé du trouble psychasthénique »[186], précisément celle qui se caractérise la diminuition de la tension vitale et, par conséquent, de la puissance d'agir.

Et pourtant, quelque chose d'essentiel et problèmatique se joue dans cette distance entre, d'un côté, le monde actuel, des choses bien constituées et des sujets bien définis, d'un autre côté, la totalité virtuelle, impénsable, qui ménace les formes bien individuées. Il s'agit d'une tension qui, en nous ménaçant d'une fatigue fatale, nous force à nous fixer, à travers l'attitude naturelle et sa projection dans le Moi, dans le plan actuel pour éviter de nous dissoudre dans la mouvance du plan virtuel, dès lors identifié au chaos et ses « *variabilités* infinies dont la disparition et

[184] Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénomènologique*, Vrin, 1965, p. 84, *apud* Goddard, *Mysticisme... op. cit.* p. 17.
[185] Cf. *Mysticisme*... p. 17.
[186] Cf. Sartre, *La transcendance..., op. cit.*, p. 84.

l'apparition coïncident »[187]. Sauf si une troisème voie est possible : celle d'une *station athlètique et rythmique* entre ces deux extremes, le monde des formes données et le chaos, par laquelle la pensée puisse constituer des « disciplines », l'art, la philosophie, la science, qui cherchent à plonger dans le chaos pour en rapporter des « variétés » (sensations artistiques), des « variations » (concepts philosophiques), des « variables » (fonctions scientifiques)[188]. Comme si entre les spectateurs bien constitués et souriants et le chaos existait une autre possibilité : la « camera-oil » de Vertov dans son station athlètique, instauration sans spéculation.

Si Sartre s'engageait dans une philosophie de la liberté qui exigéait un effort immense pour se maintenir en dèça de la réduction au champ transcendantal qui entoure la conscience en la ménaçant constamment, Deleuze reprend, d'après Goddard, la voie du bergsonisme, celle qui rapproche l'expérience mystique des perceptions anormales qui résultent de la diminution de l'attention à la vie. « C'est au bergsonisme de Gilles Deleuze qu'il revint alors d'intégrer dans une sorte de mystique de la maladie mentale la double exigence d'une expérience spirituelle de l'être comme vie impersonnelle et pré-subjective et d'un dépassement de l'humain vers le surhumain »[189]. Ainsi, un deleuzisme se laisse emporter par un nouveau spiritualisme, ou par un vieux spiritualisme avec un dernier espoir, à savoir, celui de retrouver, en pleine domination de ce que Bergson appelait « la société aphrodisiaque », basée sur le luxe et la consommation, « une brèche ouvrant sur l''au-delà' », tel qu'il est exprimé par « la folie créatrice des grands schizophrènes, tels Antonin Artaud ou le peintre Francis Bacon », les « nouveaux saints » du XXème siècle. Ainsi, pour Goddard, ce nouveau spiritualisme se trouverait déjà dans les *Deux sources* et la schizoanalyse n'allait que étendre une conception qui élevait la psychose à la condition de modèle de salut pour une humanité sans saints et sans mystiques.

Néanmoins, comme nous l'avons vu déjà au premier chapitre, cette lecture ne serait possible que sur fond d'une ligne de continuité entre Bergson et Deleuze, d'un même plan problèmatique. Nous croyons que ce n'est pas celle-là la perspective à

[187] Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 189.
[188] A propos des variétés artistiques, variations philosophiques et variables scientifiques, cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 190.
[189] Cf. Goddard, *op. cit*. p. 17.

laquelle veut nous ramèner Goddard qui, au contraire, indique un élément décisif qui vient s'ajouter à la promotion philosophique que Deleuze nous offre de la schizophrénie. La lecture de Bergson, au début des années 60, en France, dit-il, fut « fortement conditionnée par la découverte d'une philosophie depuis longtemps oubliée, qui n'avait en vérité cessé d'ouvrer souterrainement à travers d'autres foyers d'influence plus visibles, comme le furent les oeuvres de Schelling ou de Hegel : la philosophie de Fichte »[190]. Mais de quelle manière, pour Goddard, Fichte aurait-il intérvenu dans l'appropriation du bergsonisme par Deleuze ? La réponse donnée est importante, car elle ouvre la possibilité de penser à une instauration pratique de la philosophie qui ne se confonde pas avec la restauration de l'ontologie.

Il faut reconnaître que Deleuze, dans un de ses tout derniers textes, *Immanence : une vie...*, pour poser le problème « qu'est-ce qu'un champ transcendantal ? », ne peut pas ne pas faire référence à *Matière et mémoire* de Bergson et à *La transcendance de l'Ego* de Sartre. Mais, ce n'est pas tout, car il y fait référence encore à l'*Initiation à la vie bienheureuse* de Fichte. C'est sous cette triple référence que Deleuze paraît constituer son objet philosophique lequel, d'après Goddard, constitue l' « obssession du deleuzisme ». « Qu'est-ce qu'un champ transcendantal ? (...) il ne renvoie pas à un objet ni n'appartient à un sujet [Fichte] (...) aussi se présente-t-il comme pur courant de conscience a-subjectif, conscience préréflexive impersonnelle [Sartre], durée qualitative de la conscience sans moi [Bergson] »[191]. Ainsi, le champ transcendantal fonctionne comme un *opérateur conceptuel* par lequel les trois philosophes sont articulés. En ce sens, il est d'autant plus curieux que Bento Prado avoue être parti étudier Bergson pour échapper à l'influence exercée par Sartre, auquel Deleuze, à son tour, appélait de « maître ». Il est connu de tous que Bento Prado doit beaucoup à l'enseignement de V. Goldschmidt sur Bergson, lequel avait lui-même été influencé par J. Hyppolite. Il est également assez répandue l'idée d'une interprétation de la reduction phénomènologique en tant que champ transcendantal sans sujet par Hyppolite, ainsi que celle qui attribue à V. Goldschmidt la suggestion selon laquelle cet historien de la philosophie, dans ses discussions avec le Pe van Breda, pensait peut-être à *Matière et mémoire* de

[190] Goddard, *Mysticisme..., op. cit.*, p. 18

[191] Cf. G. Deleuze, « L'immanence : une vie... », Revue Philosophie, n°47, sept. 1995, Les Editions de Minuit. Nous le citons tel que Goddard lui-même le réproduit, cf. *Mysticisme, op. cit*. p. 19.

Bergson[192]. On ne saurait plus rien ajouter là-dessus. Ce qui nous paraît, au contraire, ouvrir une voie problématizante est le fait que Goddard fait ressortir la présence de Fichte dans ce contexte, puisque Hyppolite, quand il suggère d'interpréter la reduction phénomènologique comme « la découverte et l'expérience fondamental d'un champ transcendantal sans sujet, d'une immanence intégrale », il ne le fait sans insister dans le fait que « Fichte avait été (...) le premier à penser »[193] ce champ. Or, cette intrusion fichtéenne, suggérée par Hypolite, reprise par Goddard, Bento Prado l'a montrée aussi très clairement, dans son livre, dans un moment décisif de l'interprétantion qu'il en donne du « champ d'image » du premier chapitre de *Matière et mémoire*. En effet, « Hyppolite va au-delà de la formulation husserlienne », dit-il, « et trouve chez Fichte (...) la possibilité d'une formulation à l'intérieur de laquelle le 'moi transcendantal' lui-même est engendré à partir d'un *champ pré-objectif et pré-subjectif* »[194].

Toutefois, le bergsonisme de Deleuze, dans sa mystique de la maladie mentale, de l'expérience extrême de la psychose, du salut venu d'un dehors qui est peut-être un au-delà, de la béatitude des nourrissons et des mourants, faisait de ce champ une performance spéculative de la pensée qui la conduisait tout droit au problème principiel, à une nouvelle sorte d'Absolu. Tandis que Fichte ne voit de possibilité d'accès à la pure activité vitale et créatrice qu'à travers « l'd'exécution d'une action

---

[192] Bento Prado Jr nous apprend dans son *Présence et champ transcendantal* ce contexte, qui a servi d'objet d'étude pour des nombreux de ses étudiants autour de Deleuze, Bergson et la tradition phénomènologique. Ce contexte renvoie lui-même à un *terrain* constitué non seulement par les cours de V. Goldschmidt et par le Colloque de Royaumont de 1959 consacré à Husserl, ou encore par les échanges entre Hyppolite et Van Breda, mais aussi à ce travail de Bento Prado Jr., sa permanence dans un certain oubli (écrit en 1964, il ne sera publié qu'en 1988), l'éxile de l'auteur, le retour au Brésil, le recommencement, la création du Programme de Post-Graduation en Philosophie de l'Université Federale de São Carlos. Dans celle-ci, il a pu non seulement continuer ses dialogues avec toute la tradition de pensée à laquelle ce contexte renvoyait, mais aussi vivre une ambiance de recherche très libre, faisant attroupement des étudiants vénus de différentes spécialités, intéressé par la philosophie comme par quelque chose de vital. La poèsie, les articles sur football publiés dans un périodique avec lequel il contribuait, le noeud papillon et la *Casa do Café*, autant des signes de ce professeur qui, quelques années avant sa mort, disait que l'enseignement en philosophie était une « invitation à la falsification », qu'un cours ne vaudrait rien s'il ne contribuait à changer la vie des disciples et que les profissionnels de la philosophie ignoraient ce qui était clair pour un anthropologue, comme Lévi-Strauss, pour qui « la compréhension de l'autre implique une des-solidarisation avec soi-même »... Ce terrain a presque complètement disparu après sa mort. Quoiqu'il en soit, la publication tardive de son étude sur Bergson et sa traduction en français ont pu contribuer pour re-instaurer un intérêt autour du thème du champ transcendantal.

[193] Cf. Goddard*, Mysticisme..., op. cit*, p. 19.

[194] Cf. Bento Prado Jr, *Presença... op. cit., p. 132*, nous avons souligné.

libre et déterminée, d'essence sociale et politique, engagée dans le monde commun », de telle sorte que Deleuze et Bergson apparaîssent ensemble dans la voie de ce que nous avons appelé de restauration ontologique, alors que Fichte ouvrait une voie pour problematiser l'instauration pratique.

Il est rémarquable que, six ans plus tard, en *Violence et subjectivité*, travail qui prolonge les analyses entamées en *Mysticisme et folie*, Goddard dilue ce clivage entre, d'un côté, le bergsonisme de Deleuze et sa mystique de la folie et, d'autre côté, la voie fichtéenne qui ne voit la possibilité d'une expérience du champ transcendantal qu'à travers une action pratique dans le monde. En effet, tout d'abord, Goddard montre comment, chez Deleuze, l'intuition constitue une « méthode », c'est-à-dire, la « formation d'une désorganisation progressive et créatrice », capable de défaire toute relation représentationnelle avec le réel au moment où elle exige la plongée de la pensée dans le chaos, afin de s'en proteger autrement que par le présupposé d'une « image réglée d'un monde objectif »[195]. Défait ce rapport représentationnel, la pensée ce confond avec l' « élan de vie », avec la « création de nouveauté », avec la « nature comme processus de création », c'est-à-dire, « en termes spinozistes ou fichtéens (qui s'équivalent pour Deleuze), comme identité du produire et du produit ». Il s'agit de l'expérience d'une pensée sans image représentationnelle, d'une puissance d'affirmer l'invention incessante de nouveauté dans le monde moyenant une performance instauratrice, car « on aurait tort (...) de croire que pour penser d'une telle pensée sans image, d'une pensée à ce point vive, il ne faille plus d'action »[196]. Certes, cette action se distingue de « l'action ordinaire et habituelle soumise à l'exigence pragmatique du présent, à l'action répétitive de l'habitus, ou de la mémoire ». Malgré cela, il est étonnant de voir que l'action, se confondant avec une « action trop grande pour moi », avec un « événement unique et formidable », constitue maintenant le fait même d'une philosophie deleuzienne. On dirait qu'il est encore plus surprénant que Goddard rappelle que cette action formidable peut se confondre aussi avec l'acte de se donner (selon le « image symbolique » de la précipitation dans le volcan (l'Empédocle d'Hölderlin) ou de l'assassinat du père (l'Oedipe de Sophocle). C'est que, au contraire de la critique de la mort comme seule expérience originaire de l'Absolu,

[195] Cf. J.-Ch. Goddard, *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris, Vrin, 2008, p. 7-8.
[196] Idem, p. 13.

avec laquelle Goddard término son introduction du *Mysticisme et folie*, c'est-à-dire, l'expérience de la mort comme fait d'un deleuzisme qui, prétendant se situer aux antipodes d'une philosophie de la résistance, de la décision et de l'action, voit dans la dissolution schizophrénique la seule brèche pour échapper à la société aphrodisiaque, maintenant, en *Violence et subjectivité*, la mort est distinguée du « retour qualitatif et quantitatif du vivant à la matière indifférente et inanimée »[197] pour ne désigner que cette « expérience subjective et différenciée présente dans le vivant »[198]. Etrange expérience subjective, puisqu'elle opère la dissolution du moi, n'étant pas « ma » mort, mais « la mort quelconque », « l'état des différences libres quand elles ne sont plus soumises à la forme que leur donnaient un Je, un moi »[199], d'après ce thème de Blanchot auquel Deleuze ne cesse pas de revenir. Enfin, Goddard la caracterise comme « une mort interminable et incessante, dont on fait l'expérience comme d'une 'énergie neutre' »[200].

Qu'est-ce qui nous semble surprénant dans ce mouvement d'un travail à l'autre ? On dirait, dans une lecture trop hâtive, que Goddard, en *Violence et subjectivité*, quand il ne voit dans la schizophrénie même, dans la dissolution du « moi » qu'elle implique, dans la mort comme expérience du neutre, qu'une action formidable, on dirait donc qu'il aurait finallement adhéré au deleuzisme qu'il critiquait en *Mysticisme et folie*. Néanmoins, une lecture plus attentive peut trouver un lien plus profond entre les deux travaux. A nos yeux, le deleuzisme critiqué dans le premier travail apparaît, maintenant, par contraste, tout à fait distinct de ce que Goddard comprend comme le fait même de la philosophie de Deleuze, ce qui fait qu'elle soit une philosophie pratique et rien de plus. Ce que nous voulons dire c'est que Goddard s'intérèsse par une philosophie pratique, mais que la philosophie n'intérèsse ou ne devient intérèssante que quand elle est une pratique, y compris, ou encore plus, quand elle est considérée comme une pratique parmi d'autres, avec lesquelles elle peut éventuellement contracter des rapports d'interférence, d'résonance, d'aliance.

[197] Idem, p. 14.
[198] Deleuze, *DR*, p. 148, cité par Goddard, *Violence... op. cit*. p. 14.
[199] Idem, p. 149, apud Goddard, *Violence..., op. cit.,* p. 15.
[200] Cf. Goddard, *Violence..., op. cit.,* p. 15.

En effet, le deleuzisme critiqué en *Mysticisme et folie* est celui qui se constitue autour d'une philosophie qui n'a pas été capable de faire de l'immanence un objet d'affirmation pratique, une performance nécessairement anti-spéculative, une expérimentation. L'immanence doit être faite, conquise, mieux encore, instaurée, à chaque fois, à travers une action, une expérience primitive par delà ou en deçà de toute représentation ou récognition[201]. C'est dans ce sens que nous disons que l'instauration philosophique s'oppose à la spéculation. Au lieu d'instaurer, de se mettre en danger, la mystique deleuzienne, spéculative jusqu'à la médule, fait de l'immanence une nouvelle promesse de salut, un nouveau mode de faire transcendance, une restauration ontologique. Nous y reconnaissons non seulement le « Deleuze » de Badiou, le « Deleuze-Bergson », mais celui des certains adeptes. Ce pourquoi un deleuzien ne crée jamais un concept, tandis que la « fascination léxicale » éxercée par les concepts du maître, cet « enthousiasme par le jargon ésotérique de la dernière philosophie en mode »[202], laissent la porte grande ouverte aux nouveaux initiés[203].

---

[201] Philippe Jaworski, dans son Introduction au vol. 1 des *Oeuvres Complètes* de H. Melville, Gallimard, 1997, p. XI, affirme que ce qui est en jeu dans la lecture de l'oeuvre de l'auteur de *Moby Dock*, c'est « une expérience, qui commence avec la perte, ou simplement l'éloignement, des vérités antérieures et des données extérieures, et expose aussitôt, corps et âme, celui qui s'élance ». Il cite, en note (2), un passage précise, à ce prôpos, de Philippe Lacoue-Labarthe : « Ce dont [le poème] est la traduction, je propose de l'appeler l'*expérience*, sous la condition d'entendre strictement le mot – l'*ex-periri* latin, la traversée d'un danger – et de se garder, surtout, de référer la chose à quelque 'vécu', ou à de l'anédocte. *Erfahrung*, donc, et non pas *Erlebnis* ». Ce sens d'expérience nous convient aussi pour comprendre l'idée d'instauration.

[202] Cf. Bentro Prado Jr, 2000, p. 153. C'est F. Zourabichvili qui utilise les expressions "fascination lexicale"ou « séduction verbale » par lesquelles, « hostiles ou adorateurs » nous nous éloignons de la pensée de Deleuze.

[203] Il faut distinguer ce deleuzisme le plus précisément possible, car c'est à travers lui qu'on réussi à éffacer ou neutraliser le mouvement même de la pensée de Deleuze, ce qui nous renvoie à notre premier chapitre. En effet, l'essentiel de cette lecture renvoie au bergsonisme de Deleuze comme fond dont les contours Goddard essaie de répérer : « On relèvera aussi que c'est cette même définition de l'élan vital – comme processus simple, comme unité, comme déferlement d'une seule et même vague à travers la matière – que privilégiera Gilles Deleuze dans *Le bergsonisme*, retenant d'abord de *L'Evolution créatrice* cette philosophie du Simple ou de l'Un comme totalité des multiplicités virtuelles actualisées selon des lignes de différenciations créatrices des divers plans de nature. On sait, d'ailleurs, le reproche fait par Alain Badiou, dans son *Deleuze*, à cette philosophie de la répétition : il est de dissoudre l'indépendance du multiple dans la souveraineté de l'Un océanique, et de ne laisser subsister du multiple qu'une multiplicité de cas qui sont autant de profils expressifs de la puissante vie non organique qui enserre le monde » cf. Goddard, *Mysticisme... op. cit*. p. 149-150. Le problème de ce deleuzisme, déployant un bergsonisme que Deleuze cherche précisément à dépasser, n'est autre que celui d'enfermer la philosophie dans le problème principiel, tel que nous l'avons montré dans notre premier chapitre. Il faut un dernier commentaire à prôpos de ce deleuzisme fascinant tel qu'on peut le trouver aussi dans l'expérience philosophique, pour ainsi dire, nationale (brésilienne), se trompe celui

Ce que semble nous offrir Goddard, en mobilisant, entre autres, la pensée fichtéenne, c'est une toute autre voie, irréductible à celle qui nous condamne à l'altérnative entre les formes bien constitués ou la dissolution dans le chaos, mais également à celle qui soumis l'expérience du champ transcendantal au problème principiel, soit dans le style phénomènologique. Cette voie de compréhension trouve dans le *Mysticisme et folie* sa formulation plus générale. En *Violence et subjectivité*, Goddard la déploie considérablement. Une conception de la croyance en tant que foi dans ce monde, c'est-à-dire, dans la capacité de faire immanence, s'oppose au deleuzisme qui fait de l'immanence un nouveau nom pour l'Etre (Dehors, Virtuel, Chaos, etc.). On pourrait même l'appeler spiritualisme si l'on arrive à saisir la signification que peut avoir la notion d'esprit dès qu'on l'envisage du point de vue d'une performance instauratrice et anti-spéculative de la machine à penser. « Le spiritualisme, dit Goddard, que définit en propre la schizo-analyse ou le diagrammatisme deleuziens est ainsi peut-être moins une philosophie du chaos et de sa fécondité esthétique et éthique (comme a pu le croire *un certain deleuzisme*) au'une pensée sz la maîtrise et de l'évitement volontaires de la catastrophe, dont il ménace »[204]. Nous avons souligné, car il devient très net qu'il s'agit d'opposer un deleuzisme principiel et spéculatif à ce que nous pourrions comprendre comme une expérience anti-spéculative, celle qui garantit la re-instauration continuelle d'un plan de consistance où l'on puisse même garder une couche, minimale que soit, de signifiance, d'organicité, de subjectivité, de cosmicité : une question pratique et rien de plus, de faire oeuvre d'immanence ou ne pas faire et, en faisant, bien faire et non pas « plus ou moins »[205].

Or, la notion de station athlètique constitue, chez Goddard, l'élément fondamental de cette lecture, en faisaint relever la maîtrise et l'évitement de la

---

qui objecte que la pratique *commentaire*, fondateur prétendu de cette expérience nationale, soit un adversaire du cliché, de la séduction verbale. Au contraire, il est le déploiement même de la condition coloniale de la pensée, la variation missionaire de cet enthousiasme.

[204] Goddard, *Mysticisme... op. cit.*, p. 121. Nous avons souligné.

[205] Cf. l'important thème de la prudence en *Mille Plateaux*, p. 197 à p. 199, si obscurci par les chants fascinés en hommage au Corps-sans-Organes, aux lignes de fuites, aux intensités et qui ne sont qu'un manière rater ces concepts, rater le CsO même, en essayant de l'atteindre « à la sauvage », propre aux « corps lugubres et vidés ». Certes, les provisions d'organisme, de subjectivité, de signifiance, il faut les garder pour répondre quand les strates, les circon-stances l'exigent. Mais nous verrons que l'enjeu de l'instauration concerne précisément cette *stance*, la capacité de défaire les strates, mais sans les précipiter dans un « effondrement suicidaire ou dement ».

catastrophe[206], en instaurant une figure athlètique de la subjectivité qui exprime une capacité propre de l'humain, une figure, il faut le dire, proprement primitive. Le deleuzisme athlètique lui permet non seulement de distinguer la nouveauté de la pensée de Deleuze par rapport aux lectures « fascinantes » ou principielles, mais aussi de contribuer pour la compréhension de quelques mouvements de la pensée contemporaîne, dans la mesure même où elle ne s'ouvre pas à l'altérité, d'après un schéma assez centré sur soi-même, proprement narcissique, mais s'installe directement dans une expérience d'altération, l'épreuve du devenir.

En effet, la station athlètique constitue une expérience qu'on peut apréhender à partir de divers concepts et problèmatiques qui expriment une figure de la subjectivité contemporaine et que nous nous contentons de résumer ici de manière très rapide à travers de quelques exemples trouvés dans le livre : la « victime sacrée », c'est-à-dire, Dionysos Zagreus, au « centre évidé de la foule meurtrière », dans la *Naissance de la tragèdie*, de Nietzsche, figure capable de réaliser cette « station dans laquelle le sans-limite [foule orgiaque, l'informel illimité] s'image et se présentifie dans une distinction infinie [l'image centrale et unique de la victime, séparation illimitée et purificatrice] »[207] ; l' « expérience de la transgression », chez Bataille, en tant que « synthèse » de l'« indéterminant *et* [du] déterminant », du « dissolvante *et* [du] « posante », en tant que « l'unité et le déchirement conjoints de l'illimité et du limité dans le sujet du sacrifice » ou ce qu'Hölderlin appelait de « séparation sans limite »[208] ; la « scène du théâtre de la cruauté » d'Antonin Artaud et le concept de « corps sans organes » qu'il crée en tant qu'unité paradoxale de l'« oeuvre » et de la « folie », de l'acte même de « faire oeuvre de folie » par laquelle il entreprend « la destruction de l'Occident », c'est-à-dire de sa métaphysique qui se caractérise par la tentative de se « proteger » de la « folie »[209] ; « experimenter, c'est-à-dire vivre le transcendantal » ou la substance « au sens le plus spinoziste du mot »[210] telle qu'elle est reprise par la schizoanalyse, c'est-à-cire, en tant que « la matière qui remplit toujours l'espace à tel ou tel degré

[206] Cf. Goddard, *Violence... op. cit.*
[207] Cf. Goddard, *Violence... op. cit.,* p. 25sq.
[208] Idem, p. 39sq.
[209] Idem, p.40-48. « L'unité de l'oeuvre et de la folie que nous avons compris comme autoengendrement du corps propre et dissémination transcendantale, est aussi rétention de l'oeuvre dans sa destruction, construction, production d'une oeuvre retenue dans le mouvement même de la détruire », Idem, p. 57.
[210] Idem, p. 84-85.

d'intensité »[211] selon le jeu d' « atraction » et de « répulsion » des forces qui secoue la vie inconsciente, en produisant le réel en tant que « une série ouverte d'éléments intensifs, tous positifs, qui n'expriment jamais l'équilibre final d'un système, mais un nombre illimité d'états stationnaires métastables par lesquels un sujet passe »[212] ; le « troisième style de l'être pictural », décrit par H. Maldiney (qui est « celui des aquarelles de Cézanne » et qui articule dans un seul mouvement rithmique, l'essence même de l'image, d'ailleurs, les « deux phases do souffle vital – l'universalisation et la singularisation – dans l'instant de l'apparition-disparition d'une forme en métamorphose »[213] ; la « présence autarcique » d'une subjectivité qu'on pourrait aussi bien appeler, avec Deleuze, de conscience assubjective, car ce n'est nullement celle « d'un sujet corrélé à un objet » et qui n'est autre que ce *Cogito* que Descartes aurait atteint, dans le début des Méditations métaphysiques, selon Derrida : en effet, celui-ci voit dans le « *cogito* cartesien une 'audace hyperbolique' », celle consistant

[211] Cf. Deleuze et Guattari, *AO,* p. 390. Ce thème est repris dans les *Mille Plateaux*, plus précisément dans le plateau « *Comment faire un Corps sans Organes ?* ». Nous avons vu que le problème pratique de l'instauration de l'acte de penser était très exactement celui d'un plan qui ne fait qu'un avec une *spatium* intensif tel qu'il est analysé en *Différence et répétition*, p. 296-299. C'est-à-dire la stance implique le problème d'un espace compris comme « quantité intensive », condition de l'expérience réelle ou « source intensive » d'une « quadruple genèse, celle des *extensio* comme schèmes, celle de l'*étendue* comme grandeur extensive, celle des *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quale* comme designation de l'objet ». La stance possède pleinement le caractère plastique et déformant de ce pur spatium intensif.

[212] Idem, p. 25-26. L'expérimentation comme production intensive du « réel dans l'espace à partir de la matière comme intensité = 0 », ou « *vivre* le transcendantal », n'est autre chose que cette « émotion primaire » dont nous parlent encore Deleuze et Guattari à travers Nijinski (« je sens que je deviens Dieu »), de Schreber (« je sens que je deviens femme »), d'Artaud (« j'étais Jeanne d'Arc » et « je suis Heliogabale »), de Nietzsche (« je suis tous les noms de l'histoire »), etc. C'est la même expérience transcendantale de la schizophrénie en tant que processus, c'est-à-dire, « communisme », que la substance spinoziste, « l'infini intensif », rend possible à travers la « communication transversalle » des « modes » ou « essences finies ». Ainsi, Spinoza offre la « forme émergente de la subjectivité moderne » et, donc, « *capitaliste*, pour autant que le corps sans organes est à la limite du capitalisme » : station hystérique de ce sujet « très nerveux, consommateur d'énergie, suscetible de vivre tous les états d'intensité ». Ce n'est donc pas par hasard qu'à travers Moses Hess - qui fût le réponsable pour la « réception socialiste du fichtéanisne », rappelle Goddard - Marx lui-même renvoie à Spinoza et à son « ordre de la production des essences de modes finis en Dieu » - qui est aussi le spinozisme de *L'anti-Oedipe*, donc, « son fichtéanisme » – sa propre idée à lui, Marx, d'un « ordre de l'activité vitale productrice » qui lui permitira d'établir la différence entre le « communisme réel » et le « communisme abstrait » cf. Goddard, *Violence..., op. cit.* p. 91-92 et 72sq. Pour la réception de l'idéalisme fichtéan par Hess, cf. Goddard, « *Fichte est-il réactionnaire ou révolutionnaire ?* », in *Fichte et la politique*, sous la dir. de Jean-Christophe Goddard et Jacinto Rivera de Rosales, Milano, Polimetrica 2008, p. 483sq. Les références de Goddard à Hess et Marx sont les suivantes: M. Hess, *Philosophie de l'action*, trad. fr. G. Bensussan, dans G. Bensussan, *Mosses Hess. La philosophie, le socialisme* (1836-1845), Hildesheim, Olms, 2004 et K. Marx, *Manuscrits économico-philosophique* de 1844, intro., trad.fr. et notes F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 149.

[213] Cf. Goddard, *Violence... op. cit.*, p. 100.

à « faire retour vers un point originaire situé en deçà du couple que forment la raison et la déraison déterminées » et, par là, faisant émergir de cette stance athlètique une « extrême *lucidité*, l'absolue présence à soi d'une conscience éveillée au coeur même de cette indistinction du raisonnable et du fou »[214].

Ces différentes problèmatiques sont traversées par un mouvement singulier dont l'exemple le plus précis est la Figure dans les toiles de F. Bacon et qui est, à l'origine, chez Deleuze d'une logique de la sensation. Effectivement, la Figure baconienne réalise l'expérience de la station hystèrique quand elle mantient dans un seul mouvement deux mouvements opposés et complémantaires, auxquels Goddard donne une attention spéciale : « la Figure de Bacon est en effet 'tantôt contractée et aspirée, tantôt étirée et dilatée'. Il y a là pour Deleuze un singulier 'athlètisme', qui cherche à faire coexiter deux mouvements exactement inverses (...) Le premier mouvement [la systole ou mouvement centripète] va de la structure matérielle, c'est-à-dire, de l'aplat, à la Figure : l'aplat se trouve pris dans un mouvement par lequel il forme un cylindre, 's'enroule autour du contour, du lieu', 'enveloppe, emprisonne la Figure', afin d'en accuser à l'extrême l'isolement et la localisation. Le second mouvement [diastole ou mouvement centrifuge] va de la Figure vers l'aplat ; il est le mouvement par lequel, cette fois, la Figure tend à s'illocaliser, à s'échapper d'elle-même par un point de béance pour se dissiper dans l'aplat »[215].

Toutefois, ce qui caracterise la station hystèrique est le fait qu'aucun de ces deux mouvements va jusqu'à son terme, puisque si c'était le cas, la Figure disparaîtrait. Au contraire, la Figure est *coexistence* des deux mouvements, constituant le « système de la plus haute précision »[216], selon Deleuze, un seul « mouvement » qui est, lui-même, précis et forme une unité rythmique par laquelle « il y a une diastole dans le premier mouvement, quand le corps s'allongepour mieux s'enfermer » et, en même temps, « il y a une systole dans le second mouvement, quand le corps se contracte pour s'échapper »[217]. Or, quelque chose de très proche de cette expérience fût curieusement indiquée, par F. Zourabichvili, comme étant le « problème majeur » de la pensée deleuzienne, dans ce qui pourrait configurer un vrai combat

[214] Idem, p. 44 et p. 142.
[215] Cf. Goddard, *Mysticisme... op. cit*. p. 127.
[216] Deleuze, *FB-LS*, p. 24.
[217] Idem, p. 26.

avec la philosophie bergsonienne : « comment, *au-delà de Bergson*, articuler les deux dynamiques inverses et pourtant complémentaires de l'existence, l'actualisation des formes d'une part, l'involution qui voue le monde à des redistributions incessantes d'autre part ? »[218]. Il s'agit d'une tension, d'un double mouvement. Ce n'est pas seulement dans la Figure baconienne dans son station hystérique que nous trouvons cette tension. Elle est présente tout au long de l'oeuvre deleuzienne comme une étrange unité : ainsi, le CsO et son oscilation entre « les surfaces qui le stratifient et le plan [de consistance] qui le libère », formant un « combat perpétuel et violent » [219] ; l'événement et les deux dynamiques inverses, d'effectuation et de contre-effectuation ; les deux composantes terre et territoire et ses deux zones d'indiscernabilité, reterritorialisation (de la terre au territoire) et déterritorialisation (du territoire à la terre) ; l'image cristal et le circuit entre le virtuel et l'actuel ; le plan d'immanence biface et sa reversibilité, matière-Etre et Pensée-image ; le signe proustien et le pli barroque en tant que double mouvement d'explication et d'implication, etc. En chacun de ces thèmes, il s'agit d'un même moviment histéricisant : celui du nomade dans son « déplacement immobile » ou dans son « voyage sur place », le « plan fixe » qui est « l'état absolu du mouvement » ou « processus stationnaire ». L'oeuvre deleuzienne atteste d'une seule et même expérience stationnaire. Mais, comme le montre Goddard à l'égard d'un « certain deleuzisme », on pourrait voir dans la peinture de Bacon l'exploiration d'une « voie du salut spirituel offert à l'homme moderne par la méthode (c'est-à-dire la métaphysique) bergsonienne », car pour Bergson, en effet, d'après une fine reprise du neo-platonisme, « l'intuition métaphysique complète est coïncidence de la conversion vers l'Un et de la procession du multiple »[220]. Néanmoins, si Zourabichvili interroge comment articuler les mouvements de l'existence précisément « au-delà de Bergson » c'est parce qu'il sait qu'il faut sortir du problème principiel de la restauration ontologique. Autrement dit, comment penser ce double mouvement de l'expérience stationnaire à partir du problème pratique de l'instauration et de sa performance anti-spéculative ?

[218] Cf. Zourabichvili, *Vocabulaire... op. cit*. p. 16. Nous soulignon.
[219] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 197.
[220] Cf. Goddard, *Mysticisme... op. cit*. p. 127.

Or, nous l'avons vu, la station athlètique, chez Goddard, constitue elle-même l'instauration d'un plan capable de couper le chaos et, en même temps, l'effort de démeurer dans la tension entre les deux mouvements d'actualisation des formes et de redistributions ou involutions créatrices, en évitant, par là, d'un côté, la dissolution pure et simple dans l'informel, de l'autre, la fixation dans des clichés et opinions. Il n'y a de rencontre qu'à travers une telle stance dans la tension même et son double mouvement, c'est-à-dire dans cette espèce d' « ouverture » qui consiste dans une « certaine sensibilité ou affectabilité excessive » à l'imprévisible, «l'événement hors d'attente »[221]. Cette affectabilité enveloppe une disposition comprise dans la station hystérique, une étrange unité de la « Figure », une expérience dans laquelle « la répulsion du singulier par l'universel et la fusion du singulier par l'universel forment une seule et même mobilité », c'est-à-dire une « implication mutuelle de la singularisation et de l'universalisation, de l'enveloppement et du détachement, dans l'unité d'une même tension ». Or, quelques pages avant, Goddard avait montré, à partir d'un étude de Maldiney à propos de la « pulsion » chez Fichte, que cette tension « designe le mouvement fondamentalement génétique, l'auto-mouvement d'une forme intégralement auto-engendrée ». Cette tension, comprise dans la station hystérique de ce sujet qui « se sent lui-même devenir la totalité intotalisable de ses rencontres », dit encore Goddard, rend compte de l'instauration de ce plan sur lequel Nietzsche à Sils Maria, démeure, « attendant, n'attendant rien » [222] : un effort paradoxale qui, nous verrons, est le seul à éviter et la dissolution dans le chaos et l'accrochement à des opinions.

[221] Idem, respect. p. 104 et p. 117. Ces pages très denses portent surtout sur la notion de « transpassibilité » chez Maldiney, opposée à « passibilité heideggerienne », celle « du destinal », puisqu'elle est « ouverture à l'événement sans raison, à l'apparition sans fond, qui arrive par rencontre et auquel je ne suis pas jeté », p. 114. Proche de « *l'Empfindung* originaire hölderlinienne », en tant que « réception par le poète de tout son univers comme nouveau et inconnu », la transpassibilité consiste dans une « ouverture sans dessein ». Il serait convenable de comparer ces pages avec ce que Bento Prado affirme à propos de l'idée hyppolitienne d'un champ transcendantal sans sujet et sans objet, car la suggestion de V. Goldschmidt, selon laquelle Hyppolite pensait peut-être au premier chapitre de *Matière et mémoire*, est opposée à l'idée de project chez Heidegger à laquelle celle-là pourrait être renvoyée. Mais, comme le dit Bento Prado, ce n'est que « dans un premier moment ». Par là, il s'aligne à la suggestion goldschmidtienne et élabore son hypothèse du champ d'expérience transcendantal en tant que « spectacle sans spectateur » cf. Bento Prado Jr, *Présence... op. cit.* p. 133-134 et p. 145-146. Nous verons ensuite un aspect du fond fichtéen qui rend compte de ce champ neutre, lui qui l'avait précipité, ou mieux, instauré, avec sa formule autour de la rencontre/compréhension.

[222] Cf. Goddard, *Violence... op. cit.* respect. p. 123, p. 110 et p. 112.

Ce plan, son expérience stationnaire, sa performance instauratrice, ce n'est pas d'autre chose que Deleuze, lecteur de Fichte, dira qu'il est « UNE VIE, et rien d'autre. (...) C'est dans la mesure où il dépasse les apories du sujet et de l'objet que Fichte, dans sa dernière philosophie, présente le champ transcendantal comme une vie, qui ne dépend pas d'un Etre et n'est pas soumis à un Acte : conscience immédiate absolue dont l'activité même ne renvoie plus à un être, mais ne cesse de se poser dans une vie. Le champ transcendantal devient alors un véritable plan d'immanence qui réintroduit le spinozisme au plus profond de l'opération philosophique »[223].

Loin de toute performance spéculative, celle qui soumet l'expérience de la pensée au problème principiel, soit-il celui de l'Etre, soit-il celui de l'Acte, la station athlètique du plan d'immanence ne renvoie à aucune substance, ni à un moi. On dirait, peut-être, comme Riquier, qu'il ne s'agit que de cela chez Bergson, c'est-à-dire d'une « -stance sans sub- » (« *per*sistance », « *in*sistance », « *con*stance »). Mais cette stance, qui assure ce fragile équilibre dont la « personne » est constituée, se tissant autour d'un centre de convergence des états de conscience en interpénétration, cette stance est ensuite soumise à « un acte » ou « tension » de l' « élan intérieur qui propulse la charge passée vers l'avenir » : un « *impetus* » qui constitue la personne. La stance est ici comprise au sein d'une performance spéculative qui la lie au problème principiel et qui se manifeste dans cette fatigue même d'être soi, de faire « l'effort permanent (...) pour se projeter vers l'avenir » : « Il est fatigant d'être une personne, comme il est très fatigant de rester droit et de marcher sur deux pieds », disait Bergson. De cette « fatigue essentielle », qui peut évoluer vers les troubles psychopatologiques, seulement peut nous délivrer l'intuition mystique, à travers un paradoxal « surcroît d'effort » pour soutenir l'élan, pour « être soi-même une personne » et, par conséquence, rétablir la confiance dans l'avenir. Mais c'est l'ensemble du champ d'expérience transcendantal qui est ainsi soumis à la forme de cette personne présente dans « tous ses états », de cette tension en « équilibre instable » où les dimensions de la durée « s'articulent les unes aux autres ». « La personne s'inscrit bien plutôt dans le grand flux de la vie dont elle constitue le prolongement conscient ». Le champ devient une simple « totalité

[223] Cf. Deleuze, *RF*, p. 361.

entr'ouverte » par laquelle passe « la flèche de l'avenir (...) décochée depuis un passé immémorial qu'elle porte ». Devenus « gros de tout notre passé » et « vieux » de « l'histoire de l'univers » [224], c'est-à-dire la fine pointe du présent en contractant la totalité de l'élan en vu d'une action tournée vers l'avenir, on ne pourrait qu'être fatigué. L'expérience de la pensée effectue, dans ce cas, performance spéculative et son effort pour ressaisir « le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même » dont parle Deleuze. C'est à la phénomènologie qu'il se réfère mais nous ne pouvons pas éviter d'y voir aussi une critique à la restauration ontologique, car ce sont les deuxa faces d'une seule restauration : celle du problème principiel ou du « moment moderne » qui « ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant », mais qui « veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent », bref, « la parole judéo-chrétienne remplace le logos grec »[225] et la philosophie peut s'assurer de ne plus ménacer les pouvoirs constitués de notre temps et même en faire des étranges fianceilles, comme nous verrons dans la Troisième Partie de cette recherche. On nous fait croire que l'mmanence est une prison et même une fatigue essentielle dont le Transcendant nous sauve, à l'intérieur même de l'immanence, si l'on est capable d'un surcroît d'effort.

C'est pour avoir soumis le champ d'expérience transcendantal au problème principiel que Deleuze dira de Bergson qu'il n'a atteint le plan qu' « une fois », on le sait, au début de *Matière et mémoire*. Car l'immanence n'est qu'une vie et cette vie légère ne peut arriver autrement que sur le plan, en tant qu'expérience stationnaire de la pensée, performance instauratrice et anti-spéculative dont Vertov donne à voir même aux spéctateurs fatigués avec sa camera-oeil et qui ne dévient fatigant que si l'on y met un « être », « un moi ». Cet « absolu », dès lors, s'élévera en principe, en pliant dans ce mouvement la surface même du plan.

Si l'expérience de la pensée ne peut choisir de se proteger du chaos qu'à travers des clichés et les photos déjà prises que nous sommes ou à travers le transcendant, autant des figurations miroitées produites par une même performance spéculative, alors la performance instauratrice ne peut y échapper qu'à travers la formule melvillienne « je préférerai ne pas » qui, en excluant toute alternative, nous installe

[224] Cf. Riquier, *Archéologie... op. cit*. pp. 472-476.
[225] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh,* p. 48-49.

immédiatement dans un plan de pure altération où même les figurations sont précipitées et déformées en délivrant la Figure, en se confondant avec son double mouvement, son station athlètique, sa « déformation » d'autant plus « statique » qu'elle est traversée par un « mouvement intense » ou une « onde nerveuse », « tout autant hystérisant qu'hystérisé », dans sa lutte et contre le chaos et contre les principes, dans son « effort pour éliminer le spectateur »[226] qui est aussi le speculateur. L'expérience stationnaire ainsi comprise constitue une performance instauratrice qui pourrait bien être celle chez Fichte à laquelle Goddard nous renvoie, une vraie conquête de l'immanence, instauration d'un plan et experience d'une vie : « nulle part je ne connais d'être, pas même mon propre être. Il n'y a pas d'être. *Moi-même*, je ne sais absolument rien et ne suis rien. Les images sont : elles sont la seule chose qui existe [...] ; des images sans qu'il y ait rien de figuré, des images sans signification et sans but. Moi même je suis une de ces images [...]. Toute réalité se transforme en un rêve merveilleux, sans une vie qui serait rêvée et sans un esprit qui rêverait ; en un rêve qui se rapporte à un rêve de lui-même »[227].

Ce n'est que de ce point de vue que les efforts et fatigues apparaîssent comme l'effet de la performance spéculative même et on ne confondra cette expérience stationnaire avec une réalité éprouvée comme « rêve » ou « spéctable qu'on s'offre à soi-même »[228] que si nous sommes nous-mêmes fatigués et poursuivrons ce qui n'est qu'une expérience, un faire, comme si c'était la trace d'un principe, ne serait-ce que du pur mouvant.

[226] Cf. Deleuze, *FB-LS*, p. 22.
[227] Cf. Fichte, *La destination de l'homme*, trad. fr. J.-Ch. Goddard, Paris, GF-Flammarion, 1995, p. 147-148, apud Goddard, *Violence... op. cit*. p. 143.
[228] Cf. Bergson, "Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance", ES, p. 114, *apud* Riquier, *Archéologie, op. cit.* p. 474.

Chapitre V - Histoire du temps.

Narcissisme aberrant et insuffisance spéculative

En *Différence et répétition*, Deleuze bâtit une théorie du temps ou une histoire du temps qui comporte trois moments ou synthèses. Nous devons nous pencher dans cette section sur les deux premières. La première synthèse du temps ou synthèse de l'habitude est celle dite du présent vivant. De la « répétition en soi » - celle qui se défait à mesure qu'elle se fait, en attestant par là une instantanéité et une discontinuité qui définit l'était de la matière comme « *mens momentanea* » - jusqu'à la « répétition réfléxive » - celle qui dépend de l'entendement et de la mémoire comme facultés actives – Deleuze trouve la « répétition pour soi », celle qui transvaze une différence à la répétition, à travers l'immagination en tant que « plaque sensible » ou « pouvoir de contraction »[229] : elle définit la synthèse passive, les « moi larvaires » ou les contemplations qui nous constituent ou qui constituent en nous une subjectivité originaire. Narcissisme larvaire : le « moi » est constitué de mille cas de contemplations en tant que moi passifs. La répétition pour soi est une durée, nous sommes constitués de diverses « durées de présent »[230]. « Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durée de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives. C'est dire que la fatigue appartient réellement à la contemplation »[231]. Ainsi, la contraction dans la contemplation forme un présent d'une durée déterminée, c'est-à-dire « un présent qui s'épuise et qui passe, variable suivant les espèces, les individus, les organismes et les parties d'organisme considérées »[232]. Ce qui compte surtout pour Deleuze c'est le processus qui détermine la portée naturelle de la machine de contracter, sa capacité d'envelopper une durée quelconque, de telle sorte que la fatigue désigne l'incapacité de maintenir cette puissance contractante ou contemplative. « On dit bien que c'est celui qui ne fait rien qui se fatigue ; la fatigue marque ce moment où l'âme ne peut plus contracter ce qu'elle contemple, où contemplation et contraction se défont. Nous sommes composés de fatigues autant que des contemplations »[233].

[229] Deleuze, *DR*, p. 96.
[230] Idem, p. 105.
[231] Idem, p. 105.
[232] Idem, p. 105.
[233] Idem, p. 105.

Les contemplations ne sont pas seulement les contractions sensibles ou perceptives exploitées par l'associationnisme de Hume et par l'analyse bergsonienne des « données immédiates », mais elles impliquent des synthèse organiques qui forment une « sensibilité primaire dont nous *sommes* »[234]. De cette façon, il faut être attentif surtout à la combinaison entre les niveaux des synthèses passives et entre ces niveaux mêmes et les synthèses actives qui renvoient à un sujet constituées (mémoire active, entendement, etc.). Il y a toute une communication entre ces niveaux et les combinaisons entre eux dépendent d'un art de la componibilité. En tout cas, il faut retenir que les contemplations-contractions définent « tous nos rythmes, nos réserves, nos temps de réactions, les mille entrelacements, les présents et les fatigues qui nous composent »[235]. Tout au long de ce plan hétérogène, dans le lequel aussi bien le coeur et les muscles que les cellules se définissent en tant que des « âmes contemplatives », on voit se former les habitudes qui nous constituent et, par eux, notre « habitude de vivre ». Mais qu'est-ce qu'est au juste une contraction ? Elle est définie d'abord comme un des éléments de deux temps opposés, le moment actif, l'autre moment étant la dilatation, comme on trouve dans une série du type tic-tac. Mais il y a une autre définition de contraction, à savoir, celle qui en fait une synthèse du temps. Selon cette deuxième acception, la contraction désigne la fusion des tic-tac successifs dans une âme contemplative. « Telle est la synthèse passive, que constitue notre habitude de vivre, c'est-à-dire notre attente que 'cela' continue, qu'un des deux éléments survienne après l'autre, assurant la perpétuation de notre *cas* »[236].

Ainsi, Deleuze mobilise un étrange néoplatonisme pour disséminer des âmes contemplatives et passives partout dans l'universe matériel des images. Ces âmes sont autant de petits narcisismes. Ce sont aussi des âmes sensitives dans la mesure où « la sensation, c'est la vibration contractée » et « l'âme conserve en contractant ce que la matière dissipe »[237]. C'est dans ces termes que Deleuze reprend presque mot par mot la première synthèse du temps pour caractériser le plan de composition de l'art dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* et sa manière de répondre au chaos,

[234] Idem, p. 99.
[235] Idem, p. 106.
[236] Idem, p. 101.
[237] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 199.

c'est-à-dire à partir des sensations/contractions et leurs variétés, leur « création passive », qui sont toutes les choses, « non seulement les hommes et les animaux, mais les plantes, la terre et les rochers »[238]. Les sensations sont des petites ondes hystériques qui forment non pas un anti-narcissisme, mais un narcissisme aberrant. « Nous ne nous contemplons nous-mêmes, mais nous n'existons qu'en contemplant, c'est-à-dire en contractant ce dont nous procédons »[239]. L'hystérique est en même temps Actéon par ce qu'il contemple et Narcisse par le plaisir qu'il en tire. « C'est toujours autre chose, c'est l'eau, Diane ou les bois qu'il faut d'abord contempler, pour se remplir d'une image de soi-même »[240]. Au lieu d'un anti-narcissisme qui partage encore des présupposés principiels, une fascination par l'altérité en tant que source suprême de toute différenciation dans le monde[241], un narcissisme aberrant qui dissous la « structure-Autrui », libère le transcendantal de toute forme de conscience constituante et s'installe dans un champ pré-individuel et impersonnel fait de singularités, ses émissions et ses distributions nômades (la « splendeur du monde du On » ou «de la quatrième personne du singulier »[242]), des machines de

---

[238] Idem, p. 200.
[239] Cf. Deleuze, *DR*, p. 101.
[240] Idem, p. 102.
[241] Effectivement, l'ambigüité du perspectivisme amérindien formulé par Viveiros de Castro – lequel cohabite avec sa force inventive – réside dans la question autour de la performance spéculative. D'un côté, la restauration ontoloqique affirme ses droits en changeant de contenu, comme on peut le voir dans la belle opposition entre le « marbre » et le « myrte ». « Ce que je suis en train de dire c'est que la philosophie tupinamba affirmait une incompletude ontologique essentiel (...) Bref, il s'agissait d'un ordre où l'intérieur et l'identité étaient hiérarchiquement subordonnés à l'extériorité et à la différence, où le devenir et la relation primaient sur l'être et la substance ». D'un autre côté, et par conséquence, il en résulte une absolutisation de l'altérité, la relation devenant principe : « l'ouverture » au dehors en tant que « mode d'être », expression de « l'inconstance de l'âme sauvage », « la sociedade n'existait pas en dehors d'une relation immanente avec l'altérité ». Ce que nous reprochons à cette théorie c'est de soumettre l'inconstance à une performance spéculative (« ouverture à l'Autre » lévi-straussienne), alors qu'elle forme une opération instauratrice qui n'a aucun besoin de faire appel à une autre ou nouvelle ontologie de la relation, une expérience stationnaire qui défini l'incon-stance comme « une constante de l'équation sauvage ». cf. Viveiros de Castro, « O mármore e a murta » in *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac Naify, 2002, p. 206 et p. 220.
[242] Nous renvoyons ici à *Logique du sens* p. 178, à prôpos du « on » (Blanchot) et de la « quatrième personne du singulier » (Ferlinghetti) comme caractéristiques de l'événement et de la production du sens. Deleuze l'oppose à l' « *on* de la banalité quotidienne » dans référence à cette notion telle qu'elle apparaît chez Heidegger. Avant, la référence au champ transcendantal impersonnel, également en *Logique du sens*, p. 124 : « Ce champ ne peut pas être déterminé comme celui d'une conscience : malgré la tentative de Sartre, on ne peut pas garder la conscience comme milieu tout en récusant la forme de la personne et le point de vue de l'individuation ». Plus tard, dans *Qu'est-ce la philosophie ?* p. 49, Deleuze précise ce rapport à Sartre en faisant de ce champ transcendantal impersonnel un « empirisme radical » : sur ce plan le « sujet » n'est qu'un « habitus, une habitude », c'est-à-dire une contraction. La contemplation permet de parler des synthèses passives qui ne renvoient à aucune conscience originaire, ni egocentrée, ni anthropocentrée.

contracter qui sont les mois narcissiques et contemplatifs et qui forment la durée d'un présent vivant, sa continuité. Le narcissisme est granulaire car tout organisme est « fait d'éléments et de cas de répétition, d'eau, d'azote, de carbone, de chlorures, de sulfates contemplés et contractés » et « même les rochers et les bois, les animaux et les hommes, même Actéon et le cerf, Narcisse et la fleur » sont des contemplations. Cogito pour un moi dissous, dira Deleuze, c'est-à-dire pour ce domaine de base des machines de contracter. Loin d'une « hypothèse barbare ou mystique », Deleuze reivindique l'empirisme encore comme seul point de vue capable de rendre compte de « mille habitudes composantes, formant en nous autant de moi superstitieux et contemplatifs »[243].

La première synthèse est originaire, mais elle demeure « intratemporelle ». Elle constitue le temps comme présent, mais comme présent qui passe et forme, par conséquence, le paradoxe d'un présent qui constitue le temps, mais qui est condamné à passer dans ce temps constitué. Les durées, en tant que continuité d'un présent vivant, sont vouées à se dissoudre, les machines de contracter enveloppent necessairement la fatigue et, partout, les éléments hétérogènes libérés par ces dissolutions forment l'humus pour des nouvelles contractions vivantes. Il faut, donc, déterminer « *un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps* »[244]. La première synthèse est la « fondation du temps » et constitue la finitude de la contraction, la fatigue falae qui enveloppe l'habitude, par l'effort même de demeurer dans son être. Il faut, ainsi, une deuxième synthèse qui puisse constituer le fondement du temps, du passage du présent autant que de la fatigue de la machine de contracter.

Le « fondement du temps » est la Mémoire, qui ne doit pas être confondue avec la mémoire en tant que synthèse active dérivée (qui répose dans l'habitude ou en dépend). « Habitus et Mnémosyne, ou l'alliance du ciel et de la terre. L'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe ; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent) »[245]. Pour nous, dans ces pages de Différence et répétition résiderait un aspect du bergsonisme de Deleuze beaucoup plus révelateur que la

[243] Deleuze, *DR*, pp. 102-103.
[244] Idem, p. 108.
[245] Idem, pp. 108-109.

simple évidence selon laquelle on trouve la deuxième synthèse dans la théorie de la mémoire bergsonienne. En effet, il ne semble pas banal de formuler la question suivante : quel est précisément la relation entre la fatigue de la machine de contracter et la deuxième synthèse ? Si l'on prend en compte que l'être du passé ne peut insistir qu'à travers un effort à manière d'une impulsion, dont l'image médiatrice sera apportée par l'élan vital, en formant une nouvelle continuité, alors nous retrouvons la « fatigue essentielle » (conforme Riquier, ci-dessus) qui nous constitue en tant qu'habitude et ce qui semble constituer une fatigue encore plus profonde. Mais n'allons pas si vite.

Ce qui nous intérèsse surtout c'est un aspect plus ponctuel et restreint à l'égard de la relation entre les deux synthèses du temps, plus précisément, le fait que la synthèse passive de l'habitude est définie comme « empirique » tandis que la synthèse passive de la mémoire serait « transcendantale ». Quel est le sens de cette distinction ? Sa réponse peut nous aider à élucider l'autre la question posée au paragraphe antérieur ou, du moins, indiquer un chemin. D'abord la synthèse active de la mémoire se fonde sur la synthèse passive de l'habitude, le passé dérive du présent et de la représentation. Mais sa condition est, pour ainsi dire, la synthèse passive de la mémoire dans laquelle le passé est présupposé par la représentation comme un *a priori*. « Alors que la synthèse passive de l'habitude constitue le présent vivant dans le temps, et fait du passé et du futur les deux dimensions asymètriques de ce présent, la synthèse passive de la mémoire constitue le passé pur dans le temps, et fait de l'ancien présent et de l'actuel (donc du présent dans la reproduction et du futur dans la réfléxion) les deux éléments asymètriques de ce passé comme tel ». Deleuze dira, ainsi, que la synthèse active se fonde sur la synthèse passive empirique ou intratemporelle, mais ne peut être fondé que par la synthèse passive transcendantal de la mémoire, car la première constituait le temps comme contraction sous condition du présent, tandis la deuxième rend possible la constitution du temps, à travers la synthèse active, en tant qu'« emboîtement de présents », « prolifération infinie » et « l'augmentation des dimensions ». Elle forme une dimension supplémentaire, l'élément pur ou *a priori*, par laquelle un ancien présent se trouve reproductible (mémoire, remémoration) et l'actuel présent se réfléchit (entendement, récognition). Si nous nous intéressons par le fait que cette

synthèse est dénominée de transcendantale, c'est parce que Deleuze trouve chez Bergson, particulièrement, en *Matière et mémoire*, le mouvement de pénétration profonde dans le « domaine de cette synthèse traanscendantale d'un passé pur »[246] et en même temps il voit cette pénétration comme un « saut dans l'ontologie ».

La nature ontologique de ce passé pur peut être mieux envisagé à travers un des « paradoxes constitutifs » dégagés par Deleuze de cette synthèse fondamentale du temps chez Bergson. Il s'agit du paradoxe de la coexistence du passé entier avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé. Il découle lui-même du paradoxe de la « contemporaineité de chaque passé avec le présent qu'il a *été* »[247]. C'est l'idée bergsonienne de contraction maximale du passé entier dans le présent. « Le passé ne fait pas passer l'un des présents sans faire advenir l'autre, mais lui ne passe ni n'advient. C'est pourquoi, loin d'être une dimension du temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions». La synthèse de l'habitude constituait originairement le présent dans le temps, mais le présent demeurait une dimensions du temps. En revanche, la synthèse de la mémoire est le fondement du temps entier. Cela suffit pour faire du passé un vrai principe ontologique. Le passe insiste, consiste, il est, dit Deleuze. « Il insiste avec l'ancien présent, il consiste avec l'actuel ou le nouveau. Il est l'en-soi du temps comme fondement dernier du passage. C'est en ce sens qu'il formeun élément pur, général, *a priori*, de tout temps ». La « préexistence » du passe en soi par rapport au présent qui passe forme le troisème paradoxe du temps. Ainsi, le passé en-soi définit l' « élément substantiel du temps »[248], c'est-à-dire son fondement ontologique. Nous sommes ici devant la notion de durée comprise comme différence ontologique ou nouveau contenu du problème principiel. Elle forme la dimension supplémenter dont Deleuze parlait et à l'intérieur de laquelle se constitue la « *coexistence toujours croissante des niveaux du passé dans la synthèse passive* »[249]. Ce qui est vécu comme succession de présents en termes simplement empiriques, c'est-à-dire du point de vue de la synthèse active, doit être compris, depuis le point de vue de la performance spéculative, comme l'actualisation de niveaux, tous coexistents, du

[246] Cf. Deleuze, *DR*, p. 110.
[247] Idem, p. 111.
[248] Idem, p. 112.
[249] Idem, p. 113. Nous soulignons.

passé pur. Deux types de répétition et de contraction sont en jeu. D'un côté, il y a le domaine des synthèses passives de l'habitude où le présent est la contraction des instants ou d'éléments successifs. D'un autre côté, il y a le domaine de la synthèse passive de la mémoire où le présent désigne le dégré le plus contracté du passé entier, le Tout et la coexistence de ses niveaux. Deux répétitions dont la relation avec la différence même change d'après un point de vue ou autre. « La différence est soutirée à l'une, dans la mesure où les éléments ou instancts se contractent dans un présent vivant. Elle est incluse dans l'autre, dans la mesure où le Tout comprend la différence entre ses niveaux »[250].

De cette façon, pour Deleuze, la différence est comprise entre deux répétitions : répétition nue ou matérielle, tel qu'elle défini l'en-soi de la répétition dans la stantanéité de la matière ; répétition vêtue ou spirituelle, tel qu'elle apparaît dans l'ordre de coexistence des niveaux de la mémoire ontologique. De la même manière, il faut concevoir la répétition comme ce qui est entre deux ordres de différence : différences extérieures comme des éléments contractés dans la synthèse passive de l'habitude ; différences internes comme différence de niveau de la mémoire. Ainsi, on doit être attentif au passage d'un ordre à l'autre, de la répétition matérielle et actuelle des instants ou d'éléments succéssifs à la répétition spirituelle ou virtuelle du Tout avec ses niveaux coexistants, de telle sorte que la première puisse constituer l'enveloppe de la deuxième, le plus détendu des niveaux coexistants. Comme dit Deleuze, suivant ce qui serait « l'hypothèse bergsonienne » : « la matière comme le rêve ou comme le passé le plus décontracté de l'esprit »[251]. Dans la théorie du temps deleuzienne tous nous faire croire que les différentes internes, dites spirituelles, nous conduisent au passé pur bergsonien comme dernier terme, capable de soutenir une véritable restauration ontologique, la durée comme principe immanent dans lequel nous vivons et nous mouvons, qui nous échappe habituellement en raison de la structure même de notre intelligence et des exigences pratiques de la vie, mais avec lequel on peut coincider moyennant un effort vigoreux d'intuition. Cette coincidence configurerait la conquête d'une altérité absolue, d'une différence interne plus différente que les différences simplement extérieures, seule capable de

[250] Idem, p. 114.
[251] Idem, p. 114.

faire face à l'idéal dogmatique de la représentation. La performance spéculative ouvrirait une voie rédemptrice.

Un des intérêts pour un travail comme celui de Viveiros de Castro autour du perspectivisme amérindien et des métaphysiques cannibales résiderait précisément dans ce point, c'est-à-dire celui de la mobilisation, que l'on le veuille ou non, du bergsonisme de Deleuze pour susciter certaines questions et disputes théoriques , dans le cas spécifique de l'anthropologie, mais dont les révérbérations, d'ailleurs réivindiquées, dans la philosophie ne laissent de mobiliser notre attention. En effet, lisons ce que dit l'auteur dans le passage suivant qui s'inicie avec une importante citation de Deleuze et Guattari : « 'S'il est vrai que nous, hommes modernes, nous avons le concept, mais avons perdu le plan d'immanence...' Tout ce qui précède n'est que le développement en quelque sorte déductif, effectué par la pratique théorique indigène, de l'intuition instauratrice de la mythologie du continent, à savoir, celle d'un milieu proprement préhistorique – le célèbre passé absolu, ce passé qui n'a jamais été présent et qui donc ne s'est jamais passé, alors que le présent ne cesse de passer – défini par l'interpénétrabilité ontologique de tous les 'insistants' qui peuplent et constituent ce milieu, les patrons et étalons des existants actuels »[252]. Essayons de résumer, afin de mieux saisir la question qui nous intérèsse ici, un des aspects de l'entreprise conceptuelle castrienne.

D'une part, Viveiros de Castro établis que le fondement métaphysique du colonialisme et le fondement colonialiste de la métaphysique coïncident dans un seul et unique Grand Partage. Celui-ci est le socle sur lequel se dresse le monde de la représentation à travers de dichotomies réductrices, autant de versions d'une même question dont la forme est déjà sa réponse : qu'est-ce qui nous fait différents ? quel est le lien qui nous lie d'autant plus fortement qu'il exclut les autres ? Les autres espèces et les autres peuples se confondent tous, par la forme même de cette question, en une « altérité privative commune »[253] : l'Occidental s'oppose à d'autres peuples dans la mesure même où, en lui, l'humanité s'oppose à l'animalité, (l'espècisme étant à la base du racisme, comme le rappelle Viveiros de Castro à la suite de Lévi-Strauss). Une autre composante de ce Grand Partage, que son collègue

[252] Cf. Viveiros de Castro, *Métaphysiques... op. cit.* p. 31. Référence à Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 100.
[253] Idem, p. 8.

B. Latour avait déjà appelé la « Constitution Moderne », consiste dans la prépondérance d'une ontologie naturaliste qui établis une dichotomie entre une extériorité physique commune (mononaturalisme) et une pluralité d'intériorités psicho-sociales (multiculturalisme). Il en découle une opposition entre un support biologique partour le même (le corps) et une différenciation spirituelle croissante (l'histoire, les langues, tout ce qui fait partie du monde symbolique). Non pas par hasard, une fois découvert, le continent américain est devenu aux yeux du colonisateur une terre vierge et déserte au sens où les multiplicités humaines et noin-humaines ont été violemment réduites à une matière homogène : matières premières pour le commerce et l'industrie naissante, masses humaines, ou quelque peu animalisée, pour la conversion spirituelle et le travail esclave. Plus tard, l'anthropologie, en tant que discipline scientifique, accomplis l'idéal moderne même dans sa pratique épistémologique en réduisant l'autre à un objet, en vidant le point de vue indigène de toute capacité d' « imagination théorique »[254].

D'un autre part, on oppose à la machine dichotomique occidentale une autre métaphysique, caractérisée par Viveiros de Castro par un double composant : un perspectivisme trans-spécifique (notion « encore sémi-épistemologique », dit-il) et un multinaturalisme intensif (notion véritablement « ontologique »)[255]. Ce mouvement prétend réaliser une expérience sur notre propre pensée à partir de sa rencontre avec la pensée indigène ou « une mise en variation de notre imagination »[256]. L'ambition est audacieuse : promouvoir un exercice de « décolonisation permanente de la pensée » et, même temps, proposer un autre mode de création de concepts que le mode philosophique, c'est-à-dire faire de l'anthropologie une discipline autonome de la pensée, à côté de la science, la philosophie et l'art, tel que Deleuze et Guattari les décrivent dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Ce que propose, donc, Viveiros, c'est un double parcours : « une lecture croisée entre l'anthropologie et la philosophie, informée par la pensée amazonienne (...) et par le structuralisme 'dissidant' de Gilles Deleuze »[257]. Les

[254] Idem, p. 43.
[255] Idem, p. 37.
[256] Idem, p. 5.
[257] Idem, p. 12.

anthropologues autant que les philosophes peuvent s'en réjouir ou s'en inquièter[258] : pour les premiers, il s'agit de voir la philosophie occuper « à nouveau le devant de la scène », mais cette philosophie ne serait autre que celle « à venir » et « que projette le structuralisme » ; pour les seconds, il s'agit de voir la philosophie perdre son autonomie en tant que discipline créatrice de concepts, mais l'anthropologie ne devient un autre mode de création de concepts qu'en devenant elle-même une « métaphysique de la prédation ». Il se peut qu'à l'opposé des anthropologues qui, par hasard, s'en inquiètent, il y ait au moins un qui aurait pû s'en réjouir : c'est Lévi-Strauss qui apparaît comme le « fondateur du post-structuralisme » et promoteur de cette « philosophie à venir ». Et il se peut aussi que, à l'opposé des philosophes qui, par hasard, s'en inquiètent, il y ait au moins un qui s'en réjouis véritablement : c'est le restaurateur de l'ontologie. Nous ne prétendons être ni parmi ceux qui pourraient s'inquièter (par exemple, les veilleurs de la primauté de la philosophie occidentale ou de l'exclusivité de la philosophie en tant que discipline créatrice de concept), ni parmi ceux qui certainement s'en réjouissent. Nous sommes parmi ceux qui pensent que la décolonisation permanente de la pensée, en philosophie ou en anthropologie (ou ailleurs encore), se confond avec l'activation d'une performance anti-spéculative de la machine à penser, c'est-à-dire nous sommes parmi ceux qui trouvent chez Viveiros de Castro un geste innovateur, mais insuffisant. Songéons par quelle raison.

A la rencontre même de la pensée indigène, la métaphysique de la prédation semble pleinement instauratrice. Il ne va pas pourtant sans suspicion son effort pour s'éléver jusqu'à la dignité ontologique. Il nous semble que ce n'est pas par accident, mais cela constitue le signe d'un mouvement plus large auquel elle se concorde. La coïncidence du colonialisme et de la métaphysique se fait autour de la question du fondement : par l'ontologie, la métaphysique devient colonialiste et le colonialisme devient métaphysique. Il n'y a pas de Grand Partage sans l'élection d'un principe

[258] Viveiros cite Lévi-Strauss: "Il est remarquable qu'à partir d'une analyse critique de la notion d'affinité, conçue par les Indiens sud-américains comme faisant charnière entre des opposés: humain et divin, ami et ennemi, parent et étranger, nos collègues brésiliens soient parvenus à dégager ce qu'on pourrait appeler une métaphysique de la prédation : [...] De ce courant d'idées, une impression d'ensemble se dégage : qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en inquiète, la philosophie occupe à nouveau le devant de la scène. Non plus notre philosophie, dont ma génération avait demandé aux peuples exotiques de l'aider à se défaire ; mais, par un frappant retour des choses, la leur », cf. C. Lévi-Strauss, « Postface », *L'Homme*, 2000, p. 720, cité par Viveiros de Castro, Métaphysiques, op. cit., p. 11.

ou, mieux encore, il n'y a pas de performance spéculative qui, en dressant un principe, n'érige aussi, dans un même geste, tout un système du jugement, d'inclusion-exclusive, etc. Nous serons même tentés de dire que le Grand Partage possède bien des aspects de ce que Bergson appelera de « clôture ». Néanmoins, l'effort de pensée de Viveiros de Castro ne se réduit pas à une critique du Grand Partage. Il lui oppose le « milieu » instauré par la « mitologie du continent », mais cette performance instauratrice est ensuite subordonnée à une performance de pensée que nous n'hésitons pas de qualifier de spéculative. En effet, le milieu instauré, comme nous l'avons vu dans la citation ci-dessus, n'est autre que le passé absolu bergsonien. Qu'est-ce que cela implique et qu'est-ce que la théorie du temps deleuzienne aurait avoir avec cette question ?

Depuis notre premier chapitre, nous savons que la restauration ontologique consiste à détrôner le principe immobile, éternel et identique, mais en conservant sa place et en faisant, d'une certaine manière, l'absolu descendre dans la terre. Dans son *Le bergsonisme*, Deleuze utilise l'expression « naturalisme ontologique » pour se référer à la coexistence virtuelle de tous les degrés ou niveaux de contractions de la mémoire, les diverses coupes ou sections du fameux cône de *Matière et mémoire*. On ne doit pas s'étonner donc avec la convergence entre les « métaphysiques cannibales » avec ce qu'on appelle d' « autre ontologie ». En effet, la restauration ontologique implique un dépassement du Grand Partage et, donc, de l'anthropocentrisme, à travers un principe qui réintègre l'homme dans le plan de la nature. La « relation », devenue principe, permet de tisser un anthropomorphisme généralisé. Certes, comme le dit l'auteur de *L'autre métaphysique*, ce n'est plus un « anthropomorphisme empirique » qui, par un jeu de projection, ne verait les choses que par la forme humaine, par la subjectivité de la connaissance, mais un «anthropomorphisme supérieur», d'après lequel on peut «retrouver l'homme en toutes les choses, car il est de la même nature que toutes les choses avec seulement des degrés de différence (...). Ce qui est en l'homme est, donc, en toutes les choses, non pas parce qu'il est dans l'homme, mais parce qu'il est en toutes les choses. L'anthropomorphisme supérieur saisit l'homme à sa racine : et sa racine c'est le

cosmos"[259]. La restauration ontologique ne signifie pas ériger une fois pour toutes un principe figé et identique, mais tisser continuellement un principe relationnel et mouvant. Ce n'est par hasard que Viveiros renvoye lui-même au passé pur bergsonien et que nous disons que sa démarche participe à la restauration ontologique. Seulement une ontologie dite de la « relation », proprement anthropomorphe, non-essentialiste et non-anthropocentrique, peut rendre compte de la condition virtuelle instable où les aspects humains et non-humains se trouvent enchevauchés, comme dans le temps mythique[260]. Ce n'est qu'à partir d'une tel ontologie, dite aussi « nouvelle » ou « autre », qu'on peut penser la spécification comme différenciation perspectiviste, enveloppant nécessairement la réciprocité ou l'échange de points de vue dont sont un exemple les pratiques chamaniques. Le chamane est, en effet, celui qui peut, d'une certaine manière, vivre la condition originale, passer d'un ordre de la différence à un autre, quitter son présent vivant qui correspond au degré de tension qui est le « notre », à savoir, le point de vue à partir duquel nous nous voyons en tant qu'humains, pour atteindre, par exemple, le degré de tension du jaguar, de telle sorte qu'il puisse se voir en tant qu'humain depuis son point de vue (du jaguar). C'est parce qu'elle coïncide avec cette condition virtuelle instable que la perspective humaine n'est pas exclusive. Au contraire, devient humain qui s'installe dans la perspective. Cette dignité ontologique est assez séduisante, car elle offre la possibilité d'un voyage en intensité (devenir) vers des degrés inférieurs et supérieurs au notre : l' « ego-trip anthropophage », dont parle Paulo Leminsky, suppose cette pré-condition cosmologique virtuel, cette différence intensive infinie qui rend les dimensions corporelles et spirituelles indiscernables ou le lieu illocalisable de passages subtils et secrets. Cela pourrait expliquer aussi le large intérêt porté sur le plateau « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-imperceptible » des *Mille Plateaux* par cette démarche anthropologique et, inversement, la riche exploitation des thèmes et sources anthropologiques par les auteurs des « souvernirs d'un bergsonien », « d'un naturaliste » et « d'un

[259] Cf. P. Montebello, *L'autre métaphysique, Essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, p. 14.

[260] « Ainsi, si notre anthropologie voit l'humanité échafaudée à partir des animaux comme socle, normalement cachée par la culture – ayant été jadis « complètement » animale, et demeurant, « en son fond », animale –, la pensée indigène conclut, en revanche, que, ayant été jadis humains, les animaux et d'autres êtres du cosmos continuent à être humains, quoique de manière non évidente » cf. Viveiros, *A inconstância... op. cit.* p. 356.

sorcier »[261]. Mais ce plateau n'est-il pas rendu possible par l'ontologie soigneusement restaurée à partir de Bergson, en *Différence et répétition*, à travers la deuxième synthèse du temps ? Ainsi, dans le passage de l'empirique à l'ontologique, du présent vivant au passé pur, il y a toute une conception de la métempsychose. « Chaque présent contracte un niveau du tout entier, mais ce niveau est déjà de détente ou de contraction. C'est-à-dire : le signe du présent est un passage à la limite, une contradiction maxima qui sanctionner comme telle le choix d'un niveau quelconque, lui-même en soi décontracté ou détendu, parmi une infinité d'autres niveaux possibles. Et ce que nous disons d'une vie, nous pouvons le dire de plusieurs vies. Chacune étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau : comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône. Ce qu'on appelle métempsychose. Chacun choisit sa hauteur ou son ton, peut-être ses paroles, mais l'air est bien le même, et sous toutes les paroles, un même tra-la-la, sur tous les tons possibles et à toutes les hauteurs »[262]. Si la condition virtuelle commune est l'esprit en tant que multiplicité, la différenciation est produite par les corps qui ne sont que des « vêtements », d'après Viveiros de Castro. Ainsi, dans son beau texte « La forêt de cristal », on suppose un « plan d'immanence chamanique » où les les indiens, les morts, les animaux, tous les êtres de la forêt, ne sont que des différentes vibrations intensives d'une même « humanité moléculaire » ou « peuple primordial »[263]. Ou alors, quand Viveiros décrit le rituel cannibale tupi, la « vengéance » constitue une « fonction mnémonique », une véritable « synthèse transcendantale du temps » et, dans le dialogue qui précède le sacrifice, il y a une permutabilité entre « questions » et « répondes », un échange de perspectives entre le dévoreur et le dévoré capable, certes, de créer l'avenir, mais toujours dans un présent qui répète un même tra-la-la.

---

[261] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 284sq.
[262] Cf. Deleuze, *DR*, pp. 113-114.
[263] Ainsi, ce texte qui porte sur la pensée Yanomami s'intéresse surtout par le concept de *xapiripë* qui, « moins ou plutôt que désigner une classe d'êtres distincts, concerne une région ou moment d'indiscernabilité entre l'humain et le non-humain » ou une « synthèse disjonctive ». Cette notion permet encore « imaginer » (« car, justement imaginer ce n'est classifier ») un « mode humain » comme « fréquence fondamental » de ce plan ou sa forme « aperceptive » et toute entité « située en position de sujet » s'expérimente « *sub specie humanitatis* », cf. Viveiros de Castro, « A floresta de cristal : notas sobre a ontologia dos espîritos amazônicos » in *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 14/15, 2006, p. 326 et p. 321.

Ce qu'il faut, donc, absolument répondre est « si nous pouvons pénétrer dans la synthèse passive de la mémoire », c'est-à-dire, si nous pouvons pénétrer de fait et vivre la mémoire ontologique. Il s'agit de la question la plus générale que la restauration peut se poser à propos de la performance spéculative, mais qui concerne aussi la métaphysique de la prédation qui réivindique le « célèbre passé absolu » de type bergsonien. « Tout le passé se conserve en soi, mais comment le sauver pour nous, comment pénétrer dans cet en-soi ? »[264] Pour Deleuze, c'est sur ce point que Proust « relaie » Bergson et, à travers la réminiscence, comprise comme une « synthèse passive », c'est-à-dire, irréductible à la synthèse active de la mémoire volontaire, il ouvre la possibilité de vivre l'en-soi de Combray. La nature devient la Vièrge, mais dans un autre sens que celui de l'ontologie (mono)naturaliste moderne, qui la réduit à une matière première. Il s'agit maintenant de la Vièrge telle qu'elle « ne fût jamais vécue, au-delà de l'amante et au-delà de la mère », mais coexistant avec l'une et étant contemporaine de l'autre. Pénétrer la Vièrge change de sens, comme le montre le souci de Deleuze par cette possibilité de vivre l'être en-soi du passé, de Combray.

Néanmoins, un élément vient justement introduire un détraquement dans cette belle construction de la dignité ontologique et dans ses contours typiquement masculins, comme on peut entendre par l'idée de « pénétration » et de « réminiscence » comme « exploration du passé pur », suscitée par « l'écho des deux présents [qui] forme seulement une question persistance, qui se développe dans la représentation comme un champ de problème, avec l'impératif rigoureux de chercher, de répondre, de résoudre ». C'est toujours Érôs qui nous fait pénétrer dans le passé pur ou dans la répétition virginale. « Il est le compagnon, le fiancée de Mnémosyne. (...) Pourquoi Érôs tient-il à la fois le secret des questions et de leurs réponses, et d'une insistance dans toute notre existence ? A moins que nous ne disposions pas encore du dernier mot, et qu'il n'y ait une troisème synthèse du temps... »[265].

Nous voyons que Deleuze difficilement s'arrêterait dans la deuxième synthèse. Nous croyons que s'il ne le fait c'est précisément parce que le passé pur constitue un

[264] Cf. Deleuze, *DR*, p. 115.
[265] Idem, p. 115.

nouveau principe capable de servir de base à la restauration de la métaphysique. Ainsi, Deleuze nous met en garde à propos de l' « équivoque de la deuxième synthèse du temps, toute l'ambigüité de Mnémosyne ». L'équivoque et l'ambigüité résident dans la performance spéculative qui, à travers la notion de relation élévée au rang de principe, ne fait que déploier la transcendance à l'infini : le passé pur est, en effet, conçue en termes de multiplicité et d'interpénétration. Certes, dans ces pages Deleuze critique explicitement Hegel et Leibniz qu'ont promu le déploiement de la représentation à l'infini (respectivement, l'infiniment grand et l'infiniment petit), selon une vieille ontologie fondée sur le Même et le Semblable. Mais l'« autre ontologie » peut s'en passer de ce modèle représentationnel et opérer par un principe immanent comme celui du tissage relationnel et sa performance spéculative. En quel sens nous disons qu'il s'agit de spéculation ? Le principe mouvant permet de penser les situations les plus originales, les pratiques les plus diverses comme autant des présents qui jouent, comme dit Deleuze, toujours la même histoire, le même tra-la-la. La seule liberté est de choisir le niveau, pour la trip en intensité, dans la gigantesque mémoire ontologique. Lapoujade a bien répéré cette critique de Deleuze, à partir de la deuxième synthèse du temps, à ce qui pourrait être une performance spéculative renvoyant à un « Bergson mélancolique »[266]. Du chamanisme, nous ne pouvons presque rien dire. Par contre, une philosophie à venir, surtout une philosophie de l'avenir, qu'on s'en réjouit ou s'inquiète, on ne la fait pas avec des simples spéculations. Ainsi, il faudrait être attentif à ce que dit Oswald de Andrade, dans son Manifeste Anthropophage, à propos de l' « ennui spéculatif » et les « états fastidieux » au fond de toute pensée incapable d'une performance instauratrice du nouveau et incapable de passer, par là même, à la troisème synthèse du temps, celle de futur.

[266] "Peut-on concevoir *un sens de l'avenir* irréductible à tout passe ? D'où tire-t-il son imprévisible nouveauté supposée s'il provient du passé et s'il s'explique par lui ? Bien plus, n'est-ce pas le passe qui, chez Bergson, donne son fondement au temps tout entier s'il explique à la fois le présent et l'avenir ? (...) Deleuze n'ignores certes pas l'importance de l'avenir ni la production de nouveauté chez Bergson, mais il les explique par la manière dont le passé – tout entier présent à chaque moment de notre vie – présente chaque fois différents aspects de lui-même pour éclairer d'un sens nouveau une situation elle-même toujours originale et neuve. Dans la mesure en effet où c'est chaque fois la totalité de notre passé qui se répète, mais en se déplaçant, se condensant, se brassant sans cesse lui-même, on comprend qu'il se présente toujours différent à chaque occasion » cf. D. Lapoujade, *Puissances du temps, versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2009, pp. 16-17.

Chapitre VI - Slogans de l'immanence

L'immanence et la transcendance ne sont des notions qui présentent des contours précis qu'au moment où elles sont définies en termes d'un athlétisme de la pensée. J.-M. Salanskis, dans un article qui nous est cher, propose de penser la nature de la relation entre l'immanent et le transcendant et constate qui, au lieu de deux termes d'un débat qui traverserait l'histoire de la philosophie, la relation même est « symptomatique de la rétombée sans doute consubstantielle au philosopher »[267]. Ce n'est pas le cas de dire que la philosophie se laisser nouer par cette discussion, c'est plutôt « l'effort d'immanence qui n'en finit pas de buter sur son sédiment ou sa déchéance interne, la transcendance » Cette analyse de l'acte de penser, en tant qu'effort d'immanence, se conforme avec la pensée de Deleuze lui-même quand celui-ci thématise le plan d'immanence comme une coupe du chaos, en entendant par chaos non pas un « mélange au hasard » ou une « absence de déterminations », mais plutôt une « vitesse infinie », pur mouvement par-delà les coordonnées simplement espacio-temporelles, par laquelle une détermination « n'apparaît pas sans que l'autre ait déjà disparu, et que l'une apparaît comme évanouissante quand l'autre disparaît comme ébauche. Le chaos chaotise et défait dans l'infini toute consistance. Le problème de la philosophie est d'acquérir une consitance sans perdre l'infini »[268]. Autrement dit, l'essentiel, dans le cas de la philosophie (car, nous l'avons vu, l'art et la science impliquent aussi des modes spécifiques de relation avec le chaos, à travers l'affect et la fonction, le plan de composition et le plan de référence, respectivement), n'est pas tant plonger dans le chaos, mais en revenir avec un bloc consistant, c'est-à-dire, tracer le plan d'immanence. En ceci consiste tout l'effort d'immanence auquel se réfère Salanskis, un effort, suivant le vocabulaire deleuzien, proprement *athlétique*. Le plan d'immanence est toujours un acte d'instauration philosophique. Ce qui est instauré par lui, disons le encore une fois, c'est une Image de la pensée et une matière de l'Etre, c'est-à-dire une selection de vitesses infinies de telle sorte que les déterminations échauchées sur sa surface ne se dissolvent et puissent gagner un peu de consistance, en déssinant par là des « thématisations infiniment rapides de variations inséparables »[269], c'est-à-dire les concepts.

---

[267] Cf. J.-M. Salanskis, "Deleuze, la transcendance et slogans" in *Deleuze, l'intempestif, Rue Descartes* n°59, Paris, PUF, 2008, p. 10.
[268] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 45.
[269] Cf. Salanskis, *Deleuze..., op. cit.* p. 9.

Outre la caractérisation du plan d'immanence et des concepts par Salanskis, nous pourrions dire encore que, en ne renvoyant plus à une intériorité subjective, ni à une adéquation objective, le concept résulte d'une opération précise, d'un constructivisme qui conçoit la pensée en tant que force dans un milieu d'extériorité ou une multiplicité : le chaos en tant que « milieu de tous les milieux »[270]. L'image de la pensée n'est plus une représentation déterminée par un « impératif moral », propre au modèle de la récognition, mais consiste dans une force matérielle à suivre des conexions croissantes dans un plan non-fragmentaire, ouvert dans un milieu d'extériorité. On coupe le chaos, c'est-à-dire on s'installe dans une différence de potentiel, entre « deux ordre de grandeurs » ou « deux échelles de réalité disparates »[271] (*tension*), on instaure un plan (*intuition*) et on le peuple avec des concepts (*intensités*). Ce pourquoi la philosophie est un athlétisme de la pensée, une géologie de plans instaurés et de concepts crées par chaque philosophe et non pas une succession de systèmes compris dans une intériorité historique et réfléxive. Les plans se récoupent, les limites se déplacent et sont défaites. Il y a des communications transversalles entre les plans et ils sont de telle manière « feuilletés », « superposés » dans chaque philosophie en particulier, « troués » même, laissant monter des brouillards d'une feuille à l'autre, que le chaos ménace de revenir et de dissoudre la consistance du plan où le philosophe s'était installé[272].

Ceci dit, quel serait le lieu de la transcendance d'après la réfléxion de Salanskis, une fois qu'elle a été affirmée de manière insistante dans l'histoire de la philosophie ou, plutôt, qu'elle a rendu possible quelque chose comme une histoire, plutôt qu'une géographie, comme s'il y avait une dépuration continuelle d'une transcendance jamais suffisament pure ? Les concepts sont des dynamismes de consistance sur un plan

[270] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 385.

[271] Cf. Deleuze, *ID*, p. 121. L'apport fondamental de Simondon pour la pensée de Deleuze consiste moins dans une supposée ontologie de la différence que dans la conception instauratrice de "disparation". Mettre le principe d'individuation immédiatement dans l'opération d'individuer consiste à en faire un principe « vraiment génétique », la résolution d'un problème (en termes d'individuation physique, biologique ou psycho-sociale), mais par là même il est aboli en tant que problème principiel et, du pré-individuel au trans-individuel, avec le « métastable » et la « disparation », c'est le problème pratique de la performance instauratrice qui est en jeu. La performance spéculative, en rapportant ce principe à un individu se faisant et non plus tout fait (ontologie classique), maintient les droits de l'absolu en le définissant de manière immanente et temporelle comme ce qui se tisse et s'enrichit avec chaque nouvelle relation (restauration ontologique). La performance instauratrice, au contraire, en mettant le principe dans l'opération même, implique le risque de toute expérience (cela peut échouer, ne pas aboutir, etc.) et la condition précaire de l'être instauré (qui ne contredit pourtant pas tout son éclat de monument).

[272] Cf. Deleuze et Guattari, QPh, p. 52 : "... le philosophe qui l'a tracé [le plan] risque souvent d'être le premier à se perdre ».

d'immanence, mais puisque ces dynamismes se ramifiquent, soit par convergence, soit par divergence, les divers plans ne demeurent jamais dans leurs limites et cela de telle sorte que « les plans eux-mêmes se pluralisent sur fond d'un plan absolu, figure du dehors correspondant au chaos dans sa capture philosophique »[273]. De toute façon, l'acte de philosopher n'arrive que dans l'immanence comme son élément ou terre : « toute philosophie serait de soi conquête d'une immanence »[274], c'est-à-dire » conquête consistante d'un bloc de forces. Néanmoins, remarque Salanskis, nous pouvons constater une tendance « irrépressible », de la part de presque tout acte de penser, à compenser l'effort de cette conquête athlétique par un datif qui fait de l'immanence immanente à quelque chose : le datif presque inévitable en tant que fatigue, suite à un effort proprement athlétique. En effet, le terme posé après le datif apparaît toujours en position de transcendance, l'immanence étant immanente à quelque chose : Conscience, Sujet, Dieu, Nature, etc.

Tout le problème n'est donc pas celui d'une alternative entre immanence et transcendance, entre différence et représentation, qui estimule souvent le goût le la deleuzologie par les dichotomies trop simples, mais celui d'un effort athlétique sans lequel la pensée ne pourrait jamais penser. Ainsi, c'est l'effort d'immanence, qui n'arrive pas à conquérir son plan sans en même temps produire un « sédiment » comme « déchéance interne » qui, à travers la performance spéculative, sera projectée vers le haut. Stoppant l'horizontalité rhizomatique que fait étendre la pensée à travers de connexions de singularités, de prolongéments de voisinages, cette projection spéculative verticalizante dresse la transcendance qui, dès lors, fait ombre sur l'instauration du plan, comme une ombrelle, en comprenant la terre comme un moment de cette élévation (unification, totalisation, universalisation).

Mais ce sont les conclusions que Salanskis en tire qui nous intéressent davantage et nous permettent d'ajouter quelques remarques. D'abord, bien que l'inexorabilité du datif permet la réintroduction des formes de transcendance dans l'immanentisme, l'acte de penser ne perd rien de sa nature, c'est-à-dire de sa nécessité d'être une conquête d'immanence, ne serait-ce que pour l'attribuer ensuite à une transcendance. Ainsi, des philosophes qui paraîssent ne pas se soucier de tout avec l'immanence n'ont projecté leur principe qu'à partir d'une instauration effective. « Platon disait qu'il fallait

[273] Cf. Salanskis, *Deleuze..., op. cit*. p. 9.
[274] Idem, p. 9.

contempler les Idées, mais il avait fallu d'abord qu'il crée le concept d'Idée »[275]. La spéculation platonicienne est d'autant plus éfficace que son instauration est effective. Avec la restauration ontologique tout se passe autrement, on fait une expérience, mais elle n'est que l'actualisation d'un niveau ou degré du passé pur virtuel où tous les niveaux coexistent. La dualité entre performance spéculative et instauratrice, entre problème principiel et pratique, n'a rien à voir avec une opposition entre pratique et théorie. D'une certe manière, toute performance de pensée ou fonctionnement de la machine à penser est à la fois théorique et pratique. Mais, nous disons qu'elle est instauratrice quand elle fait oeuvre, imprime un degré d'existance à l'être instauré, bref, c'est une expérience. Au contraire, nous disons qu'elle est spéculative quand une expérience même est convertie en écran pour la projection d'un principe ou d'un clichê. « Nous avons à reconnaître que, dans la texture des philosophies effectives, transcendance et immanence interviennent comme des moments, mais nous n'avons rien perdu de ce qui rattache l'une à la bonne incandescence de la pensée philosophique, et l'autre à son essoufflement ou son dévoiement »[276].

Deuxièmement, il ne s'agit pas, pour Salanskis, de chercher des justifications à « l'estimation différentielle de l'immanence et de la transcendance », puisque l'acte de penser est immédiatement inscrit dans un mouvement de conquête d'une immanence. S'orienter dans la pensée c'est précisément accèder à cet « athlétisme d'immanence ». Faire le mouvement (« bouge ! ») cela suffit pour entendre qu'il est « celui de l'immanence, et pour se détourner de la transcendance, ne plus se soucier d'elle que dans la mesure où on la reconnaît comme la forme typique de l'échec ». Salanskis peut donc conclure qu' « un élément enveloppé dans la conception deleuzienne est que construire un plan d'immanence, c'est le prôner de manière irrésistible ». Ainsi, il est indispensable de penser que le mouvement de l'immanence est celui qui « efface la distinction entre décrire et être d'un côté, décrire et justifier de l'autre, entre décrire et préscrire enfin »[277]. L'objectif de l'auter est celui de démontrer que Deleuze n'a fait que préscrire l'immanence à « sa manière ». Les préscriptions d'immanence deleuziennes seraient des « slogans » qui « récommendent le A » (l'immanence) comme le terme d'une distinction « inventée par Deleuze contre le B » (la transcendance). Nous

[275] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 11.
[276] Cf. Salanskis, *Deleuze... op. cit.* p. 11.
[277] Idem, p. 11.

resumons juste pour arriver au problème central de Salanskis, c'est-à-dire celui qui consiste moins à ouvrir une tranchée entre l'immanence et la transcendance et disqualifier la première quand Deleuze, de son côté, la recommande, qu'à montrer qu'il n'y a pas de distance entre la prescription deleuzienne et le « jeu même de la transcendance »[278]. Il n'y aurait de pensée que préscritif, donc, moral, dogmatique, récognitif et ce qu'il resterait à faire c'est établir une distinction entre les deux manières de préscrire : soit à travers des slogans dans une philosophie de l'immanence, soit à travers le jeu de la transcendance. Dans cette discussion, reconnaît-il, chacun a ses propres critères. Ainsi, ce qui rend les slogans d'immanence « meilleurs » serait, pour Deleuze, l'immanence même. Ainsi, pour celui-ci « l'élément parodique suffit à faire entendre que ses slogans ne sont que des stabilisations provisoires de l'expérience d'un agir dans la quête de l'ouverture, et ne doivent être suivis que pour autant que et tant que leur rigidification ne fait pas verser dans la fermeture »[279].

Autrement dit, faire rhizome, mais non pas au point de faire bourgeonner des racines qui puissent nous fixer à un sol, faire le plan d'immanence, mais non pas pretendre qu'il soit l'unique et devienne LE plan. Ce LE majuscule attesterait la retombée dans le datif et l'incapacité de maintenir l'acte de penser dans son athlétisme[280]. En effet, comme le disent Deleuze et Guattari : « vous avez le choix entre la transcendance et le chaos ». Ce que désire surtout Salanskis c'est montrer que Deleuze lui-même n'a pas eu le choix et qui ses slogans d'immanence ne sont rien d'autre que sa manière de « pretendre » faire LE plan unique. Le Dehors et l'événement, avec son intrusion dans la pensée, seraient la nouvelle manière de faire transcendance. Dans l'acte créateur, on ne plonge pas dans le chaos sans laisser les états de choses ou les situations vécues pour atteindre à l'événement – qui est, pourtant, inséparable de ces états et situations puisqu'en eux il s'actualise. De cette façon, créer un concept exige une contre-effectuation : l'intrusion du dehors force la pensée à le lancer ailleurs. Le Dehors, donc, n'est autre chose, pour Salanskis, qu'une forme de transcendance par « décentrement » et non plus par « échappée verticale ». Là résiderait la contribution deleuzienne : la seule !

Toutefois, Salanskis est convaincu qu'en vérité, même sur ce point, il n'y pas de contribution, puisque les affinités avec ce qui est critiqué, la transcendance, dépassent

[278] Idem, p. 12.
[279] Idem, p. 13.
[280] "... chaque plan d'immanence, semble-t-il, ne peut pretendre être unique, être LE plan, qu'en réconstituant le chaos qu'il devait conjurer » cf. DELEUZE & GUATTARI, 1991, p. 52.

les inovations prétendues. « À s'en tenir à cette vue [d'une opposition entre décentrement horizontal et transcendance comme échappé verticale], il faudrait tout de même concéder que le dehors deleuzien, comme la transcendance en son concept classique, est principe de décentrement *à l'égard de tout* – de tout item de focalisation concevable –, principe de décentrement *absolu* comme la transcendance est principe d'échappement, 'franchissement au-delà' absolu : ce qui constitue une affinité non négligeable »[281]. Ainsi, il n'y aurait chez Deleuze qu'une seule prescription : Bouge ! Elle est la plus juste et irréprochable injonction car elle « n'excéderait pas sur le principe d'immanence, n'en appellerait pas à un supplément impossible à son égard, et se confondrait dans chaque cas avec le geste, l'invention revenant du chaos pour débouter l'opinion »[282].

Finallement, pour l'auteur, un tel principe de décentrement trahit l'immanence, car il exige certains mondes possibles plutôt que d'autres, « il oblige donc à se tenir dans la suspension générale de l'être, d'envisager sa variation suivant une dimension introuvable qui est la dimension de l'accueil des mondes parallèles »[283]. Or, cette dimension est, « par définition », orthogonale à toute dimension de monde et pour une pensée de l'immanence qui nous oriente à nous maintenir dans la surface du plan pour échapper à l'orthogonalité transcendante, le fait de nous « recommander » cette surface et y démeurer comme condition pour l'acte de penser implique nécessairement une orthogonalité dans l'éléction de cette surface au lieu d'une autre quelconque. Salanskis s'anticipe à une possible objection qui mobiliserait le bergsonisme de Deleuze, celle qui dit qu'il ne s'agit pas, dans cette surface, d'une dimension possible par rapport à d'autres mondes, mais du virtuel comme ce qui coexiste avec toutes les dimensions du réel. « Mais le virtuel d'espèce bergsonienne, comme version du possible, justifie-t-il la prescription ? Quel sens y a-t-il à enjoindre ce qui est déjà là ? À ajouter à la pression du virtuel une déclaration de son 'avoir à s'accomplir' ? »[284]. Ce qui hante Salanskis est proprement une dichotomie radicale : la relation entre « cette 'souffrance de la transcendance' qui affecte la pensée de Deleuze », d'un côté, et « sa façon d'être souveraine, de nous illuminer de joie intellectuelle »[285], d'un autre côté. L'auteur

[281] Salanskis, *Deleuze... op. cit.* pp. 13-14.
[282] Idem, p. 14.
[283] Idem, p. 14.
[284] Idem, p. 15.
[285] Idem, p. 18.

termine son article sans résoudre cette dichotomie, mais au contraire, en la portant à la limite, en se démandant s'il n'y aurait pas, chez Deleuze, un pur amour de la pensée et si l'agonistique dépeinte dans l'article ne serait pas la « condition de haine » de cet amour « ou bien les deux aspects sont-ils étrangers »[286].

Ce n'est qu'après cette réconstitution de certains aspects de la critique de Salanskis adressée à Deleuze que nous pouvons, non pas résoudre cette dichotomie radicale, mais suggérer les conditions présupposées par sa position même. Nous croyons que ces conditions impliquent l'équivoque fatal dans lequel se rencontrent aussi bien les adepts que les critiques de Deleuze, comme nous l'avions déjà montré ci-dessus. Pour Salanskis, la question consiste à concevoir comment une pensée de l'immanence et de la joie peut se montrer, elle aussi, prescriptive, normative, sans qu'on puisse le distinguer profondement de la maladie de la transcendance que, toutefois, elle refuse. Mais l'agonistique dépeinte dans l'article de Salanskis est, surtout, le symptome de la relation de ceux qui, bouissonnés dans la pensée deleuzienne, n'arrivent à suivre ses sentiers sans avoir le sentiment d'être en train d'accepter une prescription. Combien de deleuzien ne crient « faites rizhome ! », « il faut créer », « résister », « devenir-animal », sans savoir effectuer les mouvements que ces notions impliquent autrement que dans la forme d'une prescription, d'une répétition sans différence (mais c'est encore un autre slogan...). Le labyrinthe avec des courbes était celui de la dialécitique avec les amarres du mouvement du négatif. On ne sort pas de Hegel quand on le critique, comme le rappelle Hardt[287]. Néanmoins, le plus terrifiants des labyrinthes est celui dans lequel on s'introduit en lisant Deleuze : la ligne droite. On ne sort jamais de Deleuze quand on l'aime et on se lance horizontalement en suivant sa pensée, en faisant étendre le rhizome, suivant un contagion qui se fait plutôt à travers la fascination par les slogans que par des mouvements de pensée effectifs.

Mais, si les slogans de l'immanence trouvent une source dans la simple fascination lexicale et dans le proselytisme qui en découle, ils renvoyent tout de même à un problème plus profond que nous essayons d'affronter avec cette recherche. Certes, la philosophie de Deleuze reprend volontiers la symptomatologie nietzschéenne qui convertit le philosophe dans une médécin de la civilisation. Toutefois, Deleuze et Nietzsche, étaient-ils soucieux de traiter la civilisation avec des nouveaux types de

[286] Idem, p. 18.
[287] Cf. M. Hardt, *Gilles Deleuze : An apprenticeship in philosophy*, Univ. Of Minnesota Press, 1993.

prescriptions, c'est-à-dire avec des slogans qui ne mobilisent plus des principes immuables, mais qui font usage des mots plus modèstes, « profanes en quelque sorte », remarque Salanskis, comme dans la série de slogans/prescriptions qui término le texte Rhizome : « soyez Panthère rose », « Faites la ligne, jamais le point ! », « Faites des cartes, et pas de photos ni des dessins ! », « Ne soyes pas un ni multiple, soyez des multiplicités ! »[288], etc. ? Ce qui aurait de commun dans ces « recommandations » serait-il l'affirmation de la Vie comme source sacrée, immanente et mouvante de l'expérience, comme principe virtuel pur par rapport auquel l'actualité du vécu et du vivant seraient des mixtes impurs ? La pop'philosophie ne peut être, dès lors, qu'une pensée du pouvoir soft, du capitalisme contemporain, de la société de belles-âmes qui sont les démocraties de marché où des créateurs et des publicitaires semblent se confondre avec ses slogans d'immanence ?

En montrant la relation entretenue entre prescription, répression et verticalité au sein du problème principiel de la métaphysique classique, dont l'élément est la transcendance, Salanskis associe habillement slogans, ouverture et horizontalité autour du problème principiel tel qu'il se manifeste dans les nouvelles ontologies. « Bien que désavouant tout usage philosophique de la transcendance, Deleuze conçoit la philosophie comme ressaisie métaphysique de l'être, et comme alchimie métaphysique d'un devenir. En sorte qu'il ne peut pas ne pas en appeler à une 'conversion métaphysique' : comme l'appel qu'il lance ne saurait se retirer derrière une transcendance que sa pensée aurait fait parler, il se dépose dans la 'brutalité ordinaire' du slogan »[289]. Ainsi, en opposition à l' « universel figé et fixe », aux « rigidifications » et à la « fermeture » caractéristiques de la performance spéculative classique, Salanskis croit déceler chez Deleuze des « stabilisations provisoires de l'expérience » et la « quête d'ouverture » caractéristiques de la performance spéculative rénovée, c'est-à-dire capable de restaurer la transcendance à travers le décentrement et l'horizontalité rhizomatiques dont le Dehors, en tant que dimension orthogonale à toute dimension de monde, est le nom. No pas par hasard, Salanskis associe le Dehors à l'ouverture et renvoye au virtuel bergsonien pour rendre compte de cette transcendance qui nait de l'immanence même par décentrement absolu. Ce n'est pas difficile de reconnaître ici les caractères de ce que nous avons désigné comme la restauration de l'ontologie ou du

[288] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 36.
[289] Cf. Salanskis, *Deleuze..., op. cit.* p. 17.

problème principiel. Nous avons vu qu'elle reçoit des noms différents quand elle est associée à la pensée de Deleuze : le chant de l'Un-Virtuel chez Badiou, l'Immanence comme nouveau nom de l'Absolu chez Rancière, le Dehors comme transcendance horizontale chez Salanskis. Mais nous avons vu aussi que ces critiques parlent moins de la pensée de Deleuze que d'un certain deleuzisme constitué autour du poncif publicitaire en quoi consiste ce véritable slogan de l'immanence, l' « autre ontologie » ou « Ontologie du Virtuel », pour laquelle son bergsonisme a été convoqué à être une « entrée en matière »[290].

Néanmoins, si nous avons repris la critique de Salanskis c'est parce qu'elle nous semble non seulement très utile, mais perspicace. D'un côté, elle permet d'exhiber le mécanisme qui nourrit le proselytisme certainement présent dans la réception de Deleuze (mais quel créateur véritable peut y échapper ?). D'autre côté, elle est exemplaire à l'égard d'une lecture qui neutralise, que l'on veuille ou non, le problème pratique dans la philosophie de Deleuze afin de reprendre ses concepts à partir du problème principiel. Enfin, elle efface la performance instauratrice et fait de la pensée deleuzienne un exemple de performance spéculative apte à renouveller l'ontologie et maintenir tous ses droits. Mais il y a encore un dernier élément présent dans la lecture de Salanskis qui nous semble assez important, puisqu'il rend possible les deux antérieurs. C'est aussi l'élément qui s'approche le plus du problème pratique de l'instauration philosophique. Il s'agit de l'idée selon laquelle il y a chez Deleuze « une philosophie de la philosophie ». Pour elle, le philosopher consiste à affronter le chaos et conquérir l'immanence à travers un plan. Et plus encore, philosopher consiste dans un singulier athlétisme qui se traduit par l'effort d'immanence : une coupe du chaos. Mais, cette effort produit une « déchéance » interne qui forme une « sédimentation », contre laquelle l'acte de philosopher ne cesse pas de buter. Avec les slogans et la transcendance horizontale, Salanskis attribue à Deleuze ce qui ne concerne que le proselytisme et la restauration ontologique : d'une part, les opinions comme moyen de se protéger contre le chaos ; d'une autre part, le problème principiel comme effet de l'effort spéculatif, comme fatigue d'un athlétisme insuffisant. Certes, nous l'avons vu dans les pages qui précèdent, la restauration ontologique implique un principe

[290] Cf. E. Alliez, "Sur la philosophie de Deleuze, une entrée em matière", in *Gilles Deleuze, immanence et vie*. Rue Descartes, Quadrige, Ed. PUF, Paris, 2006. Riquier fait la même remarque dans son *Bergson (d')après Deleuze, op. cit*.

immanent, mouvant, ouvert. Ainsi, la transcendance n'est plus le résultat de la projection verticalizante d'un élément immobile, mais le tissage horizontalisant de relations toujours nouvelles. De toute façon, incapable de demeurer dans la station athlétique éxigée par la rencontre de la pensée avec le chaos, la performance spéculative produit une sédimentation. Dans sa version classique, le mécanisme du datif évitait des nouveaux efforts, à travers la projection protectrice d'un principe figé par l'intelligence. Dans sa version rénovée, le mécanisme relationnel éxige toujours le « surcroît d'effort » par l'intensification de la volonté. Si l'opinion correspondait à la transcendance verticalisante dans la métaphysique classique, évidemment les slogans se conjuguent avec la transcendance horizontalisante dans l'autre ontologie.

Ainsi, le diagnostique de Salanskis, considérée du point de vue de l'insuffisance de la restauration ontologique, consiste dans une puissante critique de la performance spéculative. Plus encore, il frôle la possibilité de poser la question qui intéresse le plus : si Deleuze a été capable de critiquer non seulement le mécanisme de la projection (le datif), mais aussi le mécanisme relationnel (surcroît d'effort) comme deux modes de fonctionnement ou deux performances spéculatitive d'une seule machine principielle, alors sa pensée consisterait-elle dans un athlétisme infatigable ? Tout le problème réside, à nos yeux, dans le fait de concevoir l'expérience de la pensée comme effort et conquête d'immanence, car pour Deleuze, en effet, cela est le présupposé même du problème principiel, dans sa version classique ou rénovée. La conception de dehors que Salanskis se fait est symptomatique de la nature politique du problème principiel. Explicatif à cet égard est le commentaire que l'auteur offre à propos de Pierre Zaoui et qui nous reproduisons ensuite : « On peut aller plus loin et contester que le sens du dehors comme domaine auquel on accède suivant le vent du large puisse se passer du thème de l'au-delà, que le dehors puisse éviter une sorte de connivence plus profonde avec la transcendance. Dans sa si belle thèse *Espace et expérience*, Pierre Zaoui reprend l'idée du dehors pour en faire le coeur de la notion vraie d'espace. Espace au sens pur et au sens fort, pour lui, signifie ce qui n'est pas seulement revêtement spatial d'un monde, coordonnée extensive, m ais qui est plutôt annonce du dehors dans une expérience, donc depuis un dedans : toute véritable expérience est expérience d'un dehors à partir de la construction d'un dedans, évasion et réversion depuis la pratique même qui tisse le dedans, comme Pierre Zaoui le montre avec talent à propos de plusieurs cas, qui vont de

la dramaturgie picturale de Fra Angelico à la cure analytique selon Freud, en passant par la fondation des abbayes cisterciennes au coeur des forêts ('au désert') ».

On note la profonde solidarité entre l'établissement du dédans et le tissage des relations comme ouverture au dehors. Qu'il s'agisse de l'incorporer, de s'identifier à lui ou de reconnaître son irréductible Différence, cela ne change en rien le fait qu'on est encore et toujours dans une relation qui demeure intérieur à ses termes. Cela n'a jamais donné rien de mieux qu'une pauvre phénomènologie.[291]. Le principe métaphysique du colonialisme coïncide avec le principe colonialiste de la métaphysique dans cette relation du dehors situé dans l'expérience du dedans (reduction-datif), mais aussi dans cette relation du dedans élancée dans l'aventure du dehors (effort d'ouverture). Matière-première ou Divers absolu, on est toujours dans la spéculation. Et, au fond, il n'y a jamais d'idéal missionaire qui ne mobilisé aussi bien une chose que l'autre. Il fallait, comme nous le disions ci-dessus, être attentif à ce que dit Oswald sur l' « énnui spéculatif », les « états fastidieux » et la « conscience en boîte », associés à toute

[291] Ainsi, Ph. Jaworski remarque comment la « question de l'altérité » hântait H. Melville et V. Ségalen. La différence qu'il distingue entre l'un et l'autre pourrait bien être celle que nous voyons entre deux manifestations d'une expérience de la relation encore intérièure aux termes. Le fait qu'un de ces termes, le dehors, au lieu de la surface homogène réductible à de simples matières premières, devienne le « Divers » qui marque la constante ouverture du dedans ou l' « Exote » dont la distance est source inépuisable de dégustation, cela ne change pas grand chose . Ainsi Jaworski cite un passage fondamental de Segalen : « L'Exotisme [...] n'est donc pas la compréhension parfaite d'un hors-soi même qu'on étreindrait en soi, mais la perception aiguë et immédiate d'une incompréhensibilité éternelle. [...] Ne nous flattons pas d'assimiler les moeurs, les races, les nations, les autres ; mais au contraire réjouissons-nous de ne le pouvoir jamais ; nous réservant ainsi la perdurabilité du plaisir de sentir le Divers ». Jaworski oppose ensuite la compréhension de Melville à celle de Ségalen que nous venons de reproduire. « Melville, s'il peut conclure également qu'on n'appréhende jamais la vérité de 'ce qui est Autre', ne s'arrête pas à l'évidence 'immédiate' et définitive de cette impossibilité, mais poursuit et déplace sa quête de connaissance du côté de l'observateur (...), autrement dit de la relation ». Il nous semble que cet « Etranger » qui « paraît, advient, survient », qu'il faut « affronter » pour connaître et dont l'affrontement réivindique un « lieu », America ou ailleurs, n'arrive pas à nous arracher de l'expérience spéculative. Au contraire, nous n'avons pas de mot trop dur pour dénoncer cette nouvelle mystification principielle d'une expérience qui consiste à s'ouvrir à l'ouverture, au sens d'un monde qui n'a une signification que parce que je suis là. Toujours le Je, le débarquement, certainement non plus pour « l'installation, la conquête, le rêve de possession », mais pour que « l'autre nous renvoie de nous-mêmes une image où nous ne nous reconnaissons pas » (cf. P. Maniglier, cité par Viveiros de Castro). Melville lui-même affirme : « Comprends-tu, maintenant, Bulkington ? Tu l'entrevois, n'est-ce pas, cette vérité mortelle, intolerable : toute pensée, dans ce qu'elle a de plus profond et sincère, n'est que l'intrépide effort de l'âme pour préserver la pleine indépendance de son océan, alors que les vents les plus violents soufflant du ciel et de la terre conspirent pour la rejeter sur la côte traîtresse et servile ? ». En effet, les opinions de la terre et le transcendant vertical au ciel essayent de maintenir la pensée dans la côte, mais cela ne l'empêche pas de « s'élancer vers de nouvelles tempêtes » de l'expérience spéculative relationnelle et horizontalisante, cf. Ph. Jaworski, « Introduction »... op. cit. XI et sq ; les références sont les suivantes : V. Segalen, Oeuvres complètes, Laffont, coll. « Bouquins », 1995, t. 1, p. 750-751 ; H. Melville, *Moby-Dick*, chap. XXIII, « Terre sous les vents » ; et P. Maniglier « La parenté des autres », Critique, n°701, 2005, p. 773-774 apud Viveiros de Castro, *Métaphysiques* op. cit., p. 5.

entreprise principielle et son dédans (transcendance verticale), mais aussi à ce que dit Melville sur l'« intrépide effort d'âme pour préserver la pleine indépendance de son océan », associé maintenant à une aventure principielle élancée vers le dehors (transcendance horizontale).

Néanmoins, chez Deleuze, par delà les fatigues et les efforts qui enveloppent la philosophie dans le fastidieux cercle de la spéculation, on est épuisé depuis toujours, seulement l'épuisé appartient à l'immanence, aux forêts et aux déserts. L'oeuvre deleuzienne change de ton quand elle est installée dans la performance spéculative et quand les malentendus l'emportent. Par exemple, on peut lire le plateau « Devenir-intense, devenir-animal, devenir-intense » du point de vue de la bien-aventureuse restauration ontologique et en trouver une sorte de fascination du Dehors, alors que Deleuze, à propos de la « fascination de l'homme aux loups devant plusieurs loups qui le regardent », questionne : « Fascination du dehors ? Ou bien la multiplicité qui nous fascine est-elle déjà en rapport avec une multiplicité qui nous habite au-dedans ? »[292]. On peut s'élancer très loin sans s'apercevoir de cette multiplicité qui nous habite et qui rend inutile toute situation d'un dédans et d'un dehors dans l'expérience, car elle est devenue stance, milieu sans fin ni origine, sans côte ni débarquement, ni Vieux ni Nouveau Monde, mais un « devenir tout le monde » comme « faire un monde », « faire des mondes » et « faire de tout le monde un devenir ». Aller voir des tribus entières, décrire leurs mythes minucieusement, tisser des relations[293], comme Lévi-Strauss, cela ne garanti rien, aucun devenir, alors qu'être « inconnu, même de sa concierge et de ses voisins » cela peut être un « monde » en devenir, l'instauration d'un monde[294].

---

[292] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 293.

[293] A. Cherniavsky ébauche une critique du « tissage », par lequel Montebello lit les paradoxes deleuziens, qui nous paraît assez juste et pertinente à la lumière de ce la distinction entre performance instauratrice et performance spéculative. Même si on est, chez Deleuze, en face d'une méthode paradoxale, « à y régarder de près, mêmes quelques paires de notions que présente Montebello comme objet de tissage semblent se dérober à une opposition simple : l'être et le sens ou le sujet et la substance. C'est qu'en fait le paradoxe n'est qu'un cas limite d'une méthode qui dépasse le tissage de termes opposés, et qui, dans toute son ampleur, opère plutôt comme la connexion de singularités hétérogènes », cf. Cherniavski, *Concept... op. cit*. p. 187.

[294] Nous ne pourrons pas nous étendre sur ce problème dans les limites de cette recherche, mais nous voulions au moins indiquer comment, en *Mille Plateaux*, ce sont nombreux les exemples d'instauration de mondes, immédiatement sur le plan d'immanence, à partir de compositions entre des singularités, voisinages, heccéités, vitesses et lenteurs, meutes, molécules, etc. La notion de composition permet de penser des constructions très fines qui n'ont rien à voir avec des relations intérieures aux termes, c'est-à-dire à ce « sac de tapisserie » (Melville) tissé entre le Je et l'Absolu (cf. la notion de « plan d'organisation »). « Nécessité de choisir, de sélectionner la bonne molécule, la molécule d'eau, la molécule d'hydrogène ou d'hélium. Ce n'est pas affaire de modèle, tous les modèles sont molaires : il

Chapitre VII - L'anti-bergsonisme d'Etienne Souriau

E. Souriau avait une étrange conception d'après laquelle la philosophie consisterait dans une instauration, de la même manière qu'on pense à un batiment, un reboisement, une pièce de théâtre , un poème, un téléscope, etc[295]. Ce sont des réalités aussi importantes pour les humains que le sont d'autres réalités également instaurées, parmi lesquelles et avec lesquelles la pratique philosophique doit vivre, tels que les montagnes, les rivières, les forêts, les multiplicités d'êtres vivants, etc. Certes, la seule référence de Deleuze à la notion d'instauration philosophique et à Souriau remonte à son oeuvre tardive, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Néanmoins, nous pensons qu'elle est présente dans la philosophie deleuzienne dans son ensemble et caractérise une performance de la pensée, un mode de fonctionnement de la machine à penser. Nous entendons que la compréhension même de la divergence problèmatique entre Deleuze et Bergson demeurerait, du moins en partie, confuse sans la référence à la notion d'instauration philosophique et, donc, à la pensée même de Souriau. Evidemment, cette tache ne pourrait être réalisée qu'à travers une recherche consacrée intégralement à l'étude de ces deux auteurs, ce qui dépasse notre ambition et nos capacités ici. Mais nous croyons, tout de même, pouvoir réaliser une réfléxion à partir de certains aspects qui nous semblent importants à la lumière des objectifs fixés pour notre travail. Ces aspects touchent, nous semble-t-il, le problème de l'existance d'une performance de la machine à penser que nous appelons ici d'instauratrice.

En effet, et d'abord, le déplacement du concept d'être est un de ces aspects. Ainsi, il est arraché à la problèmatique ontologique pour devenir un problème

---

faut déterminer les molécules et les particules par rapport auxquelles les 'voisinages' (indiscernabilité, devenirs) s'engendrent et se définissent ». Ou alors : « On ne croira pas (...) que les enfants brouteurs, ou mangeurs de terre, ou de chair crue, y trouvent seulement des vitamines ou des éléments dont leur organisme aurait une carence. Il s'agit de faire corps avec l'animal, un corps sans organes défini par des zones d'intensité ou de voisinage » cf. Deleuze et Guattari, *MP*, respect. p. 350 et p. 335.

[295] "Bâtisseurs de ponts ou d'organisations sociales; faiseurs de poèmes, de tragédies ou de symphonies, choses qui restent désormais comme des réalités aussi importantes devant les hommes que les accidents de la terre où ils doivent vivre (montagnes, fleuves ou forêts) ; vivants qu'ont obtenu de plus ou moins éclatantes réussites dans l'art de vivre ; tous ont quelque peu accompli ce miracle de faire ce qui désormais existe d'une façon plénière, pour une sorte d'éternité de droit, sinon de fait ; et ce qui a puissance d'éclater pleinement pour ce qu'il est. Cette subsistance par soi et cet éclat manifeste – cette patuité, pour reprendre ce terme – des êtres instaurés est à elle seule le témoignage et même le critère de cette réussite », cf. E. Souriau, *L'instauration philosophique*, Paris, Librairie Felix Alcan, 1939, pp. 8-9.

d'instauration pratique : des êtres sont faits, construits, instaurés à des degrés d'intensité ou d'existence divers. Les divers modes d'existences possèdent des degrés de réalité distincts, selon le degré d'intensité de l'opération par laquelle ils sont non seulement instaurés, mais continuellement accomplis afin de demeurer dans l'existence[296].

De même que tous les êtres, la philosophie forme, avec son corpusd'oeuvres, un « cosmos », un « univers », ou plutôt, un « plérôme ». Ce monde possède sa propre nature et ses lois. On pourrait même faire une physiologie des êtres de ce monde, ou alors les comprendre dans leurs resonnances avec d'autres mondes, avec d'autres modes d'existence. « On donnera, disions-nous, une consistance précise à l'idée de philosophie en considérant celle-ci comme un monde, dont les êtres comme le Timée, le Discours de la Méthode ou la Monadologie font le peuplement et l'*Erfüllung* »[297]. Il faut, donc, insister dans cette idée de mode d'existence d'une oeuvre philosophique dont le statut est, par ailleurs, partagé par l'oeuvre artistique. « L'œuvre tient ensemble par une certaine logique cohésive ; non logique du raisonnement, mais de structure, de dispositifs, de proportions, d'architectonique spirituelle »[298]. Mais, malgré le partage d'un même mode d'existence, la différence entre l'art et la philosophie, car il y a une différence, consiste dans le fait que l'une « pense avec des sons », par exemple, dans le cas de la musique, tandis que l'autre « pense avec des idées ». Nous savons que Deleuze aussi considère l'art et la philosophie en tant que modes de pensée et chacune pense avec ses propres moyens : concepts pour l'une, sensations pour l'autre. Il ne s'agit pas d'établir une ressemblance qui irait de Deleuze à Souriau, mais de constater un même champ problèmatique partagé : celui de l'instauration d'un cosmos peuplé d'êtres singuliers. Ainsi, des trois images du philosophes dépeintes par Souriau, à savoir,

[296] "Vous supposez, enfants, que vous existez; que le monde existe, et vous déduisez votre connaissance de ce qui est, comme une simple combinaison, comme une simple adaptation mutuelle de ces deux choses. Or, je ne dis pas que vous n'existez pas de tout, mais que vous n'existez qu'imparfaitement, d'une sorte confuse, à mi-chemin entre l'existence réelle et cette absence de réalité, qui entraîne peut-être même l'absence d'existence. Car l'existence même a besoin de réalité, pour être vraie existence, et existence de quelque chose ou de quelqu'un. Ou tout au moins il est beaucoup de sortes d'existences. Mais notre existence réelle, concrète et individuelle est presque toujours proposée comme à accomplir. Vous accompliriez votre réalité si vous pouvez être, manifestement et pour vous-même, en satisfaisante possession de ce qui vous ferait le plus intensément vous-mêmes » Cf. Souriau, *L'instauration.., op. cit*. p. 6.

[297] Idem, p. 32.

[298] Idem, p. 33.

celui qui médite retiré, celui qui rencontre les thèmes de sa pensée dans le turbillon de faits dans le monde et, enfin, celui qui écrit et fait oeuvre, ce serait ce dernier qui, d'après lui, arriverait effectivement à pratiquer la philosophie en tant qu'activité instaurative.

De ce point de vue, le philosophe ne peut que viser sa philosophie : Bergson, par exemple, vise le bergsonisme. « Le philosophe écrivant a voulu extérioriser, comme on dit, ou plus exactement placer objectivement parmi les hommes un moyen de leur faire voir certaines choses d'une certaine manière »[299]. Ce point nous de faire un commentaire qui pourra, nous l'espérons, éclaircir davantage ce que Souriau comprendre par instauration et, par conséquence, ce que nous comprenons nous-mêmes par performance instaurative. Ce que le philosophe vise, quand il vise sa philosophie, est autre chose que soi-même. Un philosophe n'arrive à faire voir certaines choses que quand il arrive à adopter une perspective qui n'est pas la sienne, mais ce n'est pas non plus celle d'autrui comme un autre moi. Comme nous avons vu auparavant, il s'agit de s''installer dans un champ transcendantal qui ne se confond pas avec « un flux du vécu immanent au sujet, et qui s'individualiserait dans ce qui appartient à un moi »[300], comme c'est le cas de la phénomènologie husserlienne, selon la critique que l'adresse Deleuze. Au contraire, ce champ est pré-subjectif et pré-objectif, peuplé de singularités ou événements. « L'événement ne rapporte pas le vécu à un sujet transcendant = Moi, mais se rapporte au contraire au survol immanent d'un champ sans sujet ; Autrui ne redonne pas de la transcendance à un autre moi, mais rend tout autre moi à l'immanence du champ survolé »[301]. Ce n'est que par un tel champ que quelque chose de l'ordre de ce que Deleuze appelle d'« involution créatrice » est possible, c'est-à-dire, non pas une évolution par dépendance et filiation, ni une regression, mais un devenir. Ce n'est pas seulement une question de biologie ou alors la biologie, en *Mille plateaux*, plus spécifiquement encore le plateaux « *Devenir-intense...* », n'est pas une question d'organisme et d'une logique qui marquerait les passages des molécules aux micro-organismes, puis aux organismes de plus en plus organisés, ou alors d'une evolution qui suivrait des tendances divergentes et qui se fait par « sauts brusques », en

[299] Idem, p. 35.
[300] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 49.
[301] Idem, p. 49.

conservent virtuellement quelque chose du principe, de l'élan commun ou de la vie dont l' « attribut essentiel » est « cette durée réelle, efficace »[302]. Certes, on peut toujours dire qu'on est finallement devant le « sens très compréhensif » du mot biologie, qu'il allait prendre « peut-être un jour » selon Bergson, qui est présent comme toujours dans l'oeuvre de Deleuze, mais spécialement dans ce plateau : des « souvenirs » qui ne sont pas de la mémoire, qui sont en fait « anti-mémoire » parce qu'ils sont des « devenirs », « blocs d'oubli »[303], un devenir-enfant qui ne se confond pas avec le souvenir d'enfance, de l'enfant qui nous avons été (ancien présent), mais pas non plus avec l'enfant qui nous n'avions jamais été (passé pur tel qu'il n'a jamais été vécu)[304]. On y voit une proximité et une distance maximale avec Bergson, comme ces lutteurs qui se confondent sur sol par l'oeil fatigué du penseur et dont parle souvent Deleuze.

De toute façon, le philosophe vise sa philosophie comme il vise Autrui qui n'est pas un autre moi, mais ce qui rend tout autre moi au champ transcendantal. C'est ainsi qu'il arrive à effectuer une performance instaurative et à faire voir certaines choses : nous sorciers. Oswald de Andrade exprimait le cogito fêlé ou la schizophrénie de droit dont il s'agit sur ce champ quand il affirmait : seul m'intéresse ce qui n'est pas à moi. Comme il a été déjà souligné par Viveiros de

---

[302] Cf. Bergson, *MR*, p. 1072.

[303] "Chaque fois que nous avons employé le mot 'souvenir', dans les pages precedentes, c'était donc à tort, nous voulions dire 'devenir', nous disions devenir", cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 361.

[304] Le schéma de la mémoire réproduit dans la note 69 de la page 362, renvoye à Husserl, *Leçons pour une phénomènologie de la conscience intime du temps*. Mais il peut être lu aussi, à la lumière de ce Deleuze y appele, toujours avec Guattari, d' « organisation ponctuelle » de la « Mémoire », comme une reprise de sa lecture de la deuxième synthèse du temps. En effet, dans cette organisation « arborescente », « molaire » ou « reterritorialisante », il y a subordination de la « ligne horizontale du *cours* du temps » (celle « qui va d'un ancien présent à l'actuel »), de la « ligne verticale de l'*ordre* du temps » (celle « qui va du présent au passé ou à la représentation de l'ancien présent ») et de « la ligne diagonale » (celle qui est tracée comme « liaison localisable ») au « point » et « servent de coordonnées à un point, ou de liaisons localisables pour un point et une autre, d'un point à un autre ». Au contraire, il faut libérer les lignes pour instaurer un « bloc de devenir », pour effectuer un « acte de création » qui « n'a plus de point d'origine, puisqu'il est toujours et déjà au milieu de la ligne, qui n'a plus de coordonnées horizontales et verticales, puisqu'il crée ses propres coordonnées, qui ne forme plus de liaison localisable d'un point à un autre, puisqu'il est dans un 'temps non pulsé' ». Or, ce temps non pulsé, le devenir, n'est que ce que Deleuze appelle « troisième synthèse du temps », l'abolition de *Mnémosyne* : l'instauration de l'oeuvre, faite de « sauts brusques » certainement, comme dirait Bergson, mais sans renvoyer à un principe mémoriel ou vital, juste des opérations de « compatibilités », de « consistances allogiques » et d'agencements de « nouvelles réalités » qui renvoyent à une fine ingénierie dont la « sorcellerie » du *Plateau 10* pourrait être un exemple. C'est une question décisive, à laquelle nous ne pouvons que faire une allusion, parce que la synthèse du futur enveloppe la puissance micro-politique et « micro-historique » (voir note 405), contre la Mémoire et l'Histoire propre à la macro-politique cf. *MP*, p. 306 et p. 356sq.

Castro, ce n'est pas qu'il s'intéresse à faire sien ce qui ne l'est pas, selon un acte de consommation le plus banal. Néanmoins, une lecture spéculative de l'anthropophagie, comme celle de Viveiros de Castro, demeure ambigue et, malgré ses défenses, il ne nous semble pas convaincant que son intérêt porte sur autre chose en tant qu'elle n'est pas sienne et, donc, sur une autre perspective qui invite à s'y installer, en suscitant un devenir-autre. Nous avons vu ci-dessus les limites spéculatifs de cet anti-narcissisme qui doivent dorénavant devenir encore plus évidentes. C'est qu'un narcissisme aberrant, qui semble bien désigner cette conception qui lie Deleuze à Souriau, ne se manifeste qu'à travers l'intérêt qu'on a par ce qui, ne s'en réduisant ni à soi-même, ni à l'autre en tant qu'un autre moi, ne saurait être non plus le douteux devenir-autre d'un moi hanté par l'altérité en tant qu'expérience simplement spéculative. Nous sorciers visons à faire voir certaines choses. Autrui constitue proprement une multiplicité qui nous traverse et nous habite. Le philosophe, quand il vise sa philosophie, vise à une multiplicité ou à des multiplicités qui l'habitent et qui se communiquent immédiatement avec les multiplicités qui habitent le dehors, qui forment, en fait, un milieu ou entre-deux, de telle sorte que l'intérieur et l'extérieur, le moi et l'autre, ne veulent plus rien dire, ou plutôt, ne sont que des habitudes contractés sur le plan d'immanence[305].

Essayons de le dire autrement. On ne doit pas hativement considérer que Souriau se réfère, quand il parle d'extériorisation du mode de penser d'un philosophe à travers son oeuvre, à un sujet qui ferait connaître ses pensées à travers sa philosophie, selon un schéma de communication tout à fait représentationnel. Certes, certains passages chez Souriau prêtent à confusion : « il [le philosophe] a extériorisé une partie de ses pensées », « il en a fait une chose de tous et non de lui seul », « elle [l'oeuvre] est à certains égards lui-même – l'expression la plus profonde de lui-même et de sa manière de penser »[306], etc. Il faut être attentif aux expressions « sa manière de penser » et « ses pensées », car l'activité instaurative vise à toutes ces choses comme à l'être même de l'oeuvre. « Il [le philosophe] ne les

[305] « Si nous avons imaginé la position d'un Moi fasciné, c'est parce que la multiplicité vers laquelle il penche, à tout rompre, est la continuation d'une autre multiplicité qui le travaille et le distend de l'intérieur. Si bien que le moi n'est qu'un seuil, une porte, une devenir entre deux multiplicités » cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 306.

[306] Souriau, *L'instauration... op. cit.* p. 35.

vivra plus [ses pensées] ; elles vivront pour lui parmi les hommes »[307]. Cet être se dit d'une multiplicité réelle, étrange et familière en même temps, qui forme un cosmos nouveau. Le narcissisme aberrant par lequel le philosophe vise sa philosophie quand il fait oeuvre ne peut être compris ni par un modèle représentationnel, ni par une anthropophagie spéculative, mais selon une conception gestationnelle. L'instauration doit être définie cette fois comme la gestation d'une multiplicité qui nous habite et qui constituera un nouveau cosmos dès qu'on sache mener l'oeuvre à « la gestation complète »[308].

Nous pouvons ainsi donner un nouveau sens à ce que Deleuze appelle d'« immaculée conception », en se réfèrant par là à ses oeuvres monographiques comme à des enfants monstrueux qu'il avait fait par les dos, chez chaque philosophe étudié. D'ailleurs, son livre sur Bergson est pour lui « exemplaire dans ce genre »[309]. Nous devons prendre très au sérieux l'idée d'une gestation monstrueuse. Celui qui l'énonce est bien le philosophe qui conçoit l'engendrement du pensar dans la pensée en tant qu'oeuvre : la génitalité de la pensée contre les modèles de l'inée et de l'acquis. Le natif est engendré. Il n'y a de penser dans la pensée qui ne soit génétique-native. C'est là aussi qui réside la puissance politique de la gestation monstrueuse, car ce n'est pas un hasard si la philosophie, dure, fatigante, pénible, fait de l'acte de philosopher une spéculation et par là un affaire d'homme. Ce n'est que la tentative mortifère d'annuler toute puissance instaurative de la pensée. En face de l'Etat et de l'Axiomatique du Capital, la philosophie ne peut exercer sa vraie puissance genètique sans, en même temps, mettre en crise ses fondements patriarcaux, le problème principiel et la performance spéculative. Il n'y a pas d'ontologie qui ne se trouve compromise avec la propriété, car celle-ci, et tout qui s'en suit, « la placenta juridique »[310] qui nous enveloppe, naît de la performance

[307] Idem, p. 35.
[308] Idem, p. 35.
[309] Cf. Deleuze, *PP*, p. 15.
[310] Cf. Alexandre Nodari fait une lecture puissante d'Oswald de Andrade où l'on peut accompagner la genèse de la propriété, du droit et du patriarcat du point de vue d'une critique anthropophage et en même temps l'enquête autour de la « possession contre la propriété » comme « pierre de touche du Droit Anthropophagique ». D'après l'auteur du Manifeste Anthropophage, « ce qui (...) pourri l'Occident c'est la placenta juridique dans laquelle on enveloppe l'homme depuis l'acte d'amour qui, par ailleurs, n'a rien à voir avec la conception ». En plus, Nodari s'en sert volontiers des formulations et concepts dans les travaux de Viveiros de Castro qui reprend, lui aussi, « sous des nouveaux termes », des thèses d'Oswald de Andrade. De cette reprise innovatrice, résulte une lecture de l'anthropophagie qui la comprend non pas comme l'incorporation de l'autre à soi, mais comme relation ou devoration de la

spéculative[311]. Mais la gestation monstrueuse n'est pas celle de papa-maman-enfant, mais celle d' « un berceau de sperme » où l'on fait naître « le roi pédéraste », l' « anarchie couronée »[312], un « Matriarcat barbare »[313]. Evidemment, l'anti-narcissisme et sa re-lecture de l'anthropophagie oswaldienne contribue pour la rupture avec le modèle métaphysique patriarcal. La conception narcissique de l'incorporation de la substance de l'autre à soi se réfère plus à la métaphysique occidentale classique qu'à la pensée anthropophage. Celle-ci s'intérèsserait, d'après Viveiros de Castro, par la « position » de l'autre, sa « condition d'énnemi », de telle sorte que l'échange de perspective (dévoré/dévoreur) garanti la continuation de la

---

perspective ou position de l'autre, bref, comme un devenir-autre. Cf. A. Nodari, « A unica lei do mundo ». Em : CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em Cena*. São Paulo : E Realizações, 2011, pp. 455-483.

[311] Voir à cet égard la critique de Deleuze à l'idée d'appartenance chez Husserl pour qui « mon corps » ne pose pas de problème, « l'étranger ne surgit qu'avec l'autre corps à travers lequel je vise un Alter-Ego qui ne m'appartient pas » et l'animal, quant à lui, ne serait qu'un anomalie de cet Autre. Chez Leibniz, au contraire, une multiplicité d'animaux habite le corps qui appartient à une monade et met l'étranger dans les appartenances mêmes de celle-ci et « pour les faire basculer ». « Ce que ma sphère d'appartenance me découvre essentiellement, ce sont les appartenances renversées, temporaires ou provisoires » et on voit le lasse sujet husserlien se vider de ses appartenances, comme Malone, « monade presque nue » et qui rend évident « l'injusticiable primat du verbe être », ainsi que ses apories de l'attribution, le régne du propriétaire et de la propriété bien déterminée. Il faut une grande éficacité de la performance spéculative pour faire fonctionner cette illusion dans la machine à penser qui, au contraire, au milieu de son problème pratique, tout comme une tique, doit se soucier, selon une difficile casuistique, des « objects » ou des « variables » (une infinité même de variables) qui rentrent dans son plan, c'est-à-dire, sous son pli ou relation (« vinculum ») dont la monade est le terme constant (sujet par « adhésion » et non pas par « inhérence » ou « inhésion »). Ainsi la relation est immédiatement multiplicité, extérieure aux termes. Narcisse et anti-Narcisse démeurent pris par la performance spéculative et ses problèmes optiques, alors que le narcissisme aberrant consiste dans une performance instauratrice qui est d'abord question d'acoustique : le plan-vinculum doit créer un écho collectif, ne serait-ce que pour créer trois affects et faire un monde qui appartient à la tique. De toute façon, c'est le plan qui « instaure la double appartenance inverse » par laquelle il lie « à une âme qui possède un corps (...) des âmes que ce corps possède », c'est-à-dire le double mouvement d'instauration par lequel un monde s'actualise dans les âmes et se réalise dans les corps. « Une philosophie transcendantale leibnizienne, qui porte sur l'événement plutôt que sur le phénomène, remplace le conditionnement kantien par une double opération d'actualisation et de réalisation transcendantales (animisme et matérialisme) » cf. Deleuze, *PLB*, p. 146 à p. 163.

[312] Ainsi, chez Artaud, la performance spéculative est liée au Soleil, première image du principe élévé comme protection, pour les fatigués, contre le Souffle du Chaos : « Le temple d'Elagabalus à Emèse est depuis plusieurs siècles le centre de tentatives spasmodiques où se mesure la gourmandise d'un dieu. Ce Dieu, Elagabalus, ou Issu de la Montagne, Sommet Rayonnant, vient de très loin. Et peut-être s'appelle-t-il le Désir dans la vieille cosmogonie phénicienne ; — et ce désir, comme Elagabalus lui-même, n'est pas simple, puisqu'il résulte du mélange lent et multiplié de principes qui rayonnaient au fond du Souffle du Chaos. De tous ces principes, le Soleil n'est que la figure réduite, un aspect bon seulement pour adorateurs fatigués et déchus ». Et, il ajoute : « Et il y a dans le soleil lui-même des sources vives, une idée du chaos réduit et complètement éliminé » Antonin Artaud, *Héliogabale ou l'Anarchiste Couronné*, 1979.

[313] Sur la soustraction de la femme par la performance spéculative, cf. Jean-Christophe Goddard, *Brésilien, Noir et Crasseux*. Manuscrit inédit. Nous remercions l'auteur par la gentillesse de la lecture.

relation, l'ouverture au dehors et, donc, la création de l'avenir. Néanmoins, nous avons vu qu'il y a des ambigüités qui lient cette conception à la deuxième synthèse du temps et qui font que l'anti-narcissisme partage des positions suspectes avec la performance spéculative: la relation comme nouvelle substance ou la fascination par l'Autre. « Cette capacité de se voir comme Autre – point de vue qui est, peut-être, l'ângle idéal de vision de soi même – me semble la clef de l'anthropophagie tupi-guarani ». *Soumise à la simple spéculation*, la dévoration n'arrive pas à se défaire du modèle qu'elle critique, ou mieux, elle critique la métaphysique classique, mais contribue pour la restauration de l'ontologie. Et, pourtant, dire avec Oswald que l' « Etre est dévoration » ce n'est pas dire que la Relation est l'absolu, même si des curés de villages en peuvent tirer un avantage quelconque de cette nouvelle ontologie. Ansi, on dit que la dévoration saisisserait la perspective qui constitue la multiplicité qualitative de l'autre et rendrait réelle l'expérience d'un devenir. La gestation, de son côté, implique instaurer des êtres qui vont habiter le monde et qui constitueront des nouveaux cosmos avec lesquels il faudra échanger. Avec la dévoration, malgré l'autre et le devenir, tout se passe en moi-même, et il faut reprendre du zero la tentative d'une altération qui ne m'arrache jamais de moi-même. Avec la gestation, malgré moi-même, tout débouche dans une foule d'êtres, de nouveaux mondes, de nouvelles cosmicités. D'une part, la fascination par l'Autre. D'une autre part, l'instauration de mondes. Nous croyons que la notion même de « barbare-téchnisé », chez Oswald de Andrade, de même que celle de génétique-natif, nous conduit plutôt vers une conception instaurative qui exige le passage à la troisème synthèse du temps. Bref, dire que l'Etre est dévoration n'est autre chose que de dire qu'il s'auto-abolit en tant que problème principiel et devient le problème pratique de l'instauration d'êtres nouveaux. Jamais l'opposition entre restauration et instauration ne nous a sembléé si distincte. On se rappellera comment Zourabichili renvoyait à l'idée d' « univocité de l'être » chez Deleuze comme la manière même par laquelle se fait l' « auto-abolition » de l'ontologie comme « doctrine de l'*être* », non pas en biffant la notion dont elle tire son nom, mais en l'effaçant efficacement. Chez Deleuze il y a l'« extinction du nom d'être », donc, du problème principiel, premier acte de l'instaure une logique du « et », c'est-à-dire, une logique des relations en tant qu'elle sont extérieures à ses termes. En biffant la notion d'être figé et en préservant tous les droits de la performance spéculative, on

n'a fait que substituer à celle-là la notion de Relation, d'Autre, d'Événement et, par là, on restaure le problème principiel, dans un mélange malsain et las de style ontologique et de style phénomènologique. Rien de plus étrange à Deleuze et, avec de plus fortes raisons, à Oswald de Andrade qui ne réivindique le prestige du nom d'être et n'avait aucune illusion autour des avatars d'un « Dieu mal tué »[314].

Nous disions, à partir de Souriau, que le philosophe fait voir certaines choses à travers l'oeuvre et que celle-ci implique un processus gestationnel plutôt qu'un modèle représentationnel. Nous avons soutenu aussi que le modèle cannibale était limité par sa performance spéculative et par son problème principiel renouvellé. La gestation n'est autre chose que l'instauration philosophique, c'est-à-dire l'oeuvre en tant qu'être habitant le monde, avec une cosmicité singulière. En effet, l'oeuvre peut agir comme la cause finale dans l'esprit de l'auteur, mais elle agit surtout comme « cause formelle pour modeler et architecturer selon sa loi » les lectures innombrables qu'on en fait. « Quand Socrate rencontra spirituellement Anaxagore, ou Spinoza Descartes, en ces chocs psychologiques d'où jaillirent des philosophies nouvelles il y a des actes de l'oeuvre ou du mouvement global des idées, et non de l'homme »[315]. Certes, il ne s'agit pas de séparer l'oeuvre de son support matériel, mais la performance instaurative ne concerne qu'à la machine de penser, elle-même agencée avec d'autres machines. « Objet concret, singulier, éminemment spirituel, lié par un vinculum substantiale à la machinerie matérielle du langage et de la lettre écrite, mais planant bien au-dessus, permanent à travers ses théophanies diverses, ne donnant jamais de soi que des aspects partiels, mais tournant constamment et spécialement vers nous cette face authentique qui est le texte, quand il en existe un,

[314] Cf. F. Zourabichvili, "Introduction...", op. cit. p. 7sq. Certes, pour ceux qui pourraient trop hâtivement se réjouir de voir le terme ontologie chez Viveiros, il faut dire qu'il n'est pas insensible aux « dangers » de parler encore d'ontologie : « l'image de l'Etre constitue un sol analogique dangereux pour penser les imaginations non-occidentales » dit-il lors d'une conférénce à l'Universidade Federal de Minas Gerais (Brésil). Contre ceux-là, il faut insister qu'il ne fait qu'un usage « tactique » de l'ontologie, dont le but c'est de contrer la « constitution » kantienne ou « épistémologique » dans le champ disciplinaire de l'anthropologie. D'après lui, le mieux serait de suivre l'exemple de Gabriel Tarde et abandonner le concept «irrémédiablement solipsiste » d' « Etre » et recommencer la métaphysique à partir de l' « Avoir », car celui-ci implique toute une « transitivité intrinsèque » capable de rendre compte de la réalité propre aux métaphysiques cannibales. Nous n'ignorons pas tout cela. Mais nous insistons que Viveiros de Castro ne critique la « monarchie ontologique absolue » de l'être figé que pour lui substituer la relation comme principe spéculatif non moins absolutiste ou « absolutoire » (Meillassoux), si l'on veut, en compromettant ses intuitions et concepts dont l'originalité et la puissance heuristique sont incontestables.

[315] Cf. Souriau, *L'instauration... op. cit.* p. 39.

c'est ainsi, encore une fois, qu'elle [l'oeuvre] se définit comme un être »[316]. C'est elle aussi qui doit être impliquée dans les principes mêmes de l'histoire de la philosophie, servant « de base et d'appui ». Plus encore, ce n'est que cette notion d'oeuvre qui peut différencier « de l'histoire l'histoire de la philosophie ». Le statut réel de la philosophie implique que, sous le nom d'oeuvre, on hypostasie des « architectures de pensée » (v. g. « platonisme », « péripatétisme », « idéalisme », « réalisme », « positivisme », « criticisme », etc.). Bref, on constate que la performance instaurative effectue un « mouvement de pensée qui va vers la solidité, l'instance et la consistance spirituelle d'un tout noétique »[317]. Solidité, instance et consistance, cela définit l'oeuvre et son station dans son double mouvement, comme le verrons bientôt. Avant cela, voyons comment Souriau se demande si l'on pourrait renoncer à l'idée même d'oeuvre instaurée sans nier la possibilité même de faire oeuvre philosophique en tant que genre spécial. Dans ce cas, on mettrait à sa place un pur philosopher en tant que philosophie « qui penserait sans s'obliger à objectiver *a-parte* sa propre pensée, et à en faire un être distinct », « ce serait une philosophie amenagéant sans instaurer, dirigeant sans créer »[318]. Il y aurait donc deux conceptions divergentes : d'un côté la dialéctique des efforts partiels et provisoires qui sont les oeuvres concrètes ; d'un autre côté, une « méthode ultime » et son problème « terminal » qui veut s'en passer des oeuvres pour ne se soucier que du pur philosopher. Cette dernière conception semble substituer à l'idée d'oeuvres partielles celle d'une oeuvre « ultime et totale » ou un « philosophème definitif, cosmique, universel », affranchi des contradictions intérieures, sans avoir besoin de se heurter aux pensées précédentes qui ont fait oeuvre, enfin, « une pensée complètement unifiée et possédant sa dialectique définitive, en sorte que désormais philosopher ou penser ou vivre, dans un monde parfaitement perméable à la méthode philosophique suprême, ce soit tout un »[319].

Mais il y aurait une troisième voie possible, une « fuite » ou « échappée hors de ces positions méthodiques » : celle des philosophes de l'action. Souriau y met Blondel, Bergson, Lagneau, Alain ou Maritain. D'après cette conception, il faut examiner les phénomènes de la philosophie dans « leurs racines profondes dans la

[316] Idem, p. 39.
[317] Idem, p. 40.
[318] Idem, p. 40.
[319] Idem, p. 41.

vie »[320], c'est-à-dire la philosophie se trouve surtout dans l'acte vital qui est son élan et dans l'effort de volonté qui le tend. Souriau s'oppose à cette thèse d'une « connaissance par l'action » qui disparaisserait si l'on considérait l'oeuvre à part, isolée de l'auteur et des « problèmes qu'il a résolus vitalement »[321]. Au contraire, il essaye de montrer, « contre ceux qui opposent à toute philosophie séparée de ses racines et réduite à l'oeuvre les droits intellectuels de l'action et de la vie, que cette vie et cette action résident autant dans l'oeuvre, et l'expliquent autant, qu'elles ne résident dans l'auteur ou dans les lecteurs qui l'adoptent »[322]. Autrement dit, il est question de quitter le dualisme assez restreint qui oppose l'oeuvre séparée et l'action vivante, afin de trouver dans l'instauration de l'oeuvre une action et même « une des espèces les plus intensives et les plus typiques de l'action »[323]. Le problème des vitalistes c'est qu'ils se soucient d'une « action transitive » qui ne connaîtrait jamais un terme dans l'œuvre *tout faite*, alors que Souriau pense plutôt à une « action instaurative » qui réside dans l'oeuvre même et qui, en ce sens, n'a jamais quittée le plan du *se faisant*.

Le objectif de Souriau est ainsi celui de trancher un dualisme encore plus profond, ou plutôt, un antagonisme de deux tendances qui nous semble caractériser, au moins d'une certaine manière, les deux formes que le problème principiel a pu assumer ou deux manières d'exercer la performance spéculative. D'après ces deux modes, on va « valoriser de preférence ce qui demeure ou ce qui change » et « savourer davantage d'un coté ou de l'autre l'odeur du réel ». Ainsi, par exemple, continue Souriau, aprèes son évaluation synesthèsique, le « temporalisme né de Kant, nourri de Hegel, et qui, chez Bergson va réjoindre Héraclite » pour se défier de toute idée de forme, en preférant la transition. Au contraire, « certain constructivisme plus XXème [siècle] se réclamera de l'idée de forme, et préférera les aboutissements, les discussions dont le terme est dans la pleine affirmation d'une existence »[324]. Il est clair que Souriau ne prétend pas choisir un côté ou l'autre et il nous semble que l'anti-bergsonisme de Deleuze doit beaucoup à cette neutralité par rapport à la nécessité de faire le choix qui n'est que l'injonction même de la

[320] Idem, p. 42.
[321] Idem, p. 45.
[322] Idem, p. 44, n.1.
[323] Idem, pp. 45-46.
[324] Idem, p. 48.

performance spéculative. En ce sens, soyons attentif à ce que dit Souriau. « Allons chercher, en remontant aussi haut qu'il sera nécessaire, la position la plus favorable au mobilisme, la plus hostile à un constructivisme formel. Ne craignons donc pas de prendre une trentaine d'années de recul. C'est là que nous trouverons la primauté la plus nette assignée au changeant sur le stable. Reportons-nous au moment philosophique qui, en raison de ce principe, fait de la forme un instantané pris arbitrairement sur une transition, et considère la transition comme la réalité véritable. Montrons que, même dans cette position, la philosophie se trouve du côté de la forme »[325]. Ce privilège du mouvement coïncide évidemment avec le moment où le bergsonisme prend le plus de force. En fin de comptes ce n'est pas autre, mais Bergson qui dans *L'Evolution créatrice* affirmait que « ce qui est réel, c'est le changement continuel de la forme : la forme n'est qu'un instantané pris sur une transition »[326]. C'est le problème du « continu » que la performance spéculative obligera à penser comme la seule réalité absolue. Penser selon le discontinu, ce serait « échouer devant le dynamisme aussi bien que devant la vie, et d'une façon générale devant le devenir ». Néanmoins, remarque Souriau, en 1939, « *quanta* et mutations sont venues nous apprendre que ces vues n'étaient pas suffisantes. Or la notion de forme participe à ces fluctuations parce qu'elle est, sous un certain point de vue, principe de discontinuité : elle lie ensemble un tout et le sépare du reste, soit dans l'espace, soit même dans le devenir »[327].

Ce n'est pas par hasard si plus tard Deleuze relaye ce problème pour penser, notamment dans ses quatre « *commentaire de Bergson* », le plan d'immanence matériel comme coupe mobile de la durée et, par là, rélire le premier chapitre de *Matière et mémoire*, ainsi que des thèses importantes de *L'Evolution créatrice*, selon le point de vue du problème pratique de l'instauration des images cinematographiques par le Cinéma. Nous ne pourrions pas trouver autant d'humour pour rappeler à ceux qui croyaient, dans une démarche toute spéculative, saisir la substance mouvante du réel à travers l'attente du sucre qui se fond dans un verre d'eau, que « le mouvement d'une cuiller peut hâter cette dissolution »[328].

---

[325] Idem, p. 48-49.
[326] Cf. Bergson, *EC*, p. 327.
[327] Cf. Souriau, *L'instauration... op. cit.* p. 49, n.1.
[328] Cf. Deleuze, *C1*, p. 19 et p. 101.

Evidemment, tout le problème que cette période du mobilisme, dont nous parle Souriau, relève c'est celui de la dénontiation des « abstractions de la statique », desquelles seules « résulteraient les concepts de forme, d'équilibre fonctionnel, d'être structuré ». La conception statique impliquerait trois abstractions fondamentales que la biologie allait montrer : « isolement des vivants dans le cosmos ; abstraction du temps par la considération de l'adulte ; abstraction de la variation par la considération de l'espèce »[329]. Or, ces cadres théorétiques seraient appliqués aux philosophies considérées comme des vivants. « Si l'étude comparative des philosophies fait abstraction du temps, on restituera le point de vue cinétique par l'étude de la variation en fonction du temps », par exemple, à travers les différents périodes du stoïcisme ou les diverses périodes de la philosophie d'un même auteur. Mais, si l'on pousse cette tendance jusqu'à sa limite, on arrive à une « dissolution de ces philosophies » par leur chronologisation. « A chaque jour revient la pensée de ce jour »[330]. Mais aussi, « on accédera au point de vue dynamique en considérant les circonstances universelles, et spécialement les circonstances non philosophiques, causes de la variation ». Ainsi, par exemple, les causes qu'on peut trouver dans les faits politiques ou sociaux (« révolutions de l'Italie du Sud, dispersant l'école pythagoricienne qui se modifie en se reconstituant en Grèce autour de Philolaos. Conquêtes d'Alexandre et combinaison d'éléments orientaux et helléniques dans le néo-platonisme. Prise de Constantinople et renaissance des études grecques en Occident. Condamnation de Galilée et suppression par Descartes de son *Monde*. Guerres napoléoniennes agissant sur la pensée des post-kantiens et particulièrement de Fichte, etc. »). Si l'on pousse encore plus, en cherchant la plus grande hétérogénéité des causes et des effets philosophiques, on arrive aux « événements inopinés, non plus politiques ou sociaux, mais matériels et cosmiques (météores, catastrophes, etc.) »[331]. Si l'on préssupose qu'un philosophème possède tous ces « compléments synthétiques », à manière d'un « ensemble cosmique » qui serait à son origine et qu'on pourrait réconstituer, alors la question est celle de savoir si « on suit, par rapport à l'orientation de l'acte philosophique, un mouvement progressif ou regressif ».

[329] Cf. Souriau, *op. cit.* p. 49.
[330] Idem, p. 50, n.1.
[331] Idem, p. 52, n.2.

Souriau dira qu'on est évidemment devant d'un mouvement regressif, même plus, pénélopéen : « c'est défaire l'acte philosophique lui-même » ! La performance spécultive n'a donc d'autre ressource que de soummetre l'expérience de la pensée au problème principiel et, dans ce cas du mobilisme bergsonien, elle le fera à travers la notion de durée.

Souriau, au contraire, s'appuie sur l'acte philosophique par excelence qui est l'instauration du philosophème, de l'œuvre, où la vie et l'action demeurent dans leur plénitude et il donne ce qui nous semble une des meilleures définitions du problème pratique autant que de la performance instaurative qui lui correspond. Ainsi, « placé au milieu de *'... cet ensemble étrange et surprenant / Des faits sociaux, morts et pourris maintenant'*, ému par ces guerres, ces troubles ou ces chocs, pénétré par ces aspirations obscures, fermentant de ce travail sourd de la pensée, instruit et frappé par ces connaissances nouvelles, le philosophe tamise et purifie ce chaos ». C'est à partir de cette séléction et purification que le philosophe cherchera une « cosmicité neuve » laquelle sera retournée contre les « cadres anciens ». « Ce monde neuf, il en extrait l'âme et l'essence, il en fait jaillir le feu de pensée essentiel, dessinant une architecture étincelante. Cette étincele, il la logera et la sertira (souvent à propos d'une question très particulière, mais topique et cruciale) dans un microcosmo ciselé, limé, soigneusement ajusté dans l'articulation des faits et des idées (...). Le microcosme ainsi obtenu, c'est ce que nous nommions tout à l'heure de philosophème. Son instauration, c'est l'acte philosophique »[332].

Dans ce point là une étonnante proximité de Deleuze avec Souriau se révèle aux yeux. Si l'on peut suivre ce mouvement convergent, centripète, du chaos vers le philosophème, l'on peut repartir en mouvement inverse, divergent et centrifuge. En fait, *l'action instauratrice en tant que performance athlétique suppose les deux mouvements à la fois, elle est justement le mouvement de deux mouvements, l'aller-retour incessant, la tension qui fait un mouvement dans l'autre*, comme Deleuze saura le montrer à travers la figure baconienne : c'est dans cette station athlétique dans la tension qui réside le corps glorieux de la philosophie, ce « fervent et obstiné vouloir d'instauration philosophique » dont nous parle Souriau.

Ainsi, pour résoudre la non-opposition entre « le temporel de l'évolution philosophique » et « l'instantané de l'oeuvre », Souriau propose la notion

[332] Idem, p. 52.

d'instauration philosophique de l'oeuvre qui comprend le « moment spirituellement préparé » et son abouchement vers l'acte de pensée ou ce qu'il appelle d'anaphore : « l'élévation de ce moment à l'éclat et à la plus grande dignité de sa présence intellectuelle »[333]. Il en résulte que le temps philosophique, tel que celui cartesien, est « discontinu », formé d'instants. « Mais cette discontinuité n'est pas celle des sources ou des bases, des points de départ. Elle est celle des aboutissements, des points d'arrivés ». Tel est, pour l'auteur, le chemin qui va « du Savoir, par la méditation active et instauratrice, vers l'oeuvre ». Chez Deleuze, si nous croyons retrouver ce schème, ce n'est pas sans la re-introduction d'une nécessaire continuité. Le chapitre dédié au « plan d'immanence » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* en developpe toutes les conséquences (mouvement infini, multiplicité ou unité des plans, plan feuilleté/troué, les illusions qui l'entourent, le « meilleur » plan..., le datif, etc.). Mais ce ne serait vrai qu'en partie, parce que, en laissant derrière lui le mobilisme, Souriau nous invite à considérer une perspective d'analyse qui n'oppose pas, d'un côté, un « prétendu point de vue statique, défini par l'étude des œuvres et qui nous éloignerait de la philosophie elle-même », et, d'un autre côté, « un prétendu point de vue dynamique consacré à l'étude des transitions entre les œuvres, et qui seul atteindrait la philosophie »[334]. Cette autre voie valorise davantage l'étude des oeuvres en fonction des actes par lesquelles elles sont instaurées. « La sériation des œuvres, selon cette perspective, apparaîtra dans son galbe d'ensemble comme la courbe que dessinent point par point tous ces actes en leur successions ». A travers ce « plérôme des œuvres », avec toute sa « richesse et plénitude substantielle », il est possible de « se prémunir contre le risque d'appauvrir pour la simplifier la pensée humaine en son histoire, afin de la faire passer de force dans la filière de telle ou telle dialectique linéaire acceptée *a priori* » et dont l'*exempli gratia*, donné par Souriau, est celle hégélienne. Le dynamisme est retrouvé ici aussi bien dans l'étude des œuvres particulières que dans celui de leur sériation, de telle manière qu'une étude ne saurait pas s'opposer à l'autre. Au, contraire, ils « s'appelleront et se compléteront », car chacun montre « un aspect spécial des faits ». Il y a, dans un seul mouvement, deux finalités assez différentes : d'un côté, la « finalité temporelle de la pensée », celle qui concerne son « aboutissement terminal hypothétique » ;

[333] Idem, p. 59.
[334] Idem, p. 52.

d'autre côté, la « finalité » qui opère « dans chacun des actes de cette même pensée »[335]. Comme si chaque acte d'instauration ne pouvait pas se séparer d'un devenir de la pensée même et formait avec lui un double mouvement, une « Nature du monde philosophique »[336] où l'on peut contempler l'effort non pas de saisir ou coïncider avec un « courant fluide », car ce ne serait qu'une spéculation, mais de faire oeuvre en s'insèrant dans ce courant et en révenant – effort pour instaurer un être capable d'enrichir le plérôme des oeuvres. « Le labeur philosophique aboutit à l'oeuvre – et l'oeuvre, par un choc en retour, illumine intellectuellement ce monde dont elle est sortie. Et là, dans ce double rapport, réside quelque mystère (pour ainsi parler) très essentiel à la nature même de la philosophie »[337]. Quel mystère ? Ici nous retrouvons notre problème du double mouvement.

C'est que, d'un terme à l'autre, du chaos au philosophème, il n'y a pas de « rapport de l'effet à la cause », et inversement, du philosophème au monde qu'il illumine il n'y a pas une « simple prise de conscience ». La performance instaurative et son problème pratique résident précisement dans cet entre-deux mouvements : la station ahtlétique. « Le sujet philosophe ne se content pas, placé à l'intersection de quelques-uns des multiples courants où il baigne spirituellement, de prendre contact intime et connaissance intérieure de ceux qui le traversent ». La performance spéculative s'arrêterait peut-être là, dans cette tentative de saisie du courant fluide et il est peut-être vrai qu'on pourrait en avoir un certain plaisir, comme celui de la drogue et ses micro-perceptions immanentes, sa vitrification des veines, ses « devenirs-animaux », ses « devenirs-moléculaires », sa fascination par un Dehors insaisissable. Mais, comme le dit Deleuze avec Guattari, ce sont des seuils encore relatifs, qui échouent à chaque fois et « inlassablement »[338] doivent recomencer du 0 la nouvelle tentative, avant de retomber dans le « chemin conformiste d'une petite morte et d'une longue fatigue ». De toute façon, cela suffit pour restaurer le problème principiel et dresser une autre ontologie. Le problème pratique de la performance instaurative est autre, continue Souriau. « Il les saisit, pour ainsi dire, et les enlève hors de lui-même pour les concrèter à part en un monde fermé, en un être qui se suffit plus ou moins à lui-même ». Il n'y a pas d'instauration philosophique

[335] Idem, p. 53.
[336] Idem, p. 61.
[337] Idem, p. 62.
[338] Sur le plan d'immanence et la drogue, cf. Deleuze et Guattari, *MP*, pp. 348-351.

sans ce double mouvement, ou mieux, l'oeuvre tient en elle les deux mouvement dans une station athlétique pour celui qui a réussi à faire un effort qui ne soit pas une pure spéculation. Du point de vue spéculative, l'être instauré est une « trahison de l'immédiat et du vrai », un « effort décevant ». Mais qui est naît d'efforts vains, d'une fatigue irrémédiable, c'est la spéculation. Le « labeur complexe et achevé », « l'effort » de la pensée instaurative a quelque chose d'athlétique, comme nous avons dit, donc quelque chose irréductible au cercle spéculative des efforts et des fatigues, comme l'épuisé de Deleuze et son « spinozisme obstiné ». Le spéculateur était fatigué de quelque chose, mais l'instaurateur est épuisé de rien et c'est pourquoi il fait oeuvre, il mène vers « l'accomplissement et vers l'éclat lucide un cosmos plus vaste, plus riche, plus abondant en être et en monde »[339]. Le narcissisme aberrant a quelque chose de pygmalionique ! Certes, Souriau parle d'un effort « pénible », « dur » , « fatigant », « patient », « laborieux », mais il ne faut pas se tromper sur des mots. Ce qu'il veut dire c'est que l'instauration est forcement athlétique. « Rien des miracles de l'intuition » et ni des « mysticismes impatiants ». Faire oeuvre de pensée, c'est où Deleuze et Souriau se croisent d'une manière assez belle. « D'une manière générale, on peut dire que, pour savoir ce qu'un être est, il faut l'instaurer, le construire (...) heureux, dans ce point, ceux qui *font des choses* ! ». Cela ne peut pas laisser de resonner avec l'impératif de feu ou d'aventure qui traverse l'oeuvre de Deleuze de bout à bout (non pas un commendemant subjectif ou un simple slogans d'immanence) : l'immanence, le multiple, le nouveau, il faut les faire[340].

---

[339] Idem, p. 20.

[340] Ainsi, p. ex., Deleuze et Guattari, *MP*, p. 13. Nous trouvons dans la théorie des impératifs d'aventure (le complexe problème-question) opposés aux impératifs apodictiques de l'image morale une référence, en rien anodine, à l'ontologie. En effet, Deleuze affirme que les « impératifs sont de l'être », toute « question est ontologique », et encore, « l'ontologie c'est le coup de dés » et « si les impératifs de l'Etre ont un rapport avec le Je, c'est avec ce Je fêlé, dont ils déplacent et reconstituent chaque fois la fêlure suivant l'ordre du temps ». Nous pourrions dire que nous sommes en face d'une conception ontologique de l'Etre comme ce qui précède l'irruption du sujet comme son ouverture même. Néanmoins, Deleuze ajoute : « Mais combien décevante semble être la réponse » à la question de l'être du point de vue de cette « renaissance aujourd'hui de l'ontologie », par laquelle on fait passer « les stéréotyies d'un nouveau sens commun » (nous le verrons dans la **Troisième Partie** à propos des diplomates de Gaia). C'est que elle est décrite précisément comme l'enfermement de la pensée dans le cercle ontologique, tel que celui-ci restaure le problème grec de l'origine, c'est-à-dire à travers l'invocation « des coups de dés, des impératifs et des questions du hasard au lieu d'un principe apodictique, un point aléatoire où tout *s'effonde* au lieu d'un fondement solide ». « Dans quel cercle tournons-nous, tel que nous ne puissions pas parler autrement de l'origine ? ». Mais, radicalement, dans le plan des problèmes, Deleuze veut dire en fait le suivant : dans quel cercle tournons-nous, tel que nous ne puissions parler autrement

Or, tout ce qui précède ne nous installe pas dans l'élément même de la troisème synthèse du temps tel que Deleuze la comprend en *Différence et répétition* ? Avec l'instauration philosophique spécifiquement et avec la performance instaurative en général, n'est-ce pas l' « histoire du temps » entier qui atteint son « but final » ? Abolir la première et la deuxième synthèse du temps, celle du présent (*habitus*), en tant qu' « agent », et celle du passé (*Mnémosyne*), en tant que « condition », au nom de la troisème synthèse, celle du futur (*Eternel retour*). Seulement avec elle, agent et condition sont « expulsés » pour donner lieu à « l'autonomie du produit » et « l'indépendance de l'oeuvre »[341]. La troisième synthèse dénonce l'en-soi comme corrélat de la représentation et, par conséquence, l'insuffisance de la synthèse du passé pur et tout ce qu'elle implique : le problème principiel, la performance spéculative. C'est la répétition qui gagne un nouvel sens, car la puissance répétitive de l'Eternel retour comme loi du futur est, pour Deleuze, non pas un « concept de la réfléxion » qui fait qu'il existe une « première fois » (le « répété ») et « les autres fois » (la « répétition » proprement dite, qui demeure « extérieure » au « répété »), mais une « condition de l'action » : chaque action répète pour « toutes les fois »[342]. Ainsi, il n'y a de faits historiques empiriques qui se correspondent dans le présent et dans le passé que du point de vue de l'analogie réfléxive d'une observateur volontariste (« Paul » et « Luther », la « Révolution de 89 » et la « République Romaine », etc.). Du point de vue de la série complète du temps ou du temps dans sa « ligne droite », par laquelle on introduit l'involontarisme paradoxal dans la théorie du temps, de ce point de vue passé et présent sont déterminés par l'Eternel retour à être deux répétition du futur, de telle sorte que la répétition même devienne

---

que sur l'origine ? C'est ce qui nous semble dégager de l'ensemble de ce pages décisives de *Différence et répétition*. « Mais dès l'origine, qu'est-ce que ces impératifs de feu, ces questions qui sont des commencements de monde ? C'est que chaque chose commence dans une question, mais on ne peut pas dire que la question elle-même commence ». C'est que la question et les impératifs de feu ont eux-mêmes comme « origine » précisément la répétition dont la nature consiste, d'après la troisième synthèse du temps, dans la « dissolution de toutes les identités préalables » comme condition pour s'intaller dans le plan des « singularités pré-individuelles ». Ainsi, la répétition comme origine consiste paradoxalement à abolir le problème ontologique de l'origine ou du principe puisqu'elle conteste aussi bien « l'original » que la « copie ». Seulement dans l'élément d'une telle répétition, qui est différence, il est possible d'instaurer un « champ problématique » ou une philosophie de la « multiplicité » qui dénonce à la fois l'Un et le multiple, de l' « ?-être » qui « dénonce à la fois l'être et le non-être », de la « variété » qui « dénonce à la fois l'ordre et le désordre », au nome de l'oeuvre à faire, cf. Deleuze, *DR*, pp. 258-262.

[341] Cf. Deleuze, *DR*, p. 122.

[342] Idem, p. 377sq.

une « catégorie de l'avenir »[343]. C'est-à-dire, la répétition est la condition « sous laquelle quelque chose de nouveau est produite », car du point de vue du troisième temps, l' « avant » et le « pendant » sont la « répétition du futur »[344]. Tandis que le premier temps et le deuxième demeurent enfermés dans le cercle volontariste du problème principiel, subordonnant la répétition à l'observateur et ses efforts spéculatifs, le troisième temps tire sa ligne droite, il décentre et forme une spirale qui met l'involontaire dans la pensée, qui fêle le Je et qui dramatise la « production de quelque chose de nouveau »[345]. Le nouveau n'est pas produit par l'héros comique qui répète sous le mode mécanique, nu, stéreotypé, mais pas non plus par l'héros tragique qui répète sous le mode métamorphoséant et qui doit restituer « le tréfonds de sa mémoire et de toute la mémoire du monde » qu'il prétend égaler – et Deleuze ajoute, « avec sa propre identité » ! - au temps tout entier dans l'action. Ce sont des répétitions insuffisantes et ses efforts volontaires réalisent une performance spéculative, comme le montre Zarathoustra malade ou convalescent, mais aussi l'amour du mystique chez Bergson qui illustre la répétition insuffisante de la deuxième synthèse, le nouveau encore tout relatif au « moi »[346], à la « convocation

[343] Idem, p. 125.
[344] Idem, p. 122.
[345] Idem, p. 123.
[346] Cf. *Puissance..., op. cit.* p. 17. Lapoujade prend cette « objection » de Deleuze au sérieux (il nous semble qu'il est le seul à le faire) et nous présente une « version de Bergson » où l'on peut trouver l'intéressante notion de « mémoire de l'avenir », que nous rapprocherions volontiers de Clarice Lispector et son idée – mais qui renvoie à une histoire plus large qui la comprend - d'une « saudade du futur » comme sens réel d'un affect que seulement la langue portugaise semble déterminer avec le mot « saudade ». On pourrait rapprocher encore cette notion d'une lecture de l'anthropophagie, dans le modernisme brésilien, comme « différence ontologique », telle que celle faite par A. Nodari à la suite de R. Antelo. Selon cette démarche l'anthropophagie se réalise comme un double mouvement d' « expulsion » et d' « appropriation », d' « ouverture au futur » et de « rémemoration du passé », capable de surmonter les dualismes déchirants entre la terre et la mer, la nature et la téchnique, le primitif et la civilisé, le provincianisme et le cosmopolitisme, etc. Du point de vue de cette lecture, nous expliqueriont ce qu'il y a de comique et à la fois tragique dans la manière par laquelle Oswald de Andrade dans le *Manifeste* affirme « *nous avions déjà* » (le surréalisme, le communisme, etc.), en faisant de l'anthropophagie « le passé immémorial de l'humanité » ou une « trans-histoire », comme le dit Benedito Nunes, capable de briser le temps lineaire du colonialisme, « déglutir les impérialismes ». Pourtant, elle nous semble insuffisante. Plus tard, dans la *Crise da Filosofia Messiânica*, l'anthropophagie devient une conception métaphysique du monde, une *weltanschauung*, qui s'oppose à la conception méssianique, en formant avec elle des cycles périodiques du Matriarcat et du Patriarcat à l'intérieur d'une histoire du temps. Bien que Oswald de Andrade utilise les concepts dialéctiques pour expliquer la succession des cycles (Matriarcat = thèse, le Patriarcat = antithèse) et re-introduit une forme méssianique à travers l'idée d'un nouveau Matriarcat comme synthèse qui incorpore les conquêtes de la machine pour se substituer au monde patriarcal, nous croyons qu'il serait utile de lire sa thèse avec la théorie deleuzienne du temps. Non pas parce que les concepts dialéctiques sont insuffisants pour rendre compte de sa nouveauté (il en fait un usage humouristique) mais parce qu'il est possible d'aller

pour être soi-même », à cette lutte angoissante pour ne pas se briser : on comprend qu'il soit « fatigant d'être une personne », mais c'est à la fois comique et tragique d'y répondre avec un « sucroît d'effort »[347]. La « béatitude involontaire » annonce le troisième temps, l'avenir comme répétition séléctive de l'Eternel retour, c'est-à-dire celle qui dissout l'identité, y compris celle du moi, ne fait revenir que la différence et l'excessif, et instaure un plan peuplé d' « individualités impersonnelles et de singularités préindividuelles », un « Chaosmos »[348]. Deleuze enjoint à « lutter d'une main contre l'Habitus, de l'autre contre Mnémosyne » et à refuser les cycles trop simples (coutumier) de la première synthèse et le cycle qui organise le passé pur (mémorial ou immémorial). La performance instaurative ne peut s'effectuer que suivant le programme d'une philosophie de la répétition : « changer le fondement de la mémoire en simple condition par défaut, mais aussi bien la fondation de l'habitude en faillite de 'l'*habitus*', en métamorphose de l'agent – expulser l'agent et la condition au nom de l'oeuvre ou du produit »[349].

Enfin, la performance instauratrice effectue le problème pratique de toute pensée confrontée à la vie : faire oeuvre. Sans la troisième synthèse, nous ne pourrions jamais comprendre la divergence entre Deleuze et Bergson dans le plan des problèmes, bien que le premier mobilise des concepts et mouvements conceptuels entiers de ce dernier et d'autant plus que les problèmes se séparent. Il nous reste de montrer que cette séparation est, plus profondement, politique, si l'on comprend par

---

plus loin qu'on ne pourrait si l'on restait seulement à la deuxième synthèse du temps avec la conception anti-narcissique. Curieusement, il faut le troisième temps et sa forme, pour ainsi dire, de « messianité » (Derrida) instauratrice du futur (une dramatisation de la téchnique qui mène à l'idée d' « loisir » [ócio] ou d'*otium*) pour abolir la deuxième synthèse du temps qui est à l'origine des conceptions spéculatives ou des philosophies méssianiques (y compris la restauration de l'ontologie). D'après cette lecture l'anthropophagie n'est plus la gigantesque mémoire où les dualismes sont réabsorbés, mais l'opération séléctive de l'Eternel retour : « Testament à venir », de Joachim de Flore qui apparaît chez Deleuze, mais qui est toujours réivindiqué par l'anthropologue Darcy Ribeiro en référence à l'invention du peuple brésilien, non pas en tant qu'unité homogène tout faite (celle d'un Etat-nation, d'une culture nationale, etc.), mais en tant qu'hétérogénèse se faisant (génétique-natif) et croyance à l' « âge de la joie dans ce monde-ci » (nous y reviendrons). Cf. A. Nodari, "O perjúrio (Sobre a universalidade da antropofagia)". *Confluenze,* Bologna, v. 1, n° 1, 2009, pp. 114-135 ; R. Antelo, "Políticas canibais", in *Transgressão e Modernidade*. Ponta Grossa, Ed. Da UPEG, 2001, p. 5; Benedito Nunes, "Antropofagia ao alcance de todos" et Oswald de Andrade, "Crise da filosofia messiânica", in Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica*, Oswald de Andrade, respectivamente p. 39sq et pp. 138-205; Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro: a formação do povo brasileiro*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995, pp. 54-57.

[347] Cf. Riquier, *Archéologie..., op. cit.* p. 476.

[348] "L'éternel retour est seulement pour le troisème temps: le temps du drame, après le comique, après le tragique (le drame est defini quand le tragique devient joyeux, et le comique, comique du surhumain)", cf. Deleuze, *DR*, p. 381.

[349] Idem, p. 126.

celle-ci - comme nous voulons suggérer - l'ensemble de polémiques, d'événements et d'opérations à même la machine à penser, constituant des véritables performances et, par là même, en se nuant avec d'autres pratiques (disciplinaires ou pas) [350].

[350] Chez Deleuze, sans la théorie du temps et notamment sans la troisième synthèse, difficilement on pourrait comprendre des notions telles que « peuple à venir », « devenir-révolutionnaire » (qui ne se confond pas avec l'avenir des révolutions), « machine abstraite », entre autres, comme nous verrons dans la suite de cette recherche et dans sa conclusion.

Note autour de la lecture de Souriau par B. Latour et I. Stengers

La problèmatique complexe qui est en jeu ici, pour être mieux comprise, nécessite encore un effort. Nous devons nous pencher sur les considérations que Latour fait à propos de Souriau, en incorporant quelques concepts de ce penseur dans sa propre « enquête » autour des « différents modes d'existence ». Dans un article sur cet auteur[351], Latour se réfère à son propre ouvrage *Nous n'avons jamais été modernes*[352] en rappelant que la modernité se constitue « quelque part entre Galilée et Locke » et se caracterise par trois traits principaux : 1) le partage entre les qualités premières et les qualités secondes, c'est-à-dire l'ontologie naturaliste qui présuppose une seule nature partagée par des différentes cultures ; bref une bifurcation qui suppose la réalité objective et la science, d'un côté, les représentations du monde et la subjectivité, d'un autre côté ; 2) la modernité se lance dans un procès aguerri de production d'hybrides en confondant ces deux qualités dans des ensembles à chaque fois plus larges ; 3) la séparation tranchante entre, d'un côté, l'affirmation toujours réitérée d'après laquelle il faut maintenir le partage entre les deux qualités, à la manière d'un idéal de purification croissante et, d'un autre côté, la réalité pratique qui fait exactement l'inverse de ce qui est imposé par la théorie (Latour appelle à cela de « l'obscurantisme des Lumières »). Le symptome qui rend claires ces trois traits c'est le fait qu'aujourd'hui nous discutons sur la « politique du réchauffement global » ou l' « éthique des cellules souche »[353]. La modernité philosophique européenne consiste dans un grand effort pour légitimer la bifurcation de la nature. Latour pose donc la question suivante : y-a-t-il une alternative philosophique pour penser la science et la raison par delà cette bifurcation ? La manière même comme il pose la question nous intéresse, car l'on dirait qu'elle reprend, dans l'anthropologie, un aspect important de l'entreprise philosophique deleuzienne, à savoir, la quête d'une pensée de la différence, capable de rompre avec l'image dogmatique de la pensée qui est à l'origine de cette bifurcation. Mais il nous intéresse également la façon par laquelle Latour en répond à la question et cela, d'un double point de vue. D'abord, parce qu'il cherche dans l'empirisme cette alternative philosophique et, ensuite, parce qu'il rencontre Souriau dans cette quête.

---

[351] Cf. Bruno Latour, « Sur un livre d'Etienne Souriau : les différents modes d'existence », 2009, In. www.bruno-latour.fr/articles/article/98-SOURIAU.pdf

[352] Cf. Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Editions La Découverte, Paris, 1991.

[353] Cf. *Sur un livre d'Etienne Souriau, op. cit.* p. 2.

En ce qui concerne la tentative de chercher dans l'empirisme une tradition philosophique alternative, Latour adopte la voie suggérée par Whitehead, inséparable de l'empirisme radical de W. James, car, d'après lui, le premier empirirsme démeurait enfermé dans le problème de la bifurcation de la nature quand il séparait l'expérience des données sensorielles, d'un côté, et la synthèse par l'esprit humain capable d'en créer des relations à partir de ces données, d'un autre côté. L' « originalité » de James, selon Whitehead, consisterait à s' « insurger » contre cette situation, au nome de l'expérience même. « Il est indigne, affirme James, de se prétendre empiriste et de priver l'expérience de ce qu'elle donne le plus directement à saisir : les relations. Pour lui, il est scandaleusement inexact de limiter les données de l'expérience aux sensory data et d'attendre d'un hypothétique esprit qu'il produise par un mystérieux tour de force des relations dont le monde lui-même serait entièrement privé »[354]. Ainsi, l'empirisme radical veut réplacer l'expérience au centre de la philosophie pour rendre légitime la question : si les relations nous sont données dans l'expérience, où peuvent-elles nous conduire ? Il s'agit de renouveler le problème de la connaissance et de dépasser la bifurcation de la nature à travers une réorientation même de mla pensée. Ou encore, simplement : « peut-on obtenir de la philosophie qu'elle se mettre enfin à compter au delà de un, de deux – sujet et objet – ou même de trois – sujet, objet, dépassement du sujet de l'objet ? »[355]. Cette question est celle du plan sur lequel Latour pose les oeuvres de deux penseurs plus ou moins oubliés, qui ont fait des « modes d'existence » la question centrale de leurs philosophies : Etienne Souriau et Gilbert Simondon. Il s'agirait de deux penseur qui, définitivement, selon Latour, savent « compter au delà de trois ».

Or, le problème de l'empirisme n'est d'aucune manière celui de la quantité de manières d'apréhender le monde : une, deux, ou plus. Si ce n'était que cela, nous demeurerions attachés à un problème principiel qui, bien qu'il multiplie les modes d''apréhension du monde préalablement compris comme un ou qu'il fasse des apparitions multiples le sens d'être de ce qui apparaît, n'arrive pas à sortir du cercle corrélationnel, alors que l'empirisme ne s'affirme qu'en tant qu'abolition de l'ontologie. Qu'il y ait une multiplicité de modes d'existence implique que les mondes se multiplient avec eux. Toutefois, Latour ne reste pas dans une position ambigüe visi-à-

[354] Idem, p. 3.
[355] Idem, p. 4.

vis de l'ontologie quand il se réfère à la substitution simondonienne du problème de la substance par celui des vecteurs ? En effet, il affirme que « Simondon a saisi que la question ontologiquepouvait s'extraire de la recherche d'une substance, de la fascination pour la seule connaissance, de l'obsession pour la bifurcation, et se poser plutôt en terme de *vecteurs*. Pour lui, sujet et objet, loin d'être au début de la réflexion comme les deux crochets indispensables auxquels il convient d'attacher le hamac où va pouvoir somnoler le philosophe, ne sont que des effets assez tardifs d'une véritable histoire des modes d'existence »[356].

Néanmoins, Latour pense, au contraire, que Simondon lui-même demeure encore « classique » dans un certain sens, car quand il multiplie les modes d'existence, il cherche à chaque fois à les conduire à une unité, ne serait-elle que celle du vivant dans un milieu[357]. « multiréalisme ne serait au fond qu'un long détour pour revenir à la philosophie de l'être »[358]. Bien que l'argument de Latour pose problème et que l'on puisse défendre Simondon en se souvenant que l'ontogenèse signifierait précisement le renversement de l'ontologie à travers l'affirmation d'une unité de composition, tel que celle du plan d'immanence deleuzien même qui ne doit rien à l'être, ce qui nous intéresse c'est la structure de la critique qu'il élabore, puisqu'elle pourrait être appliquée au problème principiel bergsonien. Pour l'instant et dans les limites restreintes de cette recherche, il suffit d'indiquer que le bergsonisme aussi fait appel à une multiplicité de l'expérience (les divers degrés de tension), mais pour la rabattre sur un principe qui restaure l'unité ontologique à travers la substancialité immanente, mouvante, temporelle de la *durée*.

C'est vers Souriau, néanmoins, que Latour se penche pour chercher l'alternative philosophique à la bifurcation de la nature. Il énonce ce qui lui semble le problème central du livre *Les différents modes d'existence* de 1943. Dans cet ouvrage, Souriau

---

[356] Idem, p. 5.

[357] On renvoie habituellement à Simondon pour chercher des arguments en faveur d'une ontologie de Deleuze. Enfin de comptes, celui-ci avait lui-même vu l'élaboration d'une ontologie chez Simondon, « d'après laquelle l'Etre n'est jamais Un : pré-individuel, il plus qu'un métastable, superposé, simultané à lui-même ; individué, il est encore multiple, parce que 'polyphasé', 'phase du devenir qui conduira à des nouvelles opérations » cf. Deleuze, *ID*, p. 124. Mais, bien qu'il fasse un usage absolument important et même inovateur de Simondon, Deleuze ne laisse pas de faire une critique autour d'une restauration, dans une certaine mesure, proche de celle relative à sa propre dispute avec Bergson : « Le lecteur se demande toutefois si, dans son éthique, Simondon ne restaure pas la forme d'un Moi qu'il avait pourtant conjurée dans sa théorie de la disparité, ou de l'individu conçu comme être déphasé et polyphasé », cf. Idem, p. 124.

[358] Cf. Latour, *Sur un livre... op. cit.*, p. 6.

s'occupe d'une « invention métaphysique » qui venait d'apparaître, le « multiréalisme », et que Latour commente de la manière suivante. « [D]e combien de façons différentes peut-on dire que l'être existe ? Si l'on pouvait faire à nouveau retentir cette expression si banale, on pourrait suggérer que Souriau s'intéresse aux *manières d'être*, en prenant certes très au sérieux le mot « être », mais en conservant aussi l'idée de manière, d'étiquette, de protocole, comme si le philosophe voulait inventer enfin, après plusieurs siècles de bifurcation, une politesse respectueuse des *bonnes manières* de se comporter avec les êtres ».

Souriau aurait ouvert la voie d'une « ontologie des prépositions » qui ne se rapproche en rien des « philosophies de l'être », selon Latour. Eeffectivement, les prépositions (« et », « ou », « alors », etc.) n'indiquent pas une « région de l'être », une « substance ». Mais, comme le mot même l'indique, la préposition prépare la position de quelque chose qui va suivre, de telle façon que le sens gagne un vecteur, une direction. Latour appele le mode d'existence prépositionnel de « régime d'énonciation », car cette dernière ne fait que préparer ce qui va suivre, sans invahir ce qui est énoncé. « Il ne s'agit donc pas de rechercher ce qui subsiste *sous* les énoncés, leurs conditions de possibilité, ou leur fondement, mais, chose à la fois décisive et légère, leur mode d'existence »[359]. Autrement dit, il ne s'agirait d'adopter ni la voie du transcendental (conditions de possibilité), ni la voie de l'être (la substance comme support ou fondement). Les conditions pour la rupture du cercle corrélationnel semblent être données. La seule « vection » qui intéresse, dans ce cas, c'est celle des relations par elles-mêmes, sans qu'elles soient conduites à un sujet ou à l'objet. En considérant comme équivoquée la simple image de Souriau comme celle d'un « esthéticien », Latour le voit comme un véritable métaphysicien qui a comme « champ » privilégié « l'accueil de l'oeuvre par l'artiste afin de saisir au mieux la notion d'instauration », puisque, en effet, l' « oeuvre à faire » est saisie, dans son instauration, comme ce qui ne se laisse pas réduire ni à l'artiste, à l'objet achevé. Ce qui importe dans l'instauration c'est le *faire faire*, le *faire exister* comme « surprise », « découverte », « nouveauté »[360].

Il ne serait pas difficile de retrouver Deleuze dans ce paysage, mais aussi le bergsonisme. Cela est d'autant plus vrai que, se précautionnant contre la confusion qui consisterait à voir dans l'instauration le simple passage de l'idéal d'une forme à la

[359] Idem, p. 7.
[360] Idem, p. 8.

realité matérielle de l'oeuvre, Latour lance une notre dans laquelle il souligne la différence établie par Deleuze entre le procès de réalisation qui va du possible au réel et le procès d'invididuation qui va du virtuel à l'actuel. Tout le monde le sait, Deleuze se sert de Bergson à chaque fois qu'il s'agit de distinguer ce deux procès (plus profondemment, c'est la méthode même en tant que distinction qui l'intéresse) et l'idée même de « nouveauté » chez Souriau renvoie directement à la philosophie bergsonienne. De cette façon, en creusant la compréhension des notions et les problèmatiques auxquelles elles renvoient, nous marchons toujours au long de cette ligne de litoral où les îles désertes deleuziennes sont sans cesse mouillées par les vagues du bergsonisme. Des brises chaudes venues de l'océan finissent par confondre la vision de celui qui avance sur le sable ferme en même temps qu'il laisse tremper ses pieds. Ainsi, pour Latour, la radicalité de la pensée de Souriau autour des modes d'existence consisterait à abolir *l'*être dans la mesure où *des* êtres sont instaurés incessamment : un poème, une rivière, une âme, un dieu, un objet téchnique, etc. « Aucun être n'a de substance, s'ils subsistent c'est parce qu'ils sont instaurés »[361]. Outre de considérer simplement l'instauration comme un procès d'actualisation, cette notion de subsistance semble conduire Latour à une compréhension par laquelle nous sortons d'une ontologie qui concevait l'être en termes de substance, pour nous installer dans une ontologie qui entend l'être comme ce qui subsiste. Or, comme nous l'avons vu, Bergson est le restaurateur de l'ontologie précisement parce qu'il effectue ce passage, alors que Deleuze s'engage, nous semble-t-il, dans une autre voie qui serait, de fait, celle de l'*instauration*.

Cependant, malgré ces ambigüités, essayons d'avancer dans la très intéressante lecture latourienne. Seulement l'instauration, d'après lui, permet de « pouvoir différencier les modes d'être eux-mêmes et non pas seulement les diverses façons de dire quelque chose d'un même être »[362]. De quelle manière Latour saisit-il le modèle ancien, celui de l'ontologie de la substance ? Selon ce modèle, le modus consistait dans une modification du *dictum*, « lequel avait justement le privilège de demeurer semblable à lui-même ». Ainsi, dans les exemples qu'il nous offre, « il dance », « il veut dancer », « il aimerait pouvoir dancer », « il aimerait tellement bien savoir dancer », le dancer ne change point. « Aussi nombreux et baladeurs qu'ils soient, les prédicats revenaient

[361] Idem, p. 10.
[362] Idem, p. 10.

toujours se loger comme des colombes dans le même colombier de la substance... »[363]. Il s'agit évidemment du modèle ontologique grec qui affirme un être fixe, identique, éternel, si critiqué par Bergson. N'importe quel soit le mode de « dire quelque chose *de* quelque chose », rappelle Latour, en fin de comptes, « il s'agit toujours de dire ». « Or, le multiréalisme voudrait explorer bien d'autres modes d'existence que la seule action de dire plusieurs choses d'un même être. Il voudrait qu'il y ait justement plusieurs manières d'être »[364]. Bien qu'elle se soit toujours interrogé à propos de la pluralité des modes d'être, la philosophie n'a jamais compté, de fait, au delà d'un seul mode. Et cela se doit à l'identité à soi de la substance qui hante la tradition, depuis Parmenides, ajoute Latour. Mais, même dans ce moment décisif, il semble que la métaphysique grecque est abandonnée au nom d'une restauration ontologique.

En effet, pour Latour, « la recherche ne la recherche ne porte plus sur les façons diverses de modaliser un seul et même être, mais sur les différentes façons que peut avoir l'être de s'*altérer* »[365]. Or, seulement une substance qui est pure mouvance, de type bergsonien, peut rendre compte d'un tel régime d'altération non seulement continue, mais continuée de l'être. En suivant cette voie, il est clair que, même s'il s'altère, il n'y a pas d'altérnative à l'être. L'être n'altère pas au point de s'auto-abolir en tant qu'être. Le fond bergsonien de la lecture de Latour devient de plus en plus évident quand il commente un passage de Souriau, dans lequel on indique la rareté des efforts dans la philosophie pour penser la pluralité des modes d'existence. « Absolue ou relative, cette pauvreté [de la philosophie] en tous cas est raison suffisante du besoin de concevoir **et de tenter l'Autre**, comme mode d'existence »**.** Et, à Latour d'ajouter : « Tout est là défini : peut-on *tenter l'altération* comme mode de *subsistance* au lieu d'aller toujours rechercher la *substance* gisant sous les altérations ? »[366]. Latour ne laisse pas de faire une référence à Tarde, autre auteur oublié par la tradition et qui affirmait qu' « exister c'est différer » et que « la différence à vrai dire, est en un sens le côté substantiel des choses », mais il lui repproche de n'avoir pas posé la question suivante : « *Combien* y-a-t-il de façon différentes d'exister ? », « *Combien* y-a-t-il de façon distinctes pour l'être de s'altérer »[367]. De ce point de vue, il est d'autant plus

[363] Idem, p. 11.
[364] Idem, p. 11.
[365] Idem, p. 11.
[366] Idem, p. 12.
[367] Idem, p. 12.

étonnant que Latour affirme ensuite qu'il ne connaît aucune autre tentative avant et après Souriau dans le sens de répondre à cette question, sauf Deleuze et Guattari, dans le *Qu'est-ce que la philosophie ?* En effet, le nombre de manières distinctes de l'être s'altérer ne serait rien sans la position d'une thèse ontologique qui dait de l'être le mouvement même d'altération. Et cela, qui le fait, d'après notre hypothèse dans cette recherche, c'est Bergson.

Or, il serait assez instructif nous incliner vers le passage de Deleuze et Guattari auquel Latour fait référence. Les deux penseurs parlent d'une « éthologie des modes d'existence »[368], dont l'invention ils attribuent à Spinoza et à Nietzsche. Les modes d'existence ne peuvent être inventés que sur un plan d'immanence, lequel doit, à son tour, être instauré. Le seul moyen d'évaluation d'un mode d'existence est celui immanent, la « teneur d'existence », « l'intensification de la vie », en fonction des mouvements que ce mode trace et des intensités qu'il crée sur le plan : ainsi, les exemples de Pascal et de Kierkegaard. le chevalier de la foi, celui qui saute, et le parieur, celui qui lance les dès, se soucient moins avec l'existence transcendante de Dieu qu'avec les « possibilités immanentes infinies qu'apporte l'existence de celui qui croit que Dieu existe »[369]. Ensuite, ils ajoutent : « Le problème changerait si c'était un autre plan d'immanence ». Autrement dit, d'autres modes d'existence, avec d'autres mouvements et d'autres intensités, desquelles il faudrait faire la carte éthologique. C'est en fonction du problème des modes d'existence et leur rapport avec les pratiques instauratrices sur un plan d'immanence singulier que Deleuze et Guattari posent le problème qui serait celui de notre temps : non pas celui de « l'existence du monde », mais celui de l'existence de qui « croit dans le monde ». « Il se peut que croire en ce monde, en cette vie, soit devenu notre tâche la plus difficile, ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre plan d'immanence aujourd'hui »[370]. Ce mode d'existence, Deleuze et Guattari le rapprochent « des animaux et des rochers ». Curieusement, il n'y aucune mention à quoi que ce soit qui reviendrait à un problème principiel autour de l'être. Evidemment il n'y aucune mention au problème d'un être fixe, identique, éternel, propre à la métaphysique grecque. Mais, il n'y a surtout pas une seule référence au problème principiel d'un principe mouvant, temporel, mutant, propre

[368] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 72.
[369] Idem, p. 72.
[370] Idem, p. 72.

à une nouvelle ontologie ou à une autre métaphysique. Ces pages et le livre dans son ensemble ne posent aucun problème principiel. Il n'y a pas de restauration possible, seulement le problème pratique de l'instauration du plan d'immanence et de l'invention de modes d'existence immanents sur lui, ce qui conduira, entre autres choses – comme nous aurons l'occasion de voir dans la dernière partie de cette recherche – à la question géophilosophique : celle de l'instauration de la pensée à partir de son rapport avec la Terre. « Quelle sorte d'étranger y a-t-il dans le philosophe, avec son air de revenir du pays des morts ? »[371]. Comme si ce n'était pas suffisant l'absence de référence à l'ontologie (car, vieille ou nouvelle, elle serait une parmi les « illusions de transcendance »), il est remarquable que Deleuze et Guattari appellent ce changement de problème de « conversion empiriste ». Nous avons perdu le monde : « Oui, le problème a changé »[372]. Et Souriau sait indiquer avec simplicité à quel point de nouveau problème concerne celui de la philosophie en tant que performance instaurative, qui doit être pensé en résonance avec d'autres pratiques également instauratrices de mondes. « Question clef disions nous tout à l'heure ; point crucial où convergent les plus grands problèmes. Quels êtres prendrons-nous en charge par l'esprit ? La connaissance devra-t-elle sacrifier à la Vérité **des populations entières d'êtres**, rayés de toute positivité existentielle ; ou devra-t-elle **pour les admettre**, dédoubler, détripler le monde? »[373]. Ou alors, au lieu de cette amputation, les êtres devraient avoir ommc seule positivité le fait de servir au passage d'un élan vital dans son évolution créatrice ou devraient avoir une pleine positivité en tant qu'ils sont instaurés sans cèsse, en multipliant les modes ? Celui-là est le problème empiriste par excellence posé par Hume, selon Deleuze, c'est-à-dire le problème de l'habitude ou de l'instauration d'une âme contemplative. Il y a autant de mondes qu'il y a des habitudes, des âmes contractives, en composant des relations transversalles de toute sorte, toute une communication immédiate non seulement entre des diférents points d'un plan, mais entre différents plans. « Il faut attribuer une âme au coeur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude. Il n'y a là nulle hypothèse barbare, ou mystique »[374].

---

[371] Idem, p. 67.
[372] Idem, p. 73.
[373] Souriau, *Les différents modes d'existence*, 2009, pp. 84-85 *apud* Latour, *Sur un livre... op. cit.*, p. 12.
[374] Cf. Deleuze, *DR*, p. 101.

C'est seulement l'empiriste qui peut dire, comme Deleuze, que « tout est contemplation, mêmes les rochers et les bois, les animaux et les hommes, même Actéon et le cerf, Narcisse et la fleur »[375]. Autant de populations qu'il existe des modes d'existence distincts, dont il faut tracer la carte éthologique et penser aux possibilités de communications transversales entre les êtres[376]. C'est à l'ampleur d'un monde ainsi multiplié, ainsi devenu multiversel ou multinaturel, que Souriau semble se référer dans le passage suivant.

> C'est que le monde entier est bien vaste, s'il y a plus d'un genre d'existence ; s'il est vrai qu'on ne l'a pas épuisé, quand on a parcouru tout ce qui existe selon un de ses modes, celui par exemple de l'existence physique, ou celui de l'existence psychique ; s'il est vrai qu'il faille encore pour le comprendre l'englober dans tout ce qui lui confère, ses significations et ses valeurs ; s'il est vrai qu'en chacun de ses points, intersection d'un réseau déterminé de relations constituantes (par exemple spatio-temporelles) il faille aboucher, comme un soupirail ouvrant sur un autre monde, tout un nouvel ensemble de déterminations de l'être, intemporelles, non spatiales, subjectives peut-être, ou qualitatives, ou virtuelles, ou transcendantes ; de celles peut-être où l'existence ne se saisit qu'en des expériences fugaces, presque indicibles, ou qui demandent à l'intelligence un effort terrible pour saisir ce à quoi elle n'est pas encore faite, et qu'une pensée plus large pourrait seule embrasser ; s'il est vrai même qu'il faille, pour appréhender l'univers dans sa complexité, non seulement rendre la pensée capable de tous les rayons multicolores de l'existence, mais même d'une lumière nouvelle, d'une lumière blanche les unissant dans la clarté d'une surexistence qui surpasse tous ces modes sans en subvertir la réalité[377].

La lecture de Latour, au fur et à mesure qu'elle avance, décèle d'autres ambigüités. Voici une autre. Il insiste que Souriau évite toute démarche de type

---

[375] Idem, p. 102. « Il y a une contraction de la terre et de l'humidité qu'on appelle froment, et cette contraction est une contemplation, et l'autosatisfaction de cette contemplation. Le lys des champs, par sa seule existence, chante la gloire des cieux, des déesses et des dieux, c'est-à-dire des éléments qu'il contemple en contractant ».

[376] Cela pose la question du commun d'une manière assez inouïe, qui pourrait être rapproché de ce que la diplomatie chamanique n'est qu'une version développée et sophistiquée. L'univers, auquel fait référence Souriau ci-dessus pourrait être rapproché de celui caractérisé par E. Viveiros de Castro. Cependant, ce rapprochement serait troublé par le problème principiel qui semble hanter ce dernier. Nous allons reprendre cette question de la diplomatie et quelques aspects de son déploiement contemporain dans la troisième partie de cette recherche.

[377] Cf. Souriau, *Sur les différents... op. cit.,* pp. 82-83.

dialéctique, par lequel les modes d'existence pourraient être déduits. Au contraire, c'est parce qu'elle est « hautement spéculative » que son abordage est pleinement « empiriste ». « Il ne s'agit pas de poursuivre l'ontique au-delà de ses adhérences au phénomène et à l'expérience, jusque dans le vide », équivoque que Souriau attribue aussi bien aux métaphysiciens qu'aux phénoménologues. « Il s'agit d'inventer (comme on 'invente' un trésor), de découvrir des modes positifs d'existence, venant à notre rencontre avec leurs palmes, pour accueillir nos espoirs, nos intentions ou nos spéculations problématiques, pour les recueillir et les réconforter ». Et Souriau ajoute ce qui devrait être symptomatique à l'égard des démarches principielles qu'il réfuse : « Toute autre recherche est famine métaphysique »[378]. Les modes d'existence sont, donc, toujours contingents. De tout cela, Latour conclut que Souriau invente une « ontologie historique », capable de situer ce qu'il a déterminé, lui-même dans ses travaux, comme une « ontologie européenne », juste une parmi d'autres aussi légitimes qu'elle. Latour ne fait autre chose que déployer, tel que le fait dans une autre voie Viveiros de Castro, la prodigieuse rencontre de la géophilosophie deleuzienne avec l'anthropologie. Néanmoins, aussi bien Latour que Viveiros de Castro le font à partir d'un présupposé ontologique et principiel ; par delà les diverses « ontologies », une métaphysique implicite que l'auteur de Nous n'avons jamais été moderne essaie de rapprocher de l'empirisme (celui de James, Whitehead), mais qui n'arrive pas à être suffisamment empiriste précisément à cause de ce présupposé spéculatif. Bref, ce qu'elle présuppose c'est la restauration ontologique[379].

Bizarrement, dans la présentation à la réedition du livre *Les différents modes d'existence*, co-écrit avec I. Stengers, intitulée « Le sphinx de l'oeuvre »[380], de 2009,

---

[378] Cf. Souriau, *Les différents modes d'existence, op. cit.,* p. 142.

[379] Les ambigüités multiplient tout au long de ce texte pourtant absolument riche dans ses détails et duquel nous n'avons offert qu'une vue très panoramique, mais capable de saisir l'orientation générale de cette lecture de Souriau. Voici un passage assez significatif à cet égard. « [L]a philosophie n'a jamais encaissé les différences qu'à partir de l'être en tant qu'être comme si elle demeurait, au fond, géocentrique ; il doit être possible d'adopter une autre position en 'tentant l'Autre' ; cette enquête sur les différentes manières de s'altérer possède bien quelque chose d'empirique, en tous cas elle doit coller aussi près que possible à ce qui est donné dans l'expérience (au sens plein du second empirisme et pas de la version censurée du premier) ; les modes sont en nombre supérieur à deux, on va donc ignorer le dualisme sujet/objet et mettre fin à la bifurcation de la nature non pas en la dépassant (on ne ferait que compter jusqu'à trois) mais en la raturant de mille façons ; les modes sont égaux en dignité ; ils sont le résultat d'une histoire —j'ajouterai d'une anthropologie historique — particulières qui ne visent pas à définir une ontologie générale », cf. Latour, *Sur un livre..., op. cit.*, p. 16.

[380] Cf. Isabelle Stengers et Bruno Latour, Présentation « Le sphinx de l'oeuvre », in Etienne Souriau, *Les différents modes d'existence* (1943), Paris, PUF, 2009.

Latour reprend quelques point de l'article que nous avons exploités ci-dessus dans certains de ces aspects. De manière franche, l'auteur affirme que, dans ce premier article, son intérêt était moins celui d'introduire la pensée de Souriau que de réflétir comment ce dernier pourrait lui aider dans son propre projet, tandis que la présentation co-écrite avec Stengers cherchait à offrir une « véritable introduction ». Or, si dans le premier article le nom de Bergson n'apparait qu'une seule fois à côté de celui de Deleuze, en composant de l'un à l'autre ce que Latour appelle de « tradition française » qui « ignore superbement la dialéctique » (en y incluant Souriau), dans la présente « Introduction », Bergson surgit d'une manière complètement diverse. Si, dans le premier, on pouvait distinguer une conception principielle à filtrer pour ainsi dire la pensée de Souriau, dans ce dernier, l'antinarcissisme de Souriau est mis en évidence.

En effet, en rompant radicalement avec le cercle corrélationnel, chez Souriau, les formes n'appartiennent ni au sujet ni à l'objet. Le trajet de la connaissance ne va pas du subjet de la connaissance à l'objet connu, ni les formes n'appartiennent à la perception ou à la pensée, à la manière de condition de possibilité, ou aux choses ou objets, où « elles résideraient en attente d'être découvertes ». « Elles se manifestent dans l'opération même grâce à laquelle aussi bien la pensée que ce qui est pensé gagnent ensemble leur solidité »[381]. Dans l'instauration, la réalisation ne suppose pas la « submission à des conditions générales ». « Elle demande choix, renoncements, décisions. Elle est ce qui met à l'aventure et au travail l'agent instaurateur »[382]. Ainsi, le savant et l'artiste qui ne projetent ni découvrent, mais instaurent, à travers la position de questions, d'expérimentations, etc. Et c'est déjà sur ce point précis que se révèle l' « anti-bergsonisme de Souriau » et que Latour et Stengers mettent en évidence, en indicant la reprise par l'auteur de L'instauration philosophique du thème de l' « antitypie », « traditionnellement associé à l'impénétrabilité des êtres extensifs, occupant une place sur un mode qui exclut tous les autres, il [Souriau] affirme l'incompatibilité des formes les unes avec les autres. Une réalisation implique sacrifices et renoncements »[383].

Or, Bergson est le philosophe, si l'on peut s'exprimer ainsi, de la compénétrabilité, fondée par la durée. S'en dirigéant à lui, Souriau a pu dire, dans son

[381] Cf. B. Latour et I. Stengers, « Le sphinx de l'oeuvre », pp. 14-15.
[382] Idem, p. 15.
[383] Idem, p. 19.

travail *L'Abstraction sentimentale* : « Il faut être un philosophe, un cérébralisé, un chercheur de belles constructions abstraites, pour parvenir à concevoir le temps comme un enrichissement, qui, conservant intégralement le passé, le complète sans cesse par intégration d'un présent tout neuf »[384]. Il n'y a aucun doute que cette critique est dirigée à l'auteur de *L'Evolution créatrice* et sa conception d'un temps qui progresse et s'enrichit dans la mesure où il évoluit. Elle n'est pas si loin, en ce sens, de la critique dirigée à Bergson, cette fois par L. Lavelle, certes, en fonction d'autres problèmes, tel qu'elle nous est restituée par J.-Ch. Goddard[385]. Elle consistait à censurer à la philosophie du Simple, de la « marche croissante » de l'élan vital, garantie par un « Dieu » conçu comme « continuité de jaillissement »[386], présent dans *L'Evolution créatrice*. Cette conception déboucherait dans la théorie de l' « exceptionalité mystique » dans Les deux sources de la morale et de la réligion, qui partage l'humanité entre, d'une part, « une multiplicité d'individus voués à l'espèce » et, d'autre part, « une pluralité d'individus en lequels, l'acte créateur demeurant indivis, l'Un ne se pluralise pas réellement »[387]. Autrement dit, ce que Lavelle critique chez Bergson est ce partage entre, d'une part, les « vivants », « des milliers et des milliers d'entre eux »[388], en fonctionnant comme l' « intermédiaire » pour le progrès de l'élan, « se répètent les uns les autres dans l'espace et le temps »[389], et d'autre part, la « vie », comme unité, dans son progrès immanent et croissant, en emportant la « nouveauté » qui s'élabore à travers eux. C'est une telle conception ontologique, qui restaure un problème principiel, que Souriau réfuse et lui oppose une conception complètement diverse : « Pour ceux qui vivent, pour ceux qui se heurtent aux angles de la vie, qui se blessent à ses durs à-coups,

---

[384] Cf. Souriau, *L'Abstraction sentimentale*, Paris, Hachette, 2e ed., PUF, 1951, p. 153 apud Latour et Stengers, « Le sphinx de l'oeuvre », op. cit., p. 20. Ce travail résulte, d'après Latour et Stengers, des carnets rédigés par Souriau lors de sa captivité pendant la Première Guerre Mondiale, dans laquelle Bergson a pu s'engager dans la condition de Philosophe-Diplomate (cf. notre Troisième Partie). « Et ce que les larges fragments extraits de ces carnets racontent est de fait éminemment plus lisible que les thèses auxquelles ils servent de support : il s'agit d'une lutte quotidienne pour accepter une vie interrompue, dans la pleine dureté de cette interruption, c'est-à-dire sans céder aux chimères et mélancolies qui peuplent de rêve la vie du prisonnier, c'est-à-dire du « désoeuvré ». Il n'est pas impossible que le philosophe qui fit, contre Bergson, le choix de la dureté et de la foi jurée, soit né dans les forteresses d'Ingolstadt », cf. Latour et Stengers, Le sphinx de l'oeuvre », op. cit., p. 21, n.3.

[385] Cf. Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie, op. cit* et cf. Louis Lavelle, *De l'acte*, Aubier, 1992.

[386] Cf. Bergson, *EC*, p. 700 *apud* Goddard, *Mysticisme*..., p. 148.

[387] Cf. Goddard, *Mysticisme*..., 151.

[388] Cf. Bergson, *EC*, p. 691 *apud* Goddard, *Mysticisme*..., p. 151.

[389] Cf. Bergson, *EC*, p. 691 apud Goddard, *Mysticisme*..., p. 149.

le temps est fait d'anéantissement »[390]. C'est l'idée d'une évolution créatrice, du prgrès et de l'enrichissement continu de la réalité, qui est niée par Souriau. « Pour lui, il s'agit de conquérir, non de coïncider »[391]. L'instauration exige un effort tout à fait divers de celui de la sympathie bergsonienne. Il ne s'agit pas de coïncider avec l'absolu à partir d'un effort de volonté, mais d'instaurer une existence singulière, qui prend toujours le risque de se dissoudre, jusqu'à disparaître complétement. Le monde est une oeuvre à faire, non une évolution, ne serait-elle créatrice. Et comme disent Latour et Stengers, le monde peut rater[392]. « [L]a statue ne se fera pas d'elle-même ; l'humanité future non plus. L'âme d'une société nouvelle ne se fait pas d'elle-même, il faut qu'on y travaille, et ceux qui y travaillent opèrent bien sa genèse »[393]. Autrement dit, de l'être on ne peut pas dire qu'il existe ou pas. L'être est oeuvre à faire. L'inachevement existentiel touche chaque être. « Rien, pas même nous, ne nous est donné autrement que dans une sorte de demi-jour, dans une pénombre où s'ébauche de l'inachevé, où rien n'a ni plénitude de présence, ni évidente patuité, ni total accomplissement, ni existence plénière »[394]. Chaque être exige un faire, une « action instauratrice », mais qui ne doit rien à l'effort d'un créateur qui opérerait le passage d'une forme à une matière[395]. Au contraire, l'agent est en quelque sorte effacé dans le mouvement même de l'instauration de l'oeuvre. Et si l'humanité future est aussi, comme tout, oeuvre à faire, si l'homme est oeuvre à faire, ce qui est désigne avec la performance instauratrice c'est la tache utopique de l'avenir, la synthèse du futur, l'invention d'un peuple et d'une terre qui soient génétique-natifs. « Inutile de compter sur le planificateur, le créateur, le réalisateur, et même sur l'artiste. Aux commandes, il n'y a pas d'auteur. Il n'y a pas de pilote le long de ce trajet-là. Ne comptez pas sur un humain qui marcherait sur les chemins de la liberté. En plein existentialisme, Souriau inverse les propositions de Sartre : un monde de contingences dans lequel seule brillerait la liberté de l'homme qui aurait la lourde charge de se faire lui-même ».

---

[390] Cf. Souriau, *L'Abstraction sentimentale, op. cit.*, p. 151 apud Latour et Stengers, « Le sphinx de l'oeuvre », op. cit., p. 20.
[391] Cf. Latour et Stengers, « Le sphinx de l'oeuvre », *op. cit.,* p. 20.
[392] Souriau a même un beau concept pour désigner ce défi constant, l' « érrabilité ». « Oui, avec Souriau, le monde peut rater... Sans activité, sans inquiétude, sans erreur, pas d'oeuvre, pas d'être. L'oeuvre n'est pas un plan, un idéal, un projet: c'est un monstre qui met l'agent à la question » cf. Stengers et Latour, op. cit., p. 12.
[393] Cf. Souriau, *Les différents modes d'existence, op. cit.*, pp. 203-204.
[394] Cf. Idem, pp. 195-196.
[395] Cf. Latour et Stengers, « Le sphinx de l'oeuvre », op. cit., p. 10.

TROISIÈME PARTIE

Diplomatie et géophilosophie

La lecture que nous avons accomplie autour de certains aspects de la relation entretenue par les philosophies de Deleuze et de Bergson consiste dans une experimentation de pensée. Si nous considérons que la notion de problème constitue un mode de fonctionnement de la machine à penser, alors chaque philosophie apparaît comme une sorte de machinerie possèdant des opérations singulières et le philosophe comme ingénieur. De la même manière qu'on parle d'une ingénièrie genètique ou ingénièrie de mots (João Cabral de Melo Neto le réivindiquait avec l'idée de « machine à émouvoir » de Le Corbusier), la philosophie aussi consiste dans une ingénièrie et son effort n'est autre que de faire concepts en mobilisant l'ensemble de la machine à penser en fonction de problèmes très précis. Nous croyons avoir ébauché deux problèmes à partir de Deleuze et Bergson (ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas d'autres, au contraire !) : le pratique et le principiel dont résultent respectivement la performance spéculative et la performance instauratrice de la machine à penser.

Toutefois, il faut le remarquer aussi vite que possible que, d'un point de vue deleuzien, la machine à penser doit être comprise très exactement par delà de tout partage nature/culture, c'est-à-dire que cette machine se laisse comprendre immédiatement comme partie d'une nature infiniment machinique[396]. Le philosophe ingénieur n'est qu'un constructeur/manieur de la machine à penser et celle-ci doit être définie dorénavant comme synthétiseur, au même titre de la « machine à sons » de Varèse : l'éternel retour de Nietzsche comme machine-cosmique en est une exemple pour Deleuze[397]. Les machines n'ont d'autre fonction que de capturer les forces du

[396] Nous puisons cette conception directement des premières pages de *L'anti-Oedipe* et elle s'accorde parfaitement au problème de l'instauration philosophique. En effet, la pensée, ainsi que les organismes vivants, la terre, les constelations, ne cesse pas de s'instaurer. La machine à penser fait pleinement partie du « réel » comme unité de la production et du produit. « (...) il n'y a pas davantage de distinction homme-nature : l'essence humaine de la nature et l'essence naturelle de l'homme s'identifient dans la nature comme production ou industrie, c'est-à-dire aussi bien dans la vie générique de l'homme. L'industrie n'est plus prise alors dans un rapport extrinsèque d'utilité, mais dans son identité fondamentale avec la nature comme production de l'homme et par l'homme. Non pas l'homme en tant que roi de la création, mais plutôt celui qui est touché par la vie profonde de toutes les formes ou de tous les genres, qui est chargé des étoiles et des animaux même », cf. Deleuze et Guattari, *AOE*, p. 10.

[397] Mais nous pensons aussi à la machine à image de Werner Herzog, notamment à son « *Grizzly Man* » (2005) et à son « *La grotte des rêves perdus* » (2010), car effectivement la câmera-oeil devant l'oeil de l'ours et devant les peintures du paléolitiques, par delà tout questionnement narcissique ou anti-narcissique, par delà l'angoissante ou joyeuse aventure de se voir à soi même du point de vue de l'autre, nous installe dans un point de vue cosmique par lequel nous contemplons la massacrante indifférence de la nature et nous en elle, de telle sorte qu'il nous faut capturer les forces du Cosmos. Ainsi, les images finalles des crocodiles albinos, dans l'étrange et si bel addenda de « *La grotte...* », des mutants nés dans la biosphère tropicale crée par l'eau chaud excedente utilisée pour réfroidir les réacteurs

Cosmos afin de leur donner une certaine consistance, sonore, conceptuelle, visuelle, matérielle, etc. : rendre pensables, visibles, audibles des forces qui ne le sont pas. C'est le problème même de l'instauration, conformement à la troisième synthèse du temps, comme le montre Deleuze, avec Guattari[398]. « Le problème n'est plus d'un commencement, pas davantage celui d'une fondation-fondement. C'est devenu le problème de consistance ou de consolidation : comment consolider le matériau, le rendre consistant, pour qu'il puisse capter ces forces non sonores, non visibles, non pensables ? (...) On sort des agencements pour entrer dans l'âge de la Machine, immense mécanosphère, plan de cosmicisation des forces à capter ». Et ensuite : « Le synthétiseur, avec son opération de consistance, a pris la place du fondement dans le jugement synthètique à priori : la synthèse y est du moléculaire et du cosmique, du matériau et de la force, non plus de la matière et de la forme (...). La philosophie, non plus comme jugement synthétique, mais comme synthétiseur de pensée »[399].

Quand elle synthétise, pour ainsi dire, une nature philosophique ou, cela revient au même, quand elle instaure un plan d'immanence, la machine de penser enveloppe un ensemble de déterminations en fonction du problème ou des problèmes qu'elle mobilise. Eles peuvent être géographiques, biologiques, sociologiques, téchniques, cosmiques, etc.. Evidemment, nous ne pouvons pas nous donner la tâche de restituer les déterminations ou éléments disparates tels qu'ils sont consolidés dans les oeuvres de Deleuze et de Bergson. Nous proposons, donc, pour cette dernière partie approfonder notre experimentation et ses lignes de différenciation a partir de certains aspects de leur

---

nucléaires de l'Usine à 32Km de la Grotte de Chauvet, ne nous renvoyent-elles pas une image de nous où nous ne nous réconnaissons pas, mais au contraire une image d'un cosmos où nous sommes tant bien que mal en train d'instaurer quelque chose, ne serait-ce que des peintures sur un mur ou des images avec une câmera dont la communication demeure assez incertaine, un « reflet immaginaire ». « Probablement », dit Herzog. C'est aussi l'impératif de feu qui nous force à instaurer.

[398] Nous ne pourrons pas, dans les limites de cette recherche, élaborer un commentaire autour du concept de « ritournelle », chez Guattari, qui est fondamental pour la compréhension de la notion de synthétiseur.

[399] Cf. Deleuze et Guattari, *MP,* p. 423-424. Les auteurs rappèlent l'ambigüité de toute opération de consolidation de matériaux disparates : on peut finir dans le « flou », le « confus », le « brouillage ». La sobriété doit caractériser l'acte instaurateur, l' « acte de consistance, de capture ou d'extraction qui travaillera sur un matériau non pas sommaire, mais prodigieusement simplifié, créativement limité, séléctionné », Idem, p. 426. Néanmoins, devant les défis contemporains, nous pensons que la sobriété, bien que nécessaire, ne peut pas limiter la compléxification, également nécessaire, des matériaux. Ce pourquoi le passage de la figure de l' « artisan » à celle de l'ingénieur, que nous proposons ici. Deleuze et Guattari le savent d'ailleurs et n'ont fait autre chose que cela dans les *Mille Plateaux*, vrai livre d'ingénièrie instaurative et philosophique, qui traverse les strates de la mécanosphère et synthétise une géologie de la morale, exihibant la production du processus même de penser dans sa relation avec des éléments et instaurations qui le dépassent.

détermination politique. Cela nous a conduit au problème de la diplomatie bergsonienne et de la geophilosophie politique deleuzienne. En meme temps, s'il s'agit ici d'une expérimentation, il va sans dire qu'elle se situe elle-même par rapport à quelques questions dites contemporaines, sur lesquelles nous aurons l'occasion de nous manifester, mais sans nous approfondir plus que ce qui nous serait permit à travers le petit ébauche d'une critique à notre temps, celui de nouvelles restaurations, d'exhaustions et de fatigues, mais aussi de re-instaurations.

Chapitre VIII – Bergson et le double

L'oeuvre de Bergson dès son début a suscité les plus vifs débats et les prises de positions le plus opposées, du point de vue théorique, mais aussi politique, réligieux, etc. C'est ce qui nous donne à voir d'une manière particulièrement intéressant le livre « La gloire de Bergson », de F. Azouvi. Il nous montre, par exemple, un certain Tancrède de Visan que, dans un article de 1910, remarquait qu' « l'on pourrait être simultanément bergsonien, royaliste, catholique, admirateur du pragmatisme mais adversaire du modernisme et même un brin anti-sémite »[400]. Et ce n'est qu'un exemple ! D'autres encore sont possibles : le silence, « la pire des critiques », des biologistes au moment de la publication de *L'évolution créatrice* ; les disciples et ses différentes images de Bergson, tel qu'on les rencontre chez Le Roy ou chez Péguy ; l'intérêt profond de la part des catholiques, ce qui faisait que les salles où avaient lieu les cours de Bergson furent devenues petites pour la multitude d'auditeurs ; les livres mis dans l'*Index* par le Vatican, etc. Comment ne pas être sensible au « transe intellectuel » de la jeunesse catholique procuré par la lecture de *L'évolution créatrice*, tel que le souligne E. Gilson qui, en 1907, avait 23 ans complets ? Azouvi rappelle encore l' « enquête sur les Jeunes gens d'aujourd'hui », effectué par les jeunes catholiques trois ans la publication du troisième grand travail de Bergson et dont le résultat fût surprénant : la « réssurection de la métaphysique » et l'ouverture du « chemin de la foi » qu'elle rendait possible. G. Tarde trouvait chez Bergson l'émergence d'une nouvelle métaphysique (bien évidemment, dans un tout autre sens que celui que donnait à elle les jeunnes catholiques), tandis que Sorel voyait dans le bergsonisme la victoire du Dieu de Pascal, celui d'Abrahan, Isaac et Jacob, qui parlait au coeur, contre le Dieu géomètre de Descartes, qui se dirigéait à l'intelligence. Ce dernier arrive même à affirmer que le succès de Bergson était dû à l'existence d' « orientations pascaliennes dans l'élite de la société contemporaine »[401]. Un autre choc que l'oeuvre bergsonienne a pu procurer se manifeste dans l'association qu'on a fait entre elle et le pragmatisme, l' « endosmose intercontinentale » qui attesterait l'origine « nettement transatlantique » du bergsonisme, évidente dans manière peu française d'incorporer des travaux des

[400] Cf. François Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris, Gallimard, 2007, p. 175.
[401] Cf. Gabriel de Tarde, « Une nouvelle métaphysique : M. Bergson » et Georges Sorel, « Vues sur les problèmes de la philosophie », apud Azouvi, *La gloire... op. cit.* p. 146.

pathologistes et des physiologistes dans la recherche métaphysique, selon Rageot[402]. La convergence entre ces deux courants de pensées sera à tel point polémique que les représentants thomistes de l'Eglise catholique condamnent vite ce qu'ils entendent comme une conception pragmatique de la vérité, c'est-à-dire, ils y voient une question d'action et non pas de spéculation, d'après le père de Tonquédec. Comme le rappelle Azouvi, *L'évolution créatrice*, dont l'élan vital est accusé de « tourner court » (un Dieu fini...), fait l'Eglise affirmer que la vague mobile du temps advient de l'éternité immuable et qu'elle représente le Principe dans laquel est donnée, d'une fois pour toutes, la totalité de l'être, car, au contraire des *Données immédiates* qui s'attaquait au détermisme, au contraire de *Matière et mémoire* qui se contentait de repenser les lois de la perception et du souvenir, ce travaux questionne directement le « principe des choses »[403].

Mais de quoi parlons-nous ? Que des choses trop connues depuis toujours des spécialistes. Toutefois, si nous le redisons encore une fois, ce n'est que pour rappeller que le bergsonisme dont il s'agit dans notre recherche, à propos de la restauration ontologique, ce n'est celui dont l'image parmi les chrétiens thomistes arrive au Vatican. Ce n'est pas le Bergson dont la philsophie est attaquée à cause de sa « judéité », comme l'a fait Pierre Lasserre et bien d'autres, jusqu'au point où l'on voit la « barbarie bergsonienne » à la mode « autant que le tango », cette danse de « bouviers argentins » (Mgr Delmont), c'est-à-dire une « doctrine aussi voluptuese que cette danse venue de l'Amérique latine, sport favori des 'snobettes' assidues au Collège de France »[404]. Le Bergson auquel nous nous tournos, dans cette troisième partie, est beaucoup plus proche à celui dont l'image nous est donnée par Péguy, autrement dit, un bergsonisme qui ne signifie pas anti-intellectualisme, mais qui attaque un certain type d'intellectualisme, celui de la métaphysique qui s'est soucié du *tout fait*. Ce n'était pas déjà le résultat d'une fatigue congénital de la pensée cet intellectualisme qui fait qu'il y ait autant d'hommes qui « sentent par sentiments *tout faits* », qui « pensent par idées *toutes faites* » ? N'a-t-il pas raison Péguy d'opposer à la raison « raide » une raison « souple » qui n'est pas moins coercitive que la première, mais au contraire, elle l'est davantage, puisqu'elle peut « épouser le réel » tout au long de ses nuances et de sa mouvance

[402] Idem, p. 148.
[403] Idem, p. 157.
[404] Idem, p. 164 et p. 168.

même ?[405] La raison souple a ses propres efforts, mais aussi ses fatigues. Les mots du directeur de la Revue du clergé français, du 15 août 1914, juste après la « décision romaine » en faveur de la proscription des ouvrages de Bergson, nous invitent à une réfléxion : « En blâmant les écrits du philosophe français, l'Eglise n'a [...] fait que défendre elle-même et que défendre les enfants contre l'erreur. Nous avons beaucoup mieux à faire, en vérité, qu'à nous perdre dans 'l'océan mouvant' du bergsonisme : ne bâtissons que sur le roc inébranlable de l'Eglise et de sa philosophie traditionnelle »[406]. Le bergsonisme a toujours été un champ de bataille, une polémique. Et si à l'édification de cette philosophie d'essence grecque sur un roc inébranlable, on opposait non plus une presque inoffensive conception panthéiste, mais la restauration de l'ontologie, c'est-à-dire une conception souple, durable et immanentiste du principe ? Et cette philosophie, précisément par son essence principielle, impliquait une politique très précise, de plus en plus évocable dans le monde contemporain qui est le notre, non pas en tant qu'une idéologie – car il y en a eu des « bergsonismes idéologiques » - mais en tant qu'un élément dans lequel nous vivons et nous nous mouvons ?

Ainsi, l'idée même d'un « Bergson politique » nous permet de poser le problème capable de compléter celle d'un Bergson restaurateur de l'ontologie. Nous établir notre analyse à partir des questionnements incontournables que Ph. Soulez a pu developper à propos du thème de la politique dans la pensée bergsonienne. Le monde dans lequel nous vivons et nous mouvons, dans sa crise de grande ampleur, trouvent dans les deux Guerres mondiales non pas une origine, mais des problèmes que nous ne cessons pas de developper, de pousser plus loin.

---

[405] Il va de soi passer de cette opposition à celle, chez Deleuze et Guattari, du molaire et du moléculaire qui se fait accompagner encore d'autres « dualismes nécessaires ». Mais nous pouvons, quand même, rappeller comment partout, dans *Mille Plateaux*, les auteurs appelent à la prudence. Par exemple, le *Plateau* « Trois nouvelles ou 'qu'est-ce qui s'est passé ?' » nous montre l' « ambigüité de la ligne moléculaire » ou de la « ségmentarité souple », propre aux « longs-voyeurs » avec leur lunette « fine et complexe », opposée à la molarité du «court-voyeur », avec sa lunette capable de répèrer les « grandes divisions binaires », les « segments durs ». Nous trouvons une réfléxion éclairante à cet égard, chez Roger Lambert da Silvq, qui propose la notion de micro-histoire pour, à partir de la distinction de trois lignes chez Deleuze et Guattari, critiquer une lecture dualiste dans l'histoire qui oppose la macro-analyse et la micro-analyse comme une différence d'échèlle, cf. Roger A. Lambert da Silva, « Micro-história e micro-política ». In. Caderno de resumo & Anais do 4° Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado. Ouro Preto, UFOP, 2010. Voir ci-dessus note 304.

[406] Cf. Joseph Bricout, « M. Bergson à l'Index ». *Revue du clergé français*, 15 août 1914, p. 459, apud Azouvi, op. cit., p. 172.

Une des décisions primordiales qui ont concouru à l'instauration de ce monde a été l'éngagement états-unien dans la Première Guerre Mondiale et l'impératif de ne pas permettre « l'interruption du commerce transatlantique »[407]. La crainte de son interruption seulement de manière superficille pourrait se référer à la crise économique qui, à court terme, elle engendrerait. La philosophie n'aurait rien à questionner si cela était le cas. Si nous pensons que la philosophie soit concernée c'est parce que, comme le dit Soulez très clairement, l'interruption du commerce poserait immédiatement une question de « droit »[408]. En effet, « le nouveau droit des échanges internationaux que l'Allemagne chercherait à imposer si elle était victorieuse » dans la guerre était déjà « préfiguré » par les dérogations exceptionneles à la « liberté des mers » et au livre commence entre les nations. Les Etats-Unis s'engagent donc dans une lutte pour la défense d'un « principe nécessaire au fonctionnement du capitalisme américain comme *système* ». Et, ajoute Soulez : « dans ce système l'idéalisme des droits de l'homme, la démocratie et la liberté économique sous toutes ses formesne se séparent point »[409]. Autrement dit, le problème n'était pas la simples relation de forces entre les pays, mais l'ordre mondial qui pourrait émerger après la guerre et la tentative subséquente d'unification de l'humanité à laquelle elle donnerait lieu, à l'âge planétaire qui s'annonçait. Garantir un moyen d'immanence mondial, à travers la liberté des mers et du libre commencer, non seulement pour le développement du capitalisme, mais aussi pour assurer les principes démocratiques, voilà en quoi a consisté l'intervention précise des Etats-Unis. La réfléxion de Deleuze et Guattari, dans le *Qu'est-ce que la philosophie ?*, sur la notion de geophilosophie et la reterritorialisation de la philosophie sur les Etats démocratiques occidentaux et sur les droits de l'homme supposent cet ordre mondial comme un fait établi, ainsi que l'idée d' « invention d'un peuple qui manque » suppose sa suppression.

La question qui se pose, donc, à travers l'étude de Soulez est la suivant : est-il possible de trouver des éléments de la philosophie bergsonienne dans la participation de nature politique qu'il a pu exercer pendant la Première Guerre ?[410] Nous avons dit ci-

[407] Cf. Phillipe Soulez, *Bergson politique*, Paris, PUF, 1989, p. 48.
[408] Idem, p. 48.
[409] Idem, p. 48.
[410] Plus spécifiquement, Bergson a exercé une fonction persuasive auprès du Président Wilson dont la subjectivité « à l'intérieur du système américain et dans une conjoncture donnée » a joué un rôle décisif. « Nous ne prétendons certes pas démontrer dans les pages qui suivent que l'intervention de

dessus que la philosophie est concernée par le problème du droit. En fait, il faut ajouter que le droit ne devient une question pour la philosophie sans que celle-ci devienne immédiatement politique. Un bergsonisme politique, n'est-ce pas déjà le problème de Politizer ? Oui, mais à la condition qu'on dépasse, remarque Soulez, un malentendu qui écarte de manière summaire son fameux pamphlet, « Bergson, la fin d'une parade philosophique », sous l'argument suivant : il n'aurait aucune valeur philosophique, puisque la pensée de Bergson n'aurait joué aucun rôle sur le champ politique et social. « La question n'est pas de tout icique 'ne pas prendre de position politique est encore une manière de faire de la politique'. Nous ne pratiquons nullement cette hérmeutique du soupçon. En réalité, peu de philosophes ont été aussi présents que Bergson dans la politique de leur temps. Sans doute Bergson n'a-t-il pas jamais exercé une activité *partisane*. Ce sont les *institutions* qui l'intéressent plus que le *champ* du débat politique par elles circonscrit »[411]. Ce n'est pas par hasard si l'on constate que Bergson intervient

---

Bergson a été la 'cause' de la décision prise par Wilson. La position du problème serait erronée. Une décision n'a pas de 'cause', sinon elle ne serait qu'un 'effet' ; elle a des 'raisons'. C'est au niveau de la présentation de ces 'raisons' que Bergson a pu agir », cf. Soulez, *op. cit,* p. 48-49.

[411] Idem, p. 13. Nous devons, de cette façon, etre attentifs aux circonstances. « Le problème des rapports de la philosophie et de la politique, et conséquemment celui du philosophe et de l'homme politique, se ramène à celui de la philosophie et de sa représentation et du philosophe à son 'image' » (p. 14). Bergson se trouvait au début d'une époque où la philosophie allait subir de plus en plus l'influence de la communication (déjà les slogans ?). Ainsi, rappèle Soulez, le souci de Bergson avec sa propre image au sens « médiatique » du mot. En effet, lors d'une lettre à J. Chevalier, du 8 avril 1920, « il est question du droit des personnages publics à mettre en circulation des photographies d'eux-mêmes d'une époque moins avancée qie leur âge réel » (cf. p. 14, n.22). Il est en face à cette problèmatique autour de la communication et philosophie que Soulez propose questionner le « statut de la nouveauté en philosophie ». « La diffusion d'une philosophie, surtout si elle est 'nouvelle' fait du nom du philosophe un enjeu social et politique de première importance. Diffusion, politisation, dénonciation, renouvellement, tel semble bien être le cycle de la marchandise culturelle, au sens contemporain du terme 'culturel', presque identique à celui de 'médiatique' » (cf. p. 15). Ainsi, l'étude des « phénomènes de mode », ainsi que celui de la « infra-structure editoriale, académique et pour finir politique qui les rend possibles », peuvent être utiles à la compréhension de l'histoire des philosophies, comme le suggère le programme systèmatique de substitution de Bergson par Husserl, qui presupposait la critique du premier du point de vue de ce dernier, laquelle n'a jamais été réalisée, souvient Soulez. Elle a été ébauchée dans le pamphlet de Politzer et « toute une génération fera comme si cette critique avait eu lieu. En 1945, 'tout le monde' se croira 'phénomènologue', comme 'tout le monde' s'était cru bergsonien » (cf. pp. 26-27). Ceci dit, quand Merleau-Ponty affirme que la phénomènologie « se confond avec l'effort de la pensée moderne » (cf. Phénomènologie de la perception, Gallimard, 1945, p. XVI), il ne s'agit pas d'un symptome du fait que la dimension communicationnelle semble englober l'activité philosophique en soi ? C'est ce que Soulez paraît indiquer : « comme si une philosophie ne pouvait affirmer son droit à l'existence sans prétendre occuper la totalité du champ » (cf. p. 27, n. 68). Cela nous renvoie directement à nos conclusions à propos du slogans et de l'opinion dans leur rapport avec l'effort de penser et la fatigue. De manière plus large, on pourrait poser à nouveau la question du « département français d'outre-mer » du point de vue des effets colonialistes de l'âge, pour ainsi dire, médiatique, de la philosophie sur le pays « périphériques », car elle précède la « mission française » qui participe à la fondation du département de philosophie de l'USP. Et ajourd'hui encore, la question

précisément quand les « institutions ont été ménancées ». Comme le souligne Soulez, faire le choix par un ensemble c'est faire un choix politique, mais aussi, et en premier lieu, c'est faire un choix philosophique. A partir de concepts de « moi superficiel » de l'*Essai*, de « sens de réalité » de *Matière et mémoire* et de « schèma de vie sociale »des *Deux sources*, Soulez arrive à distinguer une « conception précise » de ce que les institutions signifient pour Bergson : « en tant que 'représentations' elles sont une trahison de l'effort créateur, en tant que 'cadre', elles sont un point d'appui indispensable »[412]. Politzer prétend dénoncer Bergson précisément à cause de son engagement dans la Guerre de 1914. Soulez, à son tour, insiste dans le fait que Bergson n'ignore pas le débat réforme-révolution ou évolution-révolution, mais le philosophe « le cantonne au terrain strictement social et politique »[413], tandis que son « critique sévère » conduit son analyse précisément dans ce champ, mais pour juger, à travers lui, aussi bien le philosophe que sa philosophie. La participation de Bergson dans la propagande de guerre est évidente. « Mais le fait de cette participation et subséquemment de la qualité discutable des arguments avancés entretient-il un rapport évident avec la philosophie du philosophe et doit-on en conclure que cette philosophie est nécessairement un échéc ? »[414]. Question majeur pour la recherche de Soulez, elle ne se réduit pas à interroger de manière biaisée cette relation à partir du champ politique strictement, comme l'a fait Politzer quand il fond l'homme et l'oeuvre. Au contraire, elle établit la distinction entre l'ensemble de l'oeuvre et les documents d'archives d'Etat en tant qu'ils sont liés au même « nom propre » du philosophe, « qu'on le veuille ou non ». Ce n'est que du point de vue de cette distinction, en tant qu'elle renvoie au même nom propre, qu'on peut chercher des rapports entre l'oeuvre et l'activité politique.

Mais alors qu'est-ce qu'expliquerait, et déjà en tant que première difficulté, le grand effort de Bergson pour séparer autant que possible l'homme et l'oeuvre, y compris moyennant un testament ? Séparation qui signifie surtout partager ce qui renvoye à « Bergson auteur », d'un côté, c'est-à-dire son « oeuvre », et ce qui renvoye à son activité diplomatique pendant la Guerre de 14, d'un autre côté, c'est-à-dire ses

---

pourrait être posé en termes de « infra-structure editoriale » (les traductions, par exemple) et « académique » (le sens des échanges internationaux pendant la formation, la figure du « spécialiste » étrangers dans les universités brésiliennes, etc.).

[412] Soulez, *op. cit.* p. 14. L'auteur n'oublie pas d'indiquer ce que dit Bergson sur « le rôle des institutions » dans l' « Introduction de la pensée et le mouvant », Bergson, *Oeuvres*, p. 1329.

[413] Idem, p. 29, n. 77.

[414] Idem, p. 30.

« missions ». « N'y aurait-il qu'un rapport d'homonymie entre le philosophe et sa représentation, entre Bergson et 'Bergson' ? »[415]. Soulez ne pose pas cette question sans, d'un même coup, ajouter une remarque qui nous semble décisive, à savoir, dans la tentative péremptoire d'effacer n'importe quel type de relation significativement philosophique entre Bergson et « Bergson », entre le philosophe et sa représentation, émerge le problème de l' « homme duplex » qui, dans cet auteur, n'est pas anodin, considérant la présence du « dédoublement », du « double », par tout son oeuvre : « tout est double dans le bergsonisme », affirme Soulez. C'est déjà le cas des deux types de textes, les « petits », parmi lesquels s'insère l'article « Mes missions », publié à la demande de son auteur, et le « grand », constitué par l'ensemble des travaux qui forment le volume *Oeuvres*. « Le seul rapport entre les deux viendrait, en somme, de l'utilisation philosophiquement abusive mais patriotiquement acceptable d'un effet de notoriété. Qui définit pourtant cez partage ? Bergson en tant qu'auteur ? Certes non. C'est Bergson en tant que testateur. Nouveau dédoublement »[416].

De toute façon, le dédoublement semble constituer un des principes mêmes de la philosophie bergsonienne, comme n'ont pas céssé de rappeler les commentateurs : deux aspects du « moi », deux types de mémoire, deux mouvement de sens inverse, deux sources de la morale et de la réligion, double frénesi, etc. Deleuze, il est connu depuis longtemps, privilégiait cet aspect du bergsonisme pour penser la question de la différenciation dans sa philosophie même. L'opération de dédoublement est à la base d'une maxime importante chez Bergson. D'après son énnoncé, il affirme qu'« il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action »[417]. La genèse de cet impératif résulte d'un portrait croisé de Cousin, qui pensait en homme d'action, et de Ravaisson, qui agissait en homme de pensée[418]. En applicant à Bergson sa propre maxime, il s'agirait, pour Soulez, de questionner s'il a agi, effectivement, en homme de pensée et a pensé en homme d'action. Avant toute autre chose, à propos de cette maxime, Soulez remarque que le « chiasme » est raté deux fois. « Non seulement ni Ravaisson ni Cousin ne parviennent à la fois à agir en homme de pensée et penser en homme d'action, mais leur carrière se déroulera principalement là où ils ne devraient pas être : Ravaisson dans

[415] Idem, p. 31.
[416] Idem, p. 31.
[417] Cf. Bergson, *Mélanges,* p. 1537.
[418] Cf. Idem, *PM*, pp. 1463-1464.

l'administration, Cousin à l'université »[419]. Mais, le « il faut » ne signifie pas « on peut ». « Bergson n'est pas kantien. Il s'agit là d'un idéal qui tente de réunir ce qui dans la pratique se sépare. Le chiasme tente de surmonter au moins rhétoriquement ce qui est dédoublé »[420]. Si c'est par la pratique que la duplication est réalisée, la réunion des deux éléments ne pourra être qu'idéelle ou, du moins, en suivant la méthode bergsonienne de division, devra coincider avec le côté de la dichotomie qui conserve de manière la plus authéntique la totalité virtuelle primitive qui s'est dédoublée et qui, par conséquence, serait capable, en thèse, de relancer l'élan. Ce schéma permet de voir la conception bergsonienne de la pratique d'un point de vue critique et problèmatisant. Soulez suggère une manière de saisir cette conception qui a des effets sur ce qu'on entend par philosophie comme activité ou pratique instauratrice et, ainsi, immédiatement politique. En effet, quand Bergson se penche vers le portrait de Ravaisson « pris en lui-même, et non plus dans sa comparaison avec Cousin », il le voit double. Le passage dont parle Soulez est la suivante : « Toute la philosophie de M. Ravaisson dérive de cette idée que l'art est une métaphysique figurée, que la métaphysique est une réfléxion sur l'art, et que c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste. M. Ravaisson prit possession de lui-même, il devint maître de sa pensée et de sa plume le jour où cette identité se révéla clairement à son esprit. L'identification se fît au moment où se joignirent en lui les deux courants distincts qui portaient vers la philosophie et vers l'art »[421]. Ce qui est remarquable c'est le fait que, « étant double Ravaisson est plus profondement un et plus intérieur à lui-même que ne l'est Cousin », autrement dit, « il est donc situé du bon côté de la dichotomie »[422]. Soulez en tire une leçon pour penser le « Bergson politique » : « il est plus facile d'être philosophe en tant qu'artiste et artiste en tant que philosophe, que d'être politique en tant que philosophe et philosophe en tant que politique »[423]. Ainsi, nous sommes devant une bonne raison capable d'expliquer l'effort de Bergson pour séparer l'oeuvre et l'homme, car la première se trouverait du bon côté de la dichotomie, celui qui conserve l'élan et peut le rélancer plus loin moyennant un « effort supérieur ». Le second, à son tour, demeurerait du côté des exigéances pratiques, des représentations nécessaires pour la maintenance

[419] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 32, n.87.
[420] Idem, p. 32.
[421] Cf. Bergson, *PM*, p. 1461, apud Soulez, *op. cit.,* p. 33.
[422] Soulez, op. cit., p. 33.
[423] Idem, p. 33.

de la vie, bien qu'elles se trouvent presque immobilisées, en soutenant presque mécaniquement les institutions utiles. Dans ce cas de Bergson, celles qui se trouvaient ménacées pendant la Guerre.

Or, la tentative de Bergson pour séparer l'homme et l'oeuvre constitue, donc, en elle-même, un symptome de son dédoublement. Comme remarque Soulez, ce n'est qu'un symptome, c'est-à-dire, « l'effort par lequel le sujet cherche à dire un savoir de lui-même qu'il méconnaît », le fait que Bergson fasse usage, pour illustrer sa conception de multiplicité virtuelle, dans les *Données immédiates*, de ses propres rêves, « à vrai dire du même et unique rêve, un rêve de double justement »[424]. La « démence qui est propre au rêve », selon Bergson, dans Le rire, ne peut être exprimée que par celui qu'en fait l' « expérience » à travers la « fusion » de deux personnes qui deviennent une seule tout en restant pourtant distinctes. « D'ordinaire, l'un des personnages est le dormeur lui-même. Il sent qu'il n'a pas cessé d'être ce qu'il est ; il n'en est pas moins devenu un autre. C'est lui et ce n'est pas lui »[425]. Finalement, si le symptome est la métaphore du sujet, l'oeuvre en est son expression maximale, de telle sorte que Soulez peut rencontrer dans le « dédoublement » une « structure commune à l'oeuvre et à l'homme », irréductible à une simple biographie. « Si Bergson en tant que philosophe critique la représentation, sa philosophie n'en souligne pas moins la nécessité des institutions, donc de la représentation »[426]. C'est bien Bergson, l'intellectuel organique de la Troisième République, qui dédouble son « oeuvre » à travers des « écrits » relatifs à son activité politique et que, comme insiste Soulez, « on ne peut ni complètement intégrer dans le corpus philosophique parce qu'ils n'ont pas la même visée pragmatique que les 'livres', ni complètement exclure parce que c'est bien en tant que philosophe que Bergson a été intellectuel organique »[427]. Voilà l' « obsession » exprimée dans les rêves et qui se traduit précisément de cette manière : « C'est lui ('Bergson') et ce n'est pas lui (Bergson) ». De toute façon le double révèle un Bergson obsédé, par dessus tout, par sa propre image, comme le montre un entretien avec le sénateur Beveridge (« Lettre du 4 mars 1915 »), exemplaire de cet « état d'esprit » du philosophe pendant la Première Guerre. Nous y pouvons voir un Bergson enthousiasmé par l'Amérique et qui affirme

[424] Idem, pp. 32-33.
[425] Cf. Bergson, *LR*, p. 478.
[426] Cf. Soulez, *op. cit*, p. 35.
[427] Idem, p. 35.

que celle-ci le tend un « miroir magique » et le renvoye une image dans laquelle « il s'apparaît à la fois 'identique et transfiguré' »[428]. Bref, encore selon ses propres mots, toujours dans la même lettre, Bergson est « enchanté ». Ainsi, pour Soulez, l'engagement de Bergson dans la politique, pendant la Guerre de 14, « est symptome de sa propre théorie », non pas dans un sens psychopathologique, mais au sens d'un enracinement psychologique « dans le rapport qu'il entretient avec sa propre image », laquelle « se noue théoriquement dans ce qu'il parvient à en penser ». « Le problème dépasse, en outre, le cas de Bergson : le problème est bien celui des rapports du philosophe et de l'homme politique, en tant que la notoriété, c'est-à-dire l'image que le public se fait du philosophe fait entrer celui-ci, qu'il veuille ou non dans le champ politique »[429].

La possibilité d'entrée de Bergson dans la scène politique pendant la Première Guerre a été articulée par un de ses anciens étudiants, Louis Albert, qui publiera un article, plus tard, en 1928, lors de l'attribution, s'expliquant à propos de ce sujet[430]. Soulez fait une remarque qui nous semble assez pertinente et selon laquelle l'enseignement de philosophie ne se réduit pas à des questions philosophiques, mais enveloppe aussi la politique, non pas au sens de la présence ou absence d'influence des « convictions » du maître auprès de celles du disciple, mais dans un tout autre sens. Il s'agit d'être attentif à « l'écoute totalement 'politique' qu'un élève a pu faire du cours d'un grand maître »[431]. Dans ce cas, l'étudiant a saisi « la 'force' spéculative du maître comme une habilité politique et plus précisément 'diplomatique' ». De cette manière, nous sommes mis devant un bergsonisme politique assez singulier, puisque « le jeu avec et entre les idées serait un exercice de relation diplomatique ».

Ainsi, Aubert prépare le *locus* dans lequel l'image double de Bergson coincidira avec celle du mythe du philosophe-roi. En effet, loin de l'objection dirigée à l'intuition bergsonienne qui en faisait un abri mis à distance de la vie concrète, l'ancien étudiant la comprend comme une action engagée dans le monde ou proche de ce que Bergson désignait de « bon sens ». Certes, Aubert platonise en quelque sorte le bergsonisme et attend, par là, rappèle Soulez, tester politiquement la philosophie bergsonienne. Ce

[428] Idem, p. 59.
[429] Idem, p. 59.
[430] Cf. Louis Aubert, « Henri Bergson (Prix Nobel) », *Bulletin de la Société Autour du Monde*, 1928.
[431] Idem, p. 63.

« *test de validité* » a un fondement précis aux yeux d'Aubert, soit la question de la philosophie comme pratique intellectuelle et art du langage. Elle implique que la philosophie bergsonienne soit capable de produire un « habitus », au sens de « modus operandi », « suscetible d'être transposé de la métaphysique à la politique et plus spécifiquement à la diplomatie » et, de ce point de vue, loin d'être « vaine », « elle aurait su associer la réthorique comme art de persuasion à la méthode comme processus de résolution des problèmes »[432]. Il en résulte, dans une époque de « tumulte des peuples » et de developpement de forces qui haussaient « des téchniciens au pinacle », l'*image du philosophe* devenu embassadeur , pour conduire une mission auprès du Président Wilson, académicien lui aussi et « investi des plus grands pouvoirs temporels du monde »[433]. Bergson, le maître-philosophe, a rencontré Wilson, le maître-politique. « L'éclat de chacune de ces autorités a rejailli sur l'autre. 'L'autorité' du philosophe peut se croiser avec la 'pensée' du haut intellectuel qu'est le président Wilson » [434].

Nous n'offront ici que des pans d'une analyse qui conjugue en même temps la problèmatisation philosophique et la recherche appuyée par des documents à fin de dégager les rapports entre l'activité politique et l'oeuvre liées au nom propre « Bergson ». En quoi ces considérations précieuses de Soulez nous sont-elles utilles dans le contexte de notre propre recherche ? Si la tentative de Bergson pour séparer l'oeuvre et l'homme est fondée par sa conception même division du principe vital comme effort créateur qui pourrait être relancé précisément par la première tandis que le second ne ferait autre chose que soutenir les institutions utiles à la maintenance de la vie, alors ce n'est pas correct de voir une parfaite cohérence théorique dans cette construction, signe d'une vitalité spéculative qui la situe dans le bon côté de la dichotomie ? N'est-ce pas la restauration ontologique qui manifeste son efficacité théorique en rejettant la pratique, pour ainsi dire, du mauvais côté, c'est-à-dire celui dépourvu de toute force créatrice ? Il faut hésiter. Nous avons vu dans le premier chapitre que la performance spéculative ne consistait pas dans ce partage trop simple,

[432] Idem, pp. 65-66.
[433] Cf. Aubert, *op. cit*, p. 16, *apud* Soulez*, op. cit.,* p. 66.
[434] Après le retour en France, la notoriété de Bergson est encore plus expressive et, d'intellectuelle, elle devient aussi institutionnelle. Immédiatement, il réalise un exposé sur son voyage pour l' « Académie des Sciences Morales et Politiques », à Paris. A ce propos, le diplomate Gabriel Hanotaux a pu affirmer : « Comme si c'était l'ambassade intellectuelle qui continuât » (cf. *Mélanges*, p. 1253). Pendant des années, jusqu'à sa mort, remarque Soulez, Bergson continue à exercer le rôle de « messager transatlantique » (cf. Soulez, *op. cit.* p. 117).

mais dans la soumission de l'expérience de la pensée à un problème principiel. Son opération est transcendantale, elle a une valeur noologique et non pas idéologique, comme le rappele Deleuze, avec Guattari, en *Mille Plateaux*. « La noologie, qui ne se confond pas avec l'idéologie, est précisément l'étude des images de la pensée, et de leur historicité. D'une certaine manière, on pourrait dire que cela n'a guère d'importance, et que la pensée n'a jamais eu qu'une gravité pour rire. Mais elle ne demande que ça : qu'on ne la prenne pas au sérieux, puisqu'elle peut d'autant mieux penser pour nous, et toujours engendrer ses nouveaux fonctionnaires, et que, moins les gens prennent la pensée au sérieux, plus ils pensent conformément à ce qu'un Etat veut ». Et le mythe du roi-philosophe apparaît dans ces pages splendides au sein du fonctionnement spéculatif et principiel de la machine à penser. « En effet, quel homme d'Etat n'a pas rêvé de cette toute petite chose impossible, être un penseur ? ». Inversement quel professeur public n'a pas rêvé d'être un homme d'Etat ? Certes, tout cela concerne le problème principiel selon le modèle de la recognition, l'image classique de la pensée.

Ainsi Aubert s'equivoque avec sa lecture platonisante quand il établi une division simple entre théorique et pratique. Mais selon un autre point de vue, son diagnostique est correct, c'est-à-dire dans le plan du fonctionnement même de la machine à penser, dans le jeu avec et entre les idées, il a saisi une force spéculative comme une habilité politique, comme une capacité diplomatique. C'est que la performance spéculative étend une politique qui lui est, pour ainsi dire, interne et qui, dans le bergsonisme, constitue une fine diplomatie. Si l'efficacité pratique du modèle spéculatif dans la recognition dépendait de son décalque sur l'empirique, celle de la nouvelle ontologie dépendra du dédoublement du principe immanent, de la division de la totalité virtuelle ou d'interpenetration et de la médiation diplomatique visant sa restauration à travers un chiasme ou réunion idéelle. Il faut agir en homme de pensée et penser en homme d'action, c'est la politique qui la performance spéculative étend, c'est-à-dire la diplomatie : ce qui explique l'obssession bergsonienne par le double emportait la philosophie de la durée vers des nouvelles terres, d'une terra incognita, dans un mouvement d'autant plus efficace qu'il est spéculatif. Néanmoins, s'il demeure speculatif, et donc insuffisant, c'est en raison du problème principiel qui implique un bon côté de la dichotomie où se situerait le double comme quiasme idéal à être atteint. Cela explique aussi et en même temps l'effort de Bergson pour séparer l'homme et

l'oeuvre, comme si le penseur ne supportait pas sa propre station histérique. Dans ce contexte, si l'homme duplex a un sens, c'est d'exprimer la station histérique bergsonienne.

Or, s'il y a un bergsonisme de Deleuze, il ne ressemble en rien à l'image qu'on nous donne, il ne peut consister que dans une potencialisation de cette onde histéricisé et histéricisante, de manière à effectuer l'abolition du problème principiel et la libération du double à travers la performance instauratrice. Elle implique aussi une autre politique irréductible à la diplomatie bergsonienne. Dans la première partie déjà nous avons abordé l'importance pour Deleuze de l'instauration d'une sorte d'unité entre la pensée et la vie, entre le philosophe et la philosophie, entre l'homme et l'oeuvre. D'un côté, des vies trop sages pour un penseur, d'un autre côté, des pensées trop folles pour un vivant : Kant et Hölderlin. Il a manqué à l'un et à l'autre la performance par laquelle se fait l'engendrement du penser dans la pensée, comme unité de la vie et de la pensée, seule à pouvoir réaliser efficacement le double mouvement de l'exigeance bergsonienne, mais non plus soumise à un problème principiel : agir en homme de pensée et penser en homme d'action. Ce n'est donc pas surprenant que Deleuze pratiquait un constant intérêt par la vie des penseurs auxquels il se tournait. Cela n'a rien à voir avec des curiosités biographiques. De François Châtelet, il a pû dire quelque chose de très significatif : « parce que c'est un homme : l'oeuvre et la vie se sont accompagnées constamment »[435]. De même, la question du rapport entre la maladie et l'oeuvre chez Nietzsche où Deleuze rencontre précisément la théorie du perspectivisme et des forces (le « qui »), dont résultent les doubles Wagner-Teseu, Cosima-Aryane, Nietzsche-Dionysos[436]. C'est à travers la « philosophie », comme « unité complexe », que la « vie » et « l'oeuvre » se communiquent : « la vie *active* la pensée, la pensée *affirme* la vie »[437]. Ou alors Spinoza, dont l'Ethique est définie comme « un livre simultané écrit deux fois ». D'un côté, l' « *affirmation* spéculative » à travers le « flot continu des définitions, propositions, démonstrations et corollaires, qui developpent les grands thèmes spéculatifs ». D'un autre côté, la « *joie* éthique » à travers la « chaîne brisée des scolies, ligne volcanique discontinue, deuxième version sous la première, qui exprime toutes les colères du coeur et posent les thèses pratiques de dénonciation et de

[435] Cf . Deleuze, *RF*, p. 248.
[436] Cf. Deleuze, *N,* pp. 14-15.
[437] Idem, p. 18.

libération »[438]. Dans ce double mouvement Deleuze voit le « mystère de la vie d'un philosophe ». Ce n'est qu'à travers cette station dans le mouvement de deux mouvements que l'Ethique réalise l'immanence et la philosophie est dite pratique : « la béatitude de l'action ». « Tout le chemin de l'Ethique se fait dans l'immanence ; mais l'immanence est l'inconscient lui-même, et la conquête de l'inconscient »[439].

Toutefois, dans ce qui concerne à Bergson, rien ? Pourquoi aucun intérêt de Deleuze par le diplomate dont l'image donnée par Aubert est réprise par Soulez ? Pourquoi Deleuze n'a-t-il-pas insisté dans cette formidable conception du jeu avec et entre les idées comme un exercice sophistiqué de diplomatie ? Perspicace de Soulez, quand il utilise l'expression « anédote de pensée » pour se référer à l'étonnement de Philippe Berthelot, directeur politique du Quai d'Orsay, devant la proposition de L. Aubert, dans un dialogue récupéré par Rose-Marie Mossé-Bastide :

« Envoyer qui, demanda celui-ci (Philippe Berthelot) ?

- Bergson, lança Louis Aubert.
- Bergson ? Mais c'est un philosophe !
- Justement, c'est un philosophe qui est diplomate, il a eu la diplomatie en métaphysique »[440].

La raison philosophique de la mission bergsonienne est précisément celle qui entend la philosophie comme « discussion etre amis ». Aucune surprise, donc, que L. Aubert par d'un « singulier spéctable » pour se référer au fait qu'une « démocratie », la France, envoye à une autre démocratie, les Etats-Unis, « un philosophe comme embassadeur ». Il nous semble que l'absence apparente d'intérêt de Deleuze par la « vie » politique de Bergson est révélatrice non pas d'une simple négligence ou inattention, mais d'une véritable position philosophique qui fait ressortir la divergence entre les deux penseurs comme étant précisément politique.

Ainsi, il est remarquable que, dans la présentation à la traduction du « Vocabulaire Deleuze », de F. Zourabichvili, Bento Prado Junior exhibe la question

[438] Idem, SPhP, pp. 42-43.
[439] Idem, pp. 42-43.
[440] Cf. R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson educateur*, Paris, PUF, 1955, p. 110 *apud* Soulez, *op. cit.*, p. 73.

politique en émergent de la différence même entre Deleuze et Bergson dans ce qui concerne à la manière comme, chez l'un et chez l'autre, s'établi la communication de la pensée avec la vie. En effet, initialement, Bento Prado fait une remarque qui, au premier abord, se confond avec une formule conforme au bergsonisme de Deleuze : « la tâche de la prose philosophique n'est pas celle de rencontrer une solution pour un problème déjà donné, mais de formuler une question qui ne laisse pas intacte la géographie de la philosophie, qui la redessine dans toute son extension ». Cela permet à Bento Prado de mettre en relief la notion de « devenir » dans la philosophie deleuzienne et la manière comme, « en passant de l'histoire de la philosophie à la philosophie », cette dernière « accentue la dimension du futur comme étant cruciale dans la pensée ». Ce n'est que moyennant ce vecteur de devenir qu'il est rendue possible l' « osmose » entre la « pensée et la vie ». Pour le philosophe brésilien, cela montre une fois de plus la présence de Bergson dans l'oeuvre deleuzienne. Mais, ajoute-t-il, ce qui importe c'est de prendre en compte, chez Deleuze, « la bifurcation de l'idée de durée dans les dimensions différentes, et pourtant solidaires, de la pensée et de la vie ». C'est à travers cette bifurcation que la pensée deleuzienne serait allée plus loin que Bergson ne l'aurait pas fait. Bento Prado étend, donc, la voie même ouverte par Zourabichvili, dans son livre, laquelle questionne précisément, comme nous l'avons vu, « comment articuler, par delà Bergson, les deux dynamiques inverses et, pourtant, complémentaire, de l'existence »[441], c'est-à-dire l'actualisation et la contre-effectuation. « Par delà Bergson » doit être rigueureusement compris au sens de « comment, par delà la restauration ontologique ». Nous avons vu que, pour cette dernière, le dédoublement de l'élan vital en deux tendances signifiait, en même temps, la détermination d'un bon côté, celui par lequel l'effort créateur peut être relancé plus loin. Non pas par hasard, Badiou accusera Deleuze de ne pas avoir fait de la politique une discipline de la pensée, aussi créatrice que l'art, la science et la philosophie. En faisant de Bergson le « maître » de Deleuze, l'auteur de *L'Etre et l'événement* fait comme si ce dernier n'avait pas affronté le problème politique ou l'avait, comme Bergson, relégué au plan de la pratique, des représentations utiles à la vie. Or, la force de Deleuze consiste à diagnostiquer, par delà Bergson restaurateur de l'ontologie, le vecteur histéricisant qui traverse le bergsonisme de bout à bout. C'est très exactement à cette question que Bento Prado semble être attentif quand il insiste que « ce n'est pas seulement la vie qui est

[441] Cf. Zourabichvili, *op. cit.* p. 16.

créatrice ; la pensée l'est aussi, quand elle devient pensée en durée, et participe de l'engendrement de l'objet, en opérant le dépassement de la condition humaine ». Certes, il fait référence au chapitre IV de *L'Evolution créatrice* dont nous avons traité plus haut, à l'effort superieur d'intuition par lequel la conscience arrive à adopter le mouvement même de la vie, c'est-à-dire la durée réelle.

Mais ce n'est pas tout (pour faire l'usage joyeux d'une expression fameuse...), car l'auteur de *Présence et champ transcendental* rappèle que « la familiarité philosophique entre Deleuze et Bergson paraît s'effacer, en laissant transparaître une radicale divergence, dès que l'on passe du rapport pensée/vie au rapport pensée/vie politique ». Autrement dit, il y a un subtil glissement qui suggère la necessité de prendre en compte le problème de la vitalité non plus dans le plan spéculatif de la restauration ontologique, mais dans le plan immédiatement politique de l'instauration pratique.

Cette opposition semble, néanmoins, un peu hative puisque l'on pourrait objecter que nous oublions l'évolution de la pensée bergsonienne même. Hyppolite avait raison de rappeler que la « philosophie de Bergson est une philosophie de la vie, avant d'être une philosophie de l'histoire humaine »[442]. Cela ne signifie pas que Bergson ne se soit pas soucié de la vie politique, mais qu'il la comprend dans son rapport avec « la vie universelle sur notre planète ». Bref, Bergson ne fait pas une « histoire de l'humanité », mais au contraire, quand il lie la vie politique à l'ensemble du developpement de la vie dans la terre, il fait une « histoire naturelle ». Elle est ébauchée en *L'Evolution créatrice* et étendue avec *Deux sources*. Ainsi le problème qui nous occupe est moins celui d'un passage du rapport pensée/vie au rapport pensée/vie politique que celui qui confronte un bergsonisme politique, pour ainsi dire, de Bergson et un bergsonisme politique de Deleuze, autrement dit la restauration ontologique et l'instauration pratique en tant que les deux se laissent comprendre comme deux voies politiques pour penser cette histoire naturelle dont parle Hyppolite ou la nature comme production, selon *L'Anti-Oedipe*. Ainsi, il n'y a pas négligence de Deleuze par rapport au « Bergson politique », comme l'on pourrait supposer, mais un combat au Bergson qui fait diplomatie en métaphysique. En fin de comptes, c'est Deleuze qui dit : « il n'y a

[442] Cf. J. Hyppolite, « Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson ». *Actas Del Primer Congresso Nacional de Filosofia*, Mendoza, Argentina, marzo-abril 1949, tomo 2, pp. 915-921.

pas de métaphysique, mais une politique de l'être »[443]. Sauf que celle politique peut être une diplomatie ou une machine de guerre, une discussion entre amis ou l'invention d'un peuple.

Or, afin de pouvoir avancer, il va falloir éclaircir davantage la conception selon laquelle Bergson fait politique en métaphysique. Le problème de l'unification de l'humanité, tel qu'il a été posé par ce penseur, est significatif à cet égard. Soulez nous aide encore une fois dans cette demarche. En effet, il indique avec précision comment, aux yeux de Bergson, la guerre apparaît à la fois comme un « spéctable inquiètant et rassurant », car elle atteste la « supériorité des régimes démocratiques » en tant que « voie » moralement supérieure pour l' « unification de l'humanité ». « La signification de la guerre prolonge celle del'élan vital. *L'Evolution créatrice* s'épanouit en philosophie de l'histoire »[444]. Cette lecture devient encore plus évidente quand on compare un cours de Bergson donné au Collège de France pendant l'année scolaire de 1910-1911 avec une conférence réalisée à l'Université de Birmingham, publiée dans L'énergie intellectuelle, de 1919, et à laquelle l'auteur ajouté un long passage.

D'abord, nous réproduisons le cours de 1910-1911 :

> « La société *humaine*, union de tous les individus qui peuplent la terre, est-elle un idéal irréalisable ? Y a-t-il au fonde des choses un élément irréductible à la fusion de tous les humains dans une association grande comme l'univers ? Le conférencier hésite à répondre : il se contente, selon sa manière, d'acheminer son auditoire vers ce qui pourrait être la solution du problème.
>
> Lorsque, par la création de la personne, le courant s'est dissocié en divers 'moi', entre ces *moi* séparés se sont explicités des antagonismes ; la séparation a engendré des oppositions, des contradictions que le progrès évolutif doit lever, en faisant une union qui rappellera l'unité primitive.
>
> Cette union, si elle peut se faire, ne s'obtiendra pas par l'usure des éléments ou le frottement qui efface les différences, mais bien au contraure par l'accroissement de ces mêmes éléments donnant à chacun d'eux assez de force pour obtenir le respect des

[443] Cf. Deleuze, *PV*, p. 10.
[444] Cf. Soulez, op. cit., p. 207.

autres, à tous assez de noblesse, assez de générosité pour aimer la multiplicité dans l'unité »[445].

Ensuite, le texte de 1919 :

« En lutte avec elles-mêmes et en guerre les unes avec les autres, elles cherchent visiblement, par le frottement et par le choc, à arrondir des angles, à user des antagonismes, à éliminer des contradictions, à faire que les volontés individuelles s'insèrent sans se déformer dans la volonté sociale et que les diverses sociétés entrent à leur tour, sans perdre leur originalité ni leur indépendance, dans une société plus vaste : spectable inquiétant et rassurant, qu'on ne peut contempler sans se dire qu'ici encore, à travers les obstacles sans nombre, la vie travaille à individuer et à intégrer pour obtenir la quantité la plus grande, la variété la plus riche, les qualités les plus hautes d'invention et d'effort »[446].

Ce qui étonne Soulez et ne nous laisse pas indifférents dans cette dernière analyse bergsonienne, à propos de l'unification de l'humanité, c'est le fait qu'elle résulte directement des considérations de Bergson à l'égard de l'unification de l'Allemagne, dans ses « discours de guerre ». Effectivement, sans se demander si l'Allemagne avait autre choix que le mauvais choix, Bergson caractérise, d'un côté, un « système d'unification raide et tout fait, qui viendrait du dehors se superposer mécaniquement à elle » et, d'un autre côté, l' « unité qui se ferait du dedans, par un effort naturel de la vie »[447]. Au fond, ce qu'il oppose c'est l'administration mécanique et artificielle de la Prussie qui s'impose à la dynamique vitale et organique de l'Allemagne. Soulez remarque que, contre la logique bergsonienne, de *L'Evolution créatrice*, par exemple, où la tendance du groupe accentue sa divergence et, en même temps, conserve le souvenir de l'origine commune, en rendant possible l'émergence de la virtualité endormiée, contre cette logique, le choix de l'Allemagne est posée déjà en termes pré-établis, entre le « vice » et la « vertu », ignorant toute virtualité. On ne parlera plus dans une « régression à l'état sauvage », ni même d'un « retour offensif de la barbarie », mais d'une « *nouvelle* barbarie »[448]. Bergson voyait dans la voie prise par

[445] Cf. Bergson, *Mélanges,* p. 872 apud Soulez, *op. cit.,* p. 206-207.
[446] Cf. Bergson, *ES*, p. 835, *apud* Soulez, *op. cit.,* p. 206.
[447] Cf. Bergson, *Mélanges*, p. 1114-1115 apud Soulez *op. cit*. p. 137.
[448] C'est que Soulez note d'un discours de guerre à l'autre, celui du 8 août de 1914, où il est question d'un « retour » et celui de décembre de 1914 où il est question d'une « regression », cf. Bergson, *Mélanges*, p. 1102, cf. Soulez, *op. cit.,* p. 140.

l'Allemagne la « possibilité d'une évolution perverse de l'humanité »[449]. Il s'agit d'une « variante catastrophique » ajoutée à une philosophie de l'histoire qui est, en même temps, une « téléologie prospective »[450]. De toute façon, pour l'Allemagne il n'y aurait pas d'imprévisibilité, seulement précipitation dans la catastrophe. « Il n'y pas d'oscillation, ni chemon qui se découvre en s'inventant »[451]. Au contraire de ce qu'on pourrait s'attendre de l'auteur de *L'Evolution créatrice*, les concepts apparemment empruntés à cet oeuvre, comme ceux d'evolution, de regression, de progression, dans les *Discours de guerre*, sont « pris au niveau du sens commun évolutionniste de l'époque »[452].

La question de la possibilité d'une évolution perverse de l'humanité n'apparaît pas par hasard. Evidemment, Bergson cherche, devant l' « impensable » de la guerre, à lui donner une « signification », conformément au titre de l'un de ses *Discours*. C'est encore une manière de sauver l'idée de progrès. Toutefois, devant ce cadre où la guerre apparaît comme un « sauvetage du sens », Deux sources représente un changement significatif. L'évolution perverse de l'humanité y est affirmée non pas comme un retour, mais comme une possibilité réelle, puisque ce vers quoi on ferait retour, rappèle Soulez, n'a jamais disparu. Cette possibilité concerne, dans ce dernier grand livre, le mode de vie même qui triomphe pendant la Première Guerre et qui conduira à la « société aphrodisiaque » [453]. Alors, cette possibilité configurerait maintenant un rupture par

[449] Cf. Bergson, *Mélanges,* p. 1115.
[450] Cf. Soulez, *op. cit*., p. 141.
[451] Idem, p. 139.
[452] Idem, p. 140.
[453] Curieusement, plus tard, dans les Deux sources, la variante catastrophique est considérée à partir de l'analyse du machinisme et de son organisation de la production et de la consummation destinées au luxe, au confort, au bien-être. Cette analyse est d'autant plus importante aujourd'hui puisque nous vivons une actualisation du discours autour de la « nouvelle barbarie » ou de la « variante catastrophique » avec le « réchauffement global », avec le « changement climatique ». D'une certaine manière, il est légitime de dire que la situation actuelle est un déploiment du « caractère général » du monde établi définitivement pendant la Guerre de 14, comme l'indiquait Patocka, dans ses *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Ed. Verdier, 1982, trad. E. Abraams, cité d'ailleurs par Soulez, *op. cit*., p. 132. Mais il y a des éléments nouveaux qui s'ajoutent, puisque si la Première Guerre « a démontré que la transformation du monde en un laboratoire actualisant des réserves d'énergie accumulées durant des millards d'années devait forcément se faire par voie de guerre » et « représente la victoire définitive de la conception de l'étant née au XVIème siècle avec l'émergence de la science mécanique de la nature et l'élimination de toutes 'conventions' qui faisaient obstacle à cette libération de la force » (p. 124), dans les *Deux sources*, cette libération est considérée comme établie et suppose, avec le nouvel ordre mondial, le grandissement continu. Or, Bergson y voit un « erreur d'aiguilliage » qui conduit à un dilemme d'ordre morale. Mais, aujourd'hui, le grandissement semble se heurter aux questions de la finitude des ressources de la planète, de la reduction de la biodiversité et de l'entrée

rapport au Bergson diplomate ? Qu'est-ce qui signifie, en fait, faire diplomatie en métaphysique ?

Pour Bergson, la diplomatie en métaphysique implique une réfléxion sur le problème de la force et du droit. En ce qui concerne la première, Soulez note que l'auteur du Discours « *La force qui s'use et celle qui ne s'use pas* »[454], de 4 novembre de 1914, demeure à l'intérieur d'une « problèmatique libérale *pendant* la guerre » . Le fait de souligner le mot « *pendant* » n'est pas anodine, car les Deux sources constitueront des « questionnements radicaux » de cette conception qui remonte au XVIIIème siècle, a A. Smith, traverse le XIXème jusqu'à la Guerre de 14, en associant « progrès matériel, progrès moral, progrès de la liberté »[455]. Ainsi, la guerre n'est pas, pour Bergson, « la guerre de la Force contre le Droit, mais la guerre entre *deux types de force* ». La thèse allemande, pour Bergson, consiste à ne pas distinguer force et droit. « La thèse allemande serait donc celle de la force en tant que droit. A l'inverse, la thèse des pays de l'Entente serait celle du Droit en tant que force, plus exactement en tant que *supplément* de force. (...) La force de la thèse du droit de la Force est dans la force de

---

dans une nouvelle période géologique, l'anthropocène, dans lequel les transformations imposées par l'homme à l'ensemble de la nature engendre de plus en plus une réponde qui, au cas où elle dépasse une certaine limite, constituerait une variable hors de toute prévisibilité et, par conséquence, de tout contrôle de la part de l'homme. En faisant de l'anthropocène une sorte de déploiement de l'anthropocentrisme et du « developpement extensif » ou « croissantiste », l'accomplissement des structures colonialistes de la métaphysique, en réfusant une conception économique qui n'est pas une « nécessité anthropolitique », mais plutôt une « anthropologie du besoin » (une « genèse de l'économie » en tant qu' « économie de la Genèse », celle qui met le « manque » et « l'insuffisance » dans le désir), Viveiros de Castro propose la notion de « réenveloppementisme intensif » et « écologique ». Il actualise, ainsi, à nos yeux, dans des nouveaux termes, la question posée par Bergson à l'humanité : si elle veut vivre seulement ou vivre bien. Mais il y a une différence. Le « vivre seulement », à l'intérieur de la logique du developpementisme extensif, implique dans l'horizon la variante catastrophique du changement climatique de manière que le choix serait plutôt entre vivre de manière terminale – et là il réjoint par d'autres moyens P. Sloterdijk et ses conclusions à propos de la hyperpolitique – ou vivre bien – qui, pour lui, signifie renoncer au machinisme. La simplicité du mystique actualisée devenir-indien. Evidemment, les ressemblances hatives ne doivent pas nou tromper à propos des différences plus profondes et s'il y avait un bergsonisme de Viveiros de Castro, il serait comme celui de Lévi-Strauss, très bien soulevé par F. Keck : un « bergsonisme désespéré ». De la perspective qui est la notre, le point de convergence est la performance spéculative, de manière que la « cosmopolitique de l'environnementalisme » ou la « cosmopraxis polivoque, multiple et symètrique », proposée par Viveiros de Castro, déploie la « diplomatie métaphysique » bergsonienne. Et, effectivement, les limites (et aussi l'ambigüité) du réenveloppementisme intensif coïncident avec celles de la deuxième synthèse du temps. Cf. E. Viveiros de Castro, « Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico : da necessidade extensiva à suficiência intensiva", in *Revista Sopro 51*. Florianópolis, 2011, p. 4-9 et cf. Frédéric Keck, "Bergson dans la société du risque", in *Lire Bergson*. Sous la direction de F. Worms et C. Riquier, Paris, PUF, 2011, p. 184. Nous y reviendrons.

[454] Cf. Bergson, *Mélanges*, p. 1106.

[455] Cf. Soulez, *op. cit.* p. 130.

la... force. Mais cette thèse a une faiblesse. Qui viendra au secours de la Force si elle défaille, puisque cette force veut être 'tout' et vise la domination du monde ? Il n'en va pas de même de la force qui reconnaît le droit. Reconnaître le Droit, c'est reconnaître la légitimité d'autres forces. Par conséquent, à une force qui reconnaît le droit peuvent s'adjoindre d'autres forces qui reconnaissent le même droit »[456]. Dans le contexte de la guerre, l'effort de Bergson serait donc d'articuler, à partir de cette conception de la force, la notion de « ligue » et d'essayer à convaindre les américains que cette notion, parmi les français, coincide avec celle de Société des Nations, voulue par les Etats-Unis. De toute manière, en ce qui concerne le problème de la force, Bergson se meut dans « *son* champ philosophique », comme le souligne Soulez, il s'agit bien du philosophe qui pense l'élan vital comme *vis à tergo*... Néanmoins, inversement, aucune réfléxion sur le Droit apparaît dans ses oeuvres, ce qui contribue, observe encore Soulez, pour nourrir l'idée selon laquelle Bergson ne serait pas un penseur du politique. « De fait, pour une bonne part la tradition de la philosophie politique fait de celle-ci essentiellement une philosophie du droit »[457]. Mais là où l'on diagnostique une négligence dans la pensée bergsonienne, « il aurait mieux valu se demander pour quelle raison *philosophique* le Droit est à ce point minoré par Bergson ». On aurait, peut-être, vu que cela s'explique par le fait que, chez lui, « le Droit est pensé sous le signe de la force » [458]. Le discours de guerre sur la force en est une évidence, mais en raison d'être pris par un simple texte de propagande, il ne compte pas pour le champ académique. Et c'est là où réside toute l'importance d'un travail comme celui de Soulez, qui reprend ces textes et les restitue dans la continuité de la pensée bergsonienne, en ouvrant des nouvelles voies de compréhension. C'est le cas, par exemple, d'un cours de « Morale » donné par Bergson en 1893, au Lycée Henri-IV :

> « Le droit a été défini par Leibniz un *pouvoir moral*. L'idée du droit est donc corrélative de l'idée de devoir, laquelle a été définie par Leibniz l'idée d'une nécessité morale. Un pouvoir moral ressemble à une puissance physique en ce qu'il est capable de déterminer ou d'empêcher l'action. Mais sa force n'a rien de matériel ; il n'exerce pas une contrainte physique mais réside tout entier dans une représentation intellectuelle »[459].

[456] Idem, p. 131.
[457] Idem, pp. 131-132.
[458] Idem, p. 132.
[459] Cf. Bergson, *Morale*, Lycée Henri-IV, 1893, Bibliothèque Victor-Cousin, *apud* Soulez, *op. cit.,* p. 132.

Outre de rappeler que parmi tous les philosophes reconnus par l'histoire de la philosophie, Bergson est un des « plus proches de Leibniz, d'autant plus que l'activité diplomatique du premier s'approche de celle de l'agent de l'électeur de Hanovre, Soulez insiste dans une question qui nous est certainement importante, dans le contexte de notre thèse. En effet, l'extrait du cours montre que le droit est un « pouvoir », c'est-à-dire une « force ». Mais la « Force du droit » n'est pas une « Force physique », tout en produisant les mêmes effets de celle-ci à travers de moyens non matériels. De cette manière, 20 ans plus tard, dans le discours de guerre analyse du 4 novembre de 1914 (cité ci-dessus), « Bergson n'a pas changé d'avis »[460]. Mais, il introduit une nuance qui paraît décisive aux yeux de Soulez. En *L'Evolution créatrice*, le philosophe déterminait le « caractère limité de la force ». La divinisation de l'élan vital n'était pas possible en raison de sa finitude. Néanmoins, à elle « s'oppose maintenant la capacité de renouvellement de 'l'énergie spirituelle' »[461]. Avant la guerre, dans la première version de *La Conscience et la vie*, de 1911, l'esprit était déjà défini comme « force capable de tirer d'elle-même plus qu'elle n'a », en cherchant « perpétuellement (...) à se transcender »[462]. Après la fin de la guerre et notamment dans *L'énergie spirituelle*, Bergson formule définitivement ce que nous pourrions appeler un principe, lequel orientera sa pensée dès lors, à savoir celui qui conclut par la supériorité du point de vue du « moraliste » sur le point de vue de « l'artiste ». « Les grands hommes de bien, et plus particulièrement ceux dont l'héroïsme inventif et simple a frayé à la vertu des voies nouvelles sont révélateurs de vérité métaphysique »[463]. Or, remarque Soulez, c'est conformément à cette conception de la morale que Bergson déterminera sa pensée du politique plus tard, dans les *Deux sources*, « plus qu'il n'aurait fait s'il en était resté au point de vue de l'artiste et avait écrit un ouvrage d'esthètique »[464]. Enfin, l'idée même d'une diplomatie en métaphysique répose sur la conception du Droit en tant que force et elle se révèle de manière privilégiée aux yeux du moraliste : en effet, le supplément de force, représenté par le Droit, ne peut trouver sa source que dans le l'effort de renouvellement spirituel effectué par moraliste. Le métaphysicien se fait moraliste en même temps qu'il devient diplomate.

---

[460] Soulez, *op. cit.*, p. 133.
[461] Idem, p. 133.
[462] Cf. Bergson, *Mélanges*, p. 937 *apud* Soulez, op. cit. p. 133.
[463] Cf. Bergson, *ES*, p. 834.
[464] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 133.

Mais, il est possible de creuser un peu plus le rapport entre l'activité politique de Bergson et le contenu de sa philosophie même. Un chemin serait exploiter le sens de la critique bergsonienne, dans *La pensée et le mouvant*, à l'intelligence et ses schémas figés, et en même temps à l'ordre social raide qui le correspondrait en tant que « philosophie de la cité ». La société, tel que la philosophie, prétend « tout savoir »[465]. En effet, « l'objet essentiel de la société est d'insérer une certaine fixité dans la mobilité universelle. Autant des sociétés, autant d'îlots consolidés, ça et là, dans l'océan du devenir »[466]. La critique de cette consolidation résulte de naturellement de la critique de l'intelligence et du langage. « Cettte consolidation est d'autant plus parfaite que l'activité sociale est intelligente. L'intelligence générale, faculté d'arranger 'raisonnablement' les concepts et de manier convenablement les mots, doit donc concourir à la vie sociale, comme l'intelligence, au sens plus étroit, fonction mathématique de l'esprit, préside à la connaissance de la matière. C'est à la première surtout que l'on pense quand on dit d'un homme qu'il est intelligent »[467]. L'homme intelligent est capable de s'occuper des choses de la vie courante, mais il ne devrait pas se dedier aux questions de la science dans ses multiples spécialités, moins encore de philosophie, champ dans lequel les questions posées ne relèvent pas seulement de l'intelligence et « le travail de constitution de significations nouvelles »[468] est effectué. Néanmoins, « l'homme intelligent » apparaît comme un « double » du philosophe et « vient sans cesse prendre dans l'ordre du discours la place que le philosophe s'assigne à lui-même »[469]. Il s'agit de l'homo loquax que, de même que le sophiste, croit tout savoir en raison du rapport qu'il entretien avec le langage. « Toute sa pensée est une réfléxion sur sa parole », dit Bergson. L'homme-intelligent vise l'action éfficace et, de cette façon, plus largement, la conservation de l'ordre social. Ainsi Bergson condamne le fait d'appeller de « raison » à cette « logique conservatrice » qui régit la « pensée commune » : « 'conversation' ressemble beaucoup à conservation »[470]. Son savoir total est soutenu par la « synthèse », tel que la défini Bergson, dans le 4ème chap. de *L'Evolution créatrice*, comme operation du langage à lrigine de la « philosophie des Idées », dont les saints patrons sont Platon et Aristote. La compréhension totalizante des

[465] Idem, p. 230.
[466] Cf. Bergson, *PM*, p. 1323.
[467] Idem, p. 1323.
[468] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 232.
[469] Idem, p. 230.
[470] Cf. Bergson, *PM*, p. 1322.

systèmes philosophiques prend, de cette manière, son origine dans le schéma pratique qui est à la base du langage. Curieusement, Soulez fait ressortir la critique, qui accompagne celle de la synthèse, dirigée à la notion de « participation » chez Platon. Pensée et langage n'opèrent qu'à travers d'éléments stables ou de formes immuables, par lesquels le réel est récomposé sur fond du pur devenir indéterminable. La philosophie classique ne fait autre chose qu'objetiver ce schéma propre au langage et qui sert à l'action efficace dans le monde, mais non pas à la spéculation philosophique. « Plus elle dirigera son attention sur ces formes que la pensée délimite et que le langage exprime, plus elle les verra s'élever au-dessus du sensible et se subtiliser en purs concepts, capables d'entrer les uns dans les autres et même de se ramasser enfin dans un concept unique, synthèse de toute réalité »[471]. Dans ce monde des Idées, le penseur s'installe, en promouvant des conciliations et des concessions entre les « purs concepts », « s'exerçant dans ce milieu distinct à une diplomatie savante »[472]. L'*homo loquax* ou homme-intelligent renvoie, ainsi, au plus fatigué des hommes, celui dont la pensée réponse sur l'image dogmatique, constitué d'opinions et de slogans. C'est aussi un diplomate en métaphysique car le monde de la récognition à l'intérieur duquel il se meut n'est autre que le monde des Idées.

Or, nous savons que la critique bergsonienne se dirige aux ambitions métaphysiques de l'intelligence, quand elle prétend extrapoler le champ de l'action pour lequel elle a été taillée. Soulez a, donc, raison de rappeler que Bergson récupère pragmatiquement ce qu'il critique théoriquement. Naturelle à l'esprit humain, la « socialisation de la vérité », pratiquée par l'*homo loquax* en tant que philosophie de la cité, doit être conservée dans le domaine pratique. C'est à travers cette récupération que le philosophe, dans un passage notable de *La pensée et le mouvant*, justifiera la « stabilité des institutions » et le refus de « toute interprétation révolutionnaire de sa pensée »[473]. Le philosophe, « comme tout le monde », ne se trouve pas en position de recommander la « stabilité » ou le « changement » aux sociétés humaine. « Autre chose est un principe d'explication, autre chose une maxime de conduite ». De même que l'homme de bon sens, le philosophe devra admettre, comme tout le monde, la nécessité des institutions en tant que cadre de stabilisation relativement invariable opposé à la

[471] Cf. Bergson, *EC*, p. 771.
[472] Cf. Bergson, *ES*, p. 843.
[473] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 233.

« diversité » et à la « mobilité des desseins individuels ». La seule différence du philosophe par rapport à tout le monde c'est qu' « il comprendra mieux que d'autres les rôles des institutions », qui fonctionnement comme des « impératifs » dans le « domaine de l'action », en contribuant avec l' « oeuvre de stabilisation que le sens et l'entendement accomplissent dans le domaine de la connaissance quand ils condensent en perception les oscillations de la matière et en concepts l'écoulement des choses »[474]. Ainsi, l'évolution des sociétés est soutenue par le cadre raide des institutions. Analyse curieuse, quand on pense dans la philosophie bergsonielle comme celle qui dénonce l'insuffisance d'un support rigide pour penser le mouvement. De toute manière, c'est dans ce cadre qu'on découvre l'homme d'Etat avec son devoir de « suivre » les « variations » de la société et de « modifier l'institution quand il en est encore temps : sur dix erreurs politiques, il y en a neuf qui consistent simplement à croire encore vrai ce qui a cessé d'être. Mais la dixième, qui pourra être la plus grave, sera de ne plus croire vrai ce qui l'est pourtant encore »[475]. Soulez remarque que si la société a une grande difficulté à distinguer l' « homme intelligent » du vrai « chercheur », le philosophe, à son tour, ne distingue pas, dans tous le cas, l' « homme de bon sens » de l' « *homo loquax* » et, par là, Bergson accentue la « permanence en tant que condition de l'évolution ». Pour les neufs erreurs politiques, l'homme de bon sens ne doit pas se contenter d'avoir raison, « mais doit recommencer sans cesse à avoir raison »[476]. Au contraire, dans le dixième cas, il doit affirmer que la « conservation prime ». C'est que la coïncidence entre l'homme de bon sens et l'*homo loquax* se fait avec « une certaine fermeture d'horizon (...) nécessaire à l'action », autrement dit, « l'actualité dans la vie d'un peuple ne dure que la période nécessaire aux exigences de l'action »[477].

C'est parce qu'il se dédie à la métaphysique en tant que science expérimental qui travaille avec des problèmes très précis que le philosophe Bergson ne pourrait pas sortir de sa compétence pour juger des problèmes qui concernent l'actualité politique et sociale. Le double se manifeste ici par cette difficulté d'être contemporain, en raison de la différence de rythme entre « la durée pendant laquelle l'élabore l'oeuvre « et celle de l'actualité des sociétés. Soulez voit donc ici un reflet de l'activité politique de Bergson

[474] Cf. Bergson, *PM*, p. 1329, *apud* Soulez, *op. cit.* p. 233.
[475] Cf. Bergson, *PM*, p. 1330 *apud* Soulez, *op. cit.* p. 234.
[476] Cf. Soulez, *op. cit*., p. 234.
[477] Idem, pp. 234-235.

sur sa pensée. Vrai « chercheur », a-t-il quitté sa « compétence » et s'est comporté ainsi comme un « homme intelligent » ? Le penseur, s'il veut traiter de questions politiques ou s'engager directement dans une lutte politique, n'a-t-il pas d'autre choix que celui de quitter sa compétence et devenir un *homo loquax* ? Est-ce là qui réside la signification de « l'illusion commune » à laquelle le penseur doit s'adapter dans le moment où il « n'est plus philosophe ni savant, mais simplement intelligent »[478] ? Or, Soulez rappele que la presse constituait, pour Bergson, une institution dont la spécialité revenait à « donner aux gens 'compétents' l'illusion d'être 'intelligents' et par là même la possibilité d'atteindre enfin, grâce à la notoriété, leur niveau d'incompétence »[479]. L'auteur semble suggérer un ébauche de critique bergsonienne de la comunication. Si la compétence philosophique consiste dans l'activité de position de véritables problèmes, l'activité communicationnelle, à son tour, est le champ de résonnance des faux problèmes. C'est Bergson lui-même qui décrit ce qui serait cette faculté communicationnelle, l'illusion commune n'étant qu'une illusion *du* commun. « Couramment on vient consulter sur un point difficile des hommes incompétents, parce qu'ils sont arrivés à la notoriété par leur compétence en de tout autres matières. On flatte ainsi chez eux, et surtout on fortifie dans l'esprit du public, l'idée qu'il existe une faculté générale de connaître les choses sans les avoir étudiées, une 'intelligence' qui n'est ni simplement l'habitude de manier dans la conversation les concepts utiles à la vie sociale, ni la fonction mathématique de l'esprit, mais une certaine puissance d'obtenir des concepts sociaux la connaissance du réel en les combinant plus ou moins adroitement »[480]. La conversation, la diplomatie des purs concepts, enfin, la pensée en commun, au-delà de quoi il n'y aurait rien à chercher, caractérisent donc la politique et plus largement les institutions responsable par la conservation de l'ordre social et le philosophe, dont l'activité est nécessairement solitaire, ne peut y pénétrer sans quitter sa compétence et, par conséquence, sans devenir lui-même *homo loquax*. Cela dit, Bergson n'est-il pas devenu *homo loquax*, quand il a fait usage public de sa pensée pendant la guerre ? La description ci-dessus ne suggère pas autre. Enfin de comptes, « on ne décrit jamais si bien une tentation que lorsqu'on y a cédé... »[481]. En même temps, c'est une « question pragmatique » qui décide de « l'articulation du volume *Oeuvres* et du

[478] Cf . Bergson, PM, p. 1324.
[479] Cf. Soulez, op. cit., p. 236.
[480] Cf. Bergson, *PM*, p. 1324.
[481] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 238.

volume *Mélanges* » et, ainsi, du double qui risque ici de se confondre avec le commun, le moyen, le médiatisé. Bergson, à propos de cela, ne laisse aucun doute, lors qu'il avoue au début de « *Mes missions* » : « Je vais parler de l'action que j'ai pu exercer personnellement à l'étranger, indépendamment de mes livres. Mes cours et conférences m'y ont valu une réelle popularité, quoique je les aie toujours maintenus au niveau le plus élevé. De cette popularité – pas plus que que celle que m'ont valu mes cours du Collège de France – je n'ai jamais tiré vanité (au contraire, elle finit par me devenir odieuse). Du moins m'a-t-elle permis de me rendre utile à la France pendant la guerre. Je fais allusion aux trois missions que j'accomplis alors à l'étranger »[482]. Confronté au monde du commun, qu'est-ce que reste au philosophe sinon d'établir une « stratégie » de philosophe et *homo loquax* ? Pour Soulez, Bergson non seulement l'a fait comme il a également élaboré la théorie de sa propre stratégie ! Nous nous bornons à résumer quelques aspects de cet argument.

En effet, l'oeuvre, matérialisée dans le livre, est le seul moyen dont dispose le philosophe pour s'adresser à son public, c'est-à-dire aux lecteurs de ses livres. Mais, en tant que tel, ce public est un non-public, puisqu'il s'agit de viser l'homo sapiens en dépit du contexte historique et politique. En raison de l'enseignement et de la pression de l'opinion, le philosophe se dirige à des publics divers, n'étant plus le même qui s'exprime dans le livre, en quittant pour ainsi dire sa compétence. Quand il se dirige ainsi à l'opinion public, le philosophe devient *homo loquax*. Il y a, toutefois, un « effet paradoxal » de l'un sur l'autre, par lequel Bergson a pu recevoir la charge d'exercer une activité politique. « Autrement dit, le publicitaire transforme le philosophe en un authentique homme politique, c'est-à-dire en un homme qui joue délibérément sur l'écart du public et du privé, des conférences et des 'conversations' politiques »[483]. Mais, en tant qu'auteur, le philosophe se sert également d'un support pour communiquer et, d'une manière ou d'autre, qu'il l'admet ou pas, il construit une stratégie par rapport à son public, même quand il introduit la figure transcendante de l'Autre comme destinataire, par delà l'universalité des hommes. N'est-ce pas un fait, comme l'affirme Soulez, qu' « à chaque époque les philosophes ont dû s'expliquer avec les 'médias' de leur temps ? »[484]. C'était déjà ainsi pour Platon devant l'introduction

[482] Cf. Bergson, *PM*, pp. 1554-1555, apud Soulez, *op. cit.,* p. 240.
[483] Cf. Soulez, *op. cit*., p. 241-242.
[484] Idem, p. 243.

d'un nouvel support et le problème de la paternité du texte écrit, qui résulte de la circulation de celui-ci, alors que le dialogue philosophique se passait seulement entre amis à distance de tout public. En passant par la philosophie moderne, plus spécifiquement par Kant, l'espace public à son époque présente certaines analogies avec le dialogue platonicien. C'est que, d'une certaine manière, un livre doit répondre à un autre livre, une publication à une autre publication. Toute la question du double, quand on passe à Bergson, garde une relation profonde avec la transformation par laquelle traversait l'espace public, à son époque, puisque la presse à grand tirage impliquera dans un partage entre la publication légitime, c'est-à-dire les livres, et la publication non-légitime, soit les conférences, les entretiens, enfin, toutes les transcriptions de ce qui devrait demeurer oral. Non pas par hasard, *homo loquax* signifie « homme bavard » : *flatus vocis*. Nous avons vu que Bergson liait sa popularité aux cours donnés au Collège de France et aux conférences données aux Etats-Unis. Cette analyse se montre cohérente avec le principe bergsonien selon lequel l'intuition ou l'émotion qui n'arrivent pas à être communiqué par écrit ne serait que de la fantaisie. La démarcation livre/non-livre devient ainsi publication légitime/publication non-légitime, avant d'être celle du écrit/oral. Cette démarcation stricte doit, néanmoins, être nuancée, du moins si l'on prend au sérieux l'appréciation positif de Bergson à l'égard des transcriptions de cours, par exemple, dans le cas de Lachelier[485]. Ainsi, il y a des cas où l'oral (certains cours) méritent d'être écrits. Il est également possible de trouver certains cas où Bergson lui-même ne respecte pas la démarcation et fait que l'oral precède l'écrit. Par exemple, dans l' « Introduction » à *La pensée et le mouvant*, où nous trouvons une allusion à une leçon donnée au Collège de France et à une conférence realisée aux Etats-Unis, de sorte qu'il s'agit de résumer ce qui a été, selon l'auteur, largement developpée oralement. Ce cas est identique à celui de l'ébauche d'histoire des systèmes élaborée au 4ème chap. de *L'Evolution créatrice* qui « n'est que le résumé très succinct » de ce qui a été developpé « longuement » dans des leçons au Collège de France, entre 1900 et 1904[486]. Ainsi, il est possible de constater un double mouvement d'aller et de retour entre les cours, conférences et entretiens, d'un côté, et l'oeuvre, les livres, d'un autre

[485] « ...Lachelier se sentait dispensé d'écrire, comme si tous pouvaient et devaient arriver, en concentrant suffisamment leur attention, aux conclusions où il avait abouti lui-même. (...) Par bonheur, ses fonctions dans l'Université l'obligèrent à parler, ses leçons furent recueillies, plusieurs générations de maîtres se sont ainsi nourries de sa pensée », cf. Bergson, *Mélanges*, p. 503.
[486] Cf. Bergson, *EC*, p. 725.

côté, de tel sorte que « *toute* sa pensée n'est pas dans ses livres »[487]. Aux yeux de Soulez ces allers et retours met en évidence que la pensée bergsonienne se developpe effectivement selon deux régistres simultanés : le livre *et* le cours. « Bergson a su être contemporain de son temps, selon la définition de la contemporanéité qu'il donne lui-même. On ne peut plus dès lors placer la démarcation entre le livre et le reste. En face de l'éternité, Bergson se définit comme auteur/professeur au Collège de France »[488]. Même en tant qu'auteur, Bergson est double. C'est que livre et cours sont destinés à provoquer l'effort pour remonter à l'intuition. Faire oeuvre pour Bergson signifie accomplir cet effort dont les livres et les cours sont le support. « C'est la musique qui est l'oeuvre, non la partition, surtout *d'un point de vue bergsonien* »[489]. Mais l'effet de popularité entraîne le philosophe « plus loin qu'il ne le souhaite, en direction de la politique ». Constatant ce véritable dédoublement du double, Bergson prétend réagir en privilégiant le livre. « Nous retrouvons la même structure d'une personnalité dédoublée dont une partie prétend établir une démarcation entre elle et l'autre, tout en ne cessant de faire allusion à ce qu'elle rejette. La popularité a fait dévier Bergson de son objectif pragmatique et le testament l'a figé dans son dédoublement »[490]. Or, pour Soulez, le problème du « double » est lié à la question du « miroir » : l'autre en tant que destinataire est en « position de miroir » et, en tant que tel, « partiellement objet d'identification ». « C'est normal en ce sens d'être double et de se voir renvoyer son double dans la parole de l'autre. Le dédoublement en tant que symptôme se produit lorsque se sujet émet ou souhaite émettre des messages incompatibles quand à leur destinataire et par voie de conséquence quant à leur contenu »[491]. Autrement dit, le symptôme se manifeste lorsque le philosophe, qui conçoit la communion comme enthousiasme produit par l'effort de remonter vers l'intuition de la durée, c'est-à-dire qui ne conçoit l'oeuvre que comme un tel effort spéculatif et qui, à la limite, pourrait s'en passer de tout support, le philosophe se voit confronté avec les médias qui traînent, pour ainsi dire, sa pensée au delà du cercle des « amis », celui qui soutenait toute

[487] Cf. Soulez, op. cit., p. 250.
[488] Idem, p. 250.
[489] Idem, p. 253.
[490] Idem, p. 253.
[491] Idem, pp. 253-254.

l'efficacité de la stratégie platonicienne d'une « communication purement privée qui s'adressait à tous parce qu'elle s'adresserait à chacun »[492].

Nous arrivons, finalement, au point le plus sensible autour de la question de la socialisation des vérités reconnues, c'est-à-dire le problème de la « philosophie de la cité ». La consolidation des îlots dans l'océan du devenir s'est montrée inséparable de l'activité de l'intelligence qui oppose au philosophe son double, l'*homo loquax*. Parmi les grecs, la tentative de s'opposer à son double, c'est-à-dire aux sophistes, se fait à travers le régime de l'appartenance ou de l'amitié. On croyait éviter par là tout destinataire intrus. Non par hasard, Bergson insiste dans le fait que Socrate s'en passait de la médiation des textes écrits et, de cette manière, nourrissait le paradoxe d'une communication privée. En effet, d'une part, « il faut qu'il [Socrate] se mêle au peuple, qu'il se fasse peuple, que son langage rejoigne le parler populaire, il n'écrira rien pour que sa pensée se communique vivante à des esprits qui la porteront vivante à d'autres esprits ». Mais, d'une autre part, « s'enfermant dans sa sagesse [il] se détache du commun des hommes »[493]. De même qu'elle exclut le « lecteur intrus » qui se trouve en dehors du cercle des amis, cette opération ne reproduit-elle pas la clôture de la société qui exclut l'étranger, le barbare, l'ennemi ? N'est-ce pas par le fait d'être une extrapolation de l' « intelligence générale », à la base de la consolidation des îlots dans l'océan du devenir, que la métaphysique grecque ne pourra pas s'en sortir du paradoxe d'une communication universellement privée entre amis ? Tout se passe comme si la clôture constituait une *source du commun*, c'est-à-dire un type de lien en tant qu'operation transcendantale d'inclusion exclusive et qui est à l'oeuvre dans les sociétés naturelles décrites par Bergson dans les *Deux sources*.

Quant à lui, Bergson effectue une autre pragmatique quand il vise le dédoublement des destinataires. En effet, le jeune élève de l'ENS doit commenter la phrase suivante : Il faut songer, en écrivant, que les lettrés sont là, lais ce n'est pas à eux qu'on s'adresse... ». Bergson défend que, « sans le savoir », dans son effort pour « imprimer à sa pensée ce caractère personnel qui donne l'éternité à l'idée », l'auteur arrive à pense pour le public et écrit pour les habiles. « Plus il s'abstrait plus il se prodigue, et travaillant pour lui-même, il travaille pour tout le monde (...) Comme

[492] Idem, p. 254.
[493] Cf. Bergson, *MR*, p. 1027.

auteur, il tient compte des lettrés ; homme, il relève avant tout de l'humanité tout entière »[494]. Cette conception, qui directionne « dès l'origine », selon Soulez, la pensée bergsonienne vers une « philosophie populaire », implique la question de « l'articulation de la vérité et de son efficace »[495]. D'une part, il est possible postuler sa séparation. Il en résulte soit une vérité impuissante, d'autant plus répétée qu'elle ne sert à rien, soit une « stratégie foisonnante qui de complication en complication passe à côté de son objet ou même finit par se prendre elle-même pour objet », comme c'est le cas de l'entreprise critique, remarque Soulez à la suite de Bergson, qui substitue à la réponse aux grands problèmes une réfléxion sur l'instrument pour y répondre[496]. Nous avons ici une situation typiquement politique ou, plus précisement, diplomatique. « La méfiance généralisée est leur lot et la vérité ne peut y être crue, pis, elle est dite pour ne pas l'être. Combien de fois n'a-t-on pas vu l'énormité de l'aveu dissimuler les conséquences qu'il y aurait lieu d'en tirer ? »[497]. D'une autre part, la philosophie suppose la conviction inverse : le postulat de l'unité de la vérité et de son efficace. C'est par sa nature même que la vérité est comprise et, dans le cas de Bergson, elle se laisse mésurer par l'effort effectué et sa puissance de « conversion », de production d'un « effet » qui tend à « devenir universel »[498]. De ce point de vue, aussi bien le politique que le philosophe visent la production d'un effet sur le public. « Savoir attendre l'effet : telle est l'option du philosophe. Produire un effet immédiat, celle de l'homo *loquax* ». Ainsi, le philosophe, ajoute Soulez, ne peut manquer d'entrer en contact avec le politique s'il veut que la philosophie produise un effet, « fût-ce à long terme ». « Il peut apparaître souhaitable pour l'un et pour l'autre qu'aux yeux du public leur position devienne interchangeable »[499]. La récupération du mythe du philosophe-roi se justifie non seulement en termes politiques, mais également philosophiques. Ainsi, la diplomatie de la participation platonicienne, récusée dans la théorie, se montre assez utile dans la pratique, « au moment où il s'agit de 'se salir les mains'... mais dans la politique cette fois-ci », comme l'on peut constater en rapprochant les deux passages suivantes, de Bergson :

---

[494] Cf. J. Guitton, *La vocation de Bergson*, Paris, Gallimard, 1960, p. 238.
[495] Cf. Soulez, *op. cit*., p. 258.
[496] Cf. Bergson, *ES,* p. 816.
[497] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 260.
[498] Cf. Bergson, *LR*, p. 464-465, *apud* Soulez, *op. cit*., p. 260.
[499] Cf. Soulez, *op. cit*., p. 261.

D'abord, dans *L'Energie spirituelle*, la critique de la participation platonicienne, à laquelle nous avons fait référence plus haut :

> « Mais le métaphysicien ne descend pas facilement des hauteurs où il aime se tenir. Platon l'invitait à se tourner vers le monde des Idées. C'est là qu'il s'installe volontiers, fréquentant parmi les purs concepts, les amenant à des concessions réciproques, les conciliant tant bien que mal les uns contre les autres, s'exerçant dans ce milieu distingué à une diplomatie savante. Il hésite à entrer en contact avec les faits, quels qu'ils soient, à plus fort raison avec des faits tels que les maladies mentales : il craindrait de se salir les mains »[500].

Ensuite, un passage de *Mélanges* :

> En révanche, de séances qui ont eu lieu ici, s'est dégagée pour moi la vérification de ce point, que c'est bien, en effet, entre intellectuels que l'accord s'établit le plus facilement. Et sur ce point uniquement, je me permettrai de différer d'opinion avec M. le Pr Murray, ce qui prouve que nous sommes ici entre philosophes. Il nous disait tout à l'heure que, dans le domaine intellectuel, on tient si fortement à ses opinions, on s'enthousiasme tant pour elles que l'on marche les uns contre les autres. Je crois que c'est vrai dans une certaine mesure et que, comme le disait Platon, les idées sont nettement distincts les unes des autres, mais il ajoutait qu'entre des idées il y a participation, et ainsi le désaccord entre intellectuels doit se résoudre en un accord fondamental. Or, dès les premières séances, on a pu se convaincre qu'entre les membres de cette Commission circulait un esprit de cordialité et de sympathie, et au bout de cinq jours seulement passés ensemble, il me semble que nous sommes ici entre amis. Ceci ne pouvait arriver qu'entre intellectuels. La démonstration de principe s'est trouvée ainsi faite »[501].

Or, la diplomatie platonicienne, « prestigieuse loquaxie », récupérée par Bergson ne renvoie-t-elle pas à une source do commun caractérisée par la clôture et l'operation d'inclusion-exclusive, à la base des sociétés naturelles ? N'est-ce pas une diplomatie efficace pour une politique faite « entre amis » ? Effectivement, cette récupération permet à Bergson réemployer le mythe du philosophe-roi « au bénéfice des régimes constitutionnels-pluralistes », c'est-à-dire dans les démocraties, où la conversation a une place importante pour la prise de décisions et résolutions de conflits. Bergson y

[500] Cf. Bergson, *ES*, p. 843, *apud* Soulez, *op. cit.,* p. 228.
[501] Cf. Bergson, *Mélanges*, p. 1352*, apud* Soulez, *op. cit*., p. 262.

intervient en tant que philosophe-diplomate afin de produire un effet. « La pensée politique de Bergson est finalement tout à fait en accord avec ce que sa philosophie a de plus spéculatif »[502]. Bergson montre que la métaphysique platonicienne, quand elle extrapole, dans le plan spéculatif, les schémas de l'intelligence aptes à répondre aux exigences pratiques de la vie, constitue une diplomatie. Il s'en sert dans le plan pratique pour intervenir politiquement en tant qu'*homo loquax* afin de proteger les institutions ménacées et, ainsi, de contribuer pour la consolidation des îlots democratiques contemporains dans la nouvel ordre mondial.

Néanmoins, en réalisant la critique des ambitions théoriques d'une intelligence taillée pour le domaine de la matière, en montrant l'insuffisance de sa performance spéculative, Bergson oppose à la métaphysique classique une autre métaphysique et la performance spéculative intuitive. La restauration ontologique implique-t-elle une diplomatie et une *loquaxie* de nouvel genre ou toute autre chose ? A la fin du premier chapitre des *Deux sources*, Bergson montre l'insuffisance de considérer la vie sociale comme un simple fait et laisse comprendre qu'il est souhaitable d'aller au-delà des sociétés humaines et de l'espèce même. Autrement dit, il faut adopter la direction de la vie, dans son mouvement en avant, dont les sociétés ne sont que des îlots localement solidifiés ou des stationnements collectifs. En proposant le dépassament les conditions closes qui enferment l'humanité, la restauration ontologique est-elle porteuse d'un nouvel espoir démocratique ? Le sens « très compréhensif » que le philosophe cherche à donner au « mot biologie » n'est-il pas éminemment politique et implique une autre source du commun ? Il se trouve qu'il le devient précisément aujourd'hui, de plus en plus, ce qui réjoint le prognostique bergsonien, enfin de comptes, le philosophe envisage le sens très compréhensif que le mot « devrait avoir », mieux encore, « qu'il prendra peut-être un jour »[503].

[502] Cf. Soulez, *op. cit.*, p. 263.
[503] Cf. Bergson, *MR*, p. 1061.

Chapitre IX – Morale et art : les deux sources de la politique

En 1932, àla veille de la 2ème Guerre Mondiale, Bergson publie ce qui sera son dernier grand travail, les *Deux sources de la morale et de la religion*, en confrontant le problème majeur que l'humanité pourrait se poser, à savoir, si elle veut continuer à vivre. Le philosophe, qui avait a essayé d'offrir une conception métaphysique adéquate à la science de son temps, pressentait l'arrivée de la bombe. « Au train dont va la science, le jour s'approche où l'un des adversaires, possesseur d'un secret qu'il tenait en réserve, aura le moyen de supprimer l'autre. Il ne restera peut-être plus trace du vaincu sur la terre »[504]. Il entrevoit la capacité dont disposera la science pour « libérer la force que représente, condensée, la moindre parcelle de matière pondérable »[505].

Après un peu plus de 80 années, la science dispose d'une capacité encore plus grande et elle a atteint les codes constitutifs de la vie, en disposant de l'information genètique d'êtres singuliers dans des bancs de gens, en faisant de la vie même un problème de quantité d'information manipulable. Mais, Bergson l'a enseigné, l'agrandissement n'est pas l'ouverture. En ce sens, malgré la multiplication des moyens et de la capacité de liberation des forces de la matière et de la vie, nous demeurons enclavés dans la question qu'il a posé à l'humanité. Ce qu'on appèle de « crise écologique » n'est pas un problème tout à fait nouveau et doit être compris comme le developpement du mouvement de liberation de la force. Comme l'a pu dire Goddard, « l'humanité, quoique chaque jour plus alertée de l'imminence de la catastrophe, traîne toujours, semble-t-il, à vraiment décider si elle veut continuer à vivre »[506]. Il faudrait alors nous pencher sur la question des deux sources pour problèmatiser le sens d'une politique bergsonienne en ce qu'elle renvoye à la restauration ontologique. Comme l'a très bien saisi Ph. Soulez, à l'objection qui dirait « qu'on ne voit pas très bien en quoi un ouvrage consacré à la 'morale et à la religion' pourrait être un traité du politique », il faut répondre que les *Deux sources* « n'est pas un ouvrage sur la morale et la religion, mais un ouvrage sur les *sources*, en tant précisément qu'il y en a deux, de la morale et

[504] Cf. Bergson, *MR*, p. 1219.
[505] Idem, p. 1241.
[506] Cf. Goddard, *Mysticisme..., op. cit.*, p. 9.

de la religion ». Et, il ajoute : « C'est de l'analyse des sources que surgit la réfléxion sur le politique »[507].

De cette manière, avant tout, en quoi précisément consistent-elles les sources ? Une fois de plus, nous proposons de prendre appui, outre l'ouvrage de Bergson lui-même, sur l'analyse de Soulez en reprenant quelques arguments à partir de la trame de nos propres lignes. Ainsi, nous n'allons pas trancher la question autour du statut même de l'analyse bergsonienne, pourtant assez pertinente, si elle est d'ordre « déscritif-phénoménologique » ou bien « généalogique », car, pour Soulez, de toute façon, elle est d'ordre « herméneutique »[508] puisque Bergson, dans les *Deux sources*, « interprète » une « intention de la nature »[509]. Ce qui nous intérèsse plus directement c'est de mettre en rélief le caractère biologisant de cette analyse, autrement dit le combien elle doit à une autre grande ouvrage de Bergson, *L'Evolution créatrice*. C'est tout au long de cette analyse, c'est-à-dire dans le sens « très compréhensif du mot biologie », qui se fait la détermination d'une *nature humaine*.

En effet, « l'homme est une espèce, ou plus exactement *n*'est *qu*'une espèce »[510]. Nous savons que Bergson envisage deux lignes divergentes d'évolution et les deux « sociétés » correspondantes dans leur extremité. D'un côté, celle qui a déploié l'instincte, en constituant un type de lien tel que celui qu'on observe dans les ruches d'abeilles et qui se ressemble au mode par lequel les cellules d'une organismes sont coordonnées et subordonnées les unes aux autres dans un tout. D'un autre côté, celle qui trouve dans l'intelligence une certaine marge laissée aux choix, une certaine indétermination, en même temps que le caractère nécessaire de l' « habitude de contracter des habitudes » fait que l'obligation ait une force équivalente à celle de l'instinct. Ainsi, Bergson voit dans le « tout de l'obligation morale » le mécanisme simples qui se trouve à la base des « sociétés originalement constituées »[511] par la nature. Certes, les sociétés se sont developpées et se sont compléxifiées. Néanmoins, les « tendances en quelque sorte organiques à la vie sociale sont restées ce qu'elles étaient à

[507] Cf. Soulez, op. cit., p. 267.
[508] Cf. Soulez, *op. cit.*, pp. 271-272.
[509] Cf. Bergson, *MR*, pp. 996-997.
[510] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 275.
[511] Cf. Bergson, *MR*, p. 1022.

l'origine »[512]. Pour Bergson, qui propose une philosophie qui soit une métaphysique experimentale, il est possible de retrouver ces tendances et les observer. « Le résultat de cette observation est net : c'est pour des sociétés simples et closes que la strucutre morale, originelle et fondamentale de l'homme, est faite »[513]. C'est ce que Bergson appèle de « première moitié de la morale », celle dont la source est pour ainsi dire contenue dans l'intention de la nature. Avec elle, la nature avait prévu une extension limitée de la vie sociale par l'intelligence, suffisamment circonscrite pour ne pas aller au-delà du seuil qui pourrait mettre en danger la structure originale.

Si c'est pour des sociétés closes que le « plan de la nature » avait préparé l'espèce, il est vrai aussi qu'il arrive à l'homme de tromper la nature. On le voit par exemple quand l'intelligence trouve un moyen de séparer l'acte sexuel de ses conséquences, en rendant possible le plaisir sans qui en résulte nécessairement la procréation, comme l'avait prévue la nature dans ce qui concerne à la conservation des espèces à travers la multiplication des individus. Mais c'est ce qui arrive également quand on passe de la « solidarité sociale » à la « fraternité humaine », puisque selon le plan des « tendances innées et fondamentales », pris de manière isolé, le groupe devrait être « étroitement uni » et, en même temps, pris dans la relation avec d'autres groupes, il devrait actualiser une sorte d' « hostilité virtuelle »[514]. Le plan de la nature résulte de la rencontre de l'élan vital avec des obstacles, de la force qui pousse en avant avec les forces antagonistes de la matière qui font que les espèces et la société close tournent sur place, comme dans ces tourbillons de vent dans les sentiers où la possière et les feuilles sèches ne sont plus emportées en avant, mais se mettent à tournoyer, dans une dance sur place. Les espèces sont donc comme les diables de Guimarães Rosa[515], ces figures formées au milieu des tourbillons – enfin, elles constituent des formes relativement imobilisées de l'élan vital. Encore selon ce plan, l'homme est un « être intelligent et sociable, sa sociabilité étant calculée pour aboutir à des petites sociétés, son intelligence étant destinée à favoriser la vie individuelle et la vie du groupe ». Ce qui n'était pas prévu dans la plan, toutefois, c'est que l' « intelligence, se dilatant par son effort

[512] Idem, p. 1022.
[513] Idem, p. 1022.
[514] Idem, p. 1023.
[515] Cf. João Guimarãs Rosa. *Grande sertão: veredas*. (Trad. Française: "Diadorim"). Et, L'Evolution créatrice, p. 603 : "Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de vie ».

propre a pris un développement inatendu », c'est-à-dire elle a libéré les hommes de certaines « servitudes auxquelles ils étaient condamnés par les limitations de leur nature »[516]. Par conséquence, « dans ces conditions, il n'était impossible à certains d'entre eux, particulièrement doués », et - nous savons - moyennant la reprise de l'effort créateur ou l'effectuation d'une performance spéculative athlètique, « de rouvrir ce qui avait été clos et de faire au moins pour eux-mêmes ce qu'il eût été impossible à la nature de faire pour toute l'humanité »[517]. Ce que cette dilatation de l'intelligence, à travers un effort presque intenable, effectue c'est le passage d'une morale close à une morale ouverte, mais c'est avant tout le passage d'une source à l'autre et, donc, d'une nature à l'autre. En allant de la solidarité sociale et la fraternité humaine, comme le dit Bergson, « nous rompons donc avec une certaine nature, mais non pas avec toute nature. On pourrait dire, en détournant de leur sens les expressions spinozistes, que c'est pour revenir à la Nature naturante que nous nous détachons de la Nature naturée »[518].

Or, pour Bergson, le mystique est l'être qui dispenserait l'homme d'être une espèce. Le « grand mystique » reprend l'élan et, à travers une « coïncidence partielle » avec son « effort créateur », continue et prolonge son « action »[519]. Il serait le seul à pouvoir ainsi relancer la vie, dans ce coin de l'univers qui est notre « planète réfractaire », par delà le cercle dans lequel elle tourne, imobilisée dans, l'humanité, à l'extreme de la ligne évolutive résultée de sa rencontre avec la matière, de sa subdivision dans des « êtres distincts »[520]. De toute façon, le passage d'une source à l'autre, de la Natura naturada, qui définit la clôture des sociétés sorties des mains de la nature, à la Natura naturante, saisie à travers l'ouverture que l'expérience mystique accomplit, ce passage signifie, donc, une transmutation qui est rupture avec une nature, celle « figée », du domaine de l'attention à la vie, produit d'une fatigue[521], pour ainsi dire, et retour à une autre nature, celle active (« agissante »), dont l'effort est capable de

[516] Cf. Bergson, *MR*, p. 1023.
[517] Idem, p. 1023.
[518] Idem, p. 1024.
[519] Idem, p. 1162.
[520] Idem, p. 1193.
[521] Cf. l'hypothèse d'un effort infatigable qui serait pure interpenététration des êtres, mais qui « n'a pas été possible sur notre planète ; toute porte à croire que la matière qui s'est trouvée ici complémentaire de la vie était peu faite pour en favoriser l'élan. L'impulsion originelle a donc donné des progrès évolutifs divergents, au lieu de se maintenir indivisée jusqu'au bout. Même sur la ligne où l'essentiel de cette impulsion a passé, elle a fini par épuiser son effet, ou plutôt le mouvement s'est converti, rectiligne, en mouvement circulaire. L'humanité, qui est au bout de cette ligne, tourne en cercle » Bergson, *MR*, p. 1193.

transmettre quelque chose de soi à ceux qui pourront, avec la « même dépense de force », réaliser une « nouvelle tentative », en parfaisant un « intervalle » qui configurerait un « progrès » obtenu, une « élasticité »[522] acquise. Pour Soulez, dans ce qui nous semble une hypothèse décisive, ce passage d'une nature à l'autre est celle de la politique au mysticisme : « *Les Deux Sources de la Moralet et de la Religion* sont donc un ouvrage tout à fait original dans l'histoire de la philosophie : de politique en ce qui concerne la *natura naturata*, de mystique dans ce qui concerne la *natura naturans* »[523]. Autrement dit, au lieu de considérer comme politique *seulement* la question des « conséquences pratiques » de la « cloture biologique de l'humanité »[524] qui apparaît dans ce qui semble constituer un supplément à la fin du livre, elle concerne l'ensemble de l'ouvrage en tant qu'elle est sur les sources, plus exactement, sur les clôs et l'ouvert en tant que deux sources du commu : d'une part, la « cloture », le « plan de la nature » et le schéma simple de société qui en découle[525], fondé sur une opération d'inclusion-exclusive[526] ; d'une autre part, l' « ouvert », l'opération même par laquelle l' « acte mystique » rouvre ce qui avait été fermé, élimine les obstacles matériels et les « barrières de la cité », s'installe dans la direction de l'élan de vie, entraîne, par

---

[522] Idem, p. 1162.
[523] Cf. Soulez, *op. cit., pp*. 275-276.
[524] Cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie,* Paris, PUF, pp. 292-293.
[525] Les sociétés closes « ont (...) pour essence de comprendre à chaque moment un certain nombre d'individus, d'exclure les autres », Bergson, *MR*, p. 1000.
[526] Cf. le type de *lien* auquel nous avons fait déjà une référence ci-dessus. Il paraît produire un « commun » qui est à la base d'une opération de médiation, car ce qui unit les uns doit en même temps exclure les autres. L'élément de la médiation est arbitraire ou une habitude, mais qui renvoie à l'habitude de contracter habitude qui fonde le tout de l'obligation. « ... les sociétés dont le dessin était préformé dans la structure originelle de l'âme humaine (...) exigeaient que le groupe fût étroitement uni, mais que de groupe à groupe il y eût hostilité virtuelle » Bergson, MR, 1023. On pourrait rapprocher cette opération de médiation et cloture de ce que Sloterdjik entend par « paléopolitique » à la base de l'anthropogenèse. En effet, il la caractérise essentiellement comme la consolidation des « îlots sociaux » à partir d'une mise à distance par rapport à la « Vieille Nature », supposant l'évitement de « conflits extérieurs » et « l'exubérance interne ». Mais cela signifierait, du point de vue d'une critique « anti-narcissique », projeter le « Grande Partage » dans ce qu'on appelle « pré-histoire » pour y faire commencer une « histoire naturelle de la non-naturalité » dont le prolongements modernes apparaîtraient comme « crises écologiques et sociales 'd'aliénation' », alors que, pour Viveiros de Castro, cette histoire commencerait avec la « Constitution Moderne » et la métaphysique qui l'a rendue possible, à savoir, « la métaphysique occidental » qui, nous savons « est la *fons et origo* de tous les colonialismes ». Il nous semble que ce sont deux conceptions inverses par rapport à une même position extrême qui n'arrive pas à saisir la clôture comme une source du commun, c'est-à-dire comme une opération transcendentale de constitution d'un mode d'être ensemble, toujours à l'oeuvre dans l'expérience qui est, pourtant, mixte, comme le montre la différence bergsonienne entre « agrandissement » et « ouverture », cf. Peter Sloterdijk, *Im selben Boot – Versuch über die Hyperpolitik* , Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1993 ; Viveiros de Castro, *Métaphysiques... op. cit.*, pp. 8-9.

« l'exemple », les autres, « au moins en imagination »[527], en libérant une puissance immédiate du commun.

Or, les conséquences pratiques sont, pourtant, urgentes, de plus en plus aujourd'hui, comme l'indique très justement F. Worms. Mais nous pensons que ces conséquences pratiques doivent d'autant plus nous forcer à penser la politique immediatement dans le plan de l'expérience de la pensée et du fonctionnement de la machine à penser, tel que nous l'avons étudiés précédemment. En effet, qu'est-ce que signifierait pour Bergson cette rupture avec la *natura naturata* pour revenir à la *natura naturante* sinon l'installation immédiate dans ce plan ? La rupture avec les *opinions ou clichês* chez Deleuze, avec les *formules tout faites ou mécaniques* chez Bergson, bref avec le plan de la *natura naturata* consiste dans un acte politique de retour ou saut immédiat vers le plan de la *natura naturante*. Nous entendons également qu'il s'y agit d'une rupture avec l'ancienne métaphysique, avec le problème d'un principe statique, immuable, éternel. Mais la différence entre la performance instaurative et la performance spéculative apparaît précisément dans la signification de ce saut dans un cas et dans l'autre.

Qui réalise ce saut, chez Bergson, c'est le mystique, en fixant, par là, le niveau moral et le dégré d'ouverture d'une société. Ainsi, on peut constater qu'il « exerce une influence politique indéniable »[528]. Mais qui est-ce le mystique ? Il n'est sûrement pas le Gouvernant ou le Chef. La référence aux « sages de la Grèce »[529] pourrait peut-être l'approcher du Legislateur. Le mythe du philosophe-roi, si important dans les *Discours de guerre*, paraît ne plus s'appliquer à cette figure, d'autant plus que la référence à Marc-Aurèle est assez limitée, précisément parce que la réligion de l'Homme, dynamique, n'est pas la religion du citoyen, statique, comme l'indique avec beaucoup de pertinence Soulez à partir de Gouhier[530]. Marc Aurèle, Empereur et philosophe, n'a pas atteint la dimension mystique, c'est-à-dire, il ne s'est pas élevé au plan surhumain. Et, effectiment, aucune transformation qualitative de l'Empire romain a été faite. Dans les Discours de guerre, le mythe du philosophe-roi sert à la diplomatie à partir de la

[527] Pour tout cet autre mode d'être ensemble qui constitue une vraie opération transcendantale, Bergson, *MR*, pp. 1022-1024.
[528] Cf. Soulez, *op. cit.,* p. 277.
[529] Cf. Bergson, *MR*, p. 1040.
[530] Cf. Soulez, op. cit., p. 277 et H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1969.

récupération de la théorie de la participation platonicienne, comme nous l'avons vu, ci-dessus. L'engagement de Bergson a montré qu'il servait à une « communauté préexistante et par trop opérante qui n'attend de lui que la justification des oeuvres plus ou moins hautes qu'elle est en train d'accomplir, fussent-elles de mort ». Ce pourquoi Soulez affirme qu'avec la notion d'*homo loquax* Bergson ne fait pas, en vérité, la « théorie de son stratégie », mais « la théorie de l'échec philosophique de cette stratégie et des effets politiques de cet échec »[531]. Dans les *Deux sources* le mythe se déplace donc dans la direction du prophétisme et, de ce nouveau point de vue, la diplomatie pratiquée « entre amis » renvoie à la source close du commun. Ainsi, elle est insuffisante pour rejoindre toute l'humanité, pour traîner avec elle le « commun des mortels » qui « n'a pas à sa dispostion la force des mystiques », comme souligne Worms[532]. L'ouverture religieuse et mystique sera, dorénavant, la « force secrète » d'une démocratie qui renvoie à la source ouverte du commun. En effet, affirme Bergson, « la démocratie est d'essence évangélique et elle a pour moteur l'amour », elle effectue « un grand effort en sens inverse de la nature »[533].

Ce déplacement n'est pas de tout anodin du point de vue de la lecture qui est la notre, c'est-à-dire celle qui s'intérèsse par le rapport que Deleuze entretien avec Bergson. Dans sa lecture de Nietzsche, celui-là réserve une place privilégié à la figure du Legislateur pour caractériser le philosophe. Il est remarquable l'intérêt de Deleuze par un passage de la *Généalogie de la morale* dans lequel Nietzsche constante l'exploitation de la nature et de l'homme par la science, mais critique sa soumission à un idéal et à un ordre établis qu'il s'agissait précisément d'abandonner en faveur de la libération de la nature aussi bien que de l'homme. Lisons ce que dit Nietzsche : « Voyez dans l'évolution d'un peuple les époques où le savant passe au premier plan, ce sont des époques de fatigue, souvent de crépuscule, de déclin »[534]. La dégénérescence des sciences, de la formation de la culture soumise aux fins de l'Eglise et de l'Etat, à laquelle Deleuze, à la suite de Nietzsche, applique une première évaluation géophilosophique, en l'attribuant aux « zones tempérées », ne pourrait pas être grossièrement associée au « clos » chez Bergson. Il n'y aurait qu'une superposition

[531] Cf. Soulez, *op. cit.*, p. 256.
[532] Worms, *Les deux sens..., op. cit*., p. 320.
[533] Cf. Bergson, *MR*, respect. p. 1215 et p. 1216.
[534] Cf. F. Nietzsche, *Généalogie de la morale*, III, 23-25 *apud* Deleuze, *NPh*, p. 83.

artificielle entre les dualités affirmation/négation et clos/ouvert, ce qui s'avérerait faux très rapidement. Autre chose c'est d'intégrer l'ouverture, qui caractérise l'expérience mystique, dans un problème plus général, celui autour des performances de la machine à penser, ainsi que Bergson lui-même le fait à propos de la morale close. « D'un côté, le clos, de l'autre l'ouvert. La morale courante n'est pas abolie ; mais elle se présente comme un moment le long d'un progrès. On ne renonce pas à l'ancienne méthode ; mais on l'intègre dans une méthode plus générale, comme il arrive quand le dynamique résorbe en lui le statique, devenu un cas particulier »[535]. Ainsi, nous pouvons rapprocher de l'expérience de l'ouverture l'activité du philosophe dont la figure Deleuze peint à partir de Nietzsche : le philosophe-symptomatologiste (c'est-à-dire le médécin de la civilisation, qui interprète des symptomes, surtout ceux qui enveloppent ses efforts et ses fatigues), le philosophe-artiste (c'est-à-dire celui qui modèle des types de forces, en prêtrant attention à sa qualité active ou réactive), le philosophe-législateur (finalement, celui qui évalue l'origine des forces du point de vue de la noblesse ou de la bassesse, mais aussi celui qu'invente des nouvelles tables de valeurs). Médécin-Artiste-Législateur, le philosophe est défini comme inventeur de nouvelles possibilités de vie[536]. Il désigne la capacité de transmuer les nuances trop humaines de celui qui est fatigué et de faire monter les forces inconnues de la volonté de puissance dans la direction du surhumain. Nous savons que la volonté de puissance est aussi définie comme « volonté de la terre » et le philosophe artiste-législateur renvoie aux « zones tropicales, hantées par l'homme tropical »[537]. Les mystiques, chez Bergson, proprement surhumains, forment une espèce d'un seul individu[538]. Le surhomme, chez Nietzsche, est produit « dans l'homme », mais non « par l'homme » et dont Zatathoustra n'est que « le prophète et l'annonciateur », en tant que « dernier homme »[539]. Le schéma que nous avons esquissé pour rendre compte du rapport entre Deleuze et Bergson du point de vue des performances de la machine à penser et des

[535] Cf. Bergson, *MR*, p. 1025.
[536] Cf. Deleuze, *NPh*, p. 86.
[537] Idem, respect. p. 90 et p. 126.
[538] Ainsi, le thème du surhumain chez Trotignon comme passage de la *natura naturata* à la *natura naturans* par la torsion de la volonté et la conversion de l'intelligence en intuition: « De là vient que ce qui est dépassé, ce n'est pas l'intelligence, mais l'*homme* en qui l'intelligence est devenue conscience de soi. Avec l'homme qui réfléchit et en qui la volonté se tord sur elle-même, le devenir de la vie comme nature se différencie et s'infléchit en devenir de la vie comme esprit. L'intelligence, issue de la nature, retrouve la frange d'instinct qui l'entoure, devient intuition et pose ainsi la possibilité d'un nouveau rapport avec la nature » cf. *L'idée de vie chez Bergson*, *op. cit*., p. 250.
[539] Cf. Deleuze, *N*, p. 40.

problèmes qui la mobilisent, est prolongé par ce nouveau moment. En effet, le mythe du philosophe-roi quitte le plan de la réthorique et de la diplomatie pour rejoindre celui du mysticisme, mais ce déplacement n'est pas une véritable rupture : on ne sort pas du point de vue du moraliste ! Le problème principiel est maintenu, de sorte que son nouveau contenu, l'élan vital, implique une performance spéculative renouvellée. Le mystique ne remplace pas le diplomate, mais étend sa puissance à travers l'ouverture qui s'avère comme véritable contenu de la restauration ontologique : il s'adresse à *tout le monde*, c'est-à-dire à la communauté entière des mortels, « plus haut[e] qu'une société animale où l'obligation ne serait que la force de l'instinct, mais moins haut[e] qu'une assemblée de dieux, où tout serait élan créateur »[540]. Mais c'est bien à une « humanité divine » que vise le mystique, car si son effort est véritablement en sens inverse de la nature, c'est-à-dire de la matière qui a subdivisé l'élan originel, alors il vise s'installer dans l'impulsion originale dans son mouvement d' « interpénétration » absolue. Le mystique ouvre « une voie » [541] pour l'unification divine d'une humanité, à travers l'amour de Dieu dont « l'état d'âme démocratique »[542] est une manifestation : non pas par hasard, à propos des « bienfaiteurs de l'humanité », Bergson dit qu' « ils ont fondé la Société des Nations »[543] !

Il en va tout autrement chez Deleuze dont le geste philosophique consiste, d'abord, dans l'abolition du problème principiel à travers la performance instaurative de la machine à penser. Il sera donc attentif surtout à la puissance pratique d'instauration d'oeuvres : les fonctions scientifiques, les concepts philosophiques, les affects artistiques, les images-temps cinématographiques, etc. S'il y avait un philosophe-roi pour Deleuze, ce serait bien Héliogabale : on est bien dans le point de vue de l'artiste et de l'anarchie couronée. Il ne s'adresse pas à une communauté humaine preexistente, car même le peuple manque et il fait appel à un peuple à venir. Du point de vue du moraliste à celui de l'artiste, c'est la signification même de la politique qui change. On

[540] Cf. Bergson, *MR*, p. 1047.
[541] A la fin du troisème chapitre de *L'Evolution créatrice*, l'humanité apparaît comme la raison d'être de toutes les autres espèces. Dans les *Deux sources*, la voie ouverte par le mystique reprend le mouvement là où Bergson l'avait suspendu entre « une humanité complète » et la « notre » (cf. Bergson, EC, p. 721). En effet, pour prolonger l'humanité « autrement que par des suppositions arbitraires, nous n'aurions qu'à suivre l'indication du mystique. (...) Ils [les mystiques] ont ouvert une voie où d'autres hommens pourront marcher », Bergson, *MR*, p. 1193-1194.
[542] Idem, p. 1216.
[543] Idem, p. 1219.

comprend mieux peut-être pourquoi Bento Prado Jr fait la « radicale divergence » entre Deleuze et Bergson passer par la relation pensée/vie politique. C'est que la vie politique est pensée du point de vue du moraliste par ce Diplomate ou « intellectuel organique de la Troisème République », tandis que Deleuze l'a fait passer par le point de vue de l'artiste, ce qui peut expliquer la « dimension évidemment 'anarchontique' »[544] des ses principaux concepts. Tout se passe comme si Deleuze reprennait l'expérience mystique du point de vue de sa puissance pratique et instauratrice, irréductible au problème principiel de la restauration ontologique accomplie par Bergson. C'est déjà ainsi dans *Le bergsonisme* où l'idée d' « émotion créatrice » est privilégiée quand il s'agit de penser l'ouverture et le mysticisme dit complet en raison de son intervention pratique dans le monde apparaît à côté de l'artiste. Encore dans ce travail, on trouve une note significative pour une lecture des *Deux sources* d'un point de vue qui serait celui de l'artiste-législateur, dans laquelle Deleuze affirme que « l'art, d'après Bergson, a lui aussi deux sources »[545]. D'un côté, un « art *fabulateur* », d'un autre côté, un « art créateur », dont la description serait faite respectivement dans la page 1141 et dans la page 1190. Curieusement, plus tard, Deleuze paraît abandonner ces deux sources de l'art au profit de ce qu'il appèle de « faculté fabulatrice » ou « acte de fabulation ». Elle ne présente aucun trait de ce que Bergson entend par fabulation, c'est-à-dire cette « faculté spéciale d'hallucination volontaire »[546], bizarre faculté qui joue, dans l'extremite d'une des lignes d'évolution biologique representée par les sociétés humaines, le même rôle que l' « instincte »[547] à l'extremité de l'autre grande ligne de l'évolution, représentée par les sociétés animales les plus avancées. Puisque la fabulation renvoie à la source close de l'art, Bergson la fait remonter des héros des romances littéraires jusqu'à la mitologie pour expliquer son exercice et son rapport avec la « religion statique » ou « naturelle ». Chez Deleuze, au contraire, la « faculté fabulatrice » semble réunir toute la puissance de l'émotion créatrice en tant que « méthode de composition » de type « supra-intellectuel »[548].

Prenons à titre d'exemple le *Cinéma 2*. Dans ce travail, les moyens téchniques, les opérations et procedures en jeu dans chaque auteur sont subordonnés à une « volonté

[544] Bento Prado Jr, *O pensamento futuro em gestação*, Folha de S. Paulo, 06 de fevereiro de 2005.
[545] Cf. Deleuze, *B*, p. 117, note 1.
[546] Cf. Bergson, *MR*, p. 1141.
[547] Idem, p. 1151.
[548] Idem, pp. 1190-1191.

d'art originale »[549]. Le passage même de l'image-mouvement à l'image temps, en tant que mutation de la « matière intelligible du cinéma », dépend d'une profonde transformation de cette volonte d'art comme faculté fabulatrice. Dans le regime des images-temps, cette faculté est comprise comme puissance du faux, dans un mouvement conceptuel qui conjugue en même temps la volonté de puissance nietzschéenne et l'élan vital bergsonien, tel qu'on peut voir dans le cinéma d'Orson Welles. Effectivement, à la « narration véridique » qui s' « enchaîne » avec les « description réelles », fondées dans les schémas sensori-moteurs et constitutives de l' « image-mouvement », dans le cinéma classique, on oppose la « narration falsifiante » qui se « ré-enchaîne » avec les « description cristallines », produites en tant qu'indiscernabilité entre le réel et l'imaginaire, l'actuel et le virtuel par l' « image-temps » dans le cinéma moderne. « La formation du cristal, la force du temps et la puissance du faux sont strictement complémentaires, et ne cessent de s'impliquer comme les nouvelles coordonnées de l'image »[550]. Dans ce monde aussi bien nietzschéen que wellesien, des puissances du faux, dans lequel a été abolit le « système du jugement » et le modèle véridique, c'est-à-dire le problème principiel et sa performance spéculative, dans ce monde il n'y a que de forces et des rapports de forces. Le temps ne constitue pas un nouveau principe parce que, comme le dit Deleuze, le regime des images-temps dépendent de la faculté fabulatrice comme « puissance artiste, créatrice »[551] et les « images-élétroniques » (alors naissantes et aujourd'hui en plein developpement) devraient créer une « nouvelle volonté d'art »[552]. Selon une lecture de Nietzsche[553], les forces ne sont pas seulement quantitatives, mais impliquent certaines qualités. On appelle de « force épuisée » celle qui ne sait plus répondre à une autre que d'une manière uniforme, qui ne sait plus se transformer, se métamorphoser. Non plus des « hommes véridiques » qui prétendent juger la vie à travers de valeurs transcendantes, mais des « hommes-supérieurs », « impotents tout-puissants » qui prétendent juger la vie à travers eux-mêmes, de leur « maladie », de leur propre « dégénérescence », de leur « épuisément »[554]. Figures différentes pour éffectuer les succéssifs stages du nihilisme, chez Nietzsche, elles n'impliquent pas la restauration du système transcendant du jugement, mais renvoyent à

[549] Cf. Deleuze, *C2*, p. 347.
[550] Idem, p. 172.
[551] Idem, p. 172.
[552] Idem, pp. 347-348.
[553] Deleuze fait, comme partout, un usage très libre de ces lectures monographiques.
[554] Idem, pp. 183-184.

une évaluation immanente de la capacité instaurative d'une force, c'est-à-dire sa puissance d'affecter et d'être affecté, selon unje échèlle qui va de l'impuissance à la puissance maximale, de la « vie épuisée, dégénérescente » à la « vie jaillissante, ascendente », celle qui devient d'autant plus puissante d'après les rencontres qu'elle sait organiser, « ouvrant des nouvelles possibilités ». « Certes il n'y a plus de vérité dans l'une que dans l'autre ; il n'y a que du devenir, et le devenir est la puissance du faux de la vie, la volonté de puissance »[555]. Dans un pôle la volonté de puissance est « vouloir-dominer » dans le devenir-épuisé de la vie, dans l'autre elle est « vouloir-artiste » dans le devenir-jaillissante de la vie. Ces deux pôles enveloppent aussi deux performances de la machine à penser et deux nuances de mode de vie. Pour Deleuze, le bon, le générosité, le noble, en opposition au mauvais, au vengeur, au vil, c'est celui qui « élève le faux à l'énième puissance » du devenir-artiste. « Il fait du devenir un Etre, combien protéiforme, au lieu de le précipiter dans le non-être, du haut d'une être uniforme et figé. Ce sont deux états de la vie qui s'opposent au sein du devenir immanent, et non pas une instance qui se prétendrait supérieure au devenir, soit pour juger la vie, soit pour l'approprier, et l'épuiser de toute façon »[556]. La volonté de puissance possède alors deux degrés extremes que Deleuze définit comme deux « états polaires de la vie » : d'un côté, le vouloir-dominer, de l'autre, le vouloir identique à la métamorphose. Si la dichotomie clos/ouvert coincide ici avec celle de l'épuisé/jaillisant, ce n'est pas pour autant qu'on peut avec précipitation postuler une identité entre les points de vue deleuzien et bergsonien. Hélas, ceux qu'ont déjà dit des deux tomes de *Cinéma* : le travail le plus bergsonien de Deleuze ! Mais il le serait nietzschéen ou spinoziste aussi, et encore wellesien... Dans le plan des problèmes, ces dichotomies renvoient à des cosmos absolument divers, car si les Deux sources sont effectivement un livre sur politique, comme l'affirme Soulez, son point de vue est celui du moraliste, tandis que tout l'effort de Deleuze est celui d'actualiser la dichotomie même structurante de cette oeuvre non seulement du point de vue de l'artiste – ce qui signifierait seulement un prolongement, certes inovateur, de la pensée de Bergson – mais surtout en opposant un point de vue à l'autre.

Si Deleuze mobilise autant Nietzsche c'est parce qu'il a sû exhiber l' « origine morale de la notion de vérité », tandis que la restauration ontologique considère l'action

[555] Idem, p. 185.
[556] Idem, p. 185.

morale, fût-elle inventive et créatrice, même héroïque, comme révélatrice « de vérité métaphysique »[557]. Certes, la vérité métaphysique révélée n'est pas celle autour d'un principe figé, uniforme, éternel, mais mouvant, vital, temporel. De toute manière, elle ne perd pas sa valeur principielle, c'est-à-dire sa condition d'absolu, qui permet à Bergson de voir dans les gestes de « l'homme de bien », dans l'extremité d'une des lignes évolutives, l' « impulsion qui vient du fond », qui peut « sympathiquement », moyennant un « acte d'intuition », être expérimentée comme « le principe même de la vie »[558]. Mais bizarrement, la « générosité » dont parle Bergson, dans ces belles lignes de *l'Energie spirituelle*, celle du moraliste n'est-elle pas identique à celle que Deleuze attribue à l'artiste, créateur de vérité ? Il ne nous semble pas, car l'action généreuse capable d' « intensifier aussi l'action d'autres hommes » renvoie à l'homme exceptionnel par qui le « mouvement vital » passe sans obstacle. Ce bienfaiteur de l'humanité prend appui « sur la totalité du passé pour peser d'autant plus puissament sur l'avenir »[559]. Nous reconnaissons ce que nous avons appellé de performance spéculative puisque l'action généreuse du moraliste fait que l'avenir et sa nouveauté soient éclairés par un aspect nouveau du passé même. Le point de vue du moraliste enveloppe la synthèse du passé pur ou Mnémosyne[560] : il voit dans chaque être ou forme le principe en tant que mouvement de la vie, comme le montre l' « amour maternel » tel que Bergson l'entend[561]. La générosité de l'artiste se trouve, chez Deleuze, au contraire, dans l'acte même d'instaurer le nouveau et ne révèle autre chose que l'oeuvre. Elle abolit l'agent, selon la troisième synthèse du temps, au profit de l'oeuvre et de la pensée de l'avenir[562]. De cette façon, entre les deux états polaires de la vie, est longue la

[557] Cf. Bergson, *ES*, p. 834.
[558] Idem, p. 834. « Pour percer le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. Le feu qui est au centre de la terre n'apparaît qu'au sommet des volcans ».
[559] Idem, pp. 833-834.
[560] Nous avons étudies quelques aspects de la deuxième synthèse du temps plus haut, dans la *Deuxième Partie*.
[561] « Cet amour, où quelques-uns ont vu le grand mystère de la vie, nous en livrerait peut-être le secret. Il nous montre chaque génération penchée sur celle qui la suivra. Il nous laisse entrevoir que l'être vivant est surtout un lieu de passage, et que l'essentiel de la vie tient dans le mouvement qui la transmet », cf. Bergson, *EC*, p. 664. Conforme la restauration ontologique bergsonienne et son nouveau problème principiel, Lapoujade y voit un « narcissisme vital » qui deviendra plus clair dans les pages qui viennent : « Il ne s'agit plus d'un narcissisme morbide, d'une intelligence amoureuse des cercles dans lesquels elle tournoie, mais au contraire d'un narcissisme vital », cf. Lapoujade, *Puissances... op. cit*., p. 90.
[562] « Quant au troisème temps, qui découvre l'avenir – il signifie que l'événement, l'action ont une cohérence secrète excluant celle du moi, se retournant contre le moi [...], le projetant en mille morceaux comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait

chaîntre de faussaires qui va de l'homme véridique ou bienfaiteur à l'artiste, en passant par tous les degrés de la puissance du faux. L'artiste est créateur de vérité, dans la mesure où la vérité ne doit pas être retrouvée, reproduite ou même révélée, mais crée dans une oeuvre. Deleuze déplace ainsi l'analyse de Bergson et en dégage une conclusion qui est aux antipodes de ce que ce dernier pensait à propos du « point de vue de l'artiste » qui « est important mais non définitif », puisqu'en lui l'élan de vie stagne précisément dans la forme de l'oeuvre. « La richesse et l'originalité des formes marquent bien un épanouissement de la vie ; mais dans cet épanouissement, dont mla beauté signifie puissance, la vie manifeste aussi bien un arrêt de son élan et une impuissance momentanée à pousser plus loin »[563].

La différence entre les points de vue du moraliste et de l'artiste est significative à l'égard de la distance entre Deleuze et Bergson eux-mêmes. Mais cette différence est aussi entre deux pôles de la vie immanente. De cette manière, la morale et l'art constituent deux sources de l'expérience même. Or, cette différence est éminemment politique. Encore plus, la différence entre la morale et l'art est celle entre deux sources de la politique et du commun. Entre l'un et l'autre se réalise la station hystérique du bergsonisme de Deleuze. Du point de vue du moraliste, l'ouverture intègre le clos et se manifeste primordialement à travers de l'expérience morale : l'élan vital assume une valeur absolue et constitue un processus de totalisation. Deleuze ne cesse de répéter que, chez Bergson, le tout n'est pas donné ni donable, mais ouvert. La restauration ontologique fait une seule et même chose avec la « 'rénovation morale' de l'humanité »[564] à travers son unification par l'ouverture même. La révélation de la vérité implique la rupture avec la natura naturata, retour au principe même de la vie ou natura naturans, contact « durable » avec l'absolu qui agit à travers l'homme dans une action

---

naître au multiple ». Conforme Souriau et le problème pratique de la performance instauratrice, l'abolition du moi n'est pas appréhension spéculative d'un principe, fût-ce pur mouvement, mais dissolution dans un nouvel être, dans l'aiseté de sa forme, dans sa consistence monumentale, fût-ce friable. Dissolution ne signifie pas que le gestateur disparaît en soi, mais juste en tant que gestateur de cette oeuvre-là, ce qui explique l'étonnement d'une mère et d'un artiste devant un nouvel être absolument étrange ou la perplexité devant les ruines ou des signes des galaxies lointaines qui nous arrivent, autant d'évidences non pas de l'arrêt de l'élan comme source suprême de la différenciation, mais de la stance des êtres au sein du double mouvement d'actualisation des formes et de leur redistribution incessante. Cela implique une autre conception du commun. Nous y reviendront.

[563] Cf. Bergson, *ES*, p. 833.

[564] Cf. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, op. cit., p. 313.

simple qui est « surabondance de vie », « exaltation calme »[565]. Mais elle signifie aussi la reconnaissance de l' « spéctacle inquiétant et rassurant »[566] à la fois, en quoi consiste la marche triomphale de l'élan vital, dans son effort d'intégration et d'individuation, en vue de promouvoir cette unification, fût-ce d'une humanité divine. Du point de vue de l'artiste, « fragile est la puissance du faux », mais aussi c'est la seule possibilité pour que la « faculté fabulatrice » ou faculté visionnaire subisse l'intrusion violente du dehors (de l'impensable, de l'invisible, de la puissance vie non-organique, etc.) : la fissure du moi, chez Deleuze, ou la « schizophrénie de droit » de la pensée dans sa performance instaurative. Elle ne signifie ouverture en tant que coïncidence ou contact avec l'Ouvert et ni est non plus ce qu'ouvre l'Ouvert. Elle est fissure et communication aberrante. « Qu'est-ce qui fait l'unité d'une oeuvre ? Qu'est-ce qui nous fait 'communiquer' avec une oeuvre ? (...) Nous avons renoncé à chercher une unité qui unifierait les parties, un tout qui totaliserait les fragments. Car c'est le propre de la nature des parties ou fragments d'exclure le Logos aussi bien comme unité logique que comme totalité organique. Mais il y a, il doit y avoir une unité qui est l'unité de *ce* multiple-là, de *cette* multiplicité-là, comme un tout de *ces*[567] fragments-là : un Un et un Tout qui ne seraient pas principe, mais qui seraient au contraire 'l'effet' du multiple et de ses parties décousues. Un et Tout qui fonctionneraient comme effet, effet de machine, au lieu d'agir comme principes »[568]. Tout se passe comme si le paire clos/ouvert, chez Bergson, formait une seule source, celle proprement morale et principielle (unité/totalité logique ou vitale), tandis que le paire fissure/dehors, chez Deleuze, constitue l'autre source, celle proprement artiste et pratique (unité/totalité machinique ou instauratrice)[569]. Si la source morale implique encore l'unification de

[565] Cf. Bergson, *MR*, p. 1172.
[566] Idem, *ES*, p. 835.
[567] Deleuze le souligne certainement pour marquer la singularité (hécceité) paradoxale de ce commun.
[568] Cf. Deleuze, *PS*, p. 195. Comparer, à ce titre, les considérations de Bergson à propos de l'amour mystique qui agit et est agi, en attestant l'élément principiel dans lequel il se baigne. En suite, Deleuze réitère (p. 197) : « Encore une fois, le problème de l'oeuvre d'art est celui d'une unité et d'une totalité qui ne seraient ni logiques ni organiques, c'est-à-dire qui ne seraient ni présupposées par les parties comme unité perdue ou totalité fragmentée, ni formées ou préfigurées par elles au cours d'un développement logique ou d'une évolution organique ».
[569] Certes, les thèmes de l' « Ouvert » et du « Dehors » enveloppent des ambigüités dans le plan des mouvements conceptuels. Ainsi, dans le Cinéma 1, p. 20, note 14, Deleuze souligne que la « seule ressemblance, mais considérable », entre Bergson et Heidegger, se fait autour d'une « conception de l'ouvert » qui fonderait, pour l'un et l'autre, « la spécificité du temps ». Mais, dans Cinéma 2, pp. 233-235, Deleuze s'efforce pour donner un peu plus de précision à ce qui configurerait le passage de l'ouvert au dehors, puisqu'elle équivaut, dans le plan des problèmes, à la démarcation de la performance

l'humanité (le mysticisme intègre la diplomatie au lieu de l'abolir), la source artistique pose le problème de l'invention d'un peuple. Il faut donc creuser le problème du commun pour ensuite revenir au problème des deux sources de la politique.

Des figures majeures de la philosophie au XXème siècle ont tourné le dos à la *communication* en tant que problème. Le philosophique, en tant qu'il a affaire avec la création, avec l'impensable qui ne peut être communiqué, mais qui doit être pensé, en tant que « différence interne d'une pensée »[570], devrait être, dès lors, nettement séparé du communicationnel, relégué au domaine de l'opinion, du bon sens et du sens commun : l' « homo loquax » bergsonien, la critique de l' « inauthenticité » et la misère du « on » chez Heidegger, enfin, de Wittgenstein à Deleuze, le même verdict : penser, c'est créer, ce n'est pas communiquer.

On reconnaitrait aisément dans le domaine du *nomos* la notion de *commun* : la norme, la loi, la mesure, l'identique. Ainsi, les cibles philosophiques des critiques de Deleuze à la communication, Husserl et Habermas introduisaient éléments de cette vieille conception communicationnelle, inséparable de l'Image Recognitive de la pensée, dans leurs respectives philosophies, à travers l'intersubjectivité, l'Urdoxa, l'éthique communicationnelle, etc. Mais, en même temps, la pensée deleuzienne ne cesse de dégager une problématique communicationnelle propre. Elle ne se laisse réduire ni à la vieille conception de la communication ni à son déploiement dans certains acheminements philosophiques du XXème siècle. Au contraire, elle semble poser un plan d'où leur double critique est rendue possible. Car, si la notion de commun est, d'un côté, critiquée et reléguée au domaine du *nomos*, du normatif, des Universaux,

---

instauratrice par rapport à la performance spéculative, et chez Bergson et chez Heidegger. « Pourtant, il ne semble pas qu'il y ait grande différence entre ce que nous disons maintenant [à propos du cinéma moderne], *le tout est, c'est le dehors*, et ce que nous disions du cinéma classique, *le tout c'était l 'ouvert*. Mais l'ouvert se confondait avec la représentation indirecte du temps : partout où il y avait mouvement, il y avait, ouvert quelque part, dans le temps, un tout qui changeait. (...) C'était le processus d'une totalisation toujours ouverte, qui définissait le montage ou la puissance de la pensée. *Quand on dit 'le tout, c'est le dehors', il en va tout autrement* [nous soulignons]. (...) C'est la méthode du ENTRE, 'entre deux images', qui conjure tout cinéma de l'Un. C'est la méthode du ET, 'ceci et puis cela', qui conjure tout cinéma de l'Etre = est. (...) Le tout subit une mutation, parce qu'il a cessé d'être l'Un-Etre, pour devenir le 'et' constitutif des choses, l'entre-deux constitutif des images». Deleuze pense le nouveau régime de cinéma surtout à partir des notions de « differenciation », en mathématique, et de « disparation », en physique (l'importance de Simondon) : « un potentiel étant donné, il faut en choisir un autre, non pas quelconque, mais de telle manière qu'une différence de potentiel s'établisse entre les deux, qui soit producteur d'une troisième ou de quelque chose de nouveau » (cf. p. 234).

[570] Cf. F. Zourabichvili, « *Kant avec Masoch* » In. *Multitudes 25*, 2006, p. 95.

des clichês et des opinions, il y a, d'autre côté, toute une sorte de communication hétérogénétique, intensive, transversale, chez Deleuze, seul et avec Guattari, qui doit être problématisée selon les coordonnées d'un domaine autre, celui de l'*an-omalos*. Une toute autre *image du commun* peut s'en dégager.

En effet, en *Différence et répétition* les deux performances de la pensée sont liées à deux modes de distribution et d'hiérarchie qui forment à eux-mêmes deux domaines du commun pour ainsi dire incommunicables. « Nous devons d'abord distinguer une distribution qui implique un partage du distribué : il s'agit de répartir le distribué comme tel »[571]. Le modèle du jugement, les règles d'analogie, de passage du particulier au général, de la différence à l'identique à travers la ressemblance, sont les éléments d'un mode spécifique de fonctionnement de la machine à penser et l'expérience qui lui correspond : la « recognition ». Par elle, nous vivons dans l'élément de la représentation. Le bons sens et le sens commun, en tant que qualités du jugement, sont eux-mêmes des « principes de répartition » et déclarés comme « *le mieux partagés* ». « Un tel type de distribution procède par déterminations fixes et proportionnelles, assimilables à des 'propriétés' ou des territoires limités dans la représentation »[572]. Deleuze invoque une « question agraire » à la base de cette « organisation du jugement comme faculté de distinguer des parts ». Tout se passe comme si la métaphysique de l'être figé, statique, bien partagé, ne fût que l'extrapolation de cette organisation *agraire de l'expérience*, tout comme Bergson fait l'idée platonicienne dériver du caractère utilitaire du modèle de fabrication de l'artisan.

De l'autre coté, il faut distinguer une distribution tout à fait différente, et « qu'il faut appeler nomadique, un *nomos* nomade, sans propriété, enclos ni mesure »[573]. Ce qui se distribue n'est pas, dans ce cas, partagé. Ce qu'on y trouve c'est une vraie « répartition de ceux qui *se* distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises ». La particule « *se* » qui accompagne le verbe « distribuer » a un sens précis et désigne les relations immédiates entre des singularités libres qui peuplent et se répartissent en tourbillon sur un champ transcendantal impersonnel, en l'instaurant sans cesse. Il s'agit d'un domaine qui a la « différence de potentiel » ou l'« intensité »

[571] Cf. Deleuze, *DR*, p. 53.
[572] Idem, p. 54.
[573] Idem, p. 54.

comme « unité de mesure », la « différence de différence comme élément immédiat »[574]. A son égard, Deleuze parle encore une fois de « cette schizophrénie de droit (…) au mépris de toutes les médiations »[575]. En fait, on est en face ici à deux régimes de communication divers dont les opérations dans la machine à penser nous avons explorées dans la première partie de cette recherche. D'un côté, le commun est ce qui résulte d'un processus de médiation dont les opérations dans la machine à penser sont distinguées, dans *Différence et répétition*, comme ce qui constitue le monde de la représentation, avec ses rapports convergents et concordants entre les facultés (imagination, sensibilité, raison, etc.). D'un autre côté, le commun nous est présenté, dans ce même ouvrage, comme ce qui consiste dans une relation interne de la différence avec soi, impliquant d'autres opérations dans la machine à penser, tout un rapport divergent et une communication aberrante entre les facultés, « le monde scintillant des métamorphoses, des intensités communicantes ». Bref, d'une part le commun comme lien qui se fait par l'opération d'inclusion-exclusive ou médiation, réposant sur le principe d'analogie, sur l'attribution de l'être à des existants particuliers, à des individus constitués qui ne peuvent pas rendre compte de ce qui constitue leur individualité sans se comprendre déjà dans une distribution de type sédentaire. Cette communication implique en outre une hiérarchie qui « mesure les êtres d'après leurs limites, et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe »[576]. D'une autre part, il faut nommer *communication immédiate ou transversale* à ce mode de lien où chaque singularité se confond avec le mouvement qui l'emporte avec d'autres singularités de manière à tracer des espaces toujours nouveaux. Distribution démoniaque et non pas divine, dit Deleuze, car les dieux possèdent chacun leur domaine, leur catégorie, leurs attributs, en distribuant aux mortels des limites en conformité avec le destin, mais la particularité des démons consiste en ceci : sauter les barrières et cloisons, « brouillant les propriétés » pendant leur passage et à « opérer dans les intervalles entre les champs d'action des dieux »[577]. Le saut immédiat nous renvoie à une toute autre hiérarchie qui considère les choses et les êtres d'après leur puissance : « il ne s'agit pas de degrés de puissance absolument considérés, mais seulement de savoir si un être 'saute' éventuellement, c'est-à-dire, dépasse leur limites, allant jusqu'à

[574] Idem, p. 95.
[575] Idem, p. 82.
[576] Idem, p. 55.
[577] Idem, p. 54.

l'extrême de ce qu'on peut ». Bref, la *médiation* désigne cette limite, au sens de bornes extensives, qui maintiennent une chose sous ce régime du commun où ce qui importe c'est la fixation des normes d'après lesquelles on inclut en excluant, on intériorise selon la proximité par rapport à un principe en séparant tout ce qui, à force de dévier, ne peut que transgresser la mesure[578]. Mais l'*immédiation*[579] se dit de cette limite, au sens de seuil intensif, à partir de laquelle chaque chose s'étend en déployant « toute sa puissance », elle « est plus proche de la démesure que de la première mesure », « plus proche de l'*hybris* et de l'anarchie des êtres que de la première hiérarchie »[580]. Bref, « l'être égal est immédiatement présent dans toutes les choses, sans intermédiaire ni médiation, bien que les choses se tiennent inégalement dans cet être égal ». C'est ainsi que Deleuze peut dire que l'univocité de l'être signifie en même temps distribution nomade et anarchie couronnée, renversement et non pas transgression, « le monstre de tous les démons »[581].

Aussi en *Proust et les signes*, après établir la nécessité de penser une unité machinique, irréductible au logos et à l'organique, Deleuze questionne : « quel est donc ce mode très spécial d'unité irréductible à toute 'unification' ? ». A quoi il répond tout

---

[578] Ce pourquoi, entre autres choses, Deleuze méprise la notion de transgression. Elle implique la transcendance de la norme, de la loi, comme l'a remarqué A. Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, 2005, pp. 50-51.

[579] Pour une lecture du problème du « commun » chez Maurice Blanchot, comme « rapport de proximité sans médiation » et « expérience-limite », voir le beau article de Manola Antonioli, « Ecos de lo comun », in *Instantes y azares – Escrituras Nietzscheanas* n°11, año XII, primavera de 2012, pp. 201-217.

[580] Cf. Deleuze, *DR*, p. 55.

[581] Idem, p. 55. Dans Le vocabulaire de Deleuze, entrée « Univocité », Zourabichili saisi et exploite ces deux modes de faire lien ou commun. « Le corollaire de cette synthèse immédiate du multiple est l'étalement de toutes choses sur un même plan commun d'égalité : 'commun' n'a plus ici le sens d'une identité générique, mais d'une communication transversale et sans hierarchie entre des êtres qui seulement diffèrent. La mesure (ou hiérarchie) change elle aussi de sens : elle n'est plus la mesure externe des êtres par rapport à un étalon, mais la mesure intérieure à chacun dans son rapport à ses propres limites ». Zourabichvili y voit la genèse de la problèmatique politique autour des minorités, exploitées plus tard par Deleuze (« le plus petit devient l'égal du plus grand dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut » cf. Deleuze, DR, p. 55). Un autre aspect important remarqué par Zourabichvili consiste dans le sens de la conservation de « l'unité » chez Deleuze. « C'est qu'un pluralisme qui ne serait pas en mêm temps un monisme conduirait à l'éclatement de termes épars, indifférents et transcendants les uns aux autres : la différence, le nouveau, la rupture relèveraient d'un surgissement brut et miraculeux (création ex-nihilo – mais d'où viendrait la puissance de ce nihil ? et quelle serait cette 'venue' ?). A cet égard, l'un de l'univocité conditionne l'affirmation du multiple dans son irréductibilité (QPh, p. 185). Que tout provienne du monde, même le nouveau, *sans que celui-ci soit aucunement puisé dans le passé*, telle est la leçon de l'immanence (...) » (cf. pp. 82-83). Ce n'est pas anodin le fait que Zourabichvili souligne l'irréductibilité du nouveau au passé : il n'a pas oublié la leçon de la troisième synthèse du temps. Enfin, le passage de *Qu'est-ce que la philosophie ?* auquel il doit se référer est sûrement celui autour de l'unité du plan : « C'est sur les lignes de fuites que l'univers s'enchaînent ou se séparent, si bien que le plan peut être unique en mêm temps que les univers, multiples irréductibles ».

de suite : « dans un monde réduit à une multiplicité de chaos, c'est seulement la structure de l'oeuvre d'art, en tant qu'elle ne renvoie pas à autre chose, qui peut servir d'unité ». Or, cette structure est la « transversalité »[582]. Ordinairement, l'image de la politique chez Deleuze renvoie à son spinozisme surtout jusqu'à arriver tout droit à Toni Negri. Et, pourtant, nous hésitons devant la notion de « multitude »[583], de manière qu'une autre image doit être possible, en partant de cette espèce de bergsonisme anomale de Deleuze pour arriver à une notion de commun dont les écos contemporains seraient, peut-être, plus proches d'un Jacques Rancière.

Partout dans l'oeuvre de Deleuze, les deux sources du commun s'opposent et renvoyent eux-mêmes aux deux modes de fonctionnement de la machine à penser : à la performance spéculative et à la performance instaurative. En *Logique du sens*, les deux operations de la machine à penser sont épluchées à partir de leur exercice même dans la philosophie. Leibniz y est présenté comme celui que, dans la voie d'une philosophie de l'événement, exploite l'univers des incompatibilités alogiques, c'est-à-dire celui de concepts irreductibles à l'identique et au contradictoire, sur lesquels est battu le monde de la représentation, celui des simples possibilités et impossibilités. Ces concepts leibniziens, on le sait, sont la compossibilité et l'incompossibilité. L'événement se caractérise par une antériorité par rapport au prédicat, de telle sorte que la compossibilité détermine l'inhérence d'un prédicat à un sujet. Ce qui équivait à dire que la compossibilité n'est définie avec exactitude que dans un plan pré-individuel, à travers la « convergence des séries que forment les singularités d'événements en s'étendant sur

[582] Deleuze, *PS*, p. 201.

[583] A propos des divergences entre Negri et Deleuze, surtout autour de la notion d'institution, cf. F. Zourabichvili, « Les deux pensées de Deleuze et de Negri », in *Multitude 9, Majeure : Philosophie politique des multitudes,* mai-juin 2002. Le modèle subversif negriste, en opposant la vertu du pouvoir constituant à sa dénaturation par l'institution, ferait du virtuel une réserve inépuisable et toujours capable de se soustraire au capitalisme (« le caractère présumé permanent de l'innovation, de l'événement, de la création », dit Zourabichvili). De cette façon, il dépendrait d'une opération semblable à ce que nous appellons de performance spéculative dont l'insuffisance Zourabichvili montre avec précision : « Chez Negri, l'institution ne joue aucun rôle, elle est en extériorité totale par rapport au 'pouvoir constituant' (...). Ce dernier n'est pas concerné par l'institution, qui surviant du dehors pour l'intégrer et le dénaturer. Du coup, 'constituant' fait problème : tout ce que ce pouvoir informe et 'omniversatile' constitue, il doit le nier immédiatement pour rester lui-même ; mais par là, il me semble que qu'il ne peut manquer malgré tout de se nier en partie lui-même ». A cela, Zourabichvili oppose le modèle perversif chez Deleuze, qui se soucie, dans le rapport du virtuel avec l'actuel, du désir avec l'institution, du double mouvement qui rend possible, dans chaque cas, dans une lutte ou dans une crise, l'instauration de nouvelles institutions, nouveaux « agencements économiques, sociaux ou politiques », agencements « juridiques impensables auparavant », « nouveaux droits », etc. Il nous semble que ce modèle perversif convient le plus à une idée de commun comme immédiation et à une image de la politique qui lui correspond.

les lignes d'ordinaires », tandis que l'incompossibilité est définie par la « divergence de telles séries ». « Deux événements sont compossibles lorsque les séries qui s'organisent autour de leurs singularités se prolongent les unes les autres dans toutes les directions, incompossibles lorsque les séries divergent au voisinage des singularités composantes »[584].

Toutefois, le point à partir duquel Deleuze ne peut plus suivre Leibniz est celui concernant l'usage que ce dernier fait de la règle de l'incompossibilité, devenu proprement un principe d'exclusion et de négation à régir la divergence et la disjonction dans le champ transcendantal. « Or, ce n'est pas justifié que dans la mesure où les événements sont déjà saisis sous l'hypothèse d'un Dieu qui calcule et choisit, du point de vue de leur effectuation dans des mondes ou des individus distincts. Il n'en est plus du tout de même si nous considérons les événements pur et le jeu idéal dont Leibniz n'a pu saisir le principe, empêché qu'il en était par les exigences de la théologie »[585]. Du point de vue de ce jeu idéal – c'est-à-dire d'un champ transcendental véritablement impersonnel et pré-individuel, sans aucune illusion principiel, d'ordre objective ou subjective -, la divergence et la disjonction sont affirmées en tant que telles. Mais qu'est-ce que cela signifie de dire qu'elles deviennent objet d'affirmation ? C'est un problème évidemment communicationnel – ce n'est pas un hasard ou une expression charmente le titre de la *Série* : « De la communication des événements » - qui se réfère à une autre instance qui non pas celle des communications établies dans le plan de la causalité physique, de la logique conceptuel, des enchaînements sensori-moteurs, de tout ce qui est simplement possible, d'un monde de choses, de sujets et de fonctions bien constitués et partagés dans un espace préalablement délimité, bref, d'un « partage du sensible » effectuée selon une opération de médiation qui règle les limites de l'expérience possible du commun selon l'exclusion et la négation de la divergence. « En règle générale deux choses ne sont simultanément affirmées que dans la mesure où leur différence est niée, supprimée du dedans, même si le niveau de cette suppression est censé régler la production de la différence autant que son évanouissement »[586]. Cette autre instance concerne la communication immédiate ou transversale en tant qu'opération de synthèse disjonctive qui détermine l'expérience réelle du commun à

[584] Cf. Deleuze, *LS*, p. 201.
[585] Idem, p. 201.
[586] Idem, p. 201.

partir de seuils intensifs, proliférations divergentes, involutions créatrices (devenirs et lignes de fuites). « Nous parlons au contraire d'une opération d'après laquelle deux choses ou deux déterminations sont affirmées *par* leur différence, c'est-à-dire ne sont objets d'affirmation simultanée que pour autant que leur différence est elle-même affirmée, elle-même affirmative. Il ne s'agit plus du tout d'une identité des contraires, comme telle inséparable encore d'un mouvement du négatif et de l'exclusion. Il s'agit d'une distance positive des différents : non plus identifier deux contraires au même, mais affirmer leur distance comme ce qui les rapporte l'un à l'autre en tant que 'différents' »[587]. Il s'agit ainsi d'opérations ou de procédures concrètes de la machine à penser dont la manipulation, renversement ou même sabotage exigent une ingénièrie de nouvel type, seule capable d'instaurer une « disparation pré-révolutionnaire »[588]. Ainsi, par exemple, on peut considérer la notion de « point de vue » selon les deux opérations de la machine à penser. Chez Leibniz, on sait qu'il n'y a pas de point de vue sur les choses, mais les êtres mêmes constituent des point de vue qui enveloppent un monde. « Seulement, il soumettait les point de vue à des règles exclusives telles que chacun ne s'ouvrait sur les autres que pour autant qu'ils convergeaient : les points de vues sur la même ville ». Il en va tout autrement pour Niezsche, pour qui le point de vue serait lui-

[587] Idem, p. 202.

[588] Les recherches autour du cerveau, de la biotechnologie et de la pharmacologie constituent un champ de bataille où la philosophie ne peut manquer d'intervenir. En ce sens, un des déploiements les plus intéressants de cette problèmatique communicationnelle chez Deleuze se fait autour des travaux de Bernard Stiègler. Certes, il puise dans la pensée simondonienne un bonne partie de ses concepts et enjeux en les prolongeant de manière problèmatisante et inovatrice, mais il ne le fait sans en même temps reprendre, qu'il le veuille ou non, un problème du commun partagé aussi bien par Deleuze que par Simondon. Alberto Toscano a exploité ce problème dans un article qui nous semble décisif, y compris pour un bergsonisme politique de Deleuze irréductible aux médiations multitudinaires de Negri auquels on le conduit trop hâtivement. L'auteur détermine ainsi l'intéressante conception d'un « commun-sans-communication »-[médiation] qui implique l'invention d'une « communication »-[immédiate] entre des séries incompossibles, « l'invention d'un commun qui n'est pas donné par avance et qui surgit sur fond d'inégalité ». Ce commun permet de comprendre la notion de métastabilité, chez Simondon, comme quelque chose d'autre qu'un « potentiel » au sens de « préindividuel-de-l'homme ». Il fournit ainsi un milieu privilégié pour « l'entrée 'en politique' d'une pensée de l'individuation ». Car, ce que Toscano appelle de « disparation pré-révolutionnaire » n'est pas « possédée en commun » à manière d'un « partage originaire », ni le changement social n'est figé dans un « antagonisme préfiguré » et ses « individuations massives » (lutte de classes, par ex.), mais passe par une « désindividuation », par une « contre-effectuation de la métastabilité à l'intérieur du groupe », par l'Inégal, ouvrant des nouveaux potentiels. Ainsi, l'invention d'une nouvelle configuration sociale passe par des zones d'anomalies qui mettent l'expérience aux prises avec un pré-individuel qui ne se réduit pas à un potentiel ou réserve, à une « nature humaine » ou « travail vivant », « source de nouveaux énoncés » capable de résister au capitalisme contemporain, cf. A. Toscano, « La disparation. Politique et sujet chez Simondon », *Multitudes*, 2005, disponible à l'adresse http://multitudes.samizdat.net/La-disparation#nh8 .

même ouvert sur une divergence. Ainsi, « c'est une autre ville qui correspond à chaque point de vue, chaque point de vue est une autre ville, les villes n'étant unies que par leur distance et ne résonant que par la divergence de leurs séries, de leurs maisons et de leurs rues »[589]. De cette façon, chez Nietzsche, au contraire de Leibniz, « la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'incompossible est maintenant un moyen de communication »[590]. On passe d'une source du commun à l'autre et, d'après l'opération de communication incompossible, il n'y a plus exclusion des prédicats d'une chose « en vertu de l'identité de son concept », il y a la distance qui met en relation les forces immédiates, les singularités qui peuplent le plan transcendental, et par laquelle finalement « chaque 'chose' s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, en même temps qu'elle perd son centre, c'est-à-dire son identité comme concept et comme moi »[591]. Bref, « à l'exclusion des prédicats se substitue la communication des événements ». La disjonction devenue synthèse sabote la performance spéculative de la machine et si elle définit encore un principe, ce serait le « principe diabolique » d'un « chaosmos » et ses « événements purs » opposé au « principe théologique » qui soutend l' « ordre cohérent » du « monde », de « Dieu » et du « moi »[592]. En somme, quand Deleuze questionne sous quelles « conditions » la disjonction est une « vraie synthèse » et non pas une « procedure d'analyse » qui se contente d'exclure les prédicats d'une chose à partir de l'identité de son concept, il pose, en fait, un probleme autour de la nature du commun, ou plutôt, des deux sources du commun.

Si nous revenons au problème de la politique, nous comprennons le combien ces considérations sur le commun chez Deleuze peuvent être décisives. Certes, la médiation définit aussi bien l'écran des clichês et l'espace des opinions que le modèle de la représentation critiqué par Bergson et par Deleuze. Rompre avec la *Natura naturata* est, d'une certaine manière, abandonner cette source du commun : la philosophie de la cité et la *loquaxie*, chez Bergson, le modèle de la récognition et l'opinion, chez Deleuze. Le retour à la *Natura naturans* signifie accèder à la source immédiate du commun. Mais au lieu d'une opération de synthèse disjonctive de la machine à penser même, en

[589] Cf. Deleuze, *LS*, p. 203.
[590] Idem, p. 203.
[591] Idem, p. 204.
[592] Idem, pp. 205-205.

établissant une performance instaurative qui fasse oeuvre et qui produise un tout, c'est-à-dire un plan, en tant qu'effet machinique de l'oeuvre, Bergson restaure le problème principiel au niveau même de l'immédiat. Evidemment, Bergson critique, dans *La pensée et le mouvant*, la notion de « Tout » en tant que principe de « compréhension » qui caractérise les « systèmes » philosophiques et leurs opérations de « synthèse » proprement « vide de matière et purement verbale » : la Sustance chez Spinoza, le Moi absolu chez Fichte, l'Idée chez Hegel, la Volonté chez Schopenhauer, autant des extrapolations spéculatives de la manière humaine de penser, c'est-à-dire, celle qui promeut, à travers le langage, une « subdivision » et une « répartition du réel »[593] en fonction de besoins pratiques. Dans *L'Evolution créatrice*, la « faculté de comprendre » apparaît comme un « annexe » de la « faculté d'agir », en suivant la ligne d'une « progrès ininterompu » qui va, « le long d'une ligne qui monte », des vertébrés jusqu'à l'homme. Ainsi, puisqu'elle se comprend à l'intérieur de l'évolution de la vie que l'intelligence échoue dans l'entreprise de comprendre « la vraie nature de la vie »[594]. On dirait, alors, comme le fait Soulez, que Bergson critique la performance spéculative en tant qu'elle désigne cette opération de compréhension accomplie par l'intelligence. « Or, l'univers n'est pas un spéctable . Comment pourrions-nous le comprendre alors que nous somes 'compris' en lui ? »[595]. Deleuze mobilise particulièrement cet aspect pour critiquer, en *Cinéma 2*, la phénomènologie, en rappellant que, pour Bergson, la conscience est quelque chose et non pas conscience de quelque chose. Le cerveau est une image comprise à l'intérieur de l'univers matériel des images-mouvement. Aucun doute que l'un et l'autre rompent avec l'unité/totalité logique[596]. Néanmoins, quand il critique la notion de Tout en tant que « synthèse de toute la réalité », Bergson présente la durée comme principe mouvant. C'est sur sa mobilité que le langage même opère en prélévant des formes stables. Ainsi, à travers ce renversement, on récupère dans le plan pratique une opération qui se corrompe quand elle se donne une ambition spéculative. Or, nous pouvons en conclure que Bergson ne critique pas la performance spéculative,

[593] Cf. Bergson, *PM*, p. 1290sq.
[594] Idem, *EC*, p. 489.
[595] Cf. Soulez, *Bergson politique... op. cit.*, p. 227.
[596] « Nous verrons (...) que nos concepts ont été formés à l'image des solides, que notre logique est surtout la logique des solides, que, par là même, notre intelligence triomphe dans la géométrie, où se révèle la parenté de la pensée logique avec la matière inerte, et où l'intelligence n'a qu'à suivre son mouvement naturel, après le plus léger contact possible avec l'expérience, pour aller de découverte en découverte avec la certitude que l'expérience marche derrière elle et lui donnera invariablement raison », cf. Bergson, *EC*, p. 489.

mais ce qui constituerait une prétension infondée de l'intelligence. Plus encore, quand il lie la performance spéculative à la vie de la conscience, Bergson montre que ce qui pose problème ce n'est pas le Tout, mais l'insuffisance d'une totalisation opérée par une faculté dont la prétension dépasse les limites qui lui sont assignés. En restaurant le problème principiel à travers la durée, le philosophe déplace la performance spéculative et le mouvement de totalisation, au lieu de simplement absolir la question du Tout et de la spéculation. Dorénavant le Tout se dit de la durée même et, en tant que tel, il n'est pas donné ni donable, il est ouvert et l'effort de la performance spéculative consiste à penser en durée, afin de devenir ainsi coextensive à l'absolu qui dure, au tout qui évolue et croît. Si Bergson critique la théorie de la participation platonicienne, c'est-à-dire des concepts pur qui sont « capables d'entrer les uns dans les autres » et de « se ramasser enfin dans un concept unique, synthèse de toute réalité », c'est précisément parce que ces concepts résultent de la prétension infondée de l'intelligence. La « diplomatie » platonicienne révèle son insuffisance, puisqu'elle opère à partir d'éléments figés, mais elle est récupérée par la performance spéculative même à travers l'interpénétration propre à la durée. La notion d'*homo loquax* apparaît après la guerre, de manière que la critique à lui se dirige en même temps à une politique et à une diplomatie qui derivent de la prétension infondée de l'intelligence, exprimée par le mythe du philosophe-roi : la médiation comme source du commun serait incapable de promouvoir l'unification de l'humanité. Le mysticisme apparaît alors comme l'impératif moral d'une politique vital capable d'opèrer dans le plan même de la *Nature naturans*, de promouvoir un processus de totalisation ouverte et une diplomatie dynamique.

Certes, la portée de cette conception de pourrait pas se présenter immédiatement. Cependant, aujourd'hui cette politique semble s'imposer de plus en plus, en accomplissant « le sens très compréhensif » du mot biologie[597]. En effet, l'horizont du vital ne pouserait-il pas l'exigence d'une nouvelle diplomatie ? L'injonction bergsonienne autour de l'urgence pour l'humanité de choisir si elle veut continuer à vivre seulement ou vivre bien ne révèle-t-elle pas tout son sens avec la dimension catastrophique atteinte par la crise de la société aphrodisiaque qui ménace non

[597] « Tout se passe comme si ce grand livre [les *Deux sources*], le dernier, de fait (et seulement de fait, bien sûr, aucunement en droit), de son oeuvre, n'en révélait pas seulement l'unité de l'oeuvre entière, mais aussi l'actualité profonde, tout à la fois métaphysique et morale ou même politique. Tout se passe comme si le dernier problème du bergsonisme était aussi le premier de nos problèmes, aujourd'hui », cf. F. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, *op. cit*. p. 341.

seulement la vie humaine dans les conditions qu'elle s'est développée jusqu'à présent, mais l'ensemble des conditions qui rendent possibles toutes les formes de vie dans cette planète réfractaire ? L'opposition entre le vital et le letal ne s'avère-t-elle pas à tel point drastique qu'une nouvelle tentative diplomatique se montre incontournable ?

C'est ainsi que Bruno Latour s'est lancé, depuis quelques années, dans la réalisation d'une enquête sur les « modes d'existence » qui constituerait une sorte de « fiction diplomatique » pour « re-décrire » les « valeurs des Modernes » dans le contexte de l'émergence de « Gaia le dieu de l'anthropocène, qui est l'expression de la situation bizarre dans laquelle nous nous trouvons d'avoir à recommencer, à re-comprendre ce que ça veut dire d'être sur la Terre, la Terre au sens propre »[598]. Cette enquête a produit un livre et une plate-forme numérique a été construite pour que les lecteurs et lectrices puissent apporter leurs contributions. Dans ce travail collectif, qui compte, outre l'équipe proprement dite, avec des médiateurs aussi, c'est-à-dire chaque personne qui s'intéresse à ce projet et souhait poursuivre un thème, Latour reprend ses recherches ethnographiques autour du « droit », de l' « économie », des « modernes », de la « religion ». Il s'agit d'enqueter 15 « valeurs » ou « modes de véridiction », par exemple, le « juridique », le « téchnique », l' « artistique », le « scientifique », le « politique » afin d'établir une négociation diplomatique par laquelle les Modernes arrivent à se placer face à l' « irruption des questions écologiques » et à la « préparation pour vivre sur Terre »[599] avec d'autres collectifs. L'enquête devra finir en août de 2014, date qui n'est pas « sans importance », comme l'auteur même rappelle. Nous ne pouvons pas ne pas penser aux *Discours de guerre* bergsoniens et, surtout, aux déploiements de la philosophie de l'auteur de *Deux sources* dans l'après-guerre. En effet, c'est dans un article, qui pourrait bien être nommé *Discours de paix*, préparé pour un volume spécial de l'Unesco, intitulé « Guerre des mondes – offres de paix »[600], Latour avait déjà lancé les lignes générales de ce projet diplomatique qui implique, avant tout, la nécessité de reconnaître le dépassement de la modernisation. Celle-ci presupposait, d'un côté, un « monde en commun » en tant que « nature » ontologiquement unifiée, et d'un autre côté, un relativisme culturel qui réduisait, pour

[598] Cf. *Le diplomate de la Terre. Entretien avec Bruno Latour*. Par A. Esquerre & J. Lazarus, le 18 sept. 2012, mise en ligne au site www.laviedesidees.fr.
[599] Cf. *Le diplomate de la Terre, op. cit.*.
[600] Cf. B. Latour, « Guerre des mondes – offre de paix ». *Ethnopsy-les mondes contemporains de la guérison*. 4 avril 2002, 61-80.

mieux les intégrer à l'Occident moderne, les « autres » à des multiples représentations symboliques dépourvoues de toute « prétension ontologique ». Enfin, un mononaturalisme ontologique et un multiculturalisme, l'unification des « différentes cultures (indifférentes) » se faisaint sur fond d'une nature préalablement unifié, ce qui équivalait à les destituer de leurs propres ontologies et faire de la modernisation le seul « patrimoine commun de l'humanité ». Une étrange absence de guerre où l'on vidait l'autre du contenu même par lequel il pourrait être reconnu en tant qu'ennemi, puisqu'une guerre préalable portait sur les « qualités premières » ou les fondements ontologiques du monde, de manière à promouvoir son unification et à réduire les « autres » à des « qualités sécondes », toujours equivoqués du point de vu de l'universalité, mais pouvant survivre à titre de « cultures »[601]. C'est avec cette double unification que Gaia et l'anthropocène viennent rompre, en posant la nécessité d' « écologiser » au lieu de « moderniser ». Par écologiser, on ne doit pas comprendre une référence à la nature préalablement unifiée des modernes, mais à l' « obligation », devant de l' « incertitude sur la nature du monde commun », de « le composer peu à peu », à la manière d'un processus de totalisation ouverte qui constituerait l'horizont d'une « diplomatie à venir ». En dépassant l' « hypocrite tolérance multiculturaliste » (« personne ne veut plus être simplement toléré »), cette diplomatie implique la multiplicité de mondes et de natures : un « multinaturalisme », selon le concept établit par Viveiros de Castro, ainsi que son corrélat « perspectiviste ». Il s'agit d'un véritable passage de la source close à la source ouverte de la politique et d'une mutation de la notion même de commun. « On est passé en quelques années d'une situation de *guerre totale* menée par des *pacifistes absolus*, à une situation de *guerre ouverte* qui offre des *perspectives de paix* véritable »[602]. Et, ensuite, Latour ajoute : « le monde commun est

[601] « On ne se rend pas compte à quel point était commode cette solution au problème de la composition d'un monde commun - nom que l'on peut donner à la politique. Car enfin, le travail était fait, l'unité déjà constituée, armée de pied en cap, le monde était déjà unifié, il ne restait plus qu'à en convaincre les derniers récalcitrants - et si l'on échouait, eh bien, l'on pouvait toujours ranger le résidu dans les valeurs à respecter, la diversité culturelle, la tradition, etc. bref les regrouper dans un musée ou une réserve. (…) A cette époque pas si lointaine, il ne pouvait pas exister de guerre des mondes. Il y avait certes des guerres, innombrables, mais il n'y avait du moins qu'un seul monde qui autorisait à parler, sans hésitation, d'une planète, d'une humanité, des droits de l'homme, de l'humain comme tel ». Et, un peu plus loin : « Voilà, en quelques traits trop rapides, le monde maintenant disparu que proposait l'accord du mononaturalisme avec le multiculturalisme. 'A nous le monde, à vous les mondes, et si vous faites trop de bruit, que le monde vienne pacifier vos disputes'. Curieuse offre de paix, qui n'avait jamais reconnu la guerre » B. Latour, *Guerre des mondes*, *op. cit.,* respect. p. 63 et p. 66.

[602] Idem, p. 68.

à *composer* progressivement, il n'est pas *déjà* constitué. Il ne se trouve pas derrière nous et déjà fait, comme la nature, mais devant nous, comme un tâche immense qu'il fa nous falloir accomplir peu à peu »[603]. Il s'agit, surtout, pour les Modernes de se questionner sur ce qu'ils peuvent devenir avec les « anciens autres » collectifs – qui ont cessés d'être des « autres », au sens des « anciens modernes », c'est-à-dire maintenant ils onts des mondes, ils ont leurs ontologies – humains et non-humains, à partir d'une « négociation » diplomatique ayant Gaia comme horizon et, par conséquence, d'une nouvelle occasion, pour ces nouveaux Modernes, de « se présenter bien ». Une occasion encore pour que les Modernes, avec leur nouvelle ou autre ontologie, cette fois ouverte et diplomatique, se présentent convénablement, nerveusement sympatiques, comme le « Christe-Conquérant Portugais » au milieu du passage de la bande carnavalesque en extase anarchontique, à l' « Idade da Terra », de Glauber Rocha. De fait, ce nouveau Moderne que c'est Latour, ainsi que sa volonté missionnaire, porteuse d'un nouvel impératif de rénovation morale, selon laquelle « il faut négocier la composition du monde commun », laisse derrier lui la source close de la politique et la source médiatrice du commun. Cépendant, le Tout est restauré en tant que source ouverte d'une politique définie comme négociation diplomatique en vue de promouvoir une « universalition progrèssive »[604]. Un spéculateur poli ne deviendra jamais *un* peuple avec le passage de la bande carnavalesque.

Viveiros de Castro lui aussi rélance la tentative d'une diplomatie pour confronter à la thanatopolitique capitalistique et au « croissantisme » illimité qui, pour soutenir la société aphrodisiaque et sa quête de luxe et de plaisir, ont lancé l'ensemble de la vie sur la terre dans la période létale de l'anthropocène. Devant cette scène catastrophique, Viveiros de Castro ne semble pas partager de l'optimisme diplomatique de Latour, comme il fait comprendre lors d'un entretien de 2008, en laissant entrevoir même une critique. « 'Je crois' (le mot est une plaisanterie avec lui) que Latour a une foi profonde dans l'Occident. Il est un diplomate infatigable. Il croit qu'il fait négocier dans n'importe quelle circonstance. C'est admirable ; mais le problème c'est que ce n'est pas tout le monde qui veut négocier. Ce n'est pas tout le monde qui est intéressé dans le monde commun que propose Latour »[605]. En rappelant que, du point de vue de plusieurs

[603] Idem, p. 69.
[604] Cf. Latour, La guerre..., op. cit, p. 73.
[605] Cf. E. Viveiros de Castro, « Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis" (2007), in *Encontros Eduardo Viveiros de Castro*. Org. Renato Sztutman. São Paulo, Azougue, 2008, p. 242.

indiens, les « blancs sont un cas perdu », ils sont « pourris » et tout ce qu'il faut en attendre c'est de « laisser les indiens en paix »[606]. Pourtant, il arrive que la machine mortifère occidentale ne les laisse pas en paix, de telle sorte que le « pessimisme de Clastres », pour qui la société contre l'Etat a constitué un « accident terrible et irréparable, semble s'imposer. Entre l'optimiste de l'un et le pessimisme de l'autre, Viveiros de Castro hésite : « je ne sais pas ce que je dois sentir ». Mais il croit, au fond, que, pour dépasser le pessimisme clastrien, il faut « laisser les indiens en paix », et cela inclut les optimistes...

Néanmoins, l'anthropologue développe par son propre compte une voie pour la restauration de l'ontologie. Elle implique également un mode de dépassement de la source close de la politique à travers une performance spéculative qui étend, avec l'anti-narcissisme, la politique vitale bergsonienne de manière innovatrice. Selon ce que nous avons vu, l'anti-narcissisme refuse le Grand Partage et ses dichotomies, en proposant de reconstituer la discipline anthropologique non pas à partir de « facilités réduccionistes » ou de « monismes portables », ni de « fantaisies fusionnelles », mais d'un effort pour « irréduire » et « indéfinir » les termes établis par elles, de telle sorte que toute ligne de partage, « nous » et « eux », « monde » et « signe », « personnes » et « choses », « humains » et « non-humains », soit infléchie. « Dès lors que le problème change, la façon d'y répondre change aussi : contre les grands diviseurs, une anthropologie mineure ferait proliférer les petites multiplicités – non pas le narcissisme des petites différences, mais bien l'anti-narcissisme des variations continues »[607]. Les grands diviseurs renvoient au problème principiel classique, mais le perspectivisme et le multinaturalisme, en tant qu' « objets » de la pensée indigène « ré-sintétisés par le discours anthropologique »[608] opèrent à partir de multiplicités. Certes, il n'y a pas de restauration d'un vieux principe Un, Eternel, Immuable. La critique deleuzienne à l'opposition entre l'Un et le multiple ainsi que le concept de multiplicité sont disponible pour qu'on défaisse tout mal-entendu ou jugements hatifs. En outre, Viveiros de Castro affirme lui-même que « vaincre (il ne s'agit pas de dépasser) le dualisme ne consiste pas à restaurer une unité perdue, mais à instaurer une certaine multiplicité »[609]. Il faut le maximun de précaution, car les mots se prétent à la confusion. Démeurons le plus

[606] Idem, p. 243.
[607] Cf. Viveiros de Castro, *Métaphysiques... op. cit*., p. 9.
[608] Idem, p. 61.
[609] Cf. Viveiros de Castro, *Encontros... op. cit.,* p. 212.

proche possible des problèmes. La grandeur de Bergson consiste à effectuer un effort immense non pas pour délivrer la vieille unité, mais pour restaurer le problème principiel, c'est-à-dire pour lui donner un nouvel contenu, auquel on fait correspondre des nouvelles distributions conceptuelles. En revanche, la force de Deleuze réside dans la manière comme il fait le problème pratique de la philosophie coincider avec l'instauration même du penser dans la pensée, autrement dit, il ne s'agit pas d'élire un nouvel concept pour occuper la position de principe (celle-là était l'opération des slogans de l'immanence), mais de l'abolir en tant que problème. Or, l'anti-narcissisme castrien, ainsi que la diplomatie latourienne, constitue une créatrion exubérante. Mais ce n'est pas pour autant qu'il laissera d'impliquer un problème principiel. Bien au contraire. Il ne s'agit pas évidemment d'une restauration genèrique de l'unité, des vieux grands diviseurs, etc. Insistons. Seulement de manière équivoque on ferait choisir entre restauration de l'unité et instauration de la multiplicité, car on n'a pas déterminé à quels problèmes ces notions renvoient : il a fallu que Platon fabrique le concept d'Idée afin de servir au problème principiel de la contemplation des Idées immuables, tandis que Bergson a également dû créer la notion de durée afin de rendre possible la restauration du problème principiel, c'est-à-dire la renovation de son contenu. Comment se fait-elle alors la restauration ontologique chez Viveiros de Castro ?

Nous avons vu ci-dessus que l'anti-narcissisme conçoit le passé absolu comme une pré-condition cosmologique virtuelle ou chaosmos dans lequel les différences entre humains et non-humains ne sont pas encore actualisées. En fait, l' « humanité » se confond avec cette « condition commune » à partir de laquelle la différenciation des espèces se fait, de telle sorte que les animaux consèrvent cet état originaire dans la forme d'une virtualité. « L'humanité reste immanente, en réabsorbant la plus grande partie des foyers de transcendance qui s'allument sans cesse dans la vaste forêt touffue, diverse et foisonnante qu'est le socius amazonien »[610]. Ce qui garanti l'absence de tout Grand Diviseur c'est l'idée d'une totalité virtuel, ouverte et interpénétrante, comme l'immense mémoire ontologique bergsonienne. Ce n'est assurément pas le cas de dire que les indiens sont bergsoniens ou deleuziens. Viveiros de Castro est le premier à advertir qu'ils ne prétendent pas avoir cet honneur... Néanmoins, si le multinaturalisme et le perspectivisme sont effectivement des « objets ré-synthétisés par le discours anthropologique », il est évident que le bergsonisme de Deleuze apparaît comme un

[610] Cf. Idem, *Métaphysiques... op. cit.*, p. 127.

important composé dans l'enchaînement des réactions qui ménent au produit final. « Point de fuite universel du perspectivisme, le mythe parle d'un état de l'être où les corps et les noms, les âmes et les actions, le moi et l'autre s'interpénètrent, plongés dans un même milieu pré-subjectif ou pré-objectif »[611]. L'actualisation de ce plan définit non pas le passage de la nature à la culture, comme dans la métaphysique occidentale, mais l'éloignement de la nature par rapport à la culture ou à l'humanité comme condition commune. On n'aurait pas de mot assez beau pour caractériser la conception selon laquelle les non-humains sont des anciens humains et non pas les humains des anciens non-humains[612]. Cela ne signifie pas qu'on fait le retour à un anthropocentrisme narcissique, comme nous l'avons indiqué également, mais on ouvre la voie pour un « anthropomorfisme supérieur »[613], c'est-à-dire un anti-narcissisme qui conçoit la « nature humaine » non pas comme une « substance » ou totalité close et exclusive, mais comme une « véritable fonction »[614] ou totalité ouverte et relationnelle. Ne se comprénant pas dans l'ontologie mononaturaliste occidentale, l'idée de « corps » change elle aussi de contenu, de telle manière que le multinaturalisme, quand il pose le point de vue dans le corps et non pas dans l'esprit, comme la métaphysique occidentale, donne un sens très compréhensif au mot biologie. Ainsi, n'étant pas une substance objetive et universelle en opposition à la multiplicité des cultures, le corps devient le point de vue et assume la forme du particulier, tandis que la culture et l'esprit consistent dans la forme de l'universel[615]. De la condition virtuelle commune jusqu'aux êtres

[611] Idem, p. 34.

[612] « Ainsi, si notre anthropologie populaire voit l'humanité comme étant dressée sur des soubassements animaux, normalement occultés par la culture – ayant été jadis 'complètement' animaux, nous resterions, 'au fond', des animaux – , la pensée indigène, elle, conclut, au contraire, qu'ayant été jadis humains, les animaux et autres existants cosmiques continuent à l'être, même s'ils le sont d'une manière non évidente pour nous », cf. Idem, p. 35.

[613] Cf. Montebello, *L'autre métaphysique, op. cit*., p. 14.

[614] « La nature ne serait plus une espèce de maximum *dénominateur* commun des cultures (maximum qui est un minimum, une *humanitas minima*), une sorte de fond de ressemblance obtenu par l'annulation des différences afin de constituer un sujet constant (...). Elle deviendrait quelque chose comme un minimum *multiple* commun des différences – plus grand que les cultures, et non pas plus petit qu'elles – , ou quelque chose comme l'intégrale partielle des différentes configurations relationnelles que nous appelons 'cultures'. Le 'minimum' est, dans ce cas, la multiplicité commune à l'humain – *humanitas multiplex* » cf. Viveiros de Castro, « O nativo relativo », *Mana* vol.8 n°1, Rio de Janeiro, Abril de 2002.

[615]« (...) alors que ces dernières [les cosmologies multiculturalistes] s'appuient sur l'implication mutuelle entre l'unicité de la nature et la multiplicité des cultures – la première étant garantie par l'universalité objective des corps et de la substance, la séconde étant engendrée par la particularité subjective des esprits et des signifiés –, la conception amérindienne supposerait au contraire une unité de l'esprit et une diversité des corps ». Viveiros de Castro, *Métaphysiques, op. cit.* p. 20.

différenciés actuels il y a des véritables « variations de relations » entre des perspectives réversibles et non pas des « relations qui varient »[616] entre des espèces constituées d'une fois pour toutes du point de vue de la biologie excessivement restreinte de la métaphysique occidentale. « Une perspective n'est pas une représentation, car les représentations sont des propriétés de l'esprit, alors que *le point de vue est dans le corps*. Être capable d'occuper un point de vue est dans doute une puissance de l'âme, et les non-humains sont sujets dans la mesure où ils ont (ou ils sont) un esprit ; mais la différence entre les points de vue – et un point de vue n'est rien d'autre qu'une différence – n'est pas dans l'âme. Celle-ci, formellement identique chez toutes les espèces, ne perçoit que la même chose partout ; la différence doit alors être donnée par la spécificité des corps »[617]. Ce rélationnalisme ontologique fait du perspectivisme un véritable multinaturalisme, puisqu'il explique le passage du chaosmos du temps mythique au monde actuel comme un processus de différenciation corporelle et intensive qui conserve l'humanité dans la forme d'une « auto-différence » ou virtualité. Celle-ci implique la reversibilité dans la forme de devenirs ou échanges de perspectives, car l'humain définit en même temps une position dérivée de la relation intensive entre prédateur et proie. L'identité ou la ressemblance résulte, suivant un des plus classiques précepte structuralistes, d'une « stabilisation intensive de la prédation », d'une différence qui « tend à zero »[618]. Non pas par hasard l'anthropologue brésilien rappèle que « (t)out est, bien entendu, dans le verbe 'tendre' », puisque sa conception présuppose la mémoire ontologique et la communication entre ses divers niveaux de contraction et de distension, de telle manière que la différence intensive se stabilise dans le présent vivant de la prédation où les positions sont déterminées. Derrière chaque vêtement animal, la même humanité virtuelle et son tra-la-la[619]. « Si la lune, les serpents et les jaguars voient les humains comme des tapirs et des pécaris, c'est parce que, comme nous, ils mangent des tapirs et des pécaris, nourritures humaines par excellence.

---

[616] Cf. Idem, « O nativo relativo », *op. cit*.

[617] Cf. Idem, *Métaphysiques..., op. cit.,* p. 39.

[618] Cf. C. Lévi-Strauss, *Mythologiques IV : L'homme nu*, Paris, Plon, p. 32 *apud* Viveiros de Castro, *Métaphysiques, op. cit.,* p. 24.

[619] Le corps, dans la mesure où il vêt, peut être rapproché du mode comme Bergson offre, avec la spacialisation, une solution au problème de la passage du virtuel à l'actuel, de la mémoire à la matière, tel que Worms le suggère : « En effet, le corps, définit par l'action, change d'emblée la structure du souvenir : d'une multiplicité indistincte et temporelle, il fait une perception distincte et spacialle. (...) La mémoire assure la continuité, jusqu'au présent du corps ; mais le corps assure la rupture, par la forme de l'action, donc, de l'espace, qu'il impose au passé », Cf. F. Worms, *Introduction à Matière et Mémoire*, Paris, PUF, 1997, pp. 113-114.

Cela ne pourrait pas être autrement, car, en étant humains dans leur département, les non-humains voient les choses comme les humains les voient – c'est-à-dire, comme nous, humains les voyons, dans *notre* département »[620].

C'est dans ce contexte que le chamanisme apparaît comme une diplomatie cosmologique, puisque le chamane est celui qui vit comme le peuple primordial vivait, en possèdant la capacité de quitter le degré de tension qui est le « notre » et de se déplacer vers d'autres degrés de tension, inférieurs ou supérieurs au « notre ». Au lieu de l'idéal épistemologique occidental qui cherche à réduire l'intentionnalité au degré zero, en faisant de la « chose » la forme de l'Autre afin d'obtenir la vraie connaissance, le perspectivisme révèle le maximum d'intentionnalité partout dans le monde, en faisant de la « personne » la forme de l'Autre en tant qu'idéal de connaissance. La métaphysique occidentale objectivise. La métaphysique de la prédation personnifie. Ou, pour parler comme Guimarães Rosa, toujours évoqué par Viveiros de Castro, le chamane s'intérèsse au « *qui* des choses ». De cette façon, comme nous l'avons rapidement vu au chapitre V, le chamanisme implique penser que l'interférence sinchronique entre humains et animaux possède une « dimension diachronique fondamental »[621]. Cette dimension, renvoyant au passé absolu du temps mythique, est parcorrue par une « différence infinie » virtuelle, « interne à chaque agent », distincte des différences externes et finies ou « vêtements » qui constituent les espèces et les qualités du monde actuel. « Le chamanisme amérindien peut être défini comme l'habilité manifestée par certains individus à traverser les barrières corporelles entre les espèces et à adopter la perspective de subjectivités allo-spécifiques, de façon à administrer des relations entre celles-ci et les humains »[622]. C'est l' « auto-différence » qui définit la « perspective » et sur elle prend appui non pas une diversité d'humains, mais l'humanité en tant que multiplicité. Aucune unité n'est pas délivrée, mais un problème principiel est restauré à travers la totalité ouverte et mutable à laquelle correspondra la cosmopraxis chamanique comprise comme dialogue trans-spécifique. « La rencontre ou l'échange de perspectives est un processus dangereux, et un art politique – une diplomatie. Si le relativisme occidental a le multiculturalisme comme politique publique, le perspectivisme chamanique amérindien a le multinaturalisme

[620] Cf. Viveiros de Castro, *Métaphysiques... op. cit.,* p. 38.
[621] Cf. Idem, *La forêt de cristal..., op. cit*., p. 323.
[622] Cf. Idem, *Métaphysiques... op. cit*., p. 25.

comme politique cosmique »[623]. Curieusement, dans les Deux sources, Bergson entrevoyait dans la science psychique la possibilité d'accès à une terre incognita, d'une « vision de l'au-delà », d'une « expérience scientifique élargie », sur laquelle la « vie simple », la « joie » et l' « intuition mystique diffuse » pourraient pousser. D'après le point de vue de la restauration ontologique, cette *terra incognita* se déployerait pleinement dans le socius amazonien et dans la diplomatie chamanique. Mais, le schéma rupture/ouverture, qui définissait la source immédiate du commun, ne se fait pas par le passage de la cité à l'humanité, comme le pensait Bergson, mais par le passage de l'humanité close à l'humanité ouverte, par le passage du multiculturalisme anthropologique et de l'ontologie mononaturaliste occidentaux au perspectivisme anthropologique et au multinaturalisme ontologique amérindien. En ce sens, le mystique n'était pas encore suffisamment chamane, ni encore la diplomatie bergsonienne suffisamment spéculative. Cépandant, si nous nous trouvons dans un monde où la biologie a atteint un sens « très compréhensif », ce n'est pas seulement légitime, mais nécessaire qu'une nouvelle tentative de renovation morale soit entreprise. L'unification intensive de la multiplicité humaine disséminée dans le réseau vivant de la Terre, Gaia, nouveau nom du Tout ouvert, constitue l'horizont de la crise par laquelle nous traversons, mais aussi la réponse à elle dans la forme d'une performance spéculative de la pensée.

Or, n'était-ce pas déjà le sens de ce que Deleuze et Guattari, dans le Qu'est-ce que la philosophie ?, disaient à propos d'une pensée qui se sent plus proche d'un animal qui agonise que d'une homme vivant, même démocrate ? Nous vivons un moment où les animaux, d'autres formes de vie et même une sorte de vie inorganique des éléments sentent chaque fois plus proche d'eux une sensibilité émergente, dans les deux sens du mot. Et, pourtant, comment ne pas y voir, une dernière fois encore, la dispute entre Deleuze et Bergson et la nécessité d'un pas de plus, en avant ou à côté ? Comment ne pas intensifier, en même temps, une sorte de bergsonisme histérique de Deleuze à travers le problème de la géophilosophie posé devant deux voies, d'un côté, la restauration ontologique morale et sa diplomatie multiversalisante , d'un autre côté, l'instauration pratique et son activité que nous pourrions désigner comme con-fabulatoire ?

[623] Idem, p. 25.

Chapitre X – Involutions instauratrices : « la massacrante indifférence de la nature »

Le film *Grizzly Man*, de W. Herzog, constitue un moment exceptionnel dans l'exploration de la relation entre la *Nature naturata* et la *Nature naturans*. En effet, l'auteur parle d'une « massacrante indifférence de la nature ». L'expression peut conduire à des prises de positions équivoquées alors que le film réalise un effort immense pour éviter tout équivoque et la rendre précise dans son contenu politique même, celui qui revient à une géologie de la morale.

Si l'Occident a sû faire quelque chose avec l'idée de Nature c'est de la vider de toute puissance propre, de toute capacité singulière, pour n' y voir que l'absolue indifférence, ce qui a autorisé, bien entendu, sa conversion en matière-première pour servir à l'activité humaine, seule detentrice de positivité. Contre ce narcissisme de l'humanité occidentale, nous avons vu s'éléver prises de position théoriques diverses. D'autres métaphysiques se présentent et une nouveau cycle diplomatique devrait être convoqué, à Cérisy ou en Amazonie. La spéculation devient intensive, immanente et ouverte. Devat cela, chez Herzog, la massacrante indifférence de la nature ne saurait pas constituer un point de vue narcissique, mais elle ne pourrait également pas servir à l'entreprise anti-narcissique et là réside son étrangété absolue. C'est qu'il faut voir dans cette expression la puissance absolue de la Natura naturans, une force à tel point multinaturalisante qu'elle ne peut être que le chaos même, non pas un « mélange au hasard », mais ce qui « chaotise et défait dans l'infini toute consistance » [624], la « forme vide du temps » et sa « ligne droite »[625]. Herzog introduit une opération de pensée fascinante dans la mesure où elle se sert du travail de Thimoty pour faire de son regard sur la nature une recherche autour de la nature humaine elle-même. Au lieu de la performance spéculative et amoureuse de Thimoty, qui cachait l'essence même des images qu'il a pu faire (la lutte des ours, par exemple), il s'agit de couper le chaos, instaurer le plan des images capable d'acompagner la genèse d'une nature humaine qui n'est pas une exception par rapport à la nature, mais en est l'excessif. La station hystérique bergsonienne signifie exactement ceci : rompre avec une nature n'est pas rupture avec toute nature. De cette perspective, la nature est indifférente précisément par

[624] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 45.
[625] Cf. Deleuze, *DR*, p. 374. « Au-delà des cycles, la ligne d'abord droite de la forme vide du temps ; au-delà de la mémoire, l'instinct de mort ; au-delà de la résonance, le mouvement forcé ».

le fait d'être excessive, partout et également dans l'humain. L'anti-narcissisme et la diplomatie spéculative sont des efforts narcissiques pour rendre la puissance multinaturelle compréhensible et, en un certain sens, harmonieuse. Ce sont des efforts fatigants pour fédéraliser les puissances multinaturelles, une tentative de régulation des échanges de point de vue d'après des règles diplomatiques, alors que les devenirs et les passages secrètes dont jouissent les véritables instaurations témoignent d'une puissance « anti-Nature » (au sens de *naturata*), c'est-à-dire d'un narcissisme aberrant qui fait de l'humain l'excessif d'une « Nature inconnue » (au sens de *naturans*).

Rompre avec la *Natura naturata* et faire retour à la *Natura naturans* ne consiste pas à revenir vers une mémoire ontologique ou chaosmos, mais d'abord s'installer dans un plan qui coupe le chaos et affronte la massacrante indifférence de la nature. Nous retrouvons ici un aspect important dans la lecture que Deleuze fait de Bergson à propos du champ d'images, c'est-à-dire « l'on ne comprend rien si l'on ne se donne pas d'abord l'ensemble des images ». Il s'agit bien de ce « plan lumineux d'immanence, plan de matière et son clapotement cosmique » dont le *Film* de Beckett nous conduit, mais c'est aussi le plan neutre d'une « vie primaire divine »[626] chez Clarice Lispector. Nous savons comment Deleuze y décrit, en *Cinéma 1*, à partir de Bergson, l'émergence du cerveau comme « intervale » ou « écart » entre une action et une réaction, une image parmi d'autres, mais qui forme un « centre d'indétermination » dans un « univers acentré d'images ». L'image-vivante comme écran noir ou obstacle qui réfléchit une image lumière qui se difusait et propageait en tout sens, en toute direction, selon un regime de variation universelle. Cette analyse qui conçoit la conscience comme écran noir et les choses comme lumineuses opposera Bergson à toute une tradiction philosophique, y compris la phénomènologie. Mais ce qui est très curieux et atteste une fois de plus le point où les deux philosophes divergent c'est ce que dit Deleuze à prôpos de ce champ. En effet, dit-il, « avec l'image-cerveau Bergson se donne presque tout de suite, dans *Matière et mémoire*, un état très complexe et organisé du vivant. C'est qu'il n'a pas alors pour problème la vie (et dans *L'évolution créatrice*, il traitera bien de la vie, mais sous un autre point de vue) ». Or, nous savons que cet autre point de vue n'est autre que celui de la restauration de l'ontologie et si Deleuze propose, comme il dit, de « combler les vides que Bergson a laissés », ce n'est pas à partir de ce point de vue qu'il le fera,

[626] Cf. Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.* Rio de Janeiro, Rocco, 2009.

mais en adoptant celui de l'instauration du plan d'immanence[627]. Selon cette perspective, on s'installe immédiatement dans le plan biface, dont la matière-Etre, c'est-à-dire l'univers matériel acentré, et plus particulièrement, la Terre, passe par un « réfroidissement », forme une « soupe prébiotique » correlatif du surgissement des premières « opacités » ou « écrans faisant obstacle à la diffusion de la lumière ». « Il faudrait concevoir des micro-intervales même dans la soupe prébiotique ». Cette soupe rend possible quelque chose comme des images vivantes et Deleuze reconstituera les trois aspects matériels de la subjectivité : l'image-perception, l'image-action, l'image-affection. Puis, Deleuze propose de suivre, à travers Beckett, le chemin inverse de cette genèse : en effaçant les trois aspects de la subjectivité, l'action et la perception d'abord, ensuite l'affection, nous nous défaisons de nous mêmes pour revenir au plan lumineux de la matière. Telle que l' « expérience mystique de depersonalisation absolue », la « folie prometeuse » de Clarice Lispector, nous réjoignons le « régime de l'universel variation ». Or, d'après la séquence beckettienne, le moment où O (le personage) se revèle le double de OE (la caméra) est celui de la « perception d'affection, la plus terrifiante ». On suit le chemin d'une déformation progressive jusqu'à cette « station incompréhensible et toute droit au milieu de tout dans l'esprit », où Deleuze puise l'idée même de station hystérique et que reprendra Goddard. Or, toute la question est : s'éteindra-t-elle ? « C'est ce que suggère la fin, mort, immobilité, noir ». Mais, continue Deleuze, pour Beckett, la fin, la mort et l'immobilité « ne sont qu'une finalité subjective », ce dont nous sommes fatigués. Le « but plus profond » est celui de « rejoindre le monde d'avant l'homme, avant notre propre aube », enfin, le plan lumineux d'immanence. Toute un cinéma experimental s'efforcera de « récreer, pour s'y installer, ce plan acentré des images-mouvement pur », à travers des complexes dispositifs téchniques. De même la philosophie, qui ne cherche autre chose que cela quand elle devient pratique instauratrice : instaurer le plan pour s'y installer. C'est Herzog qui conduit la caméra-oeil beaucoup au-delà de ce que Vertov ne l'a fait : une station dans le plan matériel de la nature et sa massacrante indifférence. Ce n'est qu'à

[627] Nous ne pouvons pas laisser de renvoyer à l'article « Soustraction et contraction : à propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* » de Q. Meillassoux, intéressants à plusieurs égards. On pourrait dire que nous suivons ici cette voie que Meillassoux a justement réfusé d'adopter, c'est-à-dire celle exégétique, en choisissant plutôt celle constructive, par laquelle il essaye de dresser un « système fictif » qui doit être aussi un « modèle réduit », opérant par « simili-concepts », mais capable tout de même d'éclairer certains aspects de l'oeuvre de Deleuze. Et pourtant, nous reivindiquons également une voie constructive pour notre analyse et quelque peu fictive : une vraie dispute philosophique.

partir de ce plan, installé dans le clapotement cosmique, qu'une géologie de la morale peut avoir un sens, parce qu'on y réjoint une « Matière non formée », une « Vie anorganique » et des « Devenirs non humains », c'est-à-dire on échappe aux mouvements de « stratifications », aux strates « physico-chimiques », « organique » et « anthropomorphique ». On peut suivre et décrire, par là, les mouvements de constitution des strates, singuliers dans chacun d'eux. Ce plan doit se tenir entre le chaos et les strates, de telle sorte que la performance instauratrice ne se dissous pas dans le premier, ni ne se referme dans les derniers : dans le premier cas ce serait une entreprise « suicidaire », dans le deuxième cas, « cancereuse »[628]. Au contraire, en se tenant dans son station athlétique, la performance instauratrice peut manier les lignes composantes de chaque strate afin de les arranger autrement, de les mettre en mouvement pour produire d'autres effets, de dissoudre les épaississements pour libérer les facteurs individuants, pour prolonger les singularités libres dans des nouvelles voisinanges afin de déclencher des devenirs inouïs : une véritable ingénierie philosophique et il n'y a pas d'autre philosophie pratique, comme l'a remarquablement vu Guillaume Sibertin-Blanc dans son étude de Deleuze[629].

Plus tard, dans le *Qu'est-que la philosophie ?*, Deleuze et Guattari nous invitent à distinguer entre la « déterritorialisation relative » et la « déterritorialisation absolue ». La première concerne au « rapport historique » que la terre entretient avec les territoires

[628] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 628.

[629] Sibertin-Blanc situe l'instauration de cette conception « radicalement » pratique de la philosophie dans la lecture que Deleuze fait à la fois de Bergson et de Simondon en ramènant « l'inventissement pratique » ou ce que nous appellons performance instaurative jusqu'aux régions du méta-stable. « Le croisement du champ transcendantal et du champ pré-individuel d'individuation peut surprendre. Le premier vise une détermination des conditions subreprésentatives ou pré-réflexives de l'expérience ; le second, une détermination des processus de l'ontogenèse. En fait, quand Deleuze les superpose, il transforme le sens de l'un et de l'autre pour les faire passer dans la notion pratique du plan d'immanence comme plan de composition ou d'expérimentation des notions communes. Réinterprétant le champ transcendantal sartrien à la lumière du concept simondonien de champ pré-individuel, il semble en première approximation que Deleuze naturalise le transcendantal, ce qui peut susciter un soupçon sur la pertinence de ce geste du point de vue de la philosophie pratique. En fait, c'est une radicalisation des exigences de cette dernière, qui pousse le problème d'un investissement pratique jusqu'au point où le réseau des déterminations qui font la consistance actuelle de ce que nous sommes — non pas seulement de ce que nous nous représentons —, de ce que, individuellement et collectivement, nous pensons, faisons, percevons, perdent leur stabilité, s'affaissent, et laissent jouer des forces indéterminées (ce qui ne veut pas dire, nous le verrons, indifférentiées). Mais par là même, en retour, la théorie simondonienne du pré-individuel est soustraite au questionnement sur l'ontogenèse, formation et développement de l'être individué, quitte le terrain de la philosophie de la nature, et se voit rapportée au problème pratique des conditions de l'expérimentation immanente », cf. G. Sibertin-Blanc, *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze.* Thèse de Doctorat de Philosophie soutenue le 8 déc. 2006, Université Charles de Gaulle Lille 3, p. 204sq.

qui s'y déssinent et s'y éffacent, au « rapport géologique avec les ères et les catastrophes », au « rapport astronomique avec le cosmos et le système solaire dont elle fait partie », tandis que la deuxième concèrne le passage de la terre par le pur plan d'immanence d'une « pensée-Etre », d'une « pensée-Nature ». Mais, la déterritorialisation absolue « ne peut être pensée que d'après certains rapports, à déterminer, avec les déterritorialisations relatives, non seulement cosmiques, mais géographiques, historiques et psycho-sociales »[630]. Sans l'établissement des rapports, elle ne deviendrait pas impensable, mais certainement spéculative. C'est ce qui arrive à l'anti-narcissisme, chez Viveiros de Castro, quand il suppose la conception de Oswald de Andrade, « ce grand parmi les grands de la philosophie brésilienne », d'après laquelle la « vie est dévoration » comme principe capable de déterminer le « monde » ou le « multivers amérindien » comme « métaphysiquement anthropophage »[631] dès lors opposé au monde occidental comme celui d'un uni-vers, de l'identité, du même, etc. Si nous croyons y voir une performance spéculative de restauration de l'ontologie c'est parce que cette dualité démeure trop simple. Au contraire, nous pensons qu'il faut être attentif, dans la conception anthropophage d'Oswald de Andrade, au mode comme la dévoration noue des rapports précis avec les mouvements relatifs, avec un milieu très précis. Ainsi, quand on lui pose la question si la succéssion des cycles de l'humanité semblait vouer tout à une pure dévoration dénouée de sens, Oswald de Andrade répond : «Si j'étais un anthropophage transcendantal, je dirais non [que cette succéssion n'a pas de sens et ne s'arrête jamais]. La vie dans la terre, produite par la désagregation du système solaire, n'aurait qu'un sens : la dévoration. Néamoins, même si je donne à l'anthropophagie les traits d'une authentique *weltanschauung*, je crois que seulement un esprit réactionnaire et stupide pourrait s'en profiter pour justifier la dévoration par la dévoration. (...) Non. Il faut s'arrêter sur les analyses historiques de chaque cycle ». Et enfin, il ajoute que les guerres et les catastrophes tout cela « signifie la mort d'un cycle », « jamais de l'humanité ». Ainsi que la geologie de la morale chez Deleuze et Guattari, qui permet de penser la déterritorialisation à partir de ses rapports avec des milieux précis, chez Oswald de Andrade l'image anthropophage de la pensée est véritablement instaurative et non pas simplement spéculative ou « transcendantale »,

[630] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 82sq.
[631] Cf. E. Viveiros de Castro, "Transformação na antropologia, transformação da antropologia", in *Sopro*: *panfleto político e cultural*. N°58., set. 2011.

renvoyant à un « habitat », avec une « faune », une « fleure », un « clima » et un « sol », une « démografie » et une « téchnique »[632]. Il n'y a pas de lieu pour une simple fascination par la dévoration en soi.

Mais si spéculation il y a c'est parce qu'elle doit être elle-même produite. C'est que, en ce qui concerne la connexion de la déterritorialisation absolue avec la strate anthropomorphique, Deleuze et Guattari font référence à une sorte d' « illusion » intrinsèque à l'homme, « constitutive de l'homme »[633], consistant à "embrasser toutes les strates dans leur griffes »[634]. Cette illusion est à la base de toute performance spéculative, mais elle n'a pas toujours la même forme. Certes, on dirait que c'est le cas de la métaphysique ancienne, du moins celle critiquée par Bergson. On dirait que c'est le cas aussi du corrélationnisme, tel qu'il est critiqué par Meillassoux. Toute la question est donc : jusqu'à quel point l' « autre métaphysique », dont parle Montebello, et les « métaphysiques des autres », dont parle Viveiros de Castro, ont véritablement réussi à briser cette illusion ? Bien évidemment, nous ne pouvons pas le répondre dans les limites de cette thèse qui affirme, néanmoins, que la restauration ontologique consiste à sauver cette illusion ou la présenter d'une manière nouvelle, alors que l'instauration pratique implique fondamentalement son abolition. En ce sens, nous n'avons que distingué certains éléments capables d'indiquer une voie possible pour penser cette problèmatique. D'après ces éléments, fondamentalement le problème principiel et la performance spéculative, l'autre métaphysique et les métaphysiques des autres présentent des ambigüités, malgré toute leur richesse et tout leur intérêt. Nous devons essayer de montrer que ces ambigüités renvoient, en fait, à un problème politique, car l'illusion principielle et sa performance spéculative ont toujours contribué à une entreprise de domination déterminée au moment où « la déterritorialisation absolue sur le plan d'immanence prend le relais d'une déterritorialisation relative dans un champ donné »[635]. Nous n'ignorons pas que Deleuze, avec Guattari, a établi une différence entre « déterritorialisation relative d'immanence » et celle « de transcendance »[636]. Dans

[632] Cf. l'exercice géophilosophique d'Oswald de Andrade dans le texte « Meu testamento », in *A utopia antropofágica*, Editora Globo, São Paulo, 2000, PP. 75-84. Ce texte doit certainement influencer Viveiros de Castro, mais son appropriation spéculative en limite la portée qu'il pourrait avoir si l'on pousse encore plus loin l'idée d'une mystique de la téchnique qu'on y trouve. Nous essayons de le faire dans les pages qui viennent.
[633] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 82.
[634] Idem, p. 82 et p. 86.
[635] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 85.
[636] Idem, p. 87.

le premier cas, il y a « connexion » de la déterritorialisation relative d'immanence avec la déterritorialisation absolue de telle sorte que l'immanence est rédoublée sur le plan et on pense par concept : c'est précisément ce qui définit la philosophie. La Grèce a constitué un milieu relatif d'immanence, lequel se caractérise essentielement par la « pure sociabilité » de la Cité, par l' « échange d'opinion », par la « conversation », en opposition à la « souveraineté impériale »[637]. Dans le second cas, il y a projection du transcendant sur le plan d'immanence et l'on pense par figures : c'est ce qui définit la réligion qui revient aux Etats impériaux. Ainsi, nous devons nous corriger et affirmer maintenant que les deux performances, l'instauratrice et la spéculative, renvoyent à un milieu relatif, mais ceux-ci ne sont pas de même nature. Néanmoins, ce n'est pas cette différence qui peut éclairer tout à fait la question politique dont nous parlons[638].

En effet, si la déterritorialisation relative d'immanence éloigne la figure et la transcendance, comment s'explique-t-il la performance spéculative ? Nous avons vu que le datif résulte de la fatigue d'une pensée confrontée au chaos. Ainsi, il faut lire ces pages du chapitre sur la « Géophilosophie » en les croisant avec celles du chapitre sur le « Plan d'immanence » qui expliquent la transcendance à partir d'une performance de la pensée confrontée au chaos. La performance spéculative, le datif et le problème principiel qu'il accompagne, sont inséparables des pouvoirs parce qu'ils fournissent les mystifications nécessaires à leur pérpetuation ou à leur implantation. Il ne faut pas avoir

---

[637] Idem, p. 84. Les deux philosophes, pour caractériser la Grèce comme milieu relatif d'immanence, renvoient à l'idée d'une « sociabilité pure » chez Simmel, *Sociologie et épistémologie*, PUF, chap. III. Cf. la notion de « conversation » chez Bergson, ci-dessus, chapitres VIII et IX.

[638] Deleuze arrive même à s'étonner devant les « troublantes affinités » qui apparaissent « sur un plan d'immanence qui semble commun ». Il renvoie en note aux travaux de Lévinas sur une « philosophie juive », de Corbin, sur une « philosophie islamique », de Masson-Oursel, sur une « philosophie hindoue », de François Cheng et de François Julien, sur une « philosophie chinoise », de René de Ceccaty et Nakamura, sur une « philosophie japonaise »[638]. Les auteurs de *Capitalisme et schizophrénie*, lecteurs attentifs de grands noms de l'anthropologie, n'ont pas fait référence à une « philosophie des indiens ». C'est parce que, au contraire des auteurs cités, les anthropologues n'avaient-ils pas posé une « question proprement philosophique » ? Viveiros de Castro affirme, à ce propos, que cette distinction ne le laisse pas « entièrement satisfait », car la notion de figure lui paraît trop indéterminée, alors que celle de concept est pleinement déterminée. « Le livre produit le concept de concept. (...) mais le concept de figure, au contraire, apparaît seulement comme concept du non-concept ». D'après lui, il revient à l'anthropologue de « mieux déterminer le concept de figure tel qu'il apparaît en *Qu'est-ce que la philosophie ?*, c'est-à-dire comme une espèce de l'autre du concept » et, ainsi, non pas montrer que les indiens ont des concepts (« ce serait pathétique.. », ajoute-il), mais arriver à produire des concepts à partir de la pensée des indiens, en pensant leur pensée. Il nous semble très respectueuse cette réponse. Mais quand Viveiros affirme qu'il s'efforce pour créer un « concept anthropologique de concept », n'est-il pas en train de briser une conception géophilosophique, malgré tout, pour ainsi dire, greco-centré ? Cf. "Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro" (Por Cleber Lambert e Larissa Barcellos). *Primeiros Estudos, São Paulo*, n°2, 2012, p. 251-267.

eu des missions secrètes comme Bergson pour se faire un penseur d'Etat ni être du côté de l'Etat plus fort dans une guerre en désequilibre de force. Il suffit de se prendre pour un diplomate de la Terre ou de faire passer un peuple et sa pensée, dès fois à l'insu de celui-ci, par une telle purification disciplinaire qu'on le présente dès lors comme le petit Etat contre le grand Etat, et si l'on n'emporte pas ou si les événements démentent la « téléologie prospective », la « variante catastrophique » [639] est là pour jouer son rôle. De toute manière, c'est par une performance spéculative que la déterritorialisation absolue entre en conjonction avec un milieu relatif et les déterritorialisations relatives, en contribuant, par là, à l'établissement d'une forme de pouvoir, à sa pérpertuation ou à son implantation. Essayons de cartographier, à partir du *Qu'est-ce que la philosophie ?*, quoique de manière assez schématique et en remplissant quelques vides laissés par Deleuze et Guattari, deux sortes de conjonctions, pour après indiquer celle qui semble être la nôtre, aujourd'hui.

Premièrement le cas de la métaphysique ancienne. « Au lieu qu'un plan d'immanence constitue l'Un-Tout, l'immanence est 'à' l'Un, si bien qu'un autre Un, cette fois transcendant, se superpose à celui dans lequel l'immanence s'étend ou auquel elle s'attribue : toujours un Un au-delà de l'Un »[640]. L'Un transcendant implique la projection d'une transcendance « verticale » et « celeste » sur le plan d'immanence au moment où la déterritorialisation absolue épouse le milieu démocratique de la Cité grecque. Certes, on nous objectera que Deleuze et Guattari fait référence ici à la déterritorialisation relative de transcendance, proprement impériale et qu'on force sa confusion avec la déterritorialisation relative d'immanence propre au milieu grecque. Néanmoins, en prennant en compte que la « différence » entre « concepts » et « figures » est de « nature », mais qu'il y a aussi entre l'un et l'autre « toutes les différences de degré possibles », notre lecture de la métaphysique ancienne dans sa rencontre avec le milieu grecque considère justement qu'elle se trahi en se rapprochant

[639] Cf. Soulez, *Bergson politique, op. cit.,* p. 141. Les mots de Soulez à propos des prévisions, de la part de Bergson, de montée d'une « nouvelle barbarie » et de la possibilité d'une « évolution perverse de l'humanité » dans ces Discours de guerre semblent s'appliquer à la situation vécue aujourd'hui avec la crise climatique et le discours catastrophique. Il ne s'agit pas de « négationisme », mais de critique à une pensée qui tourne autour d'une alternative destinale. « L'avenir n'est *par destin* ni 'pire' ni 'meilleur'. Il est plutôt la résultante imprévisible de toutes les anticipationsqui sont projetées en lui. Cette résultante peut bien être une catastrophe mais rarement pour les raisons et par les modalités qui avaient été prévues ».

[640] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 47.

des figures et constituant l'image dogmatique de la pensée ou la philosophie de la représentation (en *Différence et répétition*, Deleuze parle déjà dans une trahison, par la représentation, du vrai mouvement de la pensée). Chaque fois qu'il y a « confusion du plan et du concept », le concept devient un « universel transcendant » et le plan, « un attribut dans le concept », c'est-à-dire, le concept se confond lui-même avec la figure. « Ainsi méconnu, le plan d'immanence relance le transcendant »[641].

Deuxièmement, dans le cas de la métaphysique moderne, le plan d'immanence devient champ de conscience et l'on est dans le monde réduit à la taille de Koenigsberg ou à une poêle au Poitou-Charente : « l'immanence est censée être immanente à une conscience pure, à un sujet pensant »[642]. Le transcendantal substitue le transcendant, car si, d'ûn côté, celui-ci est refusé dans l'usage de la synthèse, d'un autre côté, il rapporte l'immanence au sujet de cette synthèse comme nouvelle unité. A l'universel de Contemplation (« transcendance d'un Quelque Chose »), se succède l'universel de Réfléxion (« le plan d'immanence ne s'attribue pas » à un Sujet « sans appartenir à un moi qui se représente nécessairement un tel sujet »), comme deux formes de problème principiel, enveloppant deux sortes de performance spéculative. Mais quand on passe à l'universel de Communication, avec la phénomènologie de Husserl et de « beaucoup de ses successeurs », on demeure encore à l'intérieur du corrélationnisme, sauf que maintenant « quand l'immanence devient immanente 'à' une subjectivité transcendantale, c'est au sein de son propre champ que doit apparaître la marque ou le chiffre d'une transcendance comme acte renvoyant maintenant à un autre moi, à une autre conscience »[643]. Dans l'Autre ou dans la Chair on découvre « le travail de taupe du transcendant dans l'immanence elle-même ». Chez Husserl, Deleuze décrit les trois moments qui correspondent aux trois manières d'accomplir le problème principiel et de subjuger l'immanence conçue comme un flux du vécu, « pur et même sauvage », qui n'appartient pas tout entier au moi qui se la représente. Les trois formes de subjugation doivent chercher le transcendant dans les régions de non-appartenance : « une fois sous la forme d'une 'transcendance immanente ou primordiale' d'un monde peuplé d'objets intentionnels, une autre fois comme transcendance privilégiée d'un monde intersubjectif peuplé d'autres moi, une troisième fois comme transcendance objective d'un monde

[641] Idem, p. 47.
[642] Idem, p. 48.
[643] Idem, p. 48.

idéel peuplé de formations culturelles et par la communauté des hommes »[644]. Nous sommes en droit de penser que, malgré les différences de nuance, on ne sort pas d'un moment moderne corrélationniste. D'après lui, la performance spéculative implique une transcendance horizontale et connective qui est à chaque fois rélancée par l'effort de multiplication des foyers d'immanence au moment où elle épouse le milieu du Marché Mondial capitaliste, son besoin d'expansion et de conquête de terres (convertie, dès lors, en marchandise, ainsi que l'argent et le travail). La conjonction de la déterritorialisation absolue avec ce milieu relatif européen colonisateur se fera dans les conditions de l'Etat de droits et de l'esprit du peuple à chaque fois, donnant un caractère national à la philosophie et à la forme de colonialité de la pensée, chacun contribuant à leur manière avec les fondements métaphysiques du colonialisme. Ainsi, par exemple, le caractère français ou epistemologique s'exprime par une sorte de « recensement des terres habitables, civilisables, connaissables ou connues, qui se mesurent à une 'prise' de conscience ou cogito, même si ce cogito doit devenir pré-réfléxif, et cette conscience, non-tétique, pour cultiver les terres les plus ingrates ». Le caractère allemand, à son tour, consiste dans un effort de fonder, de rendre l'immanence immanente « à son propre Acte de philosopher ». « Elle veut reconquérir le plan d'immanence grec, la terre inconnue qu'elle ressent maintenant comme sa propre barbarie, sa propre *anarchie* livrée aux *nomades* depuis la disparition des Grecs »[645]. En ce qui concerne le caractère anglais, nous ne sommes pas de tout satisfait de le voir comme des nomades. S'ils ont traité le plan d'immanence comme un sol mouvant où ils se contentent de planter leurs tentes, « d'île en île » d' « un monde en archipel », « vieille terre grecque fracturée, fractalisée, étendue à tout l'univers »[646], c'est parce qu'un rage d'envahir et de coloniser les inspire. La geocentralité de la philosophie, Deleuze semble vouloir la sauver à travers cette « grécité très spéciale de la philosophie anglaise, son néo-platonisme empirique »[647]. Il a manqué à cette analyse de Deleuze de comprendre la « trinité Fonder-Bâtir-Habiter » comme les trois composantes métaphysiques du colonialisme moderne et comme les trois manières par lesquelles la performance spéculative constitue les fondements proprement colonialistes de la métaphysique. C'est qu'aussi bien les métaphysiques anciennes que les modernes enveloppent la même structure

[644] Idem, p. 48.
[645] Idem, p. 100.
[646] Idem, p. 101.
[647] Idem, p. 101.

colonialiste de la pensée. C'est très exactement en ce sens que Viveiros de Castro se réfère à la métaphysique, c'est-à-dire, en tant que « la *fons et origo* de tous les colonialismes »[648]. Nous sommes d'autant plus étonnés que Deleuze et Guattari ont eux-mêmes insisté sur le fait que la connexion de la déterritorialisation absolue avec le milieu relatif occidental « n'est pas une suite de la tentative grecque, mais une reprise à une échelle précédemment inconnue, sous une autre forme et avec d'autres moyens, qui relance pourtant la combinaison dont les Grecs eurent l'iniciative, l'impérialisme démocratique, la démocratie colonisatrice »[649].

De toute manière, la performance spéculative contribue à une entreprise de domination au moment où la déterritorialisation absolue se connecte avec un milieu relatif d'immanence. Les deux connexions de la philosophie avec un milieu relatif, l'ancienne et la moderne, sous le signe de l'amitié, comme condition de la pensée, réalisent de deux manières distinctes une seule structure métaphysique colonialiste qui fonctionne, sous les conditions diverses de chaque milieu, soit par la projection de la transcendance sur le plan de l'immanence - première image du philosophe ou image « arborescente » de la philosophie dans le milieu grec -, soit par la production de la transcendance dans le plan lui-même - deuxième image du philosophe ou image « fasciculée » de la philosophie dans le milieu occidental[650].

Toutefois, la même ambigüité de Deleuze et de Guattari que nous avons répéré par rapport au caractère anglais subsiste en quelque sorte dans le fait que leur analyse s'arrête dans le moment corrélationniste proprement phénomènologique. Heidegger est bien évidemment critiqué et devient même le symbole, après Kant, du caractère allemand. Mais aucun mot à propos de la restauration ontologique ? Et pourtant, ce qu'ils disent à propos du « style phénomènologique » aurait pu caractériser également le « style ontologique » par-delà Heidegger même.

---

[648] Cf. Viveiros de Castro, *Métaphysiques..., op. cit.*, p. 9.
[649] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 93.
[650] Cf. Deleuze, *LS,* p. 152 et Deleuze et Guattari, *MP*, p. 12. Jérémy Barotin considère l'image fasciculée comme une critique à « notre situation moderne », qui serait bien celle d'une restauration principielle, aussi bien dans le style ontologique que dans le style transcendantal, pour parler comme Zourabichvili. A cette situation, il oppose une conception humoristique, c'est-à-dire politique de la pensée de Deleuze, cf. « Ecriture et politique dans la pensée de Gilles Deleuze », *Mémoire de Philosophie* soutenu à l'Université de Bordeaux 3 , *Introduction*.

En effet, dans le cas de la métaphysique contemporaine, elle n'arrive pas à constituer une troisième image du philosophe, mais seulement un pastiche de la première image et de la seconde : leur restauration précisément. Ainsi, le relationnisme ontologique se sert à la fois de l'une et de l'autre pour entreprendre sa quête de l'Absolu à travers la relation comme nouvelle substance. La relation n'est plus prise comme co-relation qui rapporte l'immanence à une conscience, mais se laisse comprendre comme partie même d'un monde qui se fait par « tissage », non pas une substance en soi ni une donation pour nous, mais une subsistance tissulaire. Ce n'est plus un anthropomorphisme empirique qui, par un jeu de projection, ne verait les choses que par la forme humaine, par la subjectivité de la connaissance, mais un «anthropomorphisme supérieur», d'après lequel, nous l'avons vu, on « saisit l'homme à sa racine : et sa racine c'est le cosmos"[651]. Bizarrement, l'arborescence transcendante ne fait qu'une seule chose avec le corrélationnisme fasciculé - les êtres et leurs différences de degrés forment le cosmos. Par la voie contemporaine de la performance spéculative, la transcendance renaît dans des images totalizantes telles que celle de Gaia. L'expérience de penser doit, dès lors, s'entendre comme quelque chose qui est littéralement plantée sur la Terre, dans un point qui n'est que la pointe du gigantesque cône d'une mémoire ontologique. A partir de ce point, on peut saisir les autres degrés de tension, autant des êtres constituant le tout multiversel d'un cosmos vivant. L'immanence devient ici une intériorité différentielle et utérine – à la manière de Robinson de Tournier dans sa régression vers la Terre-Mère – à la fois ponctuelle et relationnelle: la transcendance se dira, donc, d'un gigantesque réseau et sera affirmée au moment où la déterritorialisation absolue épouse le milieu relatif informationnel-énergètique du capitalisme reformaté : l'économie verte et le développementisme durable, d'un côté, les communes agro-écologique et le réenveloppementisme spéculatif, comme des versions contemporaines de la reterritorialisation du plan d'immanence.

Du point de vue de la performance instaurative la géophilosophie doit être poussée plus loin. Il faut effectuer une sorte de géo-décentrement de la philosophie, ce que Deleuze et Guattari n'ont fait que partiellement, à notre avis, avec l'idée de « peuple à venir ». Mais, pour le faire, il est nécessaire en même temps éliminer les ambigüités qui enveloppent les métaphysiques cannibales et les font partager le point de

[651] Cf. Montebello, *L'autre métaphysique..., op. cit*., p. 14.

vue d'une restauration ontologique. L'une et l'autre opération exigent l'abolition de l'illusion constitutive de l'homme. La question doit à nouveau être posée : « pour qui il se prend, l'homme ? ». Certes, l'anti-narcissisme souhaitérait mettre un terme à l'exception humaine, à la prétension d'une espèce qui s'imagine souveraine, mais il ne fait que contribuer plus profondement avec cette illusion narcissique constitutive de l'homme, quand il promeut l'hypothèse de la catastrophe écologique. En partant d'une hypothèse absolument critique à l'exception humaine – la croyance que l'homme se distingue des autres formes de vie et, en même temps, exerce un pouvoir sur elles – l'anti-narcissisme castrien ne fait que confirmer doublement cette exception, creusent le dilemme au lieu de le résoudre : d'un côté, en affirmant, à travers l'anthropocène, que l'homme detient une puissance transformatrice et destructrice et que les animaux, s'ils ne sont pas pauvres en mondes comme le supposait la métaphysique du Grand Partage, sont quand même un peu trop faibles pour proteger leur richesse contre la force devastatrice de l'accumulateur/consommateur de mondes ; d'un autre côté, en opposant à cette exception, dressée sur un plan anthropocentrique, proprement extensif (celui de la source close de la politique, sur laquelle s'est érigée l'humanité spécifique que Viveiros fait coincider avec l'Occident), celle conçue à partir d'un plan anthropomorphique, proprement intensif (celui de la source ouverte de la politique qui pose une totalité virtuelle dont l'interpénétration, dans le sens le plus bergsonien du terme, im(ex)plique l'humanité trans-spécifique dont il est question dans les métaphysiques cannibales). Par conséquent, l'anti-narcissisme, ainsi que la diplomatie latourienne, ne peut pas être séparé, bien au contraire, il en a besoin, de la restauration du problème principiel. On ne sort pas d'une conception qui pense la vie en termes d'une « évolution cosmique » ou « spirituelle », enfin « créatrice », qui, comme celle bergsonienne, place l'être humain à galop sur toutes les autres espèces, la frange où l'élan vital a réussi à passer avec succès[652] – l'intelligence et le pouvoir technique, le domaine de la matière qu'en découle, l'attestent aisément. Mais elle aurait précisément atteint à une limite insoutenable. Bergson appelle « société aphrodisiaque » à ce cycle

[652] «De notre point de vue, la vie apparaît globalement comme une immense vague qui se propage à partir d'un centre et qui, sur la quasi-totalité de sa circonférence, s'arrête et se transforme en oscillation sur place: en un seul point l'obstacle a été forcé et l'impulsion a réussir à passer librement. C'est cette liberté qui atteste la force humaine. (...) Tout se passe comme si un être indécis et imprécis, que on peut appeller comme on veut, homme surhomme, avait cherché à s'accomplir et qu'il n'avait pas réussi à le faire sans laisser une partie de lui-même. Ces résidus sont représentés par le reste de l'animalité, et même par le monde vegetal » Bergson, *EC*, p. 267.

historique du luxe et de la consomation sans limites qui nous vouent à choisir si l'on veut continuer à vivre, en révenant à une vie simple, ou si on veut mourir[653]. Cette vie simple, on serait même tenté de dire « durable », ne peut être atteinte que par une nouvelle impulsion, capable de faire passer l'énergie créatrice vitale. L'anti-narcissisme se retrouve ici devant un dilemme difficile d'éliminer quand il condamne, à juste titre, d'une part, la conception heideggérienne de l'exception humaine, mais il ne le fait pas sans s'accorder à une métaphysique de la nature qui étend la restauration ontologique à travers le dressage d'un nouveau absolu : la Vie. L'exceptionnalité chez Bergson ne consiste pas à soustraire l'homme de la nature, mais à le présenter comme le « but » de toute de l'évolution. Bergson offrait une image de la nature dans laquelle « l'ensemble du monde organisé apparaît comme l'humus sur lequel devrait croître ou l'homme lui-même ou un être qui moralement lui ressemblait ». Les animaux, d'après cette image, ne sont que des « compagnons de route utiles » sur lesquels la conscience a déposé tout ce qui pesait trop, lui permettant, par là, de « se lever avec l'homme à des hauteurs où elle voit un horizon illimité »[654]. Cette excepcionnalité d'essence morale devient encore plus évidente avec la place privilégiée du mystique dont l'individualité prolonge l'élan créateur et fait de lui seul une espèce. Mais, cette exceptionnalité de l'homme lui renvoie directement à la nature créatrice de Dieu tel que le mystique l'explique par sa seule existence, c'est-à-dire à ce principe qui est « Création » ou « entreprise de Dieu pour se créer des créateurs ». « Dans ces conditions, rien n'empêche le philosophe de pousser jusqu'au bout l'idée, que le mysticisme lui suggère, d'un univers qui ne serait que l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer, avec toutes les conséquences qu'entraîne cette émotion créatrice, je veux dire avec l'apparition d'êtres vivants où cette émotion trouve son complément, et d'une infinité d'autres êtres vivants sans lesquels ceux-ci n'auraient pas pu apparaître, et enfin d'une immensité de matérialité sans laquelle la vie n'eût pas été possible »[655]. Bref, l'exceptionnalité de l'homme renvoie directement à l'énergie créatrice et, ainsi, à l'idée de « petitesse de l'homme », Bergson oppose « notre très grand corps inorganique », coextensif à notre

[653] « En prenant une portée morale et religieuse, en prenant conscience d'elle-même dans l'histoire de l'humanité, tout se passe donc comme si l'opposition entre les deux sens de la vie (sans changer dans sa structure profonde) devenant plus grave et lourde d'enjeux que jamais ! A l'extrême limite, l'homme pourra accomplir le sens de l'univers et de la créatrion ou aller jusqu'à la destruction non seulement de son espèce mais de la planète », cf. Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie, op. cit.*, p. 272.
[654] Cf. Bergson, *EC*, p. 267.
[655] Cf. Bergson, *MR*, pp. 1192-1193.

conscience et qui se confond avec l'acte « indivisible » de la Création dont la complexité apparente de l'univers n'est que son envers. On retrouve ainsi l'homme dans sa racine, le cosmos, lui-même crée par l'impulsion originale. La restauration ontologique explique l'anthropomorfisme supérieur et la nouvelle forme d'excepcionnalité de l'homme.

Cépendant, d'une autre manière, nous pouvons lire Bergson en insistant sur l'affirmation non pas de l'exception humaine, mais de l'excessif dans l'humain et de sa puissance instauratrice. Certes, on peut toujours élaborer une lecture docte, montrer la grandeur de Bergson à un certain moment philosophique, succédé par un autre moment où une nouvelle génération de philosophes « se détournent avec mépris des ambitions des anciens »[656], jusqu'à ce que la lecture de Deleuze contribue à empecher « la flamme » du bergsonisme de « s'éteindre », en l'arrachant « à l'ancien et vague spiritualisme derrière lequel on l'avait abandonné »[657]. Mais ce ne sont que de manières doctes de comprendre, ou mieux ce ne sont que *des manières de comprendre*. Car nous pouvons réjoindre Bergson aux Etats-Unis non pas exactement en mission diplomatique, mais d'une manière plus vagabonde à Fillmore Place, entre la Grand Street et la North Second Street, la rue « la plus enchanteuse que je n'ai jamais vu dans toute ma vie », dit ce lecteur de *L'Evolution créatrice* qu'est Henry Miller. Une « rue idéelle – pour un garçon, un amant, un maniaque, un soûl, un escroque, un libertin, un bandit, un astronome, un musicien, un poète, un tailleur, un cordonnier, un politicien » et pourquoi ne le serait-il pas pour un philosophe ? Le bergsonisme de Miller[658] est proprement hystérique. En découvrant *L'Evolution créatrice*, il accède à cette station où il est « absolument seul », où il devient « à nouveau étranger », où il est « à nouveau un homme d'âge indéterminée début sur un pont de fer en observant une métamorphose péculière en dehors et en dedans ». « La désorientation et la réorietation qui accompagnent l'iniciation dans n'importe quel mystère constituent l'expérience la plus merveilleuse qu'on peut réaliser ». C'est ainsi que Miller renvoie à son initiation à ce livre qui a ceci de particulier qu'il arrive à « exprimer » d'autant plus qu'il demeure « obscur ». Dans cette expérience proprement stationnaire, qui sera celle de la forme vide du temps chez Deleuze, de la synthèse du futur, « au milieu le plus central de tout

[656] Cf. Latour et Stengers, « Le sphinx de l'oeuvre », op. cit. p. 24.
[657] Cf. Riquier, *Bergson (d')après Deleuze*, *op. cit.,* p. 357.
[658] Cf. Henry Miller, *Tropic of capricorn,* 1939.

marche ce jeune », Gottlieb Leberecht Müller, « moi même », écrit encore Henry Miller. « Je n'avais pas de passé et probablement je n'aurai aucun futur ; j'étais inhumé vivant dans un vide qui était la blessure qu'on m'avait faite. *J'étais la blessure même* ». Station pour laquelle le verbe le plus adéquat ce n'est pas l' « être » (d' « *essĕre* », d' « essence »), mais l' « *ester* » qui désigne un état intensif. Dans cette station tout droite, la même d'Artaud et de Bacon, d'après Goddard, Miller voit « le cerveau en dedans du cerveau, la machine infinie en tournant infiniment, en tournoyant incessamment dans la cavité du troisième oeil », station cosmique où l'on s'agit autour de l'ego même, comme « des satellites spectraux ». Bref, une station qui se confond avec le mot « créatrice », un « talisman ». C'est que Miller ne comprend pas *L'Evolution créatrice*, comme nous aussi, nous n'avons pas compris Bergson et Deleuze depuis le début de cette recherche. Aucune docte compréhension. De l'un à l'autre philosophe, cela fait déjà deux manières de ne pas comprendre et imaginons que non seulement nous n'avons pas compris non plus la pensée de Viveiros de Castro, mais lui-même il n'a rien compris de Bergson et de Deleuze. C'est là le plus important dans une expérience stationnaire, c'est-à-dire arriver, comme Miller devant *L'Evolution créatrice*, à saisir « qu'il y a manières de ne pas comprendre et que la différence entre la non compréhension d'un individu et la non compréhension d'un autre crée un monde de terre ferme encore plus solide que les différences de compréhension ». Cet entre-deux des non-compréhensions est autrement beau et plein de rencontres que l'entre-deux des compréhensions. Seule garantie immanente de ne pas refaire aucune transcendance, aucun datif, aucun cliché. Par delà l'effort et la fatigue le seul impératif d'aventure capable de faire des mondes.

D'après notre non-compréhension de Bergson, qui s'oppose d'autant plus à la restauration ontologique, qui s'oppose aussi bien à l'anthropocentrisme qu'à l'anthropomorphisme, il faut répondre à la question « pour qui il se prend, l'humain ? » non pas avec les formes inverses, mais solidaires, de l'excepcion humain, mais à travers l'excessif dans l'humain. L'excès comme l'oeuvre qui se fait, comme instauration pratique. La géologie de la morale offre ce plan d'analyse à partir duquel on pourrait renverser le narcissisme, non par un anti-narcissime assez suspect, mais à travers un narcissisme excessif et aberrant, un anthropo-décentrisme ou un anthropo-déformisme. En effet, sur ce plan, qui est celui d'un bergsonisme hystérique, l'exposition du

« système des strates » physique-chimique, organique et anthropomorphique ne constitue pas une évolution, « cosmique ou même spirituelle », n'obéit à aucune ordonnance qui envelopperait des « stades » ou « le passage par des degrés de perfection ». Ce n'est pas un « plan d'organisation » à empêcher la proliferation des multiplicités. Au contraire, en ignorant « toute différence entre l'artificiel et le naturel », la géologie de la morale trace le « plan de consistance » à partir duquel on peut comprendre les « phénomènes technologiques ou culturels » comme « un bon humus, une bonne soupe pour le développement des insectes, des bactéries, des microbes ou des particules » : « l'âge industrielle comme l'âge d'insectes... »[659]. *Peut-être, malgré les apparences, il y a beaucoup de narcissisme dans le refus de voir notre temps non pas comme l'arrivée de l'hécatombe, mais comme l'âge des insectes : Kafka l'aurait bien compris*. Ce que la géologie de la morale nous permet donc aujourd'hui c'est, d'un côté, d'exhiber et de dénoncer le dressage d'un nouveau Tribunal de la Nature, avec ses censeurs aussi avides de pouvoir que ceux contre qui ils se tournent, le dressage de nouvelles tables de valeurs, avec des distributions et des limites qui impliquent tout un « partage du sensible » dont les présupposés politiques doivent encore être problématisés, bref, un nouveau régime de pouvoir qui vomit, par sa prière à l'immanence comme nouveau nom de l'Absolu, cette terre reterritorialisée dans un nouveau Universel, Gaia, la Terre devenue lourde, et non plus « la légère », avec sa silhouette à atteindre le «mystérieux horloge" de Lovecraft, son "Horloge à partigos avec son tic-tac intensif" ou sa « déterritorialisation absolue » à travers laquelle la « terre fuit et fait fuire », s'esquivant aux « stratifications »[660]. D'un autre côté, cette

[659] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 89.

[660] La question de la fin du monde, de la catastrophe on la retrouve là: est-elle arrivée? Ou c'est un faux problème qui cache tout le problème qui est le notre aujourd'hui? "En effet, si l'événement est de l'ordre d'une mutation des conditions de l'expérience, une transformation de la pensée, s'il ne peut être que l'objet de la croyance, nous nous trouvons face à un nouveau problème: croire à ce qui s'est passé, si cela s'est passé ; croire que quelque chose s'est passé, et ça. Soutenir la croyance dans le concept n'a rien à voir avec la soumission à un ordre de la foi extérieur à la pensée conceptuelle. Car il s'agit d'attester une coupe dans la pensée, ce que seule pensée peut faire: relier les nouveaux événements qui la sollicitent, découvrant, à travers une invention sémiotique, une nouvelle cohérence en rupture avec celle qui lui a précédé »(cf. Zourabichvili, 2006, p. 95). En d'autres termes, de même que la contradiction, pour Deleuze, est l'ombre «d'une question qui démeure ouverte", c'est-à-dire qui implique des nouvelles instaurations, la catastrophe est l' « illusion projetée » par la mutation des conditions de l'expérience - ce que Deleuze, à la suite de Bergson, appelent « problème ». René Thom et Samuel Beckett, entre autres, nous ont montré assez bien tout ce qui peut avoir d'inventif dans les catastrophes, en nous faisant comprendre que leur réduction à une fin supposée du monde est un sujet qui a toujours excité la présomption humaine, et cela depuis l'Apocalypse, ou les intérêts de ceux qui veulent imposer un nouveau régime de pouvoir, de telle sorte que le thème de la fin du monde

géologie implique un anthropo-déformiste qui réalise pleinement le sens de ce que nous appelons ici de pérformance instauratrice, car celle-ci ne signifiait pas l'abolition de la spéculation, mais seulement du problème principiel, c'est-à-dire de ce qui soumet le fonctionnement de la machine à penser à un principe quel qu'il soit. Au contraire, c'est l'instauration qui fait que les opérations de la machine à penser, même dans leurs dimensions spéculatives et pneumatologiques, deviennent des puissances pratiques. C'est quand la philosophie devient aussi une sorte de ingénièrie tout à fait spéciale, en même temps que la Terre entière devient le milieu relatif d'immanence frappée par la téchnique. Comme le soulignent justement Deleuze et Guattari, « il n'y a d'imagination que dans la téchnique » et l' « artiste » devient « artisan » et non plus « créatif », « fondateur »[661]. Le philosophe devient, selon ce même mouvement, ingénieur et non plus "ontologue", il doit opérer à partir des matériaux du cosmos à être consolidés et de leurs forces à être capturées : « la seule façon de devenir cosmique, de s'en sortir des milieux, de la terre ». Le penseur « devient indien, ne cesse de devenir » pour que « l'Indien, qui est indien, devienne, lui-même, autre chose et puisse échapper à son agonie. Nous devenons des animaux afin que l'animal devienne aussi autre chose. (...) Le devenir est toujours double, et c'est ce double devenir qui constitue le peuple à venir et la terre nouvelle »[662]. Ici, encore une fois, ce qui constitue la philosophie, en tant qu'instauration pratique, ce n'est pas la détermination d'un nouveau principe, même s'il est immanent, relation, devenir, mais sa capacité de résonner avec d'autres pratiques, également instauratrices, et leur emprise sur les singularités qui peuplent le monde comme autant des matériaux,et par là, contribuer pour l'invention de nouveaux modes d'existence qui peuvent être vils, abjects, vulgaires ou puissants, nobles et intéressents : ceux-ci ouvrent de nouvelles possibilités immanentes capables d'intensifier la vie. Deleuze et Guattari appellent de « conversion empiriste » à ce mouvement de pensée qui ne fait aucune référence à une autre ou nouvelle ontologie, qui n'a rien de restaurateur et pour lequel le problème n'est pas celui de la transcendance (métaphysique ancienne) ni l'immanence qui dégorge la transcendance (métaphysique moderne et contemporaine). Au contraire, son problème porte sur l'existence immanente

---

devienne un mot d'ordre qui renvoie ailleur, là où les questions importantes seront : comment la fin du monde sera faite, par qui et à qui, quand ?

[661] Deleuze et Guattari, *MP*, p. 426.
[662] Idem, *QPh*, p. 105.

de celui qui, n'ayant plus à croire à l'existence transcendante ou non de Dieu (Pascal et Kierkegaard), ou même à « l'existence du monde » - parce que « le problème a changé » – de celui qui doit croire dans la vie même, dans des nouvelles possibilités de vivre, dans ce monde-ci tel qu'il est. « Peut-être croire en ce monde, dans cette vie, est devenue notre tâche la plus difficile ou la tâche d'un mode d'existence à découvrir sur notre propre plan d'immanence aujourd'hui », plus proches « des animaux, des plantes et des roches »[663].

Les luttes libératrices et insurréctionnelles des minorités, celles des indigènes, des anonymes, des pauvres, des indignés, des Noirs, des femmes, des LGBT, des immigrants, des disloqués, des habitants des bidonvilles, des penseurs qui vivent, de plus en plus, dans la prolifération imonde de modes de vie vulgaires promus par la communication, des espèces vivantes, même celle des éléments, c'est-à-dire, la lutte de toutes ces « populations molécularisées », « bombardées par les pouvoirs établis » (ordinateurs, médias, industries, armes supra-terrestre, nano-contrôle, toute sorte de bombardement de slogans), ces luttes concrètes passent par le problème qui est le notre « aujourd'hui ». Problème géophilosophique et politique dans la mésure où nous ne trouvons pas parmi ces populations moléculaires un peuple constitué auquel s'adresser, une race pure – comme l'aurait peut-être voulu nous faire croire certaines voies anthropologiques par rapport aux groupes autochtones. Nous y trouvons, au contraire, les symptômes qui nous permetent de dire que le peuple manque, les mêmes signes qui sollicitent la pensée et la forcent à penser et, par là, à faire appel à un nouveau peuple et à une nouvelle terre. Il se trouve qu'il ne suffit plus de lancer l'appel seulement, il faut contribuer concrètement pour l'*instauration* des peuples et de la terre. Les pouvoirs établis, dans le contexte de l'Axiomatique du Capital et des Etats-nations comme modèle de réalisation, ont donné un pas de plus dans la voie déjà distinguée par Deleuze et Guattari : ils établissent un contrôle qui va du moléculaire au cosmique, enferment les matériaux et les forces terrestres, les forces vitales et celles imatérielles, dans des barrages, des logiciels et des réseaux, comme ils l'avaient déjà mis les forces atomiques jadis dans la bombe. « Faire du dépeuplement un peuple cosmique, et de la déterritorialisation une terre cosmique, c'est le vote de l'artiste-artisan », et pourquoi ne pas le dire, celui du philosophe-ingénieur ? « Si nos dirigeants ont affaire avec la

[663] Idem, p. 71-72.

composition du moléculaire au cosmique, nos arts y trouvent elles-aussi leur intérêt, avec le même défi, le peuple et la terre, avec des moyens incomparables, et, pourtant, competitifs »[664].

Devant ces considérations, il est insuffisant d'opposer le milieu occidental téchnisé, developpé, désanchanté au désert, à la forêt ou à la terre entière comme île au delà de l'Occident, réserve virtuelle de sens, de mondes possibles. Il faut que, moyenant une « double frénésie », la forêt devienne un milieu technisé et les mégalopoles deviennent des immenses *sapucaias* pour que leurs collectifs deviennent autre chose. Ce double mouvement seul est capable d'effectuer une « transversalité déstratifiante », c'est-à-dire une oscillation sans arrêt entre la fermeture reterritorialisante des strates et l'ouverture déterritorialisante du plan de consistance[665]. Ce n'est qu'en tant qu'hypertéchnisée que la Terre peut constituer un milieu ou une déterritorialisation relative d'immanence pour la déterritorialisation absolue de la pensée, qu'elle peut passer par un «pur plan d'immanence» et le perspectivisme, conjugant à la fois l'animisme et la technique, former une « troisième marge » pour la philosophie. Le barbare-technisé, d'Oswald de Andrade, à la fois comme personnage conceptuel et mode de vie hybridisant et hétérogénétique, habiterait ce plan d'immanence perspectiviste, multinatural et technisé, il pourrait offrir la troisième image du philosophe. Comme disait Bergson, la rupture avec la nature ne signifie pas rompre avec toute la nature, du moins non pas avec la *Natura naturans*, nature indifférente, immense machine à faire de dieux, de philosophèmes, des molècules, des téléscopes, des cristaux d'espace-temps. « Quand on a affirmé, il y a cens ans, écrit Oswald de Andrade aux années 40, que ça suffisait d'expliquer le monde, puisqu'il fallait le transformer, c'est parce que l'haleine des masses industrialisées parlait. Elles avaient trouvés enfin leur propre mythologie. Une mythologie jaillie des forces du monde exploité et connu. On remarque que les masses se sont toujours tendu vers le mythologique dans leur développement spirituel. Peut-être aujourd'hui il y ait une porte mystique grande ouverte à elles, dans l'Histoire, mais dans la direction infléxible des réalisations terrenes. De cette terre, dans cette terre, pour cette terre »[666], et, aussi, en sortant de la Terre, c'est-à-dire non pas en l'abandonant ou en se

[664] Idem, *MP*, p. 427.
[665] "Et l'on ne peut pas oublier que c'est sur le plan de consistance que les strates durcissent et s'organisent, et que c'est dans les strates que le plan de consistance travaille et se construit, tous les deux pièce à pièce, coup pour coup, opération par opération », cf. Idem, *MP,* p. 416.
[666] Cf. Oswald de Andrade, « Meu testamento », *op. cit.,* p. 84.

réterroritorialisant sur elle, mais en fuyant et en la faisant fuir. Le géo-décentrisme philosophique est un décollementisme ou échappémentisme comme celui de P. Klee. « On exerce un effort par poussées pour décoller de la terre, mais à l'échelon suivant on s'élève réellement au-dessus d'elle (...) sous l'empire de forces centrifuges qui triomphent de la pesanteur »[667]. Mouvement de deux mouvements, sortir de la terre dans cette terre. Et, à propos de ce passage de Klee, sur l'artiste-artisant, et nous dirions, aussi sur le philosophe-ingénieur, Deleuze remarque : « (...) l'artiste commence par regarder autour de lui, dans tous les milieux, mais pour saisir la trace de la création dans le crée, de la nature naturée ; et puis, en s'installant 'dans les limites de la terre', il s'intéresse au microscope, aux cristaux, aux molécules, aux atomes et particules, non pas pour la conformité scientifique, mais pour le mouvement, rien que pour le mouvement immanente ; l'artiste se dit que ce monde a eu déjà des aspects différents, qu'il en aura d'autres encore, et qu'il y en a déjà d'autres sur d'autres planètes ; enfin, il s'ouvre au Cosmos pour en capter les forces dans une 'oeuvre' (sans quoi l'ouverture au Cosmos ne serait qu'une rêverie incapable d'élargir les limites de la terre) ». Cette dernière remarque, presque cachée entre un parenthèses, révèle pourtant une fois de plus la présence de Souriau dans la pensée deleuzienne, non pas à titre d'influence, mais d'une présence éfficace de la performance instaurative. Les rêveries, aussi perspectivistes soient-elles, ne sont que des rêveries et des brouillards, si l'on ne fait pas oeuvre. Un devenir n'est pas une rêverie, mais une concretion réelle, une involution instauratrice, tout comme le mysticisme n'est rien, ou du moins, ne peut-il se propager, sans « un outillage puissant ». Si « le mystique appelle la mécanique », si « les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait » ce n'est pas parce qu'elle renvoierait à une performance spéculative, un « supplément d'âme », du point de vue du moraliste, mais parce que le mystique s'effectue par la performance instauratrice, du point de vue de l'artiste-artisan et du philosophe-ingénieur. Ainsi, quand Deleuze dit qu' « il n'y d'imagination que dans la technique » c'est très exactement au sens de cette imagination instauratrice et confabulatrice irréductible aux variations imaginaires, mais aussi aux simples mises en variation de l'imagination que

[667] Cf. P. Klee, *Théorie de l'art moderne*, pp. 56, 27, apud Deleuze et Guattari, *MP*, p. 383 et p. 416. A propos de ce passage de Klee, les auteurs renvoient au commentaire de Maldiney, *Regard, parole, espace*, L'Age d'homme, pp. 149-151, dont la pensée, nous le savons après le *Violence et subjectivité*, de Goddard, influencie considérablement l'idée de « station athlétique » chez Deleuze. Effectivement, c'est toujours par un double mouvement, une double frénésie qu'on arrive à fuir et faire fuir.

l'anti-narcissisme cherche dans l'expérience fascinante de l'autre. Souriau l'appelle de Surimagination. « L'Imagination, c'est la grande réalisatrice. Ce n'est pas seulement la puissance qui fait que la pensée, délaissant les abstractions, peut jouter par sa force représentatrice avec la saveur du réel. C'est aussi la puissance d'information directe, plasmatrice du réel pour le forcer à prendre les mêmes charmes que le rêve. Mais c'est aussi, dans la mesure où elle joue, la maîtresse du Jeu des Formes, lesquelles sont les clefs de l'existence. Tout le monde convient que l'imagination joue un grand rôle dans l'art. Et si nous avons vu juste, la philosophie doit beaucoup à l'art. Elle est un grand art, et c'est l'Art Pur, à laquelle elle défère, qui lui sert de sagesse et de guide dans ce qu'elle a d'instaurateur »[668].

L'ingénièrie philosophique, ou ce qui revient au même, la philosophie instauratrice, cet Art Pur, doit contribuer pour l'accomplissement, « jusque dans notre planète refractaire », de « la fonction essentielle de l'univers » qui est une machine surimaginative à faire des mondes. Mais un dernier et un des plus difficile des obstacles doit être surmontée, il faut que le philosophe-ingénieur contribue pour saboter l'Appareil de Capture et l'Axiomatique Capitaliste qui soumetent la Surimagination instauratrice à l' « ignominie des possibilités de vie » offertes par le marché mondial, à « ces modes d'existence et de pensée-pour-le-marché » propagés par le régime communicationnel de controle. Les nouvelles formes « asservissement machinique », la « Nova Express » dont parlait Burroughs ou la « Compagnie Télégraphique Cosmodémoniaque » dont parlait Miller, constitue la cloaque ontologique produite par la performance spéculative de la pensée et qui fait de chaque vie des « feeds-back » ou des « récurrences »[669], une photo déjà prise, un clichê dans cette bulle informationnelle, hyperconnectée, surprotégée contre le Souffle du Chaos et l'instauration philosophico-anarchontique du « miroir de l'avenir ». Ce miroir du narcissisme aberrant nous renvoie l'image d'Héliogabalus, l'Androgène manieur du silicium, des composants génétiques et des synthétiseurs philosophiques, chargé des animaux, des roches et des forces du

[668] Cf. Souriau, *L'instauration philosophique*, *op. cit.* , p. 409.
[669] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 573 et l'analyse précise et détaillée de G. Sibertin-Blanc à propos de la forme mixte de domination contemporaine, faite d'asservissement (conforme les « exigences de fonctionnement du marché mondial ») et d'assujetissement (conforme la « réalisation de ces exigences par les institutions sociales et politiques de l'Etat-nation »), voir *Politique et clinique... op. cit.,* Troisième Partie, notamment p. 676sq.

cosmos, capable de résister et saboter à chaque fois ce qui n'est pas Dieu, ni l'homme, mais Machine.

Conclusion

Deleuze et Bergson, parresseux à l'Île-Brésil

Tout au long de cette recherche nous avons essayé simplement de montrer, à travers une dispute entre Deleuze et Bergson, deux modes de fonctionnement de la machine à penser qui prolongeraient en quelque sorte la singularité philosophique de chacun des deux penseurs, c'est-à-dire le problème qui les anime : le pratique et le principiel. Ces deux problèmes mobilisent la machine entière de la pensée et suscitent deux performances tout à fait divergentes : la performance instaurative et la performance spéculative. À la restauration ontologique promue par la philosophie principielle de Bergson, nous avons opposé une philosophie pratique, d'autant plus politique qu'elle doit se connecter à d'autres pratiques, d'autres machines, afin de contribuer pour l'invention d'un peuple. Nous avons vu que ce droit, la philosophie ne le conquiert qu'en effectuant une expérience de type stationnaire, proprement hystérique, en se tenant à l'égale distance aussi bien des clichês et que des principes premiers (transcendants ou immanents, verticaux ou horizontaux).

Si nous avons reproché l'effort anti-narcissique, c'est parce qu'il n'arrive pas à hystériciser suffisamment, il réintroduit un datif en érigeant la « relation » comme problème principiel, en s'adossant à la restauration ontologique, à une expérience spéculative de la différence, de l'altération. D'après cette ontologie, il n'est pas nécessaire de passer par une analyse de chaque situation matérielle et de chaque cas concret avec ses forces en jeu. Comme si la simple spéculation autour d'une prétendue source inépuisable de possible suffisait à résister à l'Axiomatique du Capital. Ainsi, il est inévitable que les ambigüités surgissent vite, car au fond la performance spéculative, en tant qu'elle est nourrie par un problème principiel, qui n'est autre chose que la forme-Etat de la pensée, sert aux pouvoirs établis. Elle contribue à la réalisation de l'Axiomatique et nous voyons déjà le capital faire de Gaia et de l'anthropocène la forme d'un plan d'organisation à partir duquel il pourra effectuer les nouvelles conjugaisons ou tissages des flux dans un seul Parc Humain Vert. L'autre ontologie contribue donc pleinement à la nouvelle tentative d'unification de l'humanité, ne laissant que la catastrophe comme alternative. La machine de guerre capitaliste n'a jamais donné que deux choix : soit la « guerre d'extérmination », soit la « paix de la terreur

généralisée »[670]. La paix verte, l'espoir durable et ses promesses diplomatiques ne changent rien à l'affaire.

En *Mille Plateaux*, nous voyons que ce qui caractérise l' « indénombrable » constitutif d'une « minorité » c'est la puissance instauratrice affirmée dans une lutte concrète, dans une situation matérielle. C'est dans la lutte d'une minorité indigène dans la forêt ou dans la ville que la performance instaure un double mouvement par lequel la forêt devient hypertécnisée et la métropole devient une immense *sapucaia*. La performance spéculative essaye, au contraire, de faire qu'une minorité devienne une majorité en projettant sur elle la forme d'un « statut acquis »[671], d'un petit-Etat. L'ontologie prépare toujours le plan où le capital ajoutera des nouveaux axiomes dans sa tentative de conjuguer les flux décodés : ce qui la convertit dans une vraie diplomatie. La performance instauratrice, de son côté, abolit le problème principiel et, par là, elle se confond avec le processus révolutionnaire qui non seulement sort du plan du capital, mais ne cesse pas d'en sortir, c'est-à-dire qui n'est pas exclusivement une ligne de fuite par rapport à l'Axiomatique, mais qui faire fuire. La domination se fait à travers la performance spéculative quand celle-ci conjugue la déterritorialisation absolue avec un milieu relatif de manière à projeter sur lui un modèle (ensemble dénombrable, majorité, commun produit par une opération d'inclusion-exclusive). Le devenir-révolutionnaire se fait à travers la performance instaurative quand celle-ci connecte la déterritorialisation absolue avec les forces étouffées d'un milieu relatif de manière à les faire se composer avec d'autres forces (ensembles vagues non dénombrables, minorités, commun produit par des opérations de transversalité). Mais, encore une fois, cela ne se fait qu'à travers une expérience stationnaire entre le capitalisme et la schizophrénie, entre les propositions d'axiomes et les propositions de flux, entre une « conceptions des problèmes concernant les ensembles non dénombrables » et une « axiomatique des ensembles dénombrables ». D'où la notion de « propositions indécidables » comme des devenirs produits dans les luttes concrètes qui enveloppent une performance instauratrice. « Il n'y a pas de lutte qui ne se fasse à travers toutes ces propositions

[670] Cf. Deleuze et Guattari, *MP*, p. 590.
[671] Idem, p. 589.

indécidables, et qui ne construise des connexions révolutionnaires contre les conjugaisons de l'axiomatiques »[672].

Ainsi, il n'y a aucune réserve de sens, aucune virtualité, aucune « intimité du commun » comme pré-individuel non-résolu. Comme l'a montré admirablement Toscano[673] à propos de la lecture deleuzienne de Simondon, une véritable « politique de la différence » ne réduit pas l' « énergie potentiel » au virtuel comme conception encore « anthropomorphique du potentiel », c'est-à-dire la expérience stationnaire et instauratrice ne consiste pas dans le passage du virtuel à l'actuel, elle n'est pas un processus de différenciation, mais doit réaliser les deux mouvements de contre-effectuation et d'actualisation dans un seul mouvement, comme nous l'avons vu à partir de la figure baconienne chez Deleuze et la lecture qu'en fait Goddard. Le « champ transcendantal méta-stable » ne peut jamais être réduit à un réservoir de créativité, à un élan ou à un principe quelconque, sauf si l'on est en face d'une performance spéculative et une restauration ontologique. Ce champ doit être sans cesse instauré à travers le mouvement de double frénési de l'expérience hystérique. Il n'y d'autre disparation pré-révolutionnaire, ni d'autre philosophie pratique que dans ce monde du *on* et ses singularités vagues[674]. Cette notion de disparation permet aussi de comprendre le

---

[672] Idem, p. 591.

[673] Cf. Alberto Toscano, *Disparation. Politique et sujet chez Simondon*. In. Majeure : Politiques de l'individuation. Penser avec Simondon, Multitudes 18, automne 2004.

[674] Bien avant Deleuze, Charles Sanders Peirce, lecteur de Duns Scotus, a pensé à des modes d'individuations suivant des singularités libres ou *haecceitas* en tant que concrets purs, indifférents aussi bien à l'Universel qu'au Particulier, des essences vagues qui ne sauraient aucunement se confondre avec les *quidités* d'une substance (même celle qui dure et grandisse à manière d'une conscience). Adenil Alfeu Domingos rappelle que la sémiotique peircéenne ne saurait pas se séparer d'une philosophie pratique radicale pour laquelle le vague est la forme de déterminabilité de l'*ens reale*, constituant par là une critique de toute forme « anthropogénétique de penser ». Pour Peirce, cette forme de pensée, telle qu'il la voyait par exemple chez Ockham, consiste dans un « préjugé de sectarisme politique » duquel nous devons nous débarrasser afin de penser autrement. Ainsi, son pragmaticisme – terme par lequel il veut distinguer tardivement sa pensée du pragmatisme – exige qu'on s'installe dans un monde de singularités où le virtuel possède une réalité pleine, celle d'une matière sauvage et vague. C'est ainsi que, d'après Domingos, on peut concevoir un monde instaurationnel de la sémiosis où l'homme se décentre et se rapproche de la natura et des autres êtres à travers les techniques, les machines, les cyborgues. De même, Hélio Rebello Cardoso Jr. développe la puissance politique de cette conception du vague à travers l'idée d'une théorie des multitudes chez Peirce. Le « silence » forme une « multiplicité continue » qui passe à l'intérieur des « multiplicités discrètes » ou « dénombrables », en tant que des flux d'amitié et d'opinions formés par l'Axiomatique du Capital, bref des majorités. Ces multiplicités continues, d'après Cardoso Jr constituent des collections « abnombrables » ou « postnombrables » , ou encore « transformationnelles » qui ne concernent que les « identités individuelles vagues », c'est-à-dire des singularités libres et non axiomatisables. Ce n'est que ce « silence dans une multitude », à l'âge des fatigants réseaux sociaux, qui peut instaurer une nouveauté à jamais axiomatisable. Cf. Charles Sander Peirce, *Collected Papers.* Ed. By: C. Hartshorne & P. Weiss, *6*, p. 348 ; Adenil Alfeu Domingos, *Entre os*

« naturalisme paradoxal » de Deleuze comme retour à la *Natura naturans* à travers la machine.

C'est que, nous avons vu, la massacrante indifférence de la nature ne peut être vaincue que si la pensée arrive à s'y installer à traver un plan. Nous ne reivindiquons pas une nature qui nous renvoie une image où nous ne voyons que nous mêmes (narcissisme anthropocentrique) ni une image de nous-mêmes où nous ne nous reconnaissons pas et, par là même, nous fascine d'autant plus (anthropomorphisme supérieur). Dans ce dernier cas, on reivindique, comme Viveiros de Castro, la structure Autrui comme source inépuisable de virtualité. Ce que le passé pur du temps mythique, le perspectivisme et le multinaturalisme nous apprennent c'est que l'exceptionnalité humaine se confond avec la « structure Autrui » tel que Deleuze la comprend, c'est-à-dire non pas comme cet autre qui devient objet quand je suis sujet et qui ne devient sujet sans que je devienne objet, selon Sartre, mais comme ce qui « exprime un monde possible » et qui est, en même temps, « personne ». Autrui serait, dans les systèmes psychiques, une virtualité impliquée, irréductible au Je ou au Moi, mais que l'un et l'autre expliquent, développent. En reprenant cette conception pour l'appliquer au problème du rapport entre l'anthropologue avec la pensée indigène, dans la dernière partie de *Métaphysique cannibales*, nous pouvons lire cette citation de *Différence et répétition* : « [C]es relations de développement, qui forment aussi bien nos communautés que nos contestations avec autrui, dissolvent sa structure, et le réduisent dans un cas à l'état d'objet, dans l'autre cas le portent à l'état de sujet. C'est pourquoi, pour saisir autrui comme tel, nous étions en droit de réclamer des conditions d'expérience spéciales, si artificielles fussent-elles : le moment où l'exprimé n'a pas encore pour nous d'existence hors de ce qui l'exprime. – Autrui comme expression d'un monde possible »[675]. L'anthropologue ne doit pas chercher à contextualiser, à rationaliser, à interpréter la pensée indigène, mais « garder implicites les valeurs d'autrui », « refuser d'actualiser les possibles exprimés par la pensée indigène », « les

---

signos diádico da lingüística e o triádico da semiótica, In. www4.faac.unesp.br/publicacoes/anais-comunicacao/textos/45.pdf et *A evolução natural do pensamento e a comunicação por afetabilidade em Peirce*, In. Semeiosis. Semiótica e transdisciplinaridade em revista, 2011. Hélio Rebello Cardoso Jr, *Três problemas contemporâneos na relação entre filosofia e história: memória; amizade; dizer a verdade*, In. www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/heliorebelo.pdf .

[675] Cf. Deleuze, *DR*, p. 335.

garder comme indéfiniment possibles »[676]. Viveiros cite encore, pour soutenir cette idée, une « maxime » de la réfléxion deleuzienne à propos de la structure Autrui : « La règle que nous invoquions précédemment : ne pas trop s'expliquer, signifiait avant tout ne pas trop s'expliquer avec autrui, ne pas trop expliquer autrui, maintenir ses valeurs implicites, multiplier notre monde en le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions »[677]. Ainsi, l'anti-narcissisme ne nie l'exception humaine qu'en la restaurant à travers Autrui, comme cette réserve virtuelle de « possibles », capable de « multiplier notre monde » selon une performance tout à fait spéculative de la pensée. Le perspectivisme amérindien et le multinaturalisme découlent de cette conception de l'Autrui comme point de vue et relation[678] : non pas le relativité du vrai, mais la vérité du relation. Ce n'est pas une régression (« faire l'Indien »[679]), bien entendu, mais une fascination (« garder implicites les valeurs d'autrui »).

Nous avons, au contraire, réivindiqué un narcissisme aberrant. La question est éminement politique. Ce que nous contemplons c'est nous-mêmes, mais il faut y creuser et retrouver la forme vide du temps, la massacrante indifférence de la nature, capable de nous arrancher de notre « place » dans le contexte techno-communicationel cosmodémoniaque, ce que la fascination ne pourrait jamais le faire, bien au contraire. En effet, la troisième synthèse du temps exige le dépassement de la structure-Autrui qui ne fait qu'intégrer « les facteurs individuants et les singularités préindividuelles dans les limites d'objets et de sujets » et, donc, d'un certain partage du sensible. De cette structure, Deleuze dit encore que c'est elle qui « assure le fonctionnement de ce monde dans son ensemble ». Tout l'intérêt de Deleuze par la robinsonade de Tournier c'est la perte de la structure Autrui, sa dissolution telle qu'elle est vécue dans la névrose et dans la psychose, « l'aventure de la profondeur », l' « affolement », le « retour agressif du sans-fond ». Mais précisément il s'agit de donner un autre sens à la perte d'autrui. Effectivement, elle signifie la « restructuration du monde », « la grande Santé »,

[676] Cf. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales, op. cit.*, p. 168-169.
[677] Cf. Deleuze, 1968, p. 335.
[678] Cf. Viveiros de Castro, *O nativo relativo, op. cit.,* p. 129.
[679] Dans le plateau « Année zéro – visagéité », Deleuze et Guattari multiplient « les prudences pratiques » afin de ne pas confrondre la « politique » qui doit défaire le visage ni avec une « regression » ni avec une « fascination ». « (...) et ce n'est pas un voyage dans les mers du Sud, si dures soient les conditions, qui nous fera passer le mur, sortir du trou ou perdre le visage. Jamais nous ne pourrons nous refaire une tête et un corps primitifs, une tête humaine, spirituelle et sans visage », cf. *MP*, p. 230-231.

« instaurer le monde sans autrui »[680]. Qu'est-ce que cela veut dire ? Quand la structure Autrui manque, ce n'est pas le sans fond qui monte, mais une autre structure qui est instaurée. En *Logique du sens*, Deleuze parle d'une « structure perverse », mais nous y reconnaissons facilement le champ transcendantale méta-stable, le plan d'immanence où l'on peut retrouver les facteurs d'individuation dont le maniement rend possible une ingénierie philosophique. « Si bien que pour retrouver les facteurs individuants tels qu'ils sont dans les séries intensives et les singularités préindividuelles telles qu'elles sont dans l'Idée, il faut suivre à l'envers ce chemin, et, partant des sujets qui effectuent la structure-autrui, remonter jusqu'à cette structure elle-même, donc appréhender Autrui comme étant Personne ». L'anti-narcissisme arrive dans ce point, mais s'arrête là pour faire d'Autrui une source inépuisable de sens, ce que fait l'Axiomatique du Capitale elle-aussi. Cépandant, le narcissisme aberrant doit « aller encore plus loin, suivant le coude de la raison suffisante, atteindre à ces régions où la structure-autrui ne fonctionne plus, loin des objets et des sujets qu'elle conditionne, pour laisser les singularités se déployer, se distribuer dans l'Idée pure, et les facteurs individuants se répartir dans la pure intensité ». Et à Deleuze encore d'ajouter : « Il est bien vrai, en ce sens, que le penseur est nécessairement solitaire et solipsiste »[681].

Le narcissisme occidental et l'anti-narcissisme cannibal sont encore l'effet d'une *opération anthropogénétique*, c'est-à-dire d'une production de l'homme par l'homme dans son concept inclusif – le Grand Partage n'étant autre chose qu'une constitution anthropotéchnique, une « fiction opérationnelle » à l'origine de « tous les fântomes d'appartenance »[682], bref la source médiate du commun que l'Axiomatique du Capital ne fait que passer par les « machines de troisième espèce »[683], mais non pas sans être questionné par les nouvelles voies ouvertes par le machinisme précisément. Heureusement, l'anthropogenèse n'est qu'un mode d'actualisation ou un effet superficiel dont les conditions concrètes peuvent êtres retrouvées et, éventuellement, sabotées et renversées dans le champ transcendantal. Penser l'anthropogenèse, d'après la lignée heideggerienne, comme la réalisation d'un possible c'est l'effet extrême de l'illusion anthropocentrique : celle qui, passant par la différence humain/animal, fait que

[680] Cf. Deleuze, *LS*, pp. 366-372.
[681] Cf. Idem, *DR,* pp. 360-361.
[682] Cf. P. Sloterdijk, *Im selben Boot, op. cit.,* Première Partie.
[683] Cf. Deleuze*, F*, p. 140, et Deleuze et Guattari, *MP*, p. 572.

le premier résulte d'un processus d'hominisation par lequel il quitte la condition naturel d'animal pour parvenir à une forme humaine diversifiée (le multiculturalisme y trouve son soubassement métaphysique, l'ontologie mononaturaliste). Mais, l'anthropogenèse n'est qu'un cas de solution, comme dirait Deleuze, d'une Idée-virtuelle, ce qui nous empêche, malgré son intérêt et richesse conceptuelle, de suivre sans réserve l'inversion que promeut Viveiros de Castro du schèma précédent, c'est-à-dire, en méttant l'humain en avant, comme la condition virtuelle à partir de laquelle se fait la différenciation des animaux, des esprits, etc., comme s'ils portaient des habits qui ne faisaient que cacher une multiplicité humaine originaire (le perspectivisme impliquant un vrai multinaturalisme)[684]. Nous pensons qu'il ne faut, tout en nous servant des certaines vues de la démarche castrienne, passer ni par une ni par l'autre marge, croyant que la rivière en possède encore une « troisième ». Ainsi, ce que nous avons fait tout au long de cette recherche c'est ébaucher la position du problème de l'instauration d'autres *opérations*

[684] Voir à cet égard la lecture assez intéressante de Marco Antonio Valentim, dans l'article « O Ente enquanto Outrem. Nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética », In. Sopro 85, Mars/2013, que nous resumons à partir de quelques aspects qui nous semblent plus importantes pour notre recherche. Toute relation d'être - entre l'humain et l'humain, entre l'humain et le non-humain et même entre le non-humain et le non-humain – dépend en quelque sorte de la centralité ontologique de l'essence humaine établie par Heidegger à travers le *Dasein*, en croisant les philosophies anthropogénétique d'Aristote et de Kant. Cette conception exclut les « puissances a-historiques et contre-existentielles » (nature, animalité, divinité, etc.) en les réservant l' « exile ontologique » en dehors de l'être (Valentim renvoye ici à Agamben, auteur assez apprécié par les lecteurs de Viveiros de Castro). La centralité anthropogénétique de l'ontologie fondamental suppose une « *intuitus originarius* » ou l' « isolement métaphysique de l'homme » (cf. Heidegger, *Gesamtausgabe, II. Abteilung : Vorlesungen 1923-1944*).Valentim trouve alors chez Viveiros de Castro la tentative remarquable de penser la sociabilité constitutive entre l'humain et le non-humain à partir d'une ontologie non-anthropogénétique, en ouvrant une voie non seulement pour la description des conditions de l'auto-détermination ontologique des colectifs humains, mais pour une sensibilité à la réfléxivité inhérente à la vie de tout colectif, humain et non-humain. En refusant la centralité de la pensée occidentalle comme unique donnatrice de sens, le perspectivisme cosmologique reconnaît « la possiblité d'un 'autre sens' » et promeut un « décentrement radical de l'humanité » qui devient le nom de la forme générale prise par le sujet, autrement dit, une « position purement relationnelle » ou perspective en « dispute » et non pas une « propriété essentielle ». Contre Aristote, la relation ne désigne pas un mode d'être, mais « l'être devient relation » en tant qu'il se dit de la différence même et de la communication par la différence entre les perspectives equivoques dans la « dispute cosmologique » autour de la position de l'humain. « Si, contre Aristote, on peut dire equivoquement que 'marcher est une manière controlée de tomber' [cf. Viveiros de Castro, *Métaphysiques cannibales*, p. 54], il se trouve que le précipice, rédoutable au rayonner de l'aurore, au chemin de Megara, était, au lieu du puits sans fond, une fuite de la 'Terre occidentale que les Grecs auraient nommé Etre' [cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 91] vers la Terre sans Mal, 'où rien de ce qui existe peut être dit Un' [Clastres, *La société contre l'Etat*] ». Mais, nous avons vu, cette fuite ne peut s'effectuer que par l'abolition de tout problème principiel. Il ne suffit pas de remplacer à l'être figé un absolu instable, en préservant la performance spéculative. En ce sens, l'anthropomorphisme castrien est encore un cas d'anthropogenèse et maintient les ambigüités de l'illusion constitutive ou de l'exception humaine. La Terre sans Mal ne peut être qu'instaurée comme oeuvre à faire, comme un anthropo-décentrisme et un déformisme excessif.

ontogénétiques. Selon cette perspective, l'homme fasciné par Autrui est encore un accumulateur de mondes, il n'échappe pas à l'Axiomatique du Capital, au contraire, il contribue pour son effectuation, non plus dans un plan simplement extensif, mais dans un plan intensif des formes de vie. Le relationnalisme ontologique et sa diplomatie servent pleinement aux nouveaux pouvoirs qui commencent à s'établir à l'âge de l'Anthropocène, de Gaia et du Parc Vert.

Et pourtant Deleuze ne cessait pas de poser la nécessité de croire au monde. Mais dans quel monde si les deux messianismes modernes, l'américain et le soviètique, le socialisme et le pragmatisme ont échoué ? Si le « Grand Cosmopolite », à l'exemple de l' « Esprit paternel » en tant que « crapule métaphysique » occidental, se révèle le grand « escroc américain », restaurateur des « pères monstrueux » et des « puissances diaboliques »[685] ? Et pourtant Deleuze maintient l'espérance de la « révolution américaine qui continue à relancer ses fragments, toujours à faire fuir quelque chose sur la ligne de l'horizon » et à tisser le « patchwork de toutes les petites nations », « le nouveau Christ ou notre frère à nous ». Le messianisme d'immanence est encore affirmé à travers la « fratérnité ». Chez Viveiros de Castro, le point de vue de l'Ennemi s'oppose à l'Amitié, mais ne promeut-il en même temps la restauration ontologique qui fait de la Terre-Mère une nouvelle figure de la Totalité et, en tant que tel, un masque pour la mutation de l'Axiomatique du Capitalisme dans son âge « durable » ? Il est d'autant plus étonnant, en ce sens, que Viveiros de Castro réivindique l'anthropophagie, mais ne le fasse qu'en soumettant la dévoration à la performance spéculative et en limitant, par là, la *puissance instaurative* qu'elle avait chez Oswald de Andrade. Et c'est

[685] "[O]n comprend la nouveauté de la pensée américaine quand on voit dans le pragmatisme une des tentatives pour transformer le monde, et pour penser un nouveau monde, un nouvel homme en tant qu'il *se font*. La philosophie occidentale était le crâne, ou l'Esprit partenel qui réalisait dans le monde comme totalité, et dans un sujet connaissant comme propriétaire. Est-ce au philosophe occidental qui s'adresse l'injure de Melville, 'crapule métaphysique' ? ». Et, ensuite, Deleuze desine les traits du pragmatisme, où nous ne voyons que ceux par lequel il caractérise le plan d'immanence même : « C'est d'abord l'affirmation d'un monde en processus, en archipel. Non pas même un puzzle, dont les pièces en s'adaptant reconstitueraient cf.un tout, mais plutôt comme un mur de pierres libres, non cimentées, où chaque élément vaut pour lui-même et pourtant par rapport aux autres : isolats et relations flottantes, îles et entre-îles, points mobiles et lignes sinueuses, car la Vérité a toujours des 'bords déchiquetés'. Non pas un crâne, mais un cordon de vertèbres, une moelle épinière ; non pas un vêtement uniforme, mais un manteau d'Arlequin, même blanc sur blanc, un patchwork à continuation infinie, à raccordement multiple (...). Mais pour cela il faut aussi que le sujet connaissant, l'unique propriétaire, cède la place à une communauté d'explorateurs, précisément les frères de l'archipel, qui remplacent la connaissance par la croyance, ou plutôt par la 'confiance' : non pas croyance en un autre monde, mais confiance dans ce monde-ci » Deleuze, *CC,* pp. 110-111.

pourquoi, à l'âge des plus grandes fatigues, il faut se tourner encore une fois ver l'auteur de « La crise des philosophies méssianiques ».

Malgré les lectures hâtives, de la dévoration comme nouvel principe ontologique, Oswald de Andrade critique la forme méssianique de la philosophie dans la mesure où elle n'est autre chose qu'une performance spéculative. « Nous n'eûmes pas la spéculation ». La conception anthropophage du monde lui paraît, au contraire, réaliser une performance instaurative, une gestation du futur, une « Erratique » des signes du Matriarcat machinique à venir. L'âge du *Otium* (loisir) contre l'âge du *Nec-otium* (negoce). « Nous avions la Politique qui est la science du partage. Et un système social planétaire »[686]. Toutefois, à l'âge de l'asservissement machinique et paternaliste par l'Axiomatique du Capital, combien naïf pourrait-elle sembler l'idée du « barbare-téchnisé » ou de l'anthropophage qui « habitera la cité de Marx »[687] informé par le cinéma américain ? Combien limitée la « Révolution Caraïbe » ? Combien décevante l'« humanité tropicale » dont parlait Darcy Ribeiro, cet autre héritier de la philosophie anthropophage ? Bref, l'anthropophagie semble échouer par avance si l'on se demande dans quelle mesure pourrait-elle constituer la troisième marge de la philosophie et le barbare-téchnisé la troisième image du philosophe. Et, pourtant, sa force réside dans cet échec même, car ce n'est un échec que du point de vue de la performance spéculative.

En effet, les deux autres marges de la philosophie étaient trop spéculatives, le Fragment et la Totalité résultent encore de l'effort de spéculation et de ses fatigues. Ce pourquoi nous avons dit que la géophilosophie deleuzienne était centralisée, des Grecs aux Européens, des Européens aux (Anglo-)Américains. Encore dans un passage de *Critique et clinique*, cette fois sur Whitman, Deleuze reprend un thème hölderlinien qui revient toujours chez lui. « Mais peut-être faut-il se rappeler la différence que Hölderlin découvrait entre les Grecs et les Européens : ce qui est natal ou inné chez les premiers doit être acquis par les seconds, et inversement. D'une autre façon, il en est ainsi des Européens et des Américains : les Européens ont un sens inné de la totalité organique, ou de la composition, mais ils doivent acquérir le sens du fragment, et ils ne peuvent le faire qu'à travers une réfléxion tragique ou une expérience de désastre. Les Américains, au contraire : ils ont un sens naturel du fragment, et ce qu'ils doivent conquérir, c'est le

[686] Cf. Oswald de Andrade, *Manifesto antropófago, op. cit.*, p. 72.
[687] Cf. Idem, *Mensagem ao antropófago desconhecido (Da França Antártica)*, In Revista Acadêmica, n°67, Rio de Janeiro, Nov. 1946, p. 64.

sentiment de la totalité, de la belle composition. Le fragment est là, d'une manière irréfléchie qui devance l'effort »[688]. Si tout ce que nous avons essayé de penser dans cette recherche a tant soi peu un sens, c'est que nous n'avons pas voulu spéculer, mais instaurer. « Des hommes sont venus », disait Cendrars, fasciné par l'Île-Brésil, par Pindorama, et pourtant elle n'était pas déserte, mais peuplée de gens, de toute sorte de gens singulières. Spéculons-nous encore en faisant venir Deleuze et Bergson ? Ou essayons-nous de contribuer à l'instauration de cette Île-Pindorama à laquelle nous les faisons venir, comme Leminski[689] avait fait déjà venir Descartes et comme, avant lui, Oswald de Andrade avait fait venir un tas de gens[690] ? Le double effort de tous ces penseurs de la troisième marge n'a-t-il toujours pas consisté à faire venir des gens alors que des gens il y en avait déjà, un tas des gens comme dans la multinature de Viveiros de Castro, et en même temps à ce déplacer vers d'autres terres, sujet colonial dans son périble vers la métropole, « simetrique inverse » du voyage de capture des matières premières ? Ce sont nombreuses et fatigantes les narratives de formation du Brésil qui impliquent ce sujet « destérré dans sa propre terre », condamné à un exil pérpetuel et à miraculer la possibilité de finalement réjoindre le même bateau majoritaire de ceux qui désignent la direction du futur, le « cosmopolitisme de riche », blanc et masculin, « malgré dépendent, universel », comme le dit Silviano Santiago, qui ne ferait sinon matérialiser la situation coloniale[691]... Et des gens il y en avait déjà, nous avions déjà un système-planétaire, dit Oswald de Andrade. On objectera qu'il était allé lui-aussi précisément, qu'il « découvre » le Brésil depuis Clichy comme Viveiros de Castro aurait fait les indiens du Pará étudier à Paris. Et déjà les indiens de Montaigne, chez

[688] Cf. Deleuze, *CC*, p. 75.
[689] Cf. Paulo Leminski, *Catatau*, Iluminuras, 1975.
[690] Cf. « L'homme nu comprendra. De retour des voyages au pays de l'Absolu, au pays du Tabu. Platon, Aristote, Thomas d'Aquin, Kant, Hegel. Quand, sur la victoire de la téchnique et de la socialisation, il plantera le drapeau angoissé d'Augustin, de Pascal, de Nietzsche et de Chestov. Le drapeau illogique »Oswald de Andrade, *Mensagem ao antropófago..., op. cit.*, p. 64.
[691] Cf. João Camillo Penna, "Formações do sujeito colonial", ALEA, Rio de Janeiro, Vol. 14/2, p. 295-306, jul-dez 2012. Dans ce très éclairant article à propos de la pensée de Silviano Santiago, l'auteur renvoye aussi à Viveiros de Castro et à la "scène" Pará-Paris, à laquelle nous avons fait une référence dans notre Introduction. Si la « différence » constituait, selon Santiago, l' « antidote » des modèles universalistes du « cosmopolitisme de riche », son « universalité différentielle » qui puisait dans une certaine tradiction de pensée française, cette différence se matérialise maintenant dans des « synthèses empiriques », tel que l'« amérindien transnational » . Le sujet colonial qui synthétise en soi le particulier et l'universel est substitué par des « sujets qui se connectent directement au monde », sujet-*wired*, sans passer par la médiation nationale, un « cosmopolitisme de pauvre », cette fois-ci, à l'égard duquel Santiago demeure réticent, car il y voit, d'après Penna, une nouvelle scène de dépendence lié aux organisations internationnales, bref à l'Axiomatique du Capital et les sociétés de contrôle.

Lévi-Strauss, Foucault et le « Département français d'outre-mer »[692]... Mais ce sont des spéculations qui n'ont rien compris du cannibalisme, de sa puissance génétique-native ou instauratrice. On n'a pas suffisamment lu Benedito Nunes et on n'arrive pas à se faire le « dos du jaguar »[693] qui tient en même temps les deux mouvements. Ni cosmopolitisme de riche ni cosmopolitisme *wired*, encore spéculations de deux marges, mais la cosmicité d'une oeuvre à faire, seule capable de nous installer dans un singulier point de vue de Sirius, décentré, fabulateur et hystérique[694].

---

[692] Référence à l'étonnement de M. Foucault lors de sa visite à la Faculté de Philosophie, Lettres et Sciences Humaines de l'Universidade de São Paulo, fondée aux années 30 à partir des missions universitaires françaises, integrées entre autres par Claude Lévi-Strauss, Fernand Braudel et Roger Bastide. Dans son livre « Departamento francês de ultramar » sur la formation de la « culture philosophique uspéenne », Paulo Arantes parle d'un « complexe colonial » dont les racines remonteraient à ce moment de formation de la *discipline philosophique brésilienne* (au sens de nationalitaire) et auquel demeureraient attaches nos « vocations spéculatives » et leurs efforts pour « acclimater » dans la périphèrie les doctrines engendrées ailleurs. Mais par là, Arantes rate toute une expérience « indisciplinée », dont parle Viveiros de Castro, et instaurative de la pensée qui *se fait* au Brésil, mais qui fuit le Brésil et le fait fuire suivant la ligne surimaginée de Pindorama, cf. Paulo Arantes, Um Departamento Francês de Ultramar : estudos sobre a formação da cultura filosofica uspiana. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1994 ; cf. Viveiros de Castro qui parle, à partir d'Anne-Christinne Taylor, des « soubassements amérindiens du structuralisme », *Métaphysiques cannibales*, *op. cit.*, p. 12 ; et la critique d'Arantes par Giuseppe Cocco, *MundoBraz : o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*, São Paulo, Editora Record, 2009.

[693] Cf. Benedito Nunes, *O dorso do Tigre*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 2009. Benedito ajoute dans une note à cette edition de son livre de 1969 qu'il aurait pu le nommer « Sur le dos du jaguar », ce qui serait beaucoup plus évident pour ce penseur brésilien du Pará. Néanmoins, ayant trouvé son tittre chez Michel Foucault dans *Les mots et les choses* (« Nous sommes attachés sur le dos d'un tigre »), Benedito a découvert plus tard que le tigre de Foucault descend lui-même de la « forêt nocturne du jeune Nietzsche, si l'on s'abstient de reculer jusqu'au mystique sauvage de William Blake : 'Tyger, Tyger, burning bright/ In the forests of night ».

[694] C'est dans ce sens et non pas dans celui du « cosmopolitisme de riche » que Bento Prado Jr se référerait à la « réfléxion interminable » qui lie philosophie et poèsie chez Rubens Rodrigues Torres Filho et qui n'arrive jamais à sa « Befriedigung ». Certes, dit Bento, on pourrait l'attribuer à l'influence que cet spécialiste de Fichte a reçu de l'idéalisme et du romantisme allemand. Cépendant, l'oeuvre poètique de Torres Filho n'atteigne la métaphysique seulement à travers l' « ironie romantique qui, dans l'Allemagne, a finit par la pacification du mysticisme et du catholicisme dans les mains de Dieu », mais aussi à travers du « modernisme brésilien », qui atteigne la métaphysique « de manière plus terrestre ». Et à Bento d'ajouter : « Le bon cannibalisme ! ». Dans une note bizarre ajoutée à la thèse de Torres Filho sur Fichte – dans laquelle on lit que « la connotation astronomique [du déplacement des points de vue dans la Doctrine de la Science] » permettait de « comprendre la singulière souverainété par laquelle Machado de Assis [écrivain brésilien de la fin du XIXsiècle] peut se déplacer d'un provinciel Rio de Janeiro au 'point de vue de Sirius' » dans sa littérature – Bento voit en action une « tension interne » (« entre le Brésil et l'Allemagne », « le Moi et le monde », « l'ironie et l'humour », « le nationalisme et le cosmopolitisme »). Or, si tout ce que nous avons vu à propos de la station hystérique a un sens (surtout si l'on pense au Fichte aborigène), alors nous comprenons ce que Bento veut dire avec cette « errance universelle » de la pensée, à la fois déracinante et terrestre, entre la litterature et la philosophie, « inquietant et continuel mouvement de bascule », qu'il désigne comme la « troisième marge de la rivière », en reprénant Guimarães Rosa, cf. Rubens Rodrigues Torres Filho, *O espirito e a letra : critica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Atica, 1975, p. 64 et Bento Prado Jr, *A poesia de Rubens R. Torres. Entre o humor e a ironia*. Folha de S. Paulo, Caderno Especial, 10 de janeiro de 1998, p. 3.

Effectivement, l'Île-Brésil a toujours existée, ou plutôt, subsistée, insistée. Elle a l'âge de la Terre, comme dans la fabulation instauratrice de Glauber Rocha. Elle n'a jamais été une « variation imaginaire », ni une « mise en variation » de l'imagination occidentale, non pas une autre Atlantide, qui se posait en référence à nous, à notre civilisation, ni Spéranza comme source de inépuisable de possibles, mais une Île surimaginée. *Pindorama*. *Sertão*. *Floresta*. Nulle spéculation. D'après Platon, l'Atlantide n'était pas une fiction, mais une histoire véritable. L'Île-Brésil, à son tour, n'est véritable que parce qu'elle est fiction. Certes, l'entreprise coloniale l'emporte, la fixe d'une certaine manière dans le rapport au « nous » du colonisateur. « Fonder-Bâtir-Habiter ». Néanmoins, c'est n'est pas tout à fait vrai ou, plutôt, ce n'est pas tout dans cette histoire là : elle garde toute sa force d'exteriorité. Le colonisateur n'a jamais réussi à figer cette puissance surimaginative, la « double frénésie » de l'Île-Brésil. D'où ses apparitions, attestées par des narratives, mappemondes, cartes marines, portulants, aussi bien à la côte de l'Irlande, ainsi que vers la côte affricaine. Mêmes les pirates et les nomades sont trop lents pour la saisir. L'intériorité historique n'arrive pas à localiser ce vecteur multidirectionnel. Non seulement inassignable mais aussi difficile d'être désignée : Brasile, Bracie, Bresily, Bersil, Brazilæ, Bresilji, Braxilis, Branzilæ, O'Brasil, O'Brassil. En Atlantide on pourrait rencontrer d'autres hommes, d'autres espèces. Mais on ne rencontre rien capable de renvoyer une image de nous même dans l'Île-Brésil, elle pourrait bien désigner le seuil ou l'abîme colossal marin où l'on se perd. Non plus d'autres humains ou d'autres espèces, bien organiques ou bien organisés, des autres relatifs à moi, ni Autrui, mais un peuple de singularités. En « découvrant » le Brésil, en le fixant, en le sédentarisant, en assujetissant les indigènes, en s'appropriant les matières-prémières, il est incontournable qu'un mouvement d'autre nature vienne le défaire continuellement. La forme perpétuelle d'assujetissement du « marbre », propre à la monarchie absolutiste, se voyait devant une matière à tel point mouvante, à tel point « inconstante », que leur schémas tout faits tombaient par terre, effarée par ce qu'elle voyait[695]. L'Île-Brésil, une surface illimitée, une île non pas déserte, où l'on pouvait instaler nos êtres bien fixés ou faire habiter. Des hommes sont venus, mais parce que des gens il y en avait déjà : une inconstance qui ne peut offrir aucune assisse pour une quelconque structure stable, fût-ce une tente. Ainsi, elle continue son déplacement

[695] Cf. E. Viveiros de Castro, « O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", *op. cit.*, p. 181sq.

d'avant et d'après la « découverte », parce que, de toute manière, « nous avions déjà le communisme », « nous avions déjà la langue surréaliste », « l'âge d'or » et « sans nous l'Europe n'aurait pas même sa pauvre déclaration des droits de l'homme »[696].

Qu'est-ce qu'il a fallu des ères géologiques, des brassages de civilisations, des moutonnements de peuples, des déplacements forcés pour qu'on puisse arriver à ce décalque de la terre qu'on connaît aujourd'hui et sur lequel s'est fait le Marché Mondial après la Première Guerre. Sur ce monde des forces libérées viendra se gréffer, plus tard, le réseaux communicationnel et virtuel, la bulle spéculative qui, malgré ce qu'on crôit souvent, suppose ce décalque, c'est-à-dire ne peut nourrir ses échanges à la vitesse de la pensée (comme disait Bill Gates) que sur le fond du partage tout à fait matériel, bien fixé et stable de la terre et des êtres. L'Île-Brésil, en revanche, avait sa propre mappemonde. Oswald de Andrade dit : « nous n'avons jamais eu ni grammaires, ni collections de vieux végétaux » et « nous n'avons su davantage ce qui était urbain, suburbain, frontalier et continental », « vivant pareusseusement sur la mappemonde du Brésil ».

Ni Fragment, ni Totalité, ni historique ni géographique, ni inée, ni acquise, ni nationale ni cosmopolite, l'Île-Brésil doit, néanmoins, être instauratée en tant que telle, c'est-à-dire en tant qu'oeuvre de surimagination : elle a une cosmicité philosophique plénière. Car, de toute façon, elle ne peut exister que sur ce mode d'une double frénésie et d'une expérience stationnaire : du fragment à la totalité et inversement, de l'Histoire à la Pré-histoire (passé) et de l'Histoire à la Trans-Histoire (futur)[697], de la mer au continent et inversement[698], géo-décentrement de « l'étranger [qui] devient autochtone chez l'autre qui ne l'est pas » et, inversement, de « l'autochtone [qui] devient étranger à soi même »[699]. Seul le barbare-téchnisé est génétique-natif et accomplit, sous le signe de l'utopie, la troisième synthèse du temps, en abolissant la condition et l'agent dans

[696] Cf. Oswald de Andrade, « Manifesto antropófago », *op. cit.,* p. 72.
[697] Cf. "Spontanéiste, em s'effectuant à travers les conditions mêmes de l'imagination libérée et de la concentration industrielle, la 'révolution caraïbe', qui nous conduirait de l''historique au trans-historique, de la chronologie de la civilisation au temps de la vie primitive par elle réetablie, elle accomplirait, avant d'arriver à cet stage (...) une réaction anti-colonialiste, capable de déglutir les impérialismes » et, ainsi, reintegrer « la vie primitive dans la civilisation » et instaurer la « société matriarcale de l'âge de la machine », cf. Benedito Nunes, « Antropofagia ao alcance de todos », op. cit., p. 39 et p. 42.
[698] La double frénésie du devenir-mer du Sertão et du devenir-Sertão de la mer.
[699] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 105.

l'oeuvre à faire, dans l'instauration philosophique de l'Île-Brésil[700]. Ni reterritorialisation de la philosophie dans le passé sur les Grecs, ni dans le présent sur l'Etat démocratique, mais dans le futur et sur le nouveau peuple et la nouvelle terre. « Les Grecs et les démocrates se déforment singulièrement dans ce miroir de l'avenir »[701].

Enfin, il faut encore ajouter que l'Île-Brésil, tel que Spéranze, par sa propre nature hystérique, son expérience stationnaire, abolit la structure-Autrui comme expression de mondes possibles et l'anti-narcissisme qui l'accompagne : « je ne désire

[700] Il est remarquable que Darcy Ribeiro considère l' « Île-Brésil » selon le point de vue d'une synthèse du futur comme la « Terre sans mal », « La demeure de Dieu ». En effet, ainsi que chez Deleuze, toute la conception de l'avenir de Ribeiro renvoie à Joachim de Flore. Cette conception traverse le Moyen-Age pour être reprise par le « Sebastianisme » au Portugal. Ce mouvement millénariste – qui croît au retour de Roi Sebastien 1er disparu dans la bataille d'Alcacer-Quibir, le 4 août 1578, et don le corps n'a jamais été retrouvé – selon le philosophe portugais Agostinho da Silva, conçoit le retour du Roi et l'instauration de l'Age de l'Esprit-Saint. Agostinho da Silva – qui, à la suite de Bandarra, L. de Camões, A. Vieira e F. Pessoa, entre autres, re-actualise le sébastianisme et toute une philosophie de la « saudade du futur » dans une conception de l' « atlanticité » qui voue Portugal au « Cinquième Empire », à l'Âge de l'Enfant – s'installa au Brésil, en 1947, et participe à la fondation de l'Universidade de Brasilia, avec Darcy Ribeiro, un de ses idéalisateurs (il devient son premier Recteur). Or, on ne rend pas justice à la pensée de Ribeiro si l'on conçoit l'idée de « peuple brésilien » et ses « matrices » d'après une lecture simplement « historique », dans un plan recognitif, fût-ce pour le figer et en faire le correlat de l'Île-Brésil réduite elle-même à l'Etat-nation brésilien. Non. Peuple brésilien - Île-Brésil doivent être compris selon une performance instaurative et à partir d'un plan transcendental que Ribeiro appele bizarrement de « plan anthropologique du faciment ['*fazimento*', action de faire] » comme « processus général de gestation des peuples ». Sur lui, chaque « matrice » (Afro, Tupi, Lusitana) n'est qu'une série disparate qui entre en résonance avec les autres en déclenchant des processus d'inviduation qui produisent des effets qu'on ne rabbat sur des identités (Caipira, Crioulo, Sertanejo, Caboclo, etc.) sans que celles-ci soient emportées et prolongées par d'autres séries singulières, en constituant des nouvelles matrices. C'est-à-dire au lieu du peuple brésilien comme pseudo notion homogène (le metissage comme gris homogénétique dissolvent toutes les couleurs), nous sommes devant un oeuf intensif ou un processus d'hétérogenèse (des différent/ciations ou des « transfigurations ethniques » comme devenir et invention). C'est en ce sens que Ribeiro conçoit le Brésil comme une « invention qui est en train de se faire », dans un sens tout à fait distinct du patchwork que Deleuze attribue au processus états-unien. Or, le vecteur de l'avenir, proprement instaurateur, est introduit par la matrice Lusitaine à travers du sébastianisme et la croyance au troisième Temps, celui que Ribeiro associe à l'Utopie à la suite d'Oswald de Andrade que, dans son « La marche des Utopies », se réfère à la « coloration communiste » de l'Evangile Eternel de Joachim de Flore. « Sans doute, c'est cette Utopie panthéiste, lancée par l'abbé de Calabre et qui portait en elle le ferment de révolution social, qui a tenté tous les cerveaux inquiets et révoltés de la fin du Moyen Âge ». Cette conception de l'utopie ou cette dimension de futur va se manifester dans les plus importantes manifestations de la pensée brésilienne au 20ème siècle, non seulement chez Ribeiro, mais dans le cinéma de Glauber Rocha qui fait Sébastien 1er rennaître comme principe révolutionnaire du Sertão et du Cangaço. Aujourd'hui il faut suivre avec grand intérêt la lecture que l'anthropologue Renato Sztutman fait, en mobilisant P. et H. Clastres, du profétisme Tupi et son rapport avec l'action politique, l'instauration d'une machine de guerre, le refus de toute sorte unification ontologique et la quête immnanente de la Terre sans Mal. cf. Darcy Ribeiro, O povo brasileiro, op. cit., p. 26sq ; Cf. Agostinho da Silva, *Textos e ensaios filosoficos, II*, Lisboa, Âncora Editora, 1999 ; Oswald de Andrade, « A marcha das utopias », op. cit., p. 290 ; et cf. Renato Sztutman, *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens.* EDUSP, São Paulo, 2012.

[701] Cf. Deleuze et Guattari, *QPh*, p. 106.

en autrui que les mondes possibles qu'il exprime »[702]. Certes, Viveiros de Castro s'intéresse à la loi anthropophage, d'après laquelle seul m'intéresse ce qui n'est pas à moi, non pas pour faire siens les mondes possibles de l'autre. Il n'est pas un accumulateur de mondes. Mais l'ego-trip anthropophage ou le simple devenir-autre demeurent une performance spéculative assez utile à l'âge du contrôle et de la « fatigue d'être soi »[703] qu'il produit à travers une possibilisation absolue. La seule instauration est celle qui neutralise la structure-Autrui et s'installe immédiatement dans une superface peuplée de singularités. « Ce n'est pas le monde qui est troublé par l'absence d'autrui, au contraire c'est le double glorieux du monde qui se trouve caché par sa présence. Voilà la découverte de Robinson : découverte de la surface, de l'au-delà élémentaire, de l'Autre qu'Autrui ». Autrui c'est ce qui possibilise, ce qui rend possible les termes réels, les autruis actuels, moi pour vous, vous pour moi et le tissage de relations. Mais le narcissisme aberrant, c'est quand autrui ne possibilise plus et le tout-autre qu'autrui est libéré, le Double comme « révélateur des éléments purs »[704]. Les efforts et les fatigues concernent le monde organisé par Autrui et son Axiomatique possibilisante. Il n'y a d'autre philosophie pratique que celle de la perversion et d'une ingénierie qui arrivent à saboter la machinerie du possible. « Autruicide », « meurtre des possibles », « épuiser le possible ». « Le monde pervers est un monde où la catégorie du nécessaire a complètement remplacé celle du possible : étrange spinozisme où l'oxygène manque, au profit d'une énergie plus élémentaire et d'un air raréfié »[705]. Un spinozisme obstiné, tel que celui de l'individu qui n'est plus concerné par les efforts et les fatigues, c'est-à-dire de celui qui est épuisé de tout temps. Le fatigué épuise la réalisation du possible, mais non pas la possibilisation. Toujours des nouvelles possibilités. L'épuisé épuise tout le possible, il ne peut plus possibiliser. L'altrucide. La troisième marge n'est pas un possible, mais son épuisement. L'épuisé devient d'autant plus larvaire, génital et instaure le tout-autre qu'autrui, le réel surimaginé, l'oeuvre de rêve insomne : l'Île-Brésil et la vie de pur *otium*[706] de l'Âge du Futur. Si Bergson

[702] Cf. Deleuze, *LS*, p. 370.
[703] Cf. Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi, dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.
[704] Cf. Deleuze, *LS*, p. 368.
[705] Idem, p. 372.
[706] L'*otium* renvoie à l'incorrection de la pensée dans son rapport aux zones tropicales ou équatoriales, humides et chaudes. C'est ce qu'Araripe Jr suggère, dans son « Estilo tropical : a fórmula do naturalismo brasileiro », avec l'idée d'obnubilation et surménage. Nous pourrrions dire « Araripe ou la formule », comme « Bartleby ou la formule », car il s'agit aussi bien chez l'un que l'autre de la même formule de l'épuisement, avec une différence : cette formule chez Araripe est celle du style tropical. En effet,

términe les *Deux sources* avec un chapître sur la mécanique et la mystique, affirmant

---

Araripe procède à un exercice de géophilosophie quand il invite à lier « l'incorrection du style brésilien » à la « contexture de l'esprit de la terre ». « L'incorrection » apparaîtrait dès lors comme une « éminente qualité ». Pour demontrer en quoi exactement l'incorrection constitue une qualité, Araripe fait usage d'un concept qui rend compte d'une expérience tout à fait singulière et qui sera à la racine des « particularités qui distingue la vie brésilienne de n'importe quelle autre », au moment de l'établissement des colons qui debarquaient au Brésil : « l'obnubilation ». Il entend par là « la réaction du milieu physique, l'influence catalictique de la terre, les depressions et les modifications du clima tropical, la solidarité imposée par les conditions de la vie créole avec la flore, la fauna, avec la météorologie de la nouvelle région ». Tout cela constitue des « influences » à « envahir de manière sournoise les étrangers et les brésiliens, sans qu'ils puissent s'en apercevoir, certain, comme ils le sont, du triomphe de leurs qualités éthniques et de la propulsion civilizatrice d'origine ». Certes, Araripe Jr sait très bien qu'il n'y a plus des voyageurs perdus, il n'y a plus des Villegaignons, des Orellanas, des Anhangueras allucinés, « l'homme dilué par la longitude de la patrie, à involuer vers les types inférieures de sa race dans une épave psychique dissolvente et épouvantable ». Mais il trouve un fait qui pourrait correspondre à ce mouvement général de dissolution et d'instauration. Araripe Jr cite Rufz de Lavison, dans un de ses études historiques sur la Martinique : « Le premier effet du clima des Antilles sur celui qui vient d'arriver est une espèce d'excitation générale qui produit un extraordinaire sentiment de force et d'activité ; toutes les distances lui semblent petites, il n'y a pas de fatigue qui ne soit confrontée anxieusement. Les autocthones se moquent en cachette d'autant d'effervescence, sûrs, comme ils sont, de leur durée éphémère ; en effet, des jours ayant passés, cet ardeur éteint, le corps devient lourd, les fonctions languissent ; la tête tombe et les exercices intellectuels deviennent difficiles. On dirait qu'à la mésure où le soleil se lève dans l'horizon, se lève aussi une vapeur et une ivresse lourde, qui perturbe la pensée ; il surgit la nécessité du répos, il apparaît l'horreur au mouvement ; l'étranger ne peut plus sourir, et comme le natif, n'a d'autre activité que par sursauts, violemment, accompagnée de transpiration, d'une soiffe inextinguible ». Or, pour Araripe Jr, Antilles ou Rio de Janeiro, c'est la même chose. Ce ne sont seulement les « aspects féeriques de la nature tropicale » qui énivrent l'étranger. Ce sont aussi les « vapeurs d'eau » qui forment un corps dans ces régions. « Empoisoné par l'environement », l'imagination de ses habitants « délire dans une délicieuse inconséquence équatoriale ». Dans cette « constante surménage », « les corps liés à une imagination surexcitée », dans ces conditions, « y-a-t-il quelque style qui resiste, y-a-t-il quelque correction qui tienne ? » « Le tropical ne peut pas être correct. La correction est fruit de la patience et des pays froids ». Tout se passe autrement dans les pays chauds où « l'attention est intermittante (...) ; où les fruits mûrissent dans quelques heures, où la femme éclaté en pleurs hystériques aux 10 ans, où la vegetation pousse et saute à la vue », enfin « où la vie est une orgie d'énergie, où tout est extremeux, et extremés sont les phénomènes » et « où l'homme sensualise même avec le contact de l'air et le genesisme de la terre gagne des dimensions immenses ». L'obnubilation brasilique n'a rien à voir avec une reterritorialisation dans la forme présente d'un Etat-nation brésilien. A. Nodari répère ce point, dans sa lecture d'Araripe Jr. comme précurseur de l'anthropophagie, en rappelant qu'il n'y a aucun déterminisme dans le rapport entre le milieu et l'homme et l'obnubilation passe à la fois par l'oubli et par l' « invention de soi », comme le montre l'idée de « jagunço civilisé » qui prend « possession de l'électricité » (déjà le barbare-téchnisé chez Oswald de Andrade ou Macunaima chez Mario de Andrade). Cépendant Nodari lie ce mouvement d'invention à la relation avec l'Autrui, « seulement dans l'Autre le bonheur est possible ». Nous avons déjà assez critiqué la performance spéculative pour y revenir. La formule-Araripe décrit de manière précise l'expérience stationnaire et sa double frénésie comme instauration d'êtres (« s'annuler » et « se transformer en matériel humain pour la confection du nouvel homme », aussi l' « indien » n'est pas une identité, mais l' « opération » génétique-native ou différent/ciante « par laquelle a surgi, surgi et surgira le brésilien ») et le surménage constitue une puissante critique *avant la lettre* des spéculations possibilisantes, du tourisme intensif-cannibal et ses fatigues inutiles, cf. Tristão de Alencar Araripe Junior, « Estilo tropical : a formula do naturalismo brasileiro » in *Araripe Junior : Teoria, crítica e história literária.* Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. Rio de Janeiro : LCT ; São Paulo : EDUSP, 1978, p. 124sq; cf. Alexandre Nodari, *Modernismo obnubilado, Araripe Jr. precursor da Antropofagia*, texte disponible au www.culturaebarbarie.org/NodariPUC.pdf .

que le mystique seul ne peut pas tout faire, c'est parce que la téchnique lui paraît nécessaire pour la supération de la *Natura naturata*. « Le grand obstacle qu'ils [les mystiques] rencontreront est celui qui a empêché la création d'une humanité divine. L'homme doit gagner son pain avec la sueur de son front »[707]. Mais le barbare-téchnisé ne peut instaurer cette humanité larvaire et génitale que s'il arrive à épuiser tout le possible et à s'installer dans la *Natura naturans* à travers les machines et en les libérant de la possibilisation. La rupture avec la Natura naturata et l'installation dans la Natura naturans constitue une opération machinique qui remplace à la performance spéculative la performance instaurative[708].

Ce pourquoi le grand malentendu et les angoisses autour de la notion d'épuisement dans notre temps, laquelle se confond avec les efforts et les fatigues et avec un pessisme généralisé qui va jusqu'aux variantes catastrophiques. Ainsi, nous ne pouvons pas être indifférents au fait que le portugais possède la même racine pour le verbe « épuiser » (esgotar) et pour les substantifs « épuisement » (esgotamento) et « égout » (esgoto), tandis qu'en français ce dernier ne trouve pas dans la forme verbal « égoutter » le même sens d' « épuisement », même s'il l'implique, si l'on y arrive facilement. L' « épuisé » en français n'est pas l' « égoutté » (esgotado), mais seulement le fatigué (fatigado, cansado), alors qu'en portugais le « esgotado » (égoutté) est aussi celui qui est « fatigué jusqu'à la dernière goutte ». C'est précisément parce que tout vient de « goutte » (gota) ou cette petite portion liquide et sphèrique qui fait que le « égoutter » (esgotar) se réfère aussi bien à la canalisation d'une source d'eau (fonte ou olho d'agua) qu'à l'évacuation des déchets. Égout (esgoto) est aussi bien le canal que la

[707] Cf. Bergson, *MR*, pp. 1175.

[708] Il nous semble que performance instaurative se rapproche au maximun de ce que Kostas Axelos appelle « le questionnement » dans son rapport même non pas avec « la pensée », mais avec le « penser » ou « le jeu de la nature naturante » qu'il lie précisément au renversement du problème principiel (« la lumière d'un absolu [...] signifie l'arrêt du questionnement ») et à la technique (« la technique donne à penser). « La métaphysique est au bout de son rouleau. Ce qui n'empêche pas que des 'nouvelles' métaphysiques mineures ou des tendances métaphysiques non explicitées continuerons à essayer de percer. Fort probablement, 'on' continuera de penser que la métaphysique fait partie de la physis de l'homme. Ce qu'on appelle homme peut cependant changer aussi sa 'nature' – avec la technique. La biotechnologie à pied d'oeuvre y pourvoira ». Libérée du problème principiel, la technique devient questionnement, oeuvre de surimagination et d' « errance planétaire », bien différent de la futurologie des chântres ou « prophètes fanfaron » de la fin du monde, obsédés par une pensée technicienne tout à fait spéculative qui veut maîtriser le possible, au lieu de l'épuiser, à l'époque de la « mondialisation » qui « manque de monde », de la « crise permanente » et « durablement gérée », des pensées qui, « de manière volontariste », se déclarent « autre[s], nouvelle[s], différente [s] », bref de l'anthropocène comme « administration de la finitude », cf. Kostas Axelos, *Ce questionnement*. Paris, Minuit, 2001, pp. 28-35.

cloaque. En ce qui concerne le premier sens, nous avons l'image de la puissance humaine dans sa plénitude, l'utilisation à travers le machinisme des « énergies potentielles emmagasinées pendant des millions d'années »[709], ce qui nous oblige à penser au rapport de l'effort athlétique d'instauration avec cet « égouttement » (esgotamento) des sources : tout un exercice etymologique qui nous conduirait jusqu'aux rapport entre « puits » (ancien français *puiz* et latin *pŭtĕus*, *fodere*) et « fontaine » « source » (latin *surgo*). Le deuxième sens, à son tour, fait apparaître une frontière soigneusement cachée par l'humain dans son effort pour se séparer de l'animal, enfin de comptes le rat n'est pas l'habitant des égouts (esgotos) ? L'épuisé (esgotado) n'est-il pas celui qui ne canalise plus rien, ni n'accumule aucune propriété et qui s'approche dangereusement de la condition animal, comme ces personnages de Beckett habitant leurs trous ? Benedito Nunes rappelle, en pensant au rapport humain/animal, que les prisonniers de guerre ne sont pas de morts, mais des épuisés (esgotados), comme les troupaux d'animaux, au sens où leur énergie est canalisée par le vainqueur. L'espoir de l'accumulateur de monde de ne plus vivre fatigué et qui ne laisse abattre devant l'agonie d'un animal, mais qui panique devant le rat. Les animaux ne sont même pas dignes de notre haîne, alors que l'habitant de nos égouts est le rappel insistant de notre épuisement. Mais l'anti-narcissisme n'est que le succédané plus cynique de cet espoir, odieuse culpabilité qui flatte celui qui proteste avec rage en démandant encore un peu de possible pour ne pas s'étouffer : Thimothy Treadwell devant sa caméra, « *I love you* », avec un enthousiasme déjà quelque peu désespéré, fatigué d'être soi et de conduire la possibilisation de l'Axiomatique même à ces ours et petites bêtes devenus ses « amis ». Le narcissisme abérrant de l'expérience stationnaire nous met en face de la nature indifférente, seule chance pour qu'un « péssimisme joyeux », par lequel nous avons *de fait* affaire avec l'animal, nous force à faire oeuvre, nous barbares-téchnisés à l'Île-Brésil, crocodiles albinos à la grotte de Chauvet ou, comme s'en souviennent Nunes et Goddard, Clarice Lispector épuisée devant le « regard non-humain » d'une vermine d'égout dans toute son splendeur neutre[710].

[709] Idem, p. 1234.

[710] Dans un de ces essais sur Lispector, Benedito Nunes met en évidence le personnage Martin et sa fuite suivant la double ligne de la transgression (celle romantique) et de la renonciation (celle mystique). Cette double ligne a comme origine une action trop grande pour Martin. Dilacéré par le drame d'errer en dehors du langage commun et en ne pouvant que retourner vers ce même langage, selon « une pérégrination en cercle », comme nous rappelle notre condition dans les sociétés de contrôle, il finit par rompre ce cercle tout en le descentrant à force de « simulation », « occultation », « hésitations », « interrogations ». Il

Installés dans ce plan cru du clapotement cosmique, nous pourrions peut-être jouer et instaurer à nouveau et vivre ce qui pourrait être une Âge de l'Enfant.

---

devient un « narrateur dubitatif et perplexe », les deux à la fois, dans une station hystérique. « Oh, Dieu, Dieu : il était épuisé. Il ne voulait aucune apothéose ». En citant ce passage de Clarice, Benedito Nunes se montre attentif à l'épuisément de Martin auquel se confondra bientôt le « sujet-narrateur ». Cette zone d'indiscernabilité, que seule rend possible l'épuisement, est, toutefois, atteinte, dans toute son splendeur neutre, avec l' « A paixão segundo G.H. », à travers le « cafard hésitant » qui commence à émerger, dont le cadavre provoque des nausées dans le personnage en même temps qu'il sera mangé par lui dans un « acte de communion sacrilège ». Cela déclenche la « métamorphose » du personnage, la « dépossession de son âme », une « expérience mystique » de dépersonnalisation absolue. « Folie promettante », c'est comme Clarice nomme cette station hystérique au milieu de la « primaire vie divine », de « l'enfer de vie crue ». « J'arrivais au néant et le néant était vivant et humide », dit-elle. Goddard, lecteur de l'« A paixão segundo G. H. » , parle de la « matière vivante », du « heurt blessant de la vie, où pullulent mille vies », de l' « épaisseur submergeante du réel ». Bref, Cogito pour un moi épuisé et dissous devenu cafard ou vermine d'égout (« le Moi qui subit l'expérience et essaie de la racconter » tout en étant « divisé dans l'autre, anonyme, impersonnel et neutre comme le desert », « le différent et l'étrange, où on s'aliene et où l'on se rencontre, paradoxalement une intimité extériorisée », ajoute Nunes), cf. B. Nunes, *A narração desarvorada*. In : Cadernos de Literatura Brasileira, n. 17/18. São Paulo : Instituto Moreira Salles, dez., 2004, p. 292-301; cf. J.-Ch. Goddard, *Brésilien, noir et crasseux*, manuscrit inédit.

Bibliographie

1. Ecrits de Gilles Deleuze

Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume, Paris, P.U.F., 1953, 5e éd. 1993.
Nietzsche et la philosophie, Paris, P.U.F., 1962, 9e éd. 1994.
La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés, Paris, P.U.F., 1963, 8e éd. 1994.
Proust et les signes, Paris,P.U.F., 1970, 2e éd. « Quadrige » 1998.
Nietzsche, Paris, P.U.F., 1965, 5e éd. 1977.
Le Bergsonisme, Paris, P.U.F., 1966, 5e éd. 1994.
Présentation de Sacher-Masoch. Le Froid et le Cruel, Paris, Minuit, 1967.
Différence et répétition, Paris, P.U.F., 1968, 9e éd. 1997.
Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968.
Logique du sens, Paris, Minuit, 1969.
Spinoza. Morceaux choisis, Paris, P.U.F., 1970 ; rééd. augm. *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, P.U.F., 1981.
— avec F. Guattari, *L'anti-OEdipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972/1973.
— avec F. Guattari, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
— avec C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977 ; rééd. augm. 1996.
— avec F. Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1980.
Spinoza, philosophie pratique, Paris, P.U.F., 1981.
Francis Bacon. Logique de la sensation, Paris, Ed. de la différence, 1981, rééd. Paris, Seuil, 2002.
Cinéma 1. L'image mouvement, Paris, Minuit, 1983.
Cinéma 2. L'image temps, Paris, Minuit, 1985.
Foucault, Paris, Minuit, 1986.
Le Pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit, 1988.
Périclès et Verdi, Paris, Minuit 1988.
Pourparlers (1972-1990), Paris, Minuit, 1990.
— avec F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.
Critique et clinique, Paris, Minuit, 1993.
L'île déserte et aux autres textes. Textes et entretiens 1953-1974, Paris, Minuit, 2002.
Deux régimes deux fous. Textes et entretiens 1975-1995, Paris, Minuit, 2003.

2. Ecrits de Henri Bergson

BERGSON, Henry. *Essai sur les donnes imédiates de la conscience*. PUF, 2007, Ed. Critique « Le choc Bergson », sous la direction de Frédéric Worms.
_____. *Matière et mémoire*. PUF, Paris, 1968.
_____. *L'Evolution créatrice.* PUF, Paris, 2007, Ed. Critique « Le choc Bergson », sous la direction de Frédéric Worms.
_____. *Deux sources de la morale et de la religion*. PUF, Paris, 2003.
_____. *Oeuvres*. Edition du Centenaire. Paris, PUF, 1963.

3. Bibliographie complémentaire

ALLIEZ, Eric. *De l'impossibilité de la phénoménologie, sur la philosophie française contemporaine*, Paris, Vrin,1995.

_____. “Sur la philosophie de Deleuze, une entrée en matière », in *Gilles Deleuze, immanence et vie*. Rue Descartes, Quadrige, Ed. PUF, Paris, 2006.

ALQUIE, Ferdinand. *Le désir d’éternité.* Paris, Quadrige PUF, 1943.

ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofagica. Obras completas.* São Paulo, Globo, 2011.

ANTELO, Raul. “Políticas canibais”, in *Transgressão e Modernidade*. Ponta Grossa, Ed. Da UPEG, 2001.

ARANTES, Paulo. *Um Departamento Francês de Ultramar : estudos sobre a formação da cultura filosofica uspiana*. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1994.

ARARIPE JR, Tristão de Alencar. « Estilo tropical : a formula do naturalismo brasileiro » in *Araripe Junior : Teoria, crítica e história literária.* Seleção e apresentação de Alfredo Bosi. Rio de Janeiro : LCT ; São Paulo : EDUSP, 1978.

ARTAUD, Antonin. *Héliogabale ou l’Anarchiste Couronné*, 1979.

AUBERT, Louis. « Henri Bergson (Prix Nobel) », *Bulletin de la Société Autour du Monde*, 1928.

AXELOS, Kostas. *Ce questionnement.* Paris, Minuit, 2001.

AZOUVI, François. *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*. Paris, Gallimard, 2007.

BADIOU, Alain, *Deleuze, “la clameur de l’Etre”*, Paris, Hachette, 1997.

vie, P.U.F., 1998.

BADIOU, Alan. *Deleuze, la clameur de l’Etre.* Paris, Hachette, 1997.

BARBARAS, Renaud. “Y-a-il une réduction phénoménologique dans Matière et Mémoire? » in. *Annales bergsoniennes II – Bergson, Deleuze, la phénomenologie*. PUF, Paris, 2004.

BAROTIN, Jérémy. « Ecriture et politique dans la pensée de Gilles Deleuze », *Mémoire de Philosophie* soutenu à l’Université de Bordeaux 3.

BATAILLE, Georges. *L’expérience intérieure*. Paris, Gallimard, 1954.

BEAULIEU, Alain (coordenador) *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, PUF, 2005.

CARDOSO JR, Hélio Rebello. *Três problemas contemporâneos na relação entre filosofia e história: memória; amizade; dizer a verdade*, In. www.ichs.ufop.br/memorial/trab2/heliorebelo.pdf , UFOP, 2009.

_____. "Deleuze, empirismo e pragmatismo. Linhas de força do encontro com a teoria peirceana dos signos". In. *Síntese Revista de Filosofia*, v. 33, nº 106, pp. 199-211, 2006.

CHÂTELET, François. *Les années de démolition*, Paris, Editions Hallier, 1975.

CHERNIAVSKY, Axel. *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze.* Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.

COCCO, Giuseppe. *MundoBraz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. São Paulo, Editora Record, 2009.

CRAIA, Eladio C. P. *A problemática ontológica em Gilles Deleuze*. Cascavel: Edunioeste, 2002.

_____. "O que é o real? Deleuze, Badiou e uma disputa urgente" In. *Ethica*. Rio de Janeiro, v. 15, nº2, pp. 93-118, 2008.

DOMINGOS, Adenil Alfeu. *Entre os signos diádico da lingüística e o triádico da semiótica*, In. www4.faac.unesp.br/publicacoes/anais-comunicacao/textos/45.pdf , UNESP.
_____. A evolução natural do pensamento e a comunicação por afetabilidade em Peirce. In. Semeiosis. Semiótica e transdisciplinaridade em revista, 2011.
EHRENBER, Alain. *La fatigue d'être soi, dépression et société*, Paris, Odile Jacob, 1998.
FANON, Franz. *Oeuvres*, La Découverte, 2011.
FORNAZARI, Sandro Kobol. O *esplendor do ser: a composição da filosofia da diferença em Gilles Deleuze (1952-68)*, Tese Doutorado. PPG-FIL/FFLCH. Universidade de São Paulo, 2005.
GELAS, Bruno e MICOLET, Hérves (dir.) *Deleuze et les écrivains*. Ed. Cécile Defaut, Nantes, 2007.
GODDARD, Jean-Christophe. *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité.* Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
_____. *Violence et subjectivité. Derrida, Deleuze, Maldiney*. Paris, Vrin, 2008.
_____. *Fichte ou la révolution aborigène permanente*. Europhilosophie, 2011. Texte disponible à l'adresse www.europhilosophie.fr .
GOUHIER, Henri. *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Vrin, 1969.
HARDT, Michael. *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*. Tr. Sueli Cavendish. São Paulo, Ed. 34, 1996.
JANKELEVITCH, Vladmir. *Henri Bergson*. PUF, Paris, 1959.
JARDIM, Alex Fabiano C.. *Como sair da ilha da minha consciência: Gilles Deleuze e uma crítica à subjetividade transcendental em Edmund Husserl.* Tese de Doutorado. PPG-FIL, UFSCar, 2007.
KANT, Emmanuel. *Crítica da razão pura*. Tr. M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 4. ed., 1997.
KECK, Frédéric. "Bergson dans la société du risque", in *Lire Bergson*. Sous la direction de F. Worms et C. Riquier, Paris, PUF, 2011.
HYPPOLITE, Jean. *Figures de la pensée philosophique*. PUF, Paris, v.1.
LAMBERT DA SILVA, Cleber Daniel. "La forêt de cristal de Millevaches. Ecosophie et cosmopolitiques amérindiennes » In. *Chimères Revue de Schizoanalyses. Ecosophie*, N°76, Editions érès, 2012.
LAMBERT DA SILVA, Roger Aníbal. « Micro-história e micro-política ». In. Caderno de resumo & Anais do 4° Seminário Nacional de História da Historiografia: tempo presente & usos do passado. Ouro Preto, UFOP, 2010.
LAPOUJADE, David. Puissances du temps. Versions de Bergson. Paris, Minuit, 2010.
LATOUR, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes*. Editions La Découverte, Paris, 1991.
_____"Sur un livre d'Etienne Souriau : Les différents modes d'existence". In http://www.bruno-latour.fr/articles/article/98-SOURIAU.pdf
LE GARREC, Maël. *Apprendre à philosopher avec Deleuze*. Ellipses, Paris, 2010.
MACHADO, Roberto. *Deleuze e a filosofia*. Rio de Janeiro, Graal, 1990 .
MARQUES, S. T. *Ser, tempo e liberdade: as dimensões da ação livre na filosofia de Henry Bergson* São Paulo, Associação Editorial Humanitas: Fapesp, 2006.

MARTIN, Jean-Clet. *Variations - La Philosophie de Gilles Deleuze*. Payot & Rivages, 1993.
MELVILLE, Herman. *Oeuvres Complètes* de H. Melville, Gallimard, 1997.
MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Ed. Gallimard, 1964.
MONTEBELLO, Pierre. *L'autre métaphysique.* Paris, Desclée de Brouwer, 2003.
_____. *Deleuze, philosophie et cinéma*. Paris, Vrin, 2008.
_____. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris, Vrin, 2008.
NODARI, Alexandre. "A única lei do mundo". In. CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge. *Antropofagia hoje? Oswald de Andrade em Cena*. São Paulo : E Realizações, 2011.
_____. *Modernismo obnubilado, Araripe Jr. precursor da Antropofagia*, texte disponible au www.culturaebarbarie.org/NodariPUC.pdf .
_____. "O perjúrio (Sobre a universalidade da antropofagia)". *Confluenze*, Bologna, v. 1, n° 1, 2009, pp. 114-135.
NUNES, Benedito. *O dorso do tigre.* São Paulo, Ed. 34, 2009.
_____. "A antropofagia ao alcance de todos" in Oswald de Andrade, *A utopia antropofágica*. São Paulo, Globo, 2011.
_____. *A narração desarvorada*. In : Cadernos de Literatura Brasileira, n. 17/18. São Paulo : Instituto Moreira Salles, dez., 2004.
ORLANDI, L. B. L. . Linhas de ação da diferença. In: Ana Lucia de Oliveira. (Org.). uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.
_____. A experiência de pensar. Bergsonismo. São Paulo: 34, 1999.
PATTON, Paul. *Deleuze and the Political*. Routledge, 2000.
PEIRCE, Charles Sanders. *Collected Papers.* Ed. By: C. Hartshorne & P. Weiss, (V. 1-6) ; A. Burks (v. 7-8). Cambridge, MA : Harvard University Press, 1931-58. 8v.
PELBART, Peter. *O Tempo Não-Reconciliado*. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 1998.
PENNA, João Camillo. "Formações do sujeito colonial", ALEA, Rio de Janeiro, Vol. 14/2, p. 295-306, jul-dez 2012.
PRADO JR, Bento. *Presença e campo transcendental, consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. Edusp, São Paulo, 1988.
_____. "A poesia de Rubens R. Torres. Entre o humor e a ironia". Folha de S. Paulo, Caderno Especial, Edição Nacional Jan 10, 1998.
_____. "Plano de imanência e vida". In. *Erro, ilusão e loucura. Ensaios.* São Paulo, Ed. 34, 2004.
_____. "O pensamento futuro em gestação". In. Folha de S. Paulo, 06 de fevereiro de 2005.
RANCIERE, Jacques. "Existe-il une esthétique deleuzienne ?", In *Gilles Deleuze : une vie philosophique*, sob a direção de Eric Alliez, 1998.
RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
RIQUIER, Camille. "Bergson (d')après Deleuze", In. Critique, *Bergson en bataille*, Paris, Editions de Minuit, 2008.
_____. "Voir et cependant ne pas croire", in Trans-paraître, N°I, *L'intuition*, decembre 2007.
_____. *Archéologie de Bergson: Temps et métaphysique*, PUF, Paris, 2009.
SALANSKIS, Jean-Michel. "Deleuze, la transcendance et slogan" *In. Rue Descartes* 59, Paris, PUF, 2008.
SAUVAGNARGUES, Anne. *Deleuze et l'art*, Paris, PUF., 2005.

_____. *Deleuze. L'empirisme transcendantal*. PUF, Paris, 2009
SILBERTIN-BLANC, G. *Politique et clinique*. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze. Thèse de Doctorat. Lille: Université Charles de Gaulle Lille 3, 2006.
SILVA, Franklin Leopoldo. *Intuição e discurso filosófico*. São Paulo, Ed. Loyola, 1994.
SIMONDON, Gilbert. *L'Individu et sa Genèse Physico-Biologique*. Paris, PUF, 1964.
SOURIAU, Etienne. *L'instauration philosophique*. Paris, Alcan,1939.
_____. *Les différents modes d'existence*. Paris, PUF, 2009.
SUTTER, Laurent de. *Deleuze. La pratique du droit.* Paris, Editions Michalon, 2009.
SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens*. São Paulo, EDUSP, 2012.
TORRES FILHO, Rubens R.. *O espírito e a letra: a crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo, Atica, 1975.
TOSCANO, Alberto. *Disparation. Politique et sujet chez Simondon*. In. Majeure : Politiques de l'individuation. Penser avec Simondon, Multitudes 18, automne 2004
TOURNIER, Michel. Vendredi ou les limbes du Pacifique. Vendredi ou un autre jour. Paris, Gallimard, 1972.
TROTIGNON, Pierre. *L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique*. PUF, Paris, 1968.
VALENTIM, Marco Antonio. « O Ente enquanto Outrem. Nota sobre a possibilidade de uma ontologia não-antropogenética », In. Sopro 85, Mars/2013.
VILLANI, Arnauld. *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Belin, 1999.
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo, Cosacnaify. 2002.
_____. *Métaphysiques cannibales*. Paris, PUF, 2009.
WORMS, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. PUF, coll. Quadrige, 2004.
_____. *La philosophie en France au XXème siècle. Moments.* Paris, Gallimard, 2009.
ZOURABICHVILI, François. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Ed. PUF, Paris, 1994.
_____. *Le vocabulaire de Deleuze*. Ed. Ellipses, 2003.

Table des Matières

Introduction, 8.

PREMIERE PARTIE – De l'île deserte et de l'océan : la dispute philosophique, 16.

Chapitre I – La pratique de la genèse chez Deleuze, 23.

Chapitre II – L'ontologie de la durée chez Bergson, 47.

Chapitre III – « Bergson (d')après Deleuze » - Deleuze chez(sans) Bergson, 66.

DEUXIEME PARTIE – Instauration philosophique : station, effort et fatigue, 81.

Chapitre IV – Deformisme de Deleuze et expérience stationnaire, 83.

Chapitre V – Histoire du temps. Narcissisme aberrant et insuffisance spéculative, 101.

Chapitre VI – Slogans de l'immanence, 116.

Chapitre VII – L'anti-bergsonisme d'Etienne Souriau, 128.

Note autour de la lecture de Souriau par I. Stengers et B. Latour, 149.

TROISIEME PARTIE – Diplomatie et géophilosophie, 162.

Chapitre VIII – Bergson et le double, 166.

Chapitre IX – Morale et art : les deux sources de la politique, 199.

Chapitre X – Involutions instauratrices. « La massacrante indifférence de la nature », 233.

CONCLUSION – Deleuze et Bergson, paresseux à l'Île-Brésil, 256.

Bibliographie, 276

Table des Matières, 281.