

EMPIRISME TRANSCENDANTAL ET SUBJECTIVITÉ **Pour une théorie deleuzienne du sujet**

TESIS PRESENTADA POR

JULIE VAN DER WIELEN-HONINCKX

AL

INSTITUTO DE FILOSOFÍA

Para optar al Grado de Doctora en Filosofía

Profesores guía: Dr. Wolfhart Totsching, Dr. Annabelle Dufourcq
Y Prof. Dr. Philippe Van Haute

RADBOUD UNIVERSITEIT

Países Bajos

UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Santiago, Chile

2021

Abstract: *Empirisme transcendantal et subjectivité. Pour une théorie deleuzienne du sujet*
Julie Van der Wielen-Honinckx

The literature on the philosophy of Gilles Deleuze is divided with regard to his notion of subjectivity. Some authors claim that Deleuze has rejected the concept of subjectivity or has made it redundant; whereas others believe that Deleuze attempts to provide a foundation for subjectivity. In this thesis, I argue that Deleuze's early works are permeated with a theory of subjectivity, and I develop this theory through a close reading of these works. More precisely, taking as a guiding thread the post-Kantian demand, first formulated by Salomon Maimon, that transcendental philosophy should provide real, genetic conditions of subjective experience instead of mere conditions of possibility, I chronologically examine Deleuze's monographs on Hume, Kant, Nietzsche, and Bergson, in order to put together a rigorous and comprehensive Deleuzian theory of subjectivity.

REMERCIEMENTS

Je tiens en premier lieu à remercier mes superviseurs, Annabelle Dufourcq, Wolfhart Totschnig et Philippe Van Haute pour leur soutien, leurs commentaires avisés et la liberté qu'ils m'ont laissée dans la réalisation de ce projet. Merci également à l'institut de philosophie de l'université Diego Portales, qui a apporté son soutien financier à ce projet, ainsi qu'aux membres de ce même institut, du centre de recherche a.r.t.e.s. (université de Cologne) et du Centre for Contemporary European Philosophy (Radboud Universiteit), pour m'avoir offert un environnement de recherche stimulant.

Je tiens ensuite à remercier Daniel O'Shiel, sans qui je n'aurais peut-être jamais entamé cette recherche. Merci également à toutes les personnes qui ont suivi ce projet de près ou de loin : Alejandro Alvelais, Ronald Bahamondes, Karin de Boer, Didier Debaise, Rodrigo Farías, Felipe Kong, Jacinto Páez, Daniel Pantoja, Rudy Pradenas, María Isabel Peña, Johannes Schick, Louis Schreel, Corry Shores, Nicolás Trujillo, Janae Sholtz, Sjoerd van Tuinen.

Last but not least, ma plus profonde gratitude va à ma famille, Alice, Martine et Marc, ainsi qu'à Godfried, pour m'avoir soutenue et supportée tout le long de ce parcours.

TABLE DES MATIERES

ABREVIATIONS	6
INTRODUCTION.....	7
<i>La notion de sujet</i>	7
<i>Les critiques du sujet</i>	8
« Un concept philosophique ».....	12
<i>Deleuze et l'histoire de la philosophie : justifications méthodologiques</i>	17
CHAPITRE I. L'ATOMISME ET L'ASSOCIATIONNISME DE HUME.....	25
1. Le monde de la connaissance : habitude et croyance	27
<i>Atomisme et associationnisme</i>	27
<i>Les idées complexes</i>	31
<i>L'entendement et la croyance</i>	34
<i>L'habitude comme répétition productive</i>	36
<i>L'activation de l'esprit dans la croyance et la connaissance</i>	42
2. L'artifice moral : retentissement et institution	44
<i>L'idée de justice et le sens moral</i>	44
<i>Le schématisme moral de Hume</i>	47
<i>L'artifice naturel</i>	51
<i>L'activation de l'esprit dans la morale</i>	54
3. Nature humaine et subjectivité	57
<i>L'impression de réflexion : la constitution du sujet à partir du donné</i>	57
<i>Le fond affectif du sujet et la constitution des facultés</i>	60
<i>La subjectivité comme synthèse incompréhensible : la fêlure</i>	62
<i>La critique de la représentation et le problème de la finalité</i>	66
CHAPITRE II. KANT : UN ENNEMI PRODIGIEUX.....	70
1. La Critique de la raison pure : le sens commun logique	71
<i>La doctrine des facultés comme système des intérêts de la raison</i>	72
<i>Les formes a priori de l'intuition : l'espace et le temps</i>	76
<i>Les trois synthèses spontanées de l'appréhension, de la reproduction et de l'aperception</i>	78
<i>L'entendement législateur, l'imagination et la raison</i>	81
<i>Usages légitimes, usages illégitimes</i>	85
<i>L'intérêt spéculatif de la raison : passages et transmutations</i>	86
2. La Critique de la raison pratique : le sens commun moral	88
<i>La synthèse pratique : le fait de la loi morale et la liberté</i>	88
<i>La législation de la raison et le rôle de l'entendement</i>	91

<i>Le monde suprasensible</i>	94
<i>La récupération pratique des Idées de la raison</i>	97
<i>Le primat de l'intérêt pratique : un système hiérarchisé</i>	100
<i>La sensibilité et l'imagination : les usages illégitimes et le problème de la réalisation</i>	103
3. La Critique de la faculté de juger : le libre accord entre les facultés	105
<i>La faculté supérieure de plaisir et de peine, et le jugement réfléchissant</i>	106
<i>Le jugement esthétique du beau : le libre accord entre l'imagination et l'entendement</i>	108
<i>L'intérêt lié au beau : un intérêt moral</i>	112
<i>Le sublime : l'accord discordant entre l'imagination et la raison</i>	117
<i>Le jugement téléologique : le concept de fin naturelle</i>	120
<i>Subjectivité transcendantale et finalité : un accord miraculeux des facultés</i>	125
<i>Le fond affectif du sujet et l'idée de genèse</i>	130
CHAPITRE III. LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE NIETZSCHE	135
1. Généalogie et volonté de puissance	136
<i>Glissements et continuité dans l'œuvre de Nietzsche</i>	136
<i>La philosophie critique de Nietzsche : la généalogie</i>	140
<i>La question « qui ? »</i>	145
<i>La volonté de puissance comme notion critique</i>	148
<i>La volonté de puissance comme principe différentiel génétique</i>	153
2. La généalogie comme typologie des forces	157
<i>Forces actives et réactives, affirmation et négation</i>	158
<i>La négation et le devenir-réactif des forces : le nihilisme comme principe de l'humanité</i>	164
<i>L'affirmation et le devenir-actif des forces : la transvaluation des valeurs</i>	167
<i>Le sens ontologique de l'éternel retour</i>	169
<i>Le sens éthique de l'éternel retour</i>	174
<i>La double affirmation : le joyeux message de Nietzsche</i>	180
3. La critique nietzschéenne de la subjectivité	186
<i>L'araignée et le chien de feu</i>	187
<i>La complémentarité Dionysos-Ariane et l'Image de la pensée</i>	193
<i>Pensée et vie</i>	200
CHAPITRE IV. LES DUALISMES BERGSONIENS	206
1. Matière extensive, conscience inextensive : d'une différence de nature à une relation partie-tout	207
<i>Le dualisme des Données immédiates</i>	208
<i>Matière et perception</i>	213
<i>Perception consciente et représentation</i>	218

2. Mémoire corporelle, mémoire spirituelle : d'une différence de nature à une différence de degré de contraction	221
<i>Le discernement et les deux mémoires</i>	222
<i>La reconnaissance et l'attention volontaire</i>	226
<i>Le cône : les différents niveaux de contraction de la mémoire</i>	228
<i>L'idée générale.....</i>	231
<i>L'actualisation du souvenir quid facti.....</i>	234
3. Une ou plusieurs durées ?.....	239
<i>L'actuel et le virtuel.....</i>	240
<i>Hésitations par rapport à l'étendue</i>	242
<i>Pour une théorie de la matière.....</i>	245
<i>Le rapprochement des deux multiplicités</i>	249
<i>Le rapprochement de l'étendu et de l'inétendu</i>	252
<i>Le rapprochement de la quantité et de la qualité.....</i>	255
4. Le dualisme retrouvé : le mouvement divergent de l'être.....	260
<i>La méthode bergsonienne comme méthode transcendante</i>	261
<i>Le dualisme retrouvé : le mouvement divergent de l'élan vital</i>	265
<i>L'élan vital comme principe de différenciation</i>	270
<i>Élan vital et subjectivité : l'émotion créatrice</i>	277
CONCLUSION	286
<i>Méthode deleuzienne et empirisme transcendantal.....</i>	287
<i>La théorie deleuzienne du sujet dans Différence et répétition</i>	292
<i>La critique deleuzienne du sujet</i>	301
<i>Décentremens et déplacements.....</i>	306
BIBLIOGRAPHIE	310

ABREVIATIONS

G. DELEUZE :

- AO* *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie* (avec F. GUATTARI), Paris, Minuit, 1972.
- B* *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 2014 (1966).
- D* *Dialogues* (avec C. PARNET), Paris, Flammarion, 1996 (1977).
- DR* *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2011 (1968).
- DRF* *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003.
- ES* *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2014 (1953).
- ID* *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit 2002.
- NP* *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2016 (1962).
- PCK* *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 2015 (1963).
- PP* *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990.
- QP* *Qu'est-ce que la philosophie ?* (avec F. GUATTARI), Paris, Minuit, 2005 (1991).

D. HUME :

- T* *Traité de la nature humaine I, II et III*, Paris, Flammarion, 1995, 2015 et 1993 (1739-40).

I. KANT :

- CFJ* *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 2000 (1790).
- CRPr* *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003 (1788).
- CRPu* *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006 (1781).

F. NIETZSCHE :

- BM* *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, 2000 (1886).
- EH* *Ecce homo / Nietzsche contra Wagner*, Paris, Flammarion, 1992 (1908/1989).
- GM* *La généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 2002 (1887).
- NT* *La naissance de la tragédie*, Paris, Flammarion, 2015 (1872).
- VP* *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995.
- Z* *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 2006 (1883-1885).

H. BERGSON :

- DI* *Les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2011 (1889).
- DS* *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2020 (1932).
- EC* *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003 (1907).
- MM* *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2017 (1896).

INTRODUCTION

La notion de sujet

Le terme de « sujet », ou encore de « subjectivité », s'utilise en philosophie de manière hétérogène et problématique. Il semble impossible de définir *une* notion de sujet par rapport à laquelle tous les auteurs qui utilisent le terme « sujet » se seraient mis d'accord. D'abord, le terme est utilisé de manières tellement différentes, chaque fois déterminées par d'autres problématiques, que l'on peut se demander s'il est justifiable de rassembler cette diversité sous un vocable unique, celui de « la subjectivité », ou même de « la subjectivité moderne », en y associant « les philosophies de la subjectivité ». Ensuite, même lorsque le terme n'est pas utilisé, il arrive qu'il soit projeté rétrospectivement dans la pensée d'un auteur ; par exemple, lorsque l'on dit « sujet cartésien » pour *cogito*, et que l'on qualifie Descartes de « père de la subjectivité moderne ». Enfin, une difficulté supplémentaire est l'idée préconçue et largement répandue en philosophie contemporaine que la notion de sujet a été « déconstruite », « liquidée » ou « rendue superflue », notamment par Nietzsche, Marx, Freud et les structuralistes.

Pourtant, malgré ses multiples transfigurations, changements de nom et réfutations, le terme de sujet est bel est bien utilisé en philosophie de manière générale et transversale pour désigner justement cet ensemble hétérogène. Cela n'aurait-il donc aucun sens ? Et serait-il absurde, de mauvais goût ou erroné de prendre *le* sujet comme objet de réflexion philosophique ?

Certains auteurs ont cherché la continuité de cette notion à travers son histoire, révélant quelques traits de caractère, et indiquant l'importance qu'elle revêt à partir de la modernité, importance qui pourrait expliquer la nécessité de déconstruire la notion par après. Ainsi, selon de Libera,¹ le sujet moderne naît lorsque, avec Descartes, le *subjectum* grec (*hypokeimenon*) — entité non personnelle et passive, substrat, support, capacité réceptive chez Aristote notamment — s'associe à la volonté et la pensée dans l'homme (un *égo*). La notion se transforme alors en son contraire : l'entité passive et non personnelle devient active, humaine, principe de pensée et de volonté. Dans un numéro thématique paru en 1988 de la revue américaine *Topoi*, qui a pour objectif de présenter un état des lieux des recherches philosophiques actuelles en France, et que l'éditeur invité Nancy avait décidé de dédier à la

¹A. de Libera, « Introduction », in *Archéologie du sujet tome I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2010, pp. 15-26.

question du sujet (et dont une version légèrement modifiée paraît en français en 1991, comme dernier numéro de la revue *Cahiers confrontation*), un certain nombre de penseurs — notamment Badiou, Balibar, Blanchot, Henry, Deleuze, Derrida et Descombes — s’expriment sur la notion de sujet.² Derrida y propose comme trait de caractère le substrat ou *hypokeimenon* qui implique stabilité et présence à soi permanente, une présence à soi qui lie la notion de sujet à la notion de conscience, et par là également à l’histoire, l’humanité, la loi éthique et juridique (*Confrontation* 92-94). Balibar, lui aussi, définit le sujet comme une équation générative entre individualité et conscience, qui est en lien avec la vérité ainsi que l’humanité entière.³ Enfin, Henry remarque que le sujet occupe une place privilégiée à partir du moment où il devient non seulement condition de connaissance certaine chez Descartes, mais aussi condition de toute expérience avec Kant, et même de toute existence pour Husserl (*Confrontation* 141). Ici, le sujet atteint un sommet : il devient non seulement agent de pensée et volonté, mais également origine constitutive de l’existence tout entière.

Nous retenons de ces démarches la possibilité de formuler une définition de travail provisoire et ouverte, car même si le terme de sujet ne renvoie pas à une seule notion identique à soi-même dans toute l’histoire de la philosophie, il est possible de reconnaître à travers ses articulations certains traits récurrents. Des traits mentionnés ci-dessus, voici ceux que nous retenons. Premièrement, le sujet est un être humain, une personne, (a) *en tant qu’origine de pensée*, qui tend vers la vérité (ceci témoigne d’une dimension épistémologique de la notion) ; et (b) *en tant que principe de volonté et d’action*, ce qui rend le sujet responsable de ses actions (la dimension éthique de la notion). Deuxièmement, le sujet témoigne de l’esprit moderne. D’abord parce qu’il est né dans la modernité, avec le *cogito* de Descartes, même si certains, comme de Libera, lui trouvent des précurseurs, et que Descartes lui-même n’utilise pas le terme de sujet. Ensuite, parce qu’il témoigne de la croyance moderne dans le progrès et la rationalité, en fondant la recherche de vérité universelle, non dogmatique, d’objectivité, de rationalité. Enfin parce qu’il distingue l’esprit humain de la nature, à laquelle il est supérieur et qu’il peut connaître et dominer.

Les critiques du sujet

² J.-L. Nancy (éd.), *Who comes after the subject? Topoi* vol. 7 n° 2, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1988 ; R. Major (éd.), *Après le sujet qui vient. Cahiers Confrontation*, n° 20, Paris, Aubier, 1989 (ci-après : *Confrontation*).

³ É. Balibar, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, n°1 : *Repenser les structures*, PUF, janvier-mars 2005, pp. 5-22 (ci-après : *Structuralisme*).

Il semblerait que la notion de sujet ait été « déconstruite », « liquidée » ou « rendue superflue », notamment par les maîtres du soupçon Nietzsche, Marx et Freud, par les structuralistes tels que Lacan et Foucault, ainsi que par une grande partie de la phénoménologie post-husserlienne exemplifiée par Heidegger. Sans doute le sujet occupe-t-il une place trop privilégiée lorsqu'il est à son sommet dans la pensée de Kant et Husserl. Tout comme la notion même de sujet, cette idée selon laquelle le sujet serait devenu superflu englobe une diversité de démarches hétérogènes, d'une série de penseurs différents, qui ne s'entendent ni sur une notion de sujet à liquider, ni sur les raisons et les conditions de cette liquidation. Cette méfiance par rapport au sujet a connu une grande résonance chez les penseurs français de la deuxième moitié du vingtième siècle, influencés par les concepteurs de la pensée soupçonneuse, et marqués par la situation de l'Europe au milieu du siècle, dévastée par les guerres, les fascismes, le stalinisme, la décolonisation, l'arrivée de l'économisme américain, le surcroît de signes et d'informations, etc. Comme le remarque Nancy (*Confrontation* 7), ces événements ont entraîné une méfiance par rapport à l'intériorité, à la présence à soi, ainsi que par rapport à la solidité de toute valeur et de tout fondement. En philosophie, cela a engendré l'opinion largement répandue que la notion de sujet n'aurait plus aucune validité ni aucun intérêt : le sujet serait une illusion, une fiction tout au plus.

Cependant, comme le remarque Derrida dans la même revue, cette opinion demande à être nuancée et même critiquée (*Confrontation* 89-94). Tout d'abord, il est contestable que toutes les critiques du sujet ont eu le dessein de le destituer. Derrida prétend même qu'aucun de ces auteurs ne voulait le « liquider ». Selon lui au contraire, plus on déconstruit, plus on détermine — en déconstruisant, ces auteurs approfondiraient donc la notion de sujet plutôt que de la destituer. De manière similaire, Balibar remarque que le structuralisme est un des rares mouvements à avoir essayé de *penser* le sujet, sans se contenter de seulement le nommer (*Structuralisme* 16).

Ceci nous mène à ce que Balibar appelle le « malentendu du conflit entre structuralisme et philosophies classiques de la subjectivité » : ce n'est qu'en simplifiant, c'est-à-dire en gommant les nuances, les problèmes et les complexités, tant du côté des « philosophies classiques de la subjectivité » que du côté des « philosophies qui destituent le sujet » (*Structuralisme* 14), qu'il semble y avoir conflit entre ces courants de pensée ainsi artificiellement unifiés, de manière à ce que chacun puisse être réduit à la négation de l'autre. En effet, nous constatons à l'instar de Derrida (*Confrontation* 96-97) et Henry (*Confrontation* 142-146) que les philosophes classiques du sujet ne font pas l'économie d'un questionnement, d'une problématisation de la notion même de sujet et du rôle constitutif qu'elle implique. Chez

Kant, là où le sujet est l'origine de toute expérience, il est également ce qui nous échappe et qui peut en aucun cas former l'objet d'une expérience ; et chez Husserl, pour qui le sujet transcendantal constitue l'être de toute la réalité, il est en même temps le résultat d'une genèse passive, ce qui remet sérieusement en question son rôle d'origine.

Y aurait-il alors entre les philosophies « classiques » du sujet et celles dont on dit qu'elles le « liquident » continuité plutôt qu'opposition ? Tel est l'avis de Descombes, qui assimile ces deux courants à une « philosophie du sujet », dont il distingue trois périodes (*Confrontation* 124-125) : (1) La période dogmatique est exemplifiée par Descartes, pour qui l'être humain est un sujet qui pense. Selon cette version de la philosophie du sujet, c'est bien la personne humaine qui pense et qui est, *en tant que* pensante, subjectivité. (2) Cette équation entre personne et sujet est problématisée dans la période critique. La pensée de Kant illustre bien cette phase de la philosophie du sujet puisqu'il distingue la personne empirique (le Moi) du sujet qui pense (la subjectivité transcendantale). En résulte une division du « Je », en un « Moi » empirique et une subjectivité transcendantale, origine d'un acte de pensée pure et de liberté absolue. (3) Les penseurs de la période paradoxale rejettent l'idée que le « Je » soit à l'origine de la pensée ou du désir. Le sujet serait plutôt une instance impersonnelle et inhumaine qui pense et désire en moi. La conscience impersonnelle chez Sartre en est un exemple. Même si, dans la « période paradoxale », l'origine de la pensée et du désir est impersonnelle, non humaine ou même *in-humaine*, au point qu'il ne semble rien subsister de la notion de sujet comme nous l'avions définie, cette pensée se situe, paradoxalement, dans le prolongement de la pensée classique du sujet, en ce qu'elle approfondit l'origine de la pensée et de la volonté. Ainsi, ce qui est généralement considéré comme une rupture avec la philosophie du sujet, est pour Descombes comme l'aboutissement paradoxal de cette pensée même.

Nuances faites et précautions prises, nous pouvons à présent esquisser les éléments récurrents des « critiques » ou « liquidations » de la notion de sujet. Les initiateurs les plus célèbres de la critique du sujet sont ceux que Ricœur appelle les maîtres du soupçon : Nietzsche, Freud et Marx. Ces penseurs critiquent chacun à leur manière le sujet en montrant qu'il est déterminé plutôt que libre, constitué plutôt que constitutif, par la volonté de puissance selon Nietzsche, par les pulsions inconscientes pour Freud et par les structures socio-économiques d'après Marx. Cette idée avancée par les maîtres du soupçon selon laquelle le sujet est déterminé par une chose autre que lui-même — que ce soit le langage, le temps, la conscience impersonnelle, cet aspect de notre être qui est plus proche de l'animal et du sensible que du rationnel, etc. — unit les critiques du sujet.

Cette remise en cause du sujet, qui dévoile que le sujet n'est pas libre mais déterminé, pas constitutif mais constitué, peut être lue comme un approfondissement de la pensée du sujet puisqu'elle étudie ce que la notion de sujet implique, ou ce qu'elle présuppose. Ce questionnement mène à un déplacement du problème vers ce qui constitue ou détermine la pensée et la volonté de ce qui s'appelait sujet, ou comme l'indiquent Derrida et Nancy (*Confrontation* 9-10, 102-103) « ce qui vient avant le sujet ». On peut dire, avec Balibar, que cela revient à penser enfin vraiment le sujet, en tenant compte de ce que cette notion présuppose et implique. Cette démarche s'inscrirait dans le fil de la philosophie du sujet, et en représenterait un approfondissement sous forme d'un décentrement ou d'une réinterprétation.

Et pourtant, vu sous un autre angle, cette démarche réfute bel et bien la notion de sujet : elle révèle que le sujet, déterminé, constitué par quelque chose qui lui échappe, ne peut pas être constitutif, origine de sa propre pensée et volonté, et qu'il n'occupe donc plus sa place privilégiée. L'instance impersonnelle qui est à l'origine de mes pensées et de mes désirs peut difficilement s'appeler « sujet ». De même, le « Je » qui n'est pas l'origine de ses pensées et de ses désirs ne peut pas non plus s'appeler sans équivoque un sujet. L'ancienne notion de sujet semble donc être, en effet, déconstruite ou dissoute : sous cet angle, la subjectivité, représentant l'être humain connaissant et volontaire en tant que constitutif, apparaît comme une longue erreur ou une illusion.

Le terme de sujet n'est toutefois pas abandonné pour autant. Nombreux sont les auteurs qui s'inscrivent dans une critique du sujet, tout en se servant du terme. Ils l'utilisent généralement pour désigner la personne en tant que pensée et volonté, tout en omettant l'aspect constitutif et originaire. Prenons comme exemple Sartre, qui distingue la conscience impersonnelle préreflexive spontanée — qui n'a rien d'un sujet — du sujet avec un égo, qui est constitué par la réflexion : « [c']est en tant qu'Ego que nous sommes sujets de fait et sujets de droit, actifs et passifs, agents volontaires, objets possibles d'un jugement de valeur ou de responsabilité », mais « la dimension d'être du sujet » (« conscience de soi et connaissance de soi ») ou « la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'être-conscient »⁴, et « cette conscience absolue, lorsqu'elle est purifiée du Je, n'a plus rien d'un sujet »⁵. Nous voyons que Sartre parle d'un « sujet » à l'image de la notion « classique » du sujet dans le sens où il représente la personne connaissante et responsable ; mais le sujet n'est pas selon lui un fondement constitutif, il est plutôt constitué sur le fondement de la conscience impersonnelle préreflexive

⁴ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1994 (1943), p. 17, 197.

⁵ J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'égo*, Paris, Vrin, 1966 (1936), p. 78.

qui ne ressemble pas à un sujet. En effet, comme l'indique Derrida, on note souvent parmi les critiques du sujet une distinction entre un aspect « humain » (égo, présence à soi, connaissance, responsabilité, etc. qui garde souvent le nom de sujet) et un aspect « non humain » (impersonnel, animal, passivité, en deçà du phénoménal, etc.), qui détermine et constitue le sujet, qui est présupposé par lui (*Confrontation* 100).

Si la notion de sujet ne renvoie plus à la personne comme origine de pensée et de volonté, et perd donc sa place privilégiée, elle doit s'en trouver transformée et décentrée. Elle doit occuper une autre place, liée à d'autres fonctions, qui entraînent nécessairement d'autres problèmes. À l'intention de ceux qui se méfient des termes de « sujet » et « subjectivité », on remarquera qu'il est sans doute difficile de s'en passer, et que les conserver ne signifie pas nécessairement retourner vers une notion classique ou naïve du sujet, pré-critique ou pré-déconstructive. À propos d'une telle notion, les questions suivantes se posent : si le sujet n'est pas à l'origine de ses propres pensées et désirs, peut-on encore parler de l'objectivité de sa connaissance, et d'une responsabilité éthique ? Et si oui, dans quel sens ? Quelle relation le sujet entretient-il avec ce qui le constitue, et avec ce qu'il semblait constituer ? Cela revient à penser la place de l'humain, les limites de sa pensée et de sa liberté. C'est, nous semble-t-il, tout l'enjeu des critiques du sujet.

Derrida remarque par exemple (*Confrontation* 109-111) que le sujet a été défini par opposition à l'animal, au vivant, et que ces oppositions n'ont pas été suffisamment interrogées, notamment dans les fins et les intérêts qu'elles véhiculent. Il observe que la subjectivité n'a jamais impliqué aucune responsabilité par rapport au vivant et à l'animal (*Confrontation* 102-104) et que, par conséquent, il reste « une place libre, dans la structure même de ces discours qui sont aussi des "cultures", pour une mise à mort non criminelle » (*Confrontation* 107).

« Un concept philosophique »

La pensée de Deleuze s'inscrit clairement dans une critique du sujet, et on peut l'associer à ce que Descombes appelle la période paradoxale. Au premier abord, Deleuze détruit le sujet, le dissout et le déconstruit ; il semble rendre ce concept superflu et même le qualifier de néfaste. Il montre dans *Différence et répétition* que ce qu'il appelle les différences, les potentialités qui constituent la réalité, affectent l'esprit pour constituer l'expérience à travers l'intensité. La notion d'intensité indique chez Deleuze une différence irréductible à l'unité, et donc incompatible avec l'unité du sujet (*DR* 96-166). Comme ces potentialités, ces intensités, sont premières, et qu'elles ne peuvent pas être prises en compte par une philosophie qui maintient

une notion de sujet, Deleuze semble revendiquer un abandon de cette notion. De plus, il dénonce la représentation et le sens commun, dont il montre qu'ils découlent et sont impliqués dans toute pensée du sujet, et qu'ils permettent uniquement la re-présentation et la ré-cognition, empêchant ainsi toute pensée originale ainsi que toute considération de ce qui est différent (*DR* 169-217). De ce fait, Deleuze semble récuser toute notion métaphysique ou épistémologique du sujet, au profit d'un Je fêlé et d'un Moi dissout en sujets larvaires.

Pour mieux comprendre la pensée de Deleuze par rapport à la question du sujet, il est intéressant de se référer à sa contribution à *Après le sujet qui vient*, « Un concept philosophique » (*Confrontation* 89-90),⁶ dans laquelle il remarque que le sujet a longtemps rempli deux fonctions : « une fonction d'universalisation, dans un champ où l'universel n'était plus représenté par des essences objectives mais par des actes noétiques ou linguistiques », et « une fonction d'individuation, dans un champ où l'individu ne peut plus être une chose ni une âme, mais une personne, vivante et sentie, qui parle et à qui on parle ». Pour Deleuze, ces deux fonctions, ces deux aspects du sujet, qu'il appelle le « "Je" universel » et le « "Moi" individuel » (*Confrontation* 89), sont nécessairement liés, tout en étant en conflit. Nous voyons en effet que, chez Kant, le « Je » de l'aperception transcendantale semble être en contradiction avec le « Moi » empirique qui change dans le temps. Deleuze se demande s'il ne serait pas possible de découvrir ici d'autres variables, et d'assigner de nouvelles fonctions, pour entraîner un changement dans cette situation conflictuelle.

Il note deux déplacements dans le domaine de la connaissance qui pourraient entraîner un changement. Le premier est l'importance accordée récemment à la singularité mathématique et aux fonctions de singularisation. La singularité mathématique est une valeur ou un cas dans lequel un certain objet mathématique n'est pas défini, parce que l'équation dans laquelle il se trouve admet un certain nombre, voire un nombre infini, de solutions. Les singularités mathématiques jouent un rôle important dans la théorie des catastrophes initiée par René Thom, qui explore les changements morphologiques, les changements de structure et les bifurcations dans les fonctions — le terme de catastrophe indiquant un changement de structure de la fonction — et qui s'applique à plusieurs domaines pour expliquer les changements empiriques qui se produisent au voisinage de points singuliers. Le rôle de la singularité mathématique est analogue à celui des points critiques dans les théories de transitions de phases : la transition de phase se produit autour du point critique, déterminé par des paramètres extérieurs comme la

⁶ Ce texte apparaît également sous le titre « Réponse à une question sur le sujet » dans D. Lapoujade (éd.), *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1995-1975*. Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 326-328.

température et le volume, lorsque ces paramètres atteignent une valeur seuil, et que la structure subit un changement (l'eau bout à cent degrés). Selon Deleuze, l'apparition des singularités transforme le champ de la connaissance grâce aux notions de dispositif, d'agencement et de voisinage, qu'elle introduit pour remplacer l'objectif et l'universel. Dès lors, « [c]e qui devient important n'est pas ce qui est vrai ou faux, mais le singulier et le régulier, le remarquable et l'ordinaire. La fonction de singularité remplace celle de l'universalité » (*Confrontation* 90). Deleuze voit dans la multiplicité de singularités la possibilité de penser un « champ transcendantal sans sujet » (*Confrontation* 90) où le multiple remplace le substantiel, sans renvoyer à un sujet préalable, pour faire de la philosophie une théorie des multiplicités concernée par le remarquable et par les cas ou les circonstances.

Un deuxième déplacement dans le domaine de la connaissance identifié par Deleuze est la notion d'heccété. Cette notion utilisée notamment par Heidegger et Simondon indique une individuation qui n'est pas personnelle. Elle permet de s'interroger sur « ce qui fait l'individualité d'un événement : *une* vie, *une* saison, *un* vent, *une* bataille, 5 heures... », mais également sur le fait de savoir si nous « ne sommes [...] pas de telles heccétés plutôt que des "moi" » (*Confrontation* 90).

Ainsi, Deleuze est d'avis que « la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt au nom des *singularités pré-individuelles* et des *individuations non-personnelles* » (*Confrontation* 90). Toutefois, il précise que la notion de sujet ne doit pas pour autant être abandonnée, et qu'elle n'a pas nécessairement perdu toute signification, car « d'opposer des concepts ne suffit pas à savoir ce qui est le mieux ; nous devons confronter le champ des questions auxquels ils apportent une réponse de manière à découvrir les forces par lesquelles les problèmes se transforment et appellent à la constitution de nouveaux concepts » (*Confrontation* 90). Les changements dans le champ du savoir, les déplacements opérés par les nouvelles notions, nous donnent selon Deleuze tout un travail à faire, de nouveaux problèmes à découvrir dans la confrontation de ces nouvelles notions à l'ancienne notion de sujet ainsi qu'aux problèmes auxquels celle-ci répondait. Il affirme que « [r]ien ne tombe en désuétude de ce que les grands philosophes ont écrit sur le sujet, mais c'est pourquoi, grâce à eux, nous avons d'autres problèmes à découvrir » (*Confrontation* 90).

Si Deleuze semble à première vue destituer le sujet, le déconstruire, à travers les nouvelles notions d'intensité, de singularité et d'individuation impersonnelle, ce qui mène

certain auteurs à affirmer que Deleuze rejette la notion de sujet ou la rend superflue,⁷ sa démarche indique selon nous plutôt un effort pour approfondir la notion de subjectivité, et pour réfléchir sur la fonction et la place que doit occuper cette notion. Dans cette optique, certains auteurs vont jusqu'à affirmer que Deleuze cherche à fonder la notion de sujet, et que toute son œuvre est imprégnée d'une théorie de la subjectivité.⁸ L'objectif de ce travail est de manifester cette théorie de la subjectivité à partir des premières œuvres de Deleuze. Ce faisant, ce travail se proposera également de nuancer la critique que fait Deleuze de la notion de sujet, dont l'accueil a souvent été exagéré. Si Deleuze dénonce l'universalité, la représentation et le sens commun, et critique ainsi de manière aigüe la notion de sujet, ainsi que son autonomie et sa place privilégiée, il n'abandonne ou ne liquide pas pour autant la notion, se préoccupant plutôt de l'approfondir, notamment en articulant les conditions de sa genèse, et d'évaluer ses implications et sa légitimité.

Balibar, en situant Deleuze dans le mouvement post-structuraliste, indissociable du mouvement structuraliste (*Structuralisme* 15), nous aide à mieux comprendre le sens de la démarche de Deleuze. Selon lui, la question du sujet n'a pas cessé d'accompagner et d'orienter le structuralisme, et « le mouvement typique du structuralisme réside dans une opération simultanée de déconstruction et de reconstruction du sujet, ou de déconstruction du sujet comme arche (cause, principe, origine) et de reconstruction de la subjectivité comme effet, c'est-à-dire encore de passage de la subjectivité constituante à la subjectivité constituée » (*Structuralisme* 15). Ainsi, le structuralisme considère la subjectivité dans sa genèse ou sa construction au sein de structures transindividuelles, telles que la structure du langage, comme un effet et non comme une cause originaire. Ce qui explique l'importance des modèles anthropologiques, linguistiques, psychanalytiques, etc.

Comme la subjectivité passe de constituante à constituée, la notion de sujet doit s'en trouver transformée et, comme le remarque Balibar, « ce premier mouvement, décisif et spectaculaire, n'a de sens que dans la mesure où un second vient le surdéterminer et le rectifier, qui me semble correspondre à l'*altération de la subjectivité* » (*Structuralisme* 15). Selon

⁷ Voir par exemple P. Engel, « The Decline And Fall Of French Nietzscheo-Structuralism », in B. Smith (éd.), *European Philosophy And The American Academy*, Hegeler Institute, pp. 21-41 ; P. Hallward, *Out of this World : Deleuze and the Philosophy of Creation*, London, Verso Books, 2006 ; et D. Neil, « The Uses of Anachronism. Deleuze's History of the Subject » in *Philosophy Today*, vol. 42 n°4, Peg Birmingham, 1998, pp. 418-431.

⁸ Voir notamment C. Boundas, « Deleuze, empiricism, and the struggle for subjectivity », in G. Deleuze, *Empiricism and Subjectivity : An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, New York, Columbia University Press, 1991, pp. 1-19 ; P. Bains, « Subjectless subjectivities » in B. Massumi (éd.), *A Shock to Thought : Expression after Deleuze and Guattari*, London, Routledge, 2002, pp. 101-116 ; et M. Rölli « Deleuze On Intensity Differentials And The Being Of The Sensible », in *Deleuze Studies International*, vol. 3 n° 1, Edinburgh University Press, 2009, pp. 26-53.

l'auteur, le post-structuralisme met en place ce second mouvement en considérant la structure de manière générique, comme ce qui produit le sujet, et se concentrant sur l'altération de la subjectivité comme effet de structure. Cette altération de la subjectivité prend la forme d'une dénaturation : le sujet est un excès, un surplus par rapport à la structure, et se rapporte à ce qui est différent, irréprésentable, mais qui conditionne pourtant l'expérience tout en étant expérience impossible. Balibar remarque que, par-là, le post-structuralisme dissout la notion de normalité, et confère au structuralisme une portée épistémologique et éthique, dans une réflexion sur les conditions et les limites de la subjectivité (*Structuralisme* 1). Nous comprendrons plus loin à quel point cette caractérisation de la pensée post-structuraliste reflète la démarche de Deleuze dans sa pensée du sujet. Deleuze opère une altération de la subjectivité, un décentrement, ce qui est selon Balibar caractéristique du structuralisme et du post-structuralisme. Les structuralistes s'inspirent de modèles d'autres domaines, tels que la linguistique ou la psychanalyse, pour montrer que des structures transindividuelles produisent le sujet comme leur effet. Deleuze prend en compte différents modèles et se réfère à la notion de structure (ou plutôt de système) en général, ainsi qu'à plusieurs auteurs structuralistes (Lacan, Foucault, etc.).

S'il est vrai que quelques travaux ont déjà été menés autour de la notion deleuzienne de sujet, aucun de ceux-ci ne fournit une théorie de la subjectivité à partir des monographies de Deleuze du point de vue des problèmes auxquels cette notion a servi de réponse dans l'histoire de la philosophie, en servant de garant de l'universalité, de l'objectivité de la connaissance, ainsi que de la morale, mais aussi du point de vue des nouveaux problèmes qu'une transformation de cette notion engendre.⁹

⁹ À notre connaissance, les travaux sur la subjectivité deleuzienne sont ceux de De Bolle, Lebedev, Lumsden et Stagoll (seul le travail de Lumsden est publié). L. De Bolle, *Répétition et différence : le jeu deleuzien sans frontières : une étude des synthèses passives du temps, la dissolution du moi et l'univocité de l'être à partir de Différence et répétition*, 2007 (notre traduction ; titre original en Néerlandais : *Herhaling en differentie : Deleuzes spel zonder grenzen : een studie van de passieve synthesen van de tijd, de oplossing van het zelf en de eenzinnigheid van het zijn vanuit Différence et Répétition*), est axé sur la signification psychanalytique de la notion deleuzienne du sujet, et porte principalement sur *Différence et répétition*, et non sur les monographies de Deleuze que nous aborderons. O. Lebedev, *Être libre de soi : la critique du moi dans l'œuvre de Gilles Deleuze* (2021) se concentre principalement sur la notion du moi, et, même s'il contient des parties sur Hume et sur Kant, celles-ci mettent l'accent sur la notion de personne et sur le Moi, et ne fournissent pas non plus de lecture approfondie des monographies de Deleuze. Le texte de Lumsden, « The Dialectic and Transcendental Empiricism. Deleuze's Critique of Hegel » (in S. Lumsden, *Self-Consciousness and the Critique of the Subject*, New York, Columbia University Press, 2014, pp.177-216 ; paru séparément sous le titre « Deleuze, Hegel and the Transformation of Subjectivity », in *The Philosophical Forum XXXIII*, Wiley, n° 2, été 2002, pp. 143-158) quant à lui, se concentre sur le sujet deleuzien et sa critique de la dialectique d'un côté, et la conscience de soi hégélienne de l'autre, pour nuancer la critique de Deleuze. Le travail de C.S. Stagoll, *Deleuze's becoming subject : Difference and the Human Individual* est le plus proche du nôtre, mais il ne suit pas le cheminement de la pensée de Deleuze, et ne met pas l'accent sur les connexions et les résonances entre les différentes monographies, ni sur les problèmes qu'il y découvre et qui déterminent son projet.

Comme nous l'avons indiqué, Deleuze affirme que « la notion de sujet a perdu beaucoup de son intérêt au nom des *singularités pré-individuelles* et des *individuations non-personnelles* », et que, en même temps, « [r]ien ne tombe en désuétude de ce que les grands philosophes ont écrit sur le sujet » (*Confrontation* 90). Ces deux affirmations semblent contradictoires, et il nous semble qu'elles expriment bien la position que prend Deleuze, non seulement par rapport à la notion de sujet, mais également par rapport à d'autres thèmes de l'histoire de la philosophie. En effet, si Deleuze semble parfois critiquer ou même travestir certains aspects de la pensée de ses interlocuteurs, ce n'est pas par manque de respect, ni de manière aléatoire. Au contraire, ces attaques et ces déplacements répondent à une nécessité ; elles découlent d'un examen sérieux des problèmes qui les occupent et permettent à Deleuze de découvrir, à son tour quelque chose qui fait problème. Pour Deleuze, « [l]'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit » (*PP* 186).¹⁰

Par ailleurs, la manière de travailler de Deleuze dans ses premières œuvres s'explique par le contexte dans lequel il écrit. Deleuze explique qu'il est « d'une des générations, une des dernières générations qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie » (*PP* 14), à savoir que, de son temps, on était « bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie, » et qu'on « entraînait dans Husserl, Hegel et Heidegger » comme « dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge » (*D* 18). Pour pouvoir produire une pensée originale dans ce contexte contraignant, Deleuze écrit des études très classiques sur des auteurs non moins classiques, qui opèrent toutefois « toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes » (*PP* 15). Il explique : « [m]a manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage, ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux » (*PP* 15). Deleuze ajoute qu'il était pourtant très important que cet enfant soit l'enfant de l'auteur en question, et que l'auteur dise bien ce qu'il lui faisait dire. Ainsi, les monographies de Deleuze sur l'histoire de la philosophie ont un caractère très particulier. D'un côté, elles sont très proches des textes à interpréter et d'un autre, elles y tracent des lignes de fuite, et les entraînent dans des

¹⁰ Dans K. Kokobun, W. Nishina (trad.), *The Principles of Deleuzian Philosophy*, Edinburgh University Press, 2020, pp. 1-25 Kokobun décrit de quelle manière Deleuze dévoile les « sous-entendus » de la pensée de certains philosophes, à travers la méthode ou la pratique du discours indirect libre.

mouvements aberrants, pour employer la terminologie de Lapoujade.¹¹ Du reste, le rôle des monographies précoces de Deleuze ne doit pas être sous-estimé, car c'est à partir de celles-ci qu'il construit ses propres concepts, ou qu'il « taill[e] sa propre flèche » et en « ramass[e...] pour essayer de les envoyer dans d'autres directions » (*DRF* 280).

On remarquera que cette pratique de lecture, dont on pourrait presque dire qu'elle constitue une méthode proprement deleuzienne, fait écho à la discussion sur l'histoire de la philosophie qui eut lieu sur plusieurs décennies entre Alquié et Gueroult, deux figures d'autorité dans le domaine de la philosophie, bien connues de Deleuze.¹² Cette discussion concerne l'étude de textes de l'histoire de la philosophie : Gueroult considère que tout texte philosophique doit être examiné comme une structure ou un système autonome et indépendant, sans aucun recours au contextuel, et croit en un rationalisme et conceptualisme rigoureux ; Alquié quant à lui interprète les philosophes à partir de l'idée d'un sentiment d'incomplétude ou de rupture né chez ces auteurs et qui les pousse à développer une pensée, mais que l'on ne peut discerner à travers une lecture simplement scientifique de leurs textes.¹³ On retrouve clairement chez Deleuze les influences des deux auteurs. On peut noter l'influence d'Alquié dans la conception deleuzienne du sujet de la pensée : un « Je fêlé, » qui pense par la rupture même qui le fêle (voir notamment *DR* 116-128) ; ainsi que, de manière plus implicite, dans le fait qu'il essaie chaque fois de dévoiler chez les auteurs qu'il étudie le problème qui les habite, et qui reste sous-entendu dans leurs textes. L'influence de Gueroult peut s'observer dans la rigueur systématique avec laquelle Deleuze lit les œuvres des auteurs, ainsi que dans sa lecture de Maimon qui, même s'il ne lui consacre pas de travail isolé, prend une place très importante dans la pensée précoce de Deleuze, comme nous le verrons plus loin. Dans son interprétation

¹¹ Dans *Deleuze, les mouvements aberrants* (Paris, Les Éditions de Minuit, 2014), Lapoujade présente la philosophie de Deleuze comme une encyclopédie des mouvements aberrants.

¹² Alquié donne cours à Deleuze à la Sorbonne, et dirige sa thèse complémentaire sur Spinoza (*Spinoza ou le problème de l'expression*), tandis que Gueroult, enseignant au Collège de France, publie dans la même période un travail sur l'*Éthique* de Spinoza, à propos duquel Deleuze écrit une recension admirative (« Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » *ID* 102-116). Deleuze cite souvent Gueroult, notamment dans *Spinoza et le problème de l'expression* et dans *Différence et répétition* (par exemple, quand il parle de Maïmonide, il renvoie à *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon* de Gueroult).

¹³ Pour une description plus détaillée de cette discussion, nous renvoyons le lecteur à K. Peden, « Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy : Ferdinand Alquié versus Martial Gueroult » in *Modern Intellectual History*, vol. 8 n°2, Cambridge University Press, 2011, pp. 361-390.

Dans ce texte, Peden expose les enjeux du débat et affirme qu'il sert de catalyseur à la pensée des auteurs les plus éminents de la deuxième moitié du vingtième siècle en France, notamment de Deleuze. Selon lui, on pourrait même lire *Différence et répétition* comme une articulation de ce débat. Il écrit : « [w]here scholars have colored this pairing as a Deleuzian translation of "Being" and "Time," or indeed a reworking of Bergson's "Matter" and "Memory," we can also read it in terms of Gueroult and Alquié; that is, Gueroult's primordial incommensurability conceived as essentially generative ("difference") and Alquié's infinite and immutable recurrence of the ontological fracture that makes philosophical thought possible ("repetition") » (p. 389).

de l'histoire de la philosophie, Deleuze semble donc vouloir réunir les postures d'Alquié et de Gueroult, pourtant opposées et incompatibles à leurs propres yeux.

Pour rendre compte de cette pratique originale, à travers laquelle Deleuze vise à ce que « le compte rendu en histoire de la philosophie agisse comme un véritable double, et comporte la modification maxima propre au double » (*DR* 4), le présent travail accordera une place importante tant à la lecture que fait Deleuze de certains auteurs dans ses monographies, qu'aux textes auxquels il se réfère. Nous tenterons de montrer que c'est exactement parce que Deleuze prend ses interlocuteurs très au sérieux qu'il découvre à travers eux de nouveaux problèmes et de nouvelles perspectives. Aussi ce travail se propose-t-il d'illustrer en quelque sorte la façon dont, chez Deleuze, « l'histoire de la philosophie [joue] un rôle assez analogue à celui d'un *collage* dans une peinture » (*DR* 4), en dessinant à partir de différentes monographies de Deleuze une théorie du sujet.

Dans ses monographies Deleuze veut échapper à la scolastique des trois H. Il ne trouve pas d'attrait à la phénoménologie (*D* 19), et il ne supporte pas la dialectique hégélienne (*PP* 14, *D* 21), ni d'ailleurs les dualismes ou le Cogito (*D* 21). Selon lui, les principes de la dialectique sont « trop généraux par rapport à ce qu'ils conditionnent, d'avoir toujours les mailles trop lâches par rapport à ce qu'ils prétendent capturer ou régler » (*NP* 78) ou encore, d'être « plus larges que le conditionné » (*B* 17). Aussi Deleuze se proposera-t-il de développer un empirisme transcendantal anti-hégélien ou antidialectique (voir notamment *DR* 1, et « Contre la dialectique » *NP* 9-11), à travers la pensée d'auteurs tels que Lucrèce, Hume, Nietzsche, Bergson et Spinoza, qui, selon lui, ont « l'air de faire partie de l'histoire de la philosophie, mais [...] s'en échapp[ent] d'un côté ou de toutes parts » (*D* 21).¹⁴ Comme le remarque Smith,¹⁵ dans ce contexte la question se pose de savoir pourquoi Deleuze ne s'en prend pas directement à Hegel, et n'écrit pas une monographie sur lui. Il interprète la stratégie de Deleuze comme suit : au lieu d'attaquer Hegel, Deleuze retourne dans ses premières œuvres à la polémique qu'introduit Maimon à l'origine de la tradition postkantienne, pour fournir une réponse alternative qui ne mène pas à la dialectique. Deleuze résume l'objection de Maimon à Kant comme une dénonciation des harmonies miraculeuses entre des termes qui restent extérieurs les uns aux autres, et l'exigence d'un principe qui ne serait pas seulement conditionnant mais vraiment génétique ou producteur, soit un principe de détermination interne

¹⁴ Pour un exposé des principales influences de l'empirisme transcendantal de Deleuze nous renvoyons le lecteur à A. Sauvagnargues *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.

¹⁵ D. Smith, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012, pp. 66-67 (ci-après *EOD*).

plutôt que de conditionnement externe¹⁶ — Deleuze reconnaît un tel principe dans la volonté de puissance de Nietzsche (voir notamment *NP* 80). En d'autres termes, Maimon impose la tâche de sortir du possible pour parler du réel, qui forme le thème principal de la monographie qu'écrivit Deleuze sur Bergson (voir notamment *B* 3-22). On remarquera que cette exigence informe également la thèse principale de *Différence et répétition*, car, comme le remarque également Smith (*EOD* 43), Maimon montre que, tandis que l'identité est la *condition de possibilité* de la pensée en général, seule la différence peut figurer comme une *condition génétique* de la pensée — et pose par là le principe de la différence. Il se pose ainsi comme un véritable précurseur de l'empirisme transcendantal, qui reprendra son questionnement, pour y fournir une réponse alternative, qui tente d'éviter une position idéaliste impliquant un entendement divin.¹⁷

Pour le dire avec les mots de Smith, dans ses premières œuvres, « Deleuze trace une tradition postkantienne alternative, qui connecte Maimon avec certains auteurs plus tardifs tels que Nietzsche et Bergson, construisant ainsi sa propre tradition postkantienne souterraine et "mineure." En d'autres termes, il substitue à la tradition postkantienne de Fichte, Schelling et Hegel, son propre trio de Maimon, Nietzsche et Bergson » (*EOD* 68, notre traduction).¹⁸ On remarquera à l'instar de Alliez¹⁹ que les premières monographies de Deleuze sont informées par un bergsonisme, qui est présent dès *Empirisme et subjectivité* et que, dès lors, le postkantisme de Deleuze en est un Bergsonien. En suivant le fil du questionnement postkantien dans les monographies de Deleuze sur Hume, Kant, Nietzsche et Bergson, nous tenterons de dégager la théorie de la subjectivité qui se dessine en filigrane à travers ces œuvres, en même temps que se trace un nouveau champ transcendantal. Ainsi, nous aborderons les raisons d'un champ transcendantal sans Dieu et sans sujet, ainsi que les questions que pose la notion de sujet dans ce contexte, où le sujet se trouve décentré et réduit à un effet plutôt qu'à une condition, ce qui réclame une réévaluation des conditions et des limites de cette notion. Comment doit-

¹⁶ Deleuze renvoie pour cette interprétation de Maimon et des postkantien aux œuvres de Gueroult *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon* et *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, ainsi qu'à *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* de M. Vuillemin, disciple de Gueroult.

¹⁷ Pour un approfondissement de la relation entre Deleuze et Maimon, nous renvoyons à G. Jones *Difference and Determination : Prolegomena Concerning Deleuze's Early Metaphysics*, manuscrit de thèse Monash University, 2002 et à C. Lundy, D. Voss, *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edinburgh University Press, 2015.

¹⁸ « Deleuze begins to trace out an alternate post-Kantian tradition that will ultimately link up Maimon with later philosophers such as Nietzsche and Bergson, thereby constructing, as it were, his own subterranean or "minor" post-Kantian tradition. For the post-Kantian tradition of Fichte, Schelling, and Hegel, in other words, Deleuze will substitute his own trio of Maimon, Nietzsche, and Bergson » (*EOD* 68).

¹⁹ É. Alliez, « On Deleuze's Bergsonism », in *Discourse*, vol. 20 n°3, Wayne State University Press, 1998, pp. 226-246.

on concevoir la subjectivité, si elle ne peut pas correspondre à une âme ou une substance simplement présumée ? Qu'advient-il dès lors des prétentions de cette notion, et des problèmes auxquels répondaient les notions d'universalité, d'objectivité, de liberté, qui y étaient attachées ?

Cette approche est motivée par le fait que la notion de subjectivité développée par Deleuze dans *Différence et répétition* est un assemblage de concepts qui proviennent des monographies rédigées antérieurement. En effet, dans le deuxième chapitre de cet ouvrage, Deleuze élabore trois synthèses passives du temps, qui constituent ensemble la subjectivité : la synthèse que Deleuze appelle « habitude » en référence à Hume et à Bergson ou « contemplation » en référence à Kant (*DR* 100), la synthèse de la mémoire qui constitue un passé pur Bergsonien (*DR* 110), et la synthèse de l'éternel retour sélectif, son interprétation de l'éternel retour de Nietzsche (*DR* 122). Dans le troisième chapitre, Deleuze formule une critique du sujet profondément inspirée par Nietzsche, ainsi qu'une notion de pensée qui réunit des éléments de Kant, Nietzsche et Bergson. Si j'ai choisi de passer par les monographies pour étudier la notion deleuzienne de subjectivité, c'est parce que le style de *Différence et répétition* est dense et difficile à saisir, mais surtout parce que Deleuze n'y expose pas ses concepts de manière explicite. Les monographies, par contre, contiennent une élaboration approfondie des notions d'habitude ou de contemplation, de passé pur, et d'éternel retour ; Deleuze y développe en fait sa propre interprétation de ces notions.²⁰ Par ailleurs, un examen serré de l'origine de ces concepts et des transformations que Deleuze y opère permet de dégager la signification et les implications de la notion deleuzienne de sujet, notamment par rapport aux notions de connaissance et de morale, et par là, d'éclairer les motivations, voire les fondements de la théorie deleuzienne du sujet.

Comme le remarque finement Bryant,²¹ lors de la lecture des monographies de Deleuze, il faut se garder de supposer que tout ce que Deleuze écrit sur les penseurs concernés sera intégré dans sa propre pensée ou traduit son propre point de vue, point de vue qui est en gestation dans ces monographies. Bryant suggère de prendre en compte ce que Deleuze dit dans ses œuvres maîtresses, pour savoir ce qu'il retient effectivement de ses prédécesseurs. J'ai

²⁰ Nous suivons donc ici Williams, qui affirme dans *The Cambridge Companion to Deleuze* (Cambridge University Press, 2021) que « [c]haque des philosophes étudiés dans les œuvres antérieures de Deleuze réapparaissent dans *Différence et répétition*, mais chaque fois dans un rôle plus restreint et précis. Pourtant, il est important d'observer les premières leçons et les premiers essais de Deleuze à côté de ses livres publiés. En tant qu'enseignant doué, Deleuze était un maître de la pensée dense mais suggestive et myope [...] l'influence profonde qu'ont eu les rencontres de Deleuze avec Hume, Nietzsche, Kant et Bergson signifient que *Différence et répétition* entre dans un dialogue critique et créatif avec eux » (pp. 46-47, ma traduction).

²¹ L. Bryant, *Difference and givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Evanston, Northwestern University Press, 2008, p. xi.

en quelque sorte emprunté le chemin inverse : la lecture de *Différence et répétition* m'a conduite vers les monographies de Deleuze et vers les travaux des auteurs à partir desquels il a taillé ses concepts — l'idée étant de tracer leur origine et de dévoiler la signification et les implications des transformations qu'il leur fait subir.

Dans le premier chapitre de ce travail nous aborderons la toute première monographie de Deleuze, *Empirisme et subjectivité* (1953), dans laquelle il propose une lecture kantienne de Hume qui pose le problème de la constitution ou de la genèse du sujet — ou dans les termes de Hume, de la nature humaine — à travers les principes de l'association. Nous montrerons que Deleuze découvre dans la théorie de la croyance de Hume une critique de la représentation et une notion d'habitude comme répétition productive, et dans sa morale une notion d'artifice naturel. Nous verrons également que Deleuze discerne chez Hume un fond affectif et circonstanciel du sujet, un fond fantaisiste et capricieux de l'esprit qui n'est pas encore une nature humaine, à partir duquel se produit à travers l'impression de réflexion une activation, qui permet au sujet de dépasser ce qui lui est donné dans l'expérience immédiate. Nous indiquerons que Deleuze interprète l'empirisme de Hume comme une véritable théorie de l'invention, de l'institution et de l'artifice. Finalement, nous signalerons avec Deleuze que chez Hume la correspondance entre les principes de la Nature et de la nature humaine, ou de la réalité et des expériences du sujet, demeure problématique, à moins de postuler une harmonie préétablie à travers l'idée d'un Dieu abstrait et vide, qui est en contradiction avec une philosophie empiriste et indique la nécessité de développer un empirisme *transcendantal*.²²

Dans un deuxième chapitre nous aborderons *La philosophie critique de Kant* (1963), où Deleuze analyse les trois *Critiques* du point de vue de la *Critique de la faculté de juger*, qui constitue le fondement et le principe de médiation entre les différents intérêts de la raison et les différents usages des facultés ou sens communs qui y correspondent. Nous verrons que Deleuze représente le sujet kantien comme un véritable réseau de permutations, un véritable

²² Selon Smith (*EOD* 63), *Empirisme et subjectivité* (1953) occupe une place marginale dans l'œuvre précoce de Deleuze, de par l'intervalle de temps qui l'éloigne des autres œuvres, et parce qu'il ne serait pas encore question d'un empirisme transcendantal comme une philosophie génétique en réponse à la dialectique de Hegel — cette idée n'apparaîtrait qu'à partir de *Nietzsche et la philosophie* (1962). L'auteur remarque pourtant qu'*Empirisme et subjectivité* peut être compris comme une critique explicite de la notion d'empirisme de Hegel, qui porte l'empirisme à sa puissance supérieure, soit à ses plus hautes conséquences (*EOD* 62), ce qui signifie que l'on peut lire cette œuvre comme annonçant le thème de l'empirisme transcendantal, que Deleuze appelle également un empirisme supérieur (voir notamment *NP* 78, *B* 22, *DR* 80, 186). On remarquera également que la notion d'empirisme transcendantal n'apparaît pas non plus explicitement dans *La philosophie critique de Kant* (1963), ce qui n'empêche pas Deleuze d'y développer les raisons et les exigences d'un tel empirisme. Il semble que Deleuze montre dans sa monographie sur Hume pourquoi l'empirisme doit être transcendantal et, à l'inverse, dans sa monographie sur Kant, il explique pourquoi la philosophie transcendantale requiert un principe génétique empirique. Nous pensons donc qu'il faut considérer *Empirisme et subjectivité* dans sa continuité avec les autres monographies de Deleuze.

système ou même un organisme, qui présente toutes sortes de résonances et de connexions entre ses différents intérêts et sens communs, et dont le sens commun esthétique forme le fond. Nous montrerons que Deleuze distingue également chez Kant un fond affectif et fantaisiste du sujet, à partir duquel le sujet organisé se constitue. Nous verrons que Deleuze reproche à Kant de ne pas être capable de rendre compte de la constitution ou de la genèse du sujet et que, par conséquent, sa philosophie transcendantale ne fait que déplacer le problème de l'accord miraculeux entre la nature humaine et la Nature qu'il observe chez Hume, cette fois-ci sous la forme d'une harmonie mystérieuse entre des facultés hétérogènes, qui tendent *de fait* à se perdre dans des illusions, et qui doivent pourtant être capables de s'accorder entre elles *en droit*. En effet, la doctrine des facultés de Kant repose en dernière instance également sur l'idée d'un Dieu, cette fois-ci comme un principe subjectif de finalité, qui forme la condition de possibilité de l'usage harmonieux des facultés. Deleuze indique ici la nécessité d'un principe génétique concret et empirique, qui ne dépend pas d'un sujet mais qui en forme la raison suffisante, soit donc la nécessité d'un *empirisme* transcendantal. Nous terminerons par l'ébauche que Deleuze esquisse à partir de l'esthétique de Kant d'une notion de véritable genèse de la pensée dans le sujet, ainsi que d'une conception de l'Idée qui provient de la matière, et qui élargit l'entendement de manière illimitée.

Dans un troisième chapitre, nous traiterons de *Nietzsche et la philosophie* (1962). Deleuze y aborde l'ensemble de l'œuvre de Nietzsche de manière systématique, pour avancer une méthode généalogique et critique, qui est selon lui proprement empirique, c'est-à-dire pluraliste et athée, et qui ne succombe pas à l'anthropocentrisme. Nous verrons que, selon Deleuze, Nietzsche parachève le projet critique de Kant, que ce dernier aurait raté en omettant de questionner la valeur des objets de ses *Critiques*, soit la valeur du Vrai, du Bon et du Beau, se contentant seulement de s'interroger sur les voies par lesquelles ceux-ci doivent être atteints. À travers la notion nietzschéenne de volonté de puissance, qui est basée sur une notion de vie ou de rivalité entre forces, Deleuze développe un principe différentiel qui opère non seulement comme un principe généalogique permettant d'évaluer les valeurs, mais également comme un principe créatif ou génétique du devenir, qui défie la vision du monde purement mécaniste. Ce principe permet d'élaborer toute une typologie des forces (celles-ci peuvent dériver d'une négation ou d'une affirmation, et peuvent être actives ou réactives), et donc d'évaluer les phénomènes (car la réaction et la négation correspondent à une vie pauvre et malsaine, à l'abattement et au nihilisme, tandis que l'activité et l'affirmation renvoient à une vie forte, saine et noble, capable de métamorphoses et de création). La volonté de puissance implique également la notion nietzschéenne de l'éternel retour, comme son résultat ou sa synthèse, et a

selon Deleuze une signification ontologique et éthique. Nous montrerons comment ces notions débouchent sur une critique de la subjectivité, qui est par définition réactive, et nous exposerons la notion deleuzienne d'Image de la pensée, qui est fortement inspirée de Nietzsche, et qui porte une série de présupposés moraux par rapport à la pensée. Nous remarquerons que pour Deleuze, Nietzsche revendique une pensée tragique ou dionysiaque opposée à cette image, qui met l'accent sur le corps et l'affectivité, et qui est capable d'affirmer le devenir et de justifier jusqu'au pire des mondes.

Dans le quatrième et dernier chapitre, nous lirons *Le bergsonisme* (1966). Dans ce livre, Deleuze décrit la philosophie bergsonienne dans son entièreté, et souligne la cohérence systématique des œuvres de Bergson, en mettant en relation les concepts de durée, de mémoire, et d'élan vital, en indiquant qu'ils forment une progression. Selon lui, Bergson revendique une méthode rigoureuse : celle de l'intuition. Nous décrirons cette méthode, ainsi que le mouvement de progression que Deleuze distingue dans la pensée de Bergson. Nous verrons que Bergson élabore une notion de vie, ou encore de temps, originale, qui lui permet de se défaire des dualismes habituels tels qu'esprit et matière, inétendu et étendu, qualité et quantité. Nous indiquerons que, dans ce contexte, il avance une notion d'esprit comme contraction de la matière, qui annule le problème de la correspondance entre le sujet et la nature, et qui modifie radicalement le champ conceptuel à partir duquel penser la subjectivité. Nous exposerons de quelle manière la notion de vie, dans ses différentes formulations bergsoniennes, constitue un principe génétique en articulant un mouvement de création ou d'actualisation auquel, pour Deleuze, la vie, l'esprit, la liberté et la pensée appartiennent *en droit*. Nous remarquerons que *en droit* signifie chez Bergson *virtuellement* et non seulement en tant que possibilité ; et nous verrons que ce principe permet par conséquent de déterminer à partir de quelles conditions concrètes ces phénomènes s'actualisent *de fait*. Nous montrerons également que Deleuze distingue chez Bergson un mouvement divergent de l'Être, qui se divise à chaque instant en un mouvement descendant de sédimentation d'un côté, et un mouvement ascendant potentiellement créateur de l'autre. Ces nouvelles distinctions nous permettront de situer et d'évaluer une dernière fois la notion de sujet et ses différents aspects, avant de conclure par la synthèse des éléments présents dans les monographies abordées.

La première monographie publiée par Deleuze s'intitule *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* (1953). Il y propose une interprétation de Hume selon laquelle ce dernier serait préoccupé par le problème de la constitution de la subjectivité, qui correspond à ce qu'il nomme la nature humaine. Il considère donc l'empirisme de Hume du point de vue de la question postkantienne de la genèse concrète du sujet et de son expérience.²³

Selon Smith (*EOD* 62-63), l'interprétation que Deleuze propose de Hume doit être comprise comme une objection à Hegel, pour qui l'empirisme est la thèse que la connaissance dérive de l'expérience. Deleuze montre que dans l'empirisme de Hume, la plupart des idées ne renvoient pas à une impression et que cet empirisme concerne plutôt le réseau complexe des principes de la nature humaine, pour constituer une véritable théorie de l'invention et de l'institution. En d'autres termes, comme les idées ne renvoient pas à des impressions, elles sont délivrées du besoin de représenter ; en même temps se constitue une nouvelle distinction : celle des termes et des relations, soit, comme le formule Deleuze, « les relations sont extérieures à leurs termes » (*ES* 109) ; elles sont également d'une autre nature. Ainsi, pour Deleuze, Hume « déplace complètement l'empirisme, et lui donne une puissance nouvelle, [comme] une pratique et une théorie des relations, du ET, qui se poursuivront chez Russell et Whitehead » (*D* 21-22). Cette puissance nouvelle de l'empirisme ouvre la voie à un empirisme transcendantal, c'est-à-dire une philosophie transcendantale qui rend compte des conditions concrètes de l'empirique, même s'il n'est pas encore question de ce terme dans cette monographie sur Hume.²⁴ Par ailleurs, une lecture de l'empirisme à partir de cette thèse doit

²³ Dans « Deleuze interprète de Hume » (in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 82, n°54, Peeters Publishers, 1984, pp. 224-248), P. De Martelaere explique sur quels points et pourquoi l'interprétation que Deleuze fait de Hume est indéfendable du point de vue humien. Même si je ne suis pas convaincue de la pertinence de la question de De Martelaere étant donné que, comme nous l'avons vu dans l'introduction, Deleuze se sert de l'histoire de la philosophie afin de faire de la philosophie, le texte en question me paraît tout de même intéressant dans la mesure où il indique où Deleuze détourne la pensée de Hume, et donc où et sur quels points il commence à articuler sa propre pensée.

²⁴ Selon A. Kleinherenbrink (*Against Continuity. Gilles Deleuze's Speculative Realism*, Edinburgh University Press, 2019), la thèse de l'externalité serait la thèse centrale de la philosophie de Deleuze (pp. 4-5), ce qui en ferait un atomisme (p. 6), qui nie absolument tout type d'intériorité (p. 64), et donc également toute différence interne, soit tout principe de genèse interne de force ou substance (p. 12). Cette interprétation est, selon moi, tout à fait insoutenable, vu que Deleuze tente d'élaborer, dans presque toutes ses œuvres, un principe transcendantal de différence interne — ce travail le montrera.

Pour l'instant, il suffit d'indiquer que, comme nous le verrons dans ce chapitre, la thèse de l'externalité des relations renvoie pour Deleuze à une dimension tendancielle et vivante, à savoir la dimension des habitudes, qui forme l'origine tant des termes que des relations. Deleuze continuera à élaborer cette dimension tendancielle, notamment avec Nietzsche et Bergson ; elle formera le champ transcendantal de sa philosophie, et sera caractérisée par l'interpénétration des termes et la différence interne. Si l'on omet cette dimension de la philosophie de Deleuze, cela revient à en nier le caractère transcendantal, et à la considérer comme un simple

également être comprise comme un anti-hégélianisme parce que c'est à travers cette idée des relations extérieures que les empiristes britanniques prétendent surmonter Hegel.²⁵

Dans la préface qu'il écrit pour l'édition américaine d'*Empirisme et subjectivité* (DRF 341-342), Deleuze expose les concepts apportés par Hume à la philosophie. Premièrement, chez Hume la notion de croyance remplace celle de la connaissance. Comme la croyance est pour lui une pratique, cela implique que la réflexion, au lieu de distinguer le vrai du faux et de dénoncer les erreurs, doit dénoncer les illusions et les pratiques illégitimes. En second lieu, Deleuze remarque que chez Hume le sens de l'association est pratique, qu'elle concerne ce qui est utile. L'accent n'y est donc pas sur la connaissance ou la représentation, mais sur les fins et les intérêts. Enfin, aux yeux de Deleuze, la découverte la plus importante de Hume est que les relations sont extérieures à leurs termes, ce qui signifie que les idées, qui forment des parties séparables, atomiques, sont liées par des tendances, des habitudes. D'où la formulation d'une réponse originale et surprenante à la question de ce que nous sommes : nous sommes des habitudes. En outre, cette idée permet à Deleuze de développer la notion d'un esprit qui n'est pas encore un sujet ou une nature humaine, autrement dit une imagination qui n'est pas encore une faculté.

Nous verrons comment, à l'aide de ces éléments et en introduisant une problématique et un vocabulaire kantien dans la pensée de Hume, Deleuze développe des éléments pour penser la constitution de la subjectivité. Il souligne avec Hume que la subjectivité est artifice, création, dépassement ; mais qu'elle est pourtant aussi en continuité avec ce qu'elle dépasse. Selon lui, la force de la pensée de Hume est qu'elle offre la possibilité de penser la constitution de la subjectivité à partir d'un esprit qui n'est pas organisé, à partir de principes, de tendances ou d'habitudes, qui font de l'esprit une réalité essentiellement productive et créative. Du reste, comme le sujet de Hume contracte des habitudes à partir de la pratique, il est gouverné par l'affectivité et le circonstanciel plutôt que par la connaissance ou la représentation. Par ailleurs, nous indiquerons que Deleuze développe à partir de Hume une critique de la représentation ainsi qu'un principe de répétition productive, soit de répétition et de différence, qui forment les idées de base de *Différence et répétition* (1968), le premier ouvrage dans lequel Deleuze développe sa propre philosophie ou « taille ses propres flèches » (DRF 280). Pour terminer, nous remarquerons avec Deleuze que l'empirisme de Hume requiert, pour rendre compte de la

empirisme, comme une pensée uniquement de l'actuel ou de l'empirique, alors que c'est exactement ce que Deleuze reproche à certains philosophes (voir notamment DR 176-177, 185-186).

²⁵ Pour une explication de l'idée que la relation extérieure aux termes forme une objection à Hegel, voir notamment B. Russell, *The Philosophy of Logical Atomism* (Open Court, 1985 ; ce texte reprend une série de cours de 1917-1918) et B. Russell "The Monistic Theory of Truth", in *Philosophical Essays*.

correspondance entre l'expérience du sujet et la réalité, soit entre nature humaine et Nature, un principe de finalité ou d'une harmonie préétablie sous la forme d'un Dieu abstrait et vide, en porte-à-faux par rapport à la philosophie empiriste, et qui semble motiver le développement d'un empirisme *transcendantal*.

1. Le monde de la connaissance : habitude et croyance

Le projet empiriste de Hume est motivé par son intérêt pour la méthode expérimentale, qu'il estime systématique et rigoureuse. Hume entend appliquer cette méthode à la nature humaine, pour rassembler les phénomènes de la nature humaine sous des principes généraux, sans quitter le domaine de l'expérience et sans entrer dans celui de la pure spéculation, afin de créer une science de l'homme à l'image des sciences expérimentales.²⁶ Hume veut ainsi expliquer comment se constitue la nature humaine. La connaissance et la moralité étant les deux éléments principaux de la nature humaine, il tentera de distinguer les principes desquels dérivent ces phénomènes.

Atomisme et associationnisme

Les premiers objets que Hume rencontre dans sa démarche sont ce qu'il appelle les perceptions de l'esprit (*T* 1.1.1. al.1), dont l'esprit serait entièrement constitué (*T* 1.4.6. al.4). Ces perceptions comprennent absolument tout ce qui peut se présenter à l'esprit : sensations, émotions, passions, souvenirs, idées, jugements, etc. Hume divise les perceptions en deux catégories : les impressions et les idées. Ces deux types de perception ne diffèrent pas l'une de l'autre par leur nature, mais par leur force ou leur vivacité, les impressions étant plus fortes et les idées plus faibles. Il distingue également les impressions et les idées simples des complexes, les perceptions simples étant indivisibles, et les complexes permettant une séparation en parties distinctes. Pour illustrer cette distinction Hume se réfère à la perception d'une pomme : s'il est vrai que nous percevons la pomme dans l'unité d'un goût, d'une odeur, d'une couleur, c'est-à-dire à travers une impression complexe, nous pouvons néanmoins facilement différencier les

²⁶ Voir D. Hume, *Abrégé du Traité de la nature humaine* (Paris, Aubier Montaigne, 1971 [1740]). Il nous paraît remarquable que, même si l'émergence des sciences expérimentales dans la modernité a engendré une confiance en la raison humaine, qui est exemplifiée par la philosophie de Descartes, le père de la subjectivité, l'application de cette méthode expérimentale à la nature humaine mène pourtant Hume à un scepticisme par rapport à la connaissance et à la raison.

éléments qui constituent cette impression, et discerner les impressions simples, par exemple les goûts et les couleurs, dont elle se compose (*T* 1.1.1. al.2).

Pour Hume, les idées simples dérivent toujours d'impressions simples, auxquelles elles correspondent, et dont elles forment les copies ou les images plus faibles (*T* 1.1.5-7). Toute impression simple serait accompagnée d'une idée simple qui y correspond, et *vice versa* (*T* 1.1.1. al.8). Hume constate que l'impression est toujours antérieure à l'idée. Il distingue dans les impressions simples les sensations (qu'il appelle les impressions de sensation) et les impressions qui proviennent des passions, des désirs et des émotions (les impressions de réflexion), qui proviennent à leur tour d'impressions de sensation par l'intermédiaire de la mémoire ou de l'imagination. Selon Hume, c'est ces deux sortes d'impressions qui constituent les causes des idées correspondantes (*T* 1.1.2). Il en tire le premier principe de sa science de l'homme : « toutes nos idées simples proviennent, d'une manière soit médiate, soit immédiate, des impressions qui leur correspondent » (*T* 1.1.1. al.11).

Hume note que les idées se présentent à l'esprit à travers deux facultés : la mémoire et l'imagination, qui se distinguent également par la vivacité des idées qu'elles engendrent (*T* 1.1.3). Les idées de la mémoire (les souvenirs) représentent des impressions que l'on a eues antérieurement. Elles ont selon Hume plus de vivacité et de force que les idées de l'imagination, et ressemblent donc plus aux impressions. Les idées engendrées par l'imagination sont plus faibles, mais contrairement à la mémoire, qui doit préserver l'ordre et la composition des idées simples, l'imagination est libre de diviser les idées complexes en idées simples, et de changer l'ordre et la composition de ces idées simples pour créer de nouvelles idées complexes ainsi que de nouvelles connexions entre les idées. Cela n'empêche que l'imagination, comme la mémoire, doit toujours partir d'impressions pour produire des idées (*T* 1.1.3. al.2). En effet, qu'elles proviennent de l'imagination ou de la mémoire, qu'elles soient simples ou complexes, les idées dérivent toujours d'impressions simples : « toutes nos idées sont des copies de nos impressions, et [...] il n'est pas deux impressions qui soient parfaitement inséparables » (*T* 1.1.3. al.4 ; nos soulignements).

Même si on peut imaginer que les sensations procèdent d'autres causes qui se trouvent en dehors de l'esprit, dans les principes de la nature, Hume affirme que la question de l'origine des sensations ne concerne pas la philosophie morale ou la science de l'homme, mais plutôt la philosophie naturelle ou l'anatomie. Par conséquent, les sensations forment pour Hume les éléments premiers de l'esprit, les objets ultimes de la science de l'homme, toutes les perceptions de l'esprit, aussi complexes qu'elles soient, renvoient toujours à une impression de sensation. Par ailleurs, Hume remarque que l'impression est distincte et indubitablement

présente, tandis que les idées peuvent être douteuses et ambiguës. C'est pourquoi, selon Hume, lorsqu'on a des doutes par rapport à une idée, il faut chercher l'impression à laquelle elle renvoie, et si elle ne renvoie pas à une impression, on peut en conclure qu'il s'agit d'une fiction ou d'une illusion. Aussi Hume en tire-t-il une méthode, qui devrait s'utiliser plus souvent dans les débats philosophiques selon lui, et que Deleuze appelle son « défi primordial » : « [m]ontrez-moi l'idée que vous prétendez avoir » (*ES* 11). Si pour Hume toutes les perceptions de l'esprit renvoient aux impressions de sensation, cela signifie que son projet d'une science de l'homme doit dévoiler les principes qui expliquent de quelle manière les phénomènes de la nature humaine, notamment la connaissance et la morale, dérivent de ces impressions.

Mais comment l'esprit procède-t-il à la production d'une idée ? Hume montre par exemple que les idées complexes ne sont pas toujours les copies exactes d'impressions complexes auxquelles elles correspondraient, et qu'on ne peut donc pas toujours distinguer les impressions auxquelles les idées complexes renvoient (*T* 1.1.1. al.4-5). Il explique qu'il peut s'imaginer la nouvelle Jérusalem, qui serait tout en or et en pierres précieuses, alors qu'il ne la jamais vue et qu'il n'a même jamais rien vu de la sorte. Même quand il pense à Paris, remarque-t-il, où il a été, cette idée représente la ville dans son unité, même si elle ne peut pas représenter tous les éléments de cette ville, toutes ses rues et ses bâtiments dans leurs exactes proportions, ni même tous ceux qu'il a eu l'occasion de voir. Ce type de phénomène demande donc à être expliqué.

Hume indique tout d'abord que les idées simples ne se combinent pas tout à fait au hasard, mais qu'elles se combinent de manière régulière (*T* 1.1.4). Il observe qu'une idée en introduit naturellement une autre quand elle y ressemble, quand elle y est contiguë ou quand elle en est la cause ou l'effet. Par conséquent, il semble y avoir des principes universels, à travers lesquels la nature désigne à l'esprit selon quelles qualités les idées doivent s'assembler. Ces principes, Hume les appelle les principes d'association ; et il discerne trois qualités dont dépendent ces principes : la ressemblance, la contiguïté et la causalité. Les principes d'association constituent un penchant ou une tendance à assembler les idées d'une certaine manière, comme les principes qui gouvernent dans le domaine de la nature relient les objets physiques. Leurs divers effets, omniprésents dans les phénomènes de la nature humaine, sont donc comparables aux effets des lois de la nature (*T* 1.1.4. al.6). Puisqu'on ne peut pas expliquer les causes de ces principes sans se perdre dans des spéculations obscures et incertaines, une science de l'homme doit décrire les effets de ces principes originels de la nature humaine, plutôt que d'essayer d'en trouver l'origine.

Hume précise que ces principes ne mènent en aucun cas à une connexion qui rendrait les idées inséparables, étant donné que l'imagination peut toujours séparer les idées les unes des autres, et les combiner librement. Les principes d'association constitueraient plutôt une force qui détermine *d'habitude* le fonctionnement de l'imagination. Il précise également que l'imagination n'assemble pas seulement deux idées qui entretiennent l'une avec l'autre une relation de ressemblance, de contiguïté ou de causalité de manière directe ; mais qu'elle peut également assembler deux idées par l'intermédiaire d'une troisième, d'une quatrième, etc. Cependant, plus il y a d'idées intermédiaires, plus la relation perd en vivacité, de sorte que l'esprit aura moins tendance à associer les termes de la relation. Hume prend comme exemple les relations familiales, qu'il considère comme un type de causalité, et par rapport auxquelles chaque recul affaiblit la relation, comme le montre le fait que l'on associe moins facilement deux cousins, qui sont pourtant liés, que deux frères ou un enfant et ses parents (*T* 1.1.4. al.3).

Deleuze distingue chez Hume, à côté d'un « associationnisme », un « atomisme » (*ES* 9), lorsqu'il explique que, malgré la tendance de l'esprit à associer les idées, l'imagination peut toujours séparer les idées les unes des autres. Deleuze parle du « principe de différence » (*ES* 93, voir *T* 1.1.7. al.3). Ce principe implique que les perceptions qui constituent « le donné » ou le « flux de perceptions » (*ES* 3) sont séparables, et donc différentes les unes des autres, et également indivisibles parce que, comme la capacité de l'esprit humain n'est pas infinie, il est inconcevable que l'on puisse diviser ses perceptions en composantes jusqu'à l'infini, et il faut admettre des perceptions simples et indivisibles (*T* 1.2.1. al.2). Comme nous le verrons, tandis que l'associationnisme de Hume se définit par « la constance et l'uniformité », « la naturalisation de l'esprit », ou « l'organisation du donné comme système » (*ES* 4), qui constitue la nature humaine et qui résulte des principes d'association et de passion, son atomisme indique pour Deleuze une dimension désorganisée, hasardeuse et fantaisiste de l'esprit.

Selon Deleuze, l'esprit, l'imagination et la collection d'idées renvoient tous à la même chose, à savoir ce qui est donné originellement à l'esprit : les impressions et les idées simples, distinctes et séparables, qui forment les éléments fondamentaux de l'esprit. Deleuze défend qu'à ce niveau, la liaison des idées se fait au hasard, de manière indifférente (*ES* 4). Il s'appuie sur l'idée que l'imagination peut séparer et unir les idées simples à son gré, de manière aléatoire et indéterminée, de sorte qu'il doit y avoir des principes universels différents, qui expliquent l'uniformité de l'esprit et son fonctionnement (*T* 1.1.4. al.1), sans lesquels l'esprit, dans son état originel, serait incapable de raisonner et de produire de la connaissance — il ne serait pas « humain » ou, dans les termes de Kant, « subjectivité ». Par conséquent, remarque Deleuze, « le contenu du projet de la science de l'homme a rejoint la condition qui rend possible une

connaissance en général : il faut que l'esprit soit affecté. Par lui-même, en lui-même, l'esprit n'est pas une nature » (ES 2). Comme nous l'avons vu, dans le domaine de l'entendement, ce sont les principes d'association (de ressemblance, de contiguïté et de causalité) qui fournissent à l'esprit en même temps une régularité et une constance, et les éléments principaux requis au raisonnement.

Deleuze affirme, à l'instar de Hume, que « [l']association est une loi de la nature » et que « comme toute loi, elle se définit par ses effets, non par une cause » (ES 6). Il interprète l'effet de l'association comme une affectation de l'esprit, qui lui impose une règle, puisque l'association contraint l'imagination en la guidant, et lui confère ainsi une régularité, une uniformité, que l'imagination ne possède pas par elle-même : « [l']association est une règle de l'imagination, non pas un produit, une manifestation de son libre exercice » (ES 5). En d'autres termes, l'association donne à l'esprit une « généralité » qui est « nécessaire à son effort théorique » (ES 16). En effet, selon Deleuze, il faut que l'imagination soit fixée, rendue régulière et constante, pour que puissent se produire le raisonnement et la connaissance :

[a]vant qu'il puisse y avoir une croyance, les principes d'association ont organisé tous trois le donné comme un système, imposant à l'imagination une constance qu'elle ne tient pas d'elle-même et sans laquelle elle ne serait jamais une nature humaine, attribuant aux idées des liens, des principes d'union qui sont les qualités originelles de cette nature, non pas les caractères de l'idée (ES 5).

Ainsi, les principes d'association fixent d'abord l'esprit suivant ce que Deleuze appelle « les effets simples de l'association » (ES 60), c'est-à-dire les éléments qui forment les objets de nos raisonnements, pour rendre possible, dans un deuxième temps, la constitution de l'entendement et la connaissance.

Les idées complexes

Selon Hume, les effets de l'association produisent les idées complexes, qui se divisent en trois catégories : les relations, les substances et les modes (T 1.1.4. al.7). Il compte aussi parmi ces effets les idées abstraites ou générales (T 1.1.7).

Pour ce qui est des relations, nous avons vu que les idées s'assemblent naturellement dans l'esprit, établissant ainsi les relations de ressemblance, de causalité et de contiguïté. Par ailleurs, l'imagination peut également assembler deux idées sans se laisser guider par les principes d'association, pour les comparer. Cet exercice engendre ce que Hume appelle les « relations philosophiques » (T 1.1.5), qui comprennent également les relations d'association. Hume constate que toutes les qualités capables de former l'objet d'une comparaison, et qui

peuvent par-là constituer une relation philosophique, peuvent se classer suivant sept genres : la ressemblance, l'identité, les relations de situation dans l'espace et le temps, la quantité, la qualité (et ses degrés), la contrariété et la causalité. On remarquera que, selon Hume, la différence n'est pas une relation, mais plutôt une absence de relation (*T* 1.1.5. al.10), et que ceci résonne fortement avec l'idée que la différence ne peut pas être réduite à une différence entre deux termes, que Deleuze défend dans *Différence et répétition* (voir notamment *DR* 180).

Les idées complexes de substance et de mode proviennent également d'un assemblage d'idées simples (*T* 1.1.6). La substance n'est autre qu'un ensemble d'idées simples représentant des qualités particulières qui nous paraissent étroitement liées par les relations de contiguïté et de causalité, et que la notion de substance nous permet de désigner et de retenir en tant qu'unité. Communément, on considère que la substance est cette chose, ce substrat, à laquelle les qualités sont inhérentes. Ceci est une fiction de l'esprit selon Hume, qu'il est illégitime d'assigner aux choses elles-mêmes, car nous n'avons aucune perception de cette chose, de ce soi-disant substrat, de sorte que nous ne pouvons pas affirmer plus que les qualités et les accidents que nous percevons, et leur regroupement par notre imagination. Ceci compte aussi pour le mode, qui, lui, assemble des qualités ressemblantes qui ne sont pas présentes ensemble dans un objet, mais qui sont dispersées ; c'est dire qu'elles ne sont pas liées par la contiguïté ni la causalité (s'il se trouve que ces qualités sont présentes ensemble dans un objet, ce n'est pas cette contiguïté qui forme la raison de leur unité). Hume donne comme exemple les modes de la danse et la beauté (*T* 1.1.6. al.3).

À côté des idées complexes, nous nous servons également dans nos raisonnements d'idées abstraites ou d'idées générales (*T* 1.1.7). Hume évoque l'idée générale de l'homme, qui représente tous les hommes, quelles que soient leurs tailles et leurs qualités. Il remarque qu'il est impossible d'envelopper toutes les instances possibles de l'idée d'homme dans une idée, mais qu'il est tout aussi impossible de se représenter une quantité ou une qualité sans se représenter un degré précis de celles-ci (*T* 1.1.7. al.2). En d'autres termes, Hume constate que toute idée doit être particulière, de sorte que l'on ne peut pas avoir d'idées générales qui abstraient des qualités et des quantités précises ; et qu'il est également impossible que l'idée générale soit une idée complexe qui contient tous les individus qu'elle représente. Par conséquent, l'idée générale ou abstraite doit être en fait une idée particulière, qui dérive son caractère abstrait et général de l'usage qu'on en fait dans nos raisonnements (*T* 1.1.7. al.6). Hume remarque que ceci forme un paradoxe : « *certaines idées sont particulières quant à leur nature, mais générales quant à leur représentation* » (*T* 1.1.7. al.10).

Ce paradoxe s'explique par l'usage que l'on fait des idées particulières pour constituer des idées générales. Une idée particulière devient générale quand un terme y est annexé, et que l'on applique ce terme à toutes les idées qui ressemblent à l'idée particulière associée à ce terme. Sous l'influence de l'habitude ou de la coutume, c'est-à-dire la conjonction fréquente du terme à des idées particulières ressemblantes, un nombre indéfini d'instances est présent virtuellement, en puissance, à l'imagination quand on utilise le terme en question. L'idée générale ne représente donc pas toutes les instances possibles, mais plutôt l'habitude d'assigner un même terme à des idées particulières ressemblantes. C'est par l'intermédiaire de cette habitude que les idées générales contiennent virtuellement un nombre infini d'idées particulières, que l'imagination peut évoquer si nécessaire. Par exemple, si l'on se représente un triangle en général par l'intermédiaire d'un triangle équilatéral, ceci n'est qu'une instance particulière de triangle. Lorsque l'on raisonne à l'aide d'idées générales, ceci ne pose pourtant pas problème car, si l'on affirme ensuite que tous les triangles ont trois angles égaux, l'imagination présente automatiquement à l'esprit d'autres sortes de triangles, que l'on a également l'habitude d'associer à l'idée générale de triangle et auxquels on n'avait pas pensé au départ, pour dénoncer notre erreur. S'il est possible que l'imagination n'introduise pas d'autre triangle à l'esprit pour corriger son raisonnement, ceci n'invalide pas la conception de l'idée générale de Hume : dans ce cas on conclura simplement qu'il y a une erreur dans notre raisonnement (*T* 1.1.7. al.8).

Deleuze remarque que ces éléments, à savoir les idées générales, les idées complexes, et les relations, forment les « effets simples de l'association » (*ES* 60), qui fixent l'esprit et constituent les objets de nos raisonnements. Il remarque que ces éléments créent des règles pour assembler les idées, soit des schèmes : « [l]a fonction de l'idée générale est moins d'être une idée, que d'être la règle de production de l'idée dont j'ai besoin » (*ES* 145) ; la substance et le mode sont « la nature en quelque sorte désignant à chacun les idées simples qui sont les plus propres à s'unir en une idée complexe » (*ES* 6) et « [d]ans la causalité, je produis un objet comme objet de croyance, à partir d'un autre objet particulier, en me conformant à des règles d'observation » (*ES* 145). Lorsque l'esprit est ainsi contraint à suivre des règles, il est fixé, calmé, naturalisé et donc rendu constant et régulier. Soit, dans les mots de Deleuze, « [l]'esprit, devenu nature, a *tendance* » (*ES* 7). Cela revient à dire que l'esprit est devenu raison ou raisonnable. Car c'est seulement en tant que fixé qu'il peut comparer les idées. Puisque l'association est un principe naturel et originaire, nous concluons avec Hume et Deleuze que la raison n'est autre qu'une affectation de l'esprit, un instinct de la nature humaine (*T* 1.3.16. al.9, *ES* 14).

Par ailleurs, nous soulignerons à l'instar de Deleuze que l'usage que l'on fait de l'idée dans l'idée générale est paradoxale ou contradictoire, puisque l'idée est pour Hume toujours particulière (ES 11). Ceci constitue une critique ou un scepticisme de l'idée générale, qui a un sens particulier : l'idée générale n'est pas une idée comme les autres ; elle est de l'ordre de la loi ou de la règle, et elle concerne l'usage ou l'application de l'idée dans les raisonnements, ce qui explique pourquoi Deleuze y associe le terme kantien de schématisation (ES 145).

L'entendement et la croyance

Ces éléments, c'est-à-dire les idées complexes (les relations, les substances et les modes) et les idées générales, constituent les objets du monde de l'entendement et de la connaissance (que Deleuze appelle « la raison expérimentale » [voir ES 62]), entre lesquels il y a pour Hume une différence importante. Il y a, selon Hume, deux grandes classes de relations, dans lesquelles se répartissent les sept classes que nous avons distinguées plus haut, et qui correspondent à deux domaines distincts de la raison : les relations qui dépendent entièrement des idées comparées, que Hume appelle donc « les relations d'idées », et qui concernent l'entendement ; et les relations qui ne dépendent pas des idées elles-mêmes, mais qui peuvent changer sans que les idées qui forment leurs termes ne changent, que Hume appelle les « relations d'objets », et qui constituent le monde de la connaissance ou de la croyance (T 1.3.1).

La première classe de relations, les relations d'idées, comprend les proportions de quantité et de degré de qualité, ainsi que les relations de ressemblance et de contrariété. Pour montrer que ces relations dépendent entièrement des idées comparées, Hume remarque qu'on voit immédiatement si deux idées se ressemblent ou sont contraires ; et, quand la différence est assez grande, on voit immédiatement si une quantité est plus ou moins grande qu'une autre, ou le degré d'une qualité supérieure ou inférieure à une autre. En ce qui concerne les quantités, on peut également établir artificiellement, et avec plus de précision, les proportions exactes de nombres ou de figures, à travers une déduction mathématique ou logique. Par conséquent, même si elles dépassent ce qui est donné immédiatement, ces idées mènent à une connaissance certaine, à travers une intuition ou une démonstration, et dont le contraire n'est pas même concevable (T 1.3.1).

En revanche, les relations d'identité, de causalité et de situation dans le temps et l'espace comme la contiguïté, l'antériorité, etc., que Hume appelle les relations d'objets, vu qu'elles dépendent de l'ordre dans lequel les idées se présentent, peuvent changer sans que changent les idées qui en forment les termes (T 3.3.2). Les relations d'identité et de situation

dépendent toujours de l'observation d'objets qui sont actuellement et immédiatement présents aux sens, de sorte qu'elles ne peuvent pas servir dans nos raisonnements. Seule la relation de causalité est une relation constante, qui persiste même quand ses objets ne sont pas actuellement présents à l'esprit, et peut donc s'utiliser dans les raisonnements. Hume remarque que cette relation s'utilise même dans tous les raisonnements concernant les relations d'objets. Il constate que, s'il arrive parfois que les relations de situation et d'identité se présentent comme invariables et par conséquent, utilisables dans nos raisonnements, nous dépassons alors ce qui est présent dans les impressions, pour affirmer une régularité qui ne peut s'expliquer que par une causalité cachée se trouvant à l'origine de cette continuité (*T* 1.3.2. al.2). Nous avons naturellement tendance à considérer que la causalité, ainsi que nos raisonnements qui se servent de celle-ci, mènent à la certitude ; Hume remarque toutefois que ces raisonnements ne dépassent pas la probabilité et que la certitude se réserve aux raisonnements concernant les relations d'idées (*T* 1.3.11).

Le scepticisme de Hume par rapport à la causalité s'explique par la nature de la relation causale. Cette relation, qui joue un rôle essentiel dans tous nos raisonnements d'objets, est la seule relation qui dépasse ce qui est immédiatement donné. Elle consiste en une impression présente au sens ou à la mémoire, qui est associée à une idée qui représente sa cause ou son effet. Comme cette transition dépasse ce qui est immédiatement donné dans une impression, il s'agit d'une inférence (*T* 1.3.4). Cette inférence ne peut s'appuyer sur aucune qualité observable, car il est impossible de trouver une qualité que toutes les causes ou tous les effets ont en commun. Elle ne résulte pas non plus d'un raisonnement concernant une relation d'idées, car l'idée de la cause peut toujours se séparer de l'idée de l'effet, de sorte qu'il est toujours concevable que ces idées ne soient pas liées (*T* 1.3.2. al.5, et 1.3.3. al.3). Dès lors, l'idée de causalité ne se découvre pas immédiatement dans l'observation des objets, et elle n'est pas non plus le résultat d'un raisonnement. Hume constate que l'idée de causalité correspond à une relation de contiguïté et de succession entre deux idées, mais qu'il se rajoute à ceci une impression de nécessité, qui permet l'inférence (*T* 1.3.2. al.11). Il s'agit donc de dévoiler la source et la nature de cette inférence, qui repose sur une impression de nécessité.

Pour Hume, c'est l'expérience qui mène à l'inférence de la cause à l'effet. Il explique que nous constatons à travers de nombreuses expériences que tout ce qui ressemble à une flamme, est toujours accompagné d'une sensation de chaleur. C'est automatiquement que nous inférons de cette constatation que la flamme cause la chaleur (*T* 1.3.6. al.2). Cet exemple indique l'origine de l'idée de nécessité : la conjonction constante d'objets similaires, dans des relations de contiguïté et de succession similaires (*T* 1.3.6. al.3). Toutefois, comme la

conjonction constante ne nous présente qu'une multitude d'instances où deux éléments semblables étaient reliés de manière semblable ; et comme une répétition, même infinie, ne peut pas mener à une nouvelle idée en elle-même, ou à une garantie que les choses continueront à se répéter ; la conjonction constante n'explique pas directement notre inférence de la cause à l'effet.

Si la conjonction constante mène à une inférence, cela présuppose le principe suivant : « *les cas dont nous n'avons pas eu d'expérience doivent ressembler à ceux dont nous avons eu l'expérience, et que le cours de la nature demeure toujours uniformément identique* » (T 1.3.6. al. 4). En effet, ce principe implique que l'avenir ressemble au passé et, par conséquent, que des objets similaires, dans des conditions similaires, produisent des effets similaires. Toutefois, tout comme l'inférence causale, ce principe dépasse ce qui est donné dans l'expérience, et il ne peut donc pas résulter d'une observation. Il ne peut pas non plus former la conclusion d'un raisonnement ou d'une démonstration à travers les relations d'idées, vu que l'on peut toujours concevoir un changement dans les lois de la nature, ce qui défierait le principe de continuité uniforme. Il s'ensuit que le principe d'uniformité ou de ressemblance, qui est impliqué dans toute inférence causale, est également un principe inexplicable et originaire, du même ordre que les principes d'association, qui résulte également d'une association d'idées automatique et naturelle dans l'imagination (T 1.3.6. al.12).

L'habitude comme répétition productive

Hume constate qu'il est presque impossible d'éviter cette transition d'une idée à une autre, cette inférence, tellement l'imagination est habituée à voir une connexion constante de deux éléments (T 1.3.6. al.14). Cette habitude de l'imagination résulte d'une conjonction fréquente d'objets, et elle doit donc se constituer à travers l'expérience d'une répétition d'instances, chaque répétition menant à l'impression d'une probabilité plus forte, pour atteindre sa limite : l'impression de nécessité (T 1.3.12. al.2). Pourtant, dans chaque cas particulier, la transition de l'idée de la cause à l'idée de son effet, qui résulte de cette conjonction fréquente, se fait immédiatement, sans passer par un raisonnement et sans évoquer explicitement les expériences passées de la conjonction fréquente à l'origine de cette inférence (T 1.3.8. al.10).

Ceci revient à dire que, contrairement à ce que l'on a tendance à croire, « la connexion nécessaire dépend de l'inférence, au lieu que ce soit l'inférence qui dépende de la connexion nécessaire » (T 1.3.6. al.3). C'est parce que nous inférons à partir de notre expérience, parce que nous sommes déterminés par une habitude, que nous percevons une transition facile ou

même inévitable d'une impression à une autre, ou d'une idée à une autre pour former l'idée de nécessité. Dans les termes de Hume : « une cause est un objet antérieur et contigu à un autre et qui y est uni de telle manière que l'idée de l'un *détermine l'esprit* à former l'idée de l'autre et l'impression de l'un à former de l'autre une idée plus vive » (*T* 1.3.14. al.31, c'est nous qui soulignons). Par conséquent, la causalité, c'est-à-dire l'idée d'une relation nécessaire, n'est autre qu'une détermination de l'esprit, qui dépend de l'habitude de voir deux objets conjoints (*T* 1.3.14. al.20). En d'autres termes, comme la nécessité causale correspond à une tendance qui affecte l'esprit, elle dérive de ce que Hume appelle « une impression de réflexion » (*T* 1.3.14. al.22).

Bien que la relation causale ne soit autre qu'une détermination de l'esprit, elle forme pour Hume le fondement de nos raisonnements concernant les objets et leur existence (*T* 1.3.7). Comme nous venons de voir, la causalité est fondée sur le principe de l'uniformité de la nature, qu'il est impossible de démontrer et qui est donc au mieux probable, ce qui explique pourquoi Hume maintient que les raisonnements sur les relations d'objets et leur existence n'excèdent pas la probabilité. Malgré cela, on considère que ces raisonnements et les affirmations qui en résultent sont certains. En effet, comme le remarque Hume, « [i] paraîtrait ridicule, celui qui dirait qu'il est seulement probable que le soleil se lèvera demain ou que tous les hommes doivent mourir » (*T* 1.3.11 al.2). Ceci s'explique par le fait que, lorsque l'impression dont dépend la relation causale, par exemple la perception d'une flamme, est actuellement présente lors de l'inférence, on est automatiquement mené à la conclusion que l'effet, ici la chaleur, est également présent ou existant et *vice versa*. Dans la causalité nous ne sommes donc pas seulement déterminés à passer facilement de cause à effet, mais cette transition, quand l'impression de cause ou d'effet est présente, engendre également automatiquement l'idée d'existence, la conviction. C'est ce qui fait la particularité de la relation causale, qui est la seule relation capable d'engendrer la croyance.

Selon Hume, la différence entre une idée et cette même idée accompagnée de l'opinion que son objet existe, c'est-à-dire accompagnée de croyance, est une différence de vivacité (*T* 1.3.7). Cette vivacité, qui constitue la croyance, peut être dérivée d'une répétition fréquente, comme dans le cas des menteurs, qui « par la répétition fréquente de leurs mensonges, finissent par y croire et s'en souvenir comme des réalités » (*T* 1.3.5. al.6). Hume constate que, quand une impression se présente à l'esprit, elle n'introduit pas seulement les idées auxquelles elle est liée, mais elle leur transfère également une partie de sa force et de sa vivacité, menant ainsi à la croyance (*T* 1.3.8. al.2). C'est ainsi que la causalité implique la croyance quand l'impression de l'effet est présente, et qu'on en infère l'existence de sa cause, ou inversement

(*T* 1.3.8. al.11). En d'autres termes, la causalité mène à l'idée d'existence, c'est-à-dire au sentiment de croyance, lorsque c'est une impression qui produit l'idée de cause ou d'effet. Ce sentiment de croyance consiste en une conception vive de l'idée en question, qui tire sa vivacité de l'impression qui y est associée. Comme la causalité et la croyance forment le fondement des raisonnements concernant les objets et leur existence, on comprendra pourquoi Hume affirme que tout raisonnement probable ou toute croyance « n'est qu'une espèce de sensation » (*T* 1.3.8. al.12).

Pour Hume, l'existence continue des objets, que nous considérons distincts de nous, constitue également une telle croyance (*T* 1.4.2). Tout comme dans la causalité, dans cette croyance l'esprit dépasse ce qui est donné immédiatement, puisqu'il suppose que les objets continuent à exister même quand ils ne forment pas l'objet d'une perception. La conviction que les objets existent indépendamment de nous ne résulte pas non plus d'un raisonnement : elle est simplement supposée, malgré le fait qu'on peut parfaitement concevoir que la source d'une perception cesse d'exister lorsque la perception disparaît. Ainsi, cette conviction doit résulter d'une opération de l'imagination à partir de l'expérience, similaire à celle qui engendre la croyance liée à la relation causale, c'est-à-dire à une uniformité ou une ressemblance : celle de la constance et de la cohérence de certaines impressions (*T* 1.4.2. al.18-20). Hume démontre ceci à partir de son expérience : la perception qu'il a de sa table, de ses livres et de sa paperasse, qui se présente à lui de manière uniforme, et qu'il retrouve dans la même composition et au même endroit après avoir fermé les yeux ou après s'être absenté. Même si cette constance dans nos perceptions d'objets n'est pas absolue, et que les objets peuvent changer de place et de qualité, Hume remarque que ces changements s'effectuent toujours de manière cohérente et régulière, engendrant ainsi une espèce de raisonnement causal qui confirme notre opinion que ces objets continuent à exister indépendamment de nos perceptions.

Par conséquent, tout comme l'inférence causale, l'inférence qui engendre l'idée que les corps et le monde existent en dehors de nous, résulte directement de l'expérience et de l'habitude. Hume remarque qu'en fait il n'y a aucune connexion valable entre la constance et la cohérence de nos perceptions et l'existence continue et distincte des objets, qui pourrait justifier cette croyance, et que c'est une illusion que de penser que nos perceptions seraient ininterrompues et existantes même quand elles ne sont pas présentes à l'esprit. Par ailleurs, même si nous pouvons formuler de manière générale l'hypothèse que les perceptions sont distinctes des objets qui les causent, il est impossible de concevoir que les objets soient différents des perceptions que nous en avons, et qu'ils ne ressembleraient pas à nos perceptions.

Par conséquent, rien ne justifie notre croyance à l'existence continue et distincte des objets (*T* 1.4.2. al.56) ; elle ne serait rien de plus qu'une fiction ou même une illusion.

Hume remarque que la croyance aux objets, résulte de l'habitude de manière *oblique* (*T* 1.4.2. al.21), parce qu'elle repose dans un premier temps sur la constance de nos perceptions et l'habitude, et ensuite sur une existence indépendante des corps, qui ne dépend pas de l'habitude mais plutôt d'une contradiction : la contradiction entre la continuité des perceptions et la discontinuité ou les différences dans les impressions séparables les unes des autres (*T* 1.4.2. al.23). Dans sa croyance aux corps, l'esprit résout cette contradiction ennuyeuse (*T* 1.4.2. al.52) : les perceptions interrompues et changeantes renvoient à des objets qui restent identiques dans le temps. Ainsi, cette croyance est un compromis entre deux principes de l'esprit, « qui plaît à notre raison, en ce qu'elle reconnaît que nos perceptions dépendantes sont discontinues et différentes, tout en flattant l'imagination [qui passe plus facilement d'une idée à une idée ressemblante] en attribuant une existence continue à quelque chose d'autre, que nous appelons les *objets* » (*T* 1.4.2. al.52).

Pour Hume, la nature ne nous a pas laissé le choix de croire ou de ne pas croire à cette fiction de l'esprit (*T* 1.4.1. al.12, et 1.4.2. al.1) :

il [le sceptique] doit acquiescer au principe de l'existence des corps, bien qu'il ne puisse prétendre en soutenir la vérité par des arguments philosophiques. La nature ne lui a pas laissé sur ce point la liberté de choisir ; elle a sans doute estimé que c'était une affaire de trop grande importance pour la confier à nos raisonnements incertains et à nos spéculations (*T* 1.4.2. al.1).

Cela fait donc partie de la nature humaine de dépasser le donné et de croire à des inventions injustifiables, à travers une croyance qui repose sur de pures sensations et non sur la raison.

Si la raison qui relie les idées et la raison expérimentale qui raisonne à propos d'objets procèdent toutes les deux des relations, et dépassent par-là toutes les deux le donné, elles sont tout de même très différentes, par le simple fait que la raison expérimentale est fondée sur la relation causale et donc sur une inférence. Nous avons vu que l'inférence repose pour Hume sur l'expérience, et qu'elle présuppose donc d'autres principes que les principes d'association, c'est-à-dire l'uniformité de la nature et l'habitude, et par conséquent, une progression ou une constitution. De ce fait, remarque Deleuze, les deux types de raison se distinguent par ceci que « ce qui produit dans l'esprit les relations d'idées, ce sont des principes de la nature humaine agissant « à eux seuls » sur les idées, contrairement à ce qui se passe à différents titres dans les trois relations d'objets, où l'observation de la Nature agit elle-même comme principe » (*ES* 63).

En d'autres termes, tandis que les relations d'idées résultent immédiatement et seulement de l'association qui affecte l'esprit, la raison expérimentale implique d'autres principes.

Hume remarque effectivement que la causalité ne peut pas se découvrir par la raison, et qu'elle présuppose l'observation d'une conjonction constante dans l'expérience, ainsi que le principe d'uniformité de la nature qui explique l'habitude. Deleuze appelle les deux principes impliqués dans la causalité le principe de l'expérience et celui de l'habitude, et il remarque que ces deux principes s'impliquent l'un l'autre dans leur effet sur l'imagination (*ES* 65) : « [l]'expérience est un principe qui m'instruit sur les diverses conjonctions des objets dans le passé. L'habitude est *un autre principe* qui me détermine à attendre le même dans l'avenir : les deux s'unissent pour agir sur l'imagination » (*ES* 63, Deleuze se réfère à *T* 1.4.7al.3).

Le principe de l'expérience correspond au fait que, pour produire la relation causale, « [l]a nature humaine passe par le détour d'une observation de la Nature, d'une expérience de la nature » (*ES* 61). Selon Deleuze, dans la raison expérimentale, dans la causalité, « [l]'observation de la Nature agit elle-même comme principe » (*ES* 63) parce que, en se conjuguant à l'habitude, elle affecte l'imagination pour produire la raison expérimentale. Ceci présuppose la contiguïté et la ressemblance, car ce sont elles qui permettent l'observation de la répétition d'une conjonction constante. Mais l'expérience doit également se conjuguer à l'habitude pour produire un effet sur l'imagination parce que, comme nous avons vu, en elle-même elle n'est qu'une répétition de cas semblables, qui ne peut rien produire, et qui ne peut pas expliquer son dépassement dans l'inférence.

Nous avons vu également que l'inférence causale s'explique par le principe de l'habitude, qui présuppose celui de l'expérience. Selon Deleuze, le principe de l'habitude est un principe paradoxal. « Le paradoxe de l'habitude est à la fois qu'elle se forme par degrés et qu'elle est un principe de la nature humaine » (*ES* 62). L'habitude constitue une véritable genèse selon Deleuze, car elle se constitue à partir de principes, pour devenir à son tour également un principe. Deleuze en tire un principe général de l'habitude : « [c]e qui est un principe, c'est l'habitude de contracter des habitudes. Exactement, une formation progressive est un principe, en tant que l'on la considère en général » (*ES* 62).

Sous la forme de l'inférence causale, l'habitude résulte d'une formation progressive à partir de l'observation de conjonctions, pour devenir un principe d'association, et le principe constitutif de la raison expérimentale. Comme la répétition ne peut rien produire dans les objets, elle doit produire ce principe à travers un changement dans l'esprit qui la contemple. Nous avons vu en effet que, selon Hume, la nécessité causale est une détermination de l'esprit de passer de l'idée de cause à celle d'effet ; cette détermination est une impression de réflexion.

Deleuze appelle cette impression de réflexion produite par l'habitude « une attente, une tendance » (ES 65). Cette attente qui constitue la nécessité est également paradoxale selon Deleuze, parce qu'elle dépasse l'expérience tout en trouvant son origine dans la contemplation (ES 8). Ceci est remarquable car, à travers le principe de l'habitude, l'expérience même, la répétition, devient productive. Pour citer Deleuze, « [l]a répétition devient une progression et même une production, quand on cesse de l'envisager relativement aux objets qu'elle répète, dans lesquels elle ne change rien, ne découvre rien et ne produit rien, pour l'envisager au contraire dans l'esprit qui la contemple et dans lequel elle produit une nouvelle impression » (ES 65).

On remarquera ici que le chapitre « La répétition pour elle-même » de *Différence et répétition* (96-168), commence par une explication de la notion humienne de causalité qui provient de l'habitude, pour introduire le principe transcendantal de la répétition et de la différence. Dans ce chapitre, Deleuze développe une notion de sujet qui est constitué de trois synthèses passives. Il appelle la première de ces synthèses, qui forme une sorte de fond organique et affectif du sujet, « l'habitude » ou « la contemplation », ce qui indique que cette synthèse correspond à l'habitude de prendre des habitudes, soit le principe de l'habitude décrit ici avec Hume, et d'où la production d'une notion de causalité dans l'esprit est un résultat. Deleuze rapproche cette notion d'habitude à celle de Bergson : « [c]omme dirait Bergson, les habitudes ne sont pas de la nature, mais ce qui est de la nature, c'est l'habitude de prendre des habitudes » (ES 33). Aussi l'exemple bergsonien d'un esprit qui compte passivement des coups d'horloge (DI 94-95), qui lui sert à dévoiler une multiplicité irréductible de la conscience, pourrait aussi bien servir d'exemple pour la répétition productive. Par ailleurs, comme nous le verrons, la notion kantienne de contemplation esthétique peut également s'associer à cette notion.

L'habitude produit quelque chose de nouveau parce que, même si l'habitude est fondée sur l'expérience, elle ne s'explique pas par cette dernière : « jamais ce dont je prends l'habitude n'expliquera justement que j'en prenne une habitude, jamais une répétition ne formera par elle-même une progression » (ES 64). L'habitude permet, en d'autres termes, un réel dépassement, ou, comme nous l'avons appelée plus haut, une véritable production ; et elle constitue donc un principe irréductible et originaire, qui engendre le principe de causalité et la croyance. Comme le dit Deleuze, quand la causalité devient un principe, « l'imagination devient croyance » (ES 64), et c'est ainsi que « la raison expérimentale naît de l'habitude » (ES 62). Dans la causalité, l'expérience produit donc un véritable changement. En produisant une tendance, une attente, l'expérience constitue tout le domaine de la raison expérimentale, avec la croyance et la

possibilité de raisonner sur l'expérience, qui dépasse pourtant l'expérience *stricto sensu*, c'est-à-dire l'expérience originelle ou le donné.

L'activation de l'esprit dans la croyance et la connaissance

On peut donc distinguer chez Hume deux types de dépassement du donné, qui sont néanmoins liés : celui des relations d'idées, qui repose sur la ressemblance et la règle et qui produit de la connaissance indubitable, et celui des relations d'objets qui constitue la croyance à travers le principe originel et productif de l'habitude. Deleuze remarque que, dans l'imagination devenue tendance, soit dans l'esprit capable de connaissance et croyance, ce qui dépasse en fait l'expérience devient ensuite une partie de l'expérience : l'association et la causalité sont senties, elles produisent des impressions. Le donné a donc deux sens selon Deleuze (*ES* 11) : « est donnée la collection des idées, l'expérience ; mais aussi est donné dans cette collection le sujet qui dépasse l'expérience, sont données les relations qui ne dépendent pas des idées » (*ES* 122). En d'autres termes, selon Deleuze, la connaissance et la croyance constituent un nouveau sens du donné, ainsi qu'un nouveau sens de l'idée.²⁷ En effet, Deleuze écrit : « [q]uel est le fait de la connaissance ? La transcendance ou le dépassement ; j'affirme plus que je ne sais, mon jugement dépasse l'idée » (*ES* 11). Nous avons vu que toute relation est chez Hume extérieure à ses termes, donc la raison procédant des relations d'idées, qui est l'effet direct des principes d'association, formait déjà un dépassement, qui était même contradictoire dans le cas des idées générales puisqu'une idée est toujours particulière. Pourtant, c'est seulement en tant que dépassant le donné que ces relations peuvent engendrer la certitude. Dans la raison expérimentale, s'ajoute à ceci une inférence, qui produit de la croyance ou de la probabilité.

Pour Deleuze, dans ce dépassement, l'esprit est activé tout en étant passif. Nous avons vu qu'il y a dans la causalité un dépassement, mais en tant que contemplation et avant de pouvoir former de la connaissance, l'esprit doit être fixé par les principes d'association. Deleuze en conclut que « l'esprit ne peut lui-même être activé par les principes de la nature sans rester passif » (*ES* 7). L'esprit activé que Deleuze appelle « la raison théorique » (*ES* 60) a comme activité d'« aller du connu à l'inconnu » (*ES* 144) à travers « un principe de détermination de parties » (*ES* 60). Cette activité dépend des règles générales pour organiser le

²⁷ Pour De Martelaere, c'est ici que l'interprétation de Deleuze devient insoutenable, car on ne peut pas discerner chez Hume ce double sens de l'expérience et de l'idée (« Deleuze, interprète de Hume », p. 225). Par conséquent, il n'est pas juste non plus, selon De Martelaere, d'attribuer à Hume le problème de la constitution du sujet ou de l'esprit à partir d'une expérience ou d'un donné qui serait originaire (p. 246). On comprend toutefois la signification de ce détournement de la pensée de Hume : Deleuze veut penser la constitution de la subjectivité à partir d'un donné originel sans sujet.

donné et produire de la connaissance, que Deleuze appelle, en utilisant un vocabulaire kantien, « le schématisme de l'esprit » (ES 144). Ce schématisme applique les règles générales de manières différentes dans les deux types de raisonnement : dans la comparaison d'idées, où nous allons « des relations connues aux relations inconnues », la règle générale figure comme une règle de construction pour l'idée dont j'ai besoin ; et dans la raison expérimentale, où « nous allons des circonstances connues aux circonstances inconnues » (ES 144.), l'observation forme la règle de production pour un objet de croyance. Dans la certitude et dans la croyance, l'esprit passe de passif à actif, mais à travers l'affection ; et il dépasse le donné pour produire tout un système de règles.

Pour couronner le tout, dans l'existence continue et distincte des corps, l'esprit produit même un principe qui lui devient naturel à partir d'une fiction, d'une illusion. Deleuze affirme que « tout le sens des principes de la nature humaine est de transformer la *collection* des idées qui constituent l'esprit en un *système*, système du savoir et des objets du savoir. Mais pour qu'il y ait système [...] il faut encore que les perceptions soient saisies comme extérieures à l'esprit. Il faut que nous donnions à l'objet de l'idée une existence qui ne dépend pas des sens » (ES 82). Il est vrai que la croyance se rapporte à des objets considérés réels, existants. C'est pour cette raison, que la nature humaine, en tant que connaissance, trouve son aboutissement dans le principe de l'existence continue des corps.

Nous avons vu que la croyance à l'existence continue des corps résulte selon Hume d'une espèce de raisonnement causal, mais qui constitue un mauvais usage de la causalité. D'abord, la ressemblance des perceptions conduit l'esprit à postuler une continuité, une identité, ce qui est en fait une illusion, car elle ne forme pas l'objet d'une perception. Ensuite, il crée la fiction de l'existence distincte, pour dépasser la contradiction entre les impressions séparables et discontinues, et l'identité attribuées à celles-ci. Cette fiction, cette illusion de l'esprit, devient pourtant un principe de la nature humaine, car il est constitutif de la connaissance : « l'affirmation d'une existence continue cache un usage illégitime des principes de la nature humaine. Bien plus, *cet usage est lui-même un principe* » (ES 84).

Deleuze appelle le principe de l'existence continue des corps le « principe du monde » (ES 85). Ce principe, comme il s'applique à tous les objets, est effectivement constitutif d'un monde ; c'est pourquoi Deleuze remarque qu'« *[a]vec le Monde, l'imagination est vraiment devenue constituante et créatrice* » (ES 82). Dans la constitution du monde à travers le principe de l'existence continue, les perceptions, ainsi que les principes d'association sont projetés hors de l'esprit : les perceptions sont reçues comme correspondant à des objets qui nous sont extérieurs ; et les principes d'association ne sont plus traités comme des principes mais comme

les caractères de certaines impressions, qui renvoient au caractère des objets qui se ressemblent, qui sont contigus, ou qui se causent l'un l'autre. Bref, comme le dit bien Deleuze, nos perceptions sont « arrachées aux sens pour constituer le monde » (ES 83).

Ainsi, dans la connaissance et la croyance, quelque chose de surprenant se produit : on passe, uniquement à travers des habitudes et des tendances, d'un esprit où les idées se lient au hasard, un esprit qui est d'abord passif et affecté par les principes de la nature humaine, à une activation et un dépassement du donné, soit à la création de tout un système de règles, un schématisme, et à l'inférence d'un objet de croyance, à la création de tout un monde. De plus, cette production de l'esprit qui devient nature humaine, qui ne s'explique pas par ce qui est donné originellement à l'esprit, devient pourtant naturelle : l'esprit unit les idées automatiquement ; il a naturellement tendance à inférer et à croire ; et la raison qui dépasse le donné pour créer tout un monde est en fait un instinct naturel de la nature humaine, une affection de l'esprit.

2. L'artifice moral : retentissement et institution

Dans sa théorie de la morale, que Deleuze appelle une « théorie de l'artifice » (ES 31), Hume note un dépassement analogue à celui de la connaissance. En effet, dans ce qui se présente originellement à l'esprit, il n'y a pas de quoi engendrer la moralité selon Hume. Il faut donc déceler les principes qui engendrent le dépassement du donné dans le monde de la morale. Afin de déceler ces principes, Hume part de la question suivante : comment distingue-t-on le bien du mal, le vice de la vertu ? Cette distinction dérive-t-elle d'une impression ou d'une idée (T 3.1.1. al.3) ? Dans son expérience, Hume découvre un sens du juste et de l'injuste responsable de l'idée de devoir ou d'obligation, qui nous dissuade de faire certaines choses et nous contraint à en faire d'autres (T 3.1.1. al.5). Il se propose d'examiner l'origine de cette idée de justice.

L'idée de justice et le sens moral

Il est impossible pour Hume que l'idée de justice, qui influence nos actions et nos passions, résulte d'une opération de la raison, car la raison seule ne peut pas influencer nos actions et nos passions (T 2.3.3. al.1-4). Du reste, l'idée du juste ne peut pas se déduire par la raison en comparant les relations d'idées dans des raisonnements abstraits, ni s'inférer des choses existantes. Une déduction à partir de relations d'idées ne peut pas mener à l'idée du juste pour influencer les passions et les actions parce que la déduction dévoile ce qui est raisonnable ou

déraisonnable, vrai ou faux, sans changer nos passions et notre volition. Les actions ne sont pas vraies ou fausses, elles sont louables ou blâmables ; et les passions sont des réalités originaires qui ne dépendent pas de la raison, et dont on ne peut pas dire qu'elles sont raisonnables ou non, vraies ou fausses. Par ailleurs, la distinction entre le louable et le blâmable ne peut pas résulter d'une inférence à partir des choses elles-mêmes selon Hume, car même si l'on a l'occasion d'observer un crime prémédité, on n'observera rien dans les objets qui indique immédiatement le vice ou l'injuste, mais on découvrira uniquement des passions, des actions, des motifs, des pensées, etc. C'est seulement quand on se dirige vers notre propre for intérieur qu'on peut saisir la désapprobation morale, sous la forme d'un sentiment qui accompagne la contemplation du bien ou du mal (*T* 3.1.1. al.6-26). Il semblerait donc, observe Hume, que les humains possèdent un sens moral.

Selon Hume, il est impossible que le sens moral soit ancré originairement dans la nature humaine de la même manière que les passions et les instincts « naturels » tels que la faim, le désir sexuel, etc., parce que le nombre d'obligations que le sens moral implique est infini et indéterminé, et parce que l'idée de justice indique une complexité que les instincts naturels, toujours simples, sont incapables de produire à eux seuls. De plus, l'idée de justice semble mener le plus souvent à une restriction ou une correction de nos passions naturelles (*T* 3.2.1. al.10). Dans ses passions originaires, l'être humain est un être partial : naturellement, il accorde le plus d'importance à son propre bien-être, ensuite il accorde de l'importance au bien-être de ses proches et de ses relations, et il n'accorde que peu d'importance (ou même pas d'importance du tout) au bien-être de ceux qui lui sont étrangers (*T* 3.2.2. al.8).

S'il est vrai que l'être humain est naturellement doté de sympathie, Hume argumente que celle-ci ne suffit pas à l'émergence d'une idée de justice et d'un sens moral (*T* 3.2.1. al.12). La sympathie désigne notre penchant à partager les sentiments et les opinions d'autrui, par une intensification de l'idée que nous avons de ce qu'il vit. Ce penchant dépend des principes d'association, car notre sympathie est facilitée par la relation que nous entretenons avec l'autre : si nous sympathisons avec quelqu'un, c'est parce qu'il est un être humain comme nous et qu'il nous ressemble ; nous sympathisons plus facilement avec ceux qui nous ressemblent davantage par leurs coutumes, leur langue ou leur caractère par exemple ; nous sympathisons plus facilement avec nos proches ou avec les gens qui habitent près de chez nous ; ainsi qu'avec la famille, les liens de sang représentant une espèce de causalité (*T* 2.1.11. al.1-6). La sympathie est donc un élément originaire de la nature humaine qui fait que la situation d'autrui nous affecte. Néanmoins, comme elle ne s'étend pas à tout le monde de manière égale, la sympathie

est partielle, ce qui fait qu'elle ne peut pas, à elle seule, être à l'origine de notre sentiment d'obligation morale, qui doit s'étendre à tout le genre humain.

Hume conclut qu'il n'y a pas dans les passions originaires de la nature humaine de quoi engendrer l'idée de justice. Il s'ensuit que cette idée doit procéder d'autres principes, qui seraient artificiels. Hume affirme en effet que « *les impressions, qui font naître le sens de la justice, ne sont pas naturelles à l'esprit humain, elles naissent de l'artifice et des conventions humaines* » (T 3.2.2. al.21). C'est dire que la morale doit résulter d'une invention ou d'une création. Afin de découvrir les principes qui permettent celle-ci, Hume se pose la question suivante : comment des règles s'établissent-elles et quelles raisons avons-nous de nous tenir à ces règles (T 3.2.2. al.1) ? Selon Hume, les hommes se rendraient nécessairement compte par expérience, d'abord qu'il est avantageux ou même nécessaire de vivre en société pour satisfaire à leurs nombreux besoins et à leurs passions, et ensuite qu'il est impossible de vivre en société si l'on laisse libre cours à ses passions et à la poursuite de ses intérêts particuliers. Ainsi, les hommes deviendraient conscients de la nécessité de règles artificielles par expérience (T 3.2.2. al.24).

Hume remarque que la plus grande difficulté de la vie en société est le problème de la possession (T 3.2.2. al.9-10). Ce problème aurait amené les hommes à adopter certaines règles pour former une convention de propriété, afin d'éviter les différends et les querelles liées aux possessions. Ces règles servant à garantir la règle plus générale de la stabilité de la propriété seraient le résultat d'une progression graduelle. Elles gagneraient en autorité progressivement, en tirant leur force de la coutume, ainsi que de l'expérience répétée des inconvénients liés à leur violation. En même temps que cette convention, se présentent forcément les idées de droit et d'obligation, d'intérêt commun et de justice (T 3.2.2. al.11). Ainsi, l'idée de justice, qui apporte stabilité et paix à la société, dériverait de l'expérience de la situation précaire dans laquelle l'homme se trouve, et de ses passions partiales qui engendrent des différences et de la violence ; mais elle en dériverait de manière artificielle, par le biais de conventions (T 3.2.2. al.21).

L'impression par laquelle nous distinguons le bien du mal procède des conventions, des règles générales et de l'idée de justice qui y correspond, par l'intermédiaire de la sympathie (T 3.2.2. al.23-24). Notre sympathie, associée à l'idée de l'intérêt commun, mène à une appréciation de ce qui est utile à la société en général, et une répréhension de ce qui lui est nuisible, qui fait que l'humain est affecté par toute atteinte ou contribution à l'intérêt commun. La sympathie mène donc à l'extension de la règle générale au-delà de son origine, qui est notre intérêt particulier, pour générer, dans l'estime (T 3.2.2. al.24-28), des sentiments de

désapprobation et d'approbation indépendamment de nos sentiments de sympathie, et également dans des contextes qui ne nous touchent pas directement, voire même par rapport à nos propres actions si elles sont orientées par notre propre intérêt particulier sans être justes. Tel est l'origine de notre sens moral, de la distinction du bien et du mal. C'est dire que notre sens moral dérive en effet de principes artificiels : il dérive de règles générales, de conventions, qui font émerger l'idée de justice. Ceci ne procède pas de la raison : l'origine principale de l'idée de justice, qui constitue le fond de la morale, se trouve dans notre intérêt particulier, associé à l'expérience qu'il est avantageux de vivre en société. L'idée de justice, et l'idée de propriété qui la fonde, est donc tout comme la raison expérimentale sentie, et elle dérive non d'une qualité des objets ou d'une relation entre les personnes et les objets, mais de la répétition (de coutumes et de mésaventures) dans l'expérience (T 3.2.6. al.3).

Le schématisme moral de Hume

Deleuze souligne avec Hume que l'humain n'est pas originellement égoïste mais plutôt partial, et que ceci change le rôle de la morale : la morale ne doit pas *limiter* les passions, elle doit plutôt les *étendre*, dans un mouvement d'*intégration* (ES 26). En effet, la sympathie étant exclusive, elle exclut dans un premier temps nécessairement d'autres points de vue, et mène par là à la contradiction et à la violence (ES 25). La morale doit fournir un remède à cette situation en faisant en sorte que ces contradictions soient dépassées, soit que la sympathie devienne inclusive et qu'elle s'étende pour donner lieu à l'estime, qui approuve ou désapprouve sans être partielle (ES 23-24). Ce qui fait dire à Deleuze que « [l]'estime est l'intégrale des sympathies » (ES 27) et que « [l]e monde moral est la totalité artificielle où s'intègrent et s'additionnent les fins particulières » (ES 28). En s'appuyant sur les recherches de Hume qui, comme nous l'avons vu, ne trouve dans les passions originelles rien qui serait susceptible de fonder l'idée de justice (T 3.2.2. al.17), et en introduisant les notions d'intégration et de totalisation, Deleuze confirme que les intérêts particuliers et la sympathie, comme ils sont exclusifs, ne peuvent pas se totaliser et générer l'estime par eux-mêmes (ES 28). Il conclut à l'instar de Hume que la morale doit dériver de principes artificiels, mais en accentuant la fonction totalisante et intégrante de ces derniers. La morale serait l'invention d'un tout, d'un monde ou d'un système, qui permet la coexistence et la satisfaction des différents intérêts particuliers sans mener à la contradiction.

Deleuze introduit dans ce contexte le terme kantien de schématisme, en affirmant que « [l]e problème moral est celui du schématisme, c'est-à-dire de l'acte par lequel on réfère les

intérêts naturels à la catégorie *politique* de l'ensemble ou de la totalité, qui n'est pas donnée dans la nature » (ES 28). Il compare donc le problème de la morale chez Hume à celui de la connaissance chez Kant, pour qui le schématisme est l'application des catégories de l'entendement aux phénomènes, nécessaire à la connaissance. Si chez Kant le schématisme est une règle de construction qui organise les phénomènes pour produire de la connaissance, Deleuze considère que la justice de Hume est une règle de construction qui organise les passions et les fins de chacun pour produire le monde de la morale. En d'autres termes, pour être morale ou juste, une action ou une passion doit se référer à l'ensemble artificiel de la morale ; et la morale doit répondre aux besoins en produisant un ensemble de moyens qui permettent de satisfaire des fins particulières.

Deleuze remarque qu'un « système de moyens orientés, un ensemble déterminé s'appelle une règle, une norme », que Hume appelle ceci également « *une règle générale* » (ES 29), et que cette « règle générale est une institution » (ES 36). Il semble donc établir dans ce contexte une équation entre les notions de morale, de justice, d'institution, et de règle générale ou de schématisme. Toutes ces notions indiquent un dépassement du particulier, dans ce cas des sympathies partiales, vers le point de vue stable de l'intérêt commun, et leur intégration par l'intermédiaire d'un schématisme ou d'une règle de construction. On voit effectivement avec Hume que l'institution de la propriété prend la forme d'une règle générale qui est nécessairement liée aux notions de justice et d'obligation morale, et par conséquent à une orientation des actions vers l'intérêt commun. Deleuze indique que ce dépassement, cette réorientation, signifie une extension et une correction des passions originelles, et non une limitation : « le rôle de la règle générale est double, à la fois *extensif et correctif* » (ES 30), « *les passions ne sont pas limitées par la justice, elles sont élargies, étendues* » et « *l'extension par elle-même est une correction* » (ES 32). En effet, nous avons vu à travers l'exemple de la convention de propriété que la règle générale corrige les sentiments générés par une sympathie partiale, et s'étend au-delà de son origine, l'intérêt particulier, pour engendrer l'estime, c'est-à-dire l'approbation et la désapprobation, même dans des contextes qui ne nous touchent pas et, comme on a vu, même par rapport à nos propres actions.

Ainsi, l'invention du schématisme de la morale institue tout un système de règles générales, comme l'explique Deleuze. « La règle générale : la possession doit être stable, s'applique non pas au moyen de jugements particuliers, mais au moyen d'autres règles générales qui doivent s'étendre à l'ensemble de la société et ne peuvent se fléchir ni par la malveillance, ni par la faveur » (ES 40, Deleuze renvoie à T 3.2.3. al.3). Par conséquent, à travers la correction et l'extension de la règle générale de la propriété, tout un univers se crée,

un monde qui n'est plus gouverné par les passions individuelles, ni par les intérêts particuliers ou les jugements subjectifs. Cette institution constitue un système invariable, une totalité artificielle, un point de vue stable et commun, ferme et calme, qui s'exprime par un système de règles qui s'appliquent de la même manière à tous et dans n'importe quelle circonstance. Elle nous oblige à substituer l'estime à la partialité, la conversation et le système de bonnes mœurs à la violence et à la contradiction, et la propriété à l'avidité. Comme nous le verrons, ceci correspond tout à fait à ce que Nietzsche écrit dans *La généalogie de la morale* à propos de l'origine de la moralité.

Comme l'avait constaté Hume, l'intérêt particulier ne peut pas être influencé de l'extérieur par la raison, et il n'y a pas de passion originelle pour produire son dépassement, qui doit donc se faire de manière artificielle, à travers l'institution de la propriété. Pour comprendre ce qui se passe exactement dans l'esprit lors de cette invention, Deleuze cite Hume : « [i]l n'y a pas de passion capable de contrôler la disposition intéressée, sinon, cette même disposition par un changement de son orientation. Or ce changement doit nécessairement intervenir à la moindre réflexion » (*ES 32, T 3.2.2. al.13*). La tendance humaine à l'intérêt particulier serait dépassée par une réflexion *de* cette disposition — et, comme le remarque Deleuze, non pas *sur* cette disposition (*ES 32*). En d'autres mots, c'est en *se* réfléchissant que la disposition intéressée et les passions deviennent sociables.

La réflexion des passions, qui change leur orientation, semble pourtant impliquer l'intervention de l'imagination et de l'entendement, c'est-à-dire des principes d'association. En effet, Hume remarque que, même s'il se permet de séparer les principes des passions et de la morale de ceux de l'association pour analyser leurs effets respectifs, ceci signifie une abstraction, car ces principes sont en fait toujours conjugués dans les faits. Hume affirme en effet que « [l]a nature humaine se compose de deux parties principales, *nécessaires pour toutes ces actions*, les affections et l'entendement ; et certainement les mouvements aveugles des premières, si le second ne les dirige pas, rendent l'homme impropre à la société » (*T 3.2.2. al.14, nos soulignements*). Dans les mots de Deleuze, « si les principes de la nature humaine agissent séparément dans l'esprit, ils n'en constituent pas moins un sujet qui fonctionne en un bloc » (*ES 150*), et « le vrai sens de l'entendement [...] est justement de rendre sociable une passion, social un intérêt » (*ES 2*). Hume montre en effet le rôle de l'imagination et de l'entendement, c'est-à-dire des principes d'association, dans le dépassement de l'intérêt particulier : dans le contexte de l'institution de la propriété, les relations de ressemblance, de contiguïté et de causalité interviennent lors de la définition de ce que l'on entend exactement

par la possession, ainsi que dans la régularisation de la propriété, en créant un ensemble de règles générales qui peuvent s'appliquer selon les cas particuliers (T 3.2.3).

Nous remarquerons donc à l'instar de Deleuze que, si l'association est constitutive dans la connaissance, et la passion dans la morale, et si leurs effets sont analysés séparément par Hume, ces deux sortes de principes, l'association et la passion, sont en fait toujours conjugués dans la nature humaine. Leur séparation constitue donc une abstraction. Deleuze écrit : « [s]i nous pouvons le considérer [l'entendement] d'*autre part*, comme une partie séparée, c'est à la manière du physicien qui décompose un mouvement, tout en reconnaissant qu'il est indivisible » (ES 2). Nous avons vu que les passions deviennent sociables en se reflétant dans l'imagination, de sorte que les passions s'unissent à l'association dans le monde de la morale. En ce qui concerne l'entendement, si les principes d'association fixent l'esprit et lui donnent des relations réciproques, ces relations n'ont un sens que par l'influence des passions : « [c]eux-ci [les principes d'association] donnaient aux idées des relations réciproques possibles, celles-là [les passions] donnent une direction, un sens à ces relations » (ES 57). Par exemple, la relation de fratrie est réciproque, mais je pense plus facilement à moi quand je pense à mon frère que l'inverse ; l'imagination passe plus facilement du lointain au proche, et du passé au futur. « Si bien que, d'une certaine façon, la passion a besoin de l'association des idées, mais inversement l'association suppose la passion » (ES 58).

De plus, selon Deleuze, « [l]a définition réelle de la règle générale est : une passion de l'imagination » (ES 49). La nature humaine adhère en effet naturellement fortement aux règles générales selon Hume (T 2.2.8. al.5), elle en est même dépendante (Hume écrit : « *men are mightily addicted to general rules* » T 3.2.9. al.3). En d'autres termes, l'esprit est passionné par les règles générales — il est rendu passif par elles, en même temps que la nature humaine est activée. Comme la règle générale forme l'objet d'une passion, comme la formation d'une règle générale présuppose toujours, nous l'avons vu, l'intervention de l'association, et comme la production de règles générales forme le sens de la connaissance autant que de la morale, nous pouvons dire, en effet, que dans les deux domaines de la nature humaine, les deux sortes de principes, soit les principes des passions et ceux de l'entendement, sont conjugués.

Si Hume souligne que la raison et l'entendement ne peuvent pas influencer les passions à elles seules, tout en admettant que la réorientation des passions, et l'apparition des idées de justice et d'obligation qui y correspondent ne peuvent s'expliquer que par l'intermédiaire d'une intervention de la raison c'est, semble-t-il, pour accentuer le rôle que jouent les passions ici par rapport à l'entendement. En effet, Hume maintient que les passions doivent nécessairement initier le mouvement de dépassement, et qu'il n'y aurait jamais de dépassement si ceci n'était

pas avantageux pour les passions. Sans ceci les passions seraient indifférentes à l'association des idées, qui n'aurait par conséquent aucune influence sur l'esprit, et ne pourrait donc jamais mener à un dépassement de l'intérêt particulier (*T* 3.2.2. al.20). Par ailleurs, Hume semble suggérer une primauté de la morale sur l'entendement ou la connaissance, puisqu'il affirme que le but de l'entendement est de rendre sociale la passion. Nous retrouverons cette idée chez Kant, pour qui l'intérêt spéculatif de la raison est subordonné à son intérêt pratique.

L'artifice naturel

Nous avons montré plus haut avec Hume que les circonstances, l'expérience et l'accoutumance jouent un rôle important dans l'émergence de l'idée de justice, en ce qu'elles poussent l'homme à vivre en société et par conséquent à dépasser son intérêt particulier. Nous voyons maintenant que les principes d'association, qui constituent l'imagination et l'entendement, jouent également un rôle dans cette socialisation, car c'est à travers eux que le dépassement de la disposition intéressée se concrétise et s'organise. Selon Deleuze, c'est même uniquement parce que l'homme est pourvu d'un entendement et d'une imagination, parce qu'il n'éprouve pas de passion sans que celle-ci ne soit associée à des idées selon les circonstances, les expériences et les coutumes, que les passions n'ont pas sur lui une influence simple et immédiate, et qu'il dépasse nécessairement ses tendances. Comme dit Deleuze : « [p]arce que l'homme n'a pas d'instincts, parce qu'il n'est pas asservi par l'instinct même à l'actualité d'un présent pur, il a libéré la puissance formatrice de son imagination, il a placé ses tendances dans un rapport immédiat et direct avec l'imagination » (*ES* 39).

Nous comprenons mieux à présent en quoi consiste ce dépassement, et pourquoi il correspond à une réflexion *des* passions et non *sur* les passions : les passions originelles de la tendance intéressée s'assemblent chez l'homme aux principes d'association, pour produire leur propre correction et extension. Si les passions humaines sont inventives, c'est parce qu'elles renvoient à toute une série d'idées et d'expériences. Mais plutôt qu'être influencées par l'imagination, dirigées par elle, les passions accaparent l'imagination pour intégrer un système de règles qui leur permettent d'acquérir une stabilité et de devenir sociables. On ne peut donc pas vraiment dire que l'esprit, ou l'imagination, est ici actif, mais plutôt que les passions le font vibrer en entraînant de cette manière une création. À l'instar de Hume, Deleuze compare l'esprit à un instrument de percussion : lorsque les passions affectent l'esprit, leur effet ne s'étouffe pas immédiatement comme le son s'arrête dès qu'on arrête de souffler dans un

instrument à vent : l'esprit conserve des effets comme l'instrument de percussion conserve des vibrations après avoir été percuté (*ES 127, T 2.3.9. al.12*).

Pour décrire ce phénomène, qui dépasse la distinction passif-actif, Deleuze parle ici encore d'*activation* ou de *retentissement*, de *résonance* : « les institutions sont déterminées par les figures que tracent les tendances, selon les circonstances, quand elles se réfléchissent dans l'imagination [...] soumise aux principes d'association. Ceci ne signifie pas que l'imagination dans son essence soit active, mais seulement qu'elle *retentit*, qu'elle *résonne* » (*ES 39*) ; « [I]es principes de la passion fixent l'esprit en lui donnant des fins, et ils l'*activent* parce que les perspectives de ces fins sont en même temps des motifs, des dispositions à agir » (*ES 147*, nos soulignements). L'esprit est donc affecté par les passions ; mais il est également activé par elles, parce qu'il réagit, dans la poursuite de ses fins, à une totalité de circonstances et de relations, à une série de vues générales, en dépassant de ce fait le point de vue du plaisir présent ou de la satisfaction immédiate des passions originelles. La réflexion des passions dans l'esprit est donc réellement productive, elle signifie une véritable invention, une création : l'intérêt commun (*ES 148*), et le système de règles qui le protège. Simultanément est engendré un sentiment moral, qui nous fait approuver ou désapprouver par une impression de réflexion, c'est-à-dire une sensibilité qui pose les fins des tendances, tout en réagissant aux tous que forment ces tendances en tant que réfléchies et donc socialisées (*ES 39*). En appliquant à tout ceci un terme qui fait penser à Kant, Deleuze déclare que cette « réflexion de la tendance est le mouvement qui constitue la raison pratique » (*ES 32*).

Le monde artificiel de la morale et de l'intérêt commun entretient une relation particulière avec la disposition naturelle qui constitue son origine. Nous avons vu que la justice et les règles générales résultent d'une invention. Hume remarque néanmoins qu'à partir de ceci naît un sens moral *naturel* (*T 3.2.1. al.19* et *3.3.6. al.4*). En effet, selon Hume on peut parler d'un sens naturel car « [l]'espèce humaine est une espèce inventive et quand une invention est évidente et absolument nécessaire, on peut la dire naturelle tout aussi justement qu'on le dit de toute chose qui procède de principes originels immédiatement et sans l'intervention de la pensée et de la réflexion » (*T 3.2.1. al.19*). Ainsi, même si l'idée de justice et le sens moral ne renvoient pas à un instinct naturel, comme il appartient à la nature humaine d'être inventive, l'artifice fait partie de cette nature, une fois constitué. Comme nous avons vu plus haut par rapport à la constitution de l'habitude qui mène à l'inférence causale, « les habitudes ne sont pas de la nature, mais ce qui est de la nature, c'est l'habitude de prendre des habitudes » (*ES 33*).

La création de l'artifice qu'est le monde moral semble d'autant plus naturelle que l'homme a selon Hume de nombreux besoins, et des besoins compliqués, qui sont incompatibles avec la vie solitaire dans le milieu violent et intempestif de la nature. Comme nous avons vu, la vie en société, gouvernée par les règles générales, fournit une solution, à ces difficultés (*T* 3.2.2. al.2). Par conséquent, même s'il semble y avoir une contradiction entre la disposition intéressée des passions naturelles, et leur dépassement vers l'intérêt commun, la satisfaction des passions naturelles exige ce dépassement. En effet, si les passions originelles ne se modifient pas, elles ne peuvent pas se satisfaire, ou bien risquent de ne pas rester satisfaites, et donc si les règles générales semblent restreindre les passions, elles procèdent en fait de ces mêmes passions, et leur permettent de se satisfaire de manière plus régulière et stable, de manière plus astucieuse, ou encore *obliquement* (*T* 3.2.2. al.21 et 3.2.6. al.1). Pour reprendre les termes de Deleuze, « le besoin est naturel, mais il n'y a pas de satisfaction du besoin, ou du moins de constance et de durée pour cette satisfaction, qu'artificielles, industrielles et culturelles » (*ES* 31). Comme chez l'homme la disposition naturelle mène à l'invention, en ce qui concerne la nature humaine, « [n]ature et culture forment [...] un ensemble, un complexe » (*ES* 34).²⁸

On remarquera que, même si la nature et l'artifice, la tendance et l'invention, forment dans la nature humaine un complexe, on ne peut pas réduire les créations humaines à la nature (*ES* 36). C'est exactement ce qu'il y a de remarquable dans l'invention et l'artifice : ils procèdent de la nature mais ils ne sont pas déterminés par celle-ci. En effet, si la tendance naturelle se satisfait dans l'institution, par exemple l'avidité dans la propriété et la sexualité dans le mariage, la tendance n'explique pas les moyens particuliers que peut fournir l'institution à la tendance pour se satisfaire. Parce que l'institution fournit des moyens obliques et indirects à la tendance, elle contraint cette dernière tout en lui permettant de se satisfaire, et la manière dont elle organise ceci ne dépend pas seulement de la tendance. « Voici *une* forme de mariage, *un* régime de propriété. Pour *ce* régime et *cette* forme ? Mille autres sont possibles, qu'on trouve dans d'autres époques, dans d'autres pays » (*ES* 37). Il y a donc dans l'institution quelque chose qui dépasse et qui se distingue de la nature ; et qui montre ainsi une réelle production et

²⁸ Dans ce contexte, Deleuze en profite pour remarquer que dès lors, toute science de l'homme doit prendre en compte aussi bien les principes de la nature que les principes artificiels de la culture. Selon lui, Hume avait déjà remarqué ceci : « [a]ussi Hume refuse-t-il à la fois les thèses qui donnent tout à l'instinct, y compris la justice [*T* 3.2.8. al.4], et celles qui donnent tout à la politique et à l'éducation, y compris le sens de la vertu [*T* 3.2.2. al.25]. Les unes, en oubliant la culture, nous offrent une fausse image de la nature ; les autres, en oubliant la nature, déforment la culture » (*ES* 34).

créativité de l'espèce humaine. Deleuze cite Hume pour marquer cette différence remarquable entre l'institution et l'instinct :

[t]ous les oiseaux de la même espèce, à toute époque et en tout pays, bâtissent leurs nids de manière analogue : c'est en cela que nous voyons la force de l'instinct. Les hommes, aux différentes époques et en différents lieux, construisent différemment leurs maisons ; ici nous voyons l'influence de la raison et de la coutume. Nous pouvons tirer une inférence analogue d'une comparaison entre l'instinct de génération et l'institution de la propriété (ES 37).

Le monde de la morale, de la culture, témoigne ainsi de l'inventivité et de la créativité de la nature humaine. Comme dans le monde de la connaissance, il se produit dans le monde de la morale un véritable dépassement de la nature, qui explique pourquoi Deleuze appelle la morale de Hume une « théorie de l'artifice » (ES 31). Cette invention, cet artifice une fois constitué, transforme l'esprit pour faire partie de la nature humaine, pour devenir une tendance naturelle de l'esprit. Cette nouvelle tendance dépasse celles qui sont présentes originairement dans l'esprit, car elle permet leur satisfaction de manière oblique et artificielle.

L'activation de l'esprit dans la morale

Il y a donc une analogie entre la connaissance et la morale chez Hume, en ce que ces deux phénomènes forment un dépassement de ce qui est donné originellement, pour devenir pourtant naturelles, et pour rendre ainsi l'esprit actif. Deleuze affirme que « cette activation sera saisie comme une passivité de l'esprit par rapport aux principes qui la produisent, comme une activité par rapport à l'esprit qui la subit » (ES 137). Ce dépassement, cette activation de l'esprit résulte en effet dans les deux cas d'une affection de l'esprit. Dans la connaissance, l'esprit est fixé par les principes d'association, et il est déterminé par l'habitude à inférer par une impression de nécessité ; dans la morale, l'esprit est affecté par les passions et leur retentissement dans l'imagination produit un sentiment moral artificiel. Dans les deux cas, ce qui affecte l'esprit pour mener à un dépassement, c'est ce que Hume appelle une impression de réflexion. Par conséquent, « le sens des principes d'association est le suivant : constituer une impression de réflexion, à partir d'impressions de sensation désignées. *Le sens des principes de la passion est le même* » (ES 132). C'est pour cette raison que Deleuze remarque que « la démarche de Hume est toujours la même, allant de l'absence d'une idée dans l'esprit à la présence d'une affection de l'esprit. La négation de l'idée de la chose affirme l'identité du caractère de cette chose avec la nature d'une impression de réflexion. Ainsi pour l'existence, l'idée générale, la connexion nécessaire, le moi, le vice et la vertu » (ES 12).

De plus, il y a une analogie entre connaissance et croyance d'un côté et artifice de la moralité de l'autre : connaissance et moralité forment toutes deux un dépassement du particulier vers la règle générale, pour former un schématisme. En effet, dans l'entendement l'association prend la forme de règles générales pour la formation d'idées, dans la raison expérimentale l'habitude constitue la règle de l'observation qui permet l'inférence, et dans la morale l'artifice constitue tout un système de règles qui permettent la satisfaction des passions conforme à l'intérêt commun. Cependant, ces règles sont constituées d'une autre façon, et opèrent d'une autre manière dans ces deux domaines : dans la morale la condition des règles est la réflexion de principes dans l'imagination, tandis que dans la connaissance des objets leur condition est dans un principe irréductible, celui de l'habitude. Par conséquent, l'association opère différemment dans la morale que dans la connaissance. En ce conjuguant à l'habitude, l'association est constitutive dans la connaissance, tandis qu'elle a une fonction secondaire, plutôt accompagnatrice, dans la morale, où la passion est constitutive : « [l]a morale admet l'idée seulement comme un facteur de ses circonstances et reçoit l'association comme un élément constitué de la nature humaine. Au contraire, dans le système de l'entendement l'association est un élément constituant, le seul élément constituant, de la nature humaine » (*ES* 20).

Si les règles générales opèrent de manières différentes dans le domaine de la connaissance et dans le domaine de la morale, ceci s'explique par une différence de sens. Nous avons vu que le sens de la morale est l'intégration : elle doit intégrer les passions de chacun dans un tout de la morale. Puisque « un tout ne peut qu'être inventé, comme la seule invention possible est celle d'un tout » (*ES* 28), l'imagination doit ici créer, être inventive et débordante ; et les règles générales sont issues de cette invention. La connaissance, au contraire, est extensive, car elle consiste en une détermination de parties : « il n'y a de connaissance possible qu'extensive, entre des parties » (*ES* 144). Comme la connaissance présuppose le principe de l'habitude, qui doit se rapporter à l'expérience pour fonctionner de manière légitime, un débordement de l'imagination, qui ne se rapporte pas à l'expérience, est indésirable.

Malgré cela, comme le principe de l'habitude est un autre principe que celui de l'expérience, l'imagination peut s'en servir pour engendrer des croyances illégitimes, des mauvaises habitudes, en feignant « une répétition qui ne provient pas de l'expérience » (*ES* 66, *T* 1.3.9. al.6). Le principe de l'existence continue est un exemple de ceci, car il est une fiction devenue tendance. Nous avons vu également avec Hume qu'un menteur finit par croire à son propre mensonge à force de le répéter. Deleuze évoque un autre exemple de croyance illégitime, celui de ce que Hume appelle la « probabilité non-philosophique » (*ES* 71, *T* 1.3.13)

ou le préjugé (*T* 1.3.13). Dans la probabilité non-philosophique, l'imagination falsifie la croyance « en confondant l'accidentel avec le général » (*ES* 69), en affirmant par exemple : « [u]n Irlandais ne peut avoir d'esprit, un Français ne peut avoir de solidité » (*ES* 67, *T* 1.3.13. al.7). Hume considère que ces croyances illégitimes doivent se corriger, à travers des règles correctives telles que celle qui postule que toute idée doit renvoyer à une impression. Par contre, dans certains cas comme celui de la croyance à l'existence des corps, même si la réflexion doit dénoncer cette croyance illégitime, comme nous l'avons vu plus haut avec Hume, la nature n'a pas laissé le choix à l'esprit d'y croire ou de ne pas y croire. Dans la pratique, dans la vie de tous les jours, même le philosophe sceptique se conduit comme tout le monde. Par ailleurs, l'imagination débordante est indésirable dans le domaine de la connaissance, dans lequel elle génère l'erreur et l'illusion ; mais elle est désirable dans le monde de la morale, où elle permet l'invention et la création : « [d]ans le débordement de la connaissance on ne trouvera plus la positivité de l'art, on trouvera seulement la négativité de l'erreur et du mensonge » (*ES* 69). Ainsi, se pose ici le problème de la distinction entre les croyances illégitimes désirables et indésirables.

En effet, Hume « opère la substitution de la croyance pratique au savoir » (*ES* couverture). En remplaçant la connaissance par la croyance, il accentue les limites de la raison, qui n'est au fond rien d'autre qu'un instinct, et qui ne peut pas procéder indépendamment de l'expérience. Hume accentue ainsi l'affectif et le circonstanciel, car selon lui « *tous nos raisonnements sur les causes et les effets ne proviennent que de la coutume, et la croyance est un acte qui relève plus de la partie sensitive de notre nature que de la partie cognitive* » (*T* 1.4.1. al.8). Il accentue également l'importance de la pratique, car la croyance résulte d'une inférence à partir d'habitudes, pour former une sensation. De toute manière, pour Hume ni la connaissance ni la morale ne résultent de la découverte de vérités ou de principes éternels et universels, mais elles sont les résultats utiles d'une pratique. Nous pouvons conclure qu'avec Hume, l'expérience devient constitutive, tant dans le domaine de la raison théorique que dans celui de la raison pratique. L'association et l'habitude permettent le raisonnement et l'inférence, pour produire ainsi un véritable dépassement et une croyance, en déterminant l'exercice de l'esprit à travers des règles générales. La morale constitue une réelle invention, un artifice, par l'intermédiaire de l'institution, qui représente un complexe de règles générales, qui s'établissent par une casuistique ou un exercice d'application des règles aux différents cas.

Mais Hume opère également une distinction nouvelle selon Deleuze : il distingue un fond atomiste de l'esprit, une imagination fantaisiste qui n'est pas encore structurée, par rapport à un esprit fixé par les principes de la nature humaine. Comme nous l'avons vu, les principes

fixent l'esprit, en font une nature paisible et régulière, qui constitue la base de la morale et de la connaissance. Ainsi, Hume montre comment on passe du particulier, de l'intensité d'impressions atomiques et de la différence, à la continuité, à la ressemblance, et à la possibilité de la règle générale.

3. Nature humaine et subjectivité

Nous avons noté dans les paragraphes précédents que Deleuze utilise une terminologie kantienne dans son interprétation de Hume. Il parle notamment de la raison théorique et pratique, du donné, et du schématisme. Il affirme par ailleurs que l'empirisme de Hume « essentiellement ne pose pas le problème d'une origine de l'esprit, mais le problème d'une constitution du sujet » (ES 15). En introduisant ces termes et cette problématique dans la pensée de Hume, Deleuze semble vouloir rapprocher les pensées de ces deux auteurs.

L'impression de réflexion : la constitution du sujet à partir du donné

Nous avons vu que Deleuze souligne chez Hume le dépassement du donné qui est produit par les principes de la nature humaine. Il affirme en effet que « [l]a véritable importance [de l'empirisme] est du côté des impressions de réflexion, parce qu'elles qualifient l'esprit comme un sujet » (ES 15). Nous avons vu comment les impressions de réflexion, qui affectent un esprit passif, le rendent ensuite actif en lui fournissant tout un système de règles pour la connaissance ainsi que pour la morale. En d'autres termes, ce qui intéresse finalement Deleuze dans la pensée de Hume, c'est la manière dont il explique la constitution du sujet.

En effet, Deleuze souligne qu'il ne s'agit pas dans la philosophie de Hume d'expliquer simplement la genèse psychologique de l'esprit humain (ES 15). C'est que, pour Deleuze, les impressions de réflexion, qui produisent à travers l'impression de réflexion le monde de la connaissance et de la morale, qualifient l'esprit comme sujet épistémologique et moral, du point de vue duquel « [l]a psychologie des affections [devient] la philosophie d'un sujet constitué » et « [l]e mot idée ne peut plus avoir le même sens » (ES 13). En effet, dans le sens où l'esprit est déterminé par une idée à penser à une autre idée, il « ne saurait produire cette idée comme une qualité des choses, puisqu'elle est une qualification de l'esprit » (ES 13). Cependant, l'impression de réflexion constitue le monde de la connaissance et le monde de la morale, ce qui permet une réflexion philosophique, soit une critique de la connaissance et de la morale, sous la forme d'une dénonciation des mauvaises applications des idées, soit des

illusions de l'imagination, comme nous l'avons vu. Remarquons que cette formulation de la critique est très proche de celle de Kant, chez qui il s'agit également d'une critique qui dénonce les illusions et les usages illégitimes de la raison, comme nous le verrons dans le prochain chapitre.

Si Deleuze rapproche la pensée de Hume et celle de Kant, c'est également pour pouvoir contraster la conception de la subjectivité des deux auteurs. En effet, il souligne que le problème de la constitution du sujet est posé par Hume de manière entièrement empirique, qui concerne exclusivement le *fait* (ES 10) : le fait de la connaissance et de la morale consiste en ce qu'elles dépassent le donné, et Hume se propose d'expliquer ces dépassements, *quid facti*. Comme nous le verrons dans le chapitre suivant, dans la théorie kantienne de la subjectivité, il s'agit plutôt d'une détermination des conditions de possibilités d'un sujet et de son expérience présumés ou donnés tout fait, et d'une justification de leur validité *en droit*. Par ailleurs, les conditions de possibilité de cette expérience sont également considérées comme données à l'avance, dans une subjectivité transcendantale donnée *a priori*, dont l'empirique, qui lui est transcendant, dérive. Chez Kant le dépassement est donc fondé par l'existence d'un sujet transcendantal. Comme le dit Deleuze, « [l]a transcendance [est] le fait empirique, le transcendantal est ce qui rend la transcendance immanente à quelque chose = x » (ES 125). Comme nous le verrons, cette immanence de principes à la subjectivité transcendantale a comme fonction d'assurer *en droit* l'accord entre les phénomènes et l'expérience.

Pour Deleuze, la force de Hume est que, contrairement à Kant, il ne présuppose pas un tel sujet transcendantal pour expliquer la connaissance et la morale. Au contraire il explique la constitution du sujet à partir de l'expérience de manière immanente. Telle est pour Deleuze la signification du point de vue empirique, à la différence du point de vue transcendantal ou encore psychologique :

[u]ne critique est empirique quand, se plaçant d'un point de vue purement immanent d'où soit possible au contraire une description qui trouve sa règle dans des hypothèses déterminables et son modèle en physique, on se demande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ? La construction de celui-ci fait place à la constitution de celui-là. Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné. Le mérite de Hume est déjà d'avoir dégagé ce problème empirique à l'état pur, en le maintenant éloigné du transcendantal, mais aussi du psychologique (ES 92).

Ainsi, tandis que Kant se donne en quelque sorte un sujet « tout fait », dont il s'agit simplement de déduire les conditions, qui sont pour Kant les catégories *a priori* de l'entendement²⁹ et les

²⁹ CRPu A84–130, B116–169.

formes *a priori* de l'intuition sensible³⁰, Hume explique comment la connaissance et la morale *se constituent* dans l'expérience à travers les principes de la nature humaine. Puisque chez Kant le sujet est à l'origine de structures *a priori*, qui déterminent la manière dont il synthétise le donné dans l'expérience, la subjectivité est ici autonome et semble active. Chez Hume, en revanche, l'organisation de l'esprit se fait de manière automatique, à partir des impressions qui lui sont données et des principes de la nature humaine, et donc chez lui « rien n'est transcendantal » (ES 5).

Ainsi, même si Hume n'utilise pas le terme de sujet, selon Deleuze il explique et il fonde dans sa science de l'homme la connaissance et la morale, soit la raison théorique et la raison pratique, et il explique donc la constitution de la subjectivité. En d'autres termes, chez Hume, les principes de la nature humaine engendrent tout ce qui est requis pour faire de l'esprit un sujet selon Deleuze — qui affirme en effet que « les principes conjugués font de l'esprit même un sujet [...] ils établissent un sujet dans le donné » (ES 143) — et Hume serait préoccupé par le même problème que Kant, mais il serait, contrairement à Kant, capable de rendre compte de la constitution de ce sujet à partir de l'expérience. Pour le dire avec les mots de Deleuze, chez Hume, le sujet qui transcende le donné, « ce sujet qui invente et qui croit se constitue dans le donné de telle façon qu'il fasse du donné lui-même un système » (ES 92), à partir d'une expérience qui « ne suppose rien d'autre [...] et] n'implique aucun sujet dont elle serait l'affection, aucune substance dont elle serait la modification, le mode » (ES 93).

La conception humienne du sujet implique deux éléments importants selon Deleuze, qui la démarquent de la conception kantienne : d'une part, elle affirme « la nécessité de recourir à des principes pour comprendre la subjectivité, » qui n'est donc pas donnée *a priori*, et d'autre part elle laisse de côté « l'accord des principes avec ce donné dans lequel ils constituent le sujet » car « les principes de l'expérience ne sont pas des principes pour des objets de l'expérience » (ES 136) comme c'est le cas chez Kant, pour qui le sujet est transcendantal. En d'autres termes, chez Kant le donné est « un ensemble de phénomènes [...] 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 condition de constituer d'abord une règle des phénomènes dans cette Nature elle-même » ; autrement dit « 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 celle des relations » (ES 125). Chez Hume, au contraire, les principes de la Nature ne sont pas les mêmes que ceux de la nature humaine, ce qui change la

³⁰ CRPu A19-49, B33-73.

signification de la subjectivité dans sa relation au donné et à la Nature ou aux phénomènes, en impliquant comme nous le verrons une critique de la représentation et de la connaissance.

Le fond affectif du sujet et la constitution des facultés

Deleuze souligne que le donné de Hume n'est ni une représentation de la Nature, ni une modification de la nature humaine, comme elle semble l'être chez Kant (*ES* 95). L'interprétation deleuzienne de Hume dégage un donné originaire, soit l'esprit comme un flux de perceptions atomiques qui se combinent au hasard. Hume ne s'occupe pas dans sa philosophie de l'esprit de l'origine des perceptions de ce flux, car celles-ci viendraient de l'extérieur. C'est pourquoi Deleuze affirme que « le donné [est] le produit des pouvoirs de la Nature, et le sujet, le produit des principes de la nature humaine » (*ES* 122). Nous avons vu comment les principes de la nature humaine fixent l'esprit et mènent ensuite à la connaissance et à la morale, en affectant l'esprit pour engendrer une activation à travers les impressions de réflexion et les règles générales, et constituent ainsi un sujet dans le donné. Dans cette optique, l'impression de réflexion explique entièrement le sujet, car, comme l'affirme Deleuze, chez Hume, « l'effet du principe est toujours une impression de réflexion [et l]a subjectivité [est] donc impression de réflexion, et rien d'autre » (*ES* 127).

Comme il s'agit pour Deleuze d'un sujet proche du sujet kantien, l'impression de réflexion doit pouvoir expliquer la constitution de facultés. Selon Deleuze, la transition de l'impression de sensation donnée originairement à l'impression de réflexion qui en forme le dépassement implique effectivement la constitution de facultés chez Hume : « [p]our que des impressions de réflexion procèdent de certaines impressions de sensation, il faut que l'esprit ait des facultés façonnées d'une manière convenable, il faut qu'il ait une constitution qu'il ne tient pas de lui-même, une nature » (*ES* 128). Kant distingue comme nous le verrons trois facultés principales du sujet transcendantal : l'entendement, la sensibilité et l'imagination. Pour Kant l'entendement contient des catégories et la sensibilité les formes de l'espace et du temps. Nous avons vu de quelle manière chez Hume, les principes d'association constituent l'entendement, en engendrant des idées générales.

En ce qui concerne la sensibilité, la faculté réceptive, elle contient chez Kant la structure *a priori* du temps et de l'espace, tandis que chez Hume les idées de temps et d'espace sont constituées à partir du donné, et dérivent de la manière à laquelle se présentent nos perceptions originelles et indivisibles. L'idée de temps ne peut pas selon Hume dériver d'une impression de sensation ; elle dérive du fait que les perceptions séparables et indivisibles se présentent

comme une succession (*T* 1.2.3. al.7). Il explique que « [c]inq notes jouées sur une flûte nous donnent une impression et une idée du temps, bien que le temps ne soit pas une sixième impression qui se présente à l'ouïe ou à aucun des autres sens. Et ce n'est pas davantage une sixième impression que l'esprit, par réflexion, trouve en lui-même » (*T* 1.2.3. al.10). L'idée de temps dérive ici de l'ordre d'apparition des notes, de leur succession, que l'esprit sépare des perceptions auxquelles elle s'appliquait pour créer une idée de temps applicable à d'autres situations. L'idée de l'espace se constitue de manière similaire. Hume explique que, quand nous percevons des points ou des taches dans un certain ordre et une certaine composition, nous dérivons de cela l'idée de l'espace (*T* 1.2.3. al.4 et 1.2.5. al.1). Pour montrer l'origine de l'idée de distance, il explique que, quand nous prenons une feuille avec une tache d'encre, et que nous l'éloignons de nous petit à petit, la tache devient indivisible avant de disparaître, et que, quand nous la rapprochons ensuite à nouveau, la tache réapparaît, en se présentant comme une perception indivisible, et ensuite elle gagne en intensité puis en taille (*T* 1.2.4. al.7). Par conséquent, pour Hume la composition de nos perceptions nous donne l'idée d'espace, et l'intensité de nos perceptions qui diminue, l'idée de distance (*T* 1.2.5. al.15-17).

Deleuze conclut de ceci que le donné, l'esprit, contrairement au sujet, se caractérise essentiellement par la *quantité*, et le sujet par une *qualité* représentative qu'aurait l'idée par rapport à l'impression qu'elle représente. Il affirme en effet par rapport au donné : « [c]e n'est pas la qualité représentative de l'idée qui nous importe, à ce stade, mais sa divisibilité » (*ES* 96). Par conséquent, « [l]'invariant de l'esprit n'est pas telle ou telle idée, mais la plus petite idée » (*ES* 96-97). Ou encore « [l]'esprit, le donné ne se réclame pas de telle ou telle idée, mais de la plus petite idée » (*ES* 97). De ce point de vue, selon Deleuze, la constitution du sujet doit se comprendre par la constitution de l'espace, et « le problème du statut de l'esprit, finalement, ne fait qu'un avec le problème de l'espace » (*ES* 97). Le rapport entre le donné et le sujet est celui de la plus petite idée et de l'étendue, de l'espace qui se constitue à partir de celle-ci, soit c'est un rapport de la partie au tout ou de la multiplicité à la totalité.

Le rapport du sujet au donné correspond également, selon Deleuze, à une synthèse du temps car le principe de l'habitude, qui constitue la causalité et la croyance, fait que le sujet s'attend à retrouver la même chose dans l'avenir que ce qu'il a observé dans le passé ; et dans la propriété, qui est le fondement de la justice, le sujet s'attend à conserver ce qu'il possède. Par conséquent, dans l'attente, le sujet opère une « synthèse du passé et du présent » (*ES* 102). Dès lors, « [p]arler du sujet [...] c'est parler d'une *durée*, d'une coutume, d'une habitude, d'une attente » (*ES* 101, nos soulignements). Par ailleurs, puisque le sujet est principalement un dépassement, une production, Deleuze conclut que le temps, dans son rapport au sujet, est

essentiellement productif : « le temps est dans un rapport tel avec le sujet que le sujet nous présente la synthèse du temps, et que cette synthèse est seule productive, créatrice, *inventive* » (ES 102). Mais il tire encore une autre conclusion : « [e]n fait le passé et le présent se constituent dans le temps, sous l'influence de certains principes et la synthèse du temps n'est elle-même que cette constitution » (ES 105). C'est dire que le temps se transforme, que le passé et le présent se constituent, en même temps que se constitue le sujet, parce qu'il appartient à ce dernier de se tourner vers l'avenir (ES 106).

On remarquera dans ces formulations du sujet par rapport au temps et à l'espace qu'ils annoncent la lecture que fait Deleuze de Bergson, que nous aborderons dans notre dernier chapitre. Deleuze rapproche la pensée de Hume à celle de Bergson, en associant l'habitude qui constitue le sujet aux notions d'élan vital, de durée et de mémoire : « [l]'attente est habitude, l'habitude est attente : ces deux déterminations, la poussée du passé et l'élan vers l'avenir, sont les deux aspects d'un même dynamisme fondamental, au centre de la philosophie de Hume. Et il n'est pas besoin de forcer les textes pour trouver dans l'habitude-attente la plupart des caractères d'une durée, d'une mémoire bergsonienne » (ES 101).

La subjectivité comme synthèse incompréhensible : la fêlure

Deleuze remarque que, chez Kant, l'imagination joue un rôle fondamental : l'activité transcendante de l'imagination, qui est une synthèse selon les règles *a priori* de représentation des idées (le temps et espace d'un côté, et les catégories de l'autre), est à l'origine des conditions de toute expérience et de toute connaissance (ES 124). Comme les principes selon lesquelles l'imagination reproduit sont les mêmes que ceux qui déterminent les phénomènes, il y a ici un accord entre les représentations et les phénomènes (voir notamment « La synthèse de la reproduction dans l'imagination » CRPu A100-101, ES 125).

Pour Deleuze l'imagination occupe également une place importante dans la constitution du sujet chez Hume, mais d'une toute autre manière. Deleuze affirme en effet que « la question : Comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ? signifie : comment l'imagination devient-elle une faculté ? », et selon son interprétation, « 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 de principes* » (ES 124, nos soulignements). Nous avons vu comment les principes affectent l'esprit pour produire des impressions de réflexion et pour instituer des règles d'unification des idées, et nous avons vu comment se constituent les idées d'espace et de temps à partir du donné. C'est à partir de ces éléments que l'imagination devient une faculté

et peut représenter ce qui se présente à elle, en se conformant aux règles d'unification des idées dans l'entendement, ou d'observation dans la raison expérimentale. Elle peut aussi créer des représentations illégitimes, en assemblant des idées de manière fantaisiste pour créer des préjugés — en remarquant qu'il n'est pas clair comment Hume peut faire la différence entre ce genre de fictions illégitimes et celles qui sont utiles comme celle des corps (*ES* 146-147). Comme nous l'avons vu, l'esprit devient ainsi actif : il se constitue ainsi une activité. Toutefois, il n'est pas actif de la même manière que l'imagination transcendantale de Kant, qui produit elle-même les règles pour la reproduction des idées. L'esprit est plutôt activé, et cette activation constitue une passivité de l'esprit ou du donné par rapport aux principes.

Par conséquent, même si le sujet signifie une activation par rapport au donné, l'esprit est, dans sa constitution à partir du donné, passif, ce qui enveloppe en quelque sorte une contradiction. Cette contradiction s'explique par le fait que, quand le sujet se constitue dans le donné et que l'imagination devient une faculté, ceci ne signifie pas un développement de ce qu'il y a dans l'esprit pour constituer une raison pratique et théorique — il ne s'agit pas d'une genèse interne — mais c'est l'effet de l'affection de principes extérieurs à l'esprit — telle est toute la signification de l'extériorité des relations.

Nous avons vu plus haut qu'il y a donc, chez Hume, deux sens du donné : il y a ce qui est donné originairement, soit le flux de perceptions distinctes, et le dépassement du donné par le sujet, qui est également donné, mais en un autre sens. Deleuze affirme que ces deux sens sont *l'inverse* l'un de l'autre : « le donné, l'expérience a maintenant deux sens, inverses. Le donné c'est l'idée telle qu'elle est donnée dans l'esprit, sans rien qui la dépasse [...] Mais, le dépassement lui aussi est donné, en un tout autre sens et d'une autre manière, comme pratique, comme affection de l'esprit, comme impression de réflexion » (*ES* 11-12). Deleuze donne l'exemple de l'impression de nécessité, et il remarque qu'« [e]n un sens nous n'avons pas l'idée de nécessité ; en un autre sens, nous l'avons » (*ES* 14). Voici une autre manifestation de la contradiction que contient la subjectivité dans son rapport au donné : « le sujet est constitué dans le donné par les principes, mais comme l'instance qui dépasse ce même donné » (*ES* 143).

Le rapport entre l'imagination en tant que faculté et le donné en tant que fantaisie, montre encore cette contradiction : « il faut comprendre à la fois que le sujet est *constitué par les principes, et fondé sur la fantaisie* » (*ES* 143). Nous avons vu que Deleuze appelle d'abord le donné, soit l'esprit en tant que flux de perceptions qui se combinent au hasard, « l'imagination ». Dans cette acception du mot, l'imagination est fantaisiste et délirante, et elle n'est pas organisée. Deleuze écrit : « [l]e fond de l'esprit est délire. Ou, ce qui revient au même à d'autres points de vue, hasard, indifférence. Par elle-même l'imagination n'est pas une nature,

mais une fantaisie » (ES 4). Quand le sujet se constitue à travers les principes, l'imagination devient une faculté, et elle devient donc plus régulière et calme, mais également organisée. Deleuze remarque en effet que les principes de la nature humaine forment dans l'esprit « tout un réseau, comme une canalisation : ce n'est plus par hasard qu'on passe d'une idée à une autre, une idée en introduit naturellement une autre suivant un principe, elle s'accompagne d'une autre naturellement » (ES 139). Ainsi, comme le remarque Deleuze, « [l]'opposition la plus interne s'affirme entre l'imagination constituée et l'imagination constituante » (ES 85). Toutefois, malgré cette contradiction, la faculté de l'imagination, le sujet, doit toujours entretenir un rapport avec l'imagination délirante et fantaisiste qui forme « le fond de l'esprit », car « l'imagination ne peut devenir en soi une nature sans rester pour soi une fantaisie » (ES 7). Il y a donc, dans l'esprit, une contradiction entre ce qui en fait un sujet, c'est-à-dire l'association, les relations d'un côté, et le fond de l'esprit, la fantaisie de l'autre.

Nous avons abordé un certain nombre de manifestations de cette contradiction entre la qualification du donné par les principes, qui constitue le sujet d'un côté, et le donné fantaisiste de l'autre : l'idée générale est une idée particulière, mais qui acquiert à travers les principes une fonction qui est contradictoire avec sa nature. La croyance aux corps résout la contradiction entre des perceptions différentes et une continuité entre les perceptions ; et l'institution limite les passions intéressées tout en permettant également leur satisfaction. Nous avons également abordé la probabilité non philosophique, le préjugé, à travers l'exemple de l'Irlandais qui ne peut avoir d'esprit et du Français qui ne peut avoir de solidité : dans ce type de croyance illégitime, la fantaisie prend le dessus sur le sujet raisonnable. « Voilà donc le sujet qui subit des pressions, tourmenté de mirages et sollicité par la fantaisie. Et ses passions, ses dispositions de l'instant l'amènent à seconder les fictions. En un mot, nous ne sommes pas que sujet [...] nous sommes encore un Moi, toujours esclave de son origine. Le fait est qu'il y a des croyances illégitimes, des idées générales absurdes » (ES 146).

Comme le sujet constitué est contradictoire avec le donné à partir duquel il se constitue, comme il y a une différence de nature entre l'esprit fantaisiste et son dépassement, le sujet, le Moi, signifie essentiellement une synthèse d'éléments contradictoires, une tension, ou encore une fêlure. « Ainsi se poursuit dans le Moi toute une polémique entre le sujet et la fantaisie, ou plutôt dans le sujet lui-même, *entre les principes de la nature humaine et la vivacité de l'imagination*, entre les principes et les fictions » (ES 126). Le Moi du sujet, le rapport entre le sujet et le donné est par conséquent une synthèse incompréhensible selon Deleuze, car « [l]e moi doit être en même temps collection d'idées et tendance, esprit et sujet [...] et [il] réunit dans sa notion sans les concilier l'origine et la qualification » (ES 15). Nous indiquerons que

ceci fait écho à l'idée du sujet « fêlé » que Deleuze développe dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*. Ce Je fêlé constitue pour lui une « schizophrénie de droit » (DR 82), qui forme la base de la pensée.

Le côté fixé de cette synthèse peut se comprendre comme un apaisement ou une neutralisation de l'intempestif et de l'hasardeux, puisque le sujet institue le régulier et le paisible. En effet, quand le sujet dépasse le donné sous l'effet des principes, la vivacité, l'intensité des impressions originelles de l'esprit, se communique et s'estompe dans les relations : « *une relation entre deux idées est aussi la qualité par laquelle une impression communique à l'idée quelque chose de sa vivacité* » (ES 144). Deleuze remarque que la vivacité est le caractère de l'impression, le donné originel de l'esprit fantaisiste. Dans l'entendement, dès lors, qui met en communication des idées, la vivacité est apaisée ou neutralisée. De manière analogue, il y a dans la morale une communication de l'intensité, car les passions retentissent dans l'esprit pour produire une nouvelle impression. Par conséquent, l'esprit devient sujet quand « *il mobilise sa vivacité de telle façon qu'une partie dont elle est le caractère (impression) la communique à une autre partie (idée), et d'autre part, quand toutes les parties prises ensemble résonnent en produisant quelque chose de nouveau* » (ES 151). Dans les deux cas, la vivacité est répartie, partagée entre des parties reliées ou des retentissements, et par conséquent, comme l'impression perd un peu de son intensité avec chaque médiation, l'esprit est naturellement apaisé et pacifié en devenant sujet. Par ailleurs, comme pour Hume la différence est l'absence de relation, et les impressions originales sont toujours distinctes et séparables, la différence, l'intensité et le particulier correspondent au fond de l'esprit, tandis que l'association, la relation, l'uniformité, la ressemblance et la généralité sont les caractéristiques de la subjectivité.

Ainsi, la pensée empirique, en pensant la constitution du sujet, dévoile pour Deleuze la difficulté « d'établir un rapport assignable entre les deux sens de l'idée ou de l'impression, entre l'origine et la qualification » (ES 15). C'est tout le sens du problème de l'antinomie de la croyance, qui est à la fois donnée et absente, et dans laquelle le sujet est à la fois actif et passif, et l'esprit est à la fois sujet et assujéti ; c'est le problème de la relation entre l'esprit comme collection fantaisiste d'idées, et le sujet organisé, qui forment ensemble la synthèse incompréhensible qu'est le « moi ». ³¹

³¹ On remarquera qu'aucun des ouvrages dédiés au Hume de Deleuze, qui sont d'ailleurs peu nombreux (à ma connaissance, il s'agit uniquement de J. Bell, *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 2009 ; M. Bell « Transcendental Empiricism? Deleuze's Reading of Hume » in M. Frasca-Spada & P.J.E. Kail éd., *Impressions of Hume*, Oxford, Clarendon, 2005, pp. 95-106 et J. Roffe, « David Hume », in *Deleuze's Philosophical Lineage*, G. Jones & J. Roffe éd., Edinburgh University Press

La critique de la représentation et le problème de la finalité

Au début d'*Empirisme et subjectivité*, Deleuze affirme que la formulation humienne de l'origine de l'esprit, ou l'intuition que les idées correspondent à des impressions plutôt qu'à des choses, lui évite de devoir considérer les idées comme ressemblant à et représentant des choses. En d'autres termes, les idées sont chez Hume délivrées du besoin de représenter. Ceci implique qu'il est impossible d'affirmer que l'esprit originaire comme donné forme une représentation de la Nature. En effet, comme nous l'avons vu, ce que l'esprit se représente est constitué à travers l'effet des principes sur le donné. Le donné n'est pas non plus une modification de la nature humaine, mais plutôt l'inverse, puisqu'il se trouve à l'origine de cette dernière. On précisera également que le donné ne se dépasse pas lui-même, car ici, il est passif, et affecté par les principes de la nature humaine — c'est là toute la signification de l'extériorité des relations.

Ainsi, chez Hume le sujet qui se constitue à partir du donné ne correspond pas à une représentation de la Nature, et il entretient en plus comme nous avons indiqué avec ce donné un rapport problématique. C'est pourquoi Deleuze affirme que « [l]a philosophie de Hume est une critique aiguë de la représentation » car, chez Hume, les représentations du sujet « *ne peuvent pas* présenter les relations » (ES 13). En d'autres termes, Hume montre que la représentation dans la connaissance ou la croyance signifie un dépassement, une modification du donné et que la représentation ne ressemble pas à ce qu'elle dépasse, et ne présente pas non plus les principes à travers lesquels s'opère le dépassement. Par conséquent, on ne peut pas considérer la représentation comme critère de l'expérience ou de la raison — comme le fait Kant — sans négliger la signification de la subjectivité, qui est essentiellement une modification et un dépassement du donné à travers les principes et l'expérience ou la pratique : « [e]n faisant de la représentation un critère, en mettant l'idée dans la raison, le rationalisme a mis dans l'idée ce qui ne se laisse pas constituer dans le premier sens de l'expérience, ce qui ne se laisse pas donner sans contradiction dans une idée » (ES 13). Par-là, « il a transféré la détermination de l'esprit aux objets extérieurs, supprimant pour la philosophie le sens et la compréhension de la pratique et du sujet » (ES 14).

2009, pp. 67-86), ne mentionne cette synthèse incompréhensible du sujet que Deleuze découvre à partir de la pensée de Hume. Cette idée revient pourtant dans *Différence et répétition* sous la forme d'une « schizophrénie de droit » (DR 82), d'un « Je fêlé » (DR 117), pour constituer une prémisse fondamentale de l'empirisme transcendantal. Deleuze affirme en effet que « la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal » (DR 117).

Selon Deleuze, « [l]a même critique qui ôte la relation à la représentation la donne à la pratique » (ES 138). En critiquant la représentation, on dénonce l'idée d'un sujet qui serait avant tout un sujet connaissant, pour mettre l'accent sur les principes et l'expérience, et donc sur le circonstanciel, la pratique et l'affectif, mais également sur son aspect inventif et productif. Ceci permet selon Deleuze de prendre en considération la singularité de chaque sujet. Nous avons vu que, dans sa pratique, le sujet conjugue toujours les deux sortes de principes, les principes d'association et des passions, pour fonctionner « en un bloc » (ES 150), et que les relations n'ont pas de sens sans les passions. Une relation qui enveloppe deux termes, « mon frère et moi », reçoit son sens de la passion, qui détermine l'esprit à passer plus rapidement de « mon frère » à « moi » que l'inverse. L'esprit peut également être déterminé à passer de l'idée de « mon frère » à l'idée de « ma mère », à l'idée de « chaussettes », ou à l'idée de « demain », selon les circonstances (j'ai peut-être acheté des chaussettes pour mon frère que je verrai demain). Aussi Deleuze affirme-t-il que « [l]'association des idées n'explique pas que celle-ci soit évoquée plutôt que celle-là »³² et que « [s]'il est vrai que l'association est nécessaire pour rendre possible toute relation en général, chaque relation en particulier n'est nullement expliquée par l'association. Ce qui donne à la relation sa raison suffisante, c'est la *circonstance* » (ES 115). Dans cette conception du sujet, un ensemble de circonstances, tel qu'un état des passions conjugué à certains besoins, des projets et des intérêts, des croyances et des idées, singularise à tout moment le sujet.

Ainsi, une telle conception ne se contente pas de formaliser les structures du sujet et l'expérience ou de la connaissance possible en général, mais elle rend compte du contenu réel et affectif de chaque sujet.³³ De plus, comme le sujet se constitue dans le donné en associant les idées selon les circonstances et selon ses affections, en procédant d'habitudes automatiques, il est ici l'effet de tendances implicites et impersonnelles. Ceci ouvre à une problématique nouvelle, soit celle des déterminations sub-représentatives et même pré-individuelles dont dépend l'expérience du sujet. C'est ce qui occupera Deleuze dans un grand nombre de ses ouvrages, notamment dans *Différence et répétition*, mais également dans ses monographies sur

³² Comme nous le verrons dans le dernier chapitre de cet ouvrage, Bergson pense également que les principes de l'association n'expliquent pas les associations concrètes qui se font dans l'esprit. Il fournit une réponse originale, qui implique également les circonstances concrètes.

³³ Deleuze répond ici à Freud et à Bergson, qui critiquent Hume pour avoir donné une trop grande importance à l'association, qui, selon eux, n'explique pas le contenu singulier de l'esprit : « quand Freud et Bergson montrent que l'association des idées explique seulement le superficiel en nous, le formalisme de la conscience, ils veulent dire essentiellement que seule l'affectivité peut justifier le contenu singulier, le profond, le particulier. Sans doute ils ont raison. Mais Hume n'a jamais dit autre chose » (ES 115).

Nietzsche et sur Bergson, que nous aborderons, et c'est à partir de ce type de détermination que Deleuze concevra le champ transcendantal de son empirisme supérieur.

La conception de la subjectivité avancée par Hume problématise également la notion même de connaissance, car comme nous l'avons vu, le sujet se constitue à partir d'un esprit fantaisiste, plutôt qu'à partir de principes qui s'appliquent également aux phénomènes. Ceci signifie qu'il n'est pas garanti que ce que produisent ces principes correspond à la nature des choses, que l'accord de l'expérience subjective aux phénomènes, si accord il y a, ne peut être qu'accidentel. Pour Deleuze, « le sujet ne [peut] jamais rencontrer *cet* accord, sinon d'une manière absolument accidentelle » (ES 124). Dès lors, les notions de connaissance et de représentation, d'objectivité et d'universalité semblent perdre tout leur sens, et les objets de croyance semblent être aléatoires et douteux.

Deleuze remarque que, même si l'accord entre l'expérience du sujet et les phénomènes de la Nature n'est pas garanti chez Hume, la nature humaine semble pourtant ajustée à la Nature. Il ne s'agit pas d'un accord sous la forme d'une représentation de la Nature, mais plutôt d'un accord pratique, fonctionnel, des règles générales avec les exigences de la Nature, soit « cette Nature est conforme à l'Être ; la Nature humaine est conforme à la Nature, mais en quel sens ? Dans le donné, nous établissons des relations, nous formons des totalités ; celles-ci [...] sont purement fonctionnelles. Et ces fonctions s'accordent avec les pouvoirs cachés dont le donné dépend, et que nous ne connaissons pas » (ES 152). En effet, si Hume dit que « la nature ne l'a pas laissé libre de choisir » (T 1.4.2. al.1), que l'esprit est déterminé à croire dans l'inférence causale et à l'intérêt commun, ceci veut dire qu'à travers les principes de la nature humaine, et à travers l'expérience, la Nature engendre dans le sujet des tendances et des fonctionnements conformes à certaines exigences.

Pour expliquer la correspondance entre la pratique du sujet et la réalité, Hume est forcé de supposer en dernière instance une finalité sous la forme d'une harmonie préétablie. Pour le dire avec les mots de Deleuze, « [u]n seul recours [permet] à Hume de présenter l'accord de la nature humaine avec la Nature comme autre chose qu'un accord accidentel, indéterminé, contingent : la finalité » (ES 126), soit « Hume est obligé d'accepter une finalité préétablie, comme accord des principes de la Nature humaine avec les principes de la Nature elle-même » (ES 6). Hume note en effet dans *Enquête sur l'entendement humain* « une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ».³⁴ Pour Deleuze, cette solution typique du dogmatisme n'est pas satisfaisante dans le contexte d'une philosophie

³⁴ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983 (1748, 1777), p. 117.

empirique, axée sur la sensibilité et la pratique, et selon laquelle, comme nous l'avons vu, on doit pouvoir indiquer pour toute idée une impression correspondante. Deleuze affirme pour cette raison que « [c]et accord ne peut être que pensé ; et sans doute est-ce *la pensée la plus pauvre et la plus vide* » (ES 152). Même si Deleuze ne mentionne pas encore dans sa monographie sur Hume l'idée d'un empirisme *transcendantal*, c'est peut-être ici que l'on doit chercher la source de ce projet.

Ainsi, en interprétant Hume comme se posant le problème de la constitution du sujet, Deleuze découvre dans sa pensée un fond affectif originaire du sujet, ainsi qu'une fêlure dans le sujet constitué. Il formule avec Hume une critique de la représentation et de la connaissance, et il opère un décentrement du sujet, en démontrant l'importance de la pratique, et donc du circonstanciel et de l'affectif. Ces éléments s'avèreront très importants, également dans les œuvres ultérieures de Deleuze, notamment ses monographies sur Nietzsche et Bergson, que nous aborderons plus loin, mais également dans d'autres œuvres, tels que *Différence et répétition* ou *Logique du sens*.³⁵ Si la pensée de Hume offre l'avantage de permettre de souligner ces aspects de la subjectivité, elle semble pourtant laisser à désirer par rapport à un problème important, auquel la notion de sujet est supposée apporter une réponse : la formulation de critères pour la validité de la connaissance ou de la croyance, ainsi que de la morale, autrement dit une explication du rapport entre les productions subjectives et les phénomènes ou la nature.

³⁵ C'est pourquoi je ne suis pas du tout d'accord avec Smith, quand il affirme que *Empirisme et subjectivité* occupe une place marginale dans l'œuvre de Deleuze (*Essays on Deleuze*, p. 63). Même si le terme d'« empirisme transcendantal » n'apparaît pas encore dans ce travail, les thèmes principaux de la philosophie transcendantale de Deleuze (notamment la répétition productive, le champ transcendantal sans sujet, la constitution du sujet à partir d'un champ immanent, et l'idée d'un sujet fêlé) y sont déjà présents.

En 1963, Deleuze publie *La philosophie critique de Kant*, où il expose la pensée de Kant dans ses trois *Critiques*. L'approche de Deleuze est systématique, et consiste en une espèce de survol de cette œuvre abondante et complexe, qu'il appelle une « doctrine des facultés » (PCK 17), du point de vue de la *Critique de la faculté de juger*, c'est-à-dire du projet achevé. L'objectif de Deleuze est de dévoiler les problèmes internes à la philosophie de Kant. En effet, Deleuze affirme qu'il considère Kant comme un ennemi, mais comme un ennemi qu'il admire, un « auteur de génie » (ID 192). Face à un tel auteur, il ne suffit pas d'affirmer que l'on est pas d'accord. C'est pourquoi Deleuze veut « montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages » (PP 15) pour « retrouver les problèmes qu'il pose » et « remonter [...] jusqu'à ce qu'il ne dit pas dans ce qu'il dit » (ID 192). L'originalité de l'interprétation de Deleuze se situe dans l'importance qu'il accorde au fond affectif et vivant du sujet dans la troisième *Critique*, qui fonderait la raison théorique et pratique, et ferait la médiation entre elles.³⁶

Nous avons vu que l'empirisme de Hume fournit selon Deleuze des principes pour penser la constitution du sujet à partir de l'expérience, mais qu'il n'est pas capable d'expliquer l'accord entre la nature humaine et la Nature, ou entre l'expérience subjective et les phénomènes. C'est pour résoudre ce problème que Kant introduit le transcendantal, et Deleuze l'admire pour cette découverte prodigieuse, qui fait de lui « l'analogue d'un grand explorateur » (DR 176). Toutefois, il reproche à Kant d'avoir compromis cette découverte, en décalquant le transcendantal du sujet empirique. Aussi Deleuze apprécie-t-il l'idée kantienne d'une critique immanente de la raison, qui doit signaler les illusions plutôt que de corriger les erreurs, mais il regrette que Kant compromette sa découverte en s'accrochant à certains présupposés (DR 178). Comme nous le verrons dans le prochain chapitre, Deleuze estime qu'il faudra attendre Nietzsche pour voir l'achèvement du projet critique.

Dans le présent chapitre nous verrons pourquoi Deleuze considère que Kant se donne le sujet « tout fait », et pourquoi il manque donc chez lui le point de vue génétique qui correspond à ce que Deleuze appelle « l'exigence postkantienne » (NP 80-81) de fournir des

³⁶ Comme le remarque Schreel (*Idea and Animation : A study of the immanent sublime in Deleuze's metaphysics*, manuscrit Université Gent, 2018), d'autres auteurs ont accordé de l'importance au sentiment de vie au fond du sujet kantien, et ont mis l'accent sur la troisième *Critique*, mais toujours ultérieurement à Deleuze (voir R. Gasché, *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford University Press, 2003, J.F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991 ; R. Makkreel, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, 1994 ; A. Philonenko, *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997).

principes génétiques pour l'expérience et le sujet, c'est-à-dire les raisons de leur production concrète, au lieu de se contenter de théoriser leur possibilité abstraite. Nous verrons également que, par là, Kant ne fait que déplacer le problème de l'harmonie mystérieuse entre sujet et Nature que Deleuze distingue chez Hume et qui revient chez Kant sous la forme d'une harmonie mystérieuse entre les différentes facultés, qui repose sur un principe de finalité simplement présupposé. Par ailleurs, nous identifierons les éléments de cette interprétation de Kant qui s'accordent avec la lecture que Deleuze fait de Hume : nous verrons que Deleuze considère la subjectivité de Kant comme un véritable réseau, un organisme, et qu'il y distingue également un fond affectif et fantaisiste. En effet, une pure contemplation passive, un libre accord entre les facultés d'un sujet désintéressé, conditionne et fonde pour Kant le rapport régulé des facultés dans la raison théorique et pratique. Nous indiquerons également que, même si Kant n'est pas capable de fournir le principe de la genèse du sujet, selon Deleuze il offre pourtant une notion de genèse intéressante dans son esthétique. Cette notion de genèse prépare les lectures que Deleuze fera de Nietzsche et de Bergson pour redéfinir le champ transcendantal, qui ne peut pas appartenir à un sujet simplement présupposé, et inspire la définition de la pensée et de l'Idée dans *Différence et répétition*.

1. La Critique de la raison pure : le sens commun logique

Le problème qui préoccupe Kant dans la première *Critique* est identique à celui que nous avons abordé au début du chapitre précédent : le problème de la connaissance comme dépassement de ce qui est donné dans l'expérience. Deleuze le résume ainsi : « [j]e connais, non pas quand je constate "j'ai vu mille fois le soleil se lever", mais quand je juge "le soleil se lèvera demain", ou encore "toutes les fois où l'eau est à 100°, elle entre nécessairement en ébullition" » (*PCK* 19). Comment ce dépassement se justifie-t-il ? Comme nous l'avons vu, Kant répond d'une autre manière que Hume, et il transforme par là le problème : pour Kant ce dépassement s'explique parce que les principes qui déterminent la connaissance sont les mêmes que ceux qui déterminent les phénomènes. Pour le dire dans les termes de Deleuze, « ce qui se présente à nous de manière à former une Nature doit nécessairement obéir à des principes du même genre (bien plus, aux *mêmes principes*) que ceux qui règlent le cours de nos représentations », c'est-à-dire que « [c]e sont les mêmes principes qui [rendent] compte de nos démarches subjectives, et aussi du fait que le donné se soumet à nos démarches » (*PCK* 21). Telle est la signification de la subjectivité transcendantale : les principes de la subjectivité transcendantale ne règlent pas seulement les représentations dans un sujet, ils gouvernent également

nécessairement sur ce qui est donné dans l'expérience. De plus, ces principes sont *a priori*, c'est-à-dire qu'ils sont indépendants de l'expérience, même s'ils peuvent porter sur elle, et qu'ils ont un caractère nécessaire et universel.

C'est exactement en posant cette subjectivité transcendante que Kant réalise la révolution copernicienne : les objets sont désormais soumis au sujet, c'est-à-dire plus précisément à la faculté de connaître du sujet transcendantal, et non le sujet à la nature comme dans la conception antique. Le problème de l'accord entre les objets de la nature et la connaissance dans le sujet semble par là résolu, et simultanément le sujet rationnel acquiert la place privilégiée typique de l'esprit Moderne (*PCK 23, CRPu Préface B xvii*). Puisque le sujet a des capacités passives et actives, de réception et de production, comme le remarque Deleuze, « le problème du rapport du sujet et de l'objet tend donc à s'intérioriser : il devient le problème d'un rapport entre facultés subjectives qui diffèrent en nature (sensibilité réceptive et entendement actif) » (*PCK 23-24*). Deleuze souligne que Kant opère une « critique immanente » (*PCK 7*) de la raison, ce qui est « le principe essentiel de la méthode dite transcendante » (*PCK 8*). Il veut dire que dans cette critique la raison tire ses principes et ses fins d'elle-même — ni de la nature ou de l'expérience (comme dans l'empirisme), ni d'un Dieu ou d'un Bien extérieur (comme dans le rationalisme), mais uniquement d'elle-même — ce qui signifie qu'elle doit elle-même juger de ses propres intérêts et fins, ainsi que de la possibilité et des conditions de leur réalisation — c'est donc une critique immanente parce qu'il s'agit d'un jugement de la raison par la raison. Ainsi, résume Deleuze, la philosophie transcendante « se propose de déterminer : 1° La vraie nature des intérêts ou des fins de la raison ; 2° Les moyens de réaliser ces intérêts » (*PCK 8*).

La doctrine des facultés comme système des intérêts de la raison

Deleuze remarque que « la doctrine³⁷ des facultés [de Kant] forme un véritable réseau » (*PCK 17*), « un véritable système de permutations » (*PCK 97*). En effet, la philosophie critique de Kant est une systématisation transcendante des facultés, qui questionne les conditions de possibilité pour la réalisation des différents intérêts de la raison, auxquels correspondent des usages spécifiques des facultés dans les différents « sens communs » (*PCK 33*), et entre

³⁷ On remarquera qu'il peut sembler étrange que Deleuze utilise ici le mot « doctrine », étant donné que Kant affirme que sa critique n'est pas une doctrine (*CRPu B25, B26*), parce qu'il s'agit d'une correction des connaissances et non de leur élargissement. Cependant, nous avons vu que Deleuze considère les trois *Critiques* du point de vue du projet achevé, et Kant affirme dans sa dernière *Critique* que la critique implique une doctrine ou y mène (*CFJ 176*).

lesquels il y a des connexions et des passages. À la différence de l'acception empiriste du terme, « sens commun » ne désigne pas chez Kant un sens particulier, une faculté psychologique et donc empirique particulière, mais plutôt le résultat d'un accord *a priori* entre des facultés du sujet transcendantal, facultés qui sont différentes de nature — il n'y a pas entre elles seulement une différence de degré, comme dans l'empirisme et le dogmatisme, qui affirment respectivement entre ce qu'engendrent les différentes facultés une différence de vivacité du point de vue de la sensibilité, et une différence de clarté du point de vue de l'entendement (*CRPu* A43/B60 ; *PCK* 34). La différence est une différence d'organisation, d'accord entre facultés hétérogènes, et donc de nature.

De la sorte, s'interroger sur les intérêts de la raison et sur la possibilité de leur réalisation revient à se demander comment s'accordent les facultés dans les différents sens communs. Selon Deleuze, il faut distinguer chez Kant deux sens du terme « faculté » (*PCK* 8-9). Dans son premier sens, une faculté est « une source spécifique de représentations » (*PCK* 13) et il y a donc autant de facultés que de types de représentations. Pour Kant, le sujet transcendantal possède une faculté passive ou réceptive (la sensibilité, qui lui procure des intuitions), et trois facultés actives (l'imagination, l'entendement et la raison, qui lui fournissent respectivement des formes, des concepts et des idées).

On remarquera à l'instar de Deleuze que, même si la sensibilité est une faculté pour Kant, on ne peut pas vraiment dire qu'elle produit des représentations. Pour Deleuze elle présente plutôt qu'elle ne représente ; elle présente ce qu'elle reçoit de manière passive dans la sensibilité (*PCK* 15). Comme l'indique Deleuze, ce que l'intuition reçoit ainsi, c'est d'abord « le phénomène en tant que diversité sensible empirique (*a posteriori*) » (*PCK* 14). L'intuition est donc une présentation singulière sensible, une diversité empirique. Toutefois, pour Kant cette présentation se rapporte immédiatement à un objet d'expérience, c'est-à-dire à un phénomène. C'est pourquoi Deleuze remarque que chez Kant l'intuition est une apparition plutôt qu'une apparence : c'est un phénomène, un objet, qui se présente à notre faculté réceptive, et non une simple apparence. Ensuite, la sensibilité est constituée de présentations *a priori* : les formes de l'espace et du temps comme les conditions de toute intuition ou apparition. Ainsi, l'intuition ne fournit pas seulement du contenu empirique, mais également « la diversité pure *a priori* de l'espace et du temps eux-mêmes » (*PCK* 14 ; voir *CRPu* A26/B42, A33, B47).

Les facultés qui engendrent des représentations à proprement parler sont les facultés actives, car représenter est une activité pour Deleuze : « [c]e qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : *re*-présentation implique une reprise active de ce qui se présente, donc une

activité et une unité qui se distinguent de la passivité et de la diversité propres à la sensibilité comme telle » (PCK 15). Plus précisément, l'activité de représentation est une activité de synthèse propre aux facultés actives, qui sont les sources des représentations spécifiques fournies aux autres facultés. En effet, pour Kant la faculté active de l'entendement fournit des concepts qui permettent d'unir ce qui se présente en l'y subsumant, celle de la raison est totalisante à travers les idées, et celle de l'imagination joue un rôle de médiation entre les différentes présentations et représentations. Pour résumer avec Deleuze, « [p]rise dans son activité, la synthèse renvoie à l'*imagination* ; dans son unité, à l'*entendement* ; dans sa totalité, à la *raison*. Nous avons donc trois facultés actives qui interviennent dans la synthèse, mais qui sont aussi bien sources de représentations spécifiques, quand on considère l'une d'entre elles par rapport à une autre : l'imagination, l'entendement, la raison » (PCK 15).

Deleuze indique que le mot faculté a également un deuxième sens, qui indique la relation entre le sujet et l'objet. Dans ce sens, Deleuze affirme, il y a « autant de *facultés de l'esprit* qu'il y a de types de rapports » (PCK 8). Il y a selon Kant également trois facultés, dans ce sens du terme : dans la connaissance il y a un accord entre la représentation du sujet et l'objet, la faculté de désirer représente un rapport de causalité entre ceux-ci, et le sentiment de plaisir et de peine concerne l'objet du point de vue de son impact sur la force vitale du sujet. C'est à ces trois facultés que correspondent ce que Deleuze appelle les trois intérêts de la raison : l'intérêt spéculatif, l'intérêt pratique et le jugement qui, lui, est désintéressé. Nous avons vu que les facultés, dans les deux sens du terme, diffèrent les unes des autres par nature — ceci est également le cas pour les intérêts de la raison. La subjectivité transcendantale englobe donc une multiplicité hétérogène de facultés et d'intérêts. Le sujet est dès lors composé de parties hétérogènes et connectées, qui forment ensemble un système organique selon Deleuze, qui affirme : « il y a [chez Kant] des intérêts de la raison qui diffèrent en nature. Ces intérêts forment un système organique et hiérarchisé, qui est celui des fins de l'être raisonnable » (PCK 13).

Pour que le sujet transcendantal puisse poursuivre et réaliser ses fins rationnelles, les facultés dans le dernier sens du terme (qui correspond à un rapport entre le sujet et l'objet, soit la connaissance, le désir et l'affection) peuvent former l'objet d'un « exercice supérieur » ou d'une « forme supérieure » (PCK 15), c'est-à-dire autonome ou législative. Une faculté accède à sa forme supérieure lorsqu'elle légifère sur les objets dans un certain domaine, correspondant à un certain intérêt de la raison, ainsi que sur les facultés restantes, en déterminant les conditions de leur fonctionnement dans un sens commun particulier. Les déterminations de ces facultés supérieures, qui définissent les différents sens communs, sont nécessaires et *a priori*,

c'est-à-dire qu'elles garantissent *en droit* nécessairement et avant toute expérience la communicabilité ou l'universalité de ce que les sens communs engendrent. En d'autres termes, les déterminations *de droit* concernant les différents sens communs *doivent* être admises pour que soit possible ce que l'on peut observer *de fait* (la connaissance, la loi morale, le sentiment). Ainsi, l'exercice supérieur et autonome des facultés est la condition de réalisation des intérêts que se pose la raison. Quand les facultés s'exercent dans leur forme empirique, quand elles suivent des desseins *a posteriori*, elles sont soumises à d'autres déterminations ou d'autres lois que leur propre loi, ce qui constitue un exercice inférieur.

Deleuze remarque que, chez Kant, dans l'usage supérieur des facultés au deuxième sens (correspondant à un type de rapport entre le sujet et l'objet), une faculté au premier sens (source de représentations) doit légiférer. Deleuze donne l'exemple de la faculté supérieure de connaître, dans laquelle l'entendement légifère :

[t]ant que la synthèse est empirique, la faculté de connaître apparaît sous sa forme inférieure : elle trouve sa loi dans l'expérience et non pas en elle-même. Mais la synthèse *a priori* définit une faculté de connaître supérieure. Celle-ci, en effet, ne se règle plus sur des objets qui lui donneraient une loi ; au contraire, c'est la synthèse *a priori* qui attribue à l'objet une propriété qui n'était pas contenue dans la représentation. Il faut donc que l'objet lui-même soit soumis à la synthèse de représentation, qu'il se règle lui-même sur notre faculté de connaître, et non l'inverse. Quand la faculté de connaître trouve en elle-même sa propre loi, elle légifère ainsi sur les objets de connaissance (PCK 10).

En d'autres termes, on peut parler d'une législation de principes *a priori* et d'un usage supérieur et autonome quand cet usage n'est pas uniquement empirique, mais qu'il repose sur des principes *a priori*. Si l'on pense que la ligne droite est le plus court chemin, ou que tout a une cause, ces principes ne proviennent pas de l'expérience, mais ils mènent à la connaissance quand ils légifèrent sur elle et sur la manière dont le sujet la synthétise. Si au contraire l'entendement ne légifère pas, mais se laisse guider par l'expérience, par exemple en reflétant simplement une présentation de la couleur rouge, qui ne peut former un objet de connaissance, elle s'exerce sous sa forme inférieure.

Ainsi, pour le dire dans les termes de Deleuze, Kant aborde le *sens commun logique*, qui correspond à l'intérêt spéculatif et la forme supérieure de la faculté de connaître dans la *Critique de la raison pure* ; il aborde le *sens commun pratique*, qui correspond à l'intérêt pratique de la raison et la forme supérieure de la faculté de désirer dans la *Critique de la raison pratique* ; et dans la *Critique du jugement*, il s'agit du *sens commun esthétique*, qui correspond à la forme supérieure de la sensibilité qui, elle, ne constitue pas d'intérêt de la raison. Dans ses *Critiques*, Kant se poserait les questions suivantes : « quelles sont ces formes supérieures [des

facultés], quels sont ces intérêts [de la raison] et sur quoi portent-ils ? [...] comment un intérêt de la raison se réalise-t-il ? [...] qu'est-ce qui assure la soumission des objets, *comment* sont-ils soumis ? Qu'est-ce qui légifère vraiment dans la faculté considérée ? » (PCK 16). Dans les pages qui suivent, nous aborderons tour à tour ces questions par rapport aux trois *Critiques* de Kant, à commencer par la *Critique de la raison pure*.

Les formes a priori de l'intuition : l'espace et le temps

Comme nous l'avons vu, Kant se pose la même question que Hume, à savoir la question du dépassement du donné dans la connaissance. Il formule cette question de la manière suivante : « [c]omment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? » (CRPu). Pour Kant ce type de jugement ne peut pas s'expliquer par induction ou par inférence, car l'expérience ne donne rien de nécessaire et d'universel, comme l'avait déjà remarqué Hume. Elle présente au plus une universalité comparative et assumée (une probabilité par induction), mais jamais une nécessité ni une universalité stricte et absolue (CRPu B4). Toutefois, contrairement à Hume, qui reste sceptique, Kant part du *fait* de ce dépassement de l'expérience dans la connaissance pour se poser la question de savoir comment il est possible *en droit* (PCK 19 ff. ; CRPu A x-xi, B x-xiv). En effet, il remarque le succès avéré des mathématiques, ainsi que d'autres sciences empiriques et théoriques, qui dépendent de jugements synthétiques *a priori* (B8), et il se propose d'expliquer leur possibilité, ainsi que de délimiter la portée et les conditions de validité de ce type de jugement. Si l'expérience ne donne rien d'universel et de nécessaire, si la raison tend pourtant vers ceux-ci et, surtout, si l'on peut remarquer que ce type de connaissance existe de fait, alors il faut trouver le principe de cette nécessité universelle, et il faut le trouver ailleurs que dans l'expérience.

Kant observe deux choses : premièrement, si on retire de l'expérience tout ce qui est donné empiriquement, il reste malgré tout quelque chose, c'est-à-dire des concepts et des jugements (CRPu A2) ; deuxièmement, il existe des connaissances *a priori* sur des objets indépendants de l'expérience qui ne peuvent pas être réfutés par celle-ci (CRPu B8), notamment dans la géométrie et les mathématiques (CRPu A3). C'est dans ce contexte que Kant formule le problème des jugements synthétiques *a priori*. À la différence des jugements analytiques, dans lesquels on rattache au sujet de la proposition un prédicat qui est compris dans le concept du sujet (par exemple, « tous les corps sont étendus » [B11]), les jugements synthétiques rattachent un prédicat à un sujet qui n'est pas compris dans celui-ci (comme quand on dit « tous les corps sont lourds, » « tout a une cause, » ou même « les trois angles d'un

triangle sont égaux à deux angles droits » [A9]). Comment et quand ce dernier type de jugement est-il justifié ?

Pour que cette synthèse soit justifiée, on doit admettre selon Kant des principes *a priori*, impliqués dans la subjectivité transcendantale avant même ou indépendamment de l'expérience (*CRPu* A2 ff. ; B6 ff.). Deleuze résume la réponse de Kant de la manière suivante : « 1° Tous les phénomènes sont dans l'espace et dans le temps [formes *a priori* de l'intuition] ; 2° La synthèse *a priori* de l'imagination porte *a priori* sur l'espace et sur le temps eux-mêmes ; 3° Les phénomènes sont donc nécessairement soumis à l'unité transcendantale de cette synthèse et aux catégories qui la représentent *a priori* » (*PCK* 28). C'est pourquoi l'entendement légifère dans la connaissance ; selon Deleuze, il constitue *a priori* et *en droit* les lois auxquels les phénomènes sont soumis. On remarquera à l'instar de Deleuze que l'entendement légifère uniquement sur la forme des phénomènes et non sur leur matière, qui n'est donc pas l'objet d'une connaissance possible.

Le dépassement de l'expérience dans la connaissance se fait par trois synthèses, et dans ce processus l'entendement légifère sur les objets de la Nature, c'est-à-dire les objets de connaissance possible. En premier lieu, toute synthèse doit partir de ce qui nous est donné dans l'intuition, suivant les formes *a priori* de l'espace, pour ce qui se présente de l'extérieur, et du temps, pour ce qui se présente de l'intérieur ; précisons que les représentations des objets extérieurs sont également internes, et que le temps est donc en dernière instance la forme de toutes les représentations, quelle que soit leur origine (*CRPu* B37 ff.). Comme toute expérience se présente nécessairement dans l'espace et dans le temps, et comme ceux-ci ne sont pas donnés par les sens, il faut les présupposer comme déterminations universellement nécessaires *a priori*, indépendantes de l'expérience. Par ailleurs, même s'ils s'appliquent nécessairement et seulement aux intuitions, on peut déduire des notions d'espace et de temps d'autres connaissances de manière synthétique et *a priori*. Par conséquent, ces formes sont des principes non seulement de l'expérience, mais également de la connaissance (*CRPu* A39/B56 ; par exemple, on peut déduire *a priori* de la pure forme de l'intuition qu'est l'espace que la ligne droite est le plus court chemin entre deux points).

Kant remarque qu'il est uniquement garanti que ces déterminations *a priori* de l'intuition valent pour l'être humain (*CRPu* A26/B42, A35), car s'agit de déterminations qui sont purement subjectives, qui déterminent seulement la constitution formelle du sujet par rapport à sa capacité d'être affecté par des objets (*CRPu* B41). Mais, ajoute-t-il, malgré leur réalité subjective, ces déterminations *a priori* du temps et de l'espace sont pourtant également *objectives*. Elles ont donc pour Kant une « objectivité subjective » : elles valent pour toute

expérience sensible que peut avoir un sujet, ce qui leur donne une nécessité et une validité universelle et objective *a priori* (A27/B43), qui ne porte toutefois que sur les phénomènes, c'est-à-dire sur les choses en tant qu'apparences. En d'autres termes, ces déterminations sont idéelles du point de vue des choses en soi et sont réelles par rapport aux objets de l'intuition (A28/B44) ; elles ont une réalité empirique et une validité objective, en tant que *condition* et *modalité* de tous les objets qui peuvent apparaître (B52).

À côté des formes *a priori* de l'intuition, Kant distingue sa matière, qui est donnée *a posteriori*, et qui est de l'ordre des sensations (A20/B34). La matière de l'intuition qui se présente dans l'espace et dans le temps nous affecte en tant que magnitude intensive, un *quantum* (B208 ff.), c'est-à-dire un certain degré d'affect plus ou moins éloigné de ce que Kant appelle le néant = 0, par exemple un degré d'intensité de rouge que l'on perçoit, ou un son avec un certain degré d'intensité. Cette magnitude intensive de la sensation, qui constitue pourtant la matière des intuitions, ne peut jamais former l'objet d'une cognition *a priori*. La diversité sensible ainsi donnée forme un continuum, qui se présente dans l'intuition comme sa matière, mais qui ne comprend pourtant en soi aucune détermination provenant de l'espace et du temps, et qui n'est donc pas prévisible ou organisée. On remarquera donc ici une résonance avec le flux fantaisiste de perceptions que Deleuze distingue chez Hume.

Les trois synthèses spontanées de l'appréhension, de la reproduction et de l'aperception

Pour que se forme une représentation à partir de cette réceptivité, il faut que la diversité présentée soit synthétisée. Dans les termes de Kant, l'intuition réceptive ne peut pas être pensée sans que se produise « un acte spontané » (CRPu A50/B73), ou encore, pour qu'il y ait de la connaissance à partir du donné, il faut d'abord « une synthèse spontanée » (A77, A97). Kant montre que, pour arriver à la connaissance, la diversité de ce qui est donné dans l'espace et dans le temps, ainsi que la diversité de l'espace et du temps eux-mêmes, sont dépassés dans une triple synthèse : celle de l'appréhension des présentations dans l'intuition, celle de leur reproduction dans l'imagination, et celle de leur reconnaissance dans l'entendement (A97). Ces trois synthèses sont étroitement liées (CRPu A97, PCK 24).

Comme nous l'avons vu, toute présentation, même externe, c'est-à-dire de ce qui se présente dans l'espace, nous affecte à travers une intuition interne qui est soumise à la forme du temps. L'appréhension de la multiplicité donnée dans le temps présuppose donc premièrement la synthèse de moments successifs, que Kant appelle la synthèse de l'appréhension (A99). La synthèse de l'appréhension existe dans une forme empirique, qui

appréhende ce qui se donne aux sens, ainsi que dans sa forme pure, qui appréhende *a priori* l'espace et le temps. Quand elle s'effectue *a priori*, de manière pure et sur des représentations pures indépendantes de l'expérience, cette synthèse de l'appréhension génère les formes pures de l'espace et du temps.

Ensuite, il faut admettre une synthèse qui reprend le donné dans l'imagination : la synthèse de la reproduction (*CRPu* A100-102). Nous avons vu que selon Kant les principes de cette synthèse sont également les principes des phénomènes. Kant affirme pourtant que c'est une loi empirique et aveugle que celle qui nous fait associer certaines représentations à d'autres pour réguler et naturaliser nos représentations, même quand l'objet de la représentation n'est pas présent. Ainsi, cette synthèse détermine « le simple jeu de nos représentations, lesquelles se réduisent finalement à des déterminations du sens interne », mais il faut pourtant également supposer ici « une certaine règle à laquelle les phénomènes fussent d'eux-mêmes déjà soumis » (A101). Pour Kant il doit s'agir des mêmes principes dans cette synthèse que dans les phénomènes parce que, si ce n'était pas le cas, l'imagination n'aurait pas l'occasion de s'exercer, et ces principes resteraient enfouis. Pour cette raison, il est garanti *a priori* que la synthèse de la reproduction correspond effectivement aux lois qui gouvernent les phénomènes, et, inversement, que les phénomènes sont reproductibles dans l'imagination. Par ailleurs, sans cette synthèse il n'y aurait pas de connaissance, même *a priori*, qui se formerait à partir de l'intuition. En effet, même quand on se représente une ligne, ou deux moments distincts dans le temps, on ne peut pas arriver à une vraie représentation sans en reproduire les parties successives dans notre imagination, pour ensuite les englober dans une représentation. Sans cette synthèse de reproduction, on ne pourrait même pas se représenter les formes pures de l'intuition que sont l'espace et le temps.

En troisième lieu, Kant remarque que la synthèse de la reproduction suppose l'unité de la conscience dans la synthèse de l'aperception, parce que le divers doit être contenu dans un tout pour qu'il puisse y avoir des connaissances d'objets à travers des concepts, dans une synthèse que Kant appelle la synthèse de la reconnaissance (*CRPu* A103-110). En effet, sans l'aperception et les concepts, la reproduction n'aurait aucun sens, car ses représentations seraient toutes détachées les unes des autres, et il n'y aurait pas de sujet unifié pour les apercevoir. Selon Kant, c'est le concept qui accomplit la fonction de la conscience de réunir le divers, et il présuppose l'unité de la conscience. Le concept est une représentation qui correspond à la conscience en son unité, et qui réunit le divers de l'intuition appréhendée successivement pour le reproduire. Kant remarque que la conscience de cette fonction ou de cet acte est souvent faible, et qu'on l'associe donc souvent uniquement à ces effets dans la

reproduction, c'est-à-dire aux représentations achevées de la conscience. Toutefois, insiste-t-il, cette conscience, qui forme une unité, doit être supposée dans chacun des actes de synthèse de manière immédiate pour qu'il puisse y avoir représentation et connaissance d'objets.

Par ailleurs, Kant souligne (*CRPu* A103-104) que comme il s'agit dans la reconnaissance de représentations d'objets, il faut qu'il y ait une correspondance entre l'objet et ce qu'il représente, et ce lien doit être nécessaire, et donc *a priori*. Pour Kant ceci est garanti par la représentation d'un objet = x en général, qui forme un principe transcendantal *a priori* de la connaissance, une règle pour unifier le divers dans la synthèse de la reconnaissance. Cette règle procure aux représentations une relation à un objet, c'est-à-dire une réalité objective. Les représentations doivent également s'accorder entre elles de manière nécessaire. C'est pourquoi il faut encore d'autres principes *a priori*. Ces principes correspondent aux catégories de l'entendement qui constituent les règles *a priori* de l'unification du divers (*CRPu* A185-B169), et qui représentent en même temps les prédicats possibles de tout objet en général et les principes subjectifs selon lesquels l'entendement unifie le divers.

Kant déduit les catégories de l'entendement à partir des fonctions logiques du jugement, c'est-à-dire des manières d'unifier une diversité quelconque *a priori*, et il établit ainsi une table des catégories qui est selon lui exhaustive, et qui épuise donc le pouvoir de l'entendement pur et les fonctions du jugement *a priori* (B105). La liste des catégories de Kant est la suivante : il y a les catégories qui unifient par rapport à la quantité (unité, pluralité, totalité), par rapport à la qualité (réalité, négation, limitation), à la relation (inhérence et subsistance, causalité et dépendance, communauté ou action réciproque) et à la modalité (possibilité et impossibilité, existence et non-existence, nécessité et contingence). De ces catégories dérivent également des concepts *a priori* de l'entendement (comme celui de cause ou celui de nombre), ainsi que des concepts empiriques, *a posteriori*, qui dérivent d'une combinaison des concepts et de l'expérience.

Ainsi, selon Kant, pour qu'il puisse y avoir de la connaissance, il faut admettre une unification du divers donné dans l'intuition à travers trois synthèses : celle qui réunit l'intuition dans l'appréhension, celle qui la reproduit dans l'imagination, et celle qui la subsume sous le concept. Les catégories de l'entendement, avec les formes pures de l'intuition, soit l'espace et le temps, forment les principes ou les règles qui garantissent la connaissance, mais ils constituent également les conditions de toute expérience possible, et donc les conditions de ce que Kant appelle la Nature (*CRPu* A114) : la totalité des objets d'expérience possible, qui doivent apparaître dans le temps et dans l'espace, et qui doivent être conformes aux catégories de l'entendement pour former des unités objectives. Cela veut dire que la Nature s'accorde

forcément aux lois de la connaissance, et que les objets sont nécessairement connaissables par le sujet. En d'autres termes, l'unité objective et l'unité de l'expérience forment les corrélats nécessaires du sujet transcendantal, du « Je pense », et quand le sujet unifie la diversité qui lui est donnée dans l'intuition selon les trois synthèses décrites ci-dessus, qu'il unifie ainsi en accord avec les principes *a priori* de l'entendement, cela mène automatiquement à la connaissance.

En effet, Kant décrit la connaissance comme suit : « nous connaissons l'objet quand nous avons fait surgir dans le divers de l'intuition une unité synthétique [...] selon une règle rendant nécessaire *a priori* la reproduction du divers et possible un concept dans lequel ce divers s'unifie » (CRPu A105). On remarquera que les trois synthèses de l'appréhension, de la reproduction et de la reconnaissance sont inextricablement liées dans la connaissance et qu'elles se présupposent les unes les autres : sans l'unité de la conscience dans la synthèse aperceptive, et donc la conscience que ce que nous pensons à un moment est la même chose que ce que le sujet a pensé auparavant, la synthèse de la reproduction n'aurait aucun sens et serait impossible, et les concepts ne pourraient pas unifier ; la reconnaissance d'une unité objective n'est autre que le corrélat d'une intuition appréhendée successivement, reproduite et unifiée par une conscience identique dans le temps ; et l'imagination ne peut reproduire qu'en reproduisant ce qui se présente à la synthèse successive de l'appréhension, et selon les règles fournies par les catégories de l'entendement, qui représentent les synthèses possibles du divers selon des fonctions du jugement.

L'entendement législateur, l'imagination et la raison

On comprendra dès lors pourquoi Deleuze affirme que, suivant la doctrine des facultés de Kant, l'entendement légifère dans le domaine de la connaissance, pour réaliser l'intérêt spéculatif de la raison : l'entendement a le dernier mot dans la synthèse de la reconnaissance, car les catégories fournissent les règles pour unifier et reproduire le divers, et déterminent ainsi les deux autres synthèses.

On a vu que la sensibilité fournit elle aussi des formes *a priori*, des conditions de possibilité nécessaires pour l'expérience. Celles-ci ne peuvent pourtant pas être considérées comme législatives, et les objets n'y sont pas vraiment soumis, puisqu'il s'agit ici d'une faculté passive et réceptive, qui présente des apparitions plutôt qu'elle ne juge ou légifère sur les objets. Pour qu'il soit à proprement parler question d'une soumission, il faut un intermédiaire qui réalise la subordination, selon Deleuze. Dans l'intérêt spéculatif, c'est le rôle de l'imagination,

qui n'est par conséquent pas législatrice, mais qui permet à l'entendement de légiférer. En effet, pour Deleuze, « [l']imagination incarne précisément la médiation, opère la synthèse qui rapporte les phénomènes à l'entendement comme à la seule faculté qui légifère dans l'intérêt de connaître » (*PCK 27*).

Comme le remarque Deleuze, dans la réalisation de l'intérêt spéculatif de la raison, l'entendement ne légifère donc pas seulement sur les objets, mais également sur les autres facultés, prescrivant à chacune son rôle dans la synthèse de la connaissance (*PCK 17*). La sensibilité reçoit passivement, puis elle est soumise aux catégories par l'imagination. L'imagination, elle, a deux fonctions dans la connaissance : elle reproduit (*CRPu A100-102*), ou elle schématise (*A137-147/B176-187*). Les deux fonctions sont des fonctions de médiation déterminées par l'entendement : dans la synthèse de la reproduction, l'imagination doit reproduire conformément aux catégories pour soumettre ce qui se présente aux lois de l'entendement tandis que quand elle schématise, elle se charge de l'application des catégories à l'intuition, soit de manière pure *a priori*, ou de manière empirique *a posteriori*, en définissant pour chaque catégorie les déterminations spatio-temporelles requises pour son application valide. Ces déterminations, l'imagination ne les invente pas, car elles font nécessairement partie des catégories elles-mêmes et en découlent. Même si les activités de l'imagination dans la synthèse de la connaissance sont originales, dans le sens où l'imagination est la seule faculté capable de jouer ce rôle, Deleuze remarque que l'imagination ne s'y exerce pourtant pas de manière libre, selon ses propres principes, comme elle le fera dans le sentiment de plaisir et de peine que nous aborderons plus loin.

L'entendement commande également la raison, qui joue un rôle spécifique pour pouvoir réaliser son intérêt spéculatif. Comme le remarque Deleuze, dans l'intérêt spéculatif « la raison *raisonne* » (*PCK 29*). Pour Kant, en effet, l'activité de la raison est de lier synthétiquement des représentations, et de déduire de manière syllogistique d'une représentation quelconque une autre représentation, à l'aide d'un moyen terme qui la conditionne, et qui figure donc comme son principe (*A293-B396*). Selon Kant, la raison tend naturellement à un maximum d'unité en rassemblant la diversité de la connaissance et des règles de l'entendement sous un minimum de principes généraux (*A310*). C'est dire que la raison vise l'inconditionné, qu'elle cherche naturellement le ou les premiers principes qui conditionnent la totalité du conditionné. Kant écrit en effet que « les Idées transcendantales [...] servent [...] à s'élever dans la série des conditions jusqu'à l'inconditionné, c'est-à-dire aux principes » (*B394*).

Comparons la raison à l'entendement : si l'entendement comprend à travers les concepts, la raison rassemble sous des principes ; si l'entendement est la faculté des règles, la raison est celle des principes ; si l'entendement unifie les phénomènes par l'intermédiaire de règles, la raison unifie ces règles sous des principes. De manière analogue aux catégories de l'entendement, qui correspondent à des fonctions du jugement pour former des manières de synthétiser la diversité de l'intuition, les Idées correspondent à des formes de raisonnements qui visent le général ou l'inconditionné. À la différence des concepts de l'entendement, les Idées de la raison sont produites, puisqu'elles forment les conclusions de raisonnements. Puisque la raison raisonne à partir des catégories de l'entendement, les Idées de la raison ne sont autre que des catégories élevées à l'inconditionné (B436). Comme la raison raisonne indépendamment de l'intuition, les Idées n'ont, contrairement aux concepts de l'entendement, pas d'application empirique : aucun objet d'expérience ne leur correspond (A336).

En effet, la raison pure raisonne indépendamment de l'expérience à partir des catégories de l'entendement et des formes pures de l'intuition, et elle donne ainsi aux catégories une extension unifiée *a priori*, qu'elle représente dans les Idées transcendantales qui forment les résultats de ses raisonnements (A312). Les Idées transcendantales correspondent donc aux différentes formes de raisonnements, c'est-à-dire aux relations que peuvent entretenir nos représentations entre elles, mais alors élevées au niveau de l'inconditionné, du principe. Il y a pour Kant trois types de relations, qui renvoient donc aux trois Idées transcendantales inconditionnées — une liste exhaustive selon Kant (B391-396) : (1) le rapport des représentations au sujet, qui correspond à la synthèse catégorique de l'inhérence et aux catégories de substance et d'inhérence, et qui mène à l'Idée transcendantale inconditionnée de l'âme, unité du sujet pensant, qui conditionne ce rapport de toute représentation à un sujet ; (2) le rapport des représentations aux objets qui correspond à la synthèse hypothétique des membres d'une série et aux catégories de causalité et de dépendance, et qui renvoie à l'Idée inconditionnée du Monde, qui forme l'unité des conditions des phénomènes (B443-448) ; (3) le lien en général d'une représentation à toute chose, qui correspond à la synthèse disjonctive des parties dans un système, soit à la catégorie de totalité, et qui mène à l'Idée de l'unité des conditions d'un agrégat, c'est-à-dire l'Idée inconditionnée de Dieu, condition de tous les objets de la pensée en général, et de leur unité systématique (A404-405, A631/B659).

Nous avons vu qu'aucun objet ne correspond aux Idées. Pourtant, selon Kant, elles ne sont pas de simples inventions contingentes mais elles ont une nécessité objective : elles représentent les principes d'unité rationnelle des catégories et, ainsi, elles garantissent et régulent l'effort de connaître, en formant la condition de l'attribution des concepts de

l'entendement aux objets, ainsi que l'idéal de connaissance complète que la raison doit poser comme la limite vers laquelle elle doit tendre (A509/B537, A520/B548). En effet, pour l'exercice de la faculté de connaître, la raison doit poser (1) l'Idée de l'âme comme principe, condition et unité du sujet pensant, sans laquelle on ne pourrait pas admettre que le sujet ne puisse connaître, mais qui est pourtant elle-même inconnaissable ; (2) l'Idée du Monde comme principe, condition et unité des phénomènes dans leur matérialité, sans laquelle on ne pourrait admettre de connaissance, ou d'application de l'entendement, car il y aurait seulement une diversité hétérogène sur lequel il ne pourrait pas s'appliquer ; (3) l'Idée de Dieu comme principe, condition et unité systématique de tout objet qui peut être pensé en général, et qui doit sous-tendre tout effort de connaître, car sans cette unité systématique il ne pourrait pas y avoir de connaissance. Ces Idées ont donc un rôle subjectif en tant que foyer, horizon ou limite de la connaissance ; ainsi qu'un rôle objectif, car il faut admettre leur unité systématique dans la matière des phénomènes comme fondement et condition pour qu'il puisse y avoir de la connaissance.

De la sorte, puisque les Idées ne peuvent pas à elles seules mener à la connaissance, mais qu'elles en forment pourtant la condition, la raison est dans la connaissance *régulatrice*, mais pas *législatrice* dans la philosophie de Kant, qui affirme en effet que l'Idée « ne prescrit aux objets nulle loi et ne contient pas le fondement de la possibilité de les connaître et de les déterminer en général » et qu'elle est « simplement une loi subjective de la gestion des ressources de notre entendement » (A306). Pour le dire avec les mots de Deleuze, ces postulations ont un rôle régulateur ; elles sont postulées mais ne légifèrent pas, puisqu'elles ne peuvent être admises uniquement comme problèmes ou limites, et non comme des lois : « [i]l n'est pas question de dire, en effet, que la raison légifère sur la matière des phénomènes. Elle doit supposer une unité systématique de la Nature, elle doit poser cette unité comme problème ou comme limite, et régler toutes ses démarches sur l'idée de cette limite à l'infini » (PCK 32). L'idée a donc un rapport très particulier à l'objet. Elle implique une certaine correspondance aux objets dans leur matérialité, une objectivité, mais cette correspondance ou cet accord n'est pas déterminant et législateur mais indéterminé et problématique : « les phénomènes dans leur matière correspondent bien avec les Idées, et les Idées avec la matière des phénomènes, mais, au lieu d'une soumission nécessaire et déterminée, nous n'avons ici qu'une correspondance, un accord indéterminé ; » en d'autres termes, « [l]'Idée [...] a une valeur objective, elle possède un objet ; mais cet objet lui-même est « indéterminé », « problématique » » (PCK 32).

Dans la réalisation de l'intérêt spéculatif de la raison, la raison joue donc, tout comme l'imagination, un rôle qu'elle seule est capable de jouer, mais qui n'est pas autonome, car il lui

est attribué par l'entendement : même si elle procure à l'entendement l'unité systématique que celui-ci doit présupposer, et qui lui donne sa cohérence et sa condition, dans la connaissance, la raison s'exerce uniquement dépendamment de l'entendement et de ces concepts, qui forment pour elle une série de conditions et de règles et par conséquent, elle s'abandonne à l'entendement qui, lui, juge, en subsumant et en appliquant ses catégories aux objets de l'intuition. Kant affirme en effet que, dans la connaissance, « [l]a raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais uniquement à l'entendement » (CRPu A643/B671). Kant appelle cet usage de la raison législatrice son usage *immanent* ou son *bon usage*.

Usages légitimes, usages illégitimes

Cependant, Kant observe qu'il arrive à la raison de s'exercer sans se soumettre aux exigences de l'entendement, pour créer l'illusion qu'une Idée s'applique directement à un objet en soi, c'est-à-dire un objet indépendant de l'expérience. L'entendement prétend alors connaître quelque chose indépendamment de la sensibilité et de l'imagination, et donc en général, *en soi* ou de manière suprasensible (ou, dans les termes de Kant, en tant que *noumène*). Or, un tel objet ne peut pas être un objet pour notre entendement, car ce dernier doit comme nous l'avons vu toujours s'appliquer à un objet sensible. Cet usage illégitime de la raison a deux formes (PCK 38, CRPu A341-A567/B595).

Sa première forme est celle de l'usage dit *transcendental* de l'Idée, qui correspond à la relation d'inhérence. Cet usage représente la condition générale inconditionnée de toutes les représentations, soit l'aperception, le « Je pense » ou l'Idée de l'Âme comme quelque chose d'existant, ce qui mène à une série de paralogismes, c'est-à-dire de raisonnements formellement faux, parce qu'ils raisonnent sur un objet inexistant (CRPu A341-405/B399-432), par exemple que l'Âme est une substance. La deuxième forme de l'usage illégitime de la raison est son usage *transcendant*, qui concerne la relation de causalité et l'Idée de Monde comme totalité des phénomènes d'un côté, et la relation de la totalité systématique et l'Idée de Dieu de l'autre. Quand la raison considère que des objets correspondent à ces Idées, cela mène à ce que Kant appelle les antinomies de la raison, c'est-à-dire les conflits de lois ou de principes — par exemple, la raison peut, en suivant ses principes, arriver tant à la conclusion que le monde est fini qu'à celle que le monde est infini, tant à la conclusion qu'il doit y avoir une cause libre ou spontanée qu'à la conclusion qu'il ne peut pas y avoir une telle cause (A405-567/B432-595).

C'est exactement pour éviter ce genre d'illusions et de faux problèmes qu'une critique est nécessaire. La *Critique* de Kant sert en effet à distinguer les usages légitimes des usages illégitimes de la raison, et de montrer ses limites. Toutefois, Deleuze note une tension chez Kant : s'il a pour objectif de conjurer les usages illégitimes de la raison, il considère en même temps que ces illusions sont non seulement naturelles, mais aussi inévitables ; l'intérêt spéculatif de la raison ne peut porter uniquement sur les phénomènes, mais en même temps la raison ne peut pas s'empêcher de spéculer sur les choses en soi et de rêver d'une connaissance de celles-ci (PCK 38). Kant affirme en effet que « notre faculté de connaître ressent un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler simplement des phénomènes » (A324), que « notre raison s'élève tout naturellement à des connaissances allant beaucoup trop loin pour qu'un quelconque objet susceptible d'être fourni par l'expérience puisse jamais leur correspondre » (B371), que « [l]a raison humaine a [...] un penchant naturel à dépasser ses limites » et que les Idées « produisent [...] une apparence irrésistible, dont la puissance d'illusion se peut à peine conjurer par la critique la plus rigoureuse » (CRPu A642/B670).

Pour Deleuze, cette difficulté par rapport à l'état de nature de la raison n'est pas résolue de manière satisfaisante par Kant. En effet, Kant critique les usages illégitimes *de fait* à travers des déterminations *en droit*, mais il laisse indéterminé le passage de l'un à l'autre. En d'autres termes, l'usage légitime est uniquement postulé comme une condition nécessaire abstraite, et non comme un principe génétique. Deleuze donne l'exemple de l'Idée comme condition de la connaissance, où « l'harmonie est simplement postulée entre la matière des phénomènes et les Idées de la raison » (PCK 32). Par ailleurs, pour Deleuze, de manière plus générale, l'accord des facultés dans le sens commun logique est également postulé ou présupposé, à travers le « principe subjectif d'un sens commun, c'est-à-dire à l'idée d'une bonne nature des facultés, d'une nature saine et droite qui leur permet de s'accorder les unes aux autres et de former des proportions harmonieuses » (PCK 33). En effet, on peut se demander comment il se fait que certaines relations spatio-temporelles correspondent à des concepts, alors que ceux-ci sont d'une autre nature ; que l'imagination schématise, alors que ce n'est pas son activité la plus spontanée ou la plus profonde, puisqu'elle schématise seulement quand elle est soumise à l'entendement. Comme nous le verrons plus loin, pour Deleuze, tant qu'on se contente de présupposer ou de postuler un sujet déterminé « tout fait », sans en fournir les principes génétiques, ces difficultés persisteront.

L'intérêt spéculatif de la raison : passages et transmutations

Il semble que Kant soit conscient de cette difficulté, car il aborde dans ses deux autres *Critiques* des finalités du sujet qui sont en lien avec l'intérêt spéculatif, et qui révèlent tout un entrelacement d'intérêts et de manières de les réaliser. Dans l'intérêt spéculatif de la raison, cette dernière s'abandonne à l'entendement ; elle le laisse légiférer, non seulement sur les objets, mais également sur elle-même, même si elle constitue certaines de ses conditions, ainsi que l'horizon vers lequel la connaissance doit tendre. Comme c'est l'entendement qui commande dans la faculté de connaître, le sujet transcendantal légifère sur la Nature. On rappellera toutefois que l'entendement légifère ainsi uniquement sur les phénomènes du point de vue de leur forme. En effet, ce dont le sujet peut former des connaissances concerne toujours les formes de l'intuition, ainsi que les catégories, qui représentent des modèles de relations. C'est dire que la synthèse spontanée de la connaissance ne retient de la synthèse passive de l'intuition que les éléments formels, conformes aux déterminations nécessaires de l'entendement, et qui permettent à l'entendement de se former des connaissances nécessaires. Par conséquent, il n'y a jamais de connaissance objective et nécessaire du matériel, du concret ou du particulier, par exemple des couleurs, des goûts ou des objets en soi.

En d'autres termes, dans la réalisation de l'intérêt spéculatif de la raison, la raison pure fait confiance à l'entendement pour créer *a priori* et *de droit* une espèce de moule ou crible, qui sélectionne dans les objets ce qui peut former l'objet d'une connaissance, c'est-à-dire ce qui dans les objets posés est conçu comme nécessaire et universel. La forme des intuitions ou des objets est donnée *a priori*, dans la subjectivité transcendantale, tandis que la matière ne peut être donnée qu'*a posteriori* (A20/B34), à travers l'intuition et les sensations, ce qui fait que l'entendement n'est pas dans ce cas autonome, mais entièrement dépendant de l'expérience. Cela pourrait sembler problématique car il y aurait une zone d'ombre dans la connaissance et, de plus, cette zone d'ombre concerne la matérialité, la réalité concrète des objets de l'expérience. Kant résout ce problème en renvoyant aux Idées de la raison, qu'il faut admettre comme ce qui postule l'unité matérielle de tous les phénomènes, ainsi que l'unité systématique de tous les objets pensables. La raison opère ainsi de manière naturelle et on peut donc parler, avec Deleuze, d'*un effet* ou d'*une répercussion* qu'a la raison sur l'entendement dans la faculté de connaître, dès lors que cette matière concrète renvoie aux Idées de la raison, qui sous-tendent l'effort de l'entendement et en forment le foyer.

Cet effet de la raison sur l'entendement indique une *connexion*, une *transmutation*, un *passage* possible de l'intérêt spéculatif du sujet transcendantal à son intérêt pratique : par l'intermédiaire des Idées, l'intérêt spéculatif de la raison renvoie à l'intérêt pratique parce que, comme on le verra plus loin, les Idées y ont pour Kant une réelle application sur l'expérience,

car elles y forment des représentations de la volonté et y deviennent de véritables causes efficientes et des lois (B374). Comme dans l'intérêt spéculatif, ces Idées doivent être postulées en tant que régulatrices et en tant que limites vers lesquelles il faut tendre, ce qui signifie que l'intérêt spéculatif renvoie à l'intérêt pratique comme à sa raison d'être. Kant affirme en effet qu'un approfondissement dans le domaine de la connaissance prépare le sol pour la morale, et que l'intérêt spéculatif est soumis à l'intérêt pratique (B374-376, 386) : « [c]es Idées sont peut-être en mesure de rendre possible un passage des concepts de la nature aux concepts pratiques, et de procurer ainsi aux Idées morales elles-mêmes une consistance et une articulation avec les connaissances spéculatives de la raison » (B386). Ainsi, on peut déjà entrevoir pourquoi selon Deleuze la doctrine des facultés de Kant forme un véritable réseau, un véritable système organique et hiérarchisé, plein de connexions et de transmutations.

Pour le dire avec les mots de Deleuze : « [c]omme les intérêts de la raison ne restent pas indifférents les uns aux autres, mais forment un système hiérarchisé, il est inévitable que l'ombre du plus haut intérêt se projette sur l'autre. Alors, même l'illusion prend un sens positif et bien fondé, du moment qu'elle cesse de nous tromper : elle exprime à sa manière la subordination de l'intérêt spéculatif dans un système de fins » (PCK 41). On remarquera ici encore l'affinité avec la pensée de Hume : il y a chez lui aussi des fictions ou des illusions de la raison, auxquelles aucune impression ne correspond, mais auxquelles la nature humaine est pourtant forcée de croire.

2. La Critique de la raison pratique : le sens commun moral

La critique de la raison pratique aborde l'intérêt pratique de la raison et la faculté de désirer ou la volonté dans sa forme supérieure, c'est-à-dire morale. Elle traite donc d'une nouvelle harmonie, d'un nouvel accord entre les facultés dans le sens commun moral, où il y a comme dans le sens commun logique une faculté législative qui détermine le rôle et l'apport des autres facultés. Comme le résume Deleuze, « [s]elon l'intérêt pratique de la raison, c'est la raison qui légifère elle-même ; l'entendement juge ou raisonne [...] et il symbolise » (PCK 50-51). Comme nous le verrons, l'imagination et la sensibilité semblent de prime abord exclues de ce sens chez Kant.

La synthèse pratique : le fait de la loi morale et la liberté

Kant définit la faculté de désirer et la volonté comme suit : « [l]a faculté de désirer est [...] le pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité-effective des objets de ses représentations » (*CRPr* 16). Ceci semble presque synonyme de la volonté, qu'il définit comme « un pouvoir, soit de produire des objets correspondant aux représentations, soit, tout au moins, de se déterminer soi-même à effectuer cela [...] c'est-à-dire de déterminer sa causalité » (*CRPu* 29-30). Ce rapport renverse en quelque sorte le rapport entre le sujet et l'objet dans la connaissance, où l'apparition de l'objet doit causer la représentation. Par conséquent, la raison joue un tout autre rôle dans l'intérêt pratique. Aussi, dans *La critique de la raison pratique* ne s'agit-il pas de critiquer la raison pratique pure, mais la raison pratique en général (*CRPr* 3, 30). Comme le remarque Deleuze, il s'agit même plutôt d'une « critique de la raison pratique impure » (*PCK* 54), car Kant y établit quand la raison s'en tient uniquement à ses propres déterminations, c'est-à-dire quand son usage est *immanent* ou pur, et quand, au contraire, elle sort d'elle-même ou de son domaine suprasensible pour déterminer empiriquement sa volonté dans un usage *transcendant* ou impur (*CRPr* 31). La situation est donc inversée par rapport à l'usage spéculatif de la raison, où les catégories doivent être appliquées à des phénomènes, et où la raison pure ne peut en aucun cas mener à de la connaissance.

Kant stipule effectivement au début de la *Critique* (35-41) que, s'il y a des lois pratiques avec une nécessité objective et universelle, celles-ci doivent être déterminées par la raison pure, *a priori*, et elles ne peuvent pas être conditionnelles (comme l'impératif hypothétique « il faut bien travailler étant jeune, pour ne pas être dans le besoin quand on est vieux, » qui a pour condition que l'on veuille devenir vieux et éviter d'être dans le besoin). Ces lois doivent être catégoriques ou inconditionnelles, c'est-à-dire indépendantes de toute condition pathologique ou empirique, et leur nécessité doit provenir de la raison même, pour valoir universellement pour tout être raisonnable. C'est ainsi que le sujet atteint pour Kant un usage supérieur de la faculté de désirer, son usage inférieur consistant au contraire à laisser déterminer sa volonté par des règles pratiques matérielles, soit sensibles ou empiriques : « [s]i un être raisonnable doit penser pour lui-même ses maximes comme des lois universelles pratiques, alors il ne peut les penser pour lui-même comme des principes tels qu'ils renferment la détermination de la volonté, non selon la matière, mais seulement selon la forme » (*CRPr* 48).

Par conséquent, résume Deleuze, dans son usage supérieur, la faculté de désirer doit être déterminée par « la représentation d'une pure forme » ou « un absolu logique » (*PCK* 42), car « [u]ne représentation non seulement indépendante de tout sentiment, mais de toute matière et de toute condition sensible, est nécessairement rationnelle » (*PCK* 43). Cela signifie que,

dans sa forme supérieure la faculté de désirer ne peut être déterminée ni par des représentations d'objets, ni par un sentiment, ni même par une maxime du type « ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fit ». En effet, puisque l'entendement et le plaisir concernent les objets sensibles ou empiriques, qui sont contingents par rapport au sujet, ce qui légifère dans l'intérêt pratique doit être la raison pure, qui engendre et associe comme nous l'avons vu des formes pures logiques.

Deleuze souligne que, dans le contexte de son intérêt pratique, « la raison ne raisonne pas » mais elle présente « un fait » qui représente « la synthèse pratique *a priori* » (PCK 43). La synthèse pratique est celle de la liberté et de la loi morale, comme le fait de la raison pure. Kant arrive à cette synthèse en se demandant quelle volonté il faut supposer comme condition de la réalisation des lois universelles de la raison (CRPr 51-52). Il constate que, pour pouvoir être déterminée par la raison seule, indépendamment des lois empiriques, il faut que la volonté soit *libre*. Inversement, Kant affirme que seule une loi rationnelle et *a priori* peut déterminer une volonté dite libre de manière nécessaire, car tout ce qui est empirique affecte le sujet *a posteriori* et de manière contingente (CRPu 52). De la sorte, comme l'affirme Deleuze, il y a pour Kant une « implication réciproque » (PCK 43) entre la loi morale et la volonté libre même si « le concept de liberté ne réside pas dans la loi morale » (PCK 44). Kant écrit en effet que « [l]a liberté et la loi pratique inconditionnée renvoient [...] tour à tour l'une à l'autre » (CRPr 52) et que « ce fait [la loi morale] est inséparablement lié à la conscience de la liberté de la volonté, bien plus, qu'il ne fait qu'un avec elle » (CRPr 72). Par ailleurs, pour Kant cette implication est nécessaire et *a priori* ; elle est transcendantale.

De ces deux éléments de la synthèse pratique la loi morale est prime : c'est un *fait* inconditionné et originaire, qui se présente immédiatement et par elle-même à la conscience, c'est-à-dire qu'elle ne résulte pas d'un raisonnement (CRPr 56), et c'est elle qui révèle la liberté (CRPr 52). C'est pourquoi Kant appelle la liberté *ratio essendi* de la loi morale, car celle-ci n'aurait pas de raison d'être sans celle-là ; et que pourtant la loi morale est *ratio cognoscendi* de cette liberté, puisqu'il ne serait pas possible d'admettre, ni même de prendre conscience de notre liberté, si la loi morale n'était pas d'abord donnée dans notre conscience (CRPr 5). Ainsi, pour Kant, cette loi est « le fait unique de la raison pure, qui se fait connaître par là originairement comme législatrice » (CRPr 56).

Nous avons vu que, pour Kant, la raison est la faculté qui lie des représentations. Les représentations *a priori* du sujet dont la raison peut se servir pour raisonner indépendamment de l'expérience sont les formes pures du temps et de l'espace, et les catégories de l'entendement. C'est le concept de causalité, soit la relation entre le fondement et la

conséquence qui, dans sa forme pure élevée à l'inconditionné, représente et démontre l'existence de la loi morale et corrélativement de la liberté (CRPr 85-87). En effet, il s'agit, dans la représentation de la liberté et de la loi morale, de l'Idée d'une cause spontanée ou inconditionnée. Ainsi, la notion de causalité ou de nécessité a une signification pratique par sa forme : celle de la loi morale. Cette signification porte non sur des objets concrets déterminés par les lois naturelles, mais sur les objets *a priori* ou *en général*, soit les objets du point de vue du suprasensible ou intellectuel, pour constituer ce que Kant appelle une « *causa noumenon* » (CRPr 85). Par conséquent, cet usage de la notion de causalité ne mène aucunement à la connaissance, mais elle constitue une pensée purement formelle et générale, qui a uniquement une signification pratique en tant que loi. Kant affirme pourtant qu'elle a, en tant que pratique, une réalité effective (CRPr 82), indubitable et objective (CRPr 85), qui est prouvée de manière satisfaisante (CRPr 83), même si elle ne peut être prouvée par aucune déduction ni aucune preuve empirique (CRPr 81-82).

Pour résumer avec Kant, « une *raison pratique en elle-même*, qui est pure, est ici immédiatement législatrice » et, corrélativement, « [l]a volonté est pensée comme indépendante de conditions empiriques, partant, comme volonté pure, comme déterminée, *par la simple forme de la loi* » (CRPr 55). Ainsi, la loi morale constitue un impératif indéniable et universel, qui s'applique à tous les êtres raisonnables, finis ou infinis, indépendamment des différences subjectives ainsi que des contingences empiriques (CRPr 56-57). La loi morale n'est pas une connaissance objective, c'est-à-dire que, malgré sa réalité objective, elle ne nous permet pas de déterminer un objet de connaissance parce qu'aucune intuition n'y correspond. Elle a pourtant une réalité objective selon Kant, car elle est » une connaissance en tant qu'elle peut devenir le fondement de l'existence même des objets [... en] déterminant immédiatement la volonté » (CRPr 80-81). On peut donc dire qu'il y a bien pour Kant une connaissance pratique ; elle concerne la loi morale comme le fait de la volonté libre rationnelle.

La législation de la raison et le rôle de l'entendement

Deleuze souligne que l'entendement joue un rôle original dans l'intérêt pratique, même s'il y est subordonné à la raison. Tout d'abord, Kant appelle le monde suprasensible ou le monde intelligible que la loi morale constitue « le monde pur de l'entendement » (CRPr 74), parce qu'il est composé de formes pures *a priori* et suprasensibles, qui proviennent de l'entendement. Mais l'entendement joue encore un autre rôle selon Deleuze : il joue un rôle de médiation, similaire à celui de l'imagination dans le sens commun logique, sous la forme d'un

raisonnement. En effet, remarque Deleuze, dans le sens commun moral, « l'entendement juge ou même raisonne (bien que ce raisonnement soit très simple et consiste en une simple comparaison), et il symbolise (il extrait de la loi naturelle sensible un type pour la nature suprasensible) » (*PCK* 50).

Kant affirme en effet que, pour déterminer effectivement la volonté, la raison pratique doit déterminer si une représentation ou une action *concrète* correspond à ce que la loi morale détermine *de manière abstraite* (*CRPr* 119). Ainsi, la raison se trouve dans une situation similaire à celle qu'elle rencontre dans l'intérêt spéculatif, où elle ne peut pas appliquer ses catégories *a priori* d'une manière quelconque, mais où elle doit suivre des conditions déterminées pour son usage légitime. Kant préconise comme condition de l'application légitime des représentations dans l'intérêt moral une solution analogue à celle du schématisme de l'imagination. En effet, il affirme qu'« il y a, pour la loi morale, aucune autre faculté de connaître qui puisse servir de médiation pour l'appliquer à des objets de la nature que l'entendement (non l'imagination), lequel peut soumettre à une idée de la raison, non pas un schème de la sensibilité, mais de loi en tant que loi » (*CRPr* 122) ; « il ne s'agit pas ici du schème d'un cas qui arrive selon des lois, mais du schème (si le terme convient ici) d'une loi même » (*CRPr* 121). En d'autres termes, pour déterminer la validité morale d'une représentation, soit d'un cas ou d'une maxime pratique, la raison doit y appliquer le schème de la loi, qui provient de l'entendement.

Deleuze affirme que l'entendement réalise ceci en raisonnant, soit, plus précisément, en comparant. C'est que, pour Kant, la raison doit déterminer la volonté à travers une règle qui détermine quelles actions sont morales : « demande-toi toi-même si l'action que tu projettes, si elle devait se produire selon une loi de la nature dont tu ferais toi-même partie, tu pourrais vraiment la reconnaître comme possible pour ta volonté » (*CRPr* 122). En d'autres termes, une maxime est morale lorsque, après l'avoir examinée « je considère toujours qu'elle serait si elle valait comme loi universelle » (*CRPr* 75). Deleuze appelle cette règle une « épreuve logique », soit « l'épreuve logique de la raison pratique, où l'on cherche si la maxime d'une volonté peut prendre la forme pratique d'une loi universelle » (*PCK* 49). Kant donne l'exemple du mensonge (*CRPr* 75-76, 122-123) qui, s'il prend la forme d'une loi, ne garantit pas de nature durable, et qui par conséquent ne peut pas valoir en tant que loi universelle pour un monde intelligible. Dans les mots de Deleuze, « la maxime d'une volonté mensongère ne peut pas sans contradiction servir de loi *pratique* à des êtres raisonnables, de manière à ce qu'ils composent une nature *suprasensible* » (*PCK* 49). Ainsi, la forme abstraite de la loi devient concrète dans

le sens commun logique, à travers cet exercice de l'entendement, qui détermine si une nature intelligible est possible sous une certaine loi.

Il s'agit dans cet exercice d'une *comparaison* : la comparaison d'une maxime de la volonté aux lois de la nature empirique. Ainsi, du point de vue de l'application concrète de la loi morale, la raison pratique « symbolise » plutôt qu'elle ne « schématise » (*CRPr* 125)³⁸ ; et la nature sensible figure comme le « type » de la nature suprasensible (*CRPr* 123-124). Pour cette raison Deleuze parle d'une *analogie* entre les deux lois, et entre les deux mondes qui existent de manière analogique sous ces lois : « [c]'est par analogie avec la forme des lois théoriques d'une nature sensible que nous cherchons si une maxime peut être pensée comme loi pratique d'une nature suprasensible » (*PCK* 49).

Deleuze souligne que, même si l'entendement joue dans le sens commun moral un rôle indispensable et original, il reste soumis à la raison (*PCK* 50) : la comparaison qu'il opère n'est pas déterminante par elle-même ; elle forme seulement le moyen qu'a la raison pratique pour vérifier si une maxime de la volonté est à la hauteur de la loi morale et de la raison. Pour le dire dans les termes de Deleuze, l'entendement détermine « si une action est un cas qui rentre sous la règle, c'est-à-dire sous le principe d'une raison maintenant seule législatrice » (*PCK* 50), et par conséquent « [l]a comparaison n'est qu'un moyen par lequel nous cherchons si une maxime « s'adapte » à la raison pratique, si une action est un cas qui rentre sous la règle, c'est-à-dire sous le principe d'une raison maintenant seule législatrice » (*PCK* 50).

Deleuze souligne également que, si la raison est capable de reprendre à l'entendement ce qu'elle lui avait légué, à savoir la législation sur son fonctionnement comme celui des autres facultés, c'est parce que, du point de vue de la faculté de désirer, le concept de causalité est en quelque sorte libéré de sa soumission à l'entendement et à l'exigence de son application à l'intuition, qui se limite à la notion de causalité naturelle (*PCK* 51). Lorsque la raison s'intéresse à la dimension pratique, au contraire, « elle reprend à l'entendement ce qu'elle lui avait prêté que dans la perspective d'un autre intérêt » et elle « donne à la catégorie de causalité un objet suprasensible (l'être libre comme cause productrice originaire) » (*PCK* 51). La raison est capable de ce passage par le sens purement logique des catégories, qui peut s'appliquer à plusieurs types d'objets.

³⁸ Kant remarque que, si la raison schématise dans l'intérêt pratique au lieu de symboliser, elle tombe dans le mysticisme, ce qui doit être évité. En effet, il défend un rationalisme par rapport au monde suprasensible ou au Royaume de Dieu, comme l'indique le passage suivant : « [c]e qui convient à l'usage des concepts moraux, c'est uniquement le *rationalisme* de la faculté de juger, lequel ne retient de la nature sensible que ce que la raison pure peut aussi penser par elle-même » (*CRPr* 125).

Pour Kant, c'est autorisé, ou même requis *en droit* dans le domaine pratique (*CRPr* 87-100). Le sens commun moral, qui correspond à l'intérêt pratique de la raison et à l'usage supérieur de la faculté de désirer est donc « l'accord de l'entendement avec la raison, sous la législation de la raison elle-même », et cet accord « détermine pratiquement un objet suprasensible de la causalité, et détermine la causalité elle-même comme causalité libre, apte à former une nature par analogie » (*PCK* 52).

Le monde suprasensible

Ainsi, comme l'affirme Deleuze, la synthèse *a priori* de la raison pratique est celle qui unit nécessairement l'idée de la loi morale et celle de la liberté de la volonté, soit de son indépendance par rapport à la causalité empirique. Comme nous l'avons vu, selon la *Critique de la raison pure*, la liberté, c'est-à-dire la causalité spontanée, fait partie des idées-limites problématiques, qu'il faut supposer comme idées régulatrices, mais qui ne peuvent en aucun cas former l'objet de connaissances. Dans le domaine pratique, il ne s'agit pas seulement de postuler ou de supposer la possibilité de la liberté et de la loi morale pour Kant ; celles-ci acquièrent une réalité objective certaine, si ce n'est qu'en tant que réalités pratiques. Cette réalité pratique leur est attribuée par la raison, qui pour ainsi dire déroge la restriction imposée par le sens commun logique limitant la connaissance possible au monde sensible ou phénoménal.

À la différence de la manière qu'a l'entendement de légiférer dans le sens commun logique, qui détermine bien ce qui peut être connu par ses catégories, mais qui doit toujours les appliquer à l'expérience, que ce soit *a priori* ou *a posteriori* ; dans le sens commun moral, la raison légifère toute seule, dans sa forme *pure*, soit *par elle-même* et nécessairement *a priori*. Kant explique : « ou bien il n'y a absolument aucune faculté de désirer supérieure, ou bien il faut que la *raison pure* seule soit pratique par elle-même [...] il faut qu'elle puisse déterminer la volonté par la seule forme de la règle pratique » (*CRPr* 44) ; et « c'est seulement parce qu'elle peut être pratique en tant que raison pure, qu'il lui est possible d'être *législatrice* » (*CRPr* 45). En d'autres termes, selon Kant, il suit de la raison même, soit de son existence dans les êtres raisonnables et de la forme universelle qu'elle prend *a priori*, qu'elle doit légiférer dans le domaine pratique, et qu'elle doit légiférer seule, par sa forme (*CRPr* 49).

On ne peut pas vraiment dire qu'ici la raison raisonne, car elle présente simplement la loi morale comme un fait. Kant écrit en effet qu'« [o]n peut appeler la conscience de cette loi fondamentale un fait de la raison, parce qu'on ne peut subtiliser [raisonner : *herausvernünfteln*]

pour la déduire de données antérieures de la raison [...] parce qu'elle s'impose à nous par elle-même » (*CRPr* 55-56). Comme nous l'avons indiqué, la loi morale que la raison présente ainsi est catégorique ou inconditionnelle et universelle ; elle commande indépendamment des déterminations empiriques ou sensibles, soit du pathologique, des inclinations personnelles, mais également de toutes les déterminations spécifiques, puisqu'elle porte sur l'universel, sur le général, comme l'exige la loi par sa forme même. C'est ainsi qu'elle permet ce que Kant appelle un usage immanent de la raison qui désigne, tout comme dans l'intérêt spéculatif, un usage qui ne dépasse pas les limites du domaine où son application est légitime. Dans l'intérêt pratique, les domaines des usages légitimes et illégitimes de la raison sont inversés par rapport à l'intérêt spéculatif : l'usage légitime ou immanent concerne les formes pures, tandis que l'usage illégitime ou transcendant est celui qui fait de l'empirique ou du sensible une loi (*CRPr* 31, 83), par exemple en prenant le bonheur pour le plus haut bien (*CRPr* 63-64).

L'exemple du bonheur montre bien pourquoi le sensible ne peut pas jouer de rôle dans la loi morale pour Kant : même si on considère le bonheur universel, celui-ci constitue l'objet d'une expérience possible dont on ne peut connaître les conditions à l'avance. Par ailleurs, son appréciation dépend de l'opinion de chacun, et ne peut donc nullement fonder une loi morale de manière universelle et *a priori* (*CRPr* 63). Il en est de même pour n'importe quel élément empirique que l'on voudrait prendre pour fonder de la loi morale, et c'est pour cette raison que la forme pure est seule capable de fonder *nécessairement* une loi morale qui vaut universellement. C'est pourquoi dans la loi morale la volonté doit être *autonome*, et non *hétéronome* ou dépendante d'un objet, d'une inclination ou d'une loi empirique (*CRPr* 58-59).

En nous révélant notre liberté, la loi morale nous révèle également l'existence d'un monde suprasensible ou intelligible, soit le monde intelligible des êtres raisonnables, gouverné par la loi morale, dans lequel nous sommes à la fois *membres* et *législateurs* (*CRPr* 147, *PCK* 48) : « la loi morale [...] annonce un monde pur de l'entendement, en plus *détermine* même celui-ci *d'une façon positive* » (*CRPr* 74). Kant appelle le monde suprasensible ou le monde intelligible « le monde pur de l'entendement » parce que, même si la raison pratique y gouverne, ce monde est celui des pures formes, qui proviennent de l'entendement. Ainsi, en tant qu'êtres raisonnables, nous appartenons à deux mondes, qui ont chacun leur propre législation : nous appartenons à la nature sensible, qui est déterminée par la causalité phénoménale et les lois naturelles, et que l'on peut connaître dans l'intérêt spéculatif en se laissant guider par l'entendement, mais nous existons également dans un monde intelligible, gouverné par la loi morale (*CRPr* 72). Comme la liberté et la loi morale représentent l'indépendance par rapport aux lois de la nature sensible, et que rien dans cette nature ne peut

prouver l'existence du monde suprasensible, ces deux mondes semblent indépendants et même séparés l'un de l'autre. Kant affirme effectivement qu'« un abîme incommensurable » les sépare (CFJ 175, 195 ; Deleuze cite Kant PCK 47).

Pourtant, Kant semble également défendre une compatibilité entre ces deux mondes, auxquels nous appartenons en tant qu'êtres sensibles *et* raisonnables, soit en tant que *phénomènes* soumis aux lois de la nature, et en tant que choses en soi ou *noumènes* libres ou inconditionnés (CRPr 10, 206). Ce que Kant écrit à propos de l'action conforme à la loi morale montre de quelle manière nous nous trouvons selon lui pour ainsi dire à cheval sur ces deux mondes, qui de ce fait doivent être conciliables :

les actions, *d'un côté*, doivent [...] être soumises à une loi, qui n'est pas une loi de la nature mais une loi de la liberté [...] *d'un autre côté* elles appartiennent toutefois aussi, en tant qu'événements du monde sensible, aux phénomènes, les déterminations d'une raison pratique ne pourront donc avoir lieu que relativement au monde sensible (CRPr 115).

Pour le dire avec les mots de Deleuze, « c'est *le même être* qui est phénomène et chose en soi [...] c'est *la même action*, le même effet sensible, qui renvoie d'une part à un enchaînement de causes sensibles d'après lequel il est nécessaire, mais qui d'autre part, avec ses causes, renvoie lui-même à une Cause libre » (PCK 58). La loi morale doit donc déterminer la volonté et les actions des êtres raisonnables, qui par ailleurs doivent s'accorder avec les lois naturelles. Ainsi, pour Kant, la loi morale « doit donner au monde sensible, en tant que *nature sensible* (en ce qui concerne les êtres raisonnables), la forme d'un monde pur de l'entendement, c'est-à-dire d'une *nature suprasensible*, sans toutefois porter préjudice à son mécanisme » (CRPr 74).

Le monde suprasensible gouverné par la loi morale se rapporte donc bien au monde sensible et à ses objets, car il détermine de manière *a priori* des objets, non de connaissance possible, mais à *réaliser* dans le monde phénoménal : « la raison pratique a affaire, non à des objets en vue de les *connaître*, mais à son propre pouvoir de *rendre-effectivement-réels* ces objets » (CRPr 160). De la sorte, les formes pures et intellectuelles, qui légifèrent de manière autonome, se rapportent tout de même à la nature sensible, parce qu'elles peuvent y être réalisées à travers la volonté d'un être libre. Aussi Kant définit-il le « concept de la raison pratique » comme « la représentation d'un objet comme d'un effet possible par la liberté » (CRPr 100). Pour cette raison, Deleuze affirme qu'« en déterminant immédiatement la volonté, la loi morale détermine aussi des objets comme conformes à cette volonté libre. Plus précisément, *quand la raison légifère dans la faculté de désirer, la faculté de désirer légifère*

elle-même sur les objets » (PCK 59). Dès lors, dans l'intérêt pratique la raison ne légifère pas seulement sur le royaume intelligible mais également sur le monde sensible.

Kant utilise encore une autre paire de termes pour indiquer le rapport entre le monde suprasensible et le monde sensible : « [o]n pourrait appeler celui-là le monde archétype (*natura archetypa*), que nous ne connaissons que par la raison seule, celui-ci en revanche, parce qu'il contient l'effet possible de l'idée du premier en tant que fondement de la détermination de la volonté, le monde ectype (*natura ectypa*) » (CRPr 75). Le monde intellectuel constitue un archétype du point de vue pratique, parce qu'il procure le modèle à suivre pour la réalisation d'un monde moral ; le monde sensible quant à lui doit en former un ectype, soit une empreinte, qui doit prendre la forme de cet archétype intellectuel.

La récupération pratique des Idées de la raison

Comme l'affirme Kant dans l'introduction à la *Critique de la raison pratique*, « l'usage pratique de la raison est mis en connexion avec les éléments de son usage théorique » (CRPr 7). La connexion la plus significative pour Kant est celle qu'il établit avec les Idées de la raison, qui restent problématiques ou indéterminées dans l'usage spéculatif, mais qui dans l'usage pratique reçoivent une réalité et un fondement (CRPr 4-9). Comme l'affirme Kant par rapport à la causalité, dans l'usage pratique les Idées sont « sauvées » (CRPr 94). Deleuze souligne que « le concept de liberté, comme Idée de la raison, jouit d'un privilège éminent sur toutes les autres idées » (PCK 45). Kant remarque en effet que, contrairement aux autres Idées, « la réalité en [de la liberté] est prouvée par une loi apodictique », et elle constitue « la clé de voûte de l'édifice entier d'un système de la raison pure » (CRPr 4).³⁹ Nous avons vu que la liberté nous fait pénétrer dans le monde moral. Les autres Idées, soit l'Idée de l'âme et celle de Dieu, ne forment que les conditions pour la réalisation de l'objet de la loi morale, c'est-à-dire le souverain Bien (CRPr 6-7). La raison pratique arrive à ces Idées parce que, tout comme c'est le cas dans l'intérêt spéculatif, en raisonnant, elle s'égare. Cependant, contrairement à ce qui se passe dans l'usage spéculatif, ici, cette antinomie est bénéfique selon Kant : « l'antinomie de la raison pure, qui devient manifeste dans sa dialectique, est en fait l'égarement le plus bienfaisant dans lequel ait jamais pu tomber la raison humaine » (CRPr 193). Cet égarement

³⁹ Kant ajoute que la liberté constitue également la clé de voûte de l'édifice de la raison spéculative, pour lequel les Idées, même si elles restaient indéterminées, devaient être supposées par la raison pour garantir la possibilité de la connaissance. Ainsi, la raison pure dans l'intérêt pratique, qui révèle le fait de la loi morale et de la liberté, ne fonde pas uniquement l'usage pratique de la raison, mais également son usage spéculatif supérieur. Nous aborderons le primat de la raison pratique sur l'intérêt spéculatif plus loin.

est bénéfique parce que, en essayant de retrouver son chemin, la raison tombe sur « un ordre de choses plus élevé et immuable », qui permet au sujet de poursuivre « la destination suprême que détermine la raison » (CRPr 193).

L'antinomie dans laquelle s'égare la raison pratique en déterminant son objet, le souverain Bien (CRPr 100-116, 203), consiste en ceci que « la vertu et le bonheur sont pensés comme nécessairement liés, de sorte que l'un ne peut être admis par une raison pratique sans que l'autre l'accompagne » (CRPr 204). La raison ne peut pas s'empêcher d'associer à l'Idée du souverain Bien, non seulement la vertu mais également le bonheur parce que « souverain » peut signifier « *suprême* », c'est-à-dire qui n'est subordonné à rien ou inconditionné, ce qui est le cas de la loi morale et donc de la vertu, mais « souverain » peut également vouloir dire « *achevé* », soit accompli, qui contient tout ce qui est bien, et dans ce sens le souverain Bien doit contenir le bonheur (CRPr 198-203). À partir de ces deux sens du mot souverain, la raison ne peut s'empêcher de croire que la vertu mène au bonheur « [c]ar, avoir besoin du bonheur, et en être également digne, et cependant ne pas y avoir part, cela ne peut pas du tout s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable » (CRPr 199). Ceci est antinomique parce que, comme nous l'avons vu, la loi morale doit concerner des objets intellectuels *a priori*, et ne peut donc rien contenir de matériel ou de sensible. Kant souligne que cette antinomie reflète la contradiction entre la nécessité naturelle ou empirique et la liberté (CRPr 205).

C'est à partir de cette contradiction que Kant établit l'Idée de l'Âme et celle de Dieu comme des postulats nécessaires de l'intérêt pratique, qui forment les conditions de la réalisation du souverain Bien. En effet, Kant affirme qu'il est impossible pour un être fini et sensible d'être entièrement moral, mais qu'un être moral doit pourtant se poser cet objectif (CRPr 202). Pour résoudre cette contradiction, il incombe à la raison de penser cette perfection de la volonté comme une tâche à effectuer à travers un progrès à l'infini. Ce progrès suppose que la personne morale perdure également à l'infini, et de ce fait, il suppose l'immortalité de l'Âme comme une condition nécessaire de la réalisation du souverain Bien. Pour citer Kant, « le souverain Bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme ; partant, celle-ci, en tant qu'inséparablement liée à la loi morale, est un *postulat* de la raison pratique pure » (CRPr 220). Cette supposition a pour Kant le statut d'un *postulat*, soit d'une *proposition théorique* qui ne peut pas être prouvée, mais qui est pourtant nécessaire, parce qu'elle est inséparable de la loi pratique *a priori*.

Le problème du rapport entre la vertu et le bonheur, à savoir que la loi morale ne garantit pas que la vertu mène au bonheur ce qui est pourtant représenté dans l'idée du souverain Bien, mène selon Kant à la supposition de l'existence de Dieu, comme condition de ce rapport (CRPr

223-224). En effet, la possibilité de la réalisation du souverain Bien dans le monde sensible présuppose qu'une cause conforme à celle de la loi morale opère dans cette nature sensible. Cette cause doit être distincte de la nature, et elle doit fonctionner comme un être intelligible, capable de se représenter des lois, et doué d'une volonté, pour pouvoir régler ses actions sur la loi morale. Ainsi, pour Kant « on *postule* [...] l'existence d'une cause de toute la nature, distincte de la nature, et qui contient le fondement de ce rapport, à savoir de l'accord entre le bonheur et la moralité » (*CRPr* 225) et « [p]ar conséquent, le postulat de la possibilité du *souverain Bien dérivé* (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité-effective d'un *souverain Bien originaire*, à savoir de l'existence de Dieu » (*CRPr* 226). Puisque c'est un devoir de promouvoir le souverain Bien, et que le bonheur y est lié, « il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu » (*CRPr* 226). Contrairement au postulat de l'âme immortelle, la nécessité d'admettre l'existence de Dieu répond à un besoin subjectif. De ce fait, elle constitue une nécessité subjective plutôt qu'objective, que l'on n'admet pas en tant qu'obligation ou devoir moral, mais plutôt comme une hypothèse sans laquelle la raison ne peut se représenter le souverain Bien comme une tâche. Comme cette hypothèse rend intelligible ce que la loi morale nous impose comme tâche, elle est néanmoins « croyance rationnelle » (*CRPr* 227) et, en tant que moyen pour promouvoir la réalisation du souverain Bien, elle est « *objectivement* (pratiquement) nécessaire » (*CRPr* 263).

Ainsi, la loi morale implique, à côté de la liberté ou l'Idée de la cause spontanée, l'existence de l'Âme et de Dieu, qui restent indéterminés dans l'usage spéculatif de la raison. Comme ces Idées ne peuvent nullement correspondre à une intuition, elles n'élargissent pas le champ de la connaissance. Elles ont pourtant pour Kant une réalité objective pratique, qui leur est attribuée par le fait apodictique de la loi morale. Ces Idées ne forment pourtant pas à proprement parler l'objet de connaissances, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être déterminées concrètement, qu'on ne peut rien juger synthétiquement à leur propos ni en faire un usage théorique (*CRPr* 243). Elles élargissent tout de même pour Kant le champ théorique par rapport au suprasensible et à la raison, qui a par son intérêt pratique « le droit » (*CRPr* 238, 242) et même la nécessité (*CRPr* 244) d'admettre que des objets correspondent à ces idées (*CRPr* 245), même si elle ne peut pas les déterminer. Ces Idées deviennent alors constitutives et non plus problématiques, c'est-à-dire qu'elles établissent la possibilité de la réalisation de la loi morale (*CRPr* 244), en déterminant qu'un objet correspond à chacune d'elles « en général », soit des objets suprasensibles sans déterminations particulières (*CRPr* 254).

Aussi la raison pratique donne-t-elle une réalité aux Idées de la raison, qu'elles n'auraient pas si la raison ne s'intéressait qu'à la connaissance. Elles reçoivent de l'objectivité

parce qu'elles répondent à un besoin de la raison qui est pour Kant « *besoin législatif* » (CRPr 7), car il permet la législation de la raison dans la loi morale. On remarquera l'analogie avec la *Critique de la raison pure*, où Kant instaure pour remédier au scepticisme de Hume par rapport notamment à la causalité et à la connaissance empirique une catégorie *a priori* dans le sujet transcendantal. De manière analogue, alors que Hume considère que la morale est seulement un artifice contingent fondé sur une impression subjective, Kant postule une loi morale contenue *a priori* et nécessairement dans le sujet transcendantal, et qui est par là objective et universelle.

Le primat de l'intérêt pratique : un système hiérarchisé

On comprend dès lors pourquoi Deleuze reconnaît dans la subjectivité kantienne un assemblage de facultés et d'intérêts hétérogènes, qui forment un système organique. En effet, l'intérêt spéculatif et l'intérêt pratique portent sur d'autres domaines (respectivement sur les *phénomènes* et les *noumènes*), de telle manière que la raison n'élargit pas le champ spéculatif des objets concrets de connaissances quand elle établit des connaissances pratiques. Pourtant, Kant établit à partir de ces intérêts hétérogènes une doctrine complexe, selon laquelle aux différents intérêts de la raison (l'intérêt spéculatif et l'intérêt pratique) correspondent différents sens communs ou accords des facultés, qui déterminent leur usage correct ou supérieur, entre lesquels il y a des connexions et des passages. Kant note :

dans cet ouvrage [la *Critique de la raison pratique*], les concepts et les propositions-fondamentales de la raison spéculative pure [...] sont ici parfois soumis une nouvelle fois à l'examen [...] parce que la raison y est considérée *dans son passage*, avec ses concepts, *à un usage tout autre*. Un tel passage rend cependant nécessaire une comparaison de l'usage le plus ancien avec le plus nouveau, afin de bien distinguer la nouvelle voie de la précédente, et de laisser remarquer en même temps le rapport de l'une avec l'autre. Il ne faut donc pas prendre des considérations de ce genre, entre autres celles qui concernent une fois encore le concept de liberté, mais dans l'usage pratique de la liberté, pour des insertions qui ne doivent peut-être servir que pour combler des lacunes [...] mais il faut les prendre pour *de véritables membres qui rendent perceptible l'articulation d'un système* » (CRPr 12, nos soulignements).

Kant souligne donc lui-même qu'il y a entre les intérêts de la raison, et entre leurs différents sens communs, des connexions et des passages, et qu'il faut donc les considérer comme composant un véritable système.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, ces deux intérêts ne se situent pas simplement au même rang, et le système que forment les intérêts de la raison est un système hiérarchisé. Dans la *Critique de la raison pure*, en parlant des Idées de la raison, Kant affirme déjà qu'un

approfondissement dans le domaine de la connaissance ouvre la voie à la morale, et que l'intérêt spéculatif est subordonné à l'intérêt pratique (B374-376, 386). Dans la troisième *Critique* il affirme que « [l]e fait d'être connu ne peut conférer au monde aucune valeur ; il faut lui supposer un but final qui donne quelque valeur à cette observation du monde elle-même » (*CFJ* §86). En d'autres termes, le monde sensible ne présente qu'un intérêt spéculatif parce qu'il constitue le terrain où on doit se réaliser l'intérêt pratique. Comme nous l'avons vu, la raison pratique permet et même exige de croire à l'existence des Idées, et que « malheureusement, notre faculté de spéculation ne jouit pas d'un tel privilège » (*CRPr* 7). Cette exigence pratique de croire aux Idées annule en quelque sorte la décision du sens commun logique, et donc se le subordonne. C'est pourquoi Deleuze affirme que « la croyance [rationnelle aux Idées] ne renvoie [...] pas à une faculté particulière, mais [elle] exprime la synthèse de l'intérêt spéculatif et de l'intérêt pratique, en même temps que la subordination du premier au second » (*PCK* 64). Ainsi, la raison pratique pure donne un sens, non seulement à certains éléments qui restaient indéterminés dans l'intérêt spéculatif, mais à l'intérêt spéculatif *en général*, puisque ces Idées forment pour Kant l'unité systématique et régulatrice des représentations de la connaissance (*CRPu* B391-396).

C'est dire le primat de la raison pratique, qui légifère en dernière instance même dans l'intérêt spéculatif. Kant affirme en effet que « tout intérêt est pratique, et l'intérêt même de la raison spéculative n'est que conditionné et n'est complet que dans l'usage pratique » (*CRPr* 219, *PCK* 66). Ainsi, chez Hume comme chez Kant, le sens de la connaissance est pratique. Cependant, il s'agit d'un tout autre sens de « pratique », car chez Kant la loi morale est *a priori* ou transcendantale et purement rationnelle, tandis que chez Hume il s'agit de la *praxis* d'un sujet affectif et empirique. Contrairement à Hume, Kant établit une finalité, qui donne un sens et une direction aux activités du sujet transcendantal : la réalisation du souverain Bien.

C'est dire encore la place privilégiée de l'humain qui résulte de la révolution copernicienne. En effet, le but final qui donne selon Kant de la valeur à l'observation de la Nature est fixé par la loi morale, qui détermine l'être rationnel comme une fin en soi, le mettant ainsi au sommet de la nature empirique : « la loi morale détermine l'être raisonnable comme fin en soi, puisqu'elle constitue un but final dans l'usage de la liberté, mais en même temps le détermine comme fin dernière de la nature sensible, puisqu'elle nous commande de réaliser le suprasensible en unissant le bonheur universel à la moralité » (*PCK* 65, Kant se réfère à *CFJ* §88), de la sorte « l'intérêt pratique implique l'être raisonnable comme fin en soi, et aussi comme fin dernière de cette nature sensible elle-même » (*PCK* 66). Cela veut dire que, contrairement à l'être en soi de la nature suprasensible qui doit toujours être considéré comme

une fin en soi et jamais comme un moyen, la nature sensible n'a en soi aucune valeur pour Kant, si ce n'est en tant que moyen pour réaliser l'intérêt pratique de cet être raisonnable.

Malgré son effort pour conjurer l'anthropomorphisme par rapport au monde suprasensible et à la loi morale (*CRPr* 244, 246), on voit que Kant attribue une place privilégiée à l'être raisonnable, qu'il définit à l'image de l'humain.⁴⁰ En effet, Kant estime que la loi morale se présente seulement dans les êtres raisonnables, dont les animaux ne font pas partie, et il considère que, par conséquent, les êtres raisonnables ont plus de valeur que les animaux (*CRPr* 108), qu'ils sont les seuls à mériter notre respect (*CRPr* 135-136), les seuls qui doivent être considérés comme des fins en soi et jamais comme des moyens (*CRPr* 237). Ainsi, pour Kant, l'humain est absolument différent des animaux de par les déterminations *a priori* de sa raison et de ses intérêts. Il distingue l'opération cognitive de l'animal de celle du sujet humain, et la compare à la conception que Hume fait de la croyance, qui, comme elle ne fait pas intervenir le concept *a priori* de cause, ne peut pas mener à la connaissance mais seulement à une attente habituelle ou instinctive (*CRPr* 24). Du reste, bien que l'humain soit un être sensible comme l'animal, Kant considère que, contrairement à l'instinct de l'animal, la raison destine l'humain à une fin « plus haute » (*CRPr* 108).

Cette distinction mérite d'être questionnée ou tout au moins nuancée. Elle paraît d'autant plus problématique que Kant compare la loi morale, qui est pour lui le fait ultime de la raison, à une réaction de purification chimique : « [c]'est comme lorsque le chimiste ajoute de l'alcali à une solution de terre calcaire dans de l'esprit-de-sel ; l'esprit-de-sel se sépare aussitôt de la chaux pour s'unir à l'alcali, et la chaux est précipitée au fond » (*CRPr* 165-166). Si la pureté de loi est ce qui en fait quelque chose de rationnel, la purification chimique ne devrait-elle pas également être regardée comme rationnelle, et donc comme une chose en soi qu'il faut considérer comme une fin et non comme un moyen ? Et peut-on vraiment dire avec certitude que les animaux n'ont pas de raison ? Est-il justifié d'affirmer que ce qui n'a pas de raison, n'a pas de valeur, et ne mérite pas de respect ? Il semble que si Kant fait preuve d'anthropocentrisme, c'est parce qu'il définit ce qu'est la raison en se basant sur un sujet humain qu'il se donne « tout fait ». Seule une remise en question de cette distinction entre l'être humain, le seul être raisonnable que nous connaissons selon Kant, et le reste de la nature peut remédier à ce problème et questionner cet anthropocentrisme. Comme nous le verrons plus loin, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant aborde les phénomènes qui dévoilent la

⁴⁰ Kant écrit effectivement : « par cela seul que nous ne connaissons pas d'autres êtres raisonnables en dehors de l'homme, nous aurions le droit de leur attribuer la constitution que nous nous reconnaissons à nous-mêmes, ce qui signifie que nous les connaissons effectivement » (*CRPr* 25).

finalité dans la nature. Toutefois, il ne pose pas explicitement la question d'une continuité éventuelle entre la subjectivité et la nature, entre la finalité humaine et celle que contient la nature. Cette continuité formera l'objet des deux chapitres ultérieurs, où nous examinerons la lecture que fait Deleuze de la pensée de Nietzsche et de Bergson.

La sensibilité et l'imagination : les usages illégitimes et le problème de la réalisation

On aura remarqué que la sensibilité et l'imagination sont exclues dans le sens commun moral parce qu'elles menacent l'usage supérieur de la faculté de désirer dans la loi morale qui doit être pure et rationnelle (*PCK* 50-52). C'est même le sens de la *Critique de la raison pratique* de faire la critique de la raison pratique impure, pour déterminer le bon accord des facultés dans le sens commun moral, sous la législation de la raison pure. Deleuze remarque que cet accord des facultés, qui est défini *a priori* tout comme celui du sens commun logique, ne va pas de soi. En effet, selon lui on retrouve ici cette tension entre l'usage légitime et l'usage illégitime des facultés qui « malgré leur bonne nature, engendrent des illusions dans lesquelles elles ne peuvent s'empêcher de tomber » (*PCK* 52-53).

L'illusion dans laquelle les facultés ont tendance à tomber dans la raison pratique, c'est, dans les termes de Deleuze, de laisser que « les intérêts empiriques se réfléchissent en elle » (*PCK* 54), en essayant de schématiser la loi universelle, c'est-à-dire en la rapportant à une intuition au lieu de se contenter de la symboliser. Il n'est pas étonnant que la raison ait tendance à opérer ainsi puisque c'est ce qu'elle fait dans l'intérêt spéculatif. En effet, à cause de son existence sensible, le sujet a tendance à agir contre la loi morale. Kant parle d'un « obstacle intérieur » (*CRPr* 141) dans les êtres finis et sensibles, qui n'accordent pas automatiquement et d'eux-mêmes leur volonté et leurs actions à la loi morale, et qui ont dès lors besoin d'être poussés ou motivés à en faire autant.

Comme il s'agit dans la loi morale d'une indépendance du sujet par rapport au monde sensible, ce qui motive le sujet à la moralité doit également être négatif de ce point de vue, et doit par conséquent pouvoir se définir *a priori* (*CRPr* 181-201). Pour Kant c'est le sentiment de respect pour la loi qui forme le mobile moral, parce qu'il ne détermine pas la volonté à travers un autre objet, par exemple la peur d'une punition, mais il laisse que la loi détermine par elle-même la volonté. En effet, la loi morale, en tant que causalité intellectuelle qui humilie les prétentions des inclinations sensibles, réveille le respect comme sentiment *a priori* et intellectuel. Ainsi, le respect est d'un côté négatif, car il indique l'humiliation de la sensibilité ou de l'amour propre et, d'un autre côté, il est positif parce que le respect de la loi élève

l'individu au statut d'être moral. Kant parle de la sublimité et de la sainteté de la loi morale (*CRPr* 154-155), et de l'« *exaltation morale* » (*CRPr* 153) qui est atteinte quand l'individu arrive à dépasser ses déterminations sensibles pour suivre la loi morale.

De la sorte, le sentiment intellectuel du respect pour la loi pratique constitue le fondement subjectif du désir moral. Ce sentiment détermine la volonté de manière analogue à l'intuition, mais toutefois de manière *a priori* et intelligible. Deleuze souligne à propos du respect que c'est un sentiment négatif, plus proche de la douleur que du plaisir, et qu'il abaisse la sensibilité plutôt qu'il ne lui donne un rôle (*PCK* 57). Dès lors, on ne comprend pas comment le sentiment de respect peut motiver un être sensible, et comment l'abîme entre ses deux mondes et ses deux facultés, soit la sensibilité et la raison pratique, peut être comblé. Ainsi, pour Deleuze, « le problème du rapport entre la raison pratique et la sensibilité n'est pas résolu, ni supprimé par là », et « [l]e respect sert plutôt de règle préliminaire à une tâche qui reste à remplir positivement » (*PCK* 57). Cela constitue un réel problème pour Deleuze car, selon lui, la possibilité de réalisation de la loi morale est essentielle à la théorie morale kantienne. En effet, Deleuze affirme que cela témoignerait d'un « contresens dangereux » que de « croire que la morale kantienne reste indifférente à sa propre réalisation » (*PCK* 57). En effet, Kant remarque (*PCK* 60, *CRPr* 205) qu'il faut que la réalisation du bien moral soit possible et que si elle ne l'est pas, la loi morale s'écroule, et avec elle tout l'édifice critique.

Cette exigence implique que l'abîme entre le monde sensible et le monde intellectuel n'existe que pour être comblé (*PCK* 57), comme l'antinomie entre le bonheur et la vertu n'existe que pour être totalisée (*PCK* 56). Pour Deleuze cependant, il n'est pas clair comment se résout la tension entre le bon usage des facultés d'un côté, et les usages illégitimes qui sont pourtant naturels de l'autre. Il souligne que la confusion entre la vertu et le bonheur que Kant expose repose sur un mécanisme, sur une confusion plus profonde, par laquelle la raison prend le sentiment de respect pour une donnée sensible agréable, soit pour du bonheur.⁴¹ De la sorte, il ne s'agit pas dans l'antinomie de la raison pratique d'une simple projection de nos intérêts empiriques, mais d'une confusion plus profonde de la raison elle-même. C'est parce que la raison méprend automatiquement le respect pour du bonheur, que l'antinomie de la raison pratique est naturelle et inévitable.

⁴¹ Kant écrit : « cette détermination reste une détermination de la raison pratique pure, et non pas esthétique, de la faculté de désirer. Or, comme cette détermination produit intérieurement le même effet, celui précisément d'inciter à l'activité, qu'aurait produit un sentiment de l'agrément attendu dans l'action désirée, nous regardons dès lors facilement ce que nous faisons nous-mêmes comme quelque chose que nous ressentons de manière purement passive, et nous prenons le ressort moral pour stimulant sensible » (*CRPr* 210).

Par conséquent il y a ici encore une tension, voire même une contradiction, entre la supposition d'un accord *a priori* des facultés, qui suppose leur bonne nature et qu'il faut supposer *en droit*, et les illusions naturelles dans lesquels les facultés ont tendance à tomber *de fait*, mais qui découlent pourtant naturellement et de manière *a priori* de la nature de ces facultés. En effet, pour Kant la confusion entre la vertu et le bonheur ne peut jamais être entièrement dissipée. Il s'agit seulement d'en conjurer l'effet, à savoir de surmonter la contradiction qu'elle implique, en postulant l'immortalité de l'Âme qui doit réaliser le souverain Bien dans un progrès à l'infini, et l'existence de Dieu qui doit garantir le bonheur des vertueux.

Toutefois, Deleuze n'est pas convaincu que ces postulats soient suffisants pour garantir la possibilité de la réalisation de la loi morale. Selon lui, il manque « des conditions immanentes à la Nature sensible elle-même » (*PCK* 62). En effet, il faut que la nature soit capable d'exprimer ou de recevoir la loi morale. En d'autres termes, les conditions pour la réalisation de la loi morale exposées par Kant sont nécessaires mais pas suffisantes : il faut encore que la nature se prête effectivement aux actions morales, et il faut qu'elle permette au sujet de connaître cette loi. C'est dire que les conditions que Kant établit restent abstraites et extérieures au conditionné, au lieu de fournir les principes génétiques de la réalisation de la loi morale dans la nature. Comme nous le verrons, c'est ce type de question qui forme l'objet de la *Critique de la faculté de juger*.

3. La Critique de la faculté de juger : le libre accord entre les facultés

Le problème que Deleuze avance par rapport à la philosophie transcendantale de Kant dérive du fait que les deux premières critiques nous présentent les sens communs logique et pratique comme des espèces de faits donnés tels quels. Deleuze explique que « chaque fois que nous nous plaçons [...] du point de vue d'un rapport ou d'un accord déjà déterminé, déjà spécifié, il est fatal que le sens commun nous paraisse une sorte de fait *a priori* au-delà duquel nous ne pouvons pas remonter » (*PCK* 36). En d'autres termes, Deleuze pose la question de la *genèse* des différents sens communs dans le sujet. Il indique que Kant tente de répondre à ce problème dans la *Critique de la faculté de juger*.

De fait, dans l'introduction à la troisième *Critique*, Kant reprend les distinctions qu'il a établi dans les *Critiques* précédentes et il affirme que le rôle du jugement est de préparer aux intérêts spéculatif et pratique de la raison, et de faire la médiation entre ceux-ci. C'est que, même si les deux intérêts de la raison représentent deux *domaines* entièrement différents

séparés par un abîme infranchissable, ceux-ci n'ont pourtant en définitive qu'un seul *terrain*, un seul *territoire* d'application : celui de l'expérience (CFJ 174-176). Pour Kant, c'est la faculté de juger qui fait la médiation entre ces deux domaines et entre ces deux intérêts de la raison auxquels ils correspondent (CFJ 202, 242, 246, 168, 177, 196). Ainsi, la faculté de juger occupe une place essentielle dans le système critique de Kant : elle doit résoudre une difficulté pérenne de la doctrine kantienne des facultés. Kant souligne effectivement le rôle particulier de la critique de la faculté de juger. Il remarque que « la critique du goût [...] ouvre [...] dans la mesure où elle comble une lacune dans le système de nos pouvoirs de connaître, une perspective frappante et [...] fort prometteuse pour un système complet de toutes les facultés de l'esprit » (CFJ 244), que cette critique constitue « une partie particulière de la critique », et qu'« une telle critique constitue la propédeutique de toute philosophie » (CFJ 194). Nous verrons pourquoi, selon Deleuze, Kant n'arrive pourtant pas à répondre de manière satisfaisante à la question de la genèse du sujet, et de quelle manière sa notion de sujet repose comme chez Hume en dernière instance sur un principe de finalité abstrait.

La faculté supérieure de plaisir et de peine, et le jugement réfléchissant

Nous avons vu que Kant détermine dans ses différentes *Critiques* les usages supérieurs des facultés, dans lesquels celles-ci trouvent en elles-mêmes, *a priori*, la loi de leur exercice. Deleuze affirme que, pendant longtemps, Kant ne crut pas à la possibilité d'une faculté supérieure du plaisir et de la peine, de la faculté du sentiment, qui correspond au rapport entre le sujet et une représentation pour autant que cette représentation l'affecte (PCK 8-9), comme l'indique la publication tardive de la *Critique de la faculté de juger*.⁴² Ensuite, Kant change d'avis, car il s'agit dans cet ouvrage, comme dans les autres *Critiques*, de déterminer les principes *a priori* ou transcendants de cette faculté de plaisir et de déplaisir (CFJ 182), et donc de déterminer son usage supérieur.

Kant affirme en effet qu'il y a indubitablement parmi les facultés de l'esprit une faculté du sentiment, qui doit reposer comme les autres facultés sur des principes *a priori*, qui doit donc être capable d'un usage autonome, et que par conséquent cette faculté doit également former l'objet d'une critique (CFJ 207-208, 168-169). Si Kant fait le lien entre la faculté de plaisir et de peine, et la législation du jugement, c'est parce que la faculté de juger,

⁴² La *Critique de la faculté de juger* est publiée en 1790, neuf ans après la publication de la *Critique de la raison pure*. Kant y mentionne par ailleurs « son grand âge » (CFJ 170).

contrairement à l'entendement et la raison, ne fournit pas d'objets ou de représentations, mais se rapporte uniquement au sujet, tout comme le sentiment.

Kant définit la faculté de juger comme le pouvoir de subsumer le particulier sous l'universel, soit sous la loi ou le général, et, inversement, de trouver l'universel pour un particulier (CFJ 179, 209-210). Il distingue deux sortes de jugements : si le général est connu, et qu'il s'agit d'y subsumer le particulier, le jugement est *déterminant* ; s'il s'agit de trouver l'universel pour un particulier, le jugement *réfléchissant* (CFJ 179, 211). Puisque la loi est donnée par l'entendement, du point de vue transcendantal, « [t]out jugement *déterminant* est *logique* » (CFJ 223), c'est-à-dire qu'il fait inévitablement partie du sens commun logique, et qu'il détermine une connaissance. Le jugement réfléchissant quant à lui, comme il ne part pas de l'universel et n'est donc pas soumis à l'entendement, présente un accord spontané entre l'imagination et les autres facultés (CFJ 210, 232). Deleuze souligne que cela explique pourquoi la *Critique de la faculté de juger* traite en fait uniquement du jugement *réfléchissant* : c'est dans le jugement réfléchissant que le jugement obéit à ses propres principes et non à l'entendement. Kant affirme en effet que « ce n'est pas la faculté de juger déterminante, mais uniquement la faculté de juger réfléchissante qui possède ses propres principes » (CFJ 248). Il remarque également que, quand on considère le rapport de l'entendement et de l'imagination dans ce type de jugement, cela revient à considérer ce rapport du point de vue subjectif plutôt qu'objectif (CFJ 223), c'est-à-dire qu'il s'agit de l'effet que fait une représentation sur l'esprit. Comme nous le verrons, Deleuze souligne que cet accord libre et subjectif des facultés dans le jugement forme la condition des autres rapports des facultés.

Kant distingue plusieurs sortes de jugements réfléchissants, et il consacre une partie de sa *Critique* à chacun d'eux. Il commence par aborder les jugements esthétiques du beau et du sublime, qui présentent comme nous le verrons un libre accord entre respectivement l'imagination et l'entendement, et l'imagination et la raison, pour réfléchir une forme ou une absence de forme, en suggérant une finalité de la nature, de par sa capacité de s'accorder aux facultés du sujet pour produire un sentiment de plaisir ou de peine. Ensuite, Kant présente le jugement téléologique, qui réfléchit une représentation, en associant une absence de concept déterminé de l'entendement à l'idée de la systémativité de la nature, pour former le concept de fin naturelle par rapport à un concept ou une loi empirique, indéterminés du point de vue de l'entendement *a priori*. Kant établit que le principe subjectif *a priori* de la faculté de juger est celui de l'unité systématique et de la finalité de la nature qui veut que « [l]a nature spécifie ses lois universelles en lois empiriques, conformément à la forme d'un système logique » et qui fait surgir « le concept d'une *finalité* de la nature » (CFJ 216).

On se demandera quel est le lien entre le jugement téléologique et le sentiment de plaisir et de déplaisir. Kant estime que l'idée que la nature comme hétérogène et non systématique est fort déplaisante, car il est impossible de réunir les lois empiriques particulières sous des lois universelles (CFJ 188), et que le sujet n'éprouve pas spécialement de plaisir quand ses concepts s'appliquent à des objets, mais que la découverte d'un principe qui rassemble deux lois empiriques hétérogènes engendre un sentiment de plaisir remarquable, voire même un étonnement admiratif (CFJ 187-188). Ainsi, pour Kant, le sentiment est intimement lié à l'idée de finalité, qui est impliquée comme nous le verrons dans les différents jugements réfléchissants.

Ce principe *a priori*, ainsi que le concept qui en découle, sont propres à la faculté de juger réfléchissante, et ils sont par conséquent *subjectifs*, c'est-à-dire qu'ils prescrivent uniquement une loi pour la réflexion du sujet sur la nature, et non pour la nature elle-même. En d'autres termes, la faculté de juger fournit *a priori* « le concept d'une légalité objectivement contingente [soit contingente du point de vue de l'entendement], mais subjectivement nécessaire » (CFJ 243). Cependant, comme nous le verrons plus loin, ces principes impliquent une conception de la nature comme soumise à la subjectivité humaine, et qui doit guider les actions et les recherches de celle-ci.

Le jugement esthétique du beau : le libre accord entre l'imagination et l'entendement

Kant définit l'appréciation du beau (CFJ 204-219) comme un jugement esthétique qui, contrairement à l'agréable ou le bon, n'implique pas l'existence de son objet. Ainsi, le jugement esthétique du beau est pour Kant contemplatif et désintéressé ou impartial.⁴³ De ce fait, contrairement à ce qui est agréable ou utile, et qui dépend des préférences et des sens de l'individu, le jugement du beau peut prétendre à l'universalité même si, comme nous l'avons vu, aucun concept n'entre en jeu pour garantir celle-ci. Aussi Kant distingue-t-il « le goût des sens », qui concerne le plaisir pris à l'agréable, qui est entièrement personnel, et « le goût de réflexion », qui concerne le jugement esthétique, qui implique l'adhésion de tous ceux qui sont capables d'une telle réflexion (CFJ 214). Il est certain que, comme l'indique Kant (CFJ 212), on affirme tout autre chose quand on dit qu'on apprécie un certain vin et quand on dit d'une chose qu'elle est belle : dans le premier cas, on exprime son goût personnel, tandis que dans le

⁴³ Tout intérêt corrompt même le jugement esthétique selon Kant, car il lui enlève son impartialité. Ainsi, même si on les confond parfois avec la beauté, ou avec des éléments essentiels qui constituent la beauté, l'attrait et l'émotion ne peuvent pas avoir d'influence dans un jugement esthétique pur (CFJ 223).

second, on parle de la beauté de l'objet comme si c'était une qualité de celui-ci, que tout le monde devrait pouvoir reconnaître.

Kant se propose donc de déterminer comment ce jugement peut avoir une valeur universelle, c'est-à-dire quel principe *a priori* y correspond, en sachant qu'aucun concept n'y est impliqué (CFJ 217-244). Comme cette universalité est subjective, elle doit reposer sur un certain état de l'esprit. Cet état est celui d'un accord libre, d'un libre jeu entre l'imagination et l'entendement, dans lequel l'entendement ne légifère pas sur l'imagination puisqu'il n'est pas question de concept, mais qui contient pourtant une universalité subjective qui provient du fait que tout sujet est nécessairement capable d'éprouver ce rapport. Comme il s'agit d'un accord libre et subjectif, aucune règle ne peut déterminer à l'avance et une fois pour toutes ce qui est beau. C'est pourquoi, pour Kant, les belles choses *exemplifient* seulement la beauté, sans indiquer de règle pour sa production ou sa reconnaissance. Si pourtant le jugement du beau peut supposer l'adhésion de chacun, c'est parce qu'il implique un principe *a priori* : celui du libre accord entre l'imagination et l'entendement, qui forme un troisième type de sens commun, et garantit pour Kant la communicabilité du beau. Pour le dire avec les mots de Kant, dans le beau, « il s'agit d'une légalité sans loi et d'un accord subjectif de l'imagination avec l'entendement sans accord objectif [...] laquelle a aussi été nommée finalité sans fin » (CFJ 241) ; « cet accord ne peut pas être déterminé autrement que par le sentiment », et il est donc « subjectif, mais admis comme subjectivement universel » (CFJ 239).

Ce qui affecte l'esprit dans le jugement réfléchissant du beau, c'est la forme de l'objet, selon Kant. En effet, selon lui, une simple couleur, par exemple le vert d'une pelouse, ou un son, comme la sonorité du violon, ne peuvent pas être considérés beaux : « cette couleur comme cette sonorité ne semblent avoir pour fondement que la matière des représentations — autrement dit : purement et simplement une sensation — et ne méritent, pour cette raison, d'être désignées que comme agréables » (CFJ 224). La forme de l'objet se manifeste aux sens externes comme un dessin ou un jeu de figures dans l'espace, et au sens interne comme une composition, soit un jeu de sensations qui se suivent dans le temps. Ce type de réflexion de la forme distingue encore l'homme des animaux, qui ont uniquement une nature sensible et qui sont donc seulement capables de réfléchir de manière instinctive (CFJ 229), mais également d'un être qui serait uniquement rationnel. Kant affirme en effet que « [l]'agréable vaut aussi pour les animaux privés de raison ; la beauté, seulement pour des hommes, c'est-à-dire pour des êtres de nature animale, mais en même temps raisonnables » (CFJ 210).

Malgré ces affirmations, en évoquant le mathématicien et physicien Euler qui formule l'hypothèse que les couleurs, comme les sons, sont des vibrations régulières, Kant envisage la

possibilité de considérer les sensations comme des éléments formels, et par conséquent comme des objets possibles d'un jugement esthétique. Pour Kant, cette hypothèse sur les couleurs et les sons expliquerait pourquoi les sensations « simples », par exemple les couleurs « simples », seraient plus aptes à être considérées belles : elles présenteraient une forme plus régulière, qui permettrait de faire abstraction de leur qualité de sensation, pour réfléchir uniquement leur forme. Dans le cas de sensations plus complexes, par exemple de couleurs complexes, au contraire, on ne posséderait pas de « mesure » pour déterminer si elles sont pures (*CFJ* 225).

On mentionnera ici l'interprétation que fait Deleuze de ces affirmations qui semblent contradictoires ou du moins embrouillées — il n'est pas clair par exemple que l'on possède, en tant qu'humain, une mesure pour juger de la régularité des vibrations des couleurs simples, de la notion de couleur « simple ». Abstraction faite de la question de savoir si l'esprit humain est capable de réfléchir des couleurs, il est clair que selon la théorie de Kant, *si l'on était capable* de réfléchir par notre imagination les vibrations qui composent les sensations (qu'elles soient simples ou complexes), en faisant abstraction de leur matérialité, *alors* on pourrait en apprécier l'éventuelle beauté (*PCK* 69). Selon Deleuze, nos sens ne sont peut-être pas assez fins, de sorte que les sons et les couleurs y sont trop enfoncés, et les affectent dans une pure matérialité, qui ne permet pas leur réflexion dans notre imagination. Dès lors, la notion de « mesure » ou d'échelle, que Kant ne mentionne qu'en passant, est en fait d'une grande importance lorsqu'il s'agit de définir le beau, de distinguer la matérialité de la forme, ou l'expérience du sujet humain d'un autre type d'expérience, ou encore de décider si certains animaux peuvent apprécier de belles formes ou non. De plus, comme nous le verrons, l'idée de mesure est également essentielle par rapport au sublime.⁴⁴

Quoi qu'il en soit, l'appréciation du beau est pour Kant « le plaisir de la simple réflexion » (*CFJ* 292), c'est-à-dire le plaisir pris dans une réflexion de la forme qui n'implique pas de concepts, mais qui implique uniquement « la condition formelle d'un jugement en général », à savoir « l'accord de deux facultés représentatives » (*CFJ* 287). En d'autres termes, il s'agit « simplement de percevoir l'adéquation de la représentation à l'opération harmonieuse [...] de deux pouvoirs de connaître en leur liberté » (*CFJ* 292). C'est dire que le jugement esthétique du beau et le goût, qui représente la capacité de pouvoir former ce type de jugements, forme le premier principe de la faculté de juger. Si ce principe subjectif peut prétendre à

⁴⁴ Kant parle brièvement d'un idéal ou d'une Idée-norme du beau comme mesure pour l'appréciation esthétique, qui serait liée à l'imagination (*CFJ* 233-236), mais il ne fait pas le lien avec la notion d'échelle que l'on pourrait associer à la possibilité d'apprécier des couleurs et des sons, ni à la notion de mesure que l'on retrouve dans le sublime.

l'universalité, c'est parce qu'il se rapporte à l'entendement en général, et il retient la validité universelle de celui-ci. En effet, Kant affirme que « le jugement de goût repose sur l'animation réciproque qui intervient entre l'imagination dans sa *liberté* et l'entendement dans sa *légalité* » (CFJ 287). Par ailleurs, on peut supposer la même faculté de juger *a priori* dans tous les sujets comme un sens commun qui garantit l'universalité du jugement de goût (CFJ 293). Il s'agit donc ici également d'un jugement synthétique *a priori* : un certain objet, ou plutôt la réflexion de sa forme, est associé nécessairement à un sentiment de plaisir (CFJ 288-289).

Comme l'imagination n'est pas subordonnée à un concept de l'entendement dans le jugement esthétique, elle s'y exerce librement. Kant affirme en effet qu'apprécier une belle forme signifie « juger un objet en relation à la *libre légalité* de l'imagination » (CFJ 240). Si l'entendement fournit dans cet accord une légalité en général, et l'imagination une légalité libre, alors aucune faculté ne légifère réellement, et il s'agit d'un accord libre entre les deux facultés. On remarquera que c'est la première fois que l'on rencontre chez Kant une imagination, et qu'elle n'est pas reproductive mais productive et spontanée, c'est-à-dire qu'elle crée arbitrairement des formes d'intuitions possibles. C'est pourquoi Deleuze met Kant en question quand celui-ci écrit que, dans le jugement esthétique, l'imagination « schématise sans concept » (CFJ 287). C'est quand elle n'est pas libre que l'imagination schématise. Pour souligner le rôle original de l'imagination dans le jugement esthétique, il convient mieux de dire que, dans le jugement esthétique, « elle manifeste sa liberté la plus profonde en réfléchissant la forme d'un objet [...] elle devient imagination productive et spontanée » (PCK 71). C'est ce jeu spontané qui procure du plaisir au sujet.

Kant écrit en effet que « ce avec quoi l'imagination peut jouer en faisant preuve de spontanéité et d'une manière qui est conforme à une fin est pour nous toujours nouveau et l'on ne se fatigue pas de le regarder » (CFJ 243). Par ailleurs, il évoque l'auteur orientaliste Marsden qui, dans sa description de Sumatra, observe que, comme on est sur cette île entouré des nombreuses beautés de la nature sauvage, celle-ci n'attire plus. Au contraire, quand on y rencontre au milieu de la forêt sauvage, un champ de poivriers, avec sa symétrie et sa régularité, il captive et séduit. L'auteur en conclut que la beauté sauvage ne plaît qu'à celui qui est lassé de la beauté régulière. Dans ce contexte, Kant remarque que si Marsden avait pris le temps de passer toute une journée devant ce champ de poivriers, il aurait compris que la régularité, qui répond pourtant à un besoin de l'esprit, « inflige à l'imagination une contrainte pesante », tandis que « au contraire la nature, [...] qui n'est soumise à aucune contrainte par des règles artificielles, peut constamment offrir à son goût une nourriture » (CFJ 243). Pour Kant, l'imagination doit être réellement spontanée, émancipée de toutes les formes trop régulières ou

artificielles et même des règles de l'association, pour pouvoir réfléchir une belle forme (CFJ 240). Kant affirme effectivement que

le goût semble s'attacher, non pas tant à ce que l'imagination *appréhende* en ces objets qu'à ce qui, en eux, lui fournit l'occasion de s'abandonner à ses *productions*, c'est-à-dire aux propres *créations de sa fantaisie*, à quoi l'esprit s'occupe pendant qu'il est continuellement tenu en éveil, par la diversité qui vient frapper son regard (CFJ 244).

Il compare cet abandon de l'imagination à la contemplation d'images dans un feu de cheminée, et aux sons que produit un ruisseau, encore que ceux-ci ne constituent pas, pour lui, de belles formes, même s'ils sollicitent l'imagination.⁴⁵

Deleuze résume le rôle des facultés dans le jugement esthétique du beau : « l'imagination dans sa liberté pure s'accorde avec l'entendement dans sa légalité non spécifiée [...] Voilà donc *un accord lui-même libre et indéterminé* entre facultés » (PCK 71). Ainsi, dans le sens commun esthétique, aucune faculté ne légifère ; ni le jugement ni les objets y sont soumis à une loi. C'est dire que l'imagination et l'entendement s'exercent de manière libre, ils agissent chacun pour leur compte et s'accordent de manière entièrement spontanée, dans une harmonie subjective qui crée un sentiment de plaisir. Pour cette raison, selon Deleuze, « le sens commun esthétique ne complète pas les deux autres ; *il les fonde ou les rend possible* » (PCK 72). En effet, pour lui, il ne pourrait jamais y avoir aucun accord, ni aucune faculté législative dans un accord particulier, si les facultés n'étaient pas capables d'abord d'entrer dans un accord libre.

On retrouve ici l'idée d'une imagination *fantaisiste*, pas même soumise aux lois de l'association comme l'indique Kant, qui forme le fondement de la subjectivité. Kant affirme en effet que « le goût est [...] un pouvoir originaire et naturel » et que, grâce à sa prétention à l'universalité, son exigence de produire l'unanimité, c'est-à-dire « la nécessité objective de la fusion du sentiment de tous avec le sentiment particulier de chacun », il fonde la possibilité d'un accord entre les facultés et entre les sujets ou, comme le dit Kant, « signifie uniquement la possibilité d'obtenir ici un accord » (CFJ 240).

L'intérêt lié au beau : un intérêt moral

Nous avons vu que pour Kant le jugement esthétique ne peut pas être intéressé, c'est-à-dire qu'il doit être indifférent à l'existence de son objet. Il y a pourtant selon lui un intérêt lié au

⁴⁵ Ces affirmations témoignent d'une esthétique particulière, que Deleuze décrit comme un équilibre complexe entre le classicisme achevé et le romantisme naissant : « [d]ans la *Critique du jugement*, le classicisme achevé et le romantisme naissant trouvent un équilibre complexe » (PCK 83).

beau, qui y est associé indirectement.⁴⁶ L'intérêt du beau pour Kant est qu'il fournit « un passage, pour notre pouvoir de juger, de la jouissance des sens au sentiment moral » (CFJ 297). Kant tente d'établir comment l'appréciation du beau opère ce passage.

Tout d'abord, pour Kant, la beauté de la nature évoque l'idée de la nature empirique comme un système. Kant affirme en effet que « la beauté naturelle (autonome) véhicule avec elle, dans sa forme, une finalité par laquelle l'objet semble être comme prédéterminé pour notre faculté de juger » (CFJ 245), et qu'ainsi elle « nous révèle une technique de la nature qui la rend représentable comme un système structuré selon des lois » (CFJ 246). Du point de vue de la première *Critique*, ce que Kant décrit ici, c'est une des Idées indéterminées de la raison, qu'il faut postuler pour que la connaissance soit possible. Ainsi, selon Kant, la beauté naturelle offre non seulement la condition mais également la motivation pour la connaissance : elle constitue la possibilité de l'accord entre les facultés de connaître, ainsi que du concept de légalité (soit d'universalité ou d'objectivité) en général (CFJ 222, 228) et l'Idée d'une unité systématique de la nature, sous la forme d'une représentation de la nature comme technique ou comme art, qui « invite » selon Kant « à de profondes recherches » (CFJ 246). Toutefois, même si ce passage de l'appréciation du beau dans la nature à la connaissance est intéressant, et concerne une Idée de la raison, il n'explique pas directement le lien du beau avec la loi morale qui, pour Kant, est première.

Une autre particularité intéressante de la faculté de juger est qu'elle contient des principes *a priori*, et permet ainsi pour Kant « de juger a priori de la communicabilité des sentiments qui sont associés à une représentation donnée (sans médiation d'un concept) » (CFJ 269). En permettant ainsi de juger de la communicabilité d'un sentiment *a priori*, sans avoir besoin de concept, ce jugement fournit quelque chose d'intéressant : un moyen d'accomplir et de favoriser la sociabilité, qui est une tendance naturelle et nécessaire de l'homme, qui fait pour Kant de l'homme quelque chose de raffiné et de civilisé. Pourtant, cet intérêt lié au beau ne concerne pas Kant, car il s'agit d'un intérêt empirique, alors que Kant est intéressé dans ses recherches par les déterminations *a priori* de la subjectivité. De plus, la sociabilité et ses produits, même les plus raffinés, en plus de n'être que des déterminations empiriques, ne produisent qu'un passage extrêmement incertain de l'agréable au bien.

Aussi Kant remarque-t-il qu'un intérêt pour les belles choses suggère dans un individu une disposition morale, mais qu'on ne peut en aucun cas affirmer que ce lien est nécessaire,

⁴⁶ C'est pourquoi Deleuze affirme qu'il y a dans la *Critique de la faculté de juger* une esthétique formelle du goût (qui concerne le jugement esthétique, et qui est plutôt Classique), et une méta-esthétique matérielle (qui concerne l'intérêt du beau, l'art, et le génie, et qui ouvre au Romantisme) (PCK 83).

car un penchant esthétique s'accompagne souvent de vanité et d'autres passions malsaines (CFJ 298). Il distingue alors les beautés artificielles de l'art et les belles formes produites par la nature, et affirme qu'un intérêt éprouvé pour ces dernières est *toujours* lié à une disposition morale : « prendre un *intérêt immédiat* à la beauté de la *nature* (non pas simplement avoir du goût pour en juger) est toujours la marque caractéristique d'une âme bonne et [...] quand cet intérêt est habituel, il indique du moins une disposition d'esprit favorable au sentiment moral » (CFJ 299). Kant confirme ceci en observant que, si l'on trompe l'amateur du beau dans la nature, en lui montrant des fleurs artificielles ou des oiseaux sculptés, son appréciation disparaît, ou du moins change de nature, dès qu'il se rend compte de leur inauthenticité. C'est que, pour Kant, contrairement aux belles formes de l'art, les belles formes naturelles suggèrent un accord de la nature avec notre esprit, et cet accord éveille un intérêt intellectuel, c'est-à-dire un intérêt de la raison, parce que « la nature montre du moins une trace ou donne un indice qu'elle contient en soi quelque principe conduisant à supposer un accord obéissant à une loi de ses produits et notre satisfaction indépendante de tout intérêt », et « la raison doit nécessairement porter un intérêt à toute expression d'un tel accord par la nature » (CFJ 300). Nous avons signalé avec Deleuze que la réalisation de la loi morale de la raison suppose une nature capable de recevoir celle-ci. Ceci explique que la raison apprécie toute expression d'un accord entre la nature et l'esprit, et également le fait qu'un intérêt pour la beauté dans la nature insinue dans le sujet un sentiment moral.

Ainsi, pour Kant, « le beau est le symbole du bien moral » (CFJ 353), et « le goût est au fond un pouvoir d'appréciation des Idées morales » (CFJ 356). Kant définit le symbole comme ce qui soumet l'intuition au concept, non de manière démonstrative comme dans le schème de l'entendement, mais par analogie. Le beau est analogique au bien moral pour Kant parce qu'il plaît immédiatement, tout comme la loi morale est donnée immédiatement ; parce qu'il est désintéressé, tout comme le bien moral n'est lié à aucun intérêt personnel ; parce que l'imagination y est libre, tout comme la liberté du sujet est supposée par la loi morale ; et parce que c'est un principe subjectif universel, tout comme la loi morale est une loi universelle (CFJ 353-354). Par ailleurs, le goût permet de percevoir le symbolisme de la nature, soit d'associer des Idées morales à certains objets ou à certaines couleurs, comme par exemple l'innocence au lis blanc (CFJ 302). Ainsi, le symbole dans la nature rend sensible un concept que seule la raison peut penser, et auquel aucune intuition peut être entièrement adéquate, mais qui peut pourtant être présentée au sujet dans une réflexion qui procède de manière analogue à la schématisation (CFJ 351).

C'est pourquoi Deleuze affirme que dans le symbolisme de Kant « les libres matières de la nature, les couleurs, les sons ne se rapportent pas simplement à des concepts déterminés de l'entendement. Ils débordent l'entendement, ils « donnent à penser » beaucoup plus que ce qui est contenu dans le concept » (*PCK* 78). Comme nous l'avons vu, les concepts de l'entendement ne concernent que la forme des objets, de sorte que la matière ou les sensations particulières « débordent » toujours l'entendement. Dans le symbolisme, cette matière est pour ainsi dire récupérée ; elle reçoit un rôle, car elle donne à penser. En effet, dans l'exemple du lis blanc, l'intuition de la couleur blanche n'est pas rapportée à un des concepts de l'entendement, mais elle fait penser par analogie à l'idée d'une pure innocence. Tout comme dans l'intérêt pratique, où les cas empiriques doivent être symbolisés pour arriver à la loi morale, ici, la matière d'un objet particulier symbolise une Idée de la raison. De ce fait, pour Deleuze, quand il se rapporte à une imagination libérée des contraintes du schématisme, « l'entendement lui-même voit ses concepts élargis de manière illimitée » (*PCK* 79). L'accord de l'imagination et de l'entendement est alors non simplement présumé, mais animé, soit engendré par l'intérêt du beau, et productif de nouveaux concepts. Dans ce contexte, ce sont les matières de la nature qui permettent à l'âme de s'élargir, en réfléchissant la nature dans son imagination, délivrant ainsi l'imagination tout en élargissant l'entendement.

Il se passe quelque chose de similaire dans ce que Kant appelle « les Idées esthétiques », qui sont du ressort du génie (*CFJ* 307-320). Kant définit le génie comme « le talent (don naturel) qui donne à l'art ses règles », ou encore « la disposition innée de l'esprit (*ingenium*) par l'intermédiaire de laquelle la nature donne à l'art ses règles » (*CFJ* 307). Tout comme il n'y a pas de règle pour l'appréciation du beau, il n'y en a pas pour posséder du génie. On ne peut donc pas apprendre à avoir du génie, et le génie témoigne toujours d'une certaine originalité. Ainsi, il est comme la belle chose exemplaire : il offre un modèle pour l'art, dont l'appréciation est communicable mais qui ne procède pas d'une règle. Le génie est pour Kant ce qui *anime* le goût : tout comme l'âme est le principe qui donne une vie à l'esprit, le génie est ce qui *anime* une certaine représentation, pour mettre en mouvement les facultés de l'esprit qui la réfléchit. En effet, pour Kant un poème ou un discours peut être beau et élégant ou solennel et profond, sans pourtant mettre en mouvement les facultés de celui qui le perçoit.

Ce qui permet au génie d'animer les objets de l'art est selon Kant « le pouvoir de présentation des *Idées esthétiques* », tandis que l'Idée esthétique est une « représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans que toutefois aucune pensée déterminée, c'est-à-dire aucun *concept*, ne puisse lui être adéquate, et que par conséquent aucun langage n'atteint complètement ou ne peut rendre compréhensible » (*CFJ* 313-314). En donnant à

penser à partir d'une matière donnée, cette représentation du génie dépasse ce qui est donné dans l'entendement, ainsi que ce qui est donné empiriquement, pour s'associer à une Idée suprasensible de la raison, dont on ne peut normalement pas faire l'expérience. Ainsi, pour Kant, le goût permet d'apprécier les belles choses, tandis que le génie produit de beaux objets qui éveillent l'esprit. Les produits du génie sont comparables au symbolisme de la nature, parce qu'ils donnent tous deux à penser, c'est-à-dire qu'ils révèlent des Idées de la raison à partir d'une matière qui se reflète dans une imagination libre et productrice.

Pour Kant, le beau est lié à la morale parce qu'il renvoie à l'Idée du suprasensible comme substrat de la nature, qui est en accord avec la finalité subjective et la destination morale (*CFJ* 346). Il reflète donc un accord ou une harmonie entre le sujet et la nature. C'est ainsi que « [l]e goût rend [...] possible le passage de l'attrait sensible à l'intérêt moral habituel, cela sans un saut trop brutal, dans la mesure où il représente l'imagination, même dans sa liberté, comme susceptible d'être déterminée selon une dimension de finalité » (*CFJ* 354). Le génie peut éveiller le goût en révélant des Idées esthétiques.

Deleuze distingue ici — et également par rapport au sublime, comme nous le verrons — une idée de genèse chez Kant (*ID* 97) : le symbolisme dans la nature et l'Idée esthétique du génie donnent à penser ou élargissent l'esprit. En effet, ici, l'imagination est libérée des contraintes de l'entendement et elle évoque des Idées en réfléchissant la matière. Deleuze en conclut que, de manière générale, « l'intérêt méta-esthétique de la raison a deux conséquences : d'une part les concepts de l'entendement se trouvent élargis à l'infini, de manière illimitée ; d'autre part l'imagination se trouve libérée de la contrainte des concepts déterminés de l'entendement, qu'elle subissait encore dans le schématisme » (*ID* 93). Ces deux conséquences de l'intérêt esthétique sont évidemment liées, puisque c'est quand l'imagination est libérée des contraintes de l'entendement qu'elle peut élargir celui-ci. Il est ici question d'une genèse d'Idées ou de concepts, pour un entendement qui est dès lors virtuellement illimité, et dont les concepts proviennent par ailleurs d'une rencontre avec la matière ou la nature elle-même.

En effet, cet élargissement de l'entendement, c'est-à-dire cette pensée, procède directement du fond affectif du sujet, c'est-à-dire de sa nature sensible, car l'imagination libérée est une imagination passive, une pure réflexion contingente et spontanée des matières de la nature — Kant lui-même affirme que le plaisir associé aux Idées esthétiques provient d'« un sentiment d'intensification de toute la vie de l'homme » qui est lié à son « bien-être physique » ou sa « santé » (*CFJ* 331), et que « tout plaisir, quand bien même il est provoqué par l'intermédiaire de concepts qui éveillent des Idées esthétiques, est une sensation *animale*, c'est-à-dire physique » (*CFJ* 334-335). Ainsi, cette idée de genèse ouvre la voie à une théorie

de la pensée qui prend en compte la continuité entre la nature et raison, entre l'instinct et la pensée conceptuelle, tout comme le fait Hume, pour qui la raison n'est rien d'autre qu'un instinct. Nous verrons dans les prochains chapitres que Deleuze continue à développer cette notion de pensée dans ses lectures de Nietzsche et de Bergson.⁴⁷

Le sublime : l'accord discordant entre l'imagination et la raison

Le jugement esthétique du beau constitue pour Kant la forme supérieure du plaisir. Il y a selon lui également une forme supérieure de la peine : le jugement esthétique du sublime (CFJ 244-278). Pour Kant, la nature nous apparaît comme sublime « dans son chaos ou dans son désordre et ses dévastations les plus sauvages et les plus dérégés, dès lors simplement que de la grandeur et de la force s'y peuvent percevoir » (CFJ 246). Ainsi, le sublime repousse plutôt qu'il n'attire, mais il constitue un plaisir indirect ou négatif d'admiration ou de respect. Nous avons vu que le sentiment de respect ne peut pour Kant avoir rapport qu'à la loi morale, et que la loi morale est selon lui sublime. Aussi le sentiment du sublime est-il pour Kant, tout comme la beauté dans la nature, directement lié à la loi morale.

Alors que le beau procure du plaisir parce qu'il se reflète dans un jeu libre de l'imagination, le sublime fait violence à l'imagination et témoigne d'une inadéquation entre l'objet et la faculté de juger ou d'un désaccord entre les facultés. En effet, le sublime constitue pour Kant un « arrêt momentané des forces vitales, immédiatement suivi d'une *effusion* d'autant plus forte que celle-ci » (CFJ 245). Il ne s'agit donc certainement pas d'un jeu harmonieux entre les facultés dans une contemplation tranquille, mais plutôt d'un sentiment d'abandon ou d'impuissance, avec une certaine violence. Kant distingue deux types de sublime : le sublime *mathématique*, dans lequel l'imagination se rapporte à la faculté de connaître, et le sublime *dynamique*, qui concerne la faculté de désirer (CFJ 246-266). Dans les

⁴⁷ Pour un examen approfondi de la théorie deleuzienne des Idées et de la pensée : dans « Deleuze's Theory of Sensation: Overcoming the Kantian Duality » et « Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas » (*Essays on Deleuze*, pp. 89-105 et pp. 106-121), Smith explique de quelle manière Deleuze radicalise la théorie kantienne des Idées esthétiques pour constituer un empirisme supérieur, en mentionnant l'influence de Maimon, Bergson et Proust ; dans « Deleuze on Leibniz : Difference, Continuity, and the Calculus » (*Essays on Deleuze*, pp. 50-51), il explique quels aspects de l'Idée deleuzienne correspondent à l'Idée kantienne, et lesquels viennent modifier celle-ci pour se rapprocher de l'Idée de Leibniz ; D. Voss fournit un compte rendu détaillé des influences de la théorie deleuzienne des Idées transcendantales dans *Conditions of Thought. Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh University Press, 2013 ; et le riche travail de L. Schreel, *Idea and animation : a study of the immanent sublime in Deleuze's metaphysics*, manuscrit Universiteit Gent, 2018 offre une étude détaillée de l'impact de la troisième *Critique*, et principalement du sublime kantien, sur la pensée deleuzienne, notamment par rapport à sa conception de l'imagination transcendantale et des Idées, en relation avec Heidegger, Cohen, Maimon, Simondon, Ruyer, Maldiney et Bergson. On remarquera dans ces travaux l'absence de Nietzsche, qui est pourtant, comme nous le verrons, une influence majeure pour Deleuze dans son élaboration d'un champ transcendantal sans sujet et d'une critique du sujet.

deux types de sublime il s'agit d'un jugement réfléchissant, qui correspond à un désaccord choquant entre les facultés, dans lequel le sujet éprouve pourtant du plaisir, pour autant qu'il mène au dépassement de la nature sensible vers le suprasensible.

Dans le sublime mathématique, le sujet tente d'appréhender une grandeur absolue, soit quelque chose qui lui apparaît comme absolument grand ou au-delà de toute mesure ou de toute comparaison. Le sujet est ici désintéressé, et il s'agit d'un jugement réfléchissant et non d'un jugement déterminant, car l'évaluation de grandeur déterminante par concepts, qui concerne les objets empiriques et qui se fait par les nombres, opère toujours une comparaison, et ne peut donc atteindre l'absolu, étant donné que de ce point de vue quelque chose de grand peut toujours être considéré petit par rapport à un objet encore plus grand. L'évaluation de grandeur esthétique au contraire, dans laquelle il s'agit d'une réflexion purement subjective, peut se heurter à une limite et atteindre une grandeur absolue. En effet, le sujet évalue subjectivement une grandeur à travers deux opérations selon Kant : l'appréhension des différentes parties de l'objet, et la compréhension de cette multiplicité de parties dans une intuition. Tandis que l'appréhension peut aller à l'infini, la compréhension a ses limites, et par conséquent, à mesure que l'appréhension progresse, la compréhension devient de plus en plus difficile et atteint un maximum. L'imagination atteint alors sa limite, tandis que l'entendement la force à aller au-delà de celles-ci. C'est cette inadéquation qui produit le sentiment du sublime.

Pour le dire avec les mots de Kant, « l'imagination atteint son maximum et, en s'efforçant de le dépasser, s'effondre sur elle-même, tandis qu'elle se trouve ainsi plongée dans une satisfaction émouvante » (*CFJ* 252). La satisfaction liée au sentiment du sublime vient du fait que la limitation de l'imagination fait apparaître l'Idée de l'infini, tant comme substrat de la nature que comme loi et destination morale dans le sujet, et, corrélativement, le sentiment de respect, qui témoigne de la considération qu'éprouve le sujet pour celle-ci, ainsi que de la supériorité de cette destination rationnelle par rapport à la nature sensible. De la sorte, le déplaisir dû à l'inadéquation de l'imagination à l'entendement contient une finalité subjective : l'élargissement de l'imagination et l'éveil de la raison dans la présentation d'une Idée de la raison, soit celle de l'infini ou du tout absolu.

Dans le sublime dynamique, il s'agit également pour Kant d'un dépassement du sensible vers notre destination morale. Ici, le sujet est confronté à la puissance de la nature et à sa propre petitesse en comparaison à celle-ci, de telle manière que ceci devrait engendrer la peur. Toutefois, comme le sujet se trouve en sécurité, son impuissance par rapport à la nature est seulement pensée, et la nature est représentée comme une force grandiose qui n'atteint pourtant pas le sujet. Ainsi, dans l'appréhension du sublime dynamique de la nature, « ce que

[la] force [de la nature] a d'irrésistible nous fait certes connaître, en tant qu'êtres de la nature, notre faiblesse physique, mais en même temps elle dévoile un pouvoir de nous juger comme indépendants par rapport à elle et une supériorité à l'égard de la nature » (CFJ 262). Dès lors, la nature empirique du sujet, qui inclut ses biens, sa santé et sa vie, lui apparaissent comme insignifiantes par rapport à sa personnalité et à sa destinée morale, devant laquelle il s'incline, ce qui produit un sentiment de satisfaction.

Ainsi, comme c'était le cas dans le jugement du beau, le symbolique dans la nature et l'Idée esthétique, le sentiment du sublime produit un élargissement de l'esprit orienté vers le suprasensible. Toutefois, ici, il s'agit d'un élargissement de l'imagination, qui est confrontée à ses limites, et non de l'entendement à travers le jeu libre de l'imagination : « [l']imagination [...] se sent [...] illimitée grâce à la disparition de ses bornes ; et cette abstraction est une présentation de l'infini qui [...] *élargit* l'âme » (CFJ §29). Si le sublime plaît, c'est parce que, malgré la discordance entre les facultés à laquelle elle correspond, et l'inadéquation de l'imagination, elle a bien une finalité subjective, soit celle de présenter les Idées de l'infini et de la personne morale, et comme se situant au-delà de la nature sensible. C'est pourquoi Kant peut le définir de manière succincte comme suit : « *est sublime ce qui, du fait simplement qu'on puisse le penser, démontre un pouvoir de l'esprit qui dépasse toute mesure des sens* » (CFJ 250).

Deleuze souligne par rapport au sublime kantien qu'il s'agit d'un « accord — discordant » de l'imagination et de la raison, qui force l'imagination « à avouer que toute sa puissance n'est rien par rapport à une Idée » (CFJ 74), et qui lui apprend ainsi qu'elle aussi a une destination morale. Il souligne également que cet accord « imagination-raison n'est pas simplement présumé : il est véritablement *engendré*, engendré dans le désaccord » (CFJ 75). Il est vrai que la réflexion de belles formes dans l'imagination présuppose un accord entre les facultés, ainsi qu'un accord entre les formes et cette faculté de juger, comme l'admet Kant en établissant que le jugement du beau suggère une technicité de la nature. Ce n'est pas le cas dans le jugement esthétique du sublime : ici, aucun accord n'est présupposé, mais l'accord ou la finalité subjective est produit dans le sujet. Ainsi, pour Deleuze, le sublime pose la question d'une genèse du sens commun correspondant au sublime, soit la question de la culture. Kant affirme en effet que le sublime est un sentiment plus subtil que celui du beau, et qui suppose donc un goût plus raffiné, soit « une culture largement plus développée » (CFJ 264), de telle manière qu'« en l'absence de développement des Idées éthiques, ce que, préparés par la culture, nous nommons sublime, apparaîtra simplement effrayant à l'homme inculte » (CFJ 265). Ce passage suggère que dans le sublime, l'imagination n'est pas libre mais qu'elle est soumise à

la culture, car il s'agit alors d'un désaccord ou d'une inadéquation de l'imagination par rapport à une raison cultivée, qui indique à l'imagination sa destinée morale. Soit, pour résumer avec Deleuze, « [l]e sens du sublime est engendré en nous de telle manière qu'il prépare une plus haute finalité, et nous prépare nous-mêmes à l'avènement de la loi morale » (CFJ 75).

Deleuze remarque qu'ainsi, Kant découvre dans le sublime une véritable « genèse transcendante » qui a « une valeur de modèle » (ID 89). Effectivement, comme nous l'avons vu, dans le sublime un accord est engendré à partir d'un désaccord ou d'un conflit entre l'entendement et l'imagination, qui est poussée à sa limite, pour produire un sentiment de peine ou un sentiment négatif avant d'engendrer du plaisir en élargissant l'âme. Deleuze souligne la dimension « paradoxale » de cet accord et la « violence » par laquelle l'imagination « accède à sa propre Passion » (ID 87). C'est dire que cette genèse transcendante n'est pas harmonieuse, qu'elle ne découle pas d'un accord ou d'une contemplation pacifique, ni de la reconnaissance par le sujet de sa propre finalité dans un objet. Au contraire, elle procède d'une rencontre contraignante et démesurée, qui force l'imagination et l'entendement à se surpasser pour découvrir une Idée. Deleuze reprend ce modèle kantien pour définir la pensée dans le chapitre central de *Différence et répétition*, « L'Image de la pensée », où il décrit la pensée comme nécessairement engendrée par une rencontre qui fait violence, qui pousse les facultés à leurs limites, pour engendrer en elles un exercice « paradoxal » ou « transcendant » (voir notamment DR 190). Cela signifie que pour Deleuze la pensée ne peut pas consister en un usage des facultés déterminé à l'avance, dans un sens commun préétabli et considéré comme légitime, mais qu'il faut au contraire dépasser ce type d'usage, qui par ailleurs repose sur des présuppositions illégitimes.

Le jugement téléologique : le concept de fin naturelle

Après avoir examiné le jugement esthétique dans ses différentes formes, Kant aborde le jugement téléologique. Même si le jugement téléologique est également un jugement réfléchissant qui indique au sujet sa destination morale, il diffère fortement du jugement esthétique : il reflète une représentation objective et non uniquement formelle, c'est-à-dire qu'il affirme quelque chose par rapport à (un objet de) la nature, même s'il le fait de manière uniquement subjective, soit sans être déterminant. Par ailleurs, ce jugement, qui implique par l'intermédiaire de l'imagination l'entendement et la raison, constitue une « appréciation intellectuelle » (CFJ 366) plutôt qu'esthétique.

Le jugement téléologique concerne les objets et les lois empiriques qui sont contingents par rapport à l'entendement — qui ne peuvent donc pas être compris par lui — et qui, par conséquent, ne peuvent être pensés que par l'intermédiaire du concept d'une fin de la nature. Ces objets ou ces lois suggèrent une intentionnalité parce que leur causalité n'est pas intelligible à moins que l'on considère que l'idée de l'effet de l'objet en est le fondement, c'est-à-dire la condition ou la cause, comme c'est le cas dans la finalité intentionnelle. En d'autres termes, l'objet du jugement téléologique est une chose qui ne peut être comprise qu'en tant que fin. Cela signifie que le jugement téléologique implique la raison, puisque c'est elle qui fournit les Idées qui dépassent l'entendement. Kant affirme en effet à propos de l'objet du jugement téléologique qu'« il est requis que sa forme ne soit pas possible d'après de simples lois de la nature [...] qui peuvent être connues de nous par l'entendement seul » et que « même la connaissance empirique de cette forme d'après sa cause et son effet présuppose des concepts de la raison » (CFJ 370). Le jugement réfléchissant téléologique constitue donc un accord entre l'entendement, qui essaie de saisir en vain un objet à travers ses concepts qui représentent les lois universelles mécaniques de la nature d'un côté, et la raison, qui introduit le concept de fin naturelle pour pouvoir penser cet objet de l'autre.

Kant distingue deux types de fin naturelle : les fins relatives ou externes, c'est-à-dire les choses qui sont utiles à d'autres choses, parmi lesquelles on peut compter l'herbe pour autant qu'elle nourrit le bétail ; et les fins naturelles absolues, par exemple l'herbe considérée en soi comme un être organisé (CFJ 368-369). Pour Kant, le jugement qui concerne les fins relatives est arbitraire et audacieux, c'est-à-dire qu'il est incongru d'affirmer par exemple que l'herbe existe pour le bétail, tandis que quand il s'agit d'une fin naturelle absolue, c'est-à-dire d'un organisme ou d'un « être organisé » (CFJ 372 ; même si Kant n'utilise pas ce terme, on peut dire qu'il s'agit des êtres vivants), le jugement téléologique est approprié, voire même nécessaire. C'est que la fin relative s'explique également par les lois de la nature, tandis que celles-ci sont incapables d'expliquer la causalité de l'être organisé, qui est pour Kant *cause et effet de soi-même* en trois sens : il se conserve comme espèce en se reproduisant ; il se produit et se conserve en tant qu'individu dans sa croissance et sa régénération ; et ses parties sont tant causes et effets de son être en entier, c'est-à-dire qu'il y a chez lui une causalité réciproque entre le tout et les parties, comme le montre par exemple le fait que les feuilles ne peuvent exister sans l'arbre et inversement (CFJ 370-372). Kant définit donc la fin naturelle comme « un être organisé et s'organisant lui-même » (CFJ 374), et « qui introduit nécessairement avec [lui] le concept [de lui-même] comme une fin de la nature, parce que cette forme qui lui est spécifique est en même temps produit de la nature » (CFJ 378).

Puisque selon lui, le principe de la fin naturelle est irréductible au mécanisme, Kant — ou du moins le Kant de la troisième *Critique* — peut être considéré comme un vitaliste. Il affirme en effet que l'être organisé « possède en soi une force *formatrice* qu'il communique aux matières qui n'en disposent pas (il les organise) : c'est donc une force formatrice qui se propage et qui ne peut être expliquée uniquement par le pouvoir moteur (par le mécanisme) » (CFJ 374). En d'autres termes, Kant affirme qu'« il est absurde [...] d'espérer que puisse un jour surgir encore un Newton qui rende compréhensible ne serait-ce qu'un brin d'herbe d'après les lois naturelles que nulle intuition n'a ordonnées » (CFJ 400). Il indique donc les limites du mécanisme et de l'entendement, qui ne peuvent expliquer les organismes vivants. Aussi considère-t-il le principe téléologique — soit de considérer les produits organisés de la nature comme des fins naturelles ou comme cause et effet de soi-même — comme le principe directeur ou l'idée régulatrice pour les sciences de la vie, les produits naturels organisés n'admettant aucune autre explication que cette explication selon une finalité interne (CFJ 376-377, 382-383, 389-390, 398).

De la sorte, le concept de fin naturelle que le jugement réfléchissant produit lorsqu'il essaie de subsumer sous un concept un organisme vivant, est un concept particulier. D'une part, c'est un principe « empiriquement conditionné, c'est-à-dire un concept qui n'est possible que sous certaines conditions données dans l'expérience dont on ne peut au demeurant l'abstraire » (CFJ 396) ; c'est donc un principe *a posteriori*. D'autre part, « c'est un concept possible, dans l'appréciation de l'objet, que d'après un principe de la raison » (CFJ 396) soit celui de la finalité naturelle (CFJ 397) comme idée régulatrice. Même s'il s'applique à un objet, comme ce jugement est un jugement réfléchissant, il ne détermine pas l'objet. Il permet seulement de *penser* l'hétérogénéité ou la diversité qui s'unit dans l'organisme de manière incompréhensible. Tout comme les autres Idées de la raison qui opèrent comme des principes régulateurs pour l'entendement, le concept de fin naturelle a une valeur objective indéterminée, mais elle confère pourtant à l'entendement une unité systématique, en considérant l'organisme dans sa matérialité ou dans la particularité. Comme le résume bien Deleuze : « [à] la différence d'une Idée de la raison, le concept de fin naturelle a un objet donné ; à la différence d'un concept de l'entendement, il ne détermine pas son objet » (PCK 90). C'est donc un « concept de réflexion » (PCK 90), qui résulte d'une réflexion sur la nature dans un accord libre des facultés, et qui dérive d'une Idée régulatrice de la raison. Tout comme dans le symbolisme de la nature et l'Idée esthétique, il s'agit d'un élargissement de l'esprit à travers la réflexion d'une certaine matière ou d'une forme qui est contingente par rapport à l'entendement, et qui fournit ainsi un nouveau concept.

Étant donné que la matière organisée est un produit de la nature, pour Kant le concept de fin naturelle conduit nécessairement à celui de la technicité de la nature, et de la nature comme système de fins, à laquelle le beau mène également, si ce n'est indirectement et subjectivement. En effet, selon lui, du point de vue du jugement téléologique la beauté naturelle peut être considérée comme une finalité objective, et non seulement subjective, comme elle l'est du point de vue du jugement esthétique (CFJ 280). Comme nous l'avons vu, cette Idée est une condition nécessaire aux investigations empiriques. Elle implique en outre l'Idée d'un Dieu intelligent car selon Kant « les fins de la nature [...] ne peuvent être pensées d'après aucun autre principe que celui d'une causalité intentionnelle d'une cause suprême » (CFJ 399) et « nous ne pouvons placer au fondement de la possibilité de ces fins naturelles absolument rien d'autre qu'un être intelligent » (CFJ 401). Ainsi, pour Kant, on doit considérer les fins naturelles comme les fins intentionnelles d'un être suprême, et ceci de manière nécessaire. Kant affirme en effet que « certains produits de la nature *doivent nécessairement [...] être considérés par nous*, quant à leur possibilité, comme engendrés intentionnellement » (CFJ 405). Aussi la téléologie trouve-t-elle pour Kant son aboutissement dans la théologie. Par conséquent, le jugement réfléchissant téléologique mène tout comme le jugement esthétique au suprasensible, ainsi qu'à notre destination morale.

On soulignera à l'instar de Kant que ce principe téléologique est un concept exclusivement subjectif ou critique, c'est-à-dire qu'il découle de la constitution du sujet et de ses pouvoirs de connaître, et que ce n'est donc « pas un concept constitutif pour la faculté de juger déterminante, mais un concept régulateur pour la faculté de juger réfléchissante » (CFJ 396). Cela signifie que, dans le jugement téléologique, il ne s'agit pas d'affirmer que les organismes sont des fins naturelles qui ont leur origine dans l'intentionnalité d'un être suprême, mais seulement qu'il faut les considérer ainsi pour explorer la nature organisée. Dans les termes de Kant, le concept de finalité naturelle est un concept « *de portée subjective* pour la seule faculté de juger réfléchissante » ou encore « une maxime [...] nécessaire pour l'utilisation empirique de notre raison » (CFJ 398) ; « il ne nous rend pas vraiment plus compréhensible la modalité de leur genèse [des organismes], il constitue cependant un principe heuristique pour explorer les lois particulières de la nature » (CFJ 411).

Pour Kant, ce principe n'est pas contradictoire avec le mécanisme, mais il s'agit de deux principes hétérogènes, comme deux maximes ou modes d'explication différents : le mécanisme est le principe de la faculté de juger déterminante, qui concerne le mode d'explication physique ou mécanique, tandis que la finalité naturelle est le principe de la faculté de juger réfléchissante, qui détermine le mode d'explication téléologique ou technique (CFJ

389). Selon Kant, dans ses recherches spéculatives le sujet doit expliquer ce qu'il peut selon le principe mécaniste, et considérer seulement téléologiquement les choses qui sont contingentes par rapport aux lois mécaniques de l'entendement, c'est-à-dire le particulier ou le matériel et concret, ou encore les lois empiriques et les organismes. De ce point de vue, il faut considérer le principe mécaniste comme subordonné au principe téléologique. En effet, Kant affirme que, là où il y a des fins, il y a également des moyens, et que le mécanisme de la nature doit être le moyen par lequel les fins naturelles sont réalisées : « dans une appréciation téléologique, la matière, même si la forme qu'elle reçoit n'est appréciée comme possible qu'en vertu d'une intention, peut, d'après sa nature, être aussi, conformément à des lois mécaniques, subordonnée en tant que moyen à la représentation de la fin » (CFJ 414).

Deleuze souligne par rapport au jugement téléologique que, dans cette appréciation, aucune faculté ne légifère, et que les facultés y reflètent librement « la *matière* des phénomènes, le détail de l'expérience *réelle* ou les lois *particulières* de tel ou tel objet » (PCK 89). De la sorte, ce qui est réfléchi, c'est exactement ce qui ne peut en aucun cas être déterminé *a priori*, ni par la raison, ni par l'entendement. Contrairement au jugement esthétique, le jugement téléologique concerne l'existence de son objet. Aussi occasionne-t-il un nouveau mode de présentation de l'Idée de finalité : une réflexion de la matière de l'objet présente ici la finalité comme objective et matérielle, comme réelle et comme impliquant de vraies fins, alors que dans le jugement esthétique il s'agit d'une réflexion purement formelle, qui permet uniquement de saisir la finalité interne du rapport des facultés subjectives (PCK 89, CFJ 193). En d'autres termes, du point de vue de l'appréciation téléologique « nous devons considérer que la Nature nous fait véritablement une faveur (et quand, de la téléologie, nous revenons à l'esthétique, nous considérons que la production naturelle de belles choses était *déjà* une faveur de la nature à notre égard) » (PCK 94). Le concept de fin naturelle exprime donc pour le sujet *empiriquement* l'unité finale et systématique de la diversité hétérogène des objets dans leur matérialité concrète et il fait partie de l'intérêt spéculatif, même si l'entendement n'y légifère pas.

On remarquera encore avec Deleuze que l'on retrouve ici le thème d'une préparation ou d'une genèse (PCK 95) : tout comme le jugement esthétique, le jugement téléologique suppose une préparation, et il prépare à son tour à l'intérêt spéculatif. Kant affirme en effet que « seule la faculté de juger [...] contient dans certains cas (à propos de certains produits) la règle pour utiliser au profit de la raison le concept des fins, *une fois que ce principe transcendantal a déjà préparé l'entendement à appliquer à la nature le concept d'une fin (du moins quant à la forme)* » (CFJ 393-394, nos soulignements) et que, par ailleurs, sans ce concept de fin,

« l'entendement ne pourrait s'y retrouver » (CFJ 193). Ainsi, le goût, qui doit être précédé comme nous l'avons vu d'une culture ou d'une éducation, prépare à son tour non seulement à la loi morale mais également au jugement téléologique qui, lui, doit guider l'entendement. Plus précisément, l'accord libre des facultés dans l'appréciation du beau, ainsi que l'intérêt éprouvé pour le beau, sensibilisent le sujet à sa destination morale et l'incitent à apprécier, dans un nouvel accord libre des facultés, la finalité de la nature. Cette dernière appréciation offre à l'intérêt spéculatif le concept régulateur nécessaire pour l'application de l'entendement, c'est-à-dire celui de la nature comme système de fins, qui trouve son origine dans un entendement suprême. Même si ce concept n'exprime que la limite de l'entendement humain dans son impossibilité de déterminer le particulier, il doit être admis en tant que condition et principe régulateur pour l'application de l'entendement.

Pour résumer avec Deleuze, chez Kant, « la réflexion sans concept [...] prépare elle-même à former un concept de réflexion [la fin naturelle ...] celui-ci est admis ou présumé dans l'intérêt spéculatif, fait partie du sens commun logique, mais se trouve en quelque sorte amorcé par le sens commun esthétique » (PCK 95). Ainsi, « le jugement réfléchissant en général rend possible le passage de la faculté de connaître à la faculté de désirer, de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique, et prépare la subordination du premier au second, en même temps que la finalité rend possible le passage de la nature à la liberté ou prépare la réalisation de la liberté dans la nature » (PCK 96).

Subjectivité transcendantale et finalité : un accord miraculeux des facultés

On comprend à présent l'affirmation de Deleuze que « [l]es trois Critiques présentent un véritable système de permutations » (PCK 97). En effet, nous avons vu de quelle manière chez Kant l'intérêt spéculatif de la raison, dans lequel l'entendement doit par là empêcher les dérives de la raison, renvoie à l'intérêt pratique auquel il est subordonné et dans lequel c'est la raison pure qui légifère. Au fondement de ces deux intérêts se trouve le jugement réfléchissant, qui conduit, dépendamment de ce qui est réfléchi, à l'intérêt pratique ou à l'intérêt spéculatif, en annonçant toutefois toujours plus ou moins directement le suprasensible et la loi morale. On soulignera à l'instar de Deleuze que ce système est un système hiérarchisé des intérêts de la raison, et que c'est donc « [u]n véritable principe, principe d'un système des fins » (PCK 13). Ainsi, s'il manque selon Deleuze chez Hume une finalité pour garantir la correspondance entre les productions du sujet et la réalité — à moins de postuler celle-ci en dernière instance à travers l'idée d'un Dieu peu compatible avec une philosophie empiriste —, la doctrine des facultés de

Kant résout ce problème en établissant tout un système de fins, qui correspond aux intérêts d'un sujet transcendantal, dont les principes ne règlent pas seulement ses propres représentations, mais également les objets de la nature.

Nous avons vu comment, dans la connaissance, les catégories du sujet constituent pour Kant également des lois de la nature, ce qui signifie que le sujet légifère sur les objets — c'est le sens de la révolution copernicienne. Nous avons vu également le sens moral de cette révolution dans le privilège de l'homme comme le but final de la Nature. Deleuze souligne qu'on peut trouver dans la troisième *Critique* un autre aspect de cette révolution, qui concerne la téléologie et la théologie : « la Critique du Jugement donne une nouvelle théorie de la finalité, qui correspond au point de vue transcendantal [...] dans la mesure où *la finalité n'a plus un principe théologique, mais plutôt la téléologie, un fondement « final » humain* » (PCK 99). Ainsi, selon la philosophie transcendantale, c'est le sujet fini avec un entendement limité, qui doit former le fondement de la finalité, non seulement pratique et humaine, mais également naturelle.

Nous avons vu également que dans la *Critique de la raison pratique* Kant affirme qu'il faut considérer tout humain comme une fin, et que ce n'est pas le cas pour les autres êtres. Dans la troisième *Critique*, où il explore pourtant l'idée que tous les organismes sont des fins naturelles avec leur propre force formatrice, Kant écrit même que, parce que nous ne pouvons pas nous représenter autrement la nature empirique, « nous possédons un motif suffisant pour apprécier l'homme, non pas simplement comme tous les êtres organisés de la nature, mais aussi comme constituant ici, sur terre, la fin *dernière* de la nature, en relation à laquelle toutes les autres choses naturelles constituent un système de fins » (CFJ 429) de sorte que « [l]a première fin de la nature serait le *bonheur*, la seconde la *culture* de l'homme » (CFJ 430). Même s'il s'agit ici pour Kant d'un principe subjectif vu qu'il dérive du jugement réfléchissant, ce principe décrète que l'homme doit se considérer soi-même comme fin dernière de la nature, et considérer la nature comme moyen, et que cette idée doit guider ses recherches. Dans ce contexte on se demandera s'il est justifié de prendre une limitation ou une incapacité du sujet transcendantal comme le fondement d'un jugement concernant les principes et le but final de la nature. Toutefois, Deleuze soulève un problème différent : selon lui, Kant ne peut pas expliquer l'harmonie entre les facultés hétérogènes dans les différents sens communs, et ne fait par conséquent rien d'autre que de déplacer le problème de l'harmonie préétablie que l'on retrouve chez Hume.

Deleuze souligne par rapport aux deux premières *Critiques* la tension qui existe entre les illusions et les mauvais usages *de fait*, et le bon usage, soit le bon accord des facultés *en*

droit. La critique prend ainsi la forme d'un tribunal de la raison, qui doit dénoncer ses usages illégitimes, qui sont pourtant naturels. Dans ce contexte, Deleuze remarque qu'« [i]l ne suffit pas de rapporter les illusions ou perversions à l'état de nature, et la saine constitution à l'état civil ou même à la loi naturelle. Car les illusions subsistent sous la loi naturelle » (PCK 40). En d'autres termes, il importe peu d'établir un état civil de la raison, si on ne comprend pas comment le bon accord des facultés qu'il prescrit peut être engendré *de fait*. Les deux premières *Critiques* ne répondent pas à cette question : elles présentent les sens communs logique et moral comme des faits, et leurs principes comme donnés *a priori*. Dans la *Critique de la faculté de juger* Kant se propose de fournir le principe de cette genèse : il affirme que le rôle du jugement est de préparer aux intérêts spéculatif et pratique de la raison (ainsi qu'à la subordination du premier au second), et d'assurer le passage de l'un à l'autre (CFJ 202, 242, 246, 168, 177, 196), et il établit effectivement dans cette dernière *Critique* à partir d'un jugement réfléchissant, c'est-à-dire d'un rapport libre et spontané entre les facultés du sujet, les principes de la finalité subjective et objective, qui doivent orienter le sujet. Pour Deleuze, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant montre comment « l'unité indéterminée et l'accord libre des facultés ne constituent pas seulement le *plus profond* de l'âme, mais préparent l'avènement *du plus haut*, c'est-à-dire la suprématie de la faculté de désirer, et rend possible le passage de la faculté de connaître à cette faculté de désirer » (PCK 80).

Deleuze remarque qu'il est logique que l'accord libre entre les facultés dans le jugement réfléchissant doive former la condition des autres sens communs, ainsi que le principe de tout jugement, car les facultés doivent être capables d'un accord spontané avant d'être capables de tout autre accord. Ainsi, le sens commun esthétique fonde les deux autres et les rend possibles. Toutefois, Deleuze se demande si Kant rend compte de ce libre accord entre des facultés qui diffèrent pourtant en nature de manière satisfaisante.

Rappelons que le jugement réfléchissant du beau ainsi que son universalité et sa communicabilité reposent chez Kant sur des déterminations purement subjectives, celles d'un jeu libre et harmonieux entre les facultés présentes *a priori* dans le sujet transcendantal. Il affirme en effet que « ce n'est qu'à travers *la supposition* qu'il existe un sens commun [...] que le jugement de goût peut être porté » (CFJ 239). Kant consacre un paragraphe entier à ce sens commun (CFJ §40), sans toutefois expliquer comment il est engendré. Il y affirme qu'il y a un « *entendement commun*, que l'on considère comme simplement sain (non encore cultivé), comme la moindre des choses que l'on peut toujours attendre de celui qui prétend au nom d'homme », ainsi qu'un « sens commun à tous, c'est-à-dire un pouvoir de juger qui, dans sa réflexion, tient compte en pensée (*a priori*) du mode de représentation de tout autre, pour en

quelque sorte comparer son jugement à la raison humaine tout entière » (CFJ 293) et qui est selon lui le goût, car « [l]e goût est [...] le pouvoir de juger a priori de la communicabilité des sentiments qui sont associés à une représentation donnée (sans médiation d'un concept » (CFJ 295). Ce sens commun est donc admis par Kant comme une capacité présente dans tout être humain, et qu'il doit pouvoir exercer de manière *a priori*. Or, Deleuze pose la question : « [c]e libre accord, suffit-il de le présumer, de le supposer *a priori* ? Ne doit-il pas, au contraire, être *produit* en nous ? C'est-à-dire : le sens commun esthétique ne doit-il pas faire l'objet d'une *genèse*, genèse proprement transcendante ? » (PCK 73). Étant donné qu'il s'agit de la condition des autres sens communs, et donc du fondement sur lequel repose toute la doctrine kantienne des facultés, cette question est primordiale.

Nous avons vu qu'il y a bien une idée de genèse dans l'esthétique de Kant. En effet, même si le beau et le sublime plaisent selon Kant immédiatement dans le jugement de réflexion, toute une éducation semble pourtant conditionner ce jugement. Cela semble même être le cas par rapport à l'appréciation du beau dans la nature — qui est pour Kant bien plus important que le sublime parce qu'il révèle une finalité en dehors de nous, tandis que le sublime indique seulement notre propre finalité comme indépendante de la nature (CFJ 246) : apprécier la beauté de la nature suppose ou indique un esprit déjà moral. Kant écrit en effet que « [c]e privilège que possède la beauté naturelle [...] s'accorde avec le mode de pensée épuré et profond de tous les hommes qui ont cultivé leur sentiment moral » (CFJ 299). Ainsi, malgré son infériorité à la beauté naturelle, ce doit être la beauté de l'art, et donc également le génie, qui fait l'éducation des esprits, puisque tant le jugement réfléchissant du sublime que celui du beau présupposent un esprit déjà cultivé. Ce serait alors du ressort du génie, qui anime une matière d'Idées esthétiques de type moral pour faire penser, préparant ainsi les hommes aux sentiments esthétiques et moraux. Kant affirme en effet que le génie « participe à la perfection toujours croissante des connaissances et de tout ce qui en dépend d'utile, en même temps qu'à l'instruction des autres » (CFJ 309). Mais alors on retrouve une fois encore une tension entre ce qui doit être donné dans le sujet en droit, *a priori*, et ce qui est présent dans le sujet *de fait* : si la faculté de juger contient pour Kant *a priori* les conditions de possibilité pour le jugement esthétique, qui forme par ailleurs la condition de possibilité pour les autres facultés supérieures, l'apparition matérielle de ces jugements dépend pourtant de conditions empiriques ou *a posteriori*, puisque toute une cultivation, toute une éducation, doit précéder l'appréciation du beau et du sublime, et il n'y a donc aucune garantie qu'elle soit réalisée dans un sujet particulier.

Ainsi, selon Deleuze, dans la troisième *Critique*, qui semble couronner son projet critique, « Kant se heurte à une difficulté redoutable » (*PCK* 35). Kant substitue au scepticisme de Hume, et au principe extérieur d'une harmonie préétablie entre le sujet et l'objet que celui-ci doit supposer, une soumission nécessaire de l'objet au sujet transcendantal. Cette solution critique ne fait que déplacer le problème pour Deleuze, car on y retrouve l'idée d'une harmonie préétablie ou supposée, cette fois au niveau des facultés hétérogènes du sujet transcendantal, qui s'accordent entre elles et avec la nature dans un sens commun et selon une finalité subjectifs, ainsi que dans un accord contingent selon une finalité objective qu'il faut également supposer (*PCK* 35, 98).

En effet, le sens commun esthétique, qui forme le principe de la finalité subjective renvoie pour Kant à l'Idée de Dieu comme être suprême intelligent et cause de la nature, qui garantit cette harmonie, et qui est présent *a priori* dans le sujet. Selon lui, cette idée « correspond à la maxime de notre faculté de juger réfléchissante, par conséquent à un *fondement subjectif*, mais indissolublement inhérent à l'espèce humaine » (*CFJ* 400-401, nos soulignements), et on est forcé de par notre subjectivité même « à regarder au-delà du sensible et à chercher dans le suprasensible le *point de convergence* de tous nos pouvoirs a priori [...] pour mettre la raison en accord avec elle-même » (*CFJ* 241). Comme le remarque Deleuze, c'est en fait de ce point de concentration dans le suprasensible que découle chez Kant l'harmonie subjective et objective. Selon lui, « il ne suffit pas d'invoquer un accord harmonieux des facultés, ni un sens commun comme résultat de cet accord ; la Critique en général exige un principe de l'accord, comme une genèse du sens commun » (*PCK* 35).

On ajoutera à cette réflexion de Deleuze que, si Kant était capable de rendre compte de la genèse de l'accord esthétique, celui-ci ne présenterait pas la difficulté de paraître parfois arbitraire et injustifié, par exemple quand il affirme que les sons et les couleurs ne peuvent pas être considérés beaux (*CFJ* 225), et que les animaux peuvent apprécier l'agréable mais pas le beau (*CFJ* 210), même s'ils sont capables de réfléchir de manière instinctive ou en relation avec une inclination (*CFJ* 229). De la sorte, un principe génétique concret permettrait éventuellement aussi d'approfondir les difficultés que rencontre Kant quand il affirme d'un côté que l'on ne peut pas respecter les animaux ou les plantes mais seulement les hommes, parce que la loi morale est uniquement présente dans l'homme, tout en comparant d'un autre côté la loi morale à un processus chimique (*CRPr* 165-166), et en indiquant la continuité entre le mécanisme qui gouverne la matière inerte, l'instinct de l'animal, et la volonté du sujet régi par la loi morale (*CFJ* 172). L'accent que met Deleuze sur les tendances internes de la subjectivité transcendantale de Kant, c'est-à-dire sur les connexions et les passages qui

semblent se faire de manière naturelle et automatique, et qui font penser aux fonctionnements d'un organisme, exacerbent cette idée de continuité et par conséquent la nécessité d'un principe génétique pour distinguer le sujet de la nature de manière justifiée, c'est-à-dire engendré concrètement, *de facto*, et non seulement supposé *quid juris*.

Le fond affectif du sujet et l'idée de genèse

Cette exigence que pose Deleuze de pouvoir fournir un principe pour la genèse du sens commun esthétique correspond comme nous l'avons indiqué au début de ce chapitre à ce que Deleuze appelle l'exigence postkantienne : une philosophie transcendantale doit fournir les conditions *concrètes* d'une *production réelle* de l'expérience et des phénomènes, et non des principes abstraits qui conditionnent seulement leur possibilité. Ce problème préoccupe Deleuze dans la majeure partie de ses œuvres — il occupe une place centrale notamment dans *Différence et répétition*, *Logique du sens* et *L'anti-Œdipe* — et il semble donc constituer la raison de son « empirisme transcendantal » ou « supérieur » (*NP 78, B 22, DR* notamment 186).⁴⁸ Ainsi, Deleuze se distancie de Kant pour suivre les postkantien, mais il conserve toutefois certains aspects de la philosophie kantienne, notamment de la troisième *Critique*, et qui ont rapport à l'idée d'une genèse réelle ou concrète du sujet à partir d'un fond originel.

Dans « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » (*ID 79-101*),⁴⁹ Deleuze indique quels aspects de la troisième *Critique* le séduisent. Il écrit :

le principe vivifiant à partir duquel chaque faculté se trouve « animée », engendrée dans son libre exercice comme dans son libre accord avec les autres [... u]ne imagination libre originelle, qui ne se contente pas de schématiser sous la contrainte de l'entendement ; un entendement illimité originel, qui ne plie pas encore sous le poids spéculatif de ses concepts déterminés, pas plus qu'il n'est déjà soumis aux fins de la raison pratique ; une raison originelle qui n'a pas encore pris le goût de commander, mais qui se libère elle-même en libérant les autres facultés — telles sont les découvertes extrêmes de la *Critique du jugement* (*ID 98-99*).

Ces idées s'accordent parfaitement avec la lecture que Deleuze fait de Hume. En effet, comme nous l'avons vu, il dégage dans la pensée de Hume également un fond qui n'est pas encore organisé par les principes de l'association, pour former une subjectivité humaine avec un entendement et un sens moral. C'est un fond accidentel, contingent et affectif, qu'il appelle

⁴⁸ Le terme « empirisme supérieur » apparaît en premier sous la plume du postkantien Schelling, notamment dans la *Philosophie de la révélation* (Paris, PUF, 2002 [1854]), chap. 7, où il développe l'idée d'un empirisme qui n'exclut pas l'universalité et le suprasensible.

⁴⁹ Ce texte fut originellement publié en 1963 dans la *Revue d'esthétique*, Paris PUF, vol. XVI n° 2 avril-juin 1963, pp. 113-136 (la même année et le même éditeur que *La philosophie critique de Kant*).

l'imagination, en précisant que c'est une imagination libre, spontanée et fantaisiste, qui n'opère pas encore comme une faculté, et qui diffère en nature de l'esprit humain ou du sujet qui possède un sens commun et des facultés. Nous avons vu que chez Kant le jugement esthétique du beau consiste en un rapport libre et fantaisiste des facultés de connaître, qui n'implique pas de concept et n'est donc pas limité par l'entendement ; il conditionne et prépare pourtant aux jugements déterminants de la connaissance, ainsi qu'à la loi morale.

Pour Deleuze, le jugement réfléchissant révèle donc un fond vivant qui diffère par nature du jugement déterminant du sens commun logique, et qui le rend possible : « jugement déterminant et jugement réfléchissant ne sont pas comme deux espèces d'un même genre. Le jugement réfléchissant manifeste et libère un fond qui restait caché dans l'autre. Mais l'autre, déjà, n'était jugement que par ce fond vivant » (*PCK* 87). Ce fond originel du sujet est un fond vital, c'est-à-dire qu'il se rapporte à un sentiment de puissance et de vie. Kant affirme en effet que dans le jugement réfléchissant, « la représentation est rapportée entièrement au sujet et, plus précisément, au *sentiment* qu'il éprouve *d'être vivant* — ce que l'on exprime sous le nom de sentiment de plaisir ou de peine » (*CFJ* 204, nos soulignements).

Comme nous l'avons vu, Deleuze reprend l'idée de ce fond vivant affectif du sujet, qui est présente notamment dans *Différence et répétition*, où il forme la première de trois synthèses passives du sujet, dont il appelle la première « habitude » en référence à Hume, avec qui il ouvre son chapitre en abordant l'exemple de la répétition qui mène à l'idée de causalité dans l'esprit de celui qui contemple. Il appelle également cette synthèse « contemplation » (*DR* 100-101), ce qui suggère que Deleuze y associe également le jeu libre et spontané des facultés qu'il distingue dans l'esthétique de Kant. Kant écrit : « [n]ous nous attardons dans la contemplation du beau, parce que cette contemplation *se fortifie et se reproduit elle-même* » (*CFJ* 222). Puisque l'appréciation du beau incite à la connaissance et à la moralité chez Kant, ce passage pourrait également servir comme un exemple de la première synthèse passive du temps, dans laquelle la répétition produit une différence dans l'esprit.

Cependant, chez Kant, ce fond connaît pour ainsi dire une réhabilitation critique dans l'exacte mesure où ce qui est problématique du point de vue des autres *Critiques*, c'est-à-dire la sensation, l'affectif et le matériel ou ce qui est contingent du point de vue de l'entendement, est récupéré au profit d'une finalité garantie par le concept d'un Dieu intelligent qui est présumé dans un sujet transcendantal dont les facultés s'accordent de manière miraculeuse. C'est sur ce point que Deleuze se distancie de Kant pour s'interroger sur la genèse concrète à partir de ce fond affectif, ainsi que sur le statut du point de concentration suprasensible sur lequel s'accordent les facultés. Deleuze souligne que, même si une genèse du sens commun

esthétique du beau n'est pas envisageable dans la philosophie critique de Kant, on trouve néanmoins dans son esthétique une idée de genèse à trois reprises : par rapport au sublime, au symbolisme dans la nature et au génie qui produit des Idées esthétiques. Comme nous l'avons vu, ces aspects de l'esthétique de Kant concernent tous les trois la présentation d'Idées suprasensibles dans une matière, qui donne ainsi à penser ; le sublime décrit cette présentation d'Idées du point de vue d'une esthétique formelle du spectateur, tandis que le symbolisme et l'Idée esthétique l'abordent du point de vue d'une « méta-esthétique » (*ID 92*), qui concerne les matières de la nature pour autant qu'elles présentent des Idées.

Dans cette optique, qui est celle de l'empirisme transcendantal, les conditions génétiques du sujet et de la pensée doivent se trouver en dehors du sujet. En d'autres termes, tandis que l'idéalisme transcendantal de Kant repose sur des principes *a priori*, notamment sur le goût comme principe de finalité subjective, l'empirisme transcendantal de Deleuze se donne comme objectif de rendre compte de la genèse du sujet et de sa pensée à partir de déterminations qui ne sont pas présumées dans un sujet transcendantal, mais qui composent un champ transcendantal sans sujet, et dont le sujet est seulement un effet. Il semble pourtant indispensable pour Deleuze que cette genèse empirique dépende de principes *transcendants*, et que cet empirisme soit un empirisme *transcendantal*.

C'est que, comme nous l'avons vu, Deleuze reproche à Hume de ne pas pouvoir rendre compte de manière satisfaisante dans son empirisme du rapport entre le sujet et la nature. Le transcendantal kantien, qui est supposé résoudre ce problème, ne le satisfait guère plus, car il repose également en dernière instance sur la supposition d'une harmonie préétablie, cette fois entre les facultés d'un sujet transcendantal. Aussi Deleuze se propose-t-il d'établir une philosophie transcendantale selon laquelle les conditions génétiques du sujet et de sa pensée sont les mêmes que celles qui conditionnent les phénomènes de la nature empirique, et selon laquelle les principes de conditionnement *en droit* correspondent aux conditions de production *de fait*, puisqu'il s'agit des conditions concrètes d'une production *réelle* et non seulement *possible*. Ainsi, il s'agit en fait de développer un empirisme qui prend en compte les problèmes auxquels la notion du sujet transcendantal était supposée fournir une réponse, soit celle d'un fondement de la connaissance et de la morale, mais du point de vue de conditions concrètes, et sans supposer d'harmonies miraculeuses.

Dans les chapitres suivants, nous examinerons comment Deleuze développe les principes d'un tel empirisme à travers sa lecture de Nietzsche et de Bergson, ainsi que la place qu'y occupe le sujet, dès lors qu'il se trouve détrôné ou décentré et dans la mesure où il est considéré comme un effet plutôt qu'une condition transcendantale, c'est-à-dire dans la mesure

où il trouve son fondement hors de lui plutôt que dans ses propres pouvoirs cognitifs. Cette lecture s'articule autour d'une notion de vie, que Deleuze tente de rendre rigoureuse, pour fournir un principe transcendantal génétique, ainsi que d'une critique et une reformulation de la notion de subjectivité. Plutôt que de rendre vaines les pensées de Hume et de Kant, elle les approfondit, en se greffant en quelque sorte sur certains aspects de celles-ci. En effet, la notion de vie que Deleuze développe, et qui fonderait le sujet, se raccroche à la notion humienne d'habitude — qui, rappelons-le, est liée à des impressions et donc à des intensités, à partir desquelles elle se contracte par degrés, pour fournir une réelle genèse — ainsi qu'à celle du sentiment vital de la troisième *Critique* et de la magnitude intensive des anticipations de la perception, qui représente un certain degré d'un continuum intensif, qui contient les Idées à partir desquelles la pensée élargit l'entendement.⁵⁰

Par ailleurs, Deleuze réinterprète la notion de légalité ou d'universalité, en s'inspirant de la notion kantienne de modèle liée au génie qui, « sans rien perdre de son caractère exceptionnel et singulier, donne une valeur universelle à l'accord qu'il engendre, et communique aux facultés du spectateur un peu de sa vie propre et de son animation » (*ID* 101, voir *CFJ* §49).⁵¹ La légalité des productions du génie définit effectivement chez Kant un goût, c'est-à-dire un sens commun. Nous avons indiqué que le génie ne peut pas communiquer son aptitude, car celle-ci ne s'apprend ni s'imite, et elle disparaît avec lui, « jusqu'à ce que la nature donne à nouveau, un jour, les mêmes dons à un autre, qui n'a besoin que d'un exemple pour laisser, de la même manière, le talent dont il est conscient produire ses effets » (*CFJ* 309). Deleuze reformule ce passage comme suit : « [l]e génie est un appel lancé à un autre génie ; mais entre les deux le goût devient une sorte de médium ; et il permet d'attendre, quand l'autre génie n'est pas encore né » (*PCK* 82). Cela signifie que l'humanité dépend pour son goût, sa pensée et son sentiment moral des productions de génies, qui possèdent un talent rare, provenant directement de la nature et ne pouvant pas être communiqué.

⁵⁰ Pour le lien entre la notion deleuzienne d'intensité et celle de Kant nous renverrons à M. Rölli « Deleuze on Intensity Differentials and the Being of the Sensible », in *Deleuze and Guattari Studies*, Edinburg University Press, vol. 3 n°1, 2009, pp. 22-53 ; pour le lien entre le continuum intensif et la notion d'Idée ou de pensée voir Smith, « Conditions of the New » (*AOD* 235-255). On remarquera avec Smith que la notion d'Idée que propose Deleuze correspond à celle de Maimon, qui considère que les idées sont immanentes à l'expérience, qu'elles sont sensibles même si elles peuvent également être comprises par l'entendement. Cette conception de l'Idée correspond à la notion de pensée que Deleuze élabore avec Nietzsche et Bergson.

⁵¹ Deleuze cite Kant : « [l]e goût est, comme la faculté de juger en général, la discipline (ou le dressage) du génie ; il lui rogne durement les ailes et le civilise ou le polit ; mais, en même temps, il lui donne une direction qui lui indique en quel sens et jusqu'où il doit s'étendre pour demeurer conforme à une fin ; et en introduisant de la clarté et de l'ordre dans les pensées dont l'esprit est rempli, il donne une consistance aux Idées et les rend capables d'obtenir un assentiment durable, mais aussi, en même temps, universel » (*CFJ* 319).

Ces notions kantienne de goût et de génie informent le concept deleuzien de l'Image de la pensée ou du plan d'immanence (*DR* 168-217, *QP* 38-59). Comme nous le verrons, cette notion est aussi inspirée par Nietzsche, chez qui l'on retrouve également une notion de génie modèle — il écrit notamment : « [j]'estime un philosophe dans la mesure où il est en état de donner un exemple. Nul doute que par l'exemple il puisse entraîner à sa suite des peuples entiers » (*Considérations inactuelles* §3) — et qui fait comme nous le verrons la critique de la connaissance et de la conscience, au profit d'une pensée originale qui produit un réel changement et servant de modèle. Tout comme le sens commun esthétique ou le goût, il s'agit dans le concept d'Image de la pensée d'un sentiment avec une prétention universelle, qui est institué par un modèle, et qui contient une série de suppositions par rapport à ce qui peut être considéré comme de la pensée légitime.⁵²

Comme Deleuze considère que l'Image de la pensée doit être instaurée par le penseur comme le goût doit l'être par le génie, il en fait l'objet d'une genèse transcendantale liée à sa notion de pensée. Par ailleurs, la pensée vient pour Deleuze, tout comme le don du génie, directement de la nature ou de la matière, et elle entretient un lien complexe avec l'éducation ou la culture, car elle doit pouvoir servir de modèle, tout en constituant un appel pour d'autres penseurs capables de faire pareil, c'est-à-dire d'établir un nouveau modèle sans se contenter d'en imiter un. On remarquera que cette idée de modèle, de par sa continuation avec la nature, fait également penser à l'idée de l'artifice naturel que Deleuze élabore dans sa lecture de la morale de Hume, qui est naturel parce qu'il satisfait des besoins naturels, et artificiel par sa contingence par rapport à cette nature, qui peut être comblée de plusieurs manières, et de par sa façon oblique ou indirecte de satisfaire la nature. Ces notions impliquent une Nature productrice ou formatrice, qui engendre des produits contingents et donc irréductibles ou d'un autre ordre par rapport à elle. Cette notion de Nature justifie l'idée d'un principe réellement génétique et empirique, qui résonne avec les pensées de Nietzsche et de Bergson.

⁵² C'est pourquoi l'affirmation de Lord selon laquelle dans la lecture deleuzienne de la troisième *Critique* (contrairement à celle de Arendt), il n'y aurait pas de dimension politique (« Deleuze and Kant's *Critique of Judgment* » in C. Lundy & D. Voss, *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, 2015, p. 86), me semble injustifiée. L'argument que fournit Lord est qu'il s'agirait pour Deleuze de la question de la genèse du sens commun, de manière entièrement interne à l'esprit (pp. 95-97). Toutefois, en indiquant l'importance du génie, de l'Idée esthétique et de l'éducation chez Kant, la lecture de Deleuze ouvre sur une dimension communautaire et même politique. Lord ne mentionne pas ces notions, alors qu'elles apparaissent tant dans *La philosophie critique de Kant* que dans « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », les deux textes sur lesquels Lord aurait basé son analyse (p. 86).

CHAPITRE III. LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE NIETZSCHE

Dans *Nietzsche et la philosophie* (1962), Deleuze opère un survol systématique de l'œuvre de Nietzsche. Comme l'indique le titre de ce travail, l'objectif de Deleuze est de montrer que la pensée de Nietzsche est incontestablement philosophique, et d'expliquer les principaux concepts dont il est le créateur. Pour Deleuze, Nietzsche opère le parachèvement du projet critique de Kant, que ce dernier aurait manqué en omettant de questionner la valeur de la connaissance, de la morale et de la beauté. Par ailleurs, Deleuze considère que Nietzsche répond à l'exigence postkantienne : il fournit les principes d'une philosophie génétique capable de donner la raison suffisante des phénomènes, de leur production concrète, au lieu de se contenter de théoriser leur possibilité abstraite. Sa pensée est également profondément antidialectique ou anti-hégélienne. C'est une pensée créative du devenir et de la différence, qui correspond tout à fait aux aspirations philosophiques de Deleuze.

Dans les pages qui suivent, nous analyserons l'interprétation que propose Deleuze des principaux concepts de Nietzsche, qui ont pour lui une signification transcendante. Nous verrons comment il développe à partir de la notion nietzschéenne de volonté de puissance, basée sur son idée de la vie, un principe différentiel génétique et critique, et quelle signification il donne à l'éternel retour. Ensuite, nous exposerons la typologie des forces que ces principes impliquent, qui permet une évaluation des valeurs. Nous indiquerons que ces notions contiennent une critique de la téléologie, qui s'applique à Kant et Hume puisque leurs notions de sujet présupposent un principe de finalité ou une harmonie préétablie, mais également à la science. Nous distinguerons dans la pensée de Nietzsche une critique aigüe de la morale, mais également de la connaissance et de la subjectivité, qui sont pour lui des notions essentiellement morales. Dans ce contexte, nous remarquerons que Nietzsche inspire la notion critique de l'Image de la pensée, pierre de touche de la philosophie deleuzienne. Il permet également à Deleuze d'élaborer une nouvelle notion de pensée, qui procède de l'affectif et de l'organique plutôt que de la conscience et de la représentation, ainsi que de développer un champ transcendantal empirique sans sujet, que l'on peut entrevoir chez Hume et Kant, mais que ceux-ci n'ont pas pu développer en raison de leurs présupposés par rapport à la subjectivité et à la connaissance. Nous verrons que la lecture que Deleuze propose de Nietzsche ouvre la voie à son travail sur Bergson, qui lui permet de rendre plus rigoureux le principe différentiel qu'il

élabore avec Nietzsche, ainsi que la relation entre matière et pensée, étendu et inétendu ou sujet et objet.⁵³

1. Généalogie et volonté de puissance

Pour Deleuze, le dessein de Nietzsche est de produire une critique des valeurs. C'est du reste par cette affirmation que Deleuze ouvre son livre *Nietzsche et la philosophie* : « [l]e projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur » (NP 1). Selon Deleuze, Nietzsche fournit dans sa généalogie une méthode rigoureuse pour évaluer les valeurs, qui repose sur un principe différentiel génétique : la volonté de puissance. Nous verrons comment ce principe répond à l'exigence postkantienne, tout en fournissant un outil d'évaluation qui n'est pas anthropomorphique.

Glissements et continuité dans l'œuvre de Nietzsche

Dès son premier ouvrage, *La naissance de la tragédie* (1872), Nietzsche questionne les valeurs. Il se propose de repenser la signification de la tragédie et du dionysiaque, qui indiquent pour lui un mode de vie noble plutôt qu'une résignation, et qui stimulent et justifient l'existence tout entière. Il y oppose l'esprit socratique ou théorique, qui juge la vie du point de vue de la connaissance, et qui instaure donc la vérité comme critère pour juger de la valeur des choses. En découle le précepte moral Vrai = Bon = Beau, ainsi que tout un mouvement de dégénérescence de l'homme, qui indique pour Nietzsche une vie faible, infime ou vile. Toute l'œuvre de Nietzsche consiste en une dénonciation de telles formes médiocres de la vie, au profit d'une vie noble et jaillissante, que représente à ses yeux le dionysiaque. Deleuze estime que Nietzsche finalise ainsi le projet critique de Kant, qui a laissé intacte la question des valeurs, pour simplement demander comment le sujet peut accéder au Vrai, au Bon et au Beau.

⁵³ Dans « Les volontés de puissance », postface à M. Montinari, *La volonté de puissance n'existe pas*, Paris, L'éclat, 2020, pp. 119-190 et dans « Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation », in *Nietzsche. Cahiers de l'Herne*, Paris, l'Herne, 2000, pp. 361-389, D'Iorio critique l'interprétation deleuzienne de Nietzsche. Tout comme c'était le cas par rapport à l'interprétation que fait Deleuze de Hume, la question de savoir si la lecture de Deleuze est défendable ou non ne nous intéresse pas ici étant donné que, comme nous l'avons vu dans l'introduction à ce travail, Deleuze essaie dans ses monographies de faire de la philosophie à partir de la pensée des auteurs étudiés plutôt que de fournir une interprétation fidèle. Ces textes nous semblent pourtant intéressants dans la mesure où ils permettent de distinguer sur quels points la lecture de Deleuze s'écarte des interprétations habituelles, pour articuler une pensée originale : D'Iorio indique que ce qui, dans la lecture de Deleuze, n'est pas présent chez Nietzsche, c'est la définition de la volonté de puissance comme détermination interne à la force, celle de l'éternel retour comme retour de ce qui est différent, et la distinction des forces actives et réactives.

Le problème que Nietzsche pose dans *La naissance de la tragédie* continuera à le préoccuper pour le reste de sa vie. C'est ce que confirme la préface qu'il rédige pour la deuxième édition de l'ouvrage, quatorze ans après la première, alors qu'il a déjà écrit la majorité de son œuvre,⁵⁴ et qu'il est en train de publier son huitième ouvrage, *Par-delà le bien et le mal*. Dans cette préface, qu'il intitule « Essai d'autocritique » (ci-après EA), Nietzsche note que dans cet ouvrage,

une voix étrangère, le disciple d'un « dieu » encore « inconnu » [...] un esprit animé de besoins étrangers encore dénués de nom, une mémoire foisonnant de questions, d'expériences, de choses cachées, auprès desquelles le nom de Dionysos était inscrit comme un point d'interrogation supplémentaire [...] balbutiait pour ainsi dire dans une langue étrangère (EA §3).⁵⁵

Nietzsche indique par là que, même s'il ne trouve pas l'expression adéquate dans ce premier ouvrage, le dionysiaque y est déjà présent, et que ce thème continuera à le préoccuper. Par ailleurs, il se félicite dans cette préface d'avoir découvert un nouveau problème. Il affirme : « [c]e qu'il me fut alors donné de saisir [...] c'était en tout cas un problème *nouveau* : je dirais aujourd'hui il s'agit du *problème de la science elle-même* — de la science saisie pour la première fois comme problématique, comme discutable » (EA §2).

Même s'il estime que ce problème « destiné au grand âge » (EA §2) est apparu de manière prématurée, Nietzsche considère pourtant qu'il l'a posé dans le bon domaine : celui de l'art — le problème de la science ne pouvant pas être discerné par la science elle-même (EA §2). Nietzsche affirme que, quatorze ans après la rédaction de *La naissance de la tragédie*, il est toujours préoccupé par la tâche à laquelle s'engage ce livre, et qu'il formule alors ainsi : « *envisager la science dans l'optique de l'artiste, mais l'art dans celle de la vie* » (EA §2). Aussi estime-t-il toujours que l'art est l'activité métaphysique par excellence — et non la morale, comme c'est le cas pour Kant — et que le monde se justifie uniquement en tant que phénomène esthétique (EA §5). C'est dire que la critique de la science va pour Nietzsche de pair avec la recherche du tragique ou du dionysiaque.

⁵⁴ Nietzsche a déjà publié : *La naissance de la tragédie* (1872), *Considérations inactuelles* (1873-1876), *Humain, trop humain* (1878), *Le voyageur et son ombre* (1879), *L'Aurore* (1881), *Le gai savoir* (1882, 1887) et *Ainsi parla Zarathoustra* (1883, 1885). Des œuvres publiées de son vivant, il ne manque plus que *Par-delà le bien et le mal* (1886), *La généalogie de la morale* (1887), le cinquième livre du *Gai savoir*, *Le crépuscule des idoles* et *Le cas Wagner* (1888).

⁵⁵ Nietzsche utilise cette expression de « balbutier pour ainsi dire dans une langue étrangère » également dans « La vérité et le mensonge au sens extra-moral » §1. Deleuze reprend l'image du de balbutiement dans *Critique et clinique (passim.)*, et dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (166-167) il définit la littérature comme un changement de ton ou de cadence qui fait « balbutier » toute la langue. Deleuze et Guattari affirment en outre qu'il est propre au philosophe de devenir étranger à sa propre langue (*QP* 105), ce qui correspond exactement à ce que Nietzsche décrit.

Nietzsche remarque que *La naissance de la tragédie* établit, contre l'enseignement de Kant, qu'il n'y a pas de monde moral au-delà des apparences, ouvrant ainsi sur une « métaphysique d'artiste » (EA §5), avec un « penchant *anti-moral* », contre « l'interprétation et la signification *morales* de l'existence » (EA §5), qui juge et condamne de la vie au profit d'un au-delà ou de valeurs absolues. On notera toutefois un glissement par rapport au premier ouvrage de Nietzsche : là où *La naissance de la tragédie* critique principalement l'homme théorique, cet *Essai d'autocritique* s'attaque plutôt au christianisme, qu'il considère être la « variation la plus extravagante du thème moral » (EA §5). Après *La naissance de la tragédie*, le christianisme deviendra effectivement l'ennemi principal de Nietzsche, auquel il s'oppose toutefois pour les mêmes raisons qui l'ont d'abord amené à condamner l'homme théorique. Le passage suivant de l'*Essai d'autocritique* résume bien la critique que Nietzsche fait au christianisme, et qui l'occupera jusque dans ces dernières œuvres :

[d]ès le début, le christianisme a essentiellement et fondamentalement été un dégoût et une lassitude de la vie à l'égard de la vie, qui se sont simplement déguisés, cachés, fardés derrière la croyance en une « autre » vie ou en une vie « meilleure ». La haine du « monde », l'anathème jeté sur les affects, la crainte de la beauté et de la sensualité, un au-delà inventé pour mieux calomnier l'ici-bas, au fond une aspiration au néant, à la fin au repos, au « sabbat des sabbats » — tout cela m'est toujours apparu, au même titre que la volonté inconditionnée du christianisme de n'admettre *que* des valeurs morales, comme la forme la plus dangereuse et la plus inquiétante de toutes les formes que peut prendre la « volonté de déclin » (EA §5).

Nous avons vu que chez Hume et chez Kant la morale est considérée comme primaire, et que leurs philosophies dépendent d'un principe abstrait, qui semble donc venir d'un autre monde. Du point de vue de Nietzsche, cela n'est pas justifié. En effet, pour Nietzsche, la vie est art, et donc illusion, mensonge et erreur ; elle est immorale. Par conséquent, le jugement moral est un jugement contre la vie, qui exprime une « volonté de nier la vie », ou une « volonté de déclin » (EA §5). C'est ce qui lie le christianisme à l'esprit socratique, comme il le remarque dans une note publiée posthument dans *La volonté de puissance* : « la philosophie grecque, à partir de Socrate, est un symptôme morbide, et, par conséquent, prépare les voies au christianisme » (VP I §77). Aussi l'importance que Nietzsche accorde au dionysiaque semble-t-elle provenir de ce qu'il s'oppose à cet instinct de déclin, c'est-à-dire qu'il représente une force vitale capable de contrer la volonté de néant.

De ce point de vue, on observe encore un glissement en même temps qu'une continuité entre les différentes œuvres de Nietzsche. En effet, dans *Ainsi parla Zarathoustra*, que Nietzsche publie en 1883 et qui, même si elle n'a pas de succès de son vivant, devient ensuite son œuvre la plus populaire de par son caractère romanesque et poétique, c'est Zarathoustra,

le personnage prophétique qui annonce la mort de Dieu et l'arrivée du surhomme, qu'il oppose à la volonté de déclin. Encore plus tard, dans une de ses dernières œuvres, *L'Antéchrist*, qui est publiée posthument en 1895, et qui forme en quelque sorte la culmination de sa critique du christianisme, c'est le personnage de l'Antéchrist que Nietzsche oppose à la volonté de déclin. Nous remarquerons que, dans les deux cas, le choix des noms des personnages est paradoxal. En effet, Nietzsche appelle celui qui annonce la mort de Dieu « Zarathoustra », le nom du premier prophète monothéiste, philosophe et moraliste, qui invente les concepts de l'au-delà et du jugement dernier. De manière similaire, le personnage de l'Antéchrist n'est autre que le Christ lui-même, mais le Christ des Évangiles, un Christ complaisant et innocent, qui serait mal représenté dans les enseignements de saint Paul, le véritable initiateur de la volonté de déclin chrétienne. On note également une ambiguïté semblable dans le fait que Nietzsche, anti-chrétien par excellence, signe vers la fin de sa vie certaines de ses lettres par « le Crucifié », ainsi que dans le titre qu'il donne à son autobiographie, « *Ecce homo* », mots qu'aurait prononcés Ponce Pilate pour désigner Jésus. Il se peut que Nietzsche ait voulu suggérer quelque chose par rapport à la nature paradoxale de la volonté qui, comme nous le verrons plus loin, est capable de se transformer en son contraire.

De toute manière, malgré cet apparent glissement à travers les personnages de Dionysos, de Zarathoustra et de l'Antéchrist, nous notons une réelle continuité : il s'agit toujours d'une opposition à la volonté de déclin et, dans l'*Essai d'autocritique*, Nietzsche identifie les deux derniers personnages au dionysiaque. En effet, il parle du « démon dionysiaque appelé Zarathoustra » (EA §7), et affirme :

c'est *contre* la morale que mon instinct c'est tourné à cette époque [...] un instinct qui intercédait en faveur de la vie [...] purement artistique, *antichrétienne*. Comment la nommer ? En philologue et en homme des mots, je la baptisai, non sans quelque liberté — car qui saurait le véritable nom de l'Antéchrist ? — du nom du dieu grec : je l'appelai *dionysiaque* » (EA §5).

Ceci s'accorde bien avec l'idée développée dans *La naissance de la tragédie* que Dionysos est démembré et polymorphe, tout comme Zarathoustra se métamorphose selon le récit prophétique de Nietzsche.

Selon l'interprétation de Deleuze, l'évolution qui aura lieu dans la pensée de Nietzsche après *La naissance de la tragédie* se résume à cinq modifications :

[s]i donc nous groupons les thèses de l'*Origine de la tragédie*, que NIETZSCHE abandonnera ou transformera, nous verrons qu'elles sont au nombre de cinq : a) Le Dionysos interprété dans les perspectives de la contradiction et de sa solution sera remplacé par un Dionysos affirmatif et multiple ; b) L'antithèse Dionysos-Apollon

s'estompera au profit de la complémentarité Dionysos-Ariane ; c) L'opposition Dionysos-Socrate sera de moins en moins suffisante et préparera l'opposition plus profonde Dionysos-Crucifié ; d) La conception dramatique de la tragédie fera place à une conception héroïque ; e) L'existence perdra son caractère encore criminel pour prendre un caractère radicalement innocent (NP 34-35).

Lorsque, comme le note Deleuze, le dionysiaque change de sens après *La naissance de la tragédie*, c'est que Nietzsche s'affranchit en même temps de l'influence de la pensée à tendance dialectique qu'il hérite principalement de Schopenhauer et de Kant. Nous verrons en quel sens le dionysiaque nietzschéen est multiple plutôt que contradictoire pour Deleuze, en quel sens l'existence est innocente, et ce que signifie l'affirmation du multiple.

La philosophie critique de Nietzsche : la généalogie

Nous avons établi que, dès *La naissance de la tragédie* et dans toutes ses œuvres ultérieures, Nietzsche pose la question du sens et de la valeur, ce qui fait dire à Deleuze que le projet le plus général de Nietzsche consiste en l'introduction des notions de sens et de valeur en philosophie. Deleuze considère que, de la sorte, Nietzsche opère l'aboutissement du projet critique de Kant. En effet, si Kant se demande comment on arrive à la connaissance, au bien et à certaines expériences esthétiques, il ne questionne toutefois pas *le sens*, ni *la valeur* de ceux-ci. En d'autres termes, il ne remet jamais en question la valeur non critiquable du Vrai, du Bon et du Beau. Dans les mots de Deleuze, Kant est un critique extrêmement respectueux, qui confond une critique totale (parce que rien ne peut y échapper) et positive (parce qu'elle libère des puissances jusque-là inespérées), avec une « humble reconnaissance des droits du critiqué » qui conçoit la critique « comme une force qui devait porter sur toutes les *prétentions* à la connaissance et à la vérité, mais non pas sur la connaissance elle-même, sur la vérité elle-même. Comme une force qui devait porter sur toutes les *prétentions* à la moralité, mais non pas sur la morale elle-même » (NP 139, nos soulignements).⁵⁶ En résulte une attitude docile et dogmatique plutôt que critique, car comme le remarque Deleuze « [l]e bon usage des facultés

⁵⁶ On remarquera ici un parallèle avec ce que Deleuze reproche à Platon dans *Différence et répétition* à propos de la notion de simulacre, et qui éclaircit la signification de cette notion : Platon distingue à travers cette notion les copies fidèles des fausses prétentions à une Idée, une Essence. Ainsi, il juge de la fidélité au modèle à partir d'un ordre établi (comme le remarque Deleuze, il se réfère à un mythe), sans problématiser l'idée même de modèle, d'idéal ou d'essence. Pour Deleuze, comme la répétition contient toujours la différence, et qu'aucun idéal ne suffit pour fonder la différence entre la copie et le simulacre, le simulacre représente plutôt le questionnement de l'idéal ou du modèle, son renversement possible, soit le renversement du platonisme, qui reconnaîtrait la signification du simulacre, de la différence. De la sorte, Deleuze affirme à propos de Platon la même chose qu'à propos de Kant : la critique, le jugement doit porter, non sur les prétendants, sur les prétentions à quelque chose, mais elle doit aller jusqu'à un questionnement de l'idéal ou du modèle lui-même (DR 3, 28, 85-95).

chez Kant coïncide étrangement avec ces valeurs établies : la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion » (NP 145).

De la sorte, même si Kant semble revendiquer pour la première fois un sujet souverain et autonome — c'est là toute la signification de la révolution copernicienne, dont nous avons parlé au début du chapitre précédent —, ce sujet, qui semble légiférer quand il obéit dans chacun des domaines à une de ses facultés, reproduit en fait la longue histoire des sujétions et des servitudes de l'homme. En effet, Deleuze remarque

[n]ous sommes législateurs pour autant que nous obéissons à une de nos facultés comme à nous-mêmes. Mais à quoi obéissons-nous sous telle faculté, à quelles forces dans telle faculté ? L'entendement, la raison ont une longue histoire : ils forment les instances qui nous font encore obéir quand nous ne voulons plus obéir à personne (NP 144).

Dieu, l'État, nos parents, la culture... autant de valeurs et d'autorités qu'on intègre, notamment à travers des habitudes, qui font de nous des êtres raisonnables et intelligents, et partant des êtres obéissants et dociles, même quand nous pensons que c'est nous qui commandons. Kant se contente de faire l'inventaire de ces valeurs, qui expliquent l'harmonie surprenante entre les facultés dans les différents intérêts de la raison : le sujet se plie en fait à des normes qui lui viennent de l'extérieur. Ainsi, la pensée critique de Kant est en fait une pensée dogmatique plutôt que critique. Elle représente la théologie protestante car « dans la fameuse unité kantienne du législateur et du sujet [ne se cache] rien d'autre qu'une théologie rénovée, la théologie au goût protestant » (NP 144). C'est pourquoi Nietzsche qualifie Kant (comme Hegel) d'« ouvrier de la philosophie » (NP 144, Deleuze cite *BM* §211), auquel il n'attribue (tout comme à Leibniz) qu'un « succès de théologien » (NP 144-145, *L'antéchrist* §10).

Si Nietzsche reprend le projet critique, ce doit donc être d'une tout autre manière que le conçoit Kant, car la pensée de ce dernier dissimule et justifie en fait une pensée docile voire dogmatique. C'est justement en introduisant les notions de sens et de valeur que Nietzsche arrive à réaliser la vraie critique selon Deleuze (NP 1). Pour lui, la différence entre la pensée critique de Nietzsche et celle de Kant se résume à cinq points (NP 145-147). *Primo*, la pensée de Nietzsche a pour objectif de concevoir des principes génétiques plastiques et concrets, qui forment la raison suffisante des phénomènes et non des principes transcendants qui les conditionnent de manière générale et abstraite, et qui sont donc incapables d'en expliquer la production réelle mais seulement la possibilité. Ces principes doivent permettre de rendre compte du sens et de la valeur des phénomènes, offrant ainsi la possibilité de les interpréter et de les évaluer, comme Nietzsche le fait dans *La naissance de la tragédie*, pour l'esprit tragique

et la manière de penser socratique. *Secundo*, selon Deleuze, la pensée de Nietzsche n'est pas une obéissance à la raison et à ses principes, c'est, au contraire, « une pensée qui pense *contre* la raison » (NP 145). Dans ce contexte, Deleuze remarque que l'irrationnel ne s'oppose pas à la pensée : « [c]e qu'on oppose à la raison, c'est la pensée elle-même ; ce qu'on oppose à l'être raisonnable, c'est le penseur lui-même » (NP 145). *Tertio*, le penseur est ici non le juge, qui distribue et surveille les droits des valeurs établies pour conserver la paix, mais le généalogiste, qui interroge l'origine de certains phénomènes, ce qui lui permet de les interpréter et de les évaluer. Ainsi, le généalogiste brise d'anciennes valeurs, révélant ce qu'elles cachent, et par-là il en soustrait de nouvelles, entraînant le changement de par ses révélations. *Quarto*, dans la pensée généalogique, celui qui opère la critique n'est pas Dieu, ni le sujet raisonnable et responsable, conscient de soi et représentant des valeurs en cours, mais « l'instance critique est *la volonté de puissance* » (NP 146, nos soulignements). Nietzsche utilise déjà la notion de « volonté » dans *La naissance de la tragédie*. Comme nous le verrons, cette notion, qui forme pour Deleuze la base de la méthode généalogique, est élaborée de manière systématique dans *La volonté de puissance*. *Quinto*, l'objectif de la critique de Nietzsche n'est pas d'atteindre les buts de l'homme, c'est-à-dire d'accéder au Vrai, au Bon ou au Beau, mais plutôt de surmonter l'homme, de le dépasser. Aussi ne faut-il pas confondre la volonté de puissance avec la volonté de l'homme conscient, de la subjectivité rationnelle et spontanée — pour le dire avec les mots de Deleuze : « [d]ans la critique, il ne s'agit pas de justifier, mais de sentir autrement : une autre sensibilité » (NP 147).

Ainsi, la généalogie de Nietzsche est à la fois critique et créatrice. C'est pour Deleuze la seule vraie critique « totale et positive ». Avant d'esquisser les détails de la méthode généalogique, nous précisons encore quelques caractéristiques de la généalogie, que Deleuze prend la peine de souligner pour mieux en révéler le sens. Comme son nom l'indique, la généalogie concerne l'origine des valeurs. Deleuze affirme que « [g]énéalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs » (NP 3). C'est que la pensée généalogique cesse de considérer les valeurs comme données de manière absolue et éternelle, que ce soit par un Dieu ou par la raison (qui pour Nietzsche ressemble encore trop à Dieu, en ce qu'elle véhicule les mêmes valeurs), pour questionner leur origine et ce qu'elles représentent — en d'autres termes, comme en témoignent les récits de Nietzsche, notamment dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, « la mort de Dieu est un événement dont le sens est multiple » (NP 5).

Dans cette optique, les valeurs cachent des modes d'existence ou des points de vue particuliers, des manières de vivre et d'évaluer qui ne sont pas neutres et qui méritent d'être évaluées. Comme le remarque Deleuze, « [i]l y a des choses qu'on ne peut dire, sentir ou

concevoir, des valeurs auxquelles on ne peut croire qu'à condition d'évaluer "bassement", de vivre et de penser "bassement" [ou, au contraire hautement] » (NP 2), ce qui indique qu'« une valeur a toujours une généalogie, dont dépendent la noblesse ou la bassesse de ce qu'elle nous invite à croire » (NP 85). Pour Deleuze, le « bas » et le « haut », le « noble » et le « vil », termes que l'on rencontre dans presque toutes les œuvres de Nietzsche, représentent non les valeurs, mais leur origine, qui décide de la valeur des valeurs, et qui permet de les évaluer. Il s'agit dans ces termes de « la valeur de l'origine » de la valeur ou, pour utiliser les termes de Deleuze, de « l'élément différentiel » que « le généalogiste manie comme un marteau » (NP 4). Nietzsche évoque effectivement cette image, notamment dans le sous-titre au *Crépuscule des idoles*, « Comment philosopher à coups de marteau », et dans *Par-delà le bien et le mal* (§211). On remarquera qu'il ne s'agit pas pour Nietzsche de détruire aveuglement les valeurs, mais de les briser pour apercevoir ce qu'elles cachent, et donc également de sculpter, de créer des nouvelles valeurs.

Deleuze souligne que Nietzsche opère ainsi un renversement critique ou une *transfiguration* (NP 2) : si normalement on évalue en utilisant les valeurs comme des principes, il s'agit ici à l'inverse d'une évaluation des valeurs, qui part du principe que les valeurs supposent des évaluations. Il souligne également que cette pensée critique s'oppose tant à ceux qui, comme Kant, attribuent un caractère absolu aux valeurs, qu'à ceux qui y attribuent un caractère relatif ou utilitaire, les faisant dépendre de faits objectifs, comme le font notamment les utilitaristes (NP 3, BM §225). Selon Deleuze, contrairement aux généalogistes, ceux-ci négligent qu'il y a une *hiérarchie* ou une *différence* dans l'origine des valeurs. Ils passent à côté de l'élément différentiel qui forme le fondement de la méthode généalogique. « Dans les deux cas, la philosophie nage dans l'élément *indifférent* de ce qui vaut en soi ou de ce qui vaut pour tous » (NP 3). Par ailleurs, toute valeur, quelle qu'elle soit, quand elle est prise en général ou postulée de manière absolue, nage ainsi dans l'*in-différence*, ce qui lui permet de servir de justification et d'abri au bas et au vil. En effet, Deleuze estime à l'instar de Nietzsche que « [p]arler de la noblesse des valeurs en général témoigne d'une pensée qui a trop d'intérêt à cacher sa propre bassesse » et que les valeurs toutes faites ont comme sens et comme valeur « de servir de refuge et de manifestation à tout ce qui est bas, vil, esclave » (NP 86).

Pour évaluer, la généalogie aborde toute chose comme un signe ou un symptôme qui cache autre chose, ce qui fait dire à Deleuze qu'elle est « une symptomatologie et une sémiologie » (NP 4). Ce que les phénomènes cachent et expriment, ce sont des rapports de forces, des évaluations ou des interprétations. En effet, pour Deleuze, la pensée de Nietzsche dévoile qu'« [u]n même objet, un même phénomène, change de sens suivant la force qui se

l'approprié » (NP 5) et que « [t]oute subjugation, toute domination équivaut à une interprétation nouvelle » (NP 5, Deleuze paraphrase *GM II* §12). Puisque c'est le cas pour toute chose, du point de vue généalogique, « il n'y a pas de faits, rien que des interprétations » (NP 68, *VP II* 133), soit « [i]l n'y a de vision *qu'en* perspective, de "connaissance" *que* perspectiviste ; et *plus* nous savons faire varier les regards chaque fois différents sur la même chose, plus notre "concept" de cette chose, notre "objectivité" seront complets » (*GM III* §12).

Selon Deleuze, ce constat pluraliste forme la base d'une pensée empirique concrète et athée, « la manière de penser proprement philosophique » (NP 5). Cette manière de penser modifie de manière profonde les notions de sens, d'essence et de vérité (et, comme nous le verrons, de pensée et de connaissance, et donc également de subjectivité). Le *sens* d'une chose est pluriel, car la chose a « autant de sens qu'il y a de forces capables de s'en emparer » (NP 6). Parmi tous ces sens possibles, l'*essence* d'une chose se révèle dans « la force qui présente avec elle le plus d'affinité » (NP 6), c'est-à-dire dans la force qui, quand elle s'empare de la chose, ne la limite ou ne la soumet pas, de sorte que l'on ne peut pas distinguer qui domine : la force ou la chose. De ce point de vue, l'essence d'une chose ne peut pas être séparée des forces qui s'en emparent : elle est relationnelle et contextuelle ; pas abstraite et éternelle mais concrète et soumise à la temporalité.⁵⁷

Ainsi, pour Deleuze, dans la pensée généalogique il s'agit précisément de démasquer les forces qui se cachent derrière leurs manifestations, et d'évaluer si, dans un rapport de forces, elles restreignent ou développent, nient ou affirment. Deleuze remarque que ceci est un art complexe et délicat, mais pourtant rigoureux. C'est un art complexe notamment parce qu'« une nouvelle force ne peut apparaître et s'approprier un objet qu'en prenant, à ses débuts, le masque des forces précédentes qui l'occupaient déjà » tout comme « [l]a vie, à ses débuts doit mimer la matière », et parce que, de la sorte, « [l]e masque ou la ruse sont des lois de la nature » (NP 7, *GM III* 8-10). Par ailleurs, comme il aborde tout phénomène comme un signe qui exprime les forces qui s'emparent d'une chose, cet art est pour Deleuze une « symptomatologie » une « typologie » en même temps qu'une généalogie (NP 116-117). Deleuze décrit en effet ainsi le philosophe de l'avenir envisagé par Nietzsche : « *philosophe médecin* (c'est le médecin qui interprète les symptômes), *philosophe artiste* (c'est l'artiste qui modèle les types), *philosophe législateur* (c'est le législateur qui détermine le rang, la généalogie) » (NP 117).

⁵⁷ Ainsi, la pensée de Nietzsche implique une critique de l'atomisme, car elle postule que la force est première, et que seule la force peut se rapporter à autre chose (NP 9). Par là, elle forme également une critique tant du substantialisme que de l'essentialisme.

Nietzsche utilise effectivement un vocabulaire de physicien dans *La naissance de la tragédie*, ainsi que dans la préface à ce livre. Il formule par exemple la question de la science de la manière suivante : « que signifie au juste toute science, envisagée comme symptôme de la vie ? » (EA §1). On peut également comprendre à partir de ce travail pourquoi Deleuze parle d'une « typologie » : Nietzsche élabore une sorte de taxinomie à partir de traits psychologiques. Il décrit notamment Homère, Archiloque et Socrate (ou l'apollinien, le dionysiaque, et l'homme théorique) comme indiquant des manières d'évaluer ou des modes d'existence. Comme nous le verrons, Nietzsche développe également une telle typologie dans *La généalogie de la morale*.

La question « qui ? »

Selon la lecture que Deleuze propose de Nietzsche, la pensée de ce dernier contient un principe et une méthode généalogiques et critiques rigoureux, qui ne succombent pas à l'anthropocentrisme. Si, pour Deleuze, l'art délicat du généalogiste est un art rigoureux, c'est parce qu'il discerne dans la pensée de Nietzsche une méthode précise, dont la description représente la contribution la plus originale de *Nietzsche et la philosophie*. Cette méthode, que Deleuze appelle la « méthode de dramatisation » ou « méthode tragique » (NP 121), consiste à poser en philosophie la question « qui ? », au lieu de la question habituelle, « qu'est-ce que ? ». Cette méthode s'avèrera être de la plus grande importance pour la pensée de Deleuze, qui continuera à la développer dans *Le Bergsonisme*, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, ainsi que dans *Différence et répétition*, où elle forme l'objet des deux derniers chapitres, dans lesquels Deleuze développe son propre principe génétique, qu'il appelle également « dramatisation » (DR 379), ou encore « différenciation » (notamment DR 276-284).

Deleuze indique que depuis Socrate et Platon, qui initient pour Nietzsche le mouvement de décadence en philosophie, la question qui définit la métaphysique est la question « qu'est-ce que ? » (NP 117). Cette question distingue l'essence d'une chose de son apparence, l'Être du devenir, la Justice ou le Beau de ce qui est juste ou beau seulement accidentellement ou temporairement. Comme nous l'avons vu, Nietzsche dénonce cette attitude socratique qui place la raison au-dessus de la vie et de la réalité empirique pour en juger la validité, alors que la vie et la réalité empirique ne sont pas essentiellement rationnelles, au contraire. Deleuze, lui, souligne qu'elle pose la question de l'essence de manière maladroite, comme le montre la nature peu fructueuse des dialogues aporétiques (NP 118). Nous avons vu que, du point de vue

généalogique, l'essence d'une chose correspond à la force ou au rapport de forces qui a le plus d'affinité avec elle, qui ne la limite ou ne la restreint pas mais qui l'exprime de manière positive ; de la sorte, comme l'essence est une réalité relationnelle et contextualisée, elle correspond à un point de vue ou une perspective. Comme le dit Nietzsche, « [l]'essence, l'être est une réalité perspective et suppose une pluralité. Au fond, c'est toujours la question : Qu'est-ce que c'est *pour moi* ? (pour nous, pour tout ce qui vit, etc.) » (NP 119, VP I 204). Par conséquent, la question « qu'est-ce que ? » cache toujours un « pour quelqu'un », et il convient de poser immédiatement la question « qui ? », ou « de quel point de vue ? », pour être plus précis et pour éviter les sous-entendus, qui peuvent mener comme nous le verrons à des prétentions disproportionnées et donc injustifiées.

Deleuze remarque que le sophiste Hippias posait déjà la question « qui ? », mais que Socrate l'écarte dans sa recherche des essences, de la même manière qu'il balaie les réponses qui fournissent de simples exemples, et qui confondent par conséquent essence et apparence. Pour Deleuze, c'est Socrate qui se trompe : il confond la question « qui ? » du sophiste, qui cache en fait une méthode empiriste concrète et rigoureuse, avec les réponses de ses autres interlocuteurs, qui répondent de manière purement instinctive et se contentent de fournir des exemples : « [Hippias] pensait que la question *Qui ?* était la meilleure en tant que question, la plus apte à déterminer l'essence. Car elle ne renvoyait pas, comme le croyait Socrate, à des exemples discrets, mais à la continuité des objets concrets pris dans leur devenir, au devenir-beau de tous les objets citables ou cités en exemples » (NP 118, Deleuze fait référence au dialogue *L'Hippias majeur* de Platon à propos du Beau). En d'autres termes, la question « qui ? » offre à Deleuze la possibilité de déterminer une cohérence systématique d'objets concrets du point de vue de leur essence, c'est-à-dire des forces qui les expriment de manière plus ou moins adéquate. De la sorte, cette question permet également de prendre en compte une pluralité de points de vue, et d'élaborer une typologie, par exemple du beau car, pour Deleuze, « [q]uand nous demandons ce qu'est le beau, nous demandons de quel point de vue les choses nous apparaissent comme belles » (NP 119), et « [n]ous demandons, en effet, qu'on réponde à la question, non pas par des *exemples*, mais par la détermination d'un *type* » (NP 122). En invitant à former une typologie, la question « qui ? » permet d'évaluer la chose étant donné que, comme nous l'avons signalé, du point de vue généalogique tous les points de vue ne sont pas égaux.

Dans l'esprit de la généalogie, cette question ne nie pas l'idée de l'essence, mais en change la signification, prenant en compte la pluralité des points de vue que Deleuze associe à une philosophie empiriste et athée. Dans l'interprétation de Deleuze, la question « qui ? » ou

la question du type, mène à l'identification des forces qui s'emparent d'une chose, et qui déterminent par là le sens et la valeur de cette chose. De la sorte, cette question mène à l'instance critique de la généalogie que nous avons mentionnée plus haut : la « volonté de puissance », qui est pour Deleuze l'invention principale de Nietzsche (*NP* 123). Pour Deleuze, cette notion forme un véritable principe critique, généalogique et génétique à la fois ; un principe plastique et concret, qui permet l'élaboration des conditions réelles de production des phénomènes, c'est-à-dire la raison suffisante de la création ou du devenir.⁵⁸

On notera avec Deleuze que ce principe n'est pas un principe anthropologique, et qu'il ne s'agit donc pas d'une « volonté » dans le sens habituel du terme, c'est-à-dire de la volonté d'un sujet conscient de soi. En effet, Deleuze souligne que

[u]ne chose, un animal, un dieu ne sont pas moins dramatisables qu'un homme ou des dramatisations humaines. Eux aussi sont les métamorphoses de Dionysos, les symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. Eux aussi expriment un type, un type de forces inconnu à l'homme. De toute part, la méthode de dramatisation dépasse l'homme (*NP* 122).

Comme nous l'avons vu, Deleuze appelle également cette méthode dramatique une « méthode tragique », ce qui fait de la question « qui ? » « la question tragique » (*NP* 119), la question de Dionysos. Il renvoie à un projet de préface pour *Le voyageur et son ombre*, dans lequel Nietzsche aurait écrit « Quoi donc ? m'écriai-je avec curiosité. — *Qui donc ?* Devrais-tu demander ! Ainsi parla Dionysos » (*NP* 118).⁵⁹

Ce passage explique pourquoi, pour Deleuze, la question « qui ? » est la question tragique, qui renvoie à Dionysos. Comme nous l'avons vu, selon Deleuze, Dionysos représente dans la pensée de Nietzsche le multiple ou pluriel, soit la métamorphose et l'apparence. En tant que tel, il retentit partout dans une pensée empiriste et pluraliste, qui ne connaît pas de Dieu unique. Deleuze écrit :

la question : Qui ? résonne pour toute chose et sur toutes choses : quelles forces, quelle volonté ? C'est la question tragique. Au plus profond, tout entière, elle est tendue vers Dionysos, car Dionysos est le dieu qui se cache et se manifeste, Dionysos est vouloir, Dionysos est celui qui... La question : Qui ? trouve son instance suprême en Dionysos

⁵⁸ La question « qui ? », l'idée d'une méthode de dramatisation et la figure du sophiste restent centrales pour la conception deleuzienne de la pensée (pour le sophiste voir notamment les trois premiers chapitres de *Différence et répétition* et l'appendice à *Logique du sens* « Platon et le simulacre » [*LS* 292-306], et pour la méthode de dramatisation, les deux derniers chapitres de *Différence et répétition* et le troisième chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie* « Les personnages conceptuels »).

⁵⁹ Il s'agirait d'un projet de préface que l'on peut retrouver dans une parution du *Voyageur et son ombre* traduite par Henri Albert. Même si nous n'avons pas été en mesure de la retrouver, il nous semble qu'il pourrait s'agir de la version parue dans *Les œuvres complètes de Nietzsche*, éditées sous la direction d'Albert pour le Mercure de France.

ou dans la volonté de puissance ; Dionysos, la volonté de puissance est ce qui la remplit autant de fois qu'elle est posée (NP 119-120).

Il semble dès lors que, pour Deleuze, Dionysos est synonyme de volonté de puissance, le principe de la philosophie généalogique de Nietzsche ; ce que Nietzsche appelle Dionysos au début de son œuvre forme le germe de la notion de volonté de puissance qu'il élaborera à la fin de sa vie, dans les notes qui seront publiées posthumément comme *La volonté de puissance*, et à partir desquelles Deleuze élabore une méthode d'évaluation et un principe génétiques rigoureux.

La volonté de puissance comme notion critique

On se demandera comment la volonté de puissance constitue un principe génétique et généalogique. Le deuxième livre de *La volonté de puissance* dans l'édition de Würzbach,⁶⁰ qui s'intitule *La morphologie et l'évolution de la volonté de puissance*, regroupe les notes de Nietzsche concernant l'univers, la nature, la force et les valeurs primitives. Nietzsche y tente de dépasser la vision anthropomorphique de l'univers, sans pour autant abandonner les notions de sens et de valeur. L'éditeur remarque dans la postface que cet ensemble de textes n'est pas une simple curiosité intellectuelle, mais qu'il constitue un nouveau système philosophique — une ontologie. Cette ontologie n'est pas une métaphysique dans l'ancien sens du terme, qui comprend des valeurs idéelles encore trop humaines, comme celle qu'on retrouve chez Kant, mais une philosophie de la nature, soit une sagesse cosmique, guidée par les sciences naturelles.⁶¹

Comme l'indique le titre que Nietzsche a choisi pour l'entièreté du projet, ce système se construit autour de la notion de volonté de puissance, qui en forme le premier principe. En effet, Nietzsche affirme que « l'essence la plus intime de l'être est la volonté de puissance » (VP II 54), et que « [l]a "volonté de puissance" ne peut être le résultat d'un "devenir" » (VP II

⁶⁰ Les écrits fragmentaires et inachevés de Nietzsche pour le projet de livre *La volonté de puissance* sont publiés de deux manières : dans les *Œuvres Complètes* de Nietzsche, Colli et Montinari rassemblent les fragments suivant leur ordre chronologique. Cette édition est maintenant considérée comme la plus fidèle. L'édition de Würzbach, qui est celle que Deleuze utilise, rassemble ces notes en quatre livres, suivant les subdivisions et les titres fournis par Nietzsche lui-même dans une de ces annotations : I. *Critique des valeurs supérieures rapportées à la vie*, II. *Morphologie et évolution de la volonté de puissance*, III. *Le nihilisme vaincu par lui-même* et IV. *Midi et éternité*. Cette dernière édition des notes de Nietzsche, qui était pourtant très populaire à un moment tant en France qu'en Allemagne, a été fort critiquée, notamment par Montinari et D'Iorio (voir *La volonté de puissance n'existe pas*, Paris, L'Éclat, 1996). Toutefois, comme c'est l'édition à laquelle Deleuze se réfère, c'est celle que nous utiliserons.

⁶¹ Comme le remarque Würzbach, Nietzsche était à la hauteur des sciences de son temps, notamment de la théorie darwinienne de l'évolution, et il avait des idées très en avance sur son temps, que la biologie et la physique ont corroborées par après (voir notamment ses pensées concernant la relativité [VP II 3354-362], et celles suggérant les principes de la physique quantique [VP II *passim*]).

67). Il élabore cette notion pour pouvoir penser un univers dionysiaque en perpétuel changement, dont émergent néanmoins des formes relativement permanentes et des cycles avec une certaine régularité. Il décrit ce monde de la manière suivante :

un et multiple comme un jeu de forces et d'ondes de force, s'accumulant sur un point si elles diminuent sur un autre ; une mer de forces en tempête et en flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer, avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples aux plus complexes, des plus calmes, des plus fixes, des plus froides aux plus ardentes, aux plus violentes, aux plus contradictoires, pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité, du jeu des contrastes au besoin d'harmonie, affirmant encore son être dans cette régularité des cycles et des années, se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude. — Voilà mon univers *dionysiaque* qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, voilà mon « au-delà du bien et du mal », sans but, à moins que le bonheur d'avoir accompli le cycle ne soit un but, sans vouloir, à moins qu'un anneau n'ait la bonne volonté de tourner éternellement sur soi-même et rien que sur soi, dans son propre orbite [...] *Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance* » (VP II 51).

Pour Nietzsche, la régularité et la permanence ne peuvent pas s'expliquer à travers la notion de loi même naturelle, car celle-ci suppose une liberté que les choses n'ont pas, ainsi qu'une contrainte qui n'existe pas (VP II 374). Par ailleurs, les notions de cause et d'effet impliquent une équivalence entre la quantité de force des deux côtés du rapport causal et, de ce fait, elles ne peuvent pas rendre compte de la force motrice qui serait à l'origine de la cause et de l'effet (VP II 42). Pour Nietzsche, c'est la puissance et son accroissement qui engendrent des effets et qui produisent : « [i]l n'y a pas de loi ; toute puissance entraîne à tout instant ses conséquences dernières » (VP II 374) ; « [n]ous ne saurions déduire un changement sans un *empiètement* de la puissance sur une autre puissance » (VP II 41) ; et « *la volonté de devenir plus fort, qui émane de chacun des centres de force, est la seule réalité* » (VP II 41).

Nietzsche critique donc la vision mécaniste, qui prétend expliquer tout phénomène à partir de la notion de force. Cette explication lui paraît insuffisante parce qu'elle présuppose un principe moteur. Ce principe moteur est pour lui la volonté de puissance, qui est par conséquent « le caractère qu'on ne peut éliminer de l'ordre mécanique sans éliminer cet ordre lui-même » (NP 77, VP II 374). Selon Nietzsche, le point de vue mécaniste et les lois physiques ne sont que des explications superficielles, qui se contentent de fixer des formules pour expliquer et prévoir les productions de la volonté de puissance, et qui éduquent l'esprit plutôt qu'elles ne fournissent les raisons suffisantes des phénomènes (VP II 41, 89).

À travers sa notion de volonté de puissance, Nietzsche critique également une série de notions biologiques qui renvoient à celle de l'espèce et de l'individu, ainsi que le darwinisme

et le finalisme. Premièrement, selon lui, les notions d'hérédité, d'habitude et d'adaptation n'expliquent rien, mais méritent d'être expliquées (*VP II 62, 70*). C'est également le cas pour l'utilité, qui ne peut pas servir d'explication : l'utilité d'un organe n'en explique pas la genèse, et la plus haute dégénérescence d'un certain organe peut en stimuler un autre, ce qui fait de l'utilité une notion relative qui demande à être approfondie (*VP II 63*). La notion de conservation de l'individu ou de l'espèce n'est plus évidente : les individus absorbent souvent beaucoup plus que ce qui est nécessaire pour leur conservation (*VP II 74*) et partout dans la nature la plupart des individus périssent au profit de quelques individus supérieurs qui continuent l'évolution de l'espèce plutôt de la conserver (*VP II 80*).

C'est que, pour Nietzsche, les notions d'individu et d'espèce, et toute autre notion qui représente quelque chose de fixe ou de permanent, indiquent tout au plus un rapport temporaire, qui renvoie à une multiplicité, à une lutte de forces ou de volontés de puissance ou d'accroissement. Il écrit : « [t]oute espèce de fait, de mouvement, de devenir consiste à régler des relations de degré et de force, se réduit à une *lutte* [...] l'espèce, vue de haut, est tout aussi fluide que l'individu » (*VP II 81*). Pour être précis, la notion d'espèce renvoie à une lutte entre des individus, celle d'individu à une lutte d'instincts, et celle de l'organisme à une lutte entre plusieurs fonctions ou organes. Le principe qui gouverne ces luttes, c'est encore le désir d'un accroissement de puissance, soit la volonté de dépasser plutôt que de conserver.

La volonté de puissance explique néanmoins le phénomène de la conservation comme sa conséquence, comme un phénomène secondaire, mais certainement pas comme un principe ou une cause. En effet, Nietzsche affirme qu'il est « [i]mpossible de prendre la *faim* pour un premier mobile, pas plus que l'instinct de conservation » (*VP II 75*), et que « [l]a « *conservation* de l'espèce » n'est que la conséquence de la *croissance* de l'espèce, c'est-à-dire du *triomphe remporté sur l'espèce*, sur le chemin qui mène à une race plus forte » (*VP II 81*). C'est dire que les phénomènes tels que la faim ou l'instinct de conservation sont seulement le signe d'une « volonté de puissance *qui n'arrive plus à dominer* » (*VP II 75*), d'un ensemble de forces qui n'arrive plus à s'accroître, d'une volonté de puissance affaiblie ou en déficit.⁶²

Dans cette optique, on ne peut pas accorder à la notion d'adaptation le rôle que Darwin lui attribue. Darwin aurait « follement exagéré » l'adaptation aux conditions externes,

⁶² Nietzsche remarque que la faim apparaît quand un organisme complexe opère une division du travail, qui lui permet de réduire son désir d'assimilation à la faim, pour pouvoir chercher sa satisfaction sur d'autres voies. C'est dire que la volonté de puissance de l'organisme dans son entier n'est pas nécessairement en déficit. Au contraire, cet organisme arrive à trouver un équilibre entre les différentes forces qui se disputent en lui, et à subordonner certaines fonctions à une force (ou plusieurs forces) dominantes. Comme nous le verrons plus loin, ceci peut être un signe d'une volonté de puissance forte.

méconnaissant « l'essentiel du processus vital », soit sa « force immense de formation, qui crée des formes "du dedans", qui *utilise, exploite* les "circonstances extérieures" » (*VP II 63*). Cette « force *poétique* » doit pour Nietzsche être considérée comme le « fil directeur » ou la « force propulsive » derrière l'évolution (*VP II 65*). En effet, pour Nietzsche il y a dans les phénomènes une lutte de forces, qui forme la raison suffisante des transmutations, et dont l'adaptation et la conservation découlent. On notera qu'il ne faut pas comprendre cette lutte de forces comme un élan téléologique : Nietzsche s'oppose à toute notion de finalité, qui consiste pour lui en une apparence, une illusion rétrospective due à la tendance à l'accroissement de la volonté de puissance (*VP II 81*).

Pour Nietzsche, la volonté de puissance et la lutte de forces forment également l'origine du psychique. Il affirme en effet que « [n]otre intellect, notre vouloir, nos sentiments mêmes dépendent de nos *jugements de valeur* », que « ceux-ci correspondent à nos instincts et à leurs conditions d'existence » et que « [n]os instincts sont réductibles à la *volonté de puissance* » (*VP II 19*). Il affirme également que « la *volonté de puissance* est la forme affective primitive » dont « tous les autres sentiments [ne] sont que le développement » (*VP II 42*). Pour Nietzsche, les formes les plus élémentaires du sentiment sont le plaisir et la douleur : « tout accroissement de puissance est plaisir, [...] tout sentiment de ne pouvoir résister, de ne pouvoir dominer est douleur » (*VP II 54*). On remarquera que selon Nietzsche, il n'est pas vrai que l'individu recherche le plaisir et fuit la douleur, ni que ces deux sentiments sont opposés : comme l'individu tend vers l'accroissement de sa puissance, il doit surmonter des résistances et par conséquent il doit sentir de la douleur pour pouvoir sentir du plaisir. Aussi définit-il le plaisir comme une séquence rythmée et croissante de douleurs plus ou moins légères, ce qui fait de la différence entre le plaisir et la douleur une différence de degrés, qui est variable et liée au degré de puissance de l'individu, soit à sa capacité d'être affecté, qui augmente ou diminue également avec la volonté de puissance (*VP II 390-402, VP IV 554*).

On notera que, s'il est évident pour Nietzsche que la volonté de puissance gouverne dans les domaines du biologique et du psychique, ce qu'il écrit sur l'inorganique est moins clair. Parfois, il semble y avoir pour lui une différence entre le monde organique et le monde inorganique. Il écrit notamment que « [t]out être organique se distingue de l'inorganique en ce qu'il *amasse des expériences* et n'est jamais semblable à lui-même dans ses opérations [...] la plus petite cellule est à présent héritière de tout le *passé* organique » (*VP II 98*). Il compare ce que fait la mémoire de l'instinct à « une sorte d'abstraction et de simplification, comparable au processus logique » (*VP II 97*) pour affirmer : « [j]e suppose *chez tout être organique la mémoire et une sorte d'esprit* » (*VP II 99*), et : « [c]e que l'on attribue communément à l'*esprit*,

me paraît composer *l'essence de la vie organique* ; dans les plus hautes fonctions de l'esprit, je ne trouve que des fonctions organiques sublimées (assimilation, discrimination, sécrétion, etc.) » (*VP II* 210). Ces passages suggèrent qu'il y a pour Nietzsche une distinction entre d'un côté, l'inorganique, où il n'est pas question de vie ou de pensée, et de l'autre côté l'organique, la vie, la mémoire et la pensée. Pourtant, il affirme également que « "[p]enser" au stade primitif (pré-organique), c'est *réaliser des formes*, comme dans les cristaux » (*VP II* 57). Il conteste par ailleurs la différence entre l'organique et l'inorganique à partir de l'observation que ces deux domaines sont gouvernés par les instincts de répulsion et de rapprochement, qui sont indicatifs respectivement d'une volonté plus forte et plus faible, car le plus fort, en s'accroissant, tend à se complexifier ou se diviser, tandis que le plus faible, par besoin de se nourrir ou de s'abriter, tend à s'accoler à ce qui est plus fort que lui (*VP II* 78). Par ailleurs, il affirme que les mouvements sont, tout comme les pensées, des symptômes de la volonté de dominer (*VP II* 10), ce qui suggère également une continuité entre l'organique et l'inorganique du point de vue de la volonté de puissance. Les distinctions de Nietzsche demandent donc à être éclaircies : la lecture que Deleuze propose de Bergson permettra de fournir de tels éclaircissements.

De toute manière, pour Nietzsche, dès qu'il y a de la vie, il y a, non seulement de la pensée, mais également des valeurs. En effet, selon lui « [t]oute volonté implique une *évaluation* » car « "[v]ivre", c'est déjà "apprécier" » (*VP II* 29). Les organismes les plus primitifs — et comme indiqué ci-dessus pour Nietzsche ceci semble parfois inclure également les êtres complexes inorganiques comme les cristaux — discernent tout au moins ce qui est plus ou moins utile ou agréable pour leur conservation ou leur enrichissement et, de la sorte, créent des valeurs. C'est même ce qui forme l'origine de toute valeur pour Nietzsche : « [l]e point de vue de la "valeur" consiste à envisager des *conditions de conservation et d'accroissement* pour des êtres complexes, de durée relative, à l'intérieur du devenir » (*VP II* 58). Ainsi, la notion nietzschéenne de volonté de puissance est directement liée à la notion de valeur. Aussi Nietzsche reformule-t-il la volonté de puissance comme « la force plastique qui cherche à mettre en réserve une nouvelle "valeur" (encore plus de "force") » (*VP II* 45). Il semble donc que, même si la volonté de puissance ne règne peut-être pas uniquement dans le domaine de l'organique, Nietzsche crée cette notion à partir du phénomène de la vie, source pour lui de toutes les valeurs. Il écrit en effet :

[q]ue valent par eux-mêmes nos jugements de valeur et nos tables de valeurs morales ? *Que produit leur domination ? Au profit de qui ?* — Réponse : au profit de la vie. Mais *qu'est-ce que la vie ?* Ici une définition nouvelle et plus précise du concept de « vie » devient nécessaire. Ma formule, la voici : la vie est volonté de puissance (*VP II* 147).

Ce principe de vie est un principe qui crée des valeurs tout en permettant d'évaluer les perspectives parce que, comme le remarque Nietzsche, un être ne peut s'empêcher de percevoir les différences de quantité comme des qualités particulières, irréductibles aux autres qualités, et que cette perception est une « idiosyncrasie » ou encore « vérité perspectiviste » (*VP II* 108). À partir de cette perception idiosyncratique, l'être vivant se crée un monde rempli de valeurs, qui est différent du monde des autres êtres. C'est pourquoi Nietzsche dénonce toute généralisation ou absolutisation de valeurs et d'interprétations, une tendance qu'il attribue surtout à l'humain, qui de par son instinct théorique a tendance à juger tout ce qui existe du point de vue de la raison (ou plutôt de *sa* raison). Comme nous l'avons vu, c'est exactement pourquoi Nietzsche ressent la nécessité de formuler un principe plastique, pour exposer et pour combattre l'anthropomorphisme qui se cache dans les jugements de valeurs humains et dans les théories scientifiques (*VP II passim*, notamment 4, 41, 108). Il soutient que, si on enlève tous les éléments anthropomorphiques de l'idée qu'on se fait de la réalité, ce qui reste, c'est la volonté de puissance : « [s]i nous éliminons ces éléments adventices, ce qui reste, ce ne sont pas des choses, mais des quantités de force en relation de tension avec toutes les autres quantités de force [...] La volonté de puissance [...] est le fait le plus élémentaire d'où résulte ultérieurement un devenir, une action » (*VP II* 373). Deleuze se propose de rendre rigoureux le principe génétique et critique de la volonté de puissance.

La volonté de puissance comme principe différentiel génétique

Pour Deleuze, le passage qui explique le mieux comment opère la volonté de puissance est le suivant : « [c]e concept *victorieux* de la force, grâce auquel nos physiciens ont créé Dieu et l'univers, a besoin d'un *complément* ; il faut lui *attribuer* un vouloir *interne* que j'appellerai la volonté de puissance » (*NP* 77, *VP II* 309).⁶³ Deleuze souligne le caractère particulier de la volonté de puissance comme un *complément* attribué à la force, mais comme son complément *interne*. C'est que, pour Nietzsche, le rapport de forces signifie la lutte, la volonté de commander, c'est-à-dire le fait de se rapporter à une autre force, soit pour la dominer soit pour

⁶³ Selon D'Iorio (*La volonté de puissance n'existe pas*, pp. 175-176), l'interprétation deleuzienne de la volonté de puissance comme interne repose *uniquement* sur ce fragment posthume (*VP II* 309), qui est par ailleurs repris de manière erronée dans l'édition de Würzbach citée par Deleuze. En effet, dans ses notes Nietzsche aurait écrit *innere Welt* (monde interne) et non pas *innere Wille* (vouloir interne). Ainsi, pour D'Iorio, il n'est pas justifié de comprendre la volonté de puissance comme un *complément interne* de la force ou comme une *différence interne*. Nous comprendrons toutefois l'importance de cet aspect de la version deleuzienne de la volonté de puissance : comme nous le verrons dans le prochain chapitre, il permet à Deleuze d'associer la notion nietzschéenne de volonté de puissance à celle, bergsonienne d'élan vital, qui renvoie également à une idée de vie, et qui est comme la durée caractérisée par la différence interne.

s'y soumettre (*NP 79, VP II 44*). Cet aspect de la force n'est pas contenu dans la notion de force en soi : la force est seulement une certaine quantité de puissance, ce qui ne dit rien sur son rapport à d'autres forces. Par conséquent, il faut attribuer au rapport de forces un élément qui détermine la qualité de la force en tant que volonté de commander et en tant que dominante ou dominée : c'est la volonté de puissance.

Deleuze développe l'argument de Nietzsche en affirmant que séparer cet élément de la force pour en faire une volonté indépendante — par exemple un Dieu ou une cause première — consiste en une abstraction métaphysique, mais que confondre ce complément avec la force signifie retomber dans le mécanisme, qui ne tient pas compte de la différence des forces et de leur rapport, et qui rend ainsi incompréhensible la genèse réciproque des forces et de leurs productions. Ainsi, il faut que la volonté de puissance soit attribuée à la force, mais de manière nécessaire : « [l]a volonté de puissance s'ajoute donc à la force, mais comme l'élément différentiel génétique, comme l'élément interne de sa production » (*NP 79*) ; ou encore : « la force est ce qui peut, la volonté de puissance est ce qui veut » (*NP 79*).

En d'autres termes, pour Deleuze « la volonté de puissance [...] est [le] principe pour la synthèse des forces » (*NP 78*). Il souligne qu'il ne faut pas confondre cette notion de volonté avec ce qu'on comprend habituellement comme la volonté, à savoir le principe de l'action. Cette conception aurait gâté la notion de volonté en philosophie jusqu'à Nietzsche (*NP 123*). En effet, Deleuze souligne avec Nietzsche qu'il ne faut pas comprendre la volonté de puissance comme une volonté qui veut la puissance ou qui est motivée par la puissance, et que cette interprétation est aussi absurde que les expressions « vouloir vivre » ou « désir de dominer » (*NP 123, Z II « De la victoire de soi-même » et III « Des trois maux »*). Dans tous ces exemples il s'agit d'une erreur, d'une redondance, car « ce qui n'est pas ne peut pas vouloir, et comment ce qui est dans la vie pourrait-il encore désirer la vie ? » (*NP 123*). Ceci n'est pas une erreur innocente, car ces amalgames anthropomorphiques confondent la volonté de puissance avec une volonté représentée, une volonté qui veut quelque chose de représenté, à savoir la puissance, quel que soit le sens qu'on y attribue, et qui implique dès lors, non seulement la reconnaissance par une autre conscience, mais également un conformisme à des valeurs fixes, établies, existantes, ce qui caractérise comme on le verra plus loin uniquement une volonté de puissance faible, esclave ou encore réactive (*NP 124-128*).

Comme nous l'avons vu, la volonté de puissance de Nietzsche n'a rien d'anthropomorphique, c'est même au contraire une notion qui permettrait de démasquer les pré-supposés anthropomorphiques. Pour Deleuze, plutôt qu'une volonté qui veut la puissance, il faut comprendre la volonté de puissance comme la volonté *de* la puissance : « [v]olonté de

puissance doit s'interpréter autrement : la puissance est *ce qui* veut dans la volonté [... elle] est dans la volonté l'élément génétique et différentiel » (NP 131). Pour Deleuze, c'est ce qui fait du concept de Nietzsche un concept réellement nouveau : en affranchissant la notion de volonté de ses formes et de ses préjugés anthropomorphiques, soit en dernière instance de l'idée qu'il s'agit de représentation ou de reconnaissance, il arrive à concevoir une volonté créatrice et libératrice au lieu d'une volonté conformiste et servile — il conçoit donc un principe génétique et critique. Deleuze écrit en effet que « la puissance ne se mesure jamais à la représentation : jamais elle n'est représentée, elle n'est pas même interprétée ou évaluée, elle est "ce qui" évalué, "ce qui" veut. Mais qu'est-ce qu'elle veut ? Elle veut précisément ce qui dérive de l'élément génétique » (NP 132). Selon Deleuze, la volonté de puissance est donc antérieure à toute représentation et toute évaluation, et, par conséquent, à la conscience (de soi) dont elle forme l'origine inconsciente. Ceci s'accorde avec l'idée nietzschéenne que la majorité de l'activité, et l'activité la plus importante est inconsciente, et que la conscience n'est qu'un effet, un produit superficiel d'une activité plus profonde (voir notamment *VP II* 227, 247-248).

Pour décrire de quelle manière cette volonté inconsciente et non représentative peut former le principe pour la synthèse des forces, Deleuze la compare à la différentielle du calcul différentiel, développé notamment par Newton et Leibniz, et qui a exercé une influence énorme dans quasiment tous les domaines scientifiques, notamment en physique. La notion de différentielle permet de calculer pour une certaine fonction (un rapport avec au moins une variable, $F(x)$ ou y) les tangentes, c'est-à-dire les fonctions qui représentent l'inclinaison ou la dérivée, c'est-à-dire le taux de variation ou l'ampleur de changement, dans un point précis de cette fonction. De la sorte, la différentielle permet par exemple de calculer le changement de vitesse d'un mouvement, ou l'augmentation ou la diminution d'une force à un moment précis. Leibniz arrive à la notion de différentielle en divisant la courbe d'une fonction en une infinité de points infiniment proches les uns des autres, chaque point x étant associé à un point y de la fonction. Ainsi, comme l'indique l'autre nom du calcul différentiel, le calcul infinitésimal, Leibniz utilise des valeurs infiniment petites, soit dx , qui est une valeur infiniment proche de x , et dy , qui est infiniment proche du y associé à x , comme si ceux-ci étaient de vrais nombres, ce qui lui permet de calculer le taux de changement instantané ou la dérivée dans un point minimal à travers la formule dy/dx . On remarquera que cette formule n'est pas une fonction ou une équation mais un opérateur, soit un agent qui permet de déterminer la tangente dans un point donné : la « différentielle », qui permet la « différentiation ». Pour résumer, pour une fonction y donnée, dy/dx représente un accroissement infiniment petit des valeurs x et y , qui,

dans leur rapport, opère la différentiation de ces valeurs dans un certain point, pour déterminer le taux d'accroissement ou de diminution de la fonction dans ce point.⁶⁴

Deleuze compare donc la volonté de puissance à cette différentielle. Il écrit, en utilisant la notation de Leibniz : « elle [la volonté de puissance] s'ajoute à la force comme le principe interne de la détermination de sa qualité dans un rapport ($x + dx$), et comme le principe interne de la détermination quantitative de ce rapport lui-même (dy/dx) [...] c'est encore la volonté de puissance (dy) qui fait qu'une force obéit dans un rapport ; c'est par volonté de puissance qu'elle obéit » (NP 79-80). La volonté détermine donc en différenciant, pour constituer un véritable principe génétique. Deleuze explique que « [l]es forces en rapport renvoient à une double genèse simultanée : genèse réciproque de leur différence de quantité, genèse absolue de leur qualité respective » (NP 79) ou, en d'autres termes, « [d]e la volonté de puissance comme élément généalogique découlent à la fois la différence de quantité des forces en rapport et la qualité respective de ces forces » (NP 82). Cet élément génétique est plastique ou variable, car comme le souligne Deleuze, « il se détermine en même temps qu'il détermine et se qualifie en même temps qu'il qualifie » (NP 132), soit d , en soi, n'est pas seulement infiniment proche de zéro et donc insignifiant, il reste également en soi indéterminé : d détermine, reçoit et attribue de la valeur seulement dans le rapport dy/dx .⁶⁵

Cette comparaison de Deleuze montre comment la volonté de puissance peut créer, être donatrice de sens et de valeur, sans avoir aucune aspiration, aucune signification ou aucun sens, et surtout, sans rien avoir d'anthropomorphique. Elle explique également le caractère « inexprimable, mobile, variable, plastique » (NP 132) que Deleuze attribue à la volonté de

⁶⁴ On notera que Leibniz parle également de perceptions infiniment petites par rapport à la perception, notamment dans *Les nouveaux essais sur l'entendement humain*. Le lien que fait Leibniz entre le calcul différentiel et la perception sera repris par Maimon dans son *Essai sur la philosophie transcendantale*, pour constituer une philosophie transcendantale qui répond aux exigences postkantienne, à savoir qu'il faut rendre compte de la genèse de l'expérience et non seulement de sa possibilité. Deleuze mentionne Maimon en rapport avec le calcul différentiel dans *Différence et répétition* (DR 224-226), ce qui indique qu'il souscrit à cette conception de l'expérience, qui correspond par ailleurs à celle qu'il développe avec Nietzsche comme nous le verrons, tant dans le problème auquel elle veut répondre que dans ses détails. Pour une explication détaillée de la notion de perception que Deleuze élabore avec Leibniz nous renvoyons à C. Shores, *Difference and Phenomena. A Deleuzian Phenomenal Analysis of Body, Time, and Selfhood* (manuscrit : Institut Supérieur de Philosophie, Katholieke Universiteit Leuven).

⁶⁵ Je peux difficilement suivre Badiou quand il affirme que l'usage que fait Deleuze du calcul différentiel serait métaphorique (*Deleuze. La clameur de l'être*, Éditions Pluriel, 2013, p. 8). Cela va à l'encontre de la pensée deleuzienne, qui tente de penser au-delà (ou en-deçà) de la représentation et de la ressemblance (voir notamment « L'Image de la pensée », DR 176-179). Dans *Dialogues* (p. 9, 33, 140) Deleuze s'oppose explicitement à l'usage de métaphores et à une interprétation métaphorique de sa pensée, en affirmant qu'il ne s'agit pas de signification, de ressemblance et d'images, mais de manières de *fonctionner* ou de *conjuguer*. C'est pourquoi je pense que Deleuze n'utilise pas le calcul différentiel comme une métaphore, mais qu'il considère que c'est littéralement de manière différentielle que les forces fonctionnent, c'est-à-dire que les forces en rapport se déterminent réciproquement.

puissance, ainsi que ses qualités d'être « ce qui se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine, jamais séparable de telle et telle forces déterminées, toujours en métamorphose, et pas plus large que le conditionné » (NP 78). C'est ce qui en fait un principe de synthèse concret et génétique, contrairement aux principes abstraits et généraux de Kant, chez qui la notion de synthèse est également centrale mais où, comme nous l'avons vu, le principe de synthèse est uniquement conditionnant et non producteur. Par ailleurs, si on considère la volonté de puissance comme une différentielle, elle est à la fois *extérieure aux termes* qu'elle met en relation, car il s'agit d'un opérateur indépendant de toute fonction, et *principe génétique interne*, puisqu'elle détermine uniquement à partir du rapport qu'ont à un moment donné les termes qu'elle met en relation, la valeur et la qualité de leur rapport à ce moment précis.

Ainsi, la volonté de puissance est un principe adéquat à une philosophie empiriste, pluraliste et athée. En effet, c'est un principe concret, car il est inséparable des cas dans lesquels agit, et par conséquent il implique une multiplicité de manifestations. C'est pourquoi Deleuze affirme que « [l]e monisme de la volonté de puissance est inséparable d'une typologie pluraliste » (NP 133). C'est parce qu'elle implique une typologie que la volonté de puissance figure également comme un principe d'évaluation. Deleuze se propose de systématiser cette typologie des forces qu'il distingue chez Nietzsche.

2. La généalogie comme typologie des forces

Comme indiqué plus haut, Deleuze remarque que dans la pensée de Nietzsche « tout phénomène renvoie [...] à la volonté de puissance comme à l'élément dont dérivent la signification de son sens et la valeur de sa valeur », ainsi qu'« à un type qui constitue son sens et sa valeur » (NP 132). Deleuze estime que c'est ce type qui constitue l'élément critique de la pensée de Nietzsche. Il remarque que, contrairement à la philosophie critique de Kant, cet élément méthodologique permet une critique *interne*, car il dépend de la volonté de puissance, qui est comme nous l'avons vu le principe génétique interne au rapport de forces. Deleuze dérive de ce principe une typologie des forces, qui a un sens ontologique et éthique. Pour Deleuze, la volonté de puissance ainsi que la typologie des forces qui en dérive ont une valeur transcendantale, c'est-à-dire qu'ils représentent des structures *a priori* de la réalité, irréductibles à des déterminations psychologiques (NP 142, 230). Contrairement aux principes transcendants de Kant, il s'agit ici de principes de production concrets qui déterminent une genèse interne.

Forces actives et réactives, affirmation et négation

Nous avons vu que, dans la pensée de Nietzsche, les valeurs ne sont pas toutes égales parce qu'elles témoignent dans leur origine d'une manière d'être et d'évaluer, et parce que toutes les manières d'être ne sont pas égales. Pour Nietzsche, certaines valeurs indiquent une existence « basse » ou « vile », tandis que d'autres témoignent d'une origine « haute » ou « noble ». Mais qu'est-ce qui permet au généalogiste de juger de la bassesse ou de la hauteur d'un mode d'existence ?

Pour Nietzsche, tout phénomène renvoie au rapport de forces dont il est l'expression et, dans tout rapport de force, une force l'emporte sur une autre pour la dominer. Deleuze reconnaît dans cette idée une notion de hiérarchie originelle. Il écrit : « l'origine est la différence dans l'origine, la différence dans l'origine est la *hiérarchie*, c'est-à-dire le rapport d'une force dominante à une force dominée, d'une volonté obéie à une volonté obéissante » (NP 11) et « [o]n appellera *hiérarchie* cette différence des forces qualifiées [par la volonté de puissance], conformément à leur quantité » (NP 63). Pour Deleuze, la hiérarchie est le deuxième principe clé de la généalogie. Il renvoie à la différence, dans un rapport de forces donné, entre celle qui commande et celle qui obéit. Cette différence est une différence qualitative (« dominante » et « dominée » sont des qualités), qui dépend d'une différence quantitative (c'est la quantité de force qui fait qu'une force est victorieuse ou vaincue). Dans cette hiérarchie, Deleuze appelle la force supérieure qui domine « active », et la force qui inférieure qui obéit « réactive » (NP 63).⁶⁶

Le principe critique généalogique, qui est pour Deleuze « à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs » (NP 3), repose sur cette hiérarchie originelle entre les forces actives et les forces réactives comme à un dernier fondement, qui appartient à la force comme son principe interne, puisqu'il est propre à la force de vouloir dominer. Aussi Deleuze appelle-t-il l'actif et le réactif les « qualités originelles, qui expriment le rapport de la force avec la force » (NP 63), et la « supériorité des forces actives sur les forces réactives », le « rang immuable et

⁶⁶ Comme le remarquent D'Iorio (*Nietzsche. Cahier de l'Herne*, p. 363) et Ward (« Revisiting Nietzsche et la philosophie. Gilles Deleuze on force and eternal return » in *Angelaki : Journal of Theoretical Humanities*, issue 15 n°2, 2010, p. 104) Nietzsche n'utilise pas les notions de « forces actives » et « forces réactives ». Toutefois, il parle dès *La naissance de la tragédie* de choses qui sont hostiles à la vie ou qui se tournent contre elle. Par ailleurs, dans la *Généalogie de la morale*, il affirme comme nous le verrons plus loin par rapport à la morale des esclaves qu'elle « dit non d'emblée à un "extérieur", à un "autrement", à un "non-soi" », et que « son action est fondamentalement réaction », tandis que « toute morale noble procède d'un dire-oui triomphant à soi-même », et que « le mode d'évaluation noble [...] agit et croît spontanément » (GMI §10).

inné » (NP 94).⁶⁷ On remarquera que ce « rang immuable » n'est pas immuable dans le sens où ce seraient toujours les mêmes forces qui seraient supérieures : ce rapport ne relève aucune force particulière de manière fixe, générale, abstraite ou absolue, car la qualité de la force, le fait d'être active ou réactive, dépend des forces en rapport, du cas précis dans lequel se produit la hiérarchie. Que cette hiérarchie soit « immuable » indique simplement le fait que les forces actives sont toujours supérieures aux forces réactive, et elles engendrent toujours des valeurs plus hautes que les valeurs produites par les types réactifs.

On remarquera que Deleuze discerne ici un rapport intéressant entre la quantité et la qualité : même si la qualité d'une force dépend de la quantité de celle-ci, elle y est irréductible car elle dérive plus précisément de la *différence de quantité* entre la quantité de cette force et de la force avec laquelle elle se trouve en rapport. De la sorte, souligne Deleuze, « [l]a différence de quantité est donc en un sens l'élément irréductible *de* la quantité, en un autre sens l'élément irréductible *à* la quantité elle-même. La qualité n'est pas autre chose que la différence de quantité » (NP 69). Cette nuance dit à la fois l'importance du quantitatif, du nombre, et l'irréductibilité des qualités qui en émergent. Dans ce contexte, les qualités originelles des forces, actives ou réactives, dépendent du rapport entre ces forces, c'est-à-dire de la volonté de puissance, comme de l'élément primordial dont elles dérivent. Ce rapport est lui-même qualifié selon Deleuze, car la volonté peut être affirmative ou négative. De la sorte, dans la systématisation de Deleuze, « *actif* et *réactif* désignent les qualités originelles de la force ; mais *affirmatif* et *néгатif* désignent les qualités primordiales de la volonté de puissance » (NP 83). En d'autres termes, affirmer ou nier, ou encore apprécier ou déprécier, expriment la volonté de puissance, qui se distingue de la qualité des forces qui en résultent.

À partir de ces distinctions, Deleuze élabore avec Nietzsche toute une typologie des forces, qui permet de déterminer le sens et la valeur des phénomènes. Tel est pour Deleuze la signification de l'interprétation et de l'évaluation d'un rapport de forces : « [i]nterpréter, c'est déterminer la force qui donne un sens à la chose. Évaluer, c'est déterminer la volonté de puissance qui donne à la chose une valeur » (NP 85). C'est dire que le sens d'une chose dépend de la qualité (active ou réactive) de la force qui s'en empare pour commander dans le rapport

⁶⁷ Deleuze cite *BM* §263, où Nietzsche parle en effet d'une « hiérarchie immuable et innée ». Même s'il n'utilise pas les termes « actif » et « réactif », on peut entrevoir dans ce paragraphe les notions d'actif et de réactif que Deleuze introduit pour exprimer la pensée de Nietzsche. En effet, Nietzsche y parle de différentes nuances du respect, qui indiquent quelles âmes sont supérieures et lesquelles sont inférieures ou communes. Il distingue le respect de l'homme commun pour ce qu'il vénère, tel qu'un objet sacré ou la Bible — qui s'exprime par l'hésitation ou le silence quand il se trouve à proximité de cet objet, et qui indique la discipline et l'élevage de la masse — du manque de pudeur de l'homme noble, qui ne se laisse pas influencer et intimider par les prescriptions et la culture.

de forces que cette chose manifeste, tandis que sa valeur dépend de la qualité de la volonté de puissance (affirmative ou négative), à l'origine de la qualité de la force. Ces notions servent encore à démêler et développer la signification des valeurs dites « élémentaires » qui ne cessent de réapparaître dans les œuvres de Nietzsche : « *[h]aut* et *noble* désignent pour Nietzsche la supériorité des forces actives, leur affinité avec l'affirmation, leur tendance à monter, leur légèreté. *Bas* et *vil* désignent le triomphe des forces réactives, leur affinité avec le négatif, leur lourdeur ou pesanteur » (NP 133).

Deleuze remarque que Nietzsche appelle « noble », « haut » ou « maître » tantôt la force active et tantôt la volonté de puissance affirmative et, « bas », « vil » ou « esclave » la force réactive ainsi que la volonté négative. C'est que, entre actif et affirmation, entre réactif et négation, il y a une affinité, car ils renvoient les uns aux autres, mais il n'y a pourtant pas confusion pour Deleuze car « l'affirmation n'est pas l'action, mais la puissance de devenir actif, le *devenir actif* en personne ; la négation n'est pas la simple réaction, mais un *devenir réactif* » (NP 84). Deleuze introduit ici les notions kantienne d'immanence et de transcendance, qui renvoient à une provenance et à un devenir : « [t]out se passe comme si l'affirmation et la négation étaient à la fois immanentes et transcendantes par rapport à l'action et à la réaction ; elles constituent la chaîne du devenir » (NP 84). En d'autres termes, la réaction renvoie à la négation comme à sa provenance dont elle constitue l'évolution, tandis que l'activité découle de l'affirmation comme son aboutissement.

Selon Deleuze, la notion nietzschéenne de force réactive n'indique pas seulement la force inférieure d'un rapport, mais également la force affaiblie ou limitée : « Nietzsche appelle faible ou esclave non pas le moins fort, mais celui qui, quelle que soit sa force, est séparé de ce qu'il peut. Inversement, seule la force active s'affirme, elle fait de sa différence un objet de jouissance et d'affirmation » (NP 95). Ce passage indique qu'une force supérieure peut être conquise si elle est « séparée de ce qu'elle peut ». Pour Deleuze, cette force supérieure en quantité, qui est pourtant subordonnée, devient également une force réactive, tandis que la force qui l'emporte de cette manière reste réactive. Il affirme en effet qu'« [i]l ne suffit pas [...] que la réaction l'emporte pour qu'elle cesse d'être une réaction ; au contraire. La force active est séparée de ce qu'elle peut par une fiction, elle n'en devient pas moins réellement réactive » (NP 90). Comme l'indique ce passage, la force réactive domine à travers une stratégie spécifique : quand une force inférieure en quantité l'emporte sur une force plus puissante, elle triomphe « en séparant la force de ce qu'elle peut », c'est-à-dire qu'elle doit sa victoire à « une soustraction ou une division » (NP 89) plutôt qu'à une quantité supérieure.

La meilleure description de cette manière qu'ont les forces les plus faibles de l'emporter sur les forces supérieures se trouve dans le premier traité de la *Généalogie de la morale* (1887), qui est selon Deleuze « le livre le plus systématique de Nietzsche » car il « analyse en détail le type réactif, la manière dont les forces réactives triomphent et le principe sous lequel elles triomphent » (NP 135) ou encore les « figures du triomphe réactif dans le monde humain : le ressentiment, la mauvaise conscience, l'idéal ascétique » (NP 89). Dans ce traité, Nietzsche distingue la morale du « faible », de « l'esclave », de la morale « aristocratique » du « maître ». Il établit que, tandis que « le noble [...] conçoit la notion fondamentale de « bon » d'emblée et spontanément, c'est-à-dire à partir de soi et, de là, se crée une représentation du « mauvais » » (GM I §11), l'esclave, ou encore l'homme du ressentiment, conçoit « » le méchant ennemi », « le méchant », comme notion fondamentale à partir de laquelle il invente pour finir, est sous forme d'image renversée, de négatif, un « bon », à savoir — lui-même » (GM I §10). Nietzsche donne comme exemple la morale grecque, dont il montre la valeur aristocratique à travers l'étymologie des mots grecs pour « bon », soit « heureux » ou « bien-né », dont il considère que l'activité est partie intégrante ; et les mots qui désignent ce qui est « mauvais », qui ont selon lui toujours une connotation de « malheureux » et « navrant », et qui témoignent d'un mépris mêlé de légèreté et de négligence (GM I §10). Il souligne qu'ici le « bon » se définit sans référence à un ennemi, sans avoir besoin de se créer un mensonge, et sans séparer action et bonheur.

Nietzsche oppose cette définition de la dualité du « bon » et du « mauvais » à celle de l'esclave, de l'homme du ressentiment, qui conçoit d'abord le « méchant », pour y opposer le « bon », lui-même. Il décrit ce type d'appréciation en prenant comme exemple le rapace, créature noble et puissante, qui dévore des petits agneaux (GM I §13). Il remarque qu'il serait absurde de dire que le rapace est méchant parce qu'il se nourrit d'agneaux. Pourtant, c'est exactement ce que fait l'homme du ressentiment en définissant le méchant : c'est comme si les agneaux disaient entre eux « [c]es rapaces sont méchants ; et celui qui est aussi peu rapace que possible, qui en est plutôt le contraire, un agneau, celui-là ne serait-il pas bon ? » (GM I §13). Dans cet exemple, souligne Nietzsche, les rapaces n'ont aucune rancune et aucune haine envers les agneaux ; ils les aiment même, et les trouvent très bons. L'agneau au contraire a de la rancœur, un sentiment de vengeance envers le rapace, comme si celui-ci avait la possibilité de se comporter, non comme un rapace, mais comme un agneau. Comme le note Nietzsche, c'est « [e]xiger de la force qu'elle ne se manifeste *pas* comme force, qu'elle ne soit *pas* volonté de domination » (GM I §13). Cette séparation de la puissance et de son action implique une fiction : celle d'un « substrat », un « être », un « agent », un « sujet » ou encore une « âme »,

qui aurait le choix d'exercer ou non sa puissance, et qui n'est pour Nietzsche rien d'autre qu'une invention du faible pour séparer le fort de ce qu'il peut, et pour établir ainsi sa propre faiblesse comme idéal, comme le « Bien ». En effet, cette fiction permet à l'agneau d'imputer sa faiblesse au fort, en « interprét[ant] sa faiblesse elle-même comme une liberté et les avatars de cette faiblesse comme *mérites* » (*GMI* §13). Telle est la seule manière qu'a l'esclave ou la force inférieure de devenir vainqueur : en établissant une morale du ressentiment, comme celle du christianisme et, en général, de la culture européenne, qui consiste en la limitation du fort à travers une fiction (*GMI, passim*).

Nietzsche souligne que, dans ces deux types de morale, les « bons » ne sont pas les mêmes. C'est même le « bon » de la morale aristocratique, le type noble, puissant et dominateur, que le faible sépare de ce qu'il peut en le désignant comme l'ennemi, le méchant, pour constituer une morale du ressentiment. En séparant les forts de ce qu'ils peuvent, en devenant maîtres, les faibles opèrent une négation et une inversion de la hiérarchie originare. Ils engendrent ainsi un devenir réactif de forces qui étaient d'abord actives. Par conséquent, ces forces réactives ont une valeur quelque peu différente des forces subordonnées qui contribuent à l'activité d'un organisme par exemple. Pour cette raison, Deleuze estime qu'il faut distinguer plusieurs nuances des forces réactives, qui désignent leur rapport avec la volonté de puissance comme devenir, et qui complètent donc sa typologie pour une détermination totale de la force :

[o]n ne peut juger des forces que si l'on tient compte en premier lieu de leur qualité, actif ou réactif ; en second lieu de l'affinité de cette qualité avec le pôle correspondant de la volonté de puissance, affirmatif ou négatif ; en troisième lieu, *de la nuance de la qualité que la force présente à tel moment de son développement*, en rapport avec son affinité (*NP* 95, nos soulignements).

Deleuze distingue trois nuances de la force réactive : tout d'abord, il y a la force dite utilitaire ou d'adaptation et de limitation partielle, comme celle qui contribue au maintien de l'organisme ; ensuite il y a la force réactive qui sépare la force active de ce qu'elle peut en niant sa supériorité, et qui représente le triomphe des faibles ou des esclaves sur les forts ; en dernier lieu, Deleuze distingue la force qui, une fois séparée, se nie elle-même ou se retourne contre soi, et qui représente le règne des esclaves (*NP* 95). Deleuze souligne que les forces réactives ne sont pas moins puissantes en étant réactives, qu'elles ne perdent rien de leur quantité, et qu'elles sont toujours des forces (*NP* 63). Il s'agit donc d'une différence de qualité : dans leur première nuance les forces réactives dominées se réduisent à des fonctions limitées de régularisation et de conservation ; dans leur deuxième nuance elles engendrent un devenir-

réactif en niant la force active ; et dans leur dernière nuance elles vont même jusqu'à se retourner contre elles-mêmes.

La *Généalogie de la morale* offre également une description de cette dernière nuance de la force réactive qui se retourne contre elle-même pour se nier : dans le deuxième traité, Nietzsche décrit comment dans « la mauvaise conscience » l'homme se tourne contre soi-même à partir d'inventions spirituelles telles que celle de la volonté, de la promesse, de l'individu prévisible et souverain, de la responsabilité et de la conscience (*GM II* §1-2). Il observe que tout ce qu'il y a de sérieux et de solennel dans la conscience humaine y a été imprimé à travers des souvenirs douloureux, par exemple de châtiments cruels, de sacrifices et de rituels terribles et horribles. C'est que la douleur est un instrument mnémotechnique puissant, qui assure la présence des éléments primitifs nécessaires à la vie sociale dans la conscience. Ainsi, selon Nietzsche, tout ce qui est considéré comme important dans la conscience provient d'une origine douloureuse de domestication, par laquelle « il s'agit de rendre quelques idées indélébiles, omniprésentes, inoubliables, "fixes", afin d'hypnotiser tout le système nerveux et intellectuel par ces "idées fixes" » (*GM II* §3). Dans ce contexte, Nietzsche note une « spiritualisation de la cruauté » ou une « moralisation malade » (*GM II* §6), qui entraîne chez l'homme une honte et un dégoût envers lui-même, envers ses instincts originaux, comme en témoigne le fait qu'« il se bouche le nez devant lui-même et dresse avec le pape Innocent III le catalogue désapprouvateur de toutes ses disgrâces ("conception impure, nutrition dégoûtante dans le sein maternel, mauvaise étoffe dont procède l'homme, peste abjecte, sécrétion de salive, d'urine et de crotte") » (*GM II* §7).

Selon Nietzsche, à travers la mauvaise conscience, qui s'exprime dans le sentiment d'obligation et de faute (*GM II* §8), en combinaison avec l'étroitesse et la régularité de la coutume (*GM II* §16) et l'égalisation des volontés de tous les hommes dans un esprit démocratique hostile à tout ce qui veut dominer (*GM II* §12), l'homme a commencé à se maltraiter lui-même. Ainsi, la mauvaise conscience témoigne d'une force dans l'homme qui n'est pas seulement limitée et refoulée mais qui, en plus, se tourne contre l'homme lui-même. Nietzsche écrit en effet : « la décharge vers l'extérieur des pulsions de l'homme a été *inhibée* [...] tous ces instincts de l'homme sauvage, libre et nomade se sont retournés *contre l'homme lui-même* [...] voilà l'origine de la "mauvaise conscience" » (*GM II* §16). Dans la mauvaise conscience il s'agit d'une volonté de puissance négative, qui ne constitue pas seulement un devenir-réactif, mais qui s'attaque soi-même. En effet, Nietzsche remarque que dans la mauvaise conscience « il s'agit bien de cet *instinct de liberté* (pour le dire dans mon langage : la volonté de puissance) [...] la matière à laquelle s'attaque la nature structurante et violente

de cette force est ici précisément l'homme lui-même, tout son antique soi animal » (*GM II* §18). On remarquera que ceci fait écho à la critique que fait Nietzsche de l'homme théorique dans *La naissance de la tragédie*, ainsi qu'à ce que Kant écrit dans *La critique de la raison pratique*, où le sensible n'a aucune place.⁶⁸

La négation et le devenir-réactif des forces : le nihilisme comme principe de l'humanité

En analysant les trois nuances des forces réactives et leur relation dynamique, Deleuze arrive à une conclusion qui lui paraît désolante : « [*l]es forces actives deviennent réactives [...] le devenir des forces apparaît comme un devenir-réactif » (NP 99-100). En effet, comme nous l'avons indiqué, les forces réactives qui, dans leur première nuance, sont simplement subordonnées à des forces dominantes, séparent, dans leur deuxième nuance, les forces actives de ce qu'elles peuvent pour triompher d'elles en les rendant réactives, pour en venir, en troisième lieu, à se nier soi-même. On remarque ainsi dans la typologie de Nietzsche un devenir-réactif toujours plus profond, que Deleuze explique par l'« affinité de la négation avec la réaction », qui constitue la « volonté de néant » ou le « nihilisme » (NP 100), dont les devenirs-réactifs particuliers ainsi que le déni de soi sont des manifestations. Ainsi, pour Deleuze, la force active ne devient pas réactive simplement parce que la force réactive la sépare de ce qu'elle peut, mais la force réactive triomphe parce qu'elle livre la force active à un devenir-réactif plus profond, qui correspond à la volonté de néant comme « le principe sous lequel elles [les forces réactives] triomphent » (NP 135). Le devenir-réactif correspond donc à une tendance fondamentale de la volonté de puissance. Deleuze affirme en effet : « [*l]e devenir-réactif de la force, le devenir nihiliste, voilà ce qui semble essentiellement compris dans le rapport de la force avec la force » (NP 100).**

C'est dans le troisième et dernier traité de la *Généalogie de la morale* que Nietzsche décrit cette troisième nuance de la force réactive sous la forme de « l'idéal ascétique », qui représente la volonté de néant chez l'homme. Pour expliquer la signification de l'idéal ascétique, Nietzsche commence par remarquer que, selon lui, l'homme a horreur du vide, qu'il a besoin d'un but, et que par conséquent sa volonté « préfère encore vouloir le *rien* que ne *pas*

⁶⁸ Selon Ward, dans son interprétation de Nietzsche, Deleuze estompe ou brouille toute distinction entre les domaines de l'inorganique, de l'organique et de l'humain (« Revisiting *Nietzsche et la philosophie* », p. 103), et ne peut pas rendre compte des différents « niveaux [*levels*] » de la réalité (p. 108). Cette affirmation me semble tout à fait injustifiée, car la distinction des forces permet justement à Deleuze de différencier des niveaux ou des domaines de la réalité, par exemple l'humain et ce qui obéit à des lois, qui est essentiellement réactif, et le devenir, qui est actif. Par ailleurs, la typologie deleuzienne permet de penser les interactions entre ces différents domaines de manière originale.

vouloir » (*GM III* §1). Ensuite, il mentionne une série d'exemples d'idéaux d'artistes et de philosophes. Il invoque notamment la notion du Beau de Kant, qui implique le désintéressement, l'universel et l'objectif, et donc une abstraction de ses propres affects (*GM III* §6). À partir de ces exemples, Nietzsche remarque « une irritation et une rancune propres aux philosophes contre la sensualité », ainsi qu'« un préjugé favorable et une tendresse propres aux philosophes envers l'idéal ascétique dans son ensemble », qui mènent selon lui à la recherche d'une certaine « *indépendance* », soit une volonté de se défaire des obstacles, des bruits, des distractions, des soucis, et de la sensualité, pour s'isoler dans un « *désert* », une absence de tout stimulant (*GM III* §7). Cela se manifeste selon lui dans les trois grands mots d'ordre qu'on observe chez la plupart des grands philosophes et artistes, ainsi que chez les prêtres : « pauvreté, humilité, chasteté » (*GM III* §8).

Nietzsche décrit cet idéal ascétique, qui mène à un mode d'existence où prédomine la spiritualité, comme « l'instinct *dominant* qui imposa ses exigences à tous les autres instincts » (*GM III* §8) et qui engendra « une abstinence rigoureuse et sereine du vouloir le meilleur [l'accroissement de puissance] » (*GM III* §9). De la sorte, de manière analogue à ce qu'il esquisse déjà dans *La naissance de la tragédie*, les idéaux ascétiques, qui sont des produits purement spirituels, en viennent à juger la vie, à la mépriser et à la nier. Nietzsche souligne que ces idéaux et les modes d'existence qu'ils engendrent incarnent une contradiction, une contre-nature : ils représentent une *existence* qui est *volonté de néant*, « la vie *contre* la vie » (*GM III* §13). C'est que, selon Nietzsche, l'idéal ascétique « *procède de l'instinct de protection et de sauvegarde d'une vie décadente*, qui cherche à se préserver par tous les moyens et lutte pour son existence » ou encore, c'est « une astuce pour la *conservation* de la vie » (*GM III* §13). En d'autres termes, l'idéal ascétique témoigne d'une vie faible, morbide, infime, qui continue à se battre, à s'affirmer, en niant toutes les autres formes de vie et toutes ses tendances internes qui pourraient la mettre en danger.

Nietzsche observe que cet infime principe a réussi à « régner sur l'homme et s'en rendre maître » (*GM III* §13). Il l'explique par la faiblesse de l'homme, qui a connu d'importantes évolutions et révolutions, des épidémies, et une grande instabilité. Par ailleurs, Nietzsche estime que la volonté de néant qui se manifeste dans l'idéal ascétique a un grand pouvoir de contamination et de propagation, qu'il attribue à ce que « [l]es éternels misérables, vaincus, humiliés [...] les *plus faibles* [...] empoisonnent et mettent en question le plus dangereusement notre confiance dans la vie, dans l'homme et en nous-mêmes », et à ce qu'ainsi ils mènent une « *conspiration des souffrants contre les êtres réussis et vainqueurs* » (*GM III* §14). Aussi la volonté de néant est-elle pour Nietzsche précisément ce qui nie, ce qui s'oppose à la

puissance (*GM III* §23), ce qui rend les forces actives réactives en les séparant de ce qu'elles peuvent. Telle est la signification de la volonté de néant : c'est « le principe sous lequel elles [les forces réactives] triomphent » (*NP* 135).

Dans ce contexte, Deleuze se demande : « [y] a-t-il un autre devenir ? [...] pourquoi nous ne sentons et ne connaissons qu'un devenir-réactif [? ...] Ne serait-ce pas que l'homme est essentiellement réactif ? Que le devenir-réactif est constitutif de l'homme ? » (*NP* 100). Il suggère que le ressentiment, la mauvaise conscience et le nihilisme ne seraient pas de simples traits psychologiques accessoires de l'homme, mais les caractères constitutifs de l'humanité, soit « le fondement de l'humanité dans l'homme [...] le principe de l'être humain comme tel » (*NP* 100). Il semble en effet que pour Nietzsche l'homme est essentiellement réactif, négation. Il compare notamment dans *Ainsi parla Zarathoustra* l'homme à une maladie de peau de la terre (*NP* 101, *Z II* « De grands événements »), c'est-à-dire à une réaction offensive à la surface de la terre qui attaque celle-ci.

Nietzsche considère tous les éléments qui font de l'homme une race ou un type — la conscience, la mémoire, l'habitude, mais également l'adaptation, la nutrition et la conservation — comme des phénomènes essentiellement réactifs (*NP* 64-65 ; *VP II* 43, 45, 187, 390). Dès lors, les modes d'existence et de pensée humains seraient pour Nietzsche essentiellement réactifs, essentiellement nihilistes et par conséquent, comme le remarque Deleuze,

[d]ans le ressentiment (c'est ta faute), dans la mauvaise conscience (c'est ma faute) et dans leur fruit commun (la responsabilité), Nietzsche ne voit pas de simples événements psychologiques, mais les catégories fondamentales de la pensée sémitique et chrétienne, notre manière de penser et d'interpréter l'existence en général » (*NP* 33).

Cela signifierait que pour Nietzsche, les modes de pensée réactifs formeraient le principe et la condition de l'homme. Deleuze affirme en effet que « [l]'esprit de vengeance est l'élément généalogique de *notre* pensée, le principe transcendantal de *notre* manière de penser » (*NP* 54). On remarquera que ceci semble contradictoire avec le portrait que Deleuze dessine avec Hume de la nature humaine, où celle-ci paraît essentiellement inventive et productrice, et en continuation avec les instincts et la nature. La pensée de Bergson permettra de résoudre cette contradiction apparente.

On remarquera par ailleurs que, même en dehors de l'humain, on observe des forces réactives partout, en tout cas dans leur première nuance, sous la forme de forces subordonnées. Deleuze rappelle que ces forces réactives-là exercent leur force « en assurant les mécanismes et les finalités, en remplissant les conditions de vie et les fonctions, les tâches de conservation, d'adaptation et d'utilité [...] les accommodements mécaniques et utilitaires, les *régulations* »

(NP 64). Il est tout naturel, dès lors, que nous ayons tendance à tout comprendre du point de vue des forces réactives — dans les mots de Deleuze : « du petit côté, du côté de ses réactions » (NP 65 ; Deleuze renvoie à *VP II* 43, 45, 187 et 390). En effet, cet aspect régulier et constant explique « le goût immodéré de la pensée moderne pour cet aspect réactif des forces » que Deleuze dénonce à l’instar de Nietzsche, ainsi que le fait qu’« [o]n croit toujours avoir assez fait quand on comprend l’organisme à partir de forces réactives » (NP 64).

Du reste, comme nous l’avons vu, les forces réactives participent d’un mouvement plus profond de négation, qui en forme le principe. De ce fait, les forces actives, qui sont supérieures et nobles du point de vue de la volonté de puissance et de son affirmation, dans leur rencontre avec les forces réactives, sont naturellement et essentiellement niées. Pour le dire avec les mots de Deleuze, « [l]es forces actives sont nobles ; mais elles se trouvent elles-mêmes devant une image plébéienne, réfléchi par les forces réactives » (NP 87), et par conséquent — Deleuze cite Nietzsche — « [o]n a toujours à défendre les forts contre les faibles » (NP 90, *VP I* 395). En effet, comme le montre l’opposition dans la morale de l’esclave entre « le méchant » et « le bon », qui nie le fort pour s’y opposer, « [u]ne image renversée de l’origine accompagne l’origine : ce qui est « oui » du point de vue des forces actives devient « non » du point de vue des forces réactives, ce qui est affirmation de soi devient négation de l’autre » (NP 87). Pour Deleuze, ce phénomène de renversement est aussi originel que la hiérarchie immuable des forces selon laquelle la force active est supérieure à la réactive. En effet, il appartient essentiellement à la force réactive de nier la hiérarchie originelle et de la renverser.

C’est ce qui mène à l’illusion de la loi, qui est une notion essentiellement réactive. Comme nous l’avons vu, Nietzsche établit que les forces réactives renversent la hiérarchie à travers une fiction imaginaire. C’est exactement ce que font les idéaux, les valeurs absolues et les lois : ils permettent de nier qu’il s’agit d’une perspective, d’un rapport de forces qui peut être affirmatif ou négateur. Ils créent ainsi une nouvelle hiérarchie qui renverse la hiérarchie originelle, et qui prétend être immuable et universelle ou générale. Comme le note Deleuze, « hiérarchie désigne aussi le triomphe des forces réactives, la contagion des forces réactives et l’organisation complexe qui s’ensuit [...] : le règne de la loi et de la vertu » (NP 68). Ce règne de la loi et de la vertu est instauré et maintenu par la religion, l’État et la culture, qui protègent les faibles et oppriment les forts.

L’affirmation et le devenir-actif des forces : la transvaluation des valeurs

Étant donné cette situation désolante, où les valeurs se trouvent la tête en bas, dans un devenir-réactif toujours plus profond et répandu, Nietzsche se propose de renverser la situation. Comme nous l'avons vu, dès *La naissance de la tragédie* il réclame un retour à l'appréciation artistique dionysiaque, qui va à l'encontre de la manière d'évaluer de l'homme théorique. *Ainsi parlait Zarathoustra* évoque l'histoire d'un prophète qui annonce la mort de Dieu et l'avènement du surhomme, c'est-à-dire l'idée que l'homme doit périr, qu'il doit être dépassé, parce qu'il s'étend au-dessus d'un vide. Nietzsche écrit : « [l]'homme est une corde tendue entre la bête et le Surhumain — une corde au-dessus d'un abîme » (*Z I* « Prologue » §4). Les fameuses métamorphoses de l'esprit que Zarathoustra évoque dans un de ses discours décrivent comment l'esprit se transforme en chameau, ensuite en lion et ensuite en enfant (*Z I* « Les trois métamorphoses »).

Le chameau se charge d'un lourd fardeau — qui fait penser au fardeau de la mauvaise conscience décrite dans la *Généalogie*, c'est-à-dire le poids des devoirs, des obligations et des sentiments de culpabilité — et s'en va dans le désert — ce qui fait écho à l'idéal ascétique. Dans le désert, il se transforme en lion. Le lion est capable de dire « non » au devoir et à la loi, et de dire « je veux ». Ce dernier se transforme ensuite en un enfant innocent et léger, capable d'oublier — contrairement à l'homme du ressentiment et de la mauvaise conscience — et ainsi de jouer et de créer des valeurs de manière insouciance.

À la fin de la *Généalogie de la morale*, qui systématise comme nous l'avons vu les formes de l'homme réactif, soit du devenir-réactif de l'homme, Nietzsche annonce qu'il traitera de la transmutation dans *La volonté de puissance*, qui sera sous-titré *Essai de transvaluation des valeurs*. Il indique qu'il doit s'agir d'un dépassement de soi, qu'il associe du reste au mouvement de la vie (*GM III* §27).

Deleuze résume la tâche que se donne Nietzsche, et sous laquelle se rassemblent selon lui les diverses critiques qu'il opère : « [l]a tâche positive de Nietzsche est double : le surhomme et la transvaluation » (*NP* 256). Il précise que « [s]urmonter s'oppose à conserver, mais aussi à approprier, réapproprier. Transvaluer s'oppose aux valeurs en cours, mais aussi aux pseudo-transformations dialectiques » (*NP* 256-257). En effet, pour Deleuze transvaluer impliquerait une nouvelle manière de sentir et de penser, et donc un nouveau type d'homme, un nouveau mode d'être qui évalue différemment. Cette nouvelle manière d'évaluer n'opérerait pas n'importe quel changement, et certainement pas une négation, mais un renversement des valeurs établies. Dans l'interprétation de Deleuze, ce renversement signifie le devenir-actif des forces réactives et la transvaluation, la transmutation ou la transfiguration des valeurs n'est autre qu'une volonté de puissance qui devient affirmative : « *renversement* des valeurs signifie

l'actif au lieu du réactif [...] mais *transmutation* des valeurs ou *transfiguration* signifie l'affirmation au lieu de la négation, bien plus, la négation transformée en puissance d'affirmation » (NP 111).

Deleuze compare la transmutation ou la transfiguration à une « suprême métamorphose dionysiaque » (NP 111), et il souligne qu'il ne peut pas s'agir simplement d'un changement de valeurs, mais qu'il doit s'agir d'un changement de la volonté de puissance dont dérive la valeur :

[t]ant qu'on reste dans l'élément du négatif, on a beau changer les valeurs ou même les supprimer, on a beau tuer Dieu : on en garde la place et l'attribut, on conserve le sacré et le divin, même si on laisse la place vide et le prédicat non attribué. Mais quand on change l'élément, alors, et alors seulement, on peut dire qu'on a renversé toutes les valeurs *connues ou connaissables jusqu'à ce jour* (NP 269-270).

C'est ce qui fait la différence entre le projet de Nietzsche et celui de Kant. Kant met simplement le sujet à la place de Dieu, sans effacer le rôle de celui-ci, qui revient maintenant à la subjectivité transcendante, qui détermine *en droit* comment arriver au Vrai, au Bon et au Beau. Nietzsche au contraire a pour objectif de détrôner même le Dieu-sujet, ou du moins de le dissoudre en une multiplicité de perspectives gouvernées par une volonté concrète et plastique, pour libérer les forces créatives et productives qui rendent justice à la vie.

Mais pourquoi ce renversement est-il nécessaire selon Nietzsche ? Pourquoi les forces actives, la transvaluation, l'affirmation, valent-elles mieux que le règne des forces réactives, la conservation et la négation ? Nietzsche porterait-il lui-même un sentiment de rancune, de ressentiment, en raison duquel il en voudrait à la culture judéo-chrétienne et même à l'humanité entière ? Pour poser la question dans les termes de Deleuze : « on demandera en quel sens et pourquoi le noble "vaut mieux" que le vil, ou le haut que le bas. De quel droit ? [...] Pourquoi l'affirmation vaudrait-elle mieux que la négation ? » (NP 134). Selon la lecture de Deleuze, c'est la notion de l'éternel retour, l'autre grande invention nietzschéenne, qui fournit la réponse à cette question. Comme nous le verrons, celle-ci opère comme un principe de sélection, qui suppose et explique le devenir-actif des forces réactives, qui est comme le note Deleuze « [u]n autre devenir que celui que nous connaissons » (NP 102) et qui est par conséquent « [n]i senti ni connu » et pensable seulement « comme le produit d'une *sélection* » (NP 106).

Le sens ontologique de l'éternel retour

La notion d'éternel retour apparaît dès *Le gai savoir* (1882, 1887) et ensuite dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883, 1885), dont elle est même l'« idée de base » (EH « Ainsi parlait

Zarathoustra » §1), pour faire l'objet de toute une série d'annotations pour le deuxième volume de *La volonté de puissance*. Il existe différentes interprétations de cette doctrine : certains y voient une théorie métaphysique,⁶⁹ tandis que d'autres considèrent qu'il s'agit seulement d'une façon d'interpréter le monde avec une valeur uniquement éthique ou thérapeutique.⁷⁰ Comme nous le verrons, Deleuze considère le concept dans ses deux acceptions. L'originalité de l'interprétation de Deleuze se trouve dans le fait que, selon lui, il ne peut s'agir de l'éternel retour *du même* mais de *la différence*, et qu'il implique donc un *principe de sélection*.⁷¹

Commençons par le sens ontologique de l'éternel retour. Selon Deleuze, tout comme la notion de volonté de puissance, la notion d'éternel retour est liée à une critique de la science. Il écrit : « [à] tort ou à raison, Nietzsche croit que la science, dans son maniement de la quantité, tend toujours à égaliser les quantités, à compenser les inégalités » (*NP* 70). Il ne s'agit donc pas pour Deleuze d'une critique de la quantité au profit des qualités, mais Nietzsche réclamerait « les droits de la différence de quantité contre l'égalité, les droits de l'inégalité contre l'égalisation des quantités » (*NP* 70). Cette critique est proche de celle que Nietzsche formule à travers la notion de volonté de puissance, qui est incompréhensible du point de vue des lois et des régularités formulées par la science parce que toute loi signifie une égalisation, et implique le point de vue réactif, qui ne saisit pas les forces spontanées mais seulement celles qui sont régulées et soumises. Comme l'explique Deleuze, la notion d'éternel retour problématise aussi bien l'idée mécaniste d'une quantité constante de forces, c'est-à-dire de la conservation de l'énergie, que le principe thermodynamique qui s'y oppose, c'est-à-dire le principe de l'entropie selon lequel l'énergie tend à se dissiper, et donc tend vers un état indifférencié.

Même si le premier principe semble affirmer l'idée de l'éternel retour tandis que le second semble le nier, pour Deleuze, ils passent tous deux à côté de la notion nietzschéenne d'éternel retour, car ils nient tous deux les différences de quantité : le principe de conservation de l'énergie nie les différences de quantité de forces entre les différents états par rapport à l'état initial, tandis que l'entropie nie les différences de quantité dans un système au profit d'un état final indifférencié auquel ils tendraient. De la sorte, la science participe de la tendance nihiliste ou de la volonté de néant, qui compromet la vie ainsi que la vraie théorie de la force. Ainsi,

⁶⁹ Voir notamment J. Krueger, « Nietzschean Recurrence as a Cosmological Hypothesis » in *Journal of the History of Philosophy*, vol.16 n°4, Johns Hopkins University Press, 1978, pp. 435-444.

⁷⁰ Par exemple, K. Jaspers, *Nietzsche* (1936) ; W. Kaufmann, *Nietzsche : Philosopher, Psychologist, Antichrist* (1968).

⁷¹ Deleuze indique que les lectures que Löwith, Wahl et Klossowski proposent de Nietzsche ont informé sa compréhension de l'éternel retour comme un principe sélectif (*ID* 173). Il est néanmoins le premier à utiliser ce terme.

pour Deleuze la critique nietzschéenne de la science joue sur trois plans : elle est dirigée « contre l'identité logique, contre l'égalité mathématique, contre l'équilibre physique » (NP 70).

Contrairement à ces conceptions scientifiques, la notion nietzschéenne de l'éternel retour permet de penser la différence. En effet, Deleuze affirme que « [l]'éternel retour, selon Nietzsche, n'est pas du tout une pensée de l'identique, mais une pensée synthétique, pensée de l'absolument différent » (NP 72). Deleuze explique que la pensée de la différence réclame un principe nouveau, celui de l'éternel retour, qui se situerait en dehors de la science. Pour Deleuze « [c]e principe est celui de la reproduction du divers en tant que tel, celui de la répétition de la différence » (NP 72-73). Cela implique qu'on ne peut pas cerner le sens de l'éternel retour du point de vue de l'identique ou du même. Il faut le comprendre du point de vue de la différence : « [d]ans l'éternel retour, ce n'est pas le même ou l'un qui reviennent mais le retour est lui-même l'un qui se dit seulement du divers et de ce qui diffère » (NP 73). Puisqu'il s'agit ici de l'éternelle récurrence, de l'éternel revenir de la différence ou encore de la reproduction du divers, la notion d'éternel retour détermine une pensée du devenir.

Dans les passages de *La volonté de puissance* consacrés à l'éternel retour, Nietzsche critique en effet l'idée d'un état de stabilité ou d'équilibre, c'est-à-dire d'un être fixe ou égal, à travers le raisonnement suivant : s'il existait un tel état, celui-ci serait déjà atteint en vertu de l'infinité de temps déjà passé. Toutefois, le fait que l'instant présent passe montre que ce n'est pas le cas : le passage du temps, le devenir et le changement montrent que l'on ne se trouve pas dans un tel état d'équilibre, duquel il serait impossible de sortir (voir VP II 312, 322-325, 329-330). En d'autres termes, s'il y avait un *état* final, il serait déjà atteint, et s'il y avait un état initial, nous n'en serions jamais sortis. Comme le dit Nietzsche, « [s]i l'univers était capable de permanence et de fixité, et s'il y avait dans tout son cours un seul instant d'être au sens strict, il ne pourrait plus y avoir de devenir, donc on ne pourrait plus penser ni observer un devenir quelconque » (VP II 322, passage cité par Deleuze NP 74). Pour Nietzsche, l'éternel retour, l'être du devenir, est un principe qui n'est pas devenu parce qu'il se situe en dehors du devenir, dont il forme le principe. Il écrit :

[g]ardons-nous d'imaginer que *la loi de ce cycle est progressivement « devenue »* [...] Il n'y a pas eu d'abord un chaos, puis peu à peu un mouvement plus harmonieux et finalement un mouvement régulier et circulaire de toutes les formes : tout cela au contraire est éternel, soustrait au devenir ; s'il y a jamais eu un chaos des forces, c'est que le chaos était éternel et a reparu dans tous les cycles. Le *mouvement circulaire* n'est pas « *devenu* », c'est la loi originelle (VP II 325).

En d'autres termes, l'éternel retour est une loi fondamentale, soustraite au devenir et donc éternelle. Elle ne représente pas un devenir-régulier ou circulaire de forces chaotiques, mais plutôt *le* devenir à partir du chaos, qui revient éternellement ou qui réapparaît dans tous les cycles ou à tous les coups, c'est-à-dire dans chaque devenir ou chaque changement. Ainsi, la notion de l'éternel retour répond plutôt à la question du devenir qu'à celle de l'être. Deleuze reformule en effet le problème comme suit : « [q]uel est l'être de ce qui devient, de ce qui ne commence ni ne finit de devenir ? *Revenir* » (NP 75). De la sorte, le revenir du divers, soit l'être du devenir, constitue le principe ou l'unité de la diversité dans l'être. Dans les termes de Deleuze :

[c]e n'est pas l'être qui revient, mais le revenir lui-même constitue l'être en tant qu'il s'affirme du devenir et de ce qui passe. Ce n'est pas l'un qui revient, mais le revenir lui-même est l'un qui s'affirme du divers ou du multiple. En d'autres termes, l'identité dans l'éternel retour ne désigne pas la nature de ce qui revient, mais au contraire le fait de revenir pour ce qui diffère (NP 75-76).

Telle serait la seule unité, la seule répétition ou le seul *être* possible : l'être du multiple ou du divers, qui est tout entier devenir, passage, revenir ou encore « répétition *de la différence* » (NP 72-73). On remarquera que ce principe forme l'idée de base de *Différence et répétition*, où Deleuze considère le jeu de la différence et de la répétition comme *le* principe transcendantal et ontologique.

Il ne faut surtout pas comprendre l'éternel retour comme le retour du même, de l'identique, ni l'être comme une chose figée et uniforme. Pour Nietzsche, s'il y avait un cycle dans le sens d'un retour du même, ceci « aurait résulté [...] en un être sphérique uniforme » (VP II 325). Comme ce n'est pas le cas et que nous vivons dans un amas indifférencié et homogène, Nietzsche conclut que l'hypothèse cyclique est invraisemblable, et que l'éternel retour indique le retour d'une diversité et de différence plutôt que du même. Deleuze retient principalement cette idée que l'interprétation cyclique ne peut pas rendre compte de l'existence du divers. Il résume la pensée Nietzsche ainsi : « [i]l y a deux choses dont l'hypothèse cyclique est incapable de rendre compte : la diversité des cycles coexistants, et surtout l'existence du divers dans le cycle » (NP 76).

Si l'éternel retour doit rendre compte de l'existence et la reproduction du divers, cela signifie qu'il est une synthèse. Deleuze explique que « l'éternel retour doit être pensé comme une synthèse : synthèse du temps et de ses dimensions, synthèse du divers et de sa reproduction, synthèse du devenir et de l'être qui s'affirme du devenir, synthèse de la double affirmation » (NP 76). Il remarque que cette synthèse doit trouver sa raison suffisante dans un principe

extérieur, dont elle est le résultat. Nous avons déjà vu quel principe gouverne selon Nietzsche la synthèse des forces : c'est la volonté de puissance. Nous avons vu également que ce principe ne peut pas se réduire à la production du régulier, ni à une sujétion à des lois ou des forces établies, car ce point de vue méconnaît la nature productive des forces spontanées ou actives, ainsi que leur différence de puissance. Par conséquent, pense Deleuze, la volonté de puissance doit former la raison suffisante de l'éternel retour. Dès lors, le sens ontologique de l'éternel retour serait qu'il représente la synthèse des forces qui correspond à la volonté de puissance qui est, quant à elle, le principe ou la raison suffisante de cette synthèse. Deleuze écrit : « l'éternel retour est la synthèse dont la volonté de puissance est le principe » (NP 78).

La volonté de puissance mène donc à l'éternel retour comme à son résultat. Celui-ci n'est ni circulaire, ni complètement chaotique. Deleuze remarque qu'ainsi, avec la notion de volonté de puissance, Nietzsche conçoit un nouveau rapport entre le chaos et le cycle, qui ont souvent été considérés comme opposés, le chaos indiquant un devenir, une masse de forces indomptables, et le cycle, le résultat d'une finalité qui s'impose du dehors pour informer ce chaos.⁷² Nietzsche affirme en effet que « [l]e chaos universel, qui exclut toute activité à caractère final, n'est pas contradictoire avec l'idée du cycle ; car cette idée n'est qu'une nécessité irrationnelle » (VP II 326, NP 44) et qu'« [i]l n'y a pas eu d'abord un chaos, puis peu à peu un mouvement régulier et circulaire de toutes les formes » et que, par conséquent, « s'il y a jamais eu un chaos des forces, c'est que le chaos était éternel et reparu dans tous les cycles » (VP II 325, NP 45). Cela signifie que, pour Nietzsche, le chaos n'est pas opposé au cycle, et qu'il ne s'agit pas de juger ou de dompter le chaos pour obtenir la régularité, puisque la régularité ou la circularité va essentiellement de pair avec le chaos. Il ne s'agit donc pas pour lui dans le cycle de l'éternel retour d'une soumission du devenir, mais au contraire d'une affirmation de sa nécessité, qui fait revenir certains éléments nécessaires.

Comme l'éternel retour dépend du principe concret et plastique de la volonté de puissance, cette synthèse indique une multiplicité ou un assemblage hétérogène et imprévisible, en évolution perpétuelle. Ainsi, la notion d'éternel retour forme effectivement la raison suffisante du devenir, et elle répond par là au problème du passage du temps. L'exposé sur l'éternel retour dans *Ainsi parlait Zarathoustra* tourne en effet autour de la notion d'instant (Z III « De l'énigme et de la vision »). Deleuze explique (NP 75) qu'on ne peut comprendre le passage du temps sans supposer l'existence de l'instant qui passe comme étant déjà, dans l'instant présent, à la fois présent, passé et à venir. Si l'on considère que l'instant n'existe que

⁷² Voir notamment le *Timée* de Platon.

dans le présent, on ne comprend pas comment le passé se constituerait, ni comment un nouvel instant pourrait se présenter pour pousser l'instant présent dans le passé. Pour Deleuze « [c]'est le rapport synthétique de l'instant avec soi comme présent, passé et à venir [soit l'éternel retour], qui fonde son rapport avec les autres instants » (NP 75).

Le sens éthique de l'éternel retour

Si la notion nietzschéenne d'éternel retour a bien pour Deleuze un sens ontologique en tant que synthèse reproductive du divers, elle a pour lui également une signification éthique. En ce sens, l'éternel retour constitue un principe de sélection, qui motive et explique le devenir-actif des forces ou la transvaluation de la volonté de néant à travers laquelle la volonté devient affirmative. Pour expliquer le sens éthique de l'éternel retour, Deleuze se réfère principalement à un texte de *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans lequel Zarathoustra, lors d'un de ses voyages, raconte à des matelots une vision qu'il a eue (Z III « De la vision et de l'énigme »).

Zarathoustra raconte qu'il est en train de gravir un sentier de montagne étroit et pentu. Il se sent lourd ; l'esprit de pesanteur le hante comme un démon, l'entraîne vers le précipice, et lui chuchote : « [o] Zarathoustra [...] roc de sagesse ! Tu t'es projeté bien haut, mais toute pierre lancée — doit retomber » (Z III « De la vision et de l'énigme » §1). Mais Zarathoustra est courageux et selon lui le courage tue la pitié, qui est le plus profond abîme de l'homme, ainsi que la mort, en disant : « [é]tait-ce *cela*, la vie ? Soit ! Re commençons » (Z III « De la vision et de l'énigme » §1). À travers ses pensées, Zarathoustra vainc son démon, qui descend alors de son épaule — Zarathoustra est soulagé.

À ce moment-là Zarathoustra arrive devant un portique, qui ouvre sur deux chemins et qui affiche : « *Instant* ». Zarathoustra se dit que la route qui se trouve derrière lui parcourt une éternité, que celle qui s'allonge devant lui parcourt une autre éternité, et que, dans ce point qui s'appelle « *Instant* », deux chemins que personne n'a encore parcourus se rejoignent. Il se demande si ces deux routes s'opposent pour toujours, ou si elles se recroisent à un moment donné. Son démon répond d'un ton méprisant : « [t]out ce qui est droit est menteur [...] Toute vérité est courbe, le temps lui-même est un cercle » (Z III « De la vision et de l'énigme » §2). Cette riposte fait réfléchir Zarathoustra, qui pense à l'éternité qui se trouve devant et derrière lui. Il pense à tout ce qui *peut* arriver et qui, par conséquent, aurait déjà *dû* arriver ; il pense à cet instant qui, dès lors, doit déjà avoir été, et entraîne nécessairement toutes les choses futures, ainsi que lui-même, à cet instant, devant ce portique. Il se demande :

cette lente araignée qui rampe au clair de lune, et ce clair de lune et toi et moi sous cette poterne, parlant à voix basse de choses éternelles — ne faut-il pas, de toute nécessité, que les uns et les autres nous ayons déjà existé ? Ne nous faudra-t-il pas revenir et parcourir cette autre route qui s'éloigne devant nous, cette route longue et redoutable — ne faut-il pas que tous nous revenions ? (*Z III* « De la vision et de l'énigme » §2).

Zarathoustra parle de plus en plus bas car ses pensées lui font peur. Ensuite, quand il entend un chien gémir, un sentiment de pitié l'envahit. Son démon ainsi que le portique ont disparu, et Zarathoustra a l'impression de se réveiller d'un rêve. C'est alors qu'il voit un homme se tordre et se convulser à terre, le visage décomposé et criant de douleur. L'homme est à l'agonie : un gros serpent noir pend de sa bouche. Zarathoustra tire sur la queue du serpent, mais rien ne bouge. Alors, il entend une voix crier par sa bouche : « [m]ords-le ! Mords-le ! [...] La tête ! Tranche-lui la tête ! » (*Z III* « De la vision et de l'énigme » §2). Suivant le conseil de Zarathoustra, le berger mord le serpent, crache sa tête, et se redresse d'un bond. Zarathoustra observe que l'homme est *transfiguré* : « [c]e n'était plus un pâtre, ce n'était plus un homme — transformé, transfiguré, *il riait*. Jamais un homme n'a ri comme lui sur cette terre » (*Z III* « De la vision et de l'énigme » §2).

Zarathoustra demande aux matelots quelle pourrait bien en être la signification de sa vision : « [*q*]u'ai-je vu alors en image ? Et *quel* est celui qui doit venir un jour ? Qui est ce pâtre, quel est ce serpent qui s'est glissé dans sa gorge ? » (*Z III* « De la vision et de l'énigme » §2). Sans réponse, il poursuit ses voyages et partout il rencontre la petitesse de l'homme.⁷³ Un matin, peu après son retour à sa caverne, Zarathoustra se réveille soudainement, en hurlant et en appelant « sa pensée d'abîme, » son « ultime profondeur, » au nom de ce qui, en lui, est sans Dieu, ce qui défend la vie et l'éternel retour (*Z III* « Le convalescent » §1). Zarathoustra veut atteindre le bonheur et chasser le malheur et le dégoût. Après cette tentative, il est malade pendant sept jours. Il dit que « le serpent » c'est glissé dans sa bouche pour l'étouffer, mais qu'il lui a tranché la tête. Il affirme avoir trouvé qu'est ce serpent : c'est son dégoût étouffant de l'homme (*Z III* « Le convalescent » §2). Plus précisément, ce qui a dégoûté Zarathoustra, c'est que, dans l'esprit de l'éternel retour, l'homme, qu'il trouve vil et mesquin, doit revenir éternellement. En effet, Zarathoustra s'écrie : « [h]élas ! l'homme reviendra éternellement ! l'homme mesquin reviendra éternellement ! [...] Ah ! dégoût, dégoût, dégoût ! » (*Z III* « Le convalescent » §2). Son dégoût de l'homme et l'idée que celui-ci doit retourner éternellement provoque chez Zarathoustra un dégoût de l'existence tout entière.

⁷³ On reconnaîtra d'ailleurs dans certaines de ces descriptions une préfiguration de la typologie de l'homme réactif dans la *Généalogie de la morale*.

Deleuze souligne que cette vision de Zarathoustra indique que la bassesse de l'homme comme devenir-réactif rend la pensée de l'éternel retour non seulement insupportable, mais également insensée ou même contradictoire. Il écrit :

[l]e serpent est un animal de l'éternel retour ; mais le serpent se déroule, devient un « lourd serpent noir » et pend hors de la bouche qui s'apprêtait à parler, dans la mesure où l'éternel retour est celui des forces réactives. Car comment l'éternel retour, être du devenir, pourrait-il s'affirmer d'un devenir nihiliste ? — Pour affirmer l'éternel retour, il faut couper et cracher la tête du serpent (*NP* 101-102).

En d'autres termes, l'éternel retour n'est pas seulement *insupportable* pour celui qui le prend pour l'éternel retour *du même*, et donc pour le retour de toute chose dans sa petitesse, du point de vue de son côté régulier, banal soit réactif ; dans la mesure ou la pensée de l'éternel retour représente une pensée du passage, du pur devenir, elle est également *incompréhensible* du point de vue de l'homme réactif et du nihilisme. Quand le serpent devient droit et noir, il faut lui couper la tête, pour pouvoir affirmer l'éternel retour comme le cycle du devenir. Comme le suggère l'image du berger, qui est entièrement transformé après avoir tranché la tête du serpent, on arrive ainsi à « [u]n autre devenir, une autre sensibilité : le surhomme » (*NP* 102).

Ce devenir, le devenir-actif ou l'affirmation, devient donc nécessaire du point de vue de l'éternel retour, car celui-ci est insupportable et même contradictoire du point de vue des forces réactives et de la volonté de néant. C'est pourquoi la pensée de l'éternel retour est une pensée sélective : elle n'admet que ce qui est actif, ce qui affirme le devenir, et par conséquent elle commande le devenir-actif. Nietzsche note en effet dans le dernier volume de *La volonté de puissance* :

[l]a pensée du Retour éternel [...] Les moyens de la *supporter* : transvaluation de toutes les valeurs. Trouver plaisir, non plus à la certitude, mais à l'incertitude : ni « cause » ni « effet », mais une création continue ; la volonté non plus de conserver, mais de dominer ; non plus cette humble locution « Tout n'est que subjectif ! », mais cette affirmation : « Tout est aussi notre œuvre — soyons-en fiers ! » (*VP IV* 235).

Dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, Nietzsche écrit qu'une fois que Zarathoustra est sorti de son dégoût paralysant pour écouter les sons de la nature, pour danser et pour jouer de la musique, la pensée de l'éternel retour ne le dégoûte plus mais le reconforte (*Z III* « Le convalescent » §2).

Dans ce contexte, Deleuze parle d'une *double sélection simultanée* : « de l'activité de la force, et de l'affirmation dans la volonté » (*NP* 106). En d'autres termes, on passe d'une volonté négative, volonté de néant, à une volonté affirmative en même temps que l'on devient actif. Selon Deleuze, c'est la pensée de l'éternel retour même qui opère cette sélection, et non

l'homme ou le sujet en tant qu'agent (NP 106). C'est que la pensée de l'éternel retour, une fois qu'elle ne constitue plus un objet de dégoût, sert de maxime à la volonté. En effet, Deleuze remarque qu'elle donne à la volonté une règle pratique tout aussi rigoureuse que l'impératif catégorique de Kant. De la sorte, tandis que dans son sens ontologique ou cosmologique l'éternel retour définit « la nouvelle formulation de la synthèse spéculative » qui n'est pas réductible aux lois mécanistes, dans son sens éthique « l'éternel retour est la nouvelle formulation de la synthèse pratique : *Ce que tu veux, veille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour* » (NP 106). Deleuze cite un passage du quatrième volume de *La volonté de puissance, Midi et éternité*, où Nietzsche écrit effectivement : « [s]i, dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : "est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois ?", ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide » (VP IV 242).

Nietzsche introduit le passage cité en décrivant l'homme déterminé par sa nourriture, par son lieu de vie, par l'air qui l'entoure et la société qu'il habite. Il affirme à propos de cet homme que ses pensées et ses opinions le déterminent encore plus, puisque qu'elles peuvent déterminer le choix de sa demeure, de sa nourriture et ainsi de suite. Dans ce contexte, Nietzsche associe l'éternel retour à l'idée que nos pensées et nos opinions nous déterminent davantage que les conditions extérieures, et qu'elles ont donc un pouvoir transformateur. Deleuze explique que la maxime pratique de l'éternel retour élimine tous les demi-vouloirs, toutes les choses que l'on ne s'autorise qu'une fois — elle élimine donc « tout le cérémonial de l'obsédé » (NP 107) — ainsi que toute chose imposée de l'extérieur. De la sorte, note Deleuze, la maxime de l'éternel retour « fait de la volonté quelque chose d'entier [...] élimine du vouloir tout ce qui tombe hors de l'éternel retour, elle fait du vouloir une création, elle effectue l'équation vouloir = créer » (NP 107). De la sorte, la maxime pratique de Nietzsche change aussi bien l'objet du vouloir que la condition de celui qui veut car, comme l'affirme Deleuze, « [u]ne paresse qui voudrait son éternel retour, une bêtise, une bassesse, une lâcheté, une méchanceté qui voudraient leur éternel retour : ce ne serait plus la même paresse, ce ne serait plus la même bêtise » (NP 107).

Cependant, remarque Deleuze, cette affirmation du vouloir permet seulement de se débarrasser de certains états réactifs. En effet, les forces réactives qui vont jusqu'au bout d'elles-mêmes subsistent et reviennent selon cette sélection, puisqu'elles se veulent jusqu'au bout. Ainsi, selon Deleuze, il doit y avoir une seconde sélection, qui « met en cause les parties les plus obscures de la philosophie de Nietzsche, et forme un élément presque initiatique dans la doctrine de l'éternel retour » (NP 108). Deleuze se réfère à l'idée que l'éternel retour ne

serait que le nihilisme poussé à sa conséquence ultime, que Nietzsche introduit dans le troisième volume de *La volonté de puissance* : « *Le nihilisme vaincu par lui-même* ».

Nous avons abordé le nihilisme comme Nietzsche le décrit dans la *Généalogie de la morale*, à savoir comme le principe contagieux du devenir-réactif des forces, qui correspond à un principe de conservation de la vie faible, diminuée et morbide, qui ne peut que survivre en niant la vie. Au début du troisième volume de *La volonté de puissance*, Nietzsche parle d'un « nihilisme incomplet » (*VP III 7*, Deleuze cite ce passage *NP 108*), et il affirme que l'éternel retour est « la forme outrancière du nihilisme » (*VP III 8*). Ces affirmations s'expliquent par l'idée que le nihilisme, en conjonction avec l'éternel retour, c'est-à-dire le nihilisme poussé à l'extrême, doit nécessairement aller jusqu'à nier les forces réactives. Ainsi, pour Deleuze, le nihilisme « comme la conservation et la victoire des faibles » ne peut pas être un nihilisme abouti, « [c]'est seulement l'éternel retour qui fait du nihilisme un nihilisme complet, *parce qu'il fait de la négation une négation des forces réactives elles-mêmes* [...] la destruction des faibles, leur *auto-destruction* » (*NP 109*). Deleuze note le lien de cette idée avec les proclamations de Zarathoustra, qui aime « celui qui veut sa propre perte [...] car c'est volontiers qu'il franchira le pont » (*Z « Prologue » §4*), et il affirme que « [l]e prologue de Zarathoustra contient comme le secret prématuré de l'éternel retour » (*NP 109*).

Pour Deleuze, le secret de l'éternel retour est que, du point de vue de cette pensée sélective, les forces réactives deviennent actives, et la volonté de néant affirmative. C'est le secret des esprits forts qui, devant la pensée de l'éternel retour, détruisent ce qu'il y a de réactif en eux, même si cela signifie leur propre déclin. Nietzsche écrit en effet que « [l]e nihilisme n'est pas seulement [...] la croyance que tout mérite de périr [...] C'est l'état des esprits forts et des volontés fortes ; à ceux-là il n'est pas possible de s'en tenir à un "jugement" négatif ; la *négation active* tient à leur nature profonde » (*VP III 102, NP 110*). Comme le remarque Deleuze, quand les forces réactives se nient pour devenir actives, une réelle transformation ou transmutation a lieu, et la volonté de puissance se transforme en volonté affirmative (*NP 109-110*). Cette autodestruction active de la part de la volonté de néant est la seule manière qu'ont les forces réactives de devenir actives ; c'est le seul devenir-actif possible.

Deleuze souligne que cette signification du principe sélectif de l'éternel retour est très différente de la première. Il ne s'agit plus d'une pensée qui sélectionne dans le vouloir ce qui n'est pas négatif, mais il s'agit d'une transformation dans l'éternel retour de ce qui ne peut pas revenir sans changer de nature. C'est dire qu'« [i]l ne s'agit plus d'une pensée sélective, mais de *l'être* sélectif ; car l'éternel retour est l'être, et l'être est sélection. (Sélection = hiérarchie.) » (*NP 111, nos soulignements*). Cela signifie que l'éternel retour implique que le devenir-réactif

ne revient pas ; il implique donc le devenir-actif comme sa conséquence nécessaire. Deleuze écrit en effet :

[l]a seconde sélection dans l'éternel retour consiste donc en ceci : l'éternel retour produit le devenir-actif. Il suffit de rapporter la volonté de néant à l'éternel retour pour s'apercevoir que les forces réactives ne reviennent pas. Si loin qu'elles aillent et si profond que soit le devenir-réactif des forces, les forces réactives ne reviendront pas. L'homme petit, mesquin, réactif, ne reviendra pas. Par et dans l'éternel retour, la négation comme qualité de la volonté de puissance se transmue en affirmation, elle devient une affirmation de la négation elle-même, elle devient une puissance d'affirmer, une puissance affirmative (NP 110).

Selon Deleuze c'est là le sens de la guérison de Zarathoustra après que sa pensée d'abîme et son dégoût de l'homme l'aient rendu malade. Ce serait également le secret de Dionysos, joyeux message de la pensée tragique, car selon Deleuze « l'affirmation [...] nous fait entrer dans le monde glorieux de Dionysos » (NP 84).

On remarquera que cette notion de transmutation ou de devenir-actif liée à l'éternel retour est quelque peu obscure et énigmatique. En effet, il paraît mystérieux que l'éternel retour implique la disparition des forces réactives, de l'homme petit et mesquin. Doit-on s'imaginer que cette notion signifie qu'on arrivera un jour à la fin de la loi, de la religion et de la culture ? Cela nous semble une interprétation superficielle et erronée, car elle témoigne d'un contresens, celui de comprendre le dépassement du nihilisme comme un *état* auquel on peut arriver, alors qu'il s'agit dans l'éternel retour de changement et de devenir.⁷⁴ On interprétera plutôt cette idée

⁷⁴ C'est exactement le contresens que commet A. Woodward dans « Deleuze, Nietzsche and the Overcoming of Nihilism » in *Continental Philosophy Review*, vol. 46, Springer, 2013, pp. 115–147. Même si ce texte a le mérite de fournir un aperçu assez complet des critiques que l'on peut adresser à Deleuze par rapport à son interprétation des notions d'éternel retour et de transmutation, il nous paraît pourtant problématique parce qu'il considère le dépassement du nihilisme comme un état, dont il demande si celui-ci peut être atteint ou non. Il mentionne pourtant l'influence de Bergson dans la lecture que Deleuze fait de Nietzsche (pp. 131-132) ainsi que l'importance de la notion de tendance dans cette interprétation, sans toutefois associer cette notion à celle du dépassement du nihilisme. C'est ce qui mène, nous semble-t-il, aux critiques injustifiées qu'il présente dans ce texte.

En suivant P. Hallward (*Out of This World : Deleuze and the Philosophy of Creation*, Verso Books, 2006), Woodward affirme que Deleuze instaure une sorte d'au-delà, un autre monde, à savoir le monde du devenir, qui aurait plus de valeur que le monde actuel (pp. 134-136). Il verrait l'Être comme une pure création ou un pur devenir, que l'on peut associer à un Dieu ou à une notion de vie abstraite, éloignée de la vie empirique et de nos expériences, et qui, de plus, est destructive par rapport à celles-ci. Du reste, comme Deleuze fournit selon lui des concepts qui *garantissent* le devenir-actif (p. 128, 138, 140), il s'agirait de fournir une sécurité, à savoir la promesse d'une libération et d'une préservation de ce qui a de la valeur (le devenir et la création). Ainsi, Deleuze réintroduirait dans sa conception du dépassement du nihilisme tous les aspects du nihilisme que Nietzsche critique.

Toutefois, Deleuze n'identifie pas l'Être avec la pure création ou le pur devenir, et ne considère pas le dépassement du nihilisme comme un état final à atteindre, mais seulement comme *une des deux tendances de l'Être*. Aussi est-ce contradictoire avec les affirmations de Deleuze de considérer le devenir comme témoignage de, ou menant à un au-delà : il s'agit pour Deleuze de tendances présentes dans la réalité actuelle, même si elles contiennent virtuellement des potentialités qui vont au-delà de celle-ci, tout comme le présent implique déjà un avenir. On remarquera également qu'il est incohérent d'attribuer à la conception deleuzienne du dépassement du nihilisme et des forces actives un potentiel totalitariste comme le fait Woodward (pp. 140-143), car il s'agit justement d'un type de forces qui n'ont pas tendance à s'imposer pour former des idéaux, des lois et une régulation

comme une indication d'une dimension ou d'une *tendance* de l'être, à savoir celle du devenir, qui se détourne de la dégénérescence ou de la sédimentation des forces réactives qui participent de la volonté de néant comme l'autre tendance de l'être. Selon cette interprétation, qui s'accorde comme nous le verrons parfaitement avec la lecture que Deleuze propose de Bergson, l'idée que les forces réactives n'ont pas d'être *du point de vue du devenir* signifie simplement qu'elles ne participent pas à la tendance créative de l'être — à moins de se transformer. Ceci n'est pas en contradiction avec l'idée qu'il y a bien des forces réactives et qu'il y en aura peut-être toujours, ni même avec l'idée qu'il n'y aurait que rarement des volontés fortes capables d'opérer la pensée sélective, ce qui ferait du devenir-actif quelque chose de rare et d'extraordinaire.⁷⁵

On distinguera dans le principe sélectif de l'éternel retour tout au moins la force d'une prophétie auto-réalisatrice. Par ailleurs, cette pensée, même si elle implique une notion d'autodestruction, n'est pas une pensée léthargique et obscure mais active et joyeuse. En effet, comme Deleuze ne manque pas de l'indiquer, Nietzsche parle de la joie du devenir et de l'anéantissement qui vont de pair, et qu'il associe au Dionysiaque (*NP* 110, Deleuze cite *EH III* « Origine de la tragédie » §3). Mais on peut également évoquer dans ce contexte la dernière des métamorphoses de l'esprit décrite par Zarathoustra : la destruction du lion qui, en détruisant ce qu'il pense devoir faire, ce qu'il considère le plus sacré, se transforme en un enfant innocent et gai (*Z I* « Les discours de Zarathoustra »).

La double affirmation : le joyeux message de Nietzsche

L'éternel retour représente donc pour Deleuze l'affirmation. Dans son sens ontologique, c'est l'affirmation du devenir plutôt que sa négation, le retour du même. Le sens éthique de l'éternel

égalitaire, mais qu'il faut justement défendre d'une telle tendance à l'égalisation, qui correspond aux forces réactives.

⁷⁵ D'Iorio critique la manière dont, chez Deleuze, dans l'éternel retour sélectif, tout le réactif serait aboli comme par magie, ce qui ne lui paraît pas philosophique (« L'éternel retour. Genèse et interprétation », pp. 362-363). Ward critique lui aussi l'interprétation de Deleuze. Selon lui, Deleuze exagère l'éternel retour, dans lequel seules les forces actives reviendraient, tandis que les forces réactives disparaîtraient (« Revisiting Nietzsche et la philosophie », p. 105-106). Il se demande par ailleurs, de manière analogue à ce que se demande Nietzsche par rapport à un état supposé d'équilibre de l'univers (*VP II* 312, 322-325, 329-330) : si les forces réactives doivent disparaître, n'auraient-elles pas déjà disparu au vu de l'infinité de temps passé (pp. 107-108) ? On répondra à ceci que D'Iorio et Ward commettent une erreur similaire à celle de Hallward et Woodward. Ils considèrent que les forces réactives doivent ou peuvent disparaître entièrement pour Deleuze. Ceci nous semble erroné pour deux raisons. Premièrement, même si les forces réactives ne reviennent pas, elles peuvent être ou rester. À ce moment-là, comme elles ne deviennent pas, elles ne reviennent pas, et donc elles ne sont pas du point de vue du devenir. En quelque sorte, on a là une identité ou du même, mais ce n'est pas une répétition (cyclique), puisque ces forces ne reviennent pas mais restent. Deuxièmement, puisque les forces actives se soumettent des forces, qui deviennent par-là réactives, cela signifie que des forces réactives peuvent réapparaître à tout moment quand le devenir-actif, l'affirmation, se soumet des forces.

retour procède en quelque sorte de son sens ontologique : en tant que pensée, l'éternel retour est insupportable et contradictoire tant qu'on ne le comprend pas comme l'affirmation du devenir, mais comme le retour du même, soit du réactif, du petit et du mesquin. Cette pensée devient supportable, voire joyeuse et libératrice, lorsqu'on la comprend comme l'affirmation du devenir, car elle implique plus profondément que l'être est l'être du devenir-actif, et que le réactif doit être anéanti.

Deleuze souligne qu'il s'agit dès lors d'une double affirmation : la première est cosmologique et concerne l'être du devenir, l'autre, éthique, a pour objet le produit ou le résultat de ce devenir, le devenir-actif, qui est une affirmation plus profonde que la première. Cependant, pour Deleuze, ces affirmations se produisent toujours ensemble, c'est-à-dire que l'affirmation est toujours double, car affirmer pleinement un devenir, l'être du devenir, c'est affirmer tous les devenirs et donc également le devenir-actif. Cela signifie qu'en affirmant *un* devenir, on affirme *l'être universel* du devenir par le biais d'une affirmation particulière, et donc on affirme tout *l'être* (incluant l'être du devenir) : « [r]evenir est le tout, mais le tout s'affirme d'un seul moment » et par conséquent « la formule complète de l'affirmation est : le tout, oui, l'être universel, oui, mais l'être universel se dit d'un seul devenir, le tout se dit d'un seul moment » (NP 112).⁷⁶ Ainsi, la deuxième affirmation élève la première affirmation à un degré supérieur. Nietzsche affirme en effet qu'« [i]mprimer au devenir le caractère de l'être [...] est la forme supérieure de la volonté de puissance » (VP II 170).

Pour expliquer le sens de cette affirmation, Deleuze renvoie à l'image du coup de dés et de son affirmation du hasard — ces notions reviennent à plusieurs reprises dans *Ainsi parlait Zarathoustra*. L'image du coup de dés éclaire l'idée de la double affirmation de l'être et du devenir à travers l'affirmation d'un devenir quand on oppose le fait d'affirmer la combinaison

⁷⁶ Même si Deleuze ne s'y réfère pas explicitement, il semble que ce passage résume le passage suivant de la *Volonté de puissance* : « [s]i nous disons *oui* à un seul instant, nous disons *oui*, par là, non seulement à nous-mêmes, mais à toute l'existence. Car rien n'existe pour soi seul, ni en nous, ni dans les choses ; et si notre âme, une seule fois, a vibré et résonné comme une corde de joie, toutes les éternités ont collaboré à déterminer ce seul fait — et dans cet unique instant d'affirmation, toute l'éternité se trouve approuvée, rachetée, justifiée, affirmée » (VP IV §633). Ce qui nous paraît intéressant dans ce passage, c'est qu'il exprime à travers l'image de la corde le lien de l'instant, de l'affirmation de l'entière de ce qui est, a été et sera, avec la musique. Dans *La naissance de la tragédie* Nietzsche associe déjà la mélodie, qu'il appelle l'« Idée du monde » (NT §21), au devenir et au dionysiaque, parce qu'elle n'est jamais épuisée par les images et les paroles qu'elle engendre et dans lesquelles elle se décharge (NT §6). Nietzsche réclame dans ce contexte une conversion musicale de la pensée en évoquant l'image d'un Socrate qui joue de la musique (NT §15).

On remarquera par ailleurs l'affinité de cette intuition avec l'idée de « l'univocité de l'Être » que Deleuze élabore dans Spinoza et le problème de l'expression et Différence et répétition : « l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes ses différences individuantes ou modalités intrinsèques [...] L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même » (DR 53). Comme nous le verrons, cette idée de l'univocité de l'Être est également présente dans *Le Bergsonisme* de Deleuze, où il y a une matière ou une substance, qui diffère toutefois de soi-même et qui est donc hétérogène.

qui résulte des dés lancés une seule fois, quelle qu'elle soit, pour ensuite relancer les dés, à l'acte qui tente d'arriver à une certaine combinaison en lançant les dés plusieurs fois :

[i]l ne s'agit pas de plusieurs coups de dés qui, en raison de leur nombre, arriveraient à reproduire la même combinaison. Tout au contraire : il s'agit d'un seul coup de dés qui, en raison du nombre de la combinaison produite, arrive à se reproduire comme tel. Ce n'est pas un grand nombre de coups qui produit la répétition d'une combinaison, c'est le nombre de la combinaison qui produit la répétition du coup de dés (NP 40).

Deleuze remarque qu'on ne peut pas objecter à ceci que chaque coup ne donne pas la combinaison voulue, par exemple le douze, la combinaison victorieuse. En effet, cela implique que le joueur est incapable d'affirmer le hasard : c'est un mauvais joueur. Le mauvais joueur veut abolir le hasard. Il *compte* sur un grand nombre de coups de dés pour disposer de la probabilité et de la causalité, afin d'arriver à un but, à la combinaison qu'il considère souhaitable. Deleuze remarque que cette attitude est celle de l'homme réactif, du ressentiment et de la mauvaise conscience :

[a]bolir le hasard en le prenant dans la pince de la causalité et de la finalité ; au lieu d'affirmer le hasard, compter sur la répétition des coups ; au lieu d'affirmer la nécessité, escompter un *but* : voilà toutes les opérations du mauvais joueur. Elles ont leur racine dans la raison, [...] l'esprit de vengeance. Le ressentiment dans la répétition des coups, la mauvaise conscience dans la croyance à un but (NP 42).

On reconnaîtra en effet dans cette attitude ce que Nietzsche critique dans l'attitude scientifique : la subordination ou réduction de toute chose à la régularité et à la finalité, et qui par conséquent ne laisse pas la place au devenir, à la spontanéité ou l'activité des forces, soit à la différence productive. En effet, poursuit Deleuze, en adoptant cette attitude, « on n'obtiendra jamais que des nombres relatifs plus ou moins probables » (NP 42). Ainsi, le hasard, la nécessité du hasard ou du lancer de dés, n'est pas assez affirmé quand on mise sur un grand nombre de coups, car ce faisant le coup de dés est considéré relativement à la combinaison souhaitée.

Pour bien jouer, au contraire, il ne faut rien espérer de particulier, il ne faut pas exploiter la nécessité de la loi ou de la cause, mais il faut affirmer le hasard tout entier *en une seule fois*, dans *un seul devenir*. En effet, il y a beaucoup de combinaisons possibles, mais un seul nombre fatal, qui affirme tout le hasard en une fois. C'est de cette manière que Deleuze comprend l'*amor fati* de Nietzsche (*Le gai savoir* §276, *EH* « Pourquoi je suis si avisé » §10) :

[n]on pas une probabilité répartie sur plusieurs fois, mais tout le hasard en une fois ; non pas une combinaison finale désirée, voulue, souhaitée, mais la combinaison fatale, fatale et aimée, l'*amor fati* ; non pas le retour d'une combinaison par le nombre des

coups, mais la répétition du coup de dés par la nature du nombre obtenu fatalement (NP 42-43).

Dans une telle affirmation du lancer de dés « *amor fati* », c'est également le coup de dés qui revient ou qui se répète, car le prochain coup de dés est également libéré de tout but ou de toute attente. De la sorte, « *amor fati* » signifie pour Deleuze l'affirmation de la nécessité du hasard, au lieu de sa probabilité ou sa fonctionnalité, ainsi que du devenir. C'est l'affirmation de la totalité de l'être, de l'un du multiple car « [l]a nécessité s'affirme du hasard pour autant que le hasard est lui-même affirmé » (NP 41) et « [l]a nécessité s'affirme du hasard, au sens exact où l'être s'affirme du devenir et l'un du multiple » (NP 40).

L'affirmation du hasard, de l'éternel retour, représente ainsi pour Deleuze l'affirmation de toutes les forces, la libération des forces actives et par conséquent l'affirmation du devenir caractéristique de la volonté de puissance affirmative : « [a]vec le hasard, nous affirmons toutes les forces [...] nous affirmons tout le hasard en une fois dans l'éternel retour » (NP 69). La volonté affirme la totalité des forces, non à travers un rapport qui impliquerait effectivement toutes les forces à la fois, mais à travers un petit nombre de forces, une partie concrète des forces qui représente le hasard. Deleuze souligne que cette affirmation du hasard est étrangère à toute loi. Il y associe l'image des membres épars du Dionysos démembré de *La naissance de la tragédie* (NT §10), qui préfigure selon Deleuze la notion de volonté de puissance que Nietzsche élabore ultérieurement, et qui représente une notion de multiplicité non dialectique.

L'image du coup de dés ainsi que celle des membres épars de Dionysos, indiquent en effet que la totalité des forces n'est pas un *continuum* pour Nietzsche — c'est une *multiplicité*. En effet, dans un raisonnement similaire à celui par lequel il rejette le mécanisme et le finalisme, Nietzsche affirme que si la réalité était un *continuum*, il n'y aurait pas de pluralité, pas de succession ni de simultanéité, et par conséquent il n'y aurait pas de temps ni d'espace, pas de devenir, mais simplement une totalité immobile et immuable (VP II 356). Si l'univers ne constitue pas un *continuum* mais une multiplicité, cela veut dire que l'on peut discerner des parties concrètes du hasard, des rapports de forces singuliers, qui engendrent des devenirs particuliers. C'est dans ces rencontres que les forces reçoivent la qualité qui correspond à leur quantité, soit l'affection qui correspond à leur puissance, qui est comme nous l'avons vu toujours aussi puissance d'être affectée.

Deleuze écrit que « Nietzsche peut donc dire, dans un texte obscur, que l'univers suppose "une genèse absolue de qualités arbitraires", mais que la genèse des qualités suppose elle-même une genèse (relative) des quantités » (NP 69, VP II 334). Nous avons mentionné le texte auquel Deleuze se réfère. Il avance l'idée que les lois physiques n'occuperaient qu'une

partie de l'univers, qu'elles formeraient l'objet d'un devenir, et qu'elles seraient par conséquent temporaires et arbitraires. Nietzsche se demande : « [n]e serait-il pas possible de déduire les lois du monde *mécanique* comme si elles constituaient des exceptions et jusqu'à un certain point des hasards dans l'ensemble de l'être ? » (*VP II* 334). Dans ce cas, les lois de la chimie, de la physique, ainsi que de l'organisme, mais également le temps, l'espace et les qualités, seraient produites par des rencontres des forces, et ne seraient rien d'autre que des hasards plus ou moins prolongés, les résultats plus ou moins éphémères de coups de dés avec la seule nécessité du hasard.⁷⁷

Pour Deleuze, cette vision de la réalité comme une multiplicité implique que tout est hasard et devenir, et donc essentiellement *innocent*. Il affirme en effet que « [l]'innocence est la vérité du multiple » (*NP* 35), et que « Dionysos a trouvé sa vérité multiple : l'innocence, l'innocence de la pluralité, l'innocence du devenir et de tout ce qui est » (*NP* 34). Nietzsche proclame effectivement à travers Zarathoustra : « [m]a parole est : laissez venir à moi le hasard, il est innocent comme un petit enfant » (*Z III* « Sur le mont des oliviers », *NP* 40), et il choisit comme sous-titre pour toute une partie du troisième volume de *La volonté de puissance : Le nihilisme vaincu par lui-même*, « L'innocence du devenir » (*VP III* §457-496). Deleuze explique que la philosophie nietzschéenne, c'est-à-dire la philosophie de la force et de la volonté, est essentiellement innocente parce qu'il n'y a pas de valeurs absolues, pas de lois, mais seulement des forces qui remplissent chaque fois la puissance qui leur revient dans un certain rapport pour engendrer certaines qualités (*NP* 35). Par ailleurs, cette philosophie revendique à travers la notion d'éternel retour une attitude affirmative que Deleuze associe à l'innocence : « [l]'existence affirmée et appréciée, la force non séparée, la volonté non dédoublée, voilà la première approximation de l'innocence [de *La volonté de puissance*] » (*NP* 36, Deleuze se réfère à *VP III* 457-496).

En effet, dans l'optique de Nietzsche l'existence et le devenir sont comme un jeu de forces, et la volonté de puissance affirmative, puisqu'elle est innocente et créative, est comme

⁷⁷ De manière similaire à ce que l'on a remarqué par rapport à la volonté de puissance, selon D'Iorio l'interprétation deleuzienne de l'éternel retour serait basée uniquement sur ce fragment (*VP II* 334 ; *Nietzsche. Cahier de l'Herne*, pp. 361 et « Les volontés de puissances » pp. 177-178), qui serait également repris de manière erronée dans l'édition de Würzbach. Ce fragment réunit de manière confuse plusieurs notes de Nietzsche, dans lesquelles il critiquerait une forme spécifique de l'éternel retour cyclique, à savoir celle qui apparaît dans la pensée de Vogt, et non l'hypothèse cyclique en général. Cette interprétation de l'éternel retour comme retour de la différence est pourtant essentielle à l'interprétation de Deleuze, car c'est ce qui lui permet d'associer la notion d'éternel retour à celle du devenir ou de l'élan vital bergsonien, ainsi qu'à la volonté de puissance affirmative. Par ailleurs, nous espérons montrer que Deleuze ne base pas son interprétation uniquement sur ce fragment, car elle lui permet également d'expliquer certains passages obscurs de *Ainsi parlait Zarathoustra* ainsi que des notes posthumes, notamment sur la transvaluation des valeurs.

un enfant ou un artiste, ce qui explique que, à côté de la figure de Dionysos, Nietzsche célèbre l'enfant et l'artiste, notamment dans *La naissance de la tragédie* et *Ainsi parlait Zarathoustra*. Deleuze confirme :

[l]a corrélation du multiple et de l'un, du devenir et de l'être forme un jeu. Affirmer le devenir, affirmer l'être du devenir sont les deux temps d'un jeu, qui se composent avec un troisième terme, le joueur, l'artiste ou l'enfant. Le joueur-artiste-enfant [...] Dionysos, que le mythe nous présente entouré de ses jouets divins (NP 38).

Par ailleurs, l'affirmation innocente et artistique tragique de l'existence est suffisante pour justifier l'existence tout entière, comme Nietzsche établit déjà dans *La naissance de la tragédie* (notamment §15, 24-25).⁷⁸

Le devenir et l'éternel retour comme principe du devenir sélectionne ce qui, dans l'être, *peut* revenir, donc peut être affirmé. Ainsi, la philosophie de Nietzsche implique une notion de justification très particulière, et littéralement *in-nocente* : il ne s'agit pas d'une justification par un être ou une loi qui contient l'autorité, qui représente Dieu, la Raison, l'État, ou n'importe quel ordre établi, comme le pensent l'homme théorique et l'homme du ressentiment. Ce qui justifie, c'est le devenir même, soit la force, la vie, qu'il s'agit d'affirmer, au lieu de l'accuser et de la limiter. Il s'agit donc d'une philosophie, non de la responsabilité, le fruit du ressentiment et de la mauvaise conscience de l'homme réactif, qui sont pour Nietzsche les catégories fondamentales de la pensée judéo-chrétienne, mais de sa transfiguration dans l'irresponsabilité. En effet, dans *La volonté de puissance* Nietzsche affirme qu'il veut « [d]onner à l'irresponsabilité son sens positif » et « conquérir le sentiment d'une pleine irresponsabilité » (NP 33 ; Deleuze cite VP III 383, 465).

Pour Deleuze, c'est le sens de ce que Nietzsche appelle son « joyeux message » (voir notamment Z II « De la rédemption », EH IV §1), en référence à « la bonne nouvelle » qu'apporte le Christ des Évangiles, et que Nietzsche réinterprète dans L'Antéchrist. Deleuze résume le joyeux message de Nietzsche : « [c]roire à l'innocence de l'avenir et du passé, croire à l'éternel retour. Ni l'existence n'est posée comme coupable, ni la volonté ne se sent elle-même coupable d'exister : c'est ce que Nietzsche appelle son *joyeux message* » (NP 56). De la sorte, la pensée de Nietzsche est joyeuse et libératrice, car « [c]ontre cet *enchaînement* de la volonté, Nietzsche annonce que le vouloir *libère* », « contre la *douleur* de la volonté, [il]

⁷⁸ Dans ce contexte, Nietzsche inverse la formule leibnizienne qui veut que Dieu est la raison des meilleurs mondes possibles en affirmant que le dionysiaque, le tragique ou encore l'art justifie même le pire des mondes (NT §25). Par là, Nietzsche critique l'optimisme naïf de la raison au profit d'un esprit tragique capable d'affirmer dans l'existence même les souffrances et les malheurs, le devenir et les apparences. Il s'agit d'une justification qui ne repose pas sur les valeurs du Vrai, du Bien et du Beau, mais d'une justification esthétique stimulante.

annonce que la volonté est *joyeuse* », « [c]ontre l'image d'une volonté qui rêve de se faire attribuer des valeurs *établies*, [il] annonce que vouloir, c'est *créer* les valeurs nouvelles » (*NP* 131). Pour Deleuze, c'est exactement la signification du tragique, qui préoccupe Nietzsche dès sa première œuvre, et qui selon ce dernier n'avait encore jamais été compris de manière adéquate.

Nous avons indiqué que Deleuze note un glissement chez Nietzsche, qui considère la tragédie de plus en plus comme quelque chose d'héroïque plutôt que de dramatique, tandis que l'existence perd de plus en plus son caractère criminel pour être considérée comme radicalement innocente (*NP* 27-28, 56 ; Deleuze se réfère à *VP III* 191, 220-221 et *IV* 17-60). Cette innocence, cette irresponsabilité est positive parce qu'elle libère les forces qui sont autrement capturées — dans les termes de Nietzsche, elle se rapporte à la *terre* — et parce qu'elle est créatrice ou productrice — c'est-à-dire qu'elle travaille à un avenir en exprimant les forces. Nietzsche écrit : « » Au-dessus de toutes choses s'étend le ciel de la Contingence, le ciel de l'Innocence, le ciel du Hasard, le ciel du Caprice. » « Par hasard » — c'est la plus vieille noblesse du monde, je l'ai restituée à toutes choses, *je les ai libérées de la servitude et de la finalité* » (*Z III* « Avant l'aurore », nos soulignements) ; et « le créateur, c'est celui qui crée une fin pour les hommes et qui *fixe à la terre son sens et son avenir* » (*Z III* « Des tables anciennes et nouvelles » §2, nos soulignements).

3. La critique nietzschéenne de la subjectivité

Nous avons vu de quelle manière Deleuze systématise la pensée généalogique de Nietzsche, en élaborant à partir de l'idée de la vie un principe transcendantal différentiel, à savoir celui de la volonté de puissance. Ce principe mène à la notion d'éternel retour, la synthèse du rapport de forces, qui a un sens ontologique et éthique. Nous avons vu également que la pensée de Nietzsche implique pour Deleuze une critique du nihilisme des forces dites réactives qui représentent la préservation, la loi et la morale, au profit de l'affirmation du devenir et du multiple. Dans les pages qui suivent, nous exposerons la critique de la connaissance et de la conscience que cette pensée génétique implique, qu'elle considère comme essentiellement morales ou moralisatrices. Nous indiquerons que cette critique informe la notion deleuzienne d'Image morale de la pensée, l'objet du chapitre central de *Différence et répétition*, la pierre de touche de la pensée deleuzienne, qui motive le projet de l'empirisme transcendantal ainsi que les projets ultérieurs de Deleuze avec et sans Guattari. Nous esquisserons également la conception alternative de la pensée que Deleuze propose avec Nietzsche, selon laquelle la

pensée consiste en une affirmation créative de la vie, une expression de forces jusque-là inexprimées, où l'affectivité, la sensibilité, l'involontaire et l'inconscient sont au centre, et dans laquelle par conséquent le sujet conscient et responsable se trouve décentré voire même dépassé.

L'araignée et le chien de feu

Nous avons mentionné que dès *La naissance de la tragédie*, Nietzsche critique la connaissance de l'homme théorique ou l'esprit socratique, qui estime l'intellect et la connaissance au-dessus de tout et qui méprise la vie, l'instinct et l'intuition parce qu'ils ne sont pas conscients et connus. Ainsi, l'homme théorique postule la trinité platonique savoir = vertu = bonheur. De la sorte, il initie le mouvement de dégénérescence de l'homme et de l'art, et extermine le dionysiaque. Dans cet ouvrage, Nietzsche critique également certaines interprétations de la musique et du chant. Plus précisément, il critique l'idée que dans la musique la parole, l'image ou encore la forme priment sur la mélodie, qui, elle, ne serait qu'une matière brute à moduler. Selon lui, au contraire, c'est la mélodie qui prime, car elle n'est jamais épuisée par les paroles et les images, et elle peut toujours en appeler d'autres, comme en témoigne la structure strophique du chant lyrique. Nietzsche critique également l'idée que le chant serait l'expression de la volonté de l'individu, de sa subjectivité. Il interprète le chant comme émanant d'un individu déjà dissout, un avec la nature ou le dionysiaque, et exprimant par conséquent le désir de cette nature même. Nietzsche évoque la conception originelle de la tragédie, qui selon lui n'était pas considérée comme la création d'un individu, mais plutôt comme l'expression des souffrances de Dionysos, le sujet de la tragédie, à travers les corps des acteurs.

Ainsi, la pensée tragique de Nietzsche représente dès *La naissance de la tragédie*, non seulement une critique de la connaissance au profit de la vie, mais également une dissolution de la notion de sujet, car la création relève pour Nietzsche d'une perte de soi au profit de l'affirmation d'un Dionysos multiple et se métamorphosant. Comme le dit Nietzsche, Socrate doit apprendre à jouer de la musique (*NT* §15). C'est dire qu'il doit apprendre à se métamorphoser, qu'il doit apprendre le devenir et qu'il doit être démembré comme l'est Dionysos, pour enfanter la pensée dans une affirmation de la vie qui est toujours nouvelle et créative.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, cette critique de la connaissance se prolonge dans une critique du christianisme. Dans les termes de Deleuze, « [l']opposition Dionysos-Socrate sera de moins en moins suffisante et préparera l'opposition plus profonde Dionysos-

Crucifié » (NP 34-35). Le christianisme est en effet pour Nietzsche la « variation la plus extravagante du thème moral » (EA §5), c'est-à-dire qu'elle porte le plus atteinte à la vie. Effectivement, les manifestations de la volonté réactive que Nietzsche analyse dans la *Généalogie de la morale* sont des expressions de la culture occidentale judéo-chrétienne, qui poursuit le mouvement de dégénérescence initié par Socrate. Par ailleurs, pour Deleuze, ce livre fait une critique de la subjectivité kantienne, qui représente comme nous l'avons vu le sujet chrétien protestant. Selon Deleuze, « Nietzsche [...] a voulu refaire la *Critique de la raison pure* » en abordant sous son propre principe critique « [le p]aralogisme de l'âme, [l']antinomie du monde, [et la] mystification de l'idéal » (NP 136). Nietzsche montre en effet dans le premier traité de la *Généalogie* comment l'esprit de vengeance crée l'idée du mal à partir de ce que Deleuze appelle le « paralogisme de l'âme », c'est-à-dire la fiction de la force qui est séparée de ce qu'elle peut, pour constituer une substance ou un sujet. En démontrant la bassesse de cette opération, Nietzsche critique l'idée d'un sujet de loi ou sujet moral. Le deuxième traité décrit comment la mauvaise conscience se tourne contre elle-même comme quelque chose de coupable, de dégoûtant ou d'infâme, ce qui en fait quelque chose d'antinomique : elle révèle selon Deleuze « l'antinomie du monde », l'opposition entre la morale et la vie, en représentant une force qui se retourne contre soi, qui se divise pour être en contradiction avec elle-même. Finalement, dans le troisième traité, Nietzsche aborde l'idéal ascétique ou la volonté de néant, qui, à l'image des idées régulatrices de Kant, correspond à l'idéal vers lequel doit tendre la raison et l'homme tout entier. Pour Nietzsche, cette « mystification de l'idéal » exprime la volonté de néant, car elle est hostile à la vie.

Nous avons vu dans le chapitre précédent que pour Kant, les paralogismes et les antinomies ne signifient pas que les notions d'âme, de monde et de dieu n'aient pas de valeur. Au contraire, Kant les récupère dans sa pensée pratique, pour lesquelles elles sont de la plus grande importance et qui leur offre une réalité. Étant donné que Nietzsche tente de démontrer la bassesse de ces idées, il s'agit ici d'une critique de la subjectivité morale kantienne — *une critique de la Critique*. Si l'on comprend la *Généalogie* comme une adaptation de la *Critique de la raison pure*, alors cette adaptation constitue un renversement, car elle démontre que la subjectivité morale kantienne est une manifestation du nihilisme qui doit être renversé. C'est ce que suggère Deleuze quand il reprend les termes de la *Critique de la raison pratique* pour affirmer que le nihilisme constitue la *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance, puisqu'il indique la généralité, la loi et tout ce qui est connaissable ou reconnaissable, tandis que l'affirmation qui s'affranchit de cette loi en est la *ratio essendi* (NP 271-272), et donc pour conclure, à l'inverse de Kant, qu'il faut s'affranchir de la loi pour libérer les forces actives. La

subjectivité morale comprend la posture pragmatique et calculatrice qui correspond à la vision scientifique, puisque la possibilité de tenir une promesse présumée par la responsabilité requiert une nature autonome, régulière et réfléchie, capable de disposer de l'avenir (*GM II* §1-2). Ainsi, les critiques de la raison de *Ainsi parlait Zarathoustra* et *La volonté de puissance* sont intrinsèquement liées la critique de la morale de la *Généalogie*, c'est-à-dire que l'aspect pratique et l'aspect spéculatif ou théorique de cette manière de penser réactive sont pour Nietzsche liées.

C'est ce qu'exprime selon Deleuze la figure de l'araignée, qui paraît à plusieurs reprises dans les œuvres de Nietzsche, notamment dans *Ainsi parlait Zarathoustra* et dans la *Généalogie de la morale*. La description que donne Zarathoustra des araignées (*Z II* « Des tarentules ») correspond au portrait de l'homme du ressentiment et de la mauvaise conscience dans la *Généalogie*. En effet, Zarathoustra explique que les tarentules se nomment elles-mêmes bonnes et justes, et qu'elles prôquent l'égalité, mais que ce faisant, elles se vengent de ce qui est différent, en envenimant les esprits. Par ailleurs, Zarathoustra conjure la toile d'araignée derrière laquelle les araignées se cachent, la toile de la raison, au profit du hasard, de la contingence et de l'innocence : « [l]a pureté, à mes yeux, c'est qu'il n'y a plus désormais d'éternelle araignée de la raison, d'éternelles toiles d'araignée de la raison » (*Z III* « Avant l'aurore », *NP* 39). Dans la *Généalogie de la morale* Nietzsche associe cette toile à la finalité et la causalité, ainsi qu'à Dieu, en affirmant : « est *hubris* toute notre attitude envers Dieu, c'est-à-dire envers une espèce d'araignée des fins et de la moralité derrière l'immense toile de la causalité — nous pourrions dire comme Charles le Téméraire en lutte avec Louis XI : « *Je combats l'universelle araignée* » » (*GM III* §9, *NP* 42). De manière similaire, c'est en se comportant en araignée que le mauvais joueur, incapable d'affirmer le hasard, veut abolir le hasard en le capturant dans une toile de causes, d'objectifs et de probabilités par rapport au lancer de dés. C'est pourquoi Deleuze affirme que l'araignée représente chez Nietzsche l'esprit de vengeance dont découlent la raison, la causalité et la finalité : « [e]lles [la causalité et la finalité] ont leur racine dans la raison, mais quelle est la racine de la raison ? L'esprit de vengeance, rien d'autre que l'esprit de vengeance, l'araignée ! » (*NP* 42).

Cela signifie pour résumer qu'il s'agit chez Nietzsche d'une critique de la connaissance et de la raison comme constituant, à partir du ressentiment ou de l'esprit de vengeance, un réseau de causes et de fins qui capturent les forces pour en préjuger, pour leur enlever leur innocence mais également leur liberté, leur potentiel productif. C'est là exactement la définition de la volonté de puissance réactive : l'utilisation de la raison pour tendre à la connaissance et se représenter des fins, des lois et des causes, est essentiellement réactive. C'est

également le cas de la conscience, l'organe qui facilite cet emploi de la raison et qui n'est pour Nietzsche qu'un symptôme, un effet de l'activité de forces d'un autre ordre. Deleuze résume Nietzsche (notamment *VP II* 227, 253) : « [l]a conscience est la région du moi affectée par le monde extérieur [...] toujours conscience d'un moi par rapport au soi qui, lui, n'est pas conscient. Elle n'est pas conscience du maître, mais conscience de l'esclave, par rapport à un maître qui n'a pas à être conscient » (*NP* 62).

Si la conscience est une réaction, une croûte, elle est par définition subordonnée, soit, dans la terminologie de Nietzsche, esclave, basse ou vile. Cela signifie également que le droit que la conscience et surtout la connaissance s'accordent à elles-mêmes, c'est-à-dire de pouvoir juger de la valeur de toute chose, est injustifié : du point de vue généalogique, celui de la différence de valeur originelle, elles sont inférieures par principe. De ce point de vue, la connaissance n'a donc *de jure*, pas le droit de faire ce qu'elle a tendance à faire *de facto*, c'est-à-dire décider de la valeur des choses de son point de vue, qui par principe renverse les valeurs. Nietzsche affirme en effet dans *La volonté de puissance* : « [l]e "monde conscient" ne peut servir de *point de départ* pour juger de la valeur [...] Aussi est-ce une naïveté que de poser comme valeur suprême le plaisir ou la spiritualité ou la moralité ou une particularité quelconque de la sphère du conscient » (*VP II* 260), et que « [l]a conscience du moi est le dernier trait qui s'ajoute à l'organisme quand il fonctionne déjà parfaitement, elle est presque superflue » (*VP II* 227).

Toutes les critiques de Nietzsche semblent découler de cette proposition et en constituent des variations, ce qui pourrait signifier qu'elle forme le sens ultime de la pensée généalogique. Par ailleurs, Nietzsche dénonce un certain nombre de conséquences qui découlent de l'attitude de l'homme réactif qui se prend comme point de départ pour juger de la valeur des choses. Dans *La naissance de la tragédie*, Nietzsche note par rapport à l'homme théorique que son optimisme illimité a tendance à se convertir en « exigence menaçante », et que sa culture « a besoin d'esclaves pour pouvoir exister à long terme » (*NT* §18). Il est évident que la culture judéo-chrétienne est marquée par une positivité envahissante et esclavagiste, dont témoigne notamment le colonialisme, que Nietzsche a connu, mais également la mondialisation, c'est-à-dire l'élargissement du champ d'activité des entreprises qui deviennent des multinationales et l'interaction généralisée sur toute la surface de la terre. Dans l'interprétation deleuzienne de Nietzsche, on ne peut pas voir ce type de domination comme quelque chose de noble ou de fort, car il s'agit d'une expression de l'homme bas, réactif.

C'est ce qu'exprime l'image du « chien de feu » (*Z II* « De grands événements »), l'autre maladie de peau de la terre à côté de l'humain, que Zarathoustra rencontre et interpelle

un beau jour, pour avoir le cœur net sur les mensonges racontés sur son compte. Zarathoustra raconte que le chien de feu boit l'eau de mer, ce qui le rend bavard et vantard, mais de manière superficielle. Il est partout entouré d'une boue de mépris, dans laquelle il noie toutes sortes de choses et de matières, qui veulent être libérées. Il parle pourtant de liberté, mais il en parle trop fort pour être crédible, selon Zarathoustra. Dans sa boue, il noie également des statues, mais il n'arrive pas à les détruire ou à les renverser, au contraire, si elles ressortent de cette boue, elles en ressortent encore plus fortes. Zarathoustra s'adresse au chien de feu, en le comparant à l'Église et à l'État dans leur hypocrisie : « [l]'Église [...] c'est une manière d'État, et la plus mensongère de toutes [...] L'État est comme toi un chien hypocrite ; comme toi il prodigue les hurlements et la fumée, afin de faire croire, comme toi, que sa voix sort des entrailles mêmes des choses » (*Z II* « De grands événements »). Selon l'interprétation de Deleuze, le chien de feu symbolise le rapport de l'homme réactif avec la terre, et l'affairement aliéné de l'homme socialisé : « l'activité générique est l'activité déformée, dénaturée, qui se met au service des forces réactives, qui se confond avec l'Église, avec l'État » (*NP* 217). Le chien de feu engloberait aussi la langue, la culture et toute autre aspect de l'humanité dans sa dimension réactive, et donc déformée et générique. Il semble que c'est à cause de son chien de feu que l'homme est une véritable maladie de la peau de la terre. En effet, le chien de feu, ou l'affairement généralisé de l'homme, boit l'eau de la mer, capte les matières et envahit toute la terre. Comme cette activité ne vient pas du plus profond de la terre mais d'une idée de liberté réactive et superficielle, elle est aliénante et asservissante.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche critique les effets de généralisation ou d'égalisation de l'esprit réactif. Il mentionne l'égalisation des personnes dans la justice (*GM II* §8), le fait de voir chaque volonté comme son égale (*GM II* §11), « l'idiosyncrasie démocratique » et le « nihilisme administratif » (*GM II* §12), qui vont à l'encontre de la volonté de domination et de la différence entre les faibles et les forts (ou, comme le dirait Deleuze, la hiérarchie originelle des forces actives et réactives), et qui par conséquent sont des principes hostiles à la vie. Il remarque par ailleurs que ce doit être cette attitude, cette mentalité calculatrice et égalisatrice de l'homme réactif qui mène au sentiment de supériorité de l'homme envers les autres animaux :

[é]tablir des prix, estimer des valeurs, concevoir des équivalents, troquer — voilà ce qui a occupé les toutes premières pensées de l'homme à un tel point que dans un certain sens, il s'agit là de *la* pensée : c'est là qu'on a formé l'espèce la plus ancienne de perspicacité, on peut sans doute trouver que c'est là aussi l'ébauche de l'orgueil humain, son sentiment de prééminence vis-à-vis des autres animaux. Peut-être notre mot « homme » (*manas*) exprime-t-il encore quelque chose de *ce* sentiment de soi :

l'homme se désignait comme l'être qui mesure les valeurs, comme « l'animal évaluateur en soi » (*GM II* §8, soulignements originaux).

Cette manière de penser ne conduit pas seulement l'homme à se sentir supérieur par rapport aux autres animaux, selon Nietzsche ; l'homme se sent également supérieur au reste de la nature. Tout comme il dénonce l'outrance de l'araignée de la raison, Nietzsche dénonce également le manque de respect par rapport à la nature : « [e]st *hubris* toute notre attitude envers la nature, notre viol de la nature à l'aide des machines et de l'invention insouciant de techniciens et d'ingénieurs » (*GM III* §9).

Il est remarquable que Nietzsche ait déjà, au dix-neuvième siècle, cette intuition par rapport au manque de respect de l'homme envers les autres êtres. On attribuera cela, à l'instar de Deleuze, à l'œil du généalogiste : « [l]a différence dans l'origine n'apparaît pas dès l'origine, sauf peut-être pour un œil particulièrement exercé, l'œil qui voit de loin, l'œil du presbyte, du généalogiste » (*NP* 6). Un passage de *La volonté de puissance* est particulièrement frappant dans ce contexte, surtout en sachant qu'il est de 1887 : Nietzsche y annonce qu'il faut combattre ce qu'il appelle « l'optimisme économique » (*VP IV* §477). Il affirme qu'« [i]l est nécessaire d'opposer une résistance à l'exploitation économique croissante de l'homme et de l'humanité, à un mécanisme de plus en plus enchevêtré d'intérêts et de production » ; il appelle à « l'élimination du luxe superflu de l'humanité [...] de l'homme vulgaire » (*VP IV* §477).

Selon lui, cet optimisme économique, qui exploite les luxes superficiels de l'homme vulgaire, mène nécessairement à une série de phénomènes néfastes : « adaptation, nivellement, forme supérieure de la "chinoiserie", modestie des instincts, satisfaction de soi à l'intérieur d'une humanité amenuisée — une sorte de niveau de stagnation de l'humanité » (*VP IV* §477). Il s'agit en substance de l'égalisation ou d'une homogénéisation de la terre et de ses habitants, et du nivellement des forces, auquel le phénomène de mondialisation et les potentiels effets destructeurs de l'économie font penser. En effet, pour Nietzsche, l'optimisme économique mènerait à « la terre [...] organisée de [...] façon uniforme » où

le meilleur emploi de l'humanité pourra être de lui servir de mécanisme docile, comme un immense mouvement d'horlogerie aux rouages de plus en plus menus, de plus en plus délicatement adaptés les uns aux autres ; comme un procédé pour rendre de plus en plus inutiles tous les facteurs de commandement et de domination, comme un ensemble d'une force infinie dont les facteurs représenteront des forces minimales, des valeurs minimales (*VP IV* §477).

Pour Nietzsche cela représenterait un sommet dans l'exploitation humaine et par conséquent, sa dévalorisation absolue.

Ainsi, la critique Nietzscheenne de la subjectivité humaine, qui est axée sur la connaissance et la morale, a des implications sociétales concrètes. C'est pourquoi Deleuze affirme que « Nietzsche considèrerait le philosophe comme le médecin de la civilisation » qui « trait[e] le monde comme symptôme, y cherch[e] les signes de maladie, les signes de vie, de guérison ou de santé » (*ID* 194). Par ailleurs, comme nous l'avons vu, Nietzsche considère que les forts doivent être défendus des faibles plutôt que l'inverse, parce que les faibles ont tendance à s'en prendre à eux pour les corrompre et les soumettre. De ce fait, Nietzsche écrit en quelque sorte pour les forces dominées, en faveur des minorités, pour dénoncer les mouvements généralisés de dégénérescence et pour créer des modes de vies alternatifs qui affirment le devenir.

Nietzsche exemplifie ainsi ce que doit être l'activité de la philosophie selon Deleuze, qui affirme que « la philosophie doit créer les modes de penser [...] adéquats à ce qui se passe » et « faire pour son compte les révolutions qui se font ailleurs » (*ID* 191). Pour Deleuze comme pour Nietzsche, la pensée réellement créative apparaît dans la société comme une comète, qui affirme des forces sans se plier aux finalités humaines habituelles, ni à aucune fin préétablie, mais qui espère pourtant servir de modèle pour un peuple à venir. Nietzsche écrit en effet que « [l]a nature envoie le philosophe dans l'humanité comme une flèche ; elle ne vise pas, mais elle espère que la flèche restera accrochée quelque part » (*Considérations inactuelles II* §7, *NP* 165) et que « que par l'exemple [le philosophe peut] entraîner à sa suite des peuples entiers » (*Considérations inactuelles II* §3).

La complémentarité Dionysos-Ariane et l'Image de la pensée

Nous avons signalé que, selon Deleuze, il y a dans la pensée de Nietzsche un glissement à partir de *La naissance de la tragédie*, qui est encore trop dialectique. C'est que, dans cet ouvrage, Nietzsche explique la tragédie à travers l'*opposition* Dionysos-Apollon. Nietzsche se détourne ensuite de cette opposition pour accorder de plus en plus d'importance à la multiplicité, pour aboutir à la *complémentarité* Dionysos-Ariane. Nous sommes à présent en mesure de comprendre ce que Deleuze veut dire par là, et dans quel sens cela correspond à une critique de la dialectique et de la subjectivité.

Selon Deleuze, toute la pensée de Nietzsche après *La naissance de la tragédie* est dirigée contre la dialectique. Il écrit : « le surhomme est dirigé contre la conception dialectique de l'homme, et la transvaluation, contre la dialectique de l'appropriation ou de la suppression de l'aliénation » (*NP* 12). Étant donné que la dialectique fonctionne à travers la négation et la

contradiction, elle appartient au point de vue de l'esclave, du faible, qui est incapable d'affirmer sa différence. Dans *La volonté de puissance* Nietzsche associe effectivement la dialectique à la pensée du faible. Il écrit : « [c]'est la plèbe qui triomphe dans la dialectique [...] La dialectique ne peut servir que d'arme défensive » (*VP I 70, NP 15*). Dans la théorie de Nietzsche, les forces ne sont jamais considérées comme opposées ou contradictoires. Même quand une force domine, elle ne nie pas les forces qu'elle se subjugue. C'est seulement dans l'image renversée des forces réactives, image basse, fictive et mystifiée, que l'on retrouve la négation, l'opposition. Dans la volonté affirmative, forte, il s'agit au contraire d'une affirmation productive de la différence. Ainsi, dans la pensée de Nietzsche, c'est la différence, la hiérarchie originelle, qui forme le moteur de la production et de l'évaluation, non pas à travers un lourd travail de spéculation dialectique, mais plutôt moyennant une danse légère et innocente. C'est pourquoi Deleuze parle d'un empirisme nietzschéen : « [à] l'élément spéculatif de la négation, de l'opposition ou de la contradiction, Nietzsche substitue l'élément pratique de la *différence* : objet d'affirmation et de jouissance. C'est en ce sens qu'il y a un empirisme nietzschéen » (*NP 13*).

Contrairement à la dualité Dionysos-Apollon, la relation Dionysos-Ariane n'exprime pas une opposition, selon Deleuze, c'est une complémentarité. Deleuze explique son interprétation nietzschéenne du mythe de Thésée dans « Le mystère d'Ariane selon Nietzsche ». ⁷⁹ Résumons. D'un côté, il y a Ariane, l'araignée. Ariane tisse la toile de la raison, la toile des causes et des fins, pour aider Thésée, qui est chargé du poids des valeurs morales et de la connaissance, à sortir du labyrinthe. De l'autre côté, il y a Dionysos, le multiple, le morcelé, le dieu des métamorphoses et du devenir. Au départ, Ariane s'associe à Thésée, qui veut tuer le taureau et sortir du labyrinthe. Selon la lecture de Deleuze, le taureau symbolise la vie que Thésée, l'humain, écrase sous le poids des valeurs et des forces réactives. Tant qu'Ariane s'allie à Thésée et aime Thésée, elle participe de cette entreprise hostile à la vie. Elle représente alors l'araignée réactive et vénéneuse de la moralité. Mais quand Thésée l'abandonne, et qu'elle s'unit à Dionysos, cette négation devient une affirmation. Deleuze affirme que ce mariage, cette affirmation de la part d'Ariane est nécessaire : si Dionysos représente l'éternelle affirmation de l'être, du devenir, celui-ci doit encore être affirmé une deuxième fois pour arriver à la double affirmation, le devenir-actif, qui affirme l'être du devenir et qui opère la sélection éthique. Ainsi, pour Deleuze, la dualité Dionysos-Ariane symbolise l'éternel retour et la transmutation : » [l]'éternel retour est actif et affirmatif ; il est l'union de

⁷⁹ *Critique et clinique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, pp. 126-134 (ci-après MA).

Dionysos et d'Ariane. C'est pourquoi Nietzsche le compare, non seulement à l'oreille circulaire, mais à l'anneau nuptial » (MA 134).⁸⁰

En substituant la différence à la négation dialectique, la complémentarité affirmative et productive, Nietzsche revendique que la raison, la connaissance, les fins et les causes, doivent être capables de se métamorphoser, c'est-à-dire que la raison doit devenir créative et affirmative du hasard, et qu'elle doit se laisser emporter par les forces insoupçonnées qui peuvent faire surface. C'est ce qu'exprime également l'image de *Socrate qui joue de la musique* (NT §15) : la raison et la connaissance doivent devenir innocentes et légères, capables d'affirmer le devenir et de se métamorphoser, à l'image de la musique et de l'art. C'est seulement à ce moment-là, en s'associant au devenir ou à Dionysos que la connaissance, l'araignée de la raison, devient forte ou noble car « [s]eul Dionysos, l'artiste créateur, atteint à la puissance des métamorphoses qui le fait devenir, témoignant d'une vie jaillissante » (MA 133). En d'autres termes, la raison devient alors volonté affirmative, pour opérer une transmutation : elle devient « "vertu qui donne", ou création de possibilités de vie : transmutation » puisque « [l]a volonté de puissance est comme l'énergie, on appelle noble celle qui est apte à se transformer » (MA 133).

Pour que la pensée puisse se transformer, il faut une volonté noble, une volonté forte parce que la volonté faible qui se concentre sur sa conservation a tendance à démentir ce qui est différent plutôt que de se métamorphoser pour pouvoir l'affirmer. Deleuze explique :

[c]e qui ne se laisse pas interpréter par une force, ni évaluer par une volonté, réclame une autre volonté capable de l'évaluer, une autre force capable de l'interpréter. Mais nous, nous préférons sauver l'interprétation qui correspond à nos forces, et nier la chose qui ne correspond pas à notre interprétation [...] Telle est notre situation par rapport à l'existence : nous n'avons même pas reconnu la volonté capable d'évaluer la terre (de la « peser »), ni la force capable d'interpréter l'existence. Alors nous nions l'existence elle-même, nous remplaçons l'interprétation par la dépréciation, nous inventons la dépréciation comme manière d'interpréter et d'évaluer (NP 35-36).

La volonté forte au contraire est celle qui est capable de témoigner d'*amor fati* dans la pensée, d'affirmer le hasard pour libérer les forces et pour se métamorphoser.

À partir de sa lecture de Nietzsche, Deleuze élabore sa notion critique d'Image de la pensée. Il commence dans *Nietzsche et la philosophie* « La nouvelle image de la pensée », et

⁸⁰ À partir de cette image, Deleuze distingue le labyrinthe sonore et la musique du labyrinthe physique et de l'architecture, qui tourne autour du poids, du fait de porter : « [l]e labyrinthe n'est plus d'architecture, il est devenu sonore, et de musique. C'est Schopenhauer qui définissait l'architecture en fonction de deux forces, celle de porter et celle d'être porté, support et charge, même si elles tendent à se confondre [...] Mais la musique apparaît à l'opposé [...] elle est la Légère, pure apesanteur » (MA 131). On remarquera que Kant compare son œuvre à une architectonique (notamment *CrPu* B27).

poursuit dans *Proust et les signes* (1964), où « L'image de la pensée » forme la conclusion de la première partie. Cette élaboration culmine dans le chapitre troisième et central de *Différence et répétition*, qui s'intitule également « L'image de la pensée », et qui forme la pierre de touche de cette première grande œuvre de Deleuze, et peut-être bien les prémisses centrales de toute son œuvre. En effet, Deleuze souligne l'importance de ce chapitre dans la préface de la traduction anglaise de *Différence et répétition*.⁸¹ Après avoir affirmé que tout ce qu'il a fait depuis *Différence et répétition* découle de ce travail, Deleuze écrit que, de ce livre, le troisième chapitre lui semble le plus important :

[a]ussi est-ce le chapitre III qui me paraît maintenant le plus nécessaire et le plus concret, et introduire aux livres suivants, jusqu'aux recherches avec Guattari, quand nous invoquons pour la pensée un modèle végétal de rhizome par opposition au modèle de l'arbre, une pensée-rhizome au lieu d'arborescente (*DRF* 283).

Nous avons vu que la notion d'Image de la pensée fait référence à une série de présupposés par rapport à ce qui peut être considéré comme de la pensée, et qu'elle ressemble à la notion kantienne de goût, car il s'agit de présupposés subjectifs qui dérivent d'un *sentiment avec une prétention universelle* (*DR* 169). Ainsi, les présupposés de l'Image de la pensée prétendent déterminer ce qui peut être considéré comme de la pensée *en droit*. Comme ces présupposés, par rapport auxquels on remarquera par ailleurs qu'ils sont fortement inspirés de ce que Nietzsche écrit dans *La volonté de puissance* (notamment dans le premier livre),⁸²

⁸¹ Cette traduction est publiée en 1994, soit 26 ans après la première publication en français en 1968 et un an avant la publication de son tout dernier livre, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, qu'il publie avec Guattari. La préface à l'édition américaine de *Différence et répétition* est reprise dans *Deux régimes de fous*, 280-283 ; le texte dactylographié est de 1986.

⁸² Nietzsche souligne notamment la nature morale des notions de connaissance et de vérité (voir notamment *VP I* 82, 106-109 et *DR* 172) ainsi que le fait que l'idée de la pensée comme connaissance néglige le point de vue *génétique* de la pensée, et ainsi le rôle que joue ce qui est extérieur à la pensée (*VP I* 55, *DR* « L'Image de la pensée » *passim*). Par ailleurs, Nietzsche remarque déjà que le *cogito* de Descartes ne peut indiquer autre chose qu'une opinion ou une croyance (*VP I* 98). Il critique également, comme le fera Deleuze après lui, la puérité des faits objectifs (*VP I* 67 et *DR* 196, 200, 205), les notions d'identité et d'analogie (notamment *VP I* 122), ainsi que la logique et la grammaire, qui ne sont pas capables de rendre compte du fondement de ce qui est désigné (*VP I* 96-97 et *DR* 198-210).

Malgré cette préfiguration de l'Image de la pensée chez Nietzsche, dans la plupart des ouvrages sur l'Image de la Pensée (voir notamment M. de Beistegui, « The Deleuzian Reversal of Platonism » in D. Smith & H. Somers-Hal (éd.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, 2012, pp. 55-81 ; G. Lambert, *In Search of a New Image of Thought. Gilles Deleuze and Philosophical Expressionism*, University of Minnesota Press, 2012 ; H. Somers-Hall, « Feuerbach and the Image of Thought » in C. Lundy and D. Voss (éd.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*, Edinburgh University Press, 2015, pp. 253-271 ; D. Voss, « The Dogmatic Image of Thought » in *Conditions of Thought : Deleuze and Transcendental Ideas*, pp. 18-73 et J. Williams, « Against Common Sense » in *Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, 2003, pp. 111-137), l'influence de Nietzsche est à peine mentionnée.

Bryant affirme même que les arguments permettant de dire que l'Image de la pensée est une image morale et réactive, dans le sens nietzschéen de ces termes, sont faibles (*Difference and Givenness*, pp. 221-222), parce que ce concept serait un concept deleuzien de *Différence et répétition*, où Deleuze n'occupe plus la même position philosophique que dans *Nietzsche et la philosophie*, et où la notion de forces actives et réactives ne serait pas présente. Cette position me semble insoutenable, premièrement parce que Nietzsche est très présent dans

reposent pour acquérir une autorité sur des arguments du type « *tout le monde sait que, personne ne peut nier* » (DR 170),⁸³ l'Image de la pensée élève le discours de la majorité, c'est-à-dire de l'opinion générale, au niveau de la philosophie, de l'objectivité et de l'universalité, pour constituer un principe dogmatique, qui revendique le droit de distinguer la pensée légitime de la pensée illégitime. Elle présuppose des penseurs subordonnés, de bonne volonté et de bonne nature, qui véhiculent des croyances, des valeurs et des objectifs préétablis, et en tant que telle, elle étouffe le potentiel créatif et transformateur de la pensée, ainsi que la reconnaissance de ce qui est différent ou nouveau. Aussi l'Image de la pensée ne permet-elle pas de reconnaître ce qui n'est pas représenté dans le discours de la majorité, et elle empêche le changement des opinions et des valeurs établies.

Pour Deleuze, cela découle automatiquement de la logique de la représentation, qui est incapable de reconnaître ce qui est différent ou de penser quelque chose de nouveau. En effet, Deleuze remarque que « [t]el est le monde de la représentation en général. Nous disions précédemment que la représentation se définissait par certains éléments, qui caractérisent la pensée dialectique : l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans l'objet » (DR 179-180). Selon Deleuze, c'est à travers la reconnaissance, qui reconnaît un concept existant dans un certain objet, que l'identité ou la forme de celui-ci, est transmise ; pour déterminer le concept, la mémoire et l'imagination passent par une série de prédicats qui sont en opposition, afin de reproduire ou de redécouvrir le concept adapté ; un jugement d'analogie compare l'objet donné avec d'autres concepts et avec d'autres relations concept-objet ; et notre appréhension de l'objet repose sur la ressemblance avec d'autres objets que nous avons perçus. De cette façon, affirme Deleuze, « la différence est crucifiée » (DR 180).

En d'autres termes, le principe le plus général de la représentation, le « je pense », comprend une série d'actes mentaux qui constituent la représentation et la pensée dialectique, à savoir « je conçois, je juge, j'imagine, je me souviens et je perçois », qui réduisent dans le

« L'image de la pensée » — voir notamment : « [q]uand Nietzsche s'interroge sur les présupposés les plus généraux de la philosophie, il dit qu'ils sont essentiellement moraux, car seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai » (DR 172) — et parce que cette notion d'image de la pensée est comme nous l'avons indiqué fortement influencée par *La volonté de puissance*. Deuxièmement, comme nous le verrons dans le prochain chapitre, la distinction entre le réactif et l'actif correspondent pour Deleuze à l'actuel et au virtuel bergsoniens qui, eux, sont présents dans *Différence et répétition* — notamment dans le deuxième chapitre, qui concerne les synthèses passives du sujet, et dans le quatrième chapitre, qui décrit le principe transcendantal de différenciation ou d'actualisation.

⁸³ Tout comme le fait Nietzsche (VP I 98), Deleuze donne comme exemple le *cogito* de Descartes (DR 169) : pour pouvoir servir de fondement clair et transparent, le « *cogito ergo sum* » suppose que « tout le monde sait » ce que signifient « penser », « être » et « moi ».

modèle de la représentation la différence à un *principio comparationis*, un simple principe de comparaison, puisque « *c'est toujours par rapport à une identité conçue, à une analogie jugée, à une opposition imaginée, à une similitude perçue que la différence devient objet de représentation* » (DR 180). Cela signifie que la différence n'est pas reconnue en soi, qu'elle ne peut pas produire une nouvelle pensée, car elle est toujours considérée par rapport au monde de la représentation reconnu, établi ou perçu. Par conséquent, comme le formule Deleuze, quand on reste prisonnier du modèle de la représentation et de la forme de la reconnaissance, « on n'avance pas d'un pas, prisonnier de la même caverne ou des idées du temps, qu'on se donne seulement la coquetterie de « retrouver » en les bénissant du signe de la philosophie » car « [j]amais la forme de la reconnaissance n'a sanctifié autre chose que le reconnaissable et le reconnu, jamais la forme n'inspira autre chose que des conformités » (DR 176).

Comme nous l'avons vu, l'Image de la pensée est un présupposé subjectif, qui est supposément commun à tous les sujets de la pensée, au moins comme possibilité. Elle présuppose donc intrinsèquement une certaine notion de sujet. Ce sujet est avant tout un sujet identique dans le temps et capable de penser, c'est-à-dire d'acquérir des connaissances s'il apprend à appliquer la bonne méthode et utilise ses facultés de la bonne manière. Par là, il est également capable d'être bon, puisque la pensée a une bonne nature et mène au bien — c'est donc un sujet docile. Cette subjectivité est considérée comme répartie de manière égale entre tous les humains, comme universelle, ce qui signifie qu'il n'y a aucune excuse pour quiconque de ne pas s'y conformer — elle a tout pour prendre la forme d'une exigence menaçante. Cependant, comme nous l'avons déjà mentionné, ce présupposé revendique l'universalité pour l'opinion de la majorité ou l'opinion générale, ou même seulement celle qui est dominante : *un* type de subjectivité est censé représenter tous les penseurs possibles, tout ce qui peut penser. Cela signifie que l'Image de la pensée implique une suprématie auto-proclamée pour un type de sujet qui, en réalité, n'est pas universel, et au nom duquel tout ce qui n'est pas conforme est opprimé, inhibé.

De la sorte, l'Image de la pensée opère comme une force réactive dans la philosophie : elle postule un idéal au nom duquel elle sépare les autres subjectivités ou intuitions possibles de leur potentiel, empêchant ainsi que la philosophie se métamorphose. Elle incarne la morale de l'esclave, qui veut la représentation ou la reconnaissance du point de vue des valeurs et des concepts établis ou conformément à ceux-ci. Comme Nietzsche l'établit par rapport à la connaissance, pour Deleuze l'Image de la pensée est avant tout de caractère moral « car seule la Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté, et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le Vrai » (DR

172). C'est la pensée vue du côté bas, sous le joug de l'humanité, de la société égalisatrice et démocratique. L'idée que, si l'on pense suivant cette image, on ne peut que retrouver à la fin du processus ce qu'on y a mis dès le début, correspond à ce que Nietzsche reproche à plusieurs reprises à la connaissance (voir notamment *Z II* « De la victoire sur soi », où il compare la connaissance au reflet de soi dans un miroir et « La vérité et le mensonge au sens extra-moral » §1⁸⁴, où il la compare au fait de retrouver quelque chose que l'on a soi-même caché). Ceci peut difficilement être considéré comme de la pensée.

C'est pourquoi Deleuze revendique au contraire que la pensée doit se trouver « dans une lutte rigoureuse contre l'Image » (*DR* 173). Il formule également cette idée en référence aux *Méditations intempestives* de Nietzsche, en affirmant que la pensée doit être *intempestive* ou *in-actuelle*.⁸⁵

[à] la suite de Nietzsche, nous découvrons l'intempestif comme plus profond que le temps et l'éternité : la philosophie n'est ni philosophie de l'histoire, ni philosophie de l'éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive, c'est-à-dire « contre ce temps, en faveur, je l'espère, d'un temps à venir » (*DR* 3, *Considérations Inactuelles II* « Préface »).

Cette notion de pensée continuera à guider Deleuze dans tous ses projets, avec et sans Guattari, ce qui indique à quel point il est marqué par la pensée de Nietzsche. Quand, dans son tout dernier livre, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il affirme avec Guattari que la pensée philosophique a besoin d'une image, d'un « plan d'immanence » (*QP* 12, 38-59) qui en forme une condition nécessaire, il s'agit d'une image toujours nouvelle, d'un plan qu'il faut tracer, qu'il faut créer au lieu de s'en tenir à une reproduction fidèle de l'Image orthodoxe, il est inspiré comme nous l'avons indiqué dans le chapitre précédent par la notion de génie de Kant, mais également par Nietzsche, à savoir par ses personnages et sa typologie. En effet, il substitue aux pré-supposés préphilosophiques de la subjectivité dogmatique universelle l'affectivité et l'intuition d'un « personnage conceptuel » (*QP* 8-9, 60-81), qui habite un plan d'immanence singulier, et il affirme à propos de Nietzsche que « peu de philosophes ont autant opéré avec des personnages conceptuels » (*QP* 63). Aussi sa définition de la philosophie en tant que création de concepts est-elle inspirée par Nietzsche, qui affirme dans une note posthume que « [l]es philosophes ne doivent plus se contenter d'accepter les concepts qu'on leur donne, pour seulement les nettoyer et les faire reluire, mais il faut qu'ils commencent par les fabriquer, les

⁸⁴ Nietzsche, *Le livre du philosophe*, Paris, Flammarion, 2014, pp. 117-140 (texte de 1875).

⁸⁵ Les « *Unzeitgemäße Betrachtungen* » ont été traduites par « *Considérations intempestives* » (Flammarion, traduction Henri Albert), et aussi par « *Considérations inactuelles* » (Gallimard, traduction Pierre Rusch). Même si les deux titres sont pertinents, nous remarquerons que le terme « inactuel » a l'avantage de révéler le lien entre la notion deleuzienne de pensée et les notions d'actuel et de virtuel, que nous aborderons dans le prochain chapitre.

créer, les poser » (*QP* 11).⁸⁶ Deleuze est préoccupé par les mêmes problèmes et les mêmes exigences que Nietzsche, et il revendique comme lui le décentrement du sujet et une pensée qui part de la sensibilité, de l'affectif et qui constitue quelque chose de nouveau, une création.

Pensée et vie

Ainsi, Nietzsche a une influence énorme sur la conception deleuzienne de la pensée, qui met l'accent sur sa genèse et sur sa dimension créative, pour critiquer la connaissance et la représentation qui empêchent une telle genèse par leur nature dogmatique. Selon Nietzsche, la pensée occidentale est contaminée par l'esprit de vengeance, le nihilisme, qui en forme même le principe. Dans ce contexte, il revendique autre forme de pensée : une pensée qui ne tourne pas autour de la connaissance dogmatique, et qui ne cache pas de valeurs moralisantes. On peut donc dire avec Deleuze que le but de la philosophie de Nietzsche est de « libérer la pensée du nihilisme et de ses formes » ce qui « implique une nouvelle manière de penser, un bouleversement dans le principe dont dépend la pensée, un redressement du principe généalogique lui-même, une "transmutation" » (*NP* 55). Selon ce principe généalogique, comme le note Deleuze, pour toute science, pour toute pensée digne de ce nom, « [l]e vrai problème est la découverte des forces actives, sans lesquelles les réactions elles-mêmes ne seraient pas des forces » (*NP* 65), c'est-à-dire que « [l]a vraie science est celle de l'activité, [...] de l'inconscient nécessaire » (*NP* 66). Rappelons que la conscience est essentiellement réactive, que les forces actives échappent à la conscience.

Par conséquent, selon Nietzsche et Deleuze, ce sont les forces actives inconscientes qui intéressent la pensée : ce sont elles qui peuvent nous apprendre quelque chose, qui peuvent produire quelque chose de nouveau, d'insoupçonné du point de vue de la connaissance. D'où l'importance de la sensibilité, de l'affection et de l'intuition, que Nietzsche revendique dès *La naissance de la tragédie*, notamment en renversant la signification habituelle entre la musique et les paroles ou les images, et en affirmant qu'il n'y a de justification de l'existence qu'esthétique. Comme le terme de subjectivité désigne dans un de ses sens l'agent ou l'origine de la pensée, on pourrait appeler les forces actives des sujets⁸⁷ ou de la subjectivité, plutôt que la conscience réactive, qui est uniquement capable de reconnaître et de représenter. C'est peut-être à cela que Nietzsche pense quand il parle d'une « subjectivité cosmique », qu'il distingue du sujet humain : « [l]a subjectivité de l'univers n'est plus une subjectivité anthropomorphe,

⁸⁶ Deleuze se réfère à *Posthumes 1884-1885, Œuvres philosophiques XI*, Gallimard, 215-216.

⁸⁷ Deleuze parle effectivement de « sujets larvaires » (*DR* 107).

mais cosmique : nous sommes les personnages qui passent dans le rêve d'un Dieu et qui devinent ce qu'il rêve » (*VP II* 15, Deleuze se réfère à ce passage *NP* 69).

Dans *Dionysos philosophos*, le dernier chapitre de *La volonté de puissance*, qui se conclut sur des notes à propos du moi cosmique (*VP IV* §602-644), Nietzsche décrit de manière fragmentaire une nouvelle notion de dieu et du moi, dont doit surgir la pensée tragique ou le nouveau mythe. Il revient sur la distinction entre le dionysiaque, soit le désir d'unité qui dépasse l'individu et la société, et l'apollinien, qui représente l'assouvissement de l'individu (*VP IV* §540, 556) ; sur la nécessité du mythe tragique (*VP II* §546) ; ainsi que sur la musique, sur la joie et le rire, mais également sur la nécessité de la cruauté et de la destruction, et sur le fait que le plaisir et la douleur ne sont pas opposés. Par rapport au moi cosmique, il affirme notamment que l'individu et l'expérience présente résumant toute l'histoire de la vie antérieure (*VP IV* § 617, 619, 620, 635), et que l'œuvre d'art s'engendre soi-même (*VP IV* 627). Par ailleurs, il semble qu'il se représente la subjectivité cosmique comme une collectivité ou une société quand il affirme que « [t]out individu collabore à l'ensemble de l'être cosmique — consciemment ou non, bon gré, mal gré » (*VP IV* §606).

Nietzsche conçoit également les individus et les organismes comme des collectivités : « les *derniers organismes* dont nous voyons la formation (peuples, États, sociétés) devraient servir à nous instruire sur les organismes primitifs » (*VP II* §227). En outre, certains passages du deuxième livre nous apprennent que Nietzsche se représente la subjectivité humaine à l'image de la subjectivité cosmique, comme une collectivité de micro-consciences : « [i]l y a dans l'homme autant de "consciences" qu'il y a d'êtres qui constituent son corps » (*VP II* 226) et « [l]a *cellule*, à l'origine, est plutôt membre d'un tout qu'individu ; l'individu se complique de plus en plus lors de l'évolution, il devient de plus en plus un groupe articulé, une société. L'homme libre est un État et une société d'individus » (*VP II* 164).

Par ailleurs, pour Nietzsche il n'y a pas d'organe de la mémoire ; c'est à travers sa matérialité, par exemple à travers les nerfs, que le corps retient, et la matérialité a donc pour ainsi dire un aspect spirituel, dont la conscience se rend compte dans certains cas seulement :

[i]l n'y a pas d'organe propre de la « mémoire » ; tous les nerfs, par exemple dans la jambe, se souviennent de leurs expériences antérieures. Chaque mot, chaque nombre est le résultat d'un phénomène physique et s'est fixé quelque part dans les nerfs. Tout ce que les nerfs se sont assimilé continue à vivre en eux. Les ondes émotives ont des sommets où cette vie vient à la *conscience*, où nous nous souvenons (*VP II* 246).

Nous verrons que ceci s'accorde parfaitement avec la pensée de Bergson, qui permettra à Deleuze d'éclairer certaines distinctions qui restent problématiques chez Nietzsche, notamment celles de la pensée, de l'organique et de l'inorganique.

Ici, on notera avec Deleuze l'affinité avec la pensée de Spinoza, que Nietzsche mentionne en effet comme un de ses précurseurs.⁸⁸ Spinoza revendique également l'importance du corps. Il écrit notamment que l'« on ne sait pas ce que peut le corps » (*Éthique* III, 2 sc., que Deleuze cite *NP* 61). Nietzsche, lui, écrit que « [t]out ce phénomène du corps est, au point de vue intellectuel, aussi supérieur à notre conscience, à notre « esprit », à nos façons conscientes de penser, de sentir et de vouloir, que l'algèbre est supérieure aux tables de multiplications » (*NP* 65-66, *VP II* 226). Spinoza avance par ailleurs une notion de sensibilité comme capacité d'être affecté ou comme puissance, à propos de laquelle Deleuze note qu'« [i]l est difficile ici de nier chez Nietzsche une influence Spinoziste. Spinoza [...] voulait qu'à toute quantité de force correspondît un pouvoir d'être affecté. Un corps avait plus de force qu'il pouvait être affecté d'un plus grand nombre de façons » (*NP* 96-97). Nietzsche embrasse l'intuition spinoziste qui veut que la puissance d'une force n'est pas séparable de son pouvoir d'être affectée. Deleuze souligne que, tout comme chez Spinoza, chez Nietzsche il ne s'agit pas d'une possibilité logique, mais d'un pouvoir d'être affecté, qui est réalisé concrètement à chaque instant. Il ne s'agit pas non plus d'une pure passivité, puisque cette capacité d'être affecté, cette sensibilité, est conçue comme une puissance.⁸⁹

Deleuze note que la sensibilité nietzschéenne est intimement liée à sa notion de volonté de puissance. En effet, Deleuze affirme en citant Nietzsche, « la volonté de puissance est

⁸⁸ Nietzsche appelle effectivement Spinoza son précurseur dans une lettre du juillet 1881 à son ami Overbeck. Il écrit : « Je suis très étonné, ravi ! J'ai un précurseur et quel précurseur ! » (Nietzsche, *Correspondance IV : janvier 1880 – décembre 1*, Paris, Gallimard, 2015).

⁸⁹ On notera avec Deleuze que, même s'il y a une grande affinité entre la pensée de Nietzsche et celle de Spinoza, il y a également une différence importante, qui correspond à la critique que Nietzsche fait à la science. Deleuze résume le reproche que fait Nietzsche à Spinoza comme suit : « Spinoza n'a pas su s'élever jusqu'à la conception d'une volonté de puissance, il a confondu la puissance avec la simple force et conçu la force de manière réactive (cf. le conatus et la conservation) » (*NP* 97). Cette critique implique le rejet de la notion d'un Dieu qui serait cause première (même si ce Dieu est identifié à la nature), dont on peut déduire tout autre chose, et par laquelle règne la Nécessité de la Raison. En effet, en postulant un Dieu comme cause première, Spinoza méconnaît la souveraineté des forces individuelles, ainsi que la spontanéité et l'imprévisibilité du devenir.

Cette différence s'exprime encore dans le fait que, contrairement à Spinoza, Nietzsche n'estime pas que ce soit assez pour une force d'aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut pour devenir active, affirmative, car la force réactive peut également aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut, jusqu'aux conséquences dernières de sa négation. Pour le dire dans les mots de Deleuze : « nous ne pouvons pas conclure qu'une force réactive devienne active en allant jusqu'au bout de ce qu'elle peut. Car "aller jusqu'au bout", "aller jusqu'aux conséquences dernières", a deux sens, suivant qu'on affirme ou qu'on nie, suivant qu'on affirme sa propre différence ou qu'on nie ce qui diffère [...] pour devenir active, il ne suffit pas qu'une force aille jusqu'au bout de ce qu'elle peut, il faut qu'elle fasse de ce qu'elle peut un objet d'affirmation » (*NP* 105-106). Pour Nietzsche, il ne suffit donc pas pour la force d'aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut pour devenir active, elle doit aussi aller dans le bon sens, soit dans le sens de l'affirmation.

l'affectivité primitive » (NP 97, VP II 42). Cela ne signifie pas seulement que, comme nous l'avons vu, tous les sentiments en dérivent, mais aussi que la volonté de puissance est avant tout quelque chose de sensible. Deleuze cite encore Nietzsche : « [l]a volonté de puissance n'est pas un être ni un devenir, c'est un *pathos* » (NP 97, VP II 311). C'est cette sensibilité qui fait de la volonté de puissance, l'élément différentiel et génétique de la force, une force dominante ou dominée, exhaussée ou absorbée et séparée, car ces qualités se manifestent en fonction de la capacité de chaque force d'être affectée. Pour le dire avec les mots de Deleuze, « la volonté de puissance se manifeste comme la sensibilité de la force ; l'élément différentiel des forces se manifeste comme leur sensibilité différentielle » (NP 97-98). Cela signifie également que toute expression de la volonté de puissance, tout devenir, est un devenir-sensible, ou encore que « ce pouvoir d'être affecté n'est pas rempli sans que la force correspondante n'entre elle-même dans [...] un devenir sensible » (NP 98), et que, inversement, « [t]oute la sensibilité n'est qu'un devenir des forces » (NP 99). C'est dire l'importance primordiale de la sensibilité dans la pensée tragique nietzschéenne, parce que le pouvoir d'être affecté de la force va d'abord et toujours de pair avec une manifestation sensible.

Au vu de la critique nietzschéenne de la conscience, de la connaissance et de la morale, et par conséquent de la subjectivité telle qu'elle a été conçue notamment par Kant, et au vu de l'importance que Nietzsche accorde aux forces inconscientes, on se posera la question de savoir si une pensée, pour être affirmative, doit récuser la notion de sujet. Cette question se pose également par rapport à la philosophie deleuzienne, qui semble revendiquer une pensée sans sujet ou, tout au plus, moyennant un sujet dissout en sujets larvaires (DR 156). Pour s'en tenir à la pensée tragique de Nietzsche, Deleuze affirme à propos du dépassement de l'homme que « [t]out nous invite à le « penser » peut-être. Mais il faudrait une autre sensibilité ; comme dit souvent Nietzsche, une autre manière de sentir » (NP 100). Toutefois, on peut se poser la question : « [u]ne autre sensibilité, un autre devenir seraient-ils encore de l'homme ? » (NP 101). Cependant, si cette autre manière de penser réclamée par Nietzsche et Deleuze implique une autre manière de sentir, soit une autre subjectivité, qui ne pourrait plus être appelée humaine, Nietzsche revendique pourtant également à travers Zarathoustra que l'on ne peut pas dépasser l'homme en sautant simplement au-dessus (Z III « Des tables anciennes et nouvelles » §4). Ceci correspond à l'idée que le nihilisme ne peut être vaincu que par lui-même (comme l'indique le titre du troisième livre de *La volonté de puissance*).

C'est dire que l'homme — la subjectivité anthropomorphique ou le dogme de la connaissance — est une condition nécessaire à son propre dépassement dans la pensée affirmative. Cela signifie également que l'Image dogmatique de la pensée, qui sépare une force

inconsciente de ce qu'elle peut pour la conformer aux lois de la représentation, est nécessaire à son propre dépassement, soit au renversement de cette situation nihiliste par la pensée, qui affirme une chose non représentée, pour créer un nouveau point de vue, une nouvelle valeur, une nouvelle subjectivité, c'est-à-dire des facultés insoupçonnées, de nouvelles catégories ou concepts qui expriment ce qui était jusque-là inexprimable. Pour la pensée, cela s'explique par le rapport formulé par Deleuze entre la *ratio cognoscendi*, le fondement de la connaissance, et sa *ratio essendi*, sa raison d'être, qui doit se trouver dans la volonté de puissance affirmative. Deleuze écrit : « le nihilisme, la volonté de néant, n'est pas seulement une volonté de puissance, une qualité de volonté de puissance, mais la *ratio cognoscendi* de la volonté de puissance en général. Toutes les valeurs connues et connaissables sont par nature des valeurs qui dérivent de cette raison » (NP 271, nos soulignements), « mais qui trouve dans la volonté de puissance une *ratio essendi* dans laquelle l'homme est surmonté, donc le nihilisme vaincu » (NP 272, nos soulignements). En d'autres termes, on comprendra seulement la volonté de puissance, la valeur de l'affirmation, à travers la volonté de néant qui en forme l'envers. Toutefois, cette image inversée doit mener à considérer la connaissance comme un instrument au profit de la créativité, de l'expression des forces vitales.

La lecture que Deleuze propose de la pensée généalogique de Nietzsche révèle que la notion de subjectivité véhicule des valeurs, qu'elle est essentiellement morale, c'est-à-dire réactive et dogmatique. Elle démontre qu'il faut repenser la place du sujet dans la pensée, comme l'expriment de manière sommaire les images de Socrate jouant de la musique et du mariage entre Ariane et Dionysos. Toutefois, la relation entre les forces actives inconscientes, entre la matérialité et la nature d'un côté, et la conscience, la connaissance et l'intelligence de l'autre, reste chez Nietzsche, du moins dans la lecture deleuzienne, confuse. Par ailleurs, la définition du sujet comme essentiellement réactif semble contradictoire avec la lecture qu'il avait fait de Hume, où il révèle une nature humaine essentiellement inventive et productive. Est-il possible de concilier ces deux conceptions du sujet ? Et quelle est exactement la relation entre le principe de dégénérescence nihiliste et le principe affirmatif du devenir, qui ne peut pas former l'objet d'une connaissance ? En quel sens, dans quelles conditions la conscience peut-elle stimuler la vie plutôt que de la dégrader ?

La lecture que Deleuze propose de Bergson dans *Le Bergsonisme*, qui est axée en grande partie sur une explication systématique des dualismes bergsoniens et par là sur la distinction entre le subjectif et l'objectif, nous permettra d'approfondir ces points. Dans cet ouvrage, Deleuze poursuit son élaboration d'un principe transcendantal génétique et développe davantage sa notion de pensée. Nous verrons que l'interprétation que propose Deleuze de la

notion bergsonienne de vie, ainsi que son interprétation des dualismes de Bergson comme indiquant des tendances de l'Être, s'accordent avec sa lecture de Nietzsche et la complémentent.

En 1966, Deleuze publie *Le bergsonisme*. Dans ce livre, il décrit la philosophie bergsonienne dans son entièreté, en mettant en relation les concepts de durée, de mémoire et d'élan vital. Il souligne la cohérence systématique des œuvres de Bergson, et soutient que celui-ci invente une méthode rigoureuse : l'intuition ou la méthode de division, qui consiste en une décomposition des mixtes mal analysés pour suivre les articulations ou les tendances du réel. Deleuze félicite Bergson pour avoir inventé des concepts qui « à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire » (*ID* 28). Il rejoint Bergson dans sa critique de la négation, de la possibilité, du général et de l'abstrait, ainsi que dans sa poursuite d'une philosophie concrète et pluraliste, capable de penser la différence et le devenir.

Pour Deleuze, le motif principal et la méthode de la pensée bergsonienne est la distinction de deux multiplicités : celle de l'espace, qui est homogène et entièrement actuelle, et celle de la durée, qui est hétérogène et virtuelle. À travers la notion de multiplicité hétérogène, Bergson parvient à articuler une différence interne profondément non dialectique, un devenir, ou encore une substance changeante qui diffère de soi. Cette notion lui permet de penser en même temps la continuité et la discontinuité, et de formuler un principe génétique concret qui forme la raison suffisante, non seulement de l'expérience subjective, mais de toutes les articulations du réel. Deleuze s'inspire des notions d'actuel et du virtuel, ainsi que du principe de différenciation ou d'actualisation qu'il discerne chez Bergson, à partir desquels il constituera le principe transcendantal de sa philosophie dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*.⁹⁰

Dans les pages qui suivent nous expliqueront comment Deleuze met en relation les principaux concepts bergsoniens, pour élaborer une véritable méthode transcendantale qui est

⁹⁰ Bryant affirme que Deleuze se distingue de Bergson sur la question de la méthode (*Difference and Givenness*, p. 173) : la méthode de Deleuze ne serait pas, selon Bryant, une méthode dualiste qui analyse les mixtes, comme c'est le cas pour Bergson selon Deleuze, mais plutôt une méthode qui consiste à pousser les facultés à leurs limites, à la suite d'une rencontre inattendue. Cette « méthode », évoquée par Bryant, correspond à la description que fait Deleuze de la pensée dans « L'image de la pensée » (*DR* 182-191), mais il n'est pas évident du tout que ce soit celle que Deleuze applique pour faire de la philosophie. Par ailleurs, il me semble que la « méthode » d'une pensée à la limite des facultés n'exclut pas la méthode dualiste, et que l'idée d'une pensée à la limite de l'expérience est également présente chez Bergson (voir notamment *MM* 205-206, que nous aborderons plus loin). Ce qui invalide complètement l'affirmation de Bryant c'est que, dans la plupart de ses œuvres, avec et sans Guattari, Deleuze se sert de binômes conceptuels pour analyser des mélanges, tout comme le fait Bergson. Je pense notamment à la distinction entre l'actuel et le virtuel, qui est omniprésente dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, et aux binômes des deux volumes de *Capitalisme et schizophrénie*, par exemple état – machine de guerre nomade, molaire – moléculaire, arbre – rhizome, espace strié – espace lisse, etc.

pour lui une méthode concrète, c'est-à-dire que les principes qu'elle avance *en droit* comprennent des déterminations *de fait*. Nous pourrions alors montrer de quelle manière la pensée de Bergson permet de rendre compte de l'expérience humaine ou subjective réelle (et pas seulement possible) sans se la donner toute faite, mais en la considérant comme un effet plutôt qu'une condition. Nous verrons que, comme l'expérience subjective se contracte pour Bergson à partir de la matière, avec laquelle elle est en continuité, cela lui évite de devoir supposer un accord préétabli ou un principe de finalité pour expliquer la correspondance entre les choses et l'esprit. Ainsi, la lecture que fait Deleuze de Bergson nous permettra d'approfondir les conditions de la constitution du sujet, en particulier dans sa relation avec la matière. Elle nous permettra également d'appuyer la critique du sujet que Deleuze élabore avec Nietzsche, à laquelle les appréhensions de Bergson par rapport aux multiplicités homogènes de l'espace et de l'intelligence font écho, et de la situer dans le cadre plus large d'un mouvement double de l'être, qui se dénature inévitablement.

1. Matière extensive, conscience inextensive : d'une différence de nature à une relation partie-tout

Il n'est pas commode de considérer la pensée de Bergson comme cohérente et systématique. Deleuze soulève deux difficultés à cet égard, qui s'avèreront liées. Premièrement, Bergson aurait changé d'avis sur les notions importantes de durée et d'espace :

[d]u début à la fin de son œuvre, Bergson a évolué d'une certaine manière. Les deux points principaux de son évolution sont les suivants : la durée lui parut de moins en moins réductible à une expérience psychologique, pour devenir l'essence variable des choses et fournir le thème d'une ontologie complexe. Mais d'autre part, en même temps, l'espace lui semblait de moins en moins réductible à une fiction nous séparant de cette réalité psychologique pour être, lui aussi, fondé dans l'être et exprimer un de ses deux versants, une de ses deux directions (B 27).

Deuxièmement, Deleuze remarque que « [l]a pire contradiction semble s'installer au cœur du système [de Bergson] » (B 75) : d'un côté, Bergson dénonce une certaine conception de l'intensité et les différences de degré comme étant à l'origine de toutes sortes de faux problèmes et de confusions, et à laquelle il substitue un dualisme qui reconnaît les différences de nature en lieu et place des différences de degré (*Les données immédiates de la conscience* 1889 et le début de *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, 1896, les deux premières œuvres de Bergson). D'un autre côté, il semble réintroduire les différences de degré à partir du deuxième chapitre de *Matière et mémoire*, où il parle de différences de degré de contraction et

de détente entre la matière et la mémoire, voire même entre la matière brute et la plus haute activité de la conscience et entre les différents degrés du passé.

Deleuze dissout cette contradiction apparente à travers une exploration systémique de l'œuvre bergsonienne, axée sur la question suivante : « la durée est-elle une ou plusieurs, et en quel sens ? » (B 75). En d'autres mots, s'agit-il chez Bergson d'un dualisme de différences de nature, d'un monisme quantitatif de degrés de contraction ou d'un pluralisme de durées, et ceux-ci se contredisent-ils ? Les difficultés à penser la cohérence systématique des œuvres de Bergson relevées par Deleuze s'avèrent liées quand on les considère de ce point de vue. En effet, c'est exactement quand, à partir de *Matière et mémoire*, la durée n'indique plus uniquement la durée de la conscience psychologique, et quand l'espace cesse d'être une pure fiction, que Bergson semble se diriger vers un monisme de degrés du type qu'il avait d'abord récusé, et qui semblait incompatible avec son dualisme de différences de nature des *Données immédiates*.

En suivant l'évolution de ces notions, nous expliquerons pourquoi et comment Deleuze concilie le dualisme de Bergson avec son monisme et son pluralisme en les considérant comme différents moments de la méthode bergsonienne. Cela nous permettra d'introduire la notion de durée et celle de contraction de la mémoire, qui s'avèreront essentielles pour former une notion de subjectivité à partir de la lecture que fait Deleuze de Bergson, et aussi d'esquisser les grandes lignes de la philosophie transcendantale, concrète et génétique que Deleuze développe à partir de la pensée de Bergson, plus particulièrement à travers ce qu'il appelle le dernier moment de la méthode bergsonienne, qui serait présent principalement dans *L'Évolution créatrice* (1907) et *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), où Bergson développe la notion d'élan vital.

Le dualisme des Données immédiates

Dans *Les données immédiates de la conscience*, Bergson critique la notion de grandeur ou de quantité intensive, ce qui lui permet de développer une notion originale de durée psychologique, qu'il distingue radicalement de l'espace.⁹¹ L'objectif est de démontrer que le problème de la liberté et du déterminisme naît d'une confusion entre la durée et l'étendue, et du fait que l'on essaie d'exprimer l'idée de liberté dans un langage qui ne lui convient pas

⁹¹ Pour une analyse détaillée de la notion d'intensité chez Hume, Kant, Bergson et Deleuze voir M. Rölli, « Deleuze on Intensity Differentials and the Being of the Sensible » in *Deleuze Studies*, vol. 3 n°1, Edinburg University Press, 2009, pp. 26-53.

(celui de l'étendue). Le problème du déterminisme se dissout quand on prend en compte que la liberté se situe au niveau de la durée, c'est-à-dire du temps psychologique qui s'écoule, dans sa différence avec notre représentation du temps en termes d'espace, qui ne peut représenter qu'un temps déjà écoulé, ou le temps figé de la simultanéité.

Pour démontrer que l'intensité n'est pas une grandeur ou une quantité, Bergson commence par la distinguer du nombre (*DI* 1-5). Ce qu'on appelle un nombre, c'est une grandeur qui entretient avec les nombres inférieurs à lui un rapport de contenant à contenu, de manière analogue aux espaces et aux corps, dont on dit qu'ils sont plus grands que ceux qu'ils peuvent contenir. Ce n'est pas le cas pour les rapports entre intensités : les intensités ne sont pas superposables, une sensation d'une certaine intensité ne contient pas d'autres sensations moins intenses, et on n'arrive pas à une sensation ou à un sentiment plus intense en additionnant des sensations ou des sentiments moins intenses les uns aux autres. En effet, Bergson montre que l'intensité s'attribue à des états de conscience, à des états psychologiques et donc inétendus, et qu'à ce niveau-là un changement signifie toujours un changement qualitatif et non quantitatif, une différence de nature et non une différence de degré, un accroissement ou une diminution d'une même chose ou qualité (*DI* 5-10). Bergson donne plusieurs exemples : l'intensité d'un sentiment, d'une sensation, d'un effort musculaire ou d'attention (*DI* 5-6).

Comme c'est un état purement inétendu, le sentiment permet de définir l'intensité pure selon Bergson. Prenons l'exemple de la joie (*DI* 8) : pour Bergson, la joie dans son plus bas degré est une orientation des états de la conscience vers l'avenir qui, à mesure qu'elle augmente, semble rendre les états de conscience de plus en plus légers et rapides, et les mouvements moins lourds. Dans la joie extrême, les états de conscience acquièrent une qualité comparable à la chaleur ou à la lumière, un aspect de nouveauté qui peut mener à un étonnement d'être. Cet exemple montre que l'intensité pure « se réduit [...] à une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques, ou, si l'on aime mieux, au plus ou moins grand nombre d'états simples qui pénètrent l'émotion fondamentale » (*DI* 5). En d'autres mots, l'intensité est une qualité ou une nuance qu'on attribue à un certain nombre d'états simples, qui ensemble forment une émotion ou un sentiment. Dans ce contexte, remarque Bergson, lorsqu'on dit qu'un certain sentiment ou une certaine passion remplit l'âme et s'intensifie, il n'y a pas en fait accroissement ou addition d'états qui se juxtaposent, mais plutôt une espèce de coloration et de modification d'un plus ou moins grand nombre de souvenirs, de perceptions ou d'idées sur lesquels le sentiment ou la passion déteint, et ceci de manière différente dépendamment de son intensité. L'état psychologique ne s'accroît ou ne diminue donc pas, mais il s'agit plutôt dans ses différentes

intensités de « modifications progressives survenues dans la masse confuse des faits psychiques coexistants » ou encore d'« un changement de qualité plutôt que de grandeur » (*DI* 7).

Par conséquent, il faut distinguer la multiplicité des états psychologiques de la multiplicité représentée par le nombre (*DI* 56 ff.). En effet, pour Bergson « il y a deux espèces de multiplicité : celle des objets matériels, qui forme un nombre immédiatement, et celle des faits de conscience, qui ne saurait prendre l'aspect d'un nombre sans l'intermédiaire de quelque représentation symbolique, où intervient nécessairement l'espace » (*DI* 65), « la multiplicité de juxtaposition et la multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle » (*DI* 122). Le premier type de multiplicité, celui des objets matériels, est une juxtaposition d'éléments homogènes, c'est-à-dire d'éléments qu'on considère identiques ou semblables, et dont on néglige les différences individuelles pour considérer ce qu'ils ont en commun. Par exemple, quand le berger compte ses moutons, qu'il connaît pourtant tous individuellement, il oublie un moment les différences individuelles qu'il y a entre eux pour les considérer uniquement en tant que membres du troupeau (*DI* 57). Toute multiplicité de ce type est automatiquement de l'ordre du nombre, de la quantité, c'est-à-dire de ce qu'on peut compter, car compter c'est toujours compter des éléments juxtaposés dans l'espace. Inversement, tout nombre est automatiquement de l'ordre de l'espace et de la juxtaposition, car la représentation du nombre, deux par exemple, n'est autre chose que celle de deux positions dans l'espace. Comme nous apprend l'arithmétique (*DI* 63), les unités de cette multiplicité homogène étendue ne peuvent pas uniquement s'additionner et se soustraire à volonté sans changer de nature, elles sont également infiniment divisibles.

Le deuxième type de multiplicité est une invention proprement bergsonienne (*DI* 56 ff.). Cette multiplicité, qui doit être distinguée radicalement de la multiplicité homogène de l'étendue, est celle, inétendue, des faits de conscience, c'est-à-dire de la série de nos états psychologiques — Bergson appelle ce type de multiplicité la durée psychologique ou, simplement, la durée. Les éléments qui constituent ce type de multiplicité se distinguent les uns des autres de manière qualitative et non simplement quantitative, comme l'annoncent les considérations sur l'intensité. En d'autres termes, la durée se compose d'éléments qui diffèrent qualitativement les uns des autres ; c'est une multiplicité qualitative et hétérogène. Aussi, ses parties ne sont pas juxtaposées, mais elles s'interpénètrent, et se prolongent les unes dans les autres, ce qui en fait une multiplicité continue, comme une mélodie, dont les sons ne sont pas perçus isolément mais en lien avec les sons précédents et suivants (*DI* 77).

Deleuze reconnaît l'originalité et l'importance de cette invention conceptuelle. Il remarque que « Bergson ne trouve aucune difficulté dans la conciliation des deux caractères fondamentaux de la durée, continuité et hétérogénéité » (B 29). C'est étonnant, car il semble contradictoire qu'une chose puisse se conserver et différer d'elle-même en même temps, et qu'il puisse y avoir une multiplicité sans nombre ou quantité. Pourtant, Bergson démontre que la combinaison de ces deux propriétés constitue l'essence de la durée psychologique. Il invente un concept qui permet de penser une substance en évolution constante, à la différence de la notion habituelle d'une substance qui se conserve et qui reste identique à soi-même — on remarquera l'affinité avec ce que Nietzsche nous incite à penser : le devenir ou le changement. Pour le dire dans les termes de Deleuze : « il s'agit d'un "passage", d'un "changement", d'un *devenir*, mais d'un devenir qui dure, d'un changement qui est la substance même » (B 29). Il s'agit donc d'une substance qui diffère de soi-même. C'est ce qui distingue radicalement cette multiplicité qualitative hétérogène du nombre ou de la multiplicité quantitative, conçue à l'image de l'étendue : « elle ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant : c'est pourquoi elle est une multiplicité non numérique, où l'on peut, à chaque étage de la division, parler d'"indivisibles" » (B 36).⁹²

À l'objection que l'on peut pourtant juxtaposer et compter les états de conscience, et leur attribuer une certaine grandeur exprimée en degrés d'intensité, on répondra donc qu'en faisant cela on les fait changer de nature. On se les représente alors comme de l'étendu, à l'image de l'espace, à travers un symbole, comme quand on représente le temps à travers les mouvements d'une pendule (DI 67), ou bien à travers un mixte confus d'étendu et d'inétendu, comme quand on parle de la grandeur d'une sensation ou d'un sentiment en degré d'intensité. De ce fait, on se représente les éléments de la durée comme juxtaposés extérieurement et non comme s'interpénétrant, comme figés et non comme passage et devenir.

Pourtant, on parle souvent de grandeur ou de quantité intensive, et on représente le temps comme une multiplicité homogène, tant dans le langage quotidien qu'en philosophie.⁹³

⁹² Selon Deleuze, la durée est une adaptation de la multiplicité continue riemannienne. Bergson aurait « profondément changé le sens de la distinction riemannienne. Les multiplicités continues lui semblaient appartenir essentiellement au domaine de la durée. Par là, la durée n'était pas simplement pour Bergson l'indivisible ou le non-mesurable, mais bien plutôt ce qui ne se divisait qu'en changeant de nature, ce qui ne se laissait mesurer qu'en variant de principe métrique à chaque stade de la division » (B 32). Pour les détails de cette connexion voir l'analyse de Widder, « The Mathematics of Continuous Multiplicities : The Role of Riemann in Deleuze's Reading of Bergson », in *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 13 n°3, Edinburgh University Press, 2019, pp. 331-354.

⁹³ Kant, par exemple, parle de la grandeur intensive de la sensation dans « L'esthétique transcendantale », ce qui indique qu'il considère la multiplicité des sensations comme une multiplicité d'une même qualité homogène. Bergson le critique également pour avoir pris le temps pour un milieu homogène et abstrait, le confondant ainsi avec l'espace (DI 174). Comme Kant ne considère pas le temps comme durée ou passage, comme interne à la

Selon Bergson, cela s'explique par le fait qu'il nous est plus aisé de penser de cette manière, parce que cela répondrait à une disposition de notre esprit.⁹⁴ En effet, nous avons selon lui une « habitude profondément enracinée de développer le temps dans l'espace » (*DI* 91). Notre conscience, avec son insatiable désir de distinguer et d'ordonner, a tendance à substituer le symbole à la réalité, et à penser la durée en termes d'étendue (*DI* 7, 76, 95, 123). De plus, le langage est incapable de rendre la durée adéquatement, car il sépare et fige automatiquement les choses en raison de son fonctionnement formel (*DI* 10, 96 ff., 123 ff., 147), car la multiplicité homogène est plus exploitable et plus utile à la vie sociale et quotidienne (*DI* 96-97, 102-103, 126). Pour toutes ces raisons, on a tendance à faire de la durée une chose ou une série de choses juxtaposées, alors qu'elle est progression, passage, devenir, et on obscurcit ainsi sa vraie nature (*DI* 145, 149).

C'est ce qui se passe quand on confond une sensation avec sa cause matérielle, qui expliquerait son intensité (*DI* 24 ff.), par exemple quand on explique l'intensité d'une sensation par la source de lumière plus ou moins puissante, ou encore par la force des mouvements moléculaires qui en formeraient l'origine. Bergson remarque que la relation entre la sensation dans la durée et sa cause matérielle étendue est comme la relation du conscient à son inconscient, et que l'intensité indique un état de conscience ; elle ne peut donc pas être renvoyée à une chose qui n'est pas de la conscience (*ID* 24 ff., 30). De plus, en réduisant les sensations à leurs causes physiques, on méconnaît le rôle important que joue la sensation dans la conscience : la sensation indique l'écart entre les ébranlements physiques et la réaction de l'être conscient, c'est-à-dire ce qui lui permet de choisir une réaction ou une attitude au lieu de réagir automatiquement, par réflexe — elle renvoie à la liberté de l'être conscient. Cela illustre pourquoi il est problématique de confondre les états psychologiques avec de l'étendue, et à quel point cela les obscurcit. C'est une erreur encore plus grave selon Bergson que de méprendre la durée continue des états psychologiques dans son ensemble pour une série d'éléments juxtaposés dans l'espace. Cela engendre toutes sortes de faux problèmes, comme

conscience, la liberté est pour lui incompréhensible, et il se voit obligé de l'élever à l'ordre du noumène pour la sauvegarder, l'attribuant à un moi qui se trouve également hors du temps.

Bergson critique également les associationnistes déterministes, car ceux-ci sont obligés de supposer une harmonie préétablie entre les choses et la conscience, c'est-à-dire qu'ils doivent tout se donner d'une seule fois, sans prendre en considération le temps de manière adéquate (*DI* 110 ff.). Si l'on prend en considération le temps comme durée, les notions de contingence ou de nécessité de l'action perdent leur sens. En effet, celles-ci sont toujours créées quand l'action a déjà été effectuée, en rétrospective, en faisant abstraction du passage du temps comme devenir ou mouvement. Si l'on considère le temps comme durée, alors ces qualifications n'ont plus de sens (*DI* 134, 145, 149).

⁹⁴ Nous verrons plus loin que cela n'est peut-être pas propre à notre mode de pensée ou notre esprit selon Bergson : plus tard, il semble changer d'avis, pour affirmer que cela serait propre à « l'intelligence » en général.

par exemple les paradoxes de l'école d'Élée (*DI* 55, 84-86), ainsi que le faux problème du déterminisme et de la liberté, qui forme le thème principal des *Données immédiates*.

La critique que fait Bergson de ces faux problèmes et de ces obscurcissements semble motiver une pensée dualiste, qui distingue radicalement la multiplicité homogène de l'étendue de celle, hétérogène, de la durée. Selon Deleuze, si la pensée bergsonienne paraît de prime abord incontestablement dualiste, c'est parce que Bergson utilise une stratégie ou une méthode de division pour construire ses critiques et pour dissoudre des problèmes philosophiques. Deleuze décrit cette stratégie comme suit : « le leitmotiv bergsonien : on n'a vu que des différences de degré là où il y avait des différences de nature [...] sous ce chef, Bergson groupe ses critiques principales les plus diverses » (*B* 13). En effet, ceci est également la stratégie que Bergson adopte au début de *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), quand il distingue la perception (qui est de l'ordre de la matière) du souvenir (qui est de l'ordre de la mémoire), en critiquant ceux qui n'y voient qu'une différence de degré. Il adopte également cette stratégie dans *L'Évolution créatrice* (1907), quand il reprend les deux multiplicités pour montrer que la vie ne s'explique ni par le mécanisme ni par le finalisme.

Cependant, Deleuze remarque qu'à partir du deuxième chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson introduit également un monisme de durée et un pluralisme de rythmes ou de degrés de contraction, qui semblent contradictoires avec son dualisme. Pour Deleuze il n'y a toutefois pas de contradiction, et la méthode de division ouvre la voie au monisme et au pluralisme.⁹⁵ Nous l'expliquerons à partir de *Matière et mémoire*, ce qui nous permettra également d'esquisser la constitution et le fonctionnement de l'esprit dans la pensée bergsonienne, dans sa relation avec la matière.

Matière et perception

L'objectif de Bergson dans *Matière et mémoire* est de supprimer, ou du moins de réduire de manière importante, les difficultés théoriques liées à la relation entre l'esprit et le corps ou, plus généralement, la matière — à travers une étude sur la mémoire. Étonnamment, pour mettre en relation les deux termes d'esprit et de matière, Bergson utilise d'abord ce que Deleuze appelle sa méthode de division, qu'il applique à la perception. Cette opération lui permet de dénoncer plusieurs fausses idées et obscurcissements, et cette fois il ne dénonce pas seulement

⁹⁵ On rappellera que Deleuze distingue également chez Nietzsche un monisme qui est inséparable d'un pluralisme. Il compare Bergson, tout comme Nietzsche, à Spinoza, qu'il considère « le prince des philosophes » (*QP* 49-50), parce qu'il a pu, à travers son monisme, éradiquer la transcendance, qui est typique de la religion, et qui n'a pas sa place dans une philosophie empiriste.

que l'on voit uniquement des différences de degré au lieu de différences de nature, mais également l'inverse : on s'imagine qu'il y a quelque chose d'une toute autre nature là où il n'y a en fait qu'une différence de degré. Pour Deleuze, on voit très clairement à l'œuvre la méthode bergsonienne (*B* 14). Regardons-y de plus près.

Bergson commence par définir le monde matériel, la matière, comme « un ensemble d'images » (*MM* 1). Par image, il veut dire une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation » (*MM* 1). Il précise que ce n'est pas une chose comme la conçoit le réaliste, qui serait différente de nos représentations et qui les produirait, mais que ce n'est pas encore ou pas nécessairement une représentation, car l'image existe même quand elle n'est pas perçue ou représentée. Bergson note que « [c]ette conception de la matière est tout simplement celle du sens commun » (*MM* 1). Nous dirions en effet intuitivement que l'objet est l'image que nous percevons, mais que cette image existe en soi, sans avoir besoin qu'on la perçoive pour exister. Cette conception du monde matériel comme un ensemble d'images contient l'idée de mouvement, d'action et de réaction pour Bergson, et elle décrit la totalité de l'univers :

solidaire de la totalité des autres images, elle [l'image] se continue dans celles qui la suivent comme elle prolongeait celles qui la précèdent [... elle est dans] la nécessité [...] d'agir par chacun de ses points sur tous les points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, de n'être enfin qu'un chemin sur lequel passent en tous sens les modifications qui se propagent dans l'immensité de l'univers [...] Indifférentes les unes aux autres en raison du mécanisme radical qui les lie, elles [les images] se présentent réciproquement les unes aux autres toutes leurs faces à la fois, ce qui revient à dire qu'elles agissent et réagissent entre elles par toutes leurs parties élémentaires (*MM* 32-33).

Après avoir défini la matière comme image, Bergson affirme que le cerveau est lui aussi une image. Il dénonce l'idée que le cerveau servirait essentiellement à produire des représentations en vue de la connaissance, et il critique ceux qui y voient quelque chose d'une autre nature que la matière et ses mouvements. Selon Bergson, « il y a seulement une différence de complication, et non pas une différence de nature, entre les fonctions du cerveau et l'activité réflexe du système médullaire » (*MM* 25). Pour Bergson, le cerveau fonctionne comme une centrale téléphonique : il sert à passer la communication ou à la faire attendre. Cette complication ou cet écart qu'instaure le cerveau lui permet d'ouvrir le système moteur à différentes réactions, ainsi que de conduire le mouvement de l'excitation à la réaction choisie. Le cerveau n'ajoute donc rien à l'excitation reçue, mais il la met uniquement en communication avec divers systèmes moteurs, permettant ainsi d'attendre et de choisir une voie mécanique donnée. Ainsi, si cette différence de complication change bien quelque chose, parce qu'elle accorde à l'individu un choix et donc une certaine liberté (*MM* 26-27), elle n'implique pourtant

pas de différence de nature entre le cerveau et le reste de la matière. Pour résumer avec Deleuze : « [l]e cerveau ne fabrique donc pas des représentations, mais complique seulement le rapport entre un mouvement recueilli (excitation) et un mouvement exécuté (réponse). Entre les deux il établit un écart, soit qu'il divise à l'infini le mouvement reçu, soit qu'il le prolonge en une pluralité de réactions possibles » (B 14).

À partir de cet écart ou de cette indétermination qu'introduit le cerveau entre différents systèmes moteurs, on arrive selon Bergson automatiquement et nécessairement à la perception (MM 27-29). En effet, si l'on considère la matière comme une multiplicité d'images liées entre elles d'une quantité indéterminée de manières, l'introduction d'une zone d'indétermination par un centre d'action comme le cerveau — ou n'importe quel autre centre d'action spontanée, c'est-à-dire n'importe quel organisme vivant, car ce serait propre à la vie d'introduire de telles zones d'indétermination (MM 65-66) — signifie la subordination de certaines images à ce centre, dont la sélection et la variabilité éventuelle dépend de ce centre d'action même. Dans les organismes les plus simples, il faut un contact immédiat pour produire quelque chose en eux : leur réaction ne peut pas se faire attendre mais est simultanée à l'ébranlement perçu, et l'indétermination est donc minimale. Chez eux, la perception dans le toucher est donc simultanément active et passive : « il sert à reconnaître une proie et à la saisir, à sentir le danger et à faire effort pour l'éviter » (MM 28). Par ailleurs, dans les organismes rudimentaires, comme il n'y a pratiquement aucun écart entre l'ébranlement qui affecte l'organisme et la réaction motrice de celui-ci, on est très proche d'un simple mouvement pour Bergson.

À mesure que l'organisme et ses organes de perception se compliquent, l'écart entre l'excitation et la réaction s'élargit, du point de vue de l'espace comme du temps, car l'individu peut percevoir à une distance plus importante et son temps de réaction est plus long. De plus, la réaction de l'organisme devient plus imprévisible vu les différentes réactions possibles. Ainsi, pour Bergson, l'autonomie d'un organisme dépend de la zone d'indétermination qui entoure son activité, c'est-à-dire de la distance à laquelle il peut percevoir. Il en tire la loi suivante : « *la perception dispose de l'espace dans l'exacte proportion où l'action dispose du temps* » (MM 29) — ou encore : autonomie = f (distance/temps de réaction).

Jusqu'ici, il n'est question que de matière et de mouvements, il n'y a encore rien de l'ordre de la représentation ou de la conscience. Alors, à partir de quand peut-on parler de perception consciente, et quel est son rapport à la matière ? Nous avons vu que le système nerveux introduit une zone d'indétermination pour créer un écart entre l'action et la réaction de l'organisme. Selon Bergson, la perception naît dans cet écart, quand la réaction de l'organisme se fait attendre — elle semble même synonyme de cet écart. Bergson définit en

effet la perception comme « une relation variable entre l'être vivant et les influences plus ou moins lointaines des objets qui l'intéressent » (*MM* 29). Il compare la perception à un effet de mirage, à une réfraction empêchée : un rayon de lumière traverse de différentes densités en changeant de direction, et pour certaines densités et certains angles d'incidence, il ne peut pas y avoir de réfraction. À ce moment-là, il y a une réflexion totale d'un point de la lumière ou, dans les termes de Bergson, « une image virtuelle, qui symbolise, en quelque sorte, l'impossibilité où sont les rayons de poursuivre leur chemin » (*MM* 34). La perception est un phénomène similaire, puisqu'il s'agit d'un centre d'action spontané qui, parmi la totalité des images et des mouvements, empêche certains mouvements de passer, parce qu'ils n'ont pas d'action possible sur lui. Les objets abandonnent alors quelque chose de leur action réelle, pour figurer, dans une sorte de mirage, leur action virtuelle « c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux » (*MM* 35).

Mais comment cette perception devient-elle consciente ? Et pourquoi est-ce qu'elle paraît subjective et intérieure, produite par la matière cérébrale ? Bergson explique qu'il n'y a pas de perception pure, c'est-à-dire de données présentes de manière immédiate et impersonnelle car la perception dure et implique donc la mémoire. La mémoire, quant à elle, profite de la perception pour y glisser des souvenirs du passé. Selon Bergson la mémoire ne peut pas s'empêcher d'injecter des éléments du passé qui sont utiles à la situation présente, et par conséquent « il n'y a pas de perception qui ne soit imprégnée de souvenirs » et « [a]ux données immédiates et présentes de nos sens nous mêlons mille et mille détails de notre expérience passée » (*MM* 30). Il en résulte que, de ce qui se présente à nous, nous ne retenons en fait que quelques indications qui servent de signes, et qui nous rappellent d'anciennes images qui déterminent ou transforment notre perception en y greffant des éléments de notre passé. Cet apport de la mémoire qui se greffe sur une perception dite « impersonnelle », « pure », « immédiate » ou encore « instantanée » (*MM* 30-31)⁹⁶ rend la perception commode et efficace, car elle permet l'utilisation d'éléments du passé utiles à la situation présente.

De par son utilité, l'apport de la mémoire finit par recouvrir la perception selon Bergson, qui affirme que les images passées « complètent l'expérience présente en l'enrichissant de l'expérience acquise ; et comme celle-ci va sans cesse en grossissant, elle finira par recouvrir et par submerger l'autre » jusqu'à ce que, à un certain point, « percevoir

⁹⁶ Bergson parle de « notre perception » et donne donc l'impression de se référer à la perception humaine. Cependant, il semble que ce qu'il dit ici sur le rôle de la mémoire dans la perception compte, à différents degrés, pour tous les êtres vivants, c'est-à-dire pour tous les organismes. En effet, comme nous le verrons plus loin, tout être vivant constitue pour Bergson une certaine durée, et garde par conséquent quelque chose du passé, qui influe sur sa situation présente.

finir par n'être plus qu'une occasion de se souvenir » (*MM* 68). Ainsi, pour Bergson, l'importance du souvenir « déplace l'intuition réelle, dont le rôle n'est plus alors [...] que d'appeler le souvenir, de lui donner un corps, de le rendre actif et par là actuel » (*MM* 68). C'est cet apport de la mémoire qui fait qu'une perception prend l'apparence d'une perception consciente et subjective, ou encore intérieure et représentée. C'est donc la mémoire qui fait de la conscience quelque chose de représentatif et de réflexif, en opérant une contraction de la matière.⁹⁷

À partir de ces considérations, Bergson dénonce toute une série d'illusions qui découlent d'une confusion entre la perception et le souvenir qui s'y ajoute. Il dénonce l'idée que la perception serait une représentation qui naîtrait de notre conscience même ou de notre activité cérébrale, ce qui rend problématique et mystérieuse sa relation avec ce qui est perçu. Il dénonce également l'idée que la perception serait axée sur la connaissance, et qu'elle ne différerait du souvenir qu'en degré. On remarquera que c'est le type de problème que l'on retrouve comme nous l'avons vu dans la pensée de Hume et de Kant, qui ne peuvent pas prendre en compte la relation de la perception avec la matière qu'elle contracte.

Pour Bergson, la perception ne vise pas la connaissance mais l'action (*MM* 17 ff., 71 ff.) ; elle n'est pas principalement une représentation subjective mais elle est matérielle, c'est-à-dire qu'elle n'est pas située dans notre conscience mais dans les choses mêmes (*MM* 47, 58). Si l'on méconnaît la nature de la perception, c'est parce qu'on ignore ce que Bergson appelle « la perception pure », impersonnelle et immédiate, sur laquelle la mémoire greffe des souvenirs. Il écrit : « c'est pour l'avoir méconnue [la perception pure], pour ne pas l'avoir distinguée de ce que la mémoire y ajoute ou en retranche, qu'on a fait de la perception tout entière une espèce de vision intérieure et subjective, qui ne différerait du souvenir que par sa plus grande intensité » (*MM* 30). Il faut donc distinguer dans la perception d'une part ce que la mémoire y apporte, et d'autre part ce qui est immédiatement présent, c'est-à-dire la perception pure. Entre ces deux choses, il n'y a pas seulement une différence de degré, mais une différence de nature (*MM* 76).

Bergson remarque que la perception pure existe plutôt *en droit* qu'*en fait*. En effet, on doit la supposer *en droit* comme formant le fond de la perception consciente, grossie de souvenirs et d'habitudes, qui ressemble à une espèce de souvenir plus intense. Autrement dit,

⁹⁷ Comme nous le verrons plus loin, dans *Le bergsonisme* (*B* 14-16) Deleuze parle de « deux lignes » : la ligne de la matière ou de l'objectivité, « perception-objet-matière » (*B* 16) et celle de la mémoire ou de la subjectivité, « où s'échelonnent affectivité, mémoire-souvenir, mémoire-contraction » (*B* 16). Les éléments de ces lignes (perception, objet, matière et affectivité, souvenir, contraction) désignent des réalités hétérogènes qui se trouvent ensemble sur une des lignes.

la perception pure, c'est « celle qu'aurait un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais absorbé dans le présent et capable, par l'élimination de la mémoire sous toutes ses formes, d'obtenir de la matière une vision à la fois immédiate et instantanée » (*MM* 31). La perception pure se situe donc d'emblée, immédiatement, dans les choses — elle est une perception immanente de la matière. Nous avons vu que pour Bergson le monde matériel consiste en un ensemble d'images. La perception pure peut donc être une vision plus proche de la matière que de la représentation, puisque la matière est déjà image.

Perception consciente et représentation

Nous avons vu que pour Bergson les images de la matière ne peuvent s'empêcher de réagir à tout moment aux ébranlements de toutes les autres images. Ce n'est pas le cas de la représentation, puisque la conscience introduit une zone d'indétermination qui empêche la réaction mécanique de la matière. La perception consciente ou la représentation indique justement ce pouvoir d'action que l'être vivant a sur les choses, à savoir encore sa capacité à empêcher ou à diminuer l'action des choses sur lui (ou encore à séparer les choses de ce qu'elles peuvent), comme l'illustre l'analogie de la réfraction de la lumière. De ce point de vue, la représentation n'est pas quelque chose de positif par rapport à l'image. Au contraire, il y a moins dans la représentation que dans les images du monde matériel. Dans les termes de Bergson, « [i]l n'y aura rien là de positif, rien qui s'ajoute à l'image, rien de nouveau. Les objets ne feront qu'abandonner quelque chose de leur action réelle pour figurer ainsi leur action virtuelle, c'est-à-dire, au fond, l'influence possible de l'être vivant sur eux » (*MM* 35).

Il s'agit donc dans la représentation d'une sélection de certains éléments présents dans les images du monde matériel — plus précisément, la représentation sélectionne les éléments qui intéressent l'être spontané dans son action. Ce qui intéresse un tel être, ce sont les contours de certaines images. Ainsi, la perception ne garde de l'image que « la croûte extérieure » ou « la pellicule superficielle » et elle l'isole du reste des images, elle l'en « détache comme un tableau » (*MM* 33). En d'autres termes, la représentation consiste en une abstraction : en sélectionnant, la conscience représentative fait abstraction de la plupart des relations et potentialités de la matière. Les images ainsi isolées ne sont pas créées mystérieusement par un appareil, mais elles sont toujours déjà présentes dans la matière. La zone d'indétermination de la conscience forme un écran noir sur lequel elles peuvent se projeter, sans lequel elles resteraient transparentes. Bergson souligne que ces zones d'indétermination « n'ajoutent rien à ce qui est » mais « font seulement que l'action réelle passe et que l'action virtuelle demeure »

(*MM* 36). La conscience d'un être spontané retient donc de la réalité ce qui n'a pas d'emprise sur lui, parce que c'est lui qui a une emprise potentielle sur elle — elle retient ce qui l'intéresse, ce qu'il est capable d'influencer. Selon la complexité de cet être, sa conscience retiendra plus ou moins d'éléments, pour une perception plus ou moins sophistiquée et détaillée. Elle retient ces éléments de manière virtuelle, c'est-à-dire que la représentation, qui est une image détachée, indique seulement l'influence de l'être qui se représente sur les choses comme un potentiel, sans la réaliser ou l'actualiser. Tout le reste, toute « action réelle », c'est-à-dire toute action effectuée, que ce soit par l'être spontané sur les choses ou, à l'inverse, par quelque chose du monde matériel sur lequel il n'a pas emprise, « passe », c'est-à-dire qu'elle n'est pas représentée.

Puisque pour Bergson la perception pure est immédiate et instantanée, elle est plus proche de la matière que de la représentation. En effet, Bergson montre à travers l'exemple de la perception visuelle que la perception pure est impersonnelle, extérieure, et qu'elle coïncide avec l'objet perçu. Il écrit : « le point P [perçu], les rayons qu'il émet, la rétine et les éléments nerveux intéressés forment un tout solidaire [...] le point lumineux P fait partie de ce tout, et [...] c'est bien en P, et non pas ailleurs, que l'image de P est formée et perçue » (*MM* 41) ; « le rôle des cônes et des bâtonnets sera simplement de recevoir des ébranlements [...] notre perception, à l'état pur, ferait donc véritablement partie des choses » (*MM* 67). De manière similaire, pour Bergson la sensation n'est rien d'autre que les mouvements de la matière qui atteignent le corps, le centre variable et le principe d'action de la zone d'indétermination de l'organisme vivant : « la sensation proprement dite, bien loin de jaillir spontanément des profondeurs de la conscience [...] coïncide avec les modifications nécessaires que subit, au milieu des images qui l'influencent, cette image particulière que chacun de nous appelle son corps » (*MM* 67).

Le statut particulier que semble avoir le corps, qui est pourtant pour Bergson une image comme les autres, s'explique facilement à travers ce modèle. Le corps devient une image spéciale pour l'individu auquel il appartient parce que cette image reste invariable quand l'individu bouge dans l'espace, tandis que les autres images changent. De cette manière, le corps en vient à occuper pour l'individu une position privilégiée comme centre, donnant en outre naissance à la distinction entre extérieur et intérieur, ainsi qu'à l'idée de l'objet extérieur (*MM* 45-46). La question de l'harmonie entre les différents sens qui s'accordent sur un objet, et entre la perception des individus qui perçoivent le même objet, s'explique également aisément : les différents sens sélectionnent et dessinent chacun à leur manière les actions possibles du corps et les mouvements de la matière, c'est-à-dire qu'ils dessinent la matière de

manière fractionnée, avec des vides et des intervalles, et différemment (*MM* 47-48). Dans ce contexte une éducation des sens doit avoir lieu pour que les différents recouvrements de la matière s'accordent. On remarquera que dans cette optique, l'accord possible entre la perception et l'objet, et entre les perceptions de différents individus, n'est pas mystérieux ni aléatoire car, abstraction faite des éléments qu'ajoute la mémoire, la perception se situe dans les choses mêmes. Par ailleurs, les différents sens ne sont pas des éléments différents de nature qui s'accordent de manière miraculeuse, puisqu'ils constituent différents recouvrements du même objet, et qu'ils se complètent donc les uns des autres, en remplissant les vides laissés par les autres sens pour reconstruire la continuité des images de la matière.

De manière similaire, le cerveau, qui semble jouer un rôle particulier dans la perception car les ébranlements cérébraux donnent l'impression d'être l'origine ou la cause de la représentation, est pourtant pour Bergson une image comme les autres. Pour Bergson, l'illusion d'une perception inétendue, d'une représentation immatérielle, naît quand on fait abstraction d'une partie de la réalité matérielle pour faire de la perception une représentation qui résulte d'un ébranlement cérébral détaché du reste de la matière, dont on ne peut expliquer la relation avec l'objet perçu (*MM* 37-38). En réalité, le cerveau n'est pas séparé des autres images mais il se trouve parmi celles-ci comme un bureau téléphonique, connectant les mouvements de la matière aux mouvements des systèmes moteurs. Si la perception consciente correspond strictement à la modification cérébrale, ce n'est pas parce qu'elle est causée par cette dernière, mais parce que le cerveau dessine les mouvements entre lesquels l'individu a le choix, en même temps que la perception consciente réfléchit, dans les images extérieures, ce sur quoi ces mouvements auraient prise. Dans les termes de Bergson, « [l]a dépendance réciproque de ces deux termes [perception consciente et modification cérébrale] tient donc simplement à ce qu'ils sont, l'un et l'autre, fonction d'un troisième, qui est l'indétermination du vouloir » (*MM* 39).

Nous avons abordé la perception consciente, le corps et le cerveau du point de vue de la perception pure, c'est-à-dire de la réalité matérielle de la perception, qu'il faut selon Bergson supposer *en droit*, comme formant le fond impersonnel et matériel de la perception consciente. Cependant, comme nous l'avons indiqué plus haut, pour Bergson il n'y a *en fait* pas de perception ni de souvenir pur, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de perception qui ne soit imbibée de souvenirs, et pas de souvenir qui ne soit incrusté dans une perception. Comme le note Deleuze, « Bergson n'ignore pas que les choses se mélangent en réalité, en fait ; l'expérience elle-même ne nous livre que des mixtes » (*B* 11-12). Il affirme en effet que « [c]es deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose » (*MM* 69). S'il faut malgré cela distinguer *en droit* la

perception du souvenir, c'est comme nous l'avons indiqué pour éviter les illusions et les malentendus.

On comprend dès lors ce que Deleuze veut dire quand il affirme que le dualisme de Bergson est un dualisme de méthode, à savoir le résultat de ce qu'il appelle la « méthode de division » (B 11 ff.). Si dans *Matière et mémoire* Bergson distingue la perception pure du souvenir pur, c'est parce que ceci lui permet de restituer à la perception sa nature matérielle et extérieure à la conscience. En effet, il montre qu'il y a entre la perception et la matière *non une différence de nature, mais seulement une différence de degré*. Il écrit : « il y a pour les images une simple différence de degré, et non pas de nature, entre *être* et *être consciemment perçues* » (MM 35). La relation entre la perception consciente et la matière est donc une relation de la partie au tout. En effet, Bergson affirme qu'« entre cette perception de la matière et la matière même il n'y a qu'une différence de degré, et non de nature, la perception pure étant à la matière dans le rapport de la partie au tout » (MM 74-75). C'est également de cette manière que Bergson définit les différences de degré dans *Les données immédiates* : comme une différence quantitative, un accroissement ou une diminution d'une même chose ou qualité (DI 5-10), et donc comme une relation entre un tout et une partie de ce tout. Tandis que Bergson semble récuser la notion de différence de degré à ce moment-là, parce qu'elle naît d'une confusion entre la durée inépuisable et l'extension, soit entre ce qui appartient à la conscience et ce qui concerne la matière, dans *Matière et mémoire*, cette notion lui paraît adéquate, même pour parler de la perception consciente, du moins du point de vue de la matière — mais ce point de vue, il semble qu'il faut l'adopter *en droit*. Ainsi, comme l'affirme Deleuze, le dualisme de Bergson débouche sur un monisme de degrés.

2. Mémoire corporelle, mémoire spirituelle : d'une différence de nature à une différence de degré de contraction

Dans *Matière et mémoire*, Bergson développe une conception de la mémoire qui implique une notion de différence de degré qui ne correspond pas à la relation de la partie au tout. En effet, pour Bergson la perception et la conscience sélectionnent une *partie* de la matière, tandis que la mémoire contracte à chaque instant le passé tout entier à des niveaux de contraction différents. Nous verrons comment cette conception de la mémoire permet à Bergson de rendre compte des principaux aspects du sujet épistémologique — la reconnaissance, l'attention volontaire, l'idée générale et l'association — sans présupposer de facultés ou de catégories, et en expliquant leur relation avec la matière.

Le discernement et les deux mémoires

Nous avons vu que pour Bergson la perception consciente est une sélection et, par là, elle annonce l'esprit. Il écrit : « il y a, dans cette pauvreté nécessaire de notre perception consciente, quelque chose de positif et qui annonce déjà l'esprit : c'est, au sens étymologique du mot, le discernement » (*MM* 35). Comme nous l'avons vu, cette sélection est le résultat des mouvements de la matière se heurtant à la liberté de l'individu. Ainsi, elle suppose un discernement, à savoir le discernement de ce qui est utile à l'individu en vue de l'action, ce qui présuppose par ailleurs une préservation du passé qui permet de définir ce qui est utile, et qui préfigure l'esprit. Cette préfiguration de l'esprit est déjà présente dans la matière vivante la plus rudimentaire, selon Bergson. De fait, pour qu'on puisse parler de discernement, il suffit que « les mouvements ou influences des autres soient d'une part recueillis, d'autre part utilisés » et « [l]a matière vivante, sous sa forme la plus simple et à l'état homogène, accomplit déjà cette fonction, en même temps qu'elle se nourrit ou se répare » (*MM* 66).

Si Bergson parle ici de discernement, ce n'est pas parce qu'il voit simplement une ressemblance entre cette fonction de la matière vivante qui se nourrit et le choix conscient. Selon lui, il y a une continuité entre la sélection qu'opère l'organisme et celle que représente le choix. Il s'agit en fait du même processus, mais à un autre degré de complexité de l'organisme et de contraction de la mémoire. Bergson arrive à cette conclusion par sa méthode de division : il établit d'abord une différence de nature entre deux sortes de mémoires (*MM* 81 ff.), pour ensuite décrire les mélanges de faits et la continuité entre ces deux manières de retenir le passé (*MM* 93 ff.). Plus précisément, dans le second chapitre de *Matière et mémoire*, en s'appuyant sur des recherches empiriques (principalement en psychologie), il démontre que « [l]e passé se survit sous deux formes distinctes : 1° dans des mécanismes moteurs ; 2° dans des souvenirs indépendants » (*MM* 82).

Bergson développe d'abord cette distinction à travers l'exemple d'une leçon apprise par cœur (*MM* 83 ff.). Il remarque que notre mémoire emmagasine des images au long de notre vie et que ces images apparaissent et disparaissent spontanément, de manière aléatoire et indépendamment de notre volonté. Pour pouvoir réellement savoir une chose, pour l'avoir à disposition, observe-t-il, il faut l'apprendre par cœur, c'est-à-dire qu'il faut substituer à un certain souvenir un mécanisme corporel. C'est ce qui se passe quand on apprend une leçon par cœur : à mesure que la leçon est répétée, elle se grave dans la mémoire, elle s'articule de plus en plus spontanément, et on finit par l'intérioriser. La leçon apprise a tous les caractères de l'habitude, et donc de ce que Deleuze appelle la répétition productive : elle s'acquiert par

répétition, et elle produit quelque chose de nouveau, à savoir un mécanisme corporel qui, une fois enclenché, engendre un système clos de mouvements automatiques qui se succèdent toujours de la même manière. En tant que telle, la leçon appartient entièrement au présent pour Bergson, et elle est action plutôt que souvenir. Il remarque qu'elle peut même paraître innée, si ce n'est que l'on peut se souvenir des répétitions successives par lesquelles on l'a acquise.

Le souvenir particulier de chacune des répétitions par laquelle on a appris la leçon, lui, n'a pas le caractère de l'habitude, mais plutôt d'un événement daté et unique. Ce souvenir se manifeste dans une représentation ou une image, qui est imprimée du premier coup dans la mémoire, qui reste inaltérée, et qui se suffit à elle-même, pour constituer un moment irréductible de l'histoire de l'individu. Bergson observe que ce type de souvenir est fugitif : il se manifeste le plus souvent indépendamment de notre volonté, de manière aléatoire ou capricieuse, même s'il peut se dompter pour changer de nature, comme dans le cas d'une leçon apprise par cœur. Ce type de souvenir fait donc penser à la fantaisie et à l'imagination qu'on a associé au fond affectif du sujet.

Bergson souligne qu'une fois la leçon apprise, elle peut se passer du souvenir des répétitions successives qui ont servi à l'apprendre, ce qui indique qu'il y a deux mémoires distinctes, dont ces deux types de souvenir découlent. De ces deux mémoires, « l'une *imagine* et l'autre *répète* » (MM 87). Il ne s'agit donc pas pour Bergson de la transformation d'un souvenir en habitude à travers des répétitions puisque, comme nous l'avons vu, aucune répétition ne peut modifier le souvenir originel, qui s'enregistre une fois pour toutes et ensuite subsiste dans le temps tel quel. À la différence du souvenir singulier et daté de la mémoire représentative, le mécanisme habituel sort du temps pour devenir de plus en plus impersonnel et détaché du passé à mesure qu'il est mieux intégré. Ainsi, la répétition monte un mécanisme, une habitude corporelle, qui se conserve dans une mémoire assise dans le présent et entièrement orientée sur l'action.

Bergson conclut qu'il y a deux mémoires distinctes, qui enregistrent le passé de manières différentes : l'une emmagasine des efforts passés sous la forme d'habitudes motrices, et l'autre retient des images singulières et datées. La première mémoire est une mémoire habituelle, impersonnelle et machinale ou instinctive, entièrement logée dans la matière. Pour le dire avec les mots de Bergson, la mémoire-habitude, « fixée dans l'organisme », constitue « l'ensemble des mécanismes intelligemment montés qui assurent une réplique convenable aux diverses interpellations possibles » qui fait que « nous nous adaptons à la situation présente, et

que les actions subies par nous se prolongent d'elles-mêmes en réactions » (*MM* 167-768).⁹⁸ Si Bergson affirme qu'elle est « [h]abitude plutôt que mémoire », c'est parce qu'« elle *joue* notre expérience passée, mais n'en évoque pas l'image » (*MM* 168, nos soulignements). Cette mémoire permet à l'individu d'être efficace, adapté à la vie, car c'est grâce à elle que le système nerveux dispose d'un plus ou moins grand nombre de mécanismes moteurs entre lesquels il peut choisir pour réagir à un certain ébranlement. Bergson remarque par rapport à cette mémoire corporelle qu'« un être vivant qui se contenterait de vivre n'aurait pas besoin d'autre chose » (*MM* 89).

La deuxième mémoire est une mémoire personnelle et essentiellement immatérielle ou incorporelle. Bergson l'appelle « la mémoire vraie » parce qu'elle se situe « bien réellement dans le passé définitif, et non pas, comme la première, dans un présent qui recommence sans cesse » (*MM* 168). Cette mémoire est « [c]oextensive à la conscience », car « elle retient et aligne à la suite les uns des autres tous nos états au fur et à mesure qu'ils se produisent, laissant à chaque fait sa place et par conséquent lui marquant sa date » (*MM* 168), c'est-à-dire qu'elle contient tous les états psychologiques passés de l'individu. Contrairement à la mémoire corporelle, cette mémoire-ci n'obéit pas à notre volonté. Elle se manifeste de manière capricieuse et apparemment aléatoire, c'est pourquoi Bergson l'appelle également la « mémoire spontanée » (*MM* 90-91, 170) dont le « souvenir spontané [...] peut se révéler par des éclairs brusques » et « se dérobe, au moindre mouvement de la mémoire volontaire » (*MM* 93). Il compare les souvenirs spontanés à « des images de rêve » (*MM* 90), et il compare la mémoire spontanée à une « faculté de photographie mentale », en affirmant qu'elle « appartient plutôt à la subconscience qu'à la conscience » (*MM* 94). On comprendra pourquoi Bergson considère que cette mémoire est spirituelle ou incorporelle car, comme il le remarque, quand on essaie de se rappeler de quelque chose qui y appartient, cette image peut apparaître comme « fugitive, véritable fantôme qui s'évanouit au moment précis où votre activité motrice voudrait en fixer la silhouette » (*MM* 92). Si la mémoire-habitude fait de l'être un individu adapté à la vie, selon Bergson, une intrusion régulière de la mémoire spontanée au contraire dérangerait profondément l'équilibre intellectuel.

⁹⁸ Bergson parle ici de « mécanismes intelligents, » et pourtant il dit également plus loin que ces mécanismes, plus ou moins complexes, variés et subtils, ne font qu'*imiter* l'intelligence (*MM* 92). Il donne comme exemple les déments et les aphasiques, qui peuvent réciter les paroles d'une chanson ou les jours de la semaine, une fois qu'ils ont mis en route le mécanisme automatique de cette récitation. Il évoque également l'attitude du chien qui accueille son maître, ce qui suggère que ces mécanismes ne sont pas à proprement parler intelligents, parce qu'ils n'impliquent pas de représentation consciente, car celle-ci suppose la mémoire représentative. Il affirme en effet : « [d]e ces deux mémoires, dont l'une imagine et dont l'autre répète, la seconde peut suppléer la première et souvent même en donner l'illusion » (*MM* 87).

Selon Bergson, la mémoire-habitude est axée sur l'avenir, et elle inhibe ou refoule toute une masse de souvenirs de la mémoire spontanée, qui sont inutiles et même potentiellement nuisibles à la situation présente (*MM* 90). Par conséquent, les deux mémoires s'excluent : l'une est axée sur l'avenir et sur l'action, tandis que l'autre renvoie au passé et ne peut s'actualiser que s'il est possible de faire abstraction de l'utilité et des besoins dans le présent.

On remarquera qu'aucune de ces deux mémoires ne contient essentiellement le passé en tant que souvenirs effectivement représentés, en tant qu'images-souvenirs dont on a conscience, même si elles conditionnent ce type de souvenir. En effet, l'habitude ne représente pas le passé mais l'opère de manière machinale, et la mémoire immatérielle, même si elle est coextensive à la conscience, ne l'est pourtant pas en tant que conscience représentative ; au contraire, pour Bergson le passé psychologique y prend même la forme d'une réalité inconsciente. L'idée d'une réalité psychologique inconsciente n'est pas problématique pour lui car, selon sa théorie, « la conscience n'est que la marque caractéristique du *présent*, c'est-à-dire de l'actuellement vécu, [...] de l'*agissant* » ce qui signifie que « conscience [n'est] pas synonyme d'existence mais seulement d'action réelle ou d'efficacité immédiate » (*MM* 156-157). De ce point de vue il n'est pas difficile d'admettre que quelque chose qui n'agit pas, et qui n'appartient donc pas à la conscience, continue pourtant à exister, pour former « un état psychologique inconscient » (*MM* 157), « une espèce d'état mental inconscient » ou encore « une image non imaginée » (*MM* 158). Ainsi, pour Bergson, tout comme les images ne cessent pas d'exister quand je cesse de les percevoir, le passé ne s'efface pas quand il cesse d'être représenté. Bergson considère le passé comme une existence inconsciente, comme une image impuissante ou inactive, mais qui est comme nous le verrons toujours contenue dans le présent.

On notera une fois encore le lien avec les trois synthèses passives du sujet que Deleuze élabore dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*. Comme nous avons vu, Deleuze appelle la première synthèse passive du sujet la synthèse de « l'habitude » ou de la « contemplation ». Il l'appelle également synthèse de « contraction » ou du « besoin » (*DR* 96-108).⁹⁹ Nous avons vu que cette synthèse s'accorde avec la notion humienne d'habitude, que Deleuze mentionne au début du chapitre, mais également à l'accord spontané des facultés dans le sens commun esthétique chez Kant. On peut également associer la mémoire corporelle de

⁹⁹ Dans ce contexte, Deleuze souligne l'importance de l'idée d'un besoin positif (*DR* 105-107), qui n'est pas uniquement un manque négatif, ce qu'il paraît pourtant être quand on le considère du point de vue de ce que Deleuze appelle « les synthèses actives », c'est-à-dire de la volonté et la conscience réflexive (*DR* 110). Cette idée correspond tout à fait au point de vue de Bergson, pour qui le besoin est ce qui pousse l'organisme à agir dans le présent et à développer des habitudes — il est créatif ou du moins, catalyseur — et pour qui cette synthèse passive de la mémoire corporelle formera la base des mécanismes de l'intelligence la plus développée.

Bergson à cette synthèse, qui n'est du reste rien d'autre qu'une habitude, et qui présente comme nous l'avons indiqué les caractéristiques d'une répétition productive. Par ailleurs, Deleuze s'inspire de la deuxième mémoire de Bergson, à savoir la mémoire purement spirituelle, pour sa deuxième synthèse du temps (*DR* 108-115). En effet, la deuxième synthèse du temps a deux versants, dont le premier accomplit une conservation en soi du passé par rapport auquel le sujet est passif, tout comme c'est le cas de la mémoire spirituelle de Bergson. Par rapport à l'autre versant de cette synthèse, le sujet est actif : ce versant permet la réflexion et la représentation. Nous verrons dans les pages qui suivent comment pour Bergson la mémoire immatérielle engendre des actes de pensée actifs ou volontaires.

La reconnaissance et l'attention volontaire

Pour Bergson, quand le souvenir incorporel fait son apparition en tant qu'image-souvenir, c'est-à-dire dans une représentation consciente, il n'appartient plus essentiellement au passé mais, en s'actualisant dans une image de la mémoire, il entre dans le présent et devient efficace ou se rend utile. Il n'est alors plus souvenir pur car « dès qu'il devient image, le passé quitte l'état de souvenir pur et se confond avec une certaine partie de mon présent » (*MM* 156). Par conséquent, il y a une différence de nature entre l'image-souvenir qui s'actualise dans une représentation du présent, et le souvenir pur, inextensif, qui appartient au passé définitif. Bergson affirme en effet que « [l]'image est un état présent, et ne peut participer du passé que par le souvenir dont elle est sortie » tandis que « [l]e souvenir, au contraire, impuissant tant qu'il demeure inutile, reste pur de tout mélange avec la sensation, sans attache avec le présent, et par conséquent inextensif » (*MM* 156).

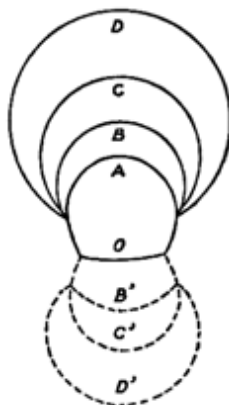
Il s'ensuit que le seul lien entre ces deux types de souvenirs, c'est qu'une certaine image du passé trouve toujours son origine dans un souvenir pur, et participe donc du passé par cette origine concrète qui lui est propre. Servir ainsi d'origine à une image-souvenir est la seule manière qu'a le passé pur de s'actualiser dans le présent. Par conséquent, l'image-souvenir doit répondre à l'appel du présent, elle doit pouvoir se glisser dans l'écart qu'a produit la complexité du système nerveux pour se rendre actuelle ou efficace. Cela signifie que d'habitude seuls les souvenirs utiles à la situation présente doivent s'actualiser. Les souvenirs les plus lointains, les plus singuliers et les moins utiles, ne font surface qu'à condition que le présent ne soit pas trop tendu, qu'il n'exige pas d'action immédiate, ou que la conscience arrive à suspendre les nécessités du présent.

L'utilisation la plus courante du passé dans le présent est pour Bergson celle qu'opère l'acte cognitif de la reconnaissance. Comme il y a deux mémoires, la reconnaissance peut se produire de deux manières : ou bien le passé est présent automatiquement dans les mécanismes moteurs, dans ce que Bergson appelle la « reconnaissance automatique » (*MM* 107), qui se fait par des mouvements, comme quand on reconnaît un objet en l'utilisant ou quand on s'oriente instinctivement dans une ville familière ; ou bien l'esprit doit aller chercher un souvenir dans le passé et choisir le plus utile à la situation, dans ce que Bergson appelle « la reconnaissance attentive » qui sollicite une « intervention régulière des images-souvenirs » (*MM* 107). Bergson appelle la reconnaissance attentive un « grossissement de l'état intellectuel », une « concentration de l'esprit » ou encore un « effort aperceptif » (*MM* 109). Cet effort implique selon lui un arrêt ou une inhibition de l'action, dans un acte qui « renonce à poursuivre l'effet utile de la perception présente » (*MM* 110). À partir de cette inhibition, l'attention volontaire va chercher dans la mémoire des souvenirs d'anciennes images qui ressemblent à la perception présente, pour y ajouter un nombre croissant de détails. Pour Bergson cette opération peut se poursuivre sans fin, car la conscience peut creuser des régions toujours plus profondes de la mémoire, pour ajouter toujours plus de détails à la perception présente.

Ainsi, l'attention volontaire utilise des images-souvenirs pour enrichir le présent en projetant des images du passé sur l'objet perçu. Selon Bergson, dans cet acte on ne peut pas distinguer le passé du présent. Il ne s'agit pas seulement d'une analyse, comme on le conçoit d'habitude, mais également d'un acte de synthèse, qui permet de découvrir dans la perception des détails qui ne s'y manifestaient pas au premier abord. Bergson écrit que « cette analyse se fait par une série d'essais de synthèse ou, ce qui revient au même, par autant d'hypothèses : notre mémoire choisit tour à tour diverses images analogues qu'elle lance dans la direction de la perception nouvelle » (*MM* 112). En d'autres termes, l'attention volontaire analyse de près une perception, en vérifiant une série d'hypothèses qu'elle projette sur son objet, pour en dessiner un nombre croissant de détails. Par conséquent, le processus de la perception attentive ressemble plus à un circuit qu'à un fil tendu ou à une ligne progressive. Comme le dit Bergson, « [n]otre perception distincte est véritablement comparable à un cercle fermé, où l'image-perception dirigée sur l'esprit et l'image-souvenir lancée dans l'espace courraient l'une derrière l'autre » (*MM* 113) ; elle est comparable à « un circuit, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit : il doit toujours faire retour à l'objet lui-même » (*MM* 114). Ainsi, il y a chaque fois vérification des éléments que l'esprit projette sur l'objet, et il ne s'agit donc pas d'une

construction purement idéale, mais d'un échange entre les images que l'objet renvoie et celles que la mémoire préconise.

Bergson représente les circuits de l'attention comme suit (figure 1, *MM* 115) :



Il explique que le cercle le plus étroit, A, est le plus proche de la perception pure, et qu'il contient uniquement l'objet O lui-même et l'image qui en résulte. Ensuite il y a les cercles B, C et D, qui sont de plus en plus larges, et qui représentent « des efforts croissants d'expansion intellectuelle » (*MM* 114). Il remarque que ces cercles sont tout à fait différents les uns des autres, qu'ils n'ont en commun que l'objet perçu, et que « [c]'est le tout de la mémoire [...] qui entre dans chacun de ces circuits » (*MM* 114-115). En d'autres termes, à tous les niveaux la vie psychologique ou l'esprit se donne tout entier, en se simplifiant ou se compliquant selon le niveau, et donc en grossissant la perception d'un plus ou moins grand nombre d'images-souvenirs. B', C' et D' représentent les niveaux de profondeur et de complexité croissante de la mémoire, qui correspondent aux efforts d'expansion intellectuelle ou de tension de l'esprit, et qui sont pour Bergson « situées derrière l'objet, et virtuellement données avec l'objet lui-même » pour représenter « des couches plus profondes de la réalité » (*MM* 115).

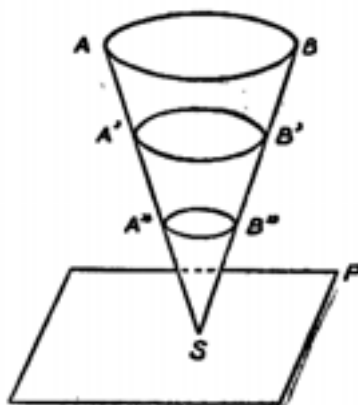
Le cône : les différents niveaux de contraction de la mémoire

Ces considérations sur l'attention volontaire impliquent que la mémoire peut se contracter ou se détendre, et comprend donc différents degrés de contraction du passé, dont chacun contient tout le passé. Dans son état le plus détendu, la mémoire contiendrait absolument tous les souvenirs de l'individu comme datés et exactement localisés pour constituer « la dernière et la plus large enveloppe de notre mémoire » (*MM* 116). À ce niveau de contraction, les souvenirs seraient essentiellement fugitifs et capricieux, éphémères et instables ; ils s'actualiseraient ou

se matérialiseraient seulement par hasard, soit parce que la situation présente ou l'attitude corporelle les invoque, soit parce que, au contraire, elle laisse n'importe quel souvenir se glisser dans la conscience.

À partir de cet état tout détendu de la mémoire, Bergson envisage des niveaux de contraction de la mémoire qui resserrent de plus en plus les souvenirs, pour les rendre de plus en plus impersonnels et de moins en moins détaillés, et pour les rendre ainsi plus utiles, plus communs et capables de s'appliquer à la perception. Il compare cette forme générale du souvenir à une espèce qui englobe l'individu ou à une généralité qui contient le particulier : « les mêmes souvenirs [...] de plus en plus éloignés de leur forme personnelle et originale, [sont] de plus en plus capables, dans leur banalité, de s'appliquer sur la perception présente et de la déterminer à la manière d'une espèce englobant l'individu » (*MM* 116). Au niveau le plus contracté et général de la mémoire, le passé s'insère de manière aiguë dans l'action, comme le tranchant d'une lame : « ce que nous appelons agir, c'est précisément obtenir que cette mémoire se contracte ou plutôt s'affile de plus en plus, jusqu'à ne présenter que le tranchant de sa lame à l'expérience où elle pénétrera » (*MM* 116-117). C'est que, à ce niveau, la mémoire peut se régler automatiquement sur les mouvements corporels en utilisant du passé uniquement ce qui a un intérêt pratique pour l'action.

Bergson schématise les niveaux de contraction de la mémoire à l'aide de son fameux cône (figure 5, *MM* 181) :



Selon ce schéma, le point S, le présent sensori-moteur, est le point le plus contracté de la mémoire. Il représente « [l]a mémoire du corps » ou « l'ensemble des systèmes sensori-moteurs que l'habitude a organisés », qui est « une mémoire quasi instantanée à laquelle la véritable mémoire du passé sert de base » (*MM* 169). Cette mémoire constitue pour Bergson « la plus grande simplification possible de notre vie mentale » (*MM* 185). Elle est instantanée,

elle avance sans cesse dans le temps, et elle simplifie notre passé de manière extrême pour nous insérer dans le présent matériel à travers les mécanismes moteurs automatiques comme les réflexes. Le sommet AB du cône représente la base la plus relâchée de la mémoire. Contrairement au sommet S du cône, cette base n'avance pas pour Bergson, c'est-à-dire qu'elle reste dans le passé.

À partir de cette figuration de la mémoire, Bergson distingue deux états-limites de la mémoire, deux pôles entre lesquels on oscille. D'un côté, on peut imaginer qu'il est possible de vivre dans un présent pur, extrêmement contracté. Pour Bergson, ce serait le cas de l'« animal inférieur » et de « l'homme impulsif » (*MM* 170), qui jouerait son existence sans se la représenter, pour vivre comme un « automate conscient » qui « suivrait la pente des habitudes utiles qui prolongent l'excitation en réaction appropriée » (*MM* 172). De l'autre côté, Bergson place un être « qui vit dans le passé pour le plaisir d'y vivre, et chez qui les souvenirs émergent à la lumière de la conscience sans profit pour la situation actuelle » (*MM* 170). Cet être, comme il n'est pas attentif à la situation présente et qu'il suspend la nécessité d'agir, est pour Bergson « un rêveur » (*MM* 170), qui rêverait son existence au lieu de la vivre, et qui disposerait à tout moment de « la multitude infinie des détails de son histoire passée » (*MM* 172). Pour Bergson, aucun de ces deux états de la mémoire n'est adapté à l'action. La mémoire d'un être équilibré ou adapté se situerait dans un juste milieu entre ces deux pôles pour constituer « une mémoire assez docile pour suivre avec précision les contours de la situation présente, mais assez énergique pour résister à tout autre appel » (*MM* 170). C'est ce que Bergson appelle le sens pratique ou le bon sens, ou encore « l'attention à la vie » (*MM* 7, 193).

De ces deux pôles de la mémoire toute détendue et toute contractée, l'un constitue le paradigme de l'*action*, soit une mémoire motrice marquée par le général ou le semblable, et l'autre le paradigme de la *vision*, c'est-à-dire d'une mémoire contemplative qui appréhende le singulier, le différent.¹⁰⁰ On remarquera que cette distinction est liée à l'appréciation du général et du particulier. En effet, le rêveur, comme il se rappelle sans cesse des souvenirs datés et uniques, appréhende uniquement le particulier ou l'individuel, et voit seulement par où chaque image diffère des autres plutôt que par où elle leur ressemble. L'impulsif ou l'automate conscient, au contraire, comme il se laisse guider par ses habitudes, distingue dans une situation

¹⁰⁰ Dans ce contexte, Bergson remarque que les enfants et les gens avec des capacités intellectuelles sous-développées auront tendance à mieux retenir les souvenirs singuliers et détaillés, car l'intelligence organise et discipline la mémoire en fonction de l'action, et en efface les détails. De manière similaire, quand on dort, il ne s'agit pas de se préparer à l'action dans la situation présente, et par conséquent des souvenirs singuliers et lointains, que l'on avait peut-être oubliés, peuvent faire surface et réapparaître avec une extrême précision.

uniquement ce qu'elle a en commun avec ses expériences passées, c'est-à-dire sa ressemblance avec d'autres images. Bergson souligne que même si cet être évolue exclusivement dans le général, il n'est pourtant pas capable de *penser* l'universel, car il ne se représente pas les images et les ressemblances qu'il *joue*.

Bergson remarque par ailleurs par rapport à ces deux états-limites de la mémoire qu'ils se présentent très exceptionnellement, car normalement la mémoire se situe entre les deux pour produire des mixtes entre différents niveaux de contraction de la même mémoire s'appuyant mutuellement. Ainsi, il s'agit encore ici d'une distinction méthodologique entre des différences de nature qu'il faut supposer *en droit*, pour éviter les illusions et les malentendus de ce qui se passe *de fait*.

L'idée générale

Tout comme la reconnaissance et l'attention volontaire, l'idée générale est un facteur indispensable à l'intelligence et à la pensée. Pour Bergson, elle résulte de la collaboration entre les deux pôles de la mémoire, pour former une sorte d'habitude de pensée. En effet, il compare l'idée générale à l'habitude en affirmant que « l'habitude [est] à l'action ce que la généralité est à la pensée » (*MM* 173).

Nous avons vu que celui qui évolue dans un état contracté de la mémoire, c'est-à-dire dans l'habitude motrice, saisit dans son action le général sans le penser. Comme l'habitude est contractée sur la base de différentes expériences dans le passé pour permettre une réaction efficace dans l'avenir, l'habitude de la pensée nécessite une série de représentations individuelles ou particulières d'un côté, et un acte qui les rassemble de l'autre. En effet, pour Bergson l'idée générale suppose d'une part des représentations particulières ou individuelles, et d'autre part une réflexion généralisante qui en efface les particularités. L'idée générale naît donc d'une collaboration entre les deux états de contraction de la mémoire car « [l]e premier se traduit par le souvenir des différences, le second par la perception des ressemblances au confluent des deux courants apparaît l'idée générale » (*MM* 173). Pour Bergson, un nombre infini de notions générales peuvent se créer à partir de l'apparition de l'idée générale ou du genre, qui est avant tout une opération. C'est ce qui fait naître le langage, qui construit par ailleurs des mécanismes moteurs pour désigner un nombre illimité d'objets. Ainsi, l'entendement et le langage imitent la façon qu'a la nature ou la réalité matérielle de contracter des habitudes. L'entendement le fait en se représentant les idées générales déjà présentes dans

la réalité matérielle comme habitude, et le langage en montant des mécanismes artificiels pour désigner des objets.

Bergson affirme que cette faculté de former des idées générales ou encore de concevoir des genres qu'il appelle un « raffinement de l'intelligence » est sans doute une faculté proprement humaine, et éventuellement de certains animaux dits « supérieurs » (*MM* 176), car elle suppose une capacité d'identifier les différences, ainsi qu'une mémoire des images. Cependant, il semble que cette capacité ne forme pour Bergson que le prolongement de certaines opérations qui ont lieu dans les organismes les plus rudimentaires. Cela voudrait dire que l'idée générale ne provient pas d'une idée ou d'un principe rationnel humain ou subjectif, mais qu'elle aurait la même origine que les habitudes corporelles avec lesquelles elle serait en continuité, c'est-à-dire qu'elle serait d'origine instinctive ou sensible plutôt que rationnelle ou conceptuelle. Ceci s'accorde avec l'idée du fond affectif du sujet, à partir duquel les facultés ou les capacités intelligentes et rationnelles émergeraient, ainsi qu'avec la notion d'Idée matérielle que Deleuze développe notamment à partir de Kant.

Comme nous l'avons vu, pour Bergson la perception a une origine utilitaire. De ce point de vue, ce qui est intéressant c'est la ressemblance, car elle permet de repérer ce qui peut répondre à un besoin ou une tendance *en général*. Il convoque l'herbivore pour illustrer cette idée (*MM* 176-177). L'herbivore est attiré par l'herbe en général et pour lui, les différences individuelles importent peu. Pourtant, remarque Bergson, la vache ne se représente pas l'herbe en tant qu'idée générale, elle ne possède pas de connaissance ni de perception consciente, mais elle en a un « sentiment confus » (*MM* 176). Ce sentiment est celui de l'attirance, que la vache ressent pour l'herbe sous toutes ses formes. Bergson écrit : « [c]'est l'herbe *en général* qui attire l'herbivore : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (nous n'allons pas jusqu'à dire : pensées comme des qualités ou des genres), sont les seules données immédiates de sa perception extérieure » (*MM* 177). Ce sentiment ne trouve pas son origine dans des déterminations d'un sujet ou dans une pensée, et il n'est pas de nature psychologique. Il trouverait plutôt son origine dans la ressemblance comme une force de la nature, qui engendrerait ce sentiment ainsi que cette réaction régulière. Pour le dire avec les mots de Bergson : « ce n'est pas, à notre avis, un effort de nature psychologique qui dégage ici la ressemblance : cette ressemblance agit objectivement comme une force, et provoque des réactions identiques » (*MM* 177).

Bergson rapproche l'attirance que l'herbivore ressent envers l'herbe à l'extraction chimique, ainsi qu'à la nutrition de la plante et de l'amibe. Il affirme qu'« il n'y a pas de différence essentielle entre l'opération par laquelle cet acide tire du sel sa base et l'acte de la

plante qui extrait invariablement des sols les plus divers les mêmes éléments qui doivent lui servir de nourriture » ni avec une « conscience rudimentaire comme peut être celle de l'amibe s'agitant dans une goutte d'eau » (MM 177). Dans tous ces exemples, l'être (vivant) sent à travers la ressemblance ce qu'il peut s'assimiler.

Pour Bergson l'idée générale est, au fond, une opération comme celle-ci, c'est-à-dire qu'elle se développe à partir d'une attirance purement physique, qui saisit la ressemblance, et que l'on peut constater dans des êtres aussi divers que le calcium, la plante, l'amibe et la vache. Il écrit :

on suit du minéral à la plante, de la plante aux plus simples êtres conscients, de l'animal à l'homme, le progrès de l'opération par laquelle les choses et les êtres saisissent dans leur entourage ce qui les attire, ce qui les intéresse pratiquement, sans qu'ils aient besoin d'abstraire, simplement parce que le reste de l'entourage reste sans prise sur eux : cette identité de réaction à des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales (MM 178).

Même si dans ces exemples l'idée générale n'est pas encore représentée ou pensée, elle y est pourtant présente en tant que *jouée*, sentie ou vécue, même par les organismes les plus simples et par les réactions chimiques. C'est dire que l'idée, qui est pensée ou représentée par l'être humain, est déjà présente dans les actions et réactions des corps.¹⁰¹

On remarquera que Bergson associe aux deux états de la mémoire au croisement desquels se constitue l'idée générale, à savoir la mémoire contractée qui joue la ressemblance et la mémoire détendue qui contemple la différence, deux opérations et donc deux facultés de la pensée : l'entendement et la mémoire. Il écrit : « par le double effort de l'entendement et de la mémoire [se construisent] la perception des individus et la conception des genres, — la

¹⁰¹ Par cette explication de l'idée générale, Bergson évite les problèmes que rencontrent le nominalisme et le conceptualisme pour expliquer la généralité. Il explique que les nominalistes considèrent la généralité d'une idée comme son *extension*, soit la série indéfinie et ouverte des individus qui sont représentés par cette idée, ou, plus précisément, par le symbole qui la désigne, comme si on avait nommé du même nom un certain objet individuel et ensuite tous les objets qui y ressemblent. De ce point de vue, il faut présupposer une capacité d'abstraction, pour pouvoir expliquer comment on reconnaît les qualités communes des objets individuels qui font partie d'une certaine catégorie ou collection. On doit par conséquent parler de conceptualisme, qui définit la généralité de l'idée générale non par son extension mais par sa *compréhension*, c'est-à-dire la capacité de l'intelligence à décomposer et abstraire des qualités pertinentes qui représentent un genre. Toutefois, ici aussi il y a un problème selon Bergson, qui semble emporter à nouveau le conceptualisme au nominalisme : ces qualités, même abstraites, doivent être individuelles et dans ce cas, pour les ériger en genres, il faut encore une autre démarche de l'esprit qui les rassemble sous un nom ou symbole. Ainsi, remarque Bergson, « [n]ous tournons donc bien réellement dans un cercle, le nominalisme nous conduisant au conceptualisme, et le conceptualisme nous ramenant au nominalisme. La généralisation ne peut se faire que par une extraction de qualités communes ; mais les qualités, pour apparaître communes, ont déjà dû subir un travail de généralisation » (MM 175). Selon Bergson, l'erreur que font ces deux doctrines, c'est qu'elles supposent que l'idée générale vient d'une énumération d'objets individuels, et qu'elles supposent déjà des représentations, ce qui conduit à un cercle vicieux. En fait, la ressemblance qui est à la base de l'idée générale est d'un autre type que la ressemblance entre deux représentations, et fonde cette dernière.

mémoire greffant des distinctions sur les ressemblances spontanément abstraites, l'entendement dégageant de l'habitude des ressemblances l'idée claire de la généralité » (*MM* 179). C'est dire que, dans la pensée, la mémoire perçoit la différence tandis que l'entendement contracte des habitudes de pensée pour construire le genre. De ces deux facultés de l'esprit, qui correspondent aux deux extrémités de la mémoire, la première semble correspondre à la fantaisie, car elle constitue une image singulière et capricieuse, inutile à l'action, tandis que la deuxième, que Bergson appelle l'entendement, fait s'évanouir l'image particulière au profit d'une habitude efficace, qui empêche l'apparition d'images inutiles et trop particulières dans la conscience. Il remarque par ailleurs que la fantaisie correspond à la liberté que peut prendre l'esprit quand il n'est pas absorbé par la matérialité de la situation présente.

On notera que ceci s'accorde avec ce que Deleuze écrit par rapport à l'esprit à partir de l'empirisme de Hume : il considère l'entendement comme le produit d'une genèse, tandis que la fantaisie correspond pour lui à l'esprit spontané, libre de l'organisation des principes de la nature humaine. Toutefois, pour Bergson les principes de l'association ne peuvent pas être simplement présumés, ils doivent être expliqués. Ils résultent selon lui du fonctionnement de la mémoire, plus précisément de la manière qu'a le souvenir pur de s'actualiser.

L'actualisation du souvenir quid facti

Bergson donne sur ce point un exemple très éclairant (*MM* 188). Un mot prononcé dans une langue étrangère peut nous faire penser à cette langue en général, sans prendre en compte les singularités de la situation, telles que la signification de ce mot en particulier, la sonorité de la voix qui prononce le mot, ou sa manière de le prononcer. Ceci nous mettra plus facilement en état de répondre, de parler cette langue. En effet, on se trouve alors à un niveau tendu de la mémoire, qui contient tout le passé de manière très contractée, en retenant seulement les généralités, les connaissances et les habitudes utiles, qui répondent aux besoins matériels. Mais un mot prononcé dans une langue étrangère peut aussi nous faire penser à une personne qui a prononcé ce mot dans le passé, d'une manière particulière et à un instant singulier. Une telle pensée ne met pas en état d'agir, mais nous place plutôt dans le passé comme un rêveur, du côté de l'image pure ou du niveau le plus étendu de la mémoire.

Dans ce contexte, la question se pose de savoir pourquoi, ou dans quel cas, un individu associe d'une manière ou d'une autre. Pourquoi un mot prononcé d'une certaine manière nous fait rêvasser sur des images du passé au lieu de nous placer dans la langue en question pour l'utiliser ? Cela revient à demander comment se fait la sélection du souvenir qui sera rattaché

à la situation présente. Bergson formule la question comme suit : « [l]a véritable question est de savoir comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente, et pourquoi un seul d'entre eux, — celui-ci plutôt que celui-là, — émerge à la lumière de la conscience » (*MM* 182). Selon Bergson, la réaction qu'aura un individu, sa manière d'associer, n'est pas aléatoire, mais elle ne s'explique pas par les principes de l'association.

Si pour Bergson, l'associationnisme ne peut pas expliquer comment et pourquoi une idée ou une perception en attire une autre, c'est parce qu'il fait également l'erreur « d'*intellectualiser* trop les idées, de leur attribuer un rôle tout spéculatif » (*MM* 183). En effet, il conçoit les idées comme des atomes qui n'ont rien à voir avec la volonté, les besoins ou les tendances de l'individu, et « érig[e] les idées et les images en entités indépendantes, flottant, à la manière des atomes d'Épicure, dans un espace intérieur, se rapprochant, s'accrochant entre elles quand le hasard les amène dans la sphère d'attraction les unes des autres » (*MM* 182-183). Bergson remarque que de ce point de vue il n'est pas possible d'expliquer pourquoi une idée en attire une autre mais seulement de constater l'association une fois produite. De la sorte, pour Bergson les principes de l'association n'expliquent rien, mais doivent plutôt être expliqués. Il affirme en effet que « [l]a tendance générale à s'associer demeure aussi obscure, dans cette doctrine, que les formes particulières de l'association » (*MM* 183) et qu'« [o]n chercherait vainement [...] deux idées qui n'aient pas entre elles quelque trait de ressemblance ou ne se touchent pas par quelque côté » (*MM* 182).

En effet, en ce qui concerne la ressemblance, Bergson considère que, même s'il faut pour cela remonter très haut, on trouvera toujours pour deux idées un genre commun ou un aspect qui les unit. Pour ce qui est de la contiguïté, celle-ci associe toujours une perception à une image du passé par l'intermédiaire d'une autre image du passé, dont on considère qu'elle ressemble à la perception, et qu'elle est contiguë à l'image du passé qui y sera associée. Puisque, comme nous l'avons vu, on trouvera toujours une ressemblance entre deux idées ou deux images, cela signifie que l'on trouvera également toujours une relation de contiguïté entre une perception et une idée quelconque. Par conséquent, affirme Bergson, « entre deux idées quelconques, choisies au hasard, il y a toujours ressemblance et toujours, si l'on veut, contiguïté, de sorte qu'en découvrant un rapport de contiguïté ou de ressemblance entre deux représentations qui se succèdent, on n'explique pas du tout pourquoi l'une évoque l'autre » (*MM* 182).

Pour comprendre comment une perception est associée à une autre image, ou comment s'actualise un souvenir plutôt qu'un autre, il ne faut pas considérer les idées comme isolées et

détachées les unes des autres, ou de nos tendances, intérêts et besoins.¹⁰² Comme nous l'avons vu, la réalité des tendances et des besoins est la réalité de la ressemblance subie ou sentie, et la réalité de la perception pure est la réalité du tout des images de la matière. C'est à partir de ces éléments que nous associons. De la sorte, pour Bergson, « [e]n fait, nous percevons les ressemblances avant les individus qui se ressemblent, et, dans un agrégat de parties contiguës, le tout avant les parties » (MM 183). Par conséquent, l'atomisme de l'associationnisme ne peut pas être premier, mais il résulte d'une dissociation et d'une division secondaires, qui répondent à nos besoins et nos tendances : « [l]'association n'est donc pas le fait primitif ; c'est par une dissociation que nous débutons, et la tendance de tout souvenir à s'en agréger d'autres s'explique par un retour naturel de l'esprit à l'unité indivisée de la perception » (MM 184).

Nous avons vu à travers le schéma du cône que la totalité de la vie psychologique est toujours présente entièrement et de manière indivisée dans chacun de nos états psychologiques, chaque fois à un niveau de contraction différent. Bergson compare la manière dont on se place volontairement à un certain niveau de contraction quand on cherche un souvenir dans la mémoire à l'ajustement d'un télescope : on peut se concentrer sur certains souvenirs dans un certain degré de contraction, comme un télescope peut détailler un amas nébuleux en tant d'étoiles. Bergson parle ici d'un « double mouvement de contraction et d'expansion par lequel la conscience resserre ou élargit le développement de son contenu » (MM 185). Il affirme que ce double mouvement, le long duquel on reconnaîtra la contiguïté et la ressemblance, explique pourquoi une image s'actualise dans notre conscience plutôt qu'une autre, et que ce mouvement se déduit des besoins et des nécessités de la situation présente. En effet, pour Bergson, la manière dont la ressemblance et la contiguïté s'expriment dépend du niveau de contraction dans lequel un individu se situe, ce qui dépend à son tour de la disposition de l'individu, qui peut se trouver dans une situation plus ou moins urgente, et donc à un certain niveau de contraction de la mémoire.

Quand on est dans une situation urgente, au niveau le plus contracté du cône, à savoir celui du mécanisme réflexe, où toute perception se prolonge automatiquement en réaction, l'association par ressemblance et par contiguïté est jouée, et l'image la plus utile est sélectionnée automatiquement à travers un mécanisme moteur qui insère tout le passé de

¹⁰² Deleuze établit également ceci avec Hume dans *Empirisme et subjectivité*, quand il affirme que les idées ne s'associent pas, ne peuvent pas s'associer, sans les principes des passions et de la morale, qui leur fournissent un sens ou une direction. Cette critique ne s'applique donc pas à Hume, en tout cas selon la lecture de Deleuze. K. Kokobun explique de quelle manière Deleuze, à travers sa lecture de Hume, fait de la circonstance un concept, qui exempte Hume de la critique bergsonienne de l'associationnisme (*The principles of Deleuzian Philosophy*, Edinburg University Press, 2020, pp. 14-17).

manière extrêmement contractée dans le présent comme une lame. Quand, au contraire, aucune nécessité ne demande notre attention et qu'on se place à l'autre extrémité de la mémoire, c'est-à-dire au niveau du socle du cône, qui contient tous les souvenirs singuliers et datés comme une multitude d'images liées entre elles, alors toutes les images se ressemblent, et n'importe quel souvenir peut être lié à la perception, de telle manière qu'on peut arrêter l'association où on veut, car il n'y a aucune raison de se fixer sur une image du passé plutôt qu'une autre. On remarquera encore une fois que selon Bergson, en réalité, ces deux états extrêmes ne sont jamais atteints : à partir du moment où on possède une mémoire, on ne se trouve jamais entièrement dans la matérialité et, comme on a nécessairement un corps, on ne peut jamais se trouver exclusivement à l'extrémité de la mémoire pure, détaché de la réalité matérielle.

Bergson souligne que chaque niveau de contraction de la mémoire systématise notre passé entier de manière différente, les souvenirs prenant une forme plus ordinaire et régulière, ou plus personnelle, selon le niveau de contraction. C'est pourquoi il affirme que « [t]out se passe donc comme si nos souvenirs étaient *répétés* un nombre indéfini de fois [...] dans une multitude illimitée de "systématisations" *différentes* » (MM 188, nos soulignements). Cela signifie que, selon le niveau de contraction, d'autres images ou d'autres détails seront importants et seront associés. Ainsi, selon la disposition de l'individu, qui peut être plus ou moins absorbé par la matérialité de la situation présente, ou selon l'effort volontaire pour se placer dans une région du passé comme on met au point avec un télescope, l'association se fera de manières différentes.

Selon Bergson, même si cela serait laborieux, en principe, il devrait être possible de « [c]lasser ces systèmes, [de] rechercher la loi qui les lie respectivement aux divers "tons" de notre vie mentale, [de] montrer comment chacun de ces tons est déterminé lui-même par les nécessités du moment et aussi par le degré variable de notre effort personnel » (MM 189). Ainsi, Bergson considère que les principes de l'association ne constituent pas le fait primitif de l'association, mais qu'ils dépendent de l'appel du présent auquel la mémoire répond par l'actualisation d'un certain souvenir situé à un niveau précis. La mémoire réagit à cet appel par un double mouvement : un côté du mouvement place l'individu dans un certain niveau de contraction adéquat à la situation, et l'autre oriente le plan en question de telle manière qu'il présente son côté le plus utile à la situation présente. Dans les termes de Bergson :

la mémoire intégrale répond à l'appel d'un état présent par deux mouvements simultanés, l'un de *translation*, par lequel elle se porte tout entière au-devant de l'expérience et se contracte ainsi plus ou moins, sans se diviser, en vue de l'action, l'autre de *rotation* sur elle-même, par lequel elle s'oriente vers la situation du moment pour lui présenter la face la plus utile (MM 188, nos soulignements).

Nous avons esquissé comment Bergson conçoit la relation entre la conscience et la matière, comment il explique la reconnaissance, l'attention volontaire, l'idée générale et l'association dans l'actualisation du souvenir. Nous espérons par là avoir montré de quelle manière Bergson fournit les éléments principaux pour penser la subjectivité épistémologique, à partir de nouvelles distinctions, à savoir des différences de nature qu'il se voit obligé d'établir *en droit*, mais qui s'expriment toujours dans des mixtes et mélanges *de fait*. Nous avons vu que ces distinctions évitent selon Bergson une série de malentendus et d'illusions par rapport à la perception et à la conscience, notamment celles qui proviennent d'une méconnaissance de leur origine matérielle, ancrée dans l'utilité et dans le besoin, pour mettre l'accent sur la connaissance. Bergson signale ainsi que le sujet a un fond sensible et affectif, dont la représentation et la connaissance dérivent. Par ailleurs, comme nous l'avons vu, Bergson considère la conscience dans son rapport avec le monde matériel, sans supposer dès le départ un sujet *a priori*, abstrait et général. Il évite ainsi que le rapport de ce sujet à la matière ou à la réalité, qui lui serait extérieure, soit miraculeux et inexplicable.

En effet, pour Bergson la matière et l'esprit sont de la même nature, car il n'y a pour lui qu'une différence de degré entre la matière et la conscience, ainsi qu'entre l'organisme le plus rudimentaire et la pensée. Effectivement, à mesure que la matière construit des mécanismes plus complexes, l'individu est davantage capable de disposer du temps et de l'espace, c'est-à-dire qu'il dispose d'un degré de conscience et de liberté majeur. Par ailleurs, ces mécanismes complexes que construit la matière à l'aide de la mémoire corporelle préfigurent l'esprit. Pour Bergson, l'esprit, c'est la mémoire. Celle-ci s'insère dans l'écart produit par les mécanismes corporels, pour actualiser différents souvenirs, qui proviennent de différents niveaux ou degrés de contraction de la mémoire, représentée par un cône, dont chaque niveau contracte le passé psychologique tout entier, et dont le mécanisme corporel fait partie comme niveau le plus contracté.

Cela signifie que la durée psychologique ou le flux de la conscience répète à chaque instant le tout de son passé à un certain niveau de contraction de sa mémoire. Bergson conçoit donc ici un nouveau type de différence de degré : tout comme la perception était en continuité avec la réalité matérielle pour en différer seulement par degré, ici la mémoire ou l'esprit, même dans ses expressions les plus intellectuelles, est en continuité avec la matière, car il s'agit de différents degrés de contraction par la mémoire. Toutefois, la relation entre les différents degrés de contraction n'est pas quantitative, comme l'était la différence de degré entre la matière et la perception que nous avons établi ci-dessus, et qui consistait en une différence de degré comme d'une partie d'un tout. Ici, du point de vue de la mémoire, dans les différents degrés de

contraction, tout le passé est présent entièrement, mais systématisé de manière différente, et donc il y a une différence de nature entre les différents degrés de contraction, qui sont par conséquent irréductibles à des différences quantitatives.

Nous sommes à présent en mesure de comprendre Deleuze quand il écrit par rapport à la durée bergsonienne « la durée bergsonienne, finalement, se définit moins par la succession que par la coexistence » et « [l]a durée est bien succession réelle, mais elle ne l'est que parce que, plus profondément, elle est *coexistence virtuelle* : coexistence avec soi de tous les niveaux, de toutes les tensions, de tous les degrés de contraction et de détente » (B 56). Ainsi, dans la durée, la répétition prend une autre forme que la répétition matérielle, c'est-à-dire que Bergson conçoit deux sortes de différences de degré et deux sortes de répétitions. Pour Deleuze, « [la r]épétition "psychique" [est] d'un tout autre type que la répétition "physique" de la matière. Répétition des "plans", au lieu d'être une répétition d'éléments sur un seul et même plan. Répétition virtuelle, au lieu d'être actuelle » (B 56).¹⁰³

Cela signifie que, si Bergson montre de quelle manière il y a une continuité entre la matière et la conscience, il élabore pourtant également une distinction radicale entre l'esprit et la matière. On se demandera dès lors si les différences de degré quantitatives de la matière sont conciliables avec les différences de nature des degrés de contraction, ou encore si la pensée de Bergson est une pensée moniste, pluraliste ou dualiste. Deleuze se propose de démêler cette contradiction apparente.

3. Une ou plusieurs durées ?

Comme nous l'avons indiqué, Bergson semble revendiquer un dualisme lorsqu'il distingue notamment dans *Les données immédiates* et *Matière et mémoire* des différences de nature qu'il faut supposer *en droit*. Mais il semble également élaborer un monisme ou un pluralisme de durées à travers sa notion de degrés de contraction de la mémoire, selon laquelle chaque niveau de contraction systématisé le passé de manière différente. Dans ce contexte, Deleuze souligne l'importance de la question suivante : « la durée est-elle une ou plusieurs, et en quel sens ? A-t-on vraiment surmonté le dualisme, ou l'a-t-on noyé dans un pluralisme ? » (B 75). Selon lui,

¹⁰³ Dans *Différence et répétition*, Deleuze affirme par rapport à cette différence : « [i]l y a une grande différence entre les deux répétitions, la matérielle et la spirituelle [ou celle de la première et de la deuxième synthèse du temps]. L'une est une répétition d'instant ou d'éléments successifs indépendants ; l'autre est une répétition du Tout, à des niveaux divers coexistants [...] Aussi les deux répétitions sont-elles dans un rapport très différent avec la "différence" elle-même. La différence est soutirée à l'une, dans la mesure où les éléments ou instants se contractent dans un présent vivant. Elle est incluse dans l'autre, dans la mesure où le Tout comprend la différence entre ces niveaux » (DR 114).

cette question en implique une autre : « la durée est une multiplicité, *mais de quel type ?* » (B 87). Dans l'interprétation de Deleuze, pour Bergson, il n'y a qu'un temps universel, une durée, et cette durée est une multiplicité virtuelle. Deleuze se base principalement sur le dernier chapitre de *Matière et mémoire*, et sur *Durée et simultanéité* (1922), que Bergson écrit en réponse à la théorie de la relativité.¹⁰⁴

Mais comment concilier l'idée d'un temps unique avec la notion de durée psychologique des *Données immédiates* ? Si la durée est la succession d'états psychologiques de la conscience, comment peut-elle envelopper le tout de la réalité, et comment peut-elle être une seule pour la totalité des êtres ? La réponse que Deleuze fournit avec Bergson nous permettra d'aborder comment Bergson rapproche l'étendu et l'inétendu ou la matière et l'esprit, pour fournir une théorie intéressante de la qualité et de la quantité qui approfondit le lien entre l'expérience et la réalité matérielle.

L'actuel et le virtuel

Pour concilier le dualisme, le monisme et le pluralisme de Bergson, Deleuze souligne l'importance de la distinction entre la multiplicité homogène de l'espace ou du nombre et la multiplicité hétérogène de la durée, qui est selon lui la distinction principale de Bergson, dont toutes les autres distinctions dérivent, et auxquelles il associe respectivement la notion d'*actualité* et de *virtualité* (B 23). Ainsi, il y a pour Deleuze d'un côté la multiplicité homogène représentée par l'espace, dont il affirme que « c'est une multiplicité d'extériorité, de

¹⁰⁴ L'interprétation de Deleuze concernant la discussion entre Bergson et Einstein est, dans ses grandes lignes, la suivante (B 79 ff.) : Einstein postule une multiplicité ou une pluralité de temps, chacun appartenant à un système de référence différent. Il considère le temps comme une dimension de l'espace, car c'est le mouvement, l'accélération et le repos, qui font que le temps se dilate et les corps s'étendent relativement, comme un tissu espace-temps qui peut s'étendre et se contracter, qui est flexible et réel. Selon Deleuze, ce que Bergson reproche à Einstein, et qui aurait été mal compris par ses, est que ce dernier aurait confondu la multiplicité virtuelle et la multiplicité actuelle, et par conséquent il aurait seulement trouvé une manière originale de spatialiser le temps. En effet, Einstein considérerait le temps comme une multiplicité actuelle, numérique, discontinue, quantitative, divisible, tandis que, comme nous l'avons vu, pour Bergson c'est une multiplicité virtuelle. Comme la multiplicité virtuelle est hétérogène et ouverte, l'idée d'une telle multiplicité mène automatiquement à celle d'un temps universel, qui comprend la totalité des flux ou blocs espace-temps actuels. Bergson ne contredit donc pas Einstein, mais il rajoute seulement à la multiplicité des temps une condition supplémentaire : que les temps différents fassent partie d'une durée qui les englobe.

Pour résumer avec Deleuze, « [s]eule l'hypothèse du Temps unique, selon Bergson, rend compte de la nature des multiplicités virtuelles. En confondant les deux types, multiplicité spatiale actuelle et multiplicité temporelle virtuelle, Einstein a seulement inventé une nouvelle manière de spatialiser le temps. Et l'on ne peut nier l'originalité de son espace-temps, la conquête prodigieuse qu'il représente pour la science (jamais on n'avait poussé si loin la spatialisation, ni de cette manière). Mais cette conquête est celle d'un symbole pour exprimer les mixtes » (B 87). Par ailleurs, remarque Deleuze, en spatialisant le temps, soit en considérant le temps comme une dimension de l'espace, on méconnaît son efficacité : « en vérité, que l'espace réel n'ait que trois dimensions, que le Temps ne soit pas une dimension de l'espace, signifie ceci : il y a une efficacité, une positivité du temps, qui ne fait qu'un avec une "hésitation" des choses, et, par là, avec la création dans le monde » (B 109).

simultanéité, de juxtaposition, d'ordre, de différenciation quantitative, de différence de degré, une multiplicité numérique, discontinue et *actuelle* » (B 30-31, nos soulignements) ; et de l'autre côté la multiplicité hétérogène de la durée, par rapport à laquelle il affirme que « c'est une multiplicité interne, de succession, de fusion, d'organisation, d'hétérogénéité, de discrimination qualitative ou de différence de nature, une multiplicité *virtuelle* et continue, irréductible au nombre » (B 31, nos soulignements).

On remarquera que cette distinction est liée à celle du subjectif et de l'objectif, car la durée virtuelle est une multiplicité d'intériorité tandis que la multiplicité homogène est une multiplicité d'extériorité, un schème de division et d'ordre, et par conséquent une multiplicité d'abstraction et d'analyse scientifique. Nous avons vu que Bergson définit la durée comme une substance changeante, un devenir qualitatif dont les moments hétérogènes s'interpénètrent. En tant que telle, la durée doit contenir des éléments virtuels, des états qui ne sont pas encore actualisés, mais qui sont enveloppés en germe. Effectivement, quand Bergson décrit le sentiment esthétique de la grâce, il parle d'une « sympathie *virtuelle* ou même *naissante* » (DI 10, nos soulignements). Il décrit également la durée comme ce qui contient des éléments qui ne sont pas encore réalisés et qui, en se réalisant, changent la durée (DI 62). Comme le remarque Deleuze, « [p]ar là, la durée n'[est] pas simplement pour Bergson l'indivisible [...] mais bien plutôt ce qui ne se divis[e] qu'en changeant de nature » (B 32). Nous avons vu également que Bergson oppose cette virtualité à la multiplicité homogène de l'extensif qui, elle, se divise sans changer de nature, ce qui veut dire que ses parties sont présentes en elle de manière *actuelle* : « cette aperception *actuelle* [...] de subdivisions dans l'indivisé est précisément ce que nous appelons objectivité » (DI 63, nos soulignements) et « par cela même que l'on admet la possibilité de diviser l'unité en autant de parties que l'on voudra, on la tient pour étendue » (DI 61).

En d'autres termes, Bergson affirme que l'objectivité correspond à l'actualité et la divisibilité, tandis que la subjectivité ou la durée correspond au virtuel, qui ne se divise qu'en changeant de nature. Comme le confirme Deleuze :

un *objet* peut être divisé d'une infinité de manières ; avant même que ces divisions soient effectuées, elles sont saisies par la pensée comme possibles sans que rien ne change dans l'aspect total de l'objet. Elles sont donc déjà visibles dans l'image de l'objet : même non réalisées (simplement possibles), elles sont actuellement perçues, du moins perceptibles en droit » (B 33).

C'est dire que les parties des objets étendus ne sont pas de la même nature que celles de la durée. Elles y sont présentes dès le départ au moins en droit comme des possibilités de division

ou des parties de l'objet, qui ne changent pas la nature de la multiplicité étendue si elles sont réalisées, ce qui fait de la multiplicité étendue une multiplicité homogène et entièrement actuelle. Cela veut dire également qu'il n'y a dans les objets étendus aucun potentiel de changement, et qu'ils ne durent ou ne deviennent pas.

Deleuze résume : « l'objectif, c'est *ce qui n'a pas de virtualité* — réalisé ou non, possible ou réel, tout est actuel dans l'objectif » (B 34), et « on appellera objet, objectif, non seulement ce qui se divise, mais ce qui ne change pas de nature en se divisant. C'est donc ce qui se divise par différences de degré. Ce qui caractérise l'objet, c'est l'adéquation réciproque du divisé et des divisions, du nombre et de l'unité » (B 34). Ce qui revient à dire que cette multiplicité homogène se divise par différences de degré, qu'elle est numérique ou quantitative, car le nombre se divise sans changer de nature, et il est donc entièrement actuel. En effet, si on peut enlever de la multiplicité une partie sans que la nature de la multiplicité ne change, cela veut dire que chaque partie forme avec la multiplicité une relation de la partie au tout, et consiste donc en un degré de la quantité totale. Deleuze remarque qu'il s'agit de ce type de multiplicité lorsque Bergson décrit la matière à partir de sa notion d'image au début de *Matière et mémoire* : ici, la matière ne contient rien de virtuel ou rien d'une autre nature. Comme nous le verrons, ceci n'est qu'une première approximation de la matière, que Bergson nuance par la suite, pour accorder à la matière de la virtualité, et donc pour la rapprocher de la durée.

Hésitations par rapport à l'étendue

Déjà dans *Les données immédiates*, Bergson observe que l'espace ne semble pas homogène pour certains animaux. Il remarque que certains animaux arrivent à s'orienter de manière étonnante dans l'espace, et que ceci indique que « l'espace n'est pas aussi homogène pour l'animal que pour nous », que « les déterminations de l'espace, ou directions, ne revêtent point pour lui une forme purement géométrique » et que « [c]hacune d'elles lui apparaîtrait avec sa nuance, avec sa qualité propre » (DI 72). C'est dire que pour certains animaux l'étendue semble être une multiplicité hétérogène et qualitative plutôt qu'homogène et quantitative.

Mais alors, comment concilier cela avec l'affirmation que l'espace est une chose homogène ? C'est que, pour Bergson, la multiplicité homogène est une construction de l'esprit qui ne correspond pas réellement à l'étendue. De ce point de vue, l'espace homogène naîtrait de l'opération de l'esprit qui juxtapose dans l'espace des éléments qu'il considère simultanés, pour ensuite les additionner ou les décomposer comme des nombres. Bergson affirme en effet que « l'espace est la matière avec laquelle l'esprit construit le nombre, le milieu où l'esprit le

place » (DI 63). Par ailleurs, il appartiendrait seulement à certains animaux de construire ainsi une notion d'espace pour Bergson, qui affirme que « nous avons la faculté spéciale de percevoir ou de concevoir un espace sans qualité » (DI 72), que « plus on s'élèvera dans la série des êtres intelligents, plus se dégagera avec netteté l'idée indépendante d'un espace homogène » (DI 71), et qu'« il est douteux que l'animal perçoive le monde extérieur absolument comme nous, et surtout qu'il s'en représente tout à fait comme nous l'extériorité » (DI 71). Bergson remarque que cette capacité de concevoir l'étendue comme homogène n'est pas celle de l'abstraction, car celle-ci suppose déjà l'intuition d'un milieu homogène et de distinctions nettes dans l'espace. La conception de l'espace correspondrait plutôt à une faculté ou à une sorte de connaissance innée, si l'on se fie à ce passage : « [c]e qu'il faut dire, c'est que nous connaissons deux réalités d'ordre différent, l'une hétérogène, celle des qualités sensibles, l'autre homogène, qui est l'espace. Cette dernière, nettement conçue par l'intelligence humaine, nous met à même d'opérer des distinctions tranchées, de compter, d'abstraire, et peut-être aussi de parler » (DI 73).

Dans *Matière et mémoire*, Bergson définit la multiplicité homogène comme le schème de la divisibilité indéfinie, c'est-à-dire de l'actualité (MM 231 ff.), qui permet d'organiser, de compter et de manipuler — Bergson appelle les schèmes liés à l'espace « les schèmes de notre *action* sur la matière » (MM 237) et il affirme qu'ils peuvent également s'appliquer au temps — ce qui suggère également que la multiplicité homogène n'est pas essentiellement liée à l'espace ou l'étendue en soi. Bergson affirme en effet qu'« [o]n pourrait [...] dans une certaine mesure, se dégager de l'espace sans sortir de l'étendue », et même qu'« il y aurait [...] là un retour à l'immédiat, puisque nous percevons pour tout de bon l'étendue, tandis que nous ne faisons que concevoir l'espace à la manière d'un schème » (MM 208). Mais qu'en est-il alors de l'étendue, des corps en eux-mêmes ? Peut-on leur attribuer un certain type d'existence, durent-ils comme nous, ou l'espace et la durée ne sont-ils que des faits psychologiques ? Deleuze constate que *Les données immédiates*, parce qu'elles examinent les données de la conscience, ne peuvent pas aborder ce problème ou, pour le dire avec les mots Deleuze, « [d]u point de vue de l'expérience psychologique, la question : "les choses extérieures durent-elles ?" rest[e] indéterminée » (B 43). En effet, même si Bergson aborde le problème des objets extérieurs dans *Les données immédiates*, il ne peut pas encore y formuler de réponse qui aille au-delà de la conscience.

Bergson aborde ce problème en établissant que « nous ne durons pas seuls » car « les choses extérieures, semble-t-il, durent comme nous, et le temps, envisagé de ce dernier point de vue, a tout l'air d'un milieu homogène » (DI 79). Comme ce temps lui paraît homogène, ce

ne peut pas être le temps de la durée interne. Selon Bergson, il ne peut même pas s'agir ici de temps du tout, comme il explique à travers l'exemple du pendule (DI 80-81). Il remarque que, quand on suit des yeux le mouvement d'un pendule, on ne mesure pas de la durée — celle-ci, d'ailleurs, est immesurable — mais on compte les simultanés. Selon lui, si dans la conscience il y a une progression qui conserve le passé, le monde matériel, lui, ne dure pas. Il écrit : « [e]n dehors de moi, dans l'espace, il n'y a jamais qu'une position unique de l'aiguille et du pendule, car des positions passées il ne reste rien » (DI 80) ; et : « [a]insi, dans notre moi, il y a succession sans extériorité réciproque ; en dehors du moi, extériorité réciproque sans succession » (DI 81). En d'autres termes, les aiguilles de l'horloge bougent pour un être conscient qui le perçoit, mais pas pour l'horloge car pour elle il n'y a que le présent.

Ainsi, l'impression de succession des mouvements du pendule dépend entièrement de la conscience d'un spectateur, qui synthétise les différents mouvements du pendule dans le temps. En effet, Bergson affirme que « la succession existe seulement pour un spectateur conscient qui se remémore le passé et juxtapose les deux oscillations ou leurs symboles dans un espace auxiliaire » créant ainsi « une quatrième dimension de l'espace, que nous appelons le temps homogène » (DI 81). Il en va de même pour le mouvement. En effet, dans *Les données immédiates* Bergson affirme que « les positions successives du mobile occupent bien en effet de l'espace, mais que l'opération par laquelle il passe d'une position à l'autre, opération qui occupe de la durée et qui n'a de réalité que pour un spectateur conscient, échappe à l'espace » (DI 82). Le mouvement n'est pas une chose mais un progrès, remarque Bergson, ce qui veut dire qu'il est inétendu, et par conséquent il ne peut être qu'une « synthèse mentale » (DI 82).

Cela revient à dire que les choses matérielles ne durent pas et que le mouvement n'existe pas en dehors de la conscience, ce qui est contradictoire avec la description que fait Bergson de la réalité matérielle dans *Matière et mémoire*, où il la définit comme une collection d'images traversée d'innombrables mouvements. Certaines affirmations de Bergson dans *Les données immédiates* suggèrent qu'il n'était pas entièrement satisfait et annoncent son changement de position dans *Matière et mémoire*. Il écrit par exemple : « [n]ous sentons bien, il est vrai, que si les choses ne durent pas comme nous, il doit néanmoins y avoir en elles quelque incompréhensible raison qui fasse que les phénomènes paraissent se succéder, et non pas se déployer tous à la fois » (DI 157). Il remarque également que sa conception ne permet pas d'expliquer le changement des choses matérielles : « [i]l ne faut pas donc dire que les choses extérieures durent, mais plutôt qu'il y a en elles *quelque inexprimable raison* en vertu de laquelle *nous ne saurions* les considérer à des moments successifs de notre durée sans constater qu'elles ont changé » (DI 171, nos soulignements).

Pour une théorie de la matière

Dans *Matière et mémoire*, Bergson change d'avis sur le mouvement. Comme le remarque Deleuze, cela impacte également la signification de la durée. Il résume ces changements de la manière suivante :

Les [d]onnées immédiates disposaient déjà d'une analyse du mouvement. Mais le mouvement était surtout posé comme un « fait de conscience », impliquant un sujet conscient et durant, se confondant avec la durée comme expérience psychologique. C'est seulement dans la mesure où le mouvement sera saisi comme appartenant aux choses autant qu'à la conscience qu'il cessera de se confondre avec la durée psychologique, qu'il en déplacera plutôt le point d'application, et par là, rendra nécessaire une participation directe des choses à la durée même (B 43-44).

Nous avons vu que selon la définition de la matière du début de *Matière et mémoire*, la réalité matérielle contient du mouvement. En effet, Bergson y décrit la matière comme une collection d'images qui interagissent entre elles, et il parle de mouvements et d'ébranlements qui traversent la matière. À partir de cette définition, Bergson évolue vers une conception de la matière qui constitue un mouvement unique, d'une durée unique, qui comprend la pluralité des êtres comme autant de durées.

L'idée d'une seule durée pour la réalité entière s'annonce dès le troisième chapitre de *Matière et mémoire*, dans lequel Bergson déduit de ses conclusions par rapport au passé et au présent des considérations plus générales. Il affirme que le présent sensori-moteur fait partie des choses matérielles à travers le corps, qui représente un point déterminé de l'étendue matérielle qui ne cesse de s'écouler, et qui reçoit et transmet constamment des mouvements. Nous avons vu que dans ce présent sensori-moteur, l'action dispose du temps dans la mesure où la perception dispose de l'espace, et que ceci dépend de la complexité du système nerveux d'un certain organisme. Si l'on poursuit ce raisonnement, comme le temps qui reste à venir est indéfini, l'espace qui y est corrélatif doit également être en principe ouvert c'est-à-dire qu'il doit comprendre tous les objets matériels possibles. Comme pour Bergson « il ne peut y avoir, à un moment donné, qu'un seul système de mouvements et de sensations » (MM 153), cela signifie que le présent représente chaque fois une coupe du monde matériel tout entier, et que le monde matériel doit par conséquent durer comme nous.

Bergson affirme en effet que

dans cette continuité de devenir qui est la réalité même, le moment présent est constitué par la coupe quasi instantanée que notre perception pratique dans la masse en voie d'écoulement, et cette coupe est précisément ce que nous appelons le monde matériel [...] La matière, en tant qu'étendue dans l'espace, devant se définir selon nous un présent qui recommence sans cesse (MM 154).

Ainsi, il semblerait que selon Bergson, la matière dure ; elle constituerait un mouvement, une progression, tout comme la durée des *Données immédiates*. Le quatrième et dernier chapitre de *Matière et mémoire* confirme cette idée. Dans ce chapitre, Bergson élabore quatre thèses métaphysiques sur la matière, qui découlent des chapitres précédents, et qui rapprochent la matière de la durée : « I. — *Tout mouvement [...] est absolument indivisible* » (MM 209), « II. — *Il y a des mouvements réels* » (MM 215), « III. — *Toute division de la matière en corps indépendants [...] est une division artificielle* » (MM 220), « IV. — *Le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose* » (MM 226). Ce rapprochement permettra comme nous l'avons indiqué un rapprochement entre l'étendu et l'inétendu, mais permettra également, une fois encore, la résolution de certaines illusions.

À propos de la première thèse, *tout mouvement est indivisible*, disons qu'elle implique que, tout comme la durée, le mouvement n'est pas homogène, et qu'il change de nature quand on le divise. Elle implique encore que toute division du mouvement est artificielle, qu'elle est une invention de l'entendement qui considère des étapes possibles du mouvement ou qui regarde le passage du mouvement comme un *arrêt*, ou encore qui considère le mouvement comme une *trajectoire* déjà effectuée, alors que le mouvement ne fait pas d'arrêt, même infiniment court, et n'est pas réalisé lors de son effectuation. En d'autres termes, si l'on considère le mouvement comme divisible, on le considère comme une ligne, une trajectoire ou une distance, et celles-ci sont d'une autre nature que le mouvement, car ce sont des multiplicités homogènes. Pour Bergson, tous les paradoxes de l'école d'Élée, sur lesquels il revient dans presque toutes ses œuvres (notamment *DI* 84-86, *MM* 213-214, *EC* 308-314), résultent d'une méconnaissance de cette indivisibilité du mouvement.

Concernant la deuxième thèse, *il y a des mouvements réels*, Bergson remarque qu'en mathématique, on représente le mouvement ou l'immobilité à travers la position d'un point, relativement à des axes. On lui attribue ainsi indifféremment le mouvement ou le repos, selon les points de repères choisis. Cependant, si l'on considère le mouvement en physique, ou à travers n'importe quelle science qui étudie des mouvements concrets dans un contexte déterminé, le mouvement n'est plus une chose indifférente, c'est-à-dire qu'on n'a plus le choix d'attribuer à une chose le mouvement ou l'immobilité, et que le mouvement devient une réalité incontestable, ce qui indique la réalité et l'importance du mouvement, qui fait varier tout le système dont il fait partie, pour entraîner un mouvement d'ensemble. De ce point de vue, le mouvement n'est pas réductible à un changement de lieu (cf. proposition IV) car tout changement de lieu indique un changement absolu auquel il se rapporte. Ceci implique par

ailleurs un mouvement absolu, un changement auquel tout mouvement particulier ou relatif se rapporte pour constituer un système qui se meut.

À partir de sa troisième thèse sur la matière, *toute division de la matière en corps indépendants est une division artificielle*, Bergson redéfinit la tâche de la science. En se référant entre autres à une étude sur la constitution moléculaire des corps de Maxwell, qu'on pourrait considérer comme un des pères de la physique quantique, Bergson remarque que la science doit retrouver la continuité de la matière que l'esprit a découpé artificiellement. Il affirme que la solidité n'est pas un état tranché et que, à mesure que l'on approfondit la nature de la matière et de la force, ces deux éléments se rapprochent, pour constituer un univers continu. Bergson se demande également comment il se fait que l'on morcelle la continuité primitive de l'étendue matérielle au lieu de constater un ensemble et des changements d'ensemble. Comme l'ont montré les analyses antérieures, pour Bergson, si l'espace nous paraît discontinu, c'est parce que nos sens ne répondent pas à tous les ébranlements de la matière, et nous fournissent des données discontinues. Cette sélection d'ébranlements répond par ailleurs aux besoins de la vie, et elle s'opère même dans les organismes les plus rudimentaires et l'organisme ou le corps, qui est un centre d'action, effectue automatiquement des distinctions ou des divisions dans la matière à partir de ses besoins. Par conséquent, les besoins ne forment pas seulement le fond des idées générales, qu'elles soient jouées ou représentées, mais ils mènent également à une division de corps ou d'objets distincts, qui n'appartiennent pas essentiellement à la matière.

Pour Bergson, puisque cette division répond plus aux besoins de la vie qu'à la réalité de la matière, lorsqu'il s'agit de penser la matière, la division n'est pas la bonne stratégie. Il remarque effectivement que « l'opération grossière qui consiste à décomposer le corps en parties de même nature que lui nous conduit à une impasse, incapables que nous nous sentons bientôt de concevoir ni pourquoi cette division s'arrêterait, ni comment elle se poursuivrait à l'infini » (*MM* 222-223). C'est dire que, même si la division de la matière est utile dans la vie pratique, elle est nuisible pour la pensée et la spéculation, et que « toute philosophie de la nature finit par la trouver incompatible avec les propriétés générales de la matière » (*MM* 227).¹⁰⁵ Selon Bergson, pour théoriser la matière, il faut aller dans le sens inverse, car la matière

¹⁰⁵ Selon Bergson, c'est également ce morcellement qui rend impossible tant au dogmatisme qu'à l'empirisme de penser la liberté. Bergson critique l'empirisme et le dogmatisme pour avoir repris ce morcellement de la réalité qui résulte de nos besoins pratiques, l'un s'attachant plus à la forme et l'autre à la matière. Ce morcellement débouche sur deux points de vue opposés, mais tous deux erronés, sur la liberté : « pour le déterminisme, l'acte est la résultante d'une composition mécanique des éléments entre eux ; pour ses adversaires, s'ils étaient rigoureusement d'accord avec leur principe, la décision libre devrait être un *fiat* arbitraire, une véritable création *ex nihilo* » (*MM* 207). Selon Bergson, si l'on se replace dans la continuité de la durée, on voit que l'action est une évolution qu'on peut expliquer rétrospectivement, mais qui ajoute quelque chose d'inexplicable à ces raisons, car elle forme un acte continu ou un progrès *sui generis*, irréductible.

constitue une continuité changeante, qui est première par rapport aux distinctions de la vie et demeure au fond de celles-ci. Cette idée d'une chose qui change et qui persiste à la fois correspond à la définition que Bergson donne de la durée, ce qui veut dire que tout mouvement, ainsi que l'entière de la réalité matérielle est un devenir ou une progression, une substance changeante avec des éléments hétérogènes. Bergson affirme effectivement que « l'univers matériel lui-même, défini comme la totalité des images, est une espèce de conscience » (*MM* 264) et que « [l]'étendue matérielle n'est plus, ne peut plus être cette étendue multiple dont parle le géomètre ; elle ressemble bien plutôt à l'extension indivisée de notre représentation » (*MM* 202).

Cela nous amène à la dernière proposition de Bergson, *le mouvement réel est plutôt le transport d'un état que d'une chose* : comme les divisions de la matière sont artificielles, cela signifie que tout mouvement indique un changement d'état de l'entière de la réalité matérielle, ce qui correspond à l'idée d'une progression ou d'une durée universelle, qui ne cesse de changer, et de laquelle toute chose participe. En effet, ces quatre propositions pour une théorie de la matière impliquent qu'il n'y a qu'une seule durée, une durée universelle qui comprend tous les changements du monde matériel, tous les mouvements comme autant de durées qu'elle englobe. Bergson affirme effectivement que les mouvements « sont des indivisibles qui occupent de la durée [...] et relient les moments successifs du temps par un fil de qualité variable qui ne doit pas être sans quelque analogie avec la continuité de notre propre conscience » (*MM* 227) et que, « [e]n réalité, il n'y a pas un rythme unique de la durée ; on peut imaginer bien des rythmes différents, qui, plus lents ou plus rapides, mesureraient le degré de tension ou de relâchement des consciences, et, par là, fixeraient leurs places respectives dans la série des êtres » (*MM* 232). Par conséquent, il y a pour Bergson à la fois une durée et une multiplicité de durées, qui représentent les mouvements et les changements de tout être, et qui seraient enveloppées dans la durée universelle. Comme la durée est une multiplicité hétérogène

et virtuelle, c'est concevable, et comme la durée n'est rien d'autre qu'une substance changeante, cela semble même être une représentation évidente de la réalité matérielle.^{106, 107}

Le rapprochement des deux multiplicités

Les quatre propositions de Bergson établissent que la matière est durée, et qu'il faut admettre une durée universelle, une substance changeante de laquelle tout le reste participe comme autant de durées qui s'interpénètrent. On se demandera dès lors si la multiplicité homogène se réduit à une simple fiction de l'esprit, qui symbolise la multiplicité hétérogène de la matière ou du temps ? Et qu'en est-il de la conscience, qui était d'abord selon Bergson la seule vraie durée ? Quel est son rapport à la durée ou aux multiples durées de la réalité matérielle ?

Il semble que la différence entre les deux multiplicités reste irréductible pour Bergson, mais qu'il y a un glissement par rapport à ce que la multiplicité homogène représente. En effet, la multiplicité homogène représente bien des mouvements ou des changements « réels » qui, eux, sont de l'ordre de la qualité. Bergson écrit :

certes, la différence reste irréductible, comme nous l'avons montré nous-même autrefois, entre la qualité, d'une part, et la quantité pure de l'autre. Mais la question est justement de savoir si les mouvements réels ne présentent entre eux que des différences de quantité, ou s'ils ne seraient pas la qualité même, vibrant pour ainsi dire intérieurement et scandant sa propre existence en un nombre souvent incalculable de moments (*MM* 227).

¹⁰⁶ On remarquera, à l'instar de Deleuze, que s'il semble y avoir à ce sujet contradiction, ou du moins confusion, entre les différents textes de Bergson, c'est principalement pour des raisons terminologiques. En effet, Bergson parle ici de différentes durées, de différents rythmes, ainsi que d'une durée universelle, qu'il oppose au temps impersonnel et homogène qui est une fiction de l'esprit, comme il parlera dans *La pensée et le mouvant* (Paris, PUF, 2018 [1934], pp. 207-209) d'une pluralité de durées, dont la conscience ne serait qu'un cas ; tandis que dans *Durée et simultanéité* (pp. 58-59), il dira que le temps impersonnel n'a qu'un seul rythme. Selon Deleuze, « il n'y a pas contradiction : dans *DS* [*Durée et simultanéité*], la diversité des flux remplacera celle des rythmes, pour des raisons de précision terminologique ; et le Temps impersonnel, nous le verrons, ne sera nullement une durée impersonnelle homogène » (*B* 78).

¹⁰⁷ Cette conception de la matière comme multiplicité hétérogène caractérisée par la différence interne, et qui est en même temps une et multiple, reste centrale dans les œuvres ultérieures de Deleuze, notamment dans *Différence et répétition*. Voir surtout pp. 365-391 de la conclusion, qui se clôt sur : « [u]ne seule et même voix pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants. À condition d'avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l'état d'excès, c'est-à-dire la différence qui les déplace et les déguise, et les fait revenir, en tournant sur sa pointe mobile » (*DR* 390-391). Comme nous l'avons vu, pour Deleuze, la multiplicité hétérogène n'est pas indivisible dans le sens où elle est unique, mais dans le sens où elle change de nature quand elle se divise, et donc, bien au contraire, dans le sens où elle est plurielle ou multiple. Par conséquent, il est absolument injustifié d'interpréter la matière ou l'Être de Deleuze comme une réalité unique, comme le font Badiou, qui considère Deleuze comme un penseur ascétique de l'Un plutôt que du multiple (*Deleuze. La clameur de l'Être*, pp. 19-20), et Hallward, qui affirme que l'Être de Deleuze est Unique (*Out of This World* p. 17, 45), ce qui rapproche selon lui la pensée deleuzienne à une pensée ascétique de la théophanie (pp. 5-7).

En d'autres termes, les mouvements et leurs effets sont purement quantitatifs, homogènes, réductibles à des différences de direction et de vitesse calculables qui, en se composant entre eux, ne donneront jamais rien d'autre que du mouvement — ce sont des multiplicités actuelles. Mais, demande Bergson, et s'ils étaient *aussi* autre chose ? Comme le changement de lieu, qui peut être vu comme une trajectoire divisible après coup, peut-être le mouvement peut-il également représenter un changement d'état, une qualité, quand on le considère de l'intérieur ?

Comment Bergson pourrait-il affirmer en même temps de ces deux multiplicités qu'elles sont irréductibles, et qu'elles se correspondent ? Qu'est-ce qu'il pourrait bien vouloir dire quand il écrit que les mouvements « scandent » la qualité ? Bergson remarque que le problème n'est pas qu'il y ait deux réalités différentes — l'étendue considérée comme homogène d'un côté et la multiplicité qualitative de la conscience de l'autre — mais que ces deux réalités soient considérées comme des antithèses, qui ne peuvent pas communiquer entre elles. Il affirme en effet que « [l']obscurité du problème, dans toutes les doctrines, tient à la double antithèse que notre entendement établit entre l'étendu et l'inétendu d'une part, la qualité et la quantité de l'autre » (*MM* 201), et que « [l]es difficultés [...] ne viennent pas de ce que les deux termes se distinguent, mais de ce qu'on ne voit pas comment l'un des deux se greffe sur l'autre » (*MM* 250).

Même si Bergson dissocie également le quantitatif et le qualitatif ou l'étendu et l'inétendu, son objectif est de les rapprocher ensuite, à travers ses notions de perception pure et de mémoire pure. En effet, il maintient que « justement parce que nous avons poussé le dualisme à l'extrême, notre analyse en a peut-être dissocié les éléments contradictoires » et que « [l]a théorie de la perception pure d'un côté, de la mémoire pure de l'autre, prépar[e] alors les voies à un rapprochement entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité » (*MM* 202). C'est ce qui fait dire à Deleuze que « [l]e dualisme [de Bergson] n'est donc qu'un moment, qui doit aboutir à la re-formation d'un monisme » (*B* 20). On remarquera toutefois que ce rapprochement n'est nullement une révocation car selon Bergson « la distinction subsiste, mais l'union devient possible, puisqu'elle serait donnée, sous la forme radicale de la coïncidence partielle, dans la perception pure » (*MM* 250).

Rappelons que la perception pure se situe effectivement dans la matière, pour Bergson. Et, comme elle ne représente pas la totalité de la matière, mais qu'elle opère une sélection, elle préfigure l'esprit ou la mémoire. Dans les termes de Bergson, « la perception pure, qui serait le plus bas degré de l'esprit, — l'esprit sans la mémoire, — ferait véritablement partie de la matière telle que nous l'entendons » (*MM* 250). Cependant, la perception pure est quelque chose qu'il faut supposer *de droit*, car *en fait*, il n'y a pas de perception instantanée qui ne

contient rien du passé ou de la mémoire. Par ailleurs, selon Bergson, la mémoire n'est pas tout à fait étrangère à la matière. Il affirme en effet que « la mémoire n'intervient pas comme une fonction dont la matière n'aurait aucun pressentiment et qu'elle n'imiterait pas déjà à sa manière » (MM 250). Ainsi, même si Bergson distingue la matière de la mémoire, il semble pourtant y avoir une continuité entre ces deux termes.

C'est que la matière répète également le passé selon Bergson, même s'il le fait de manière extrêmement détendue, au niveau le plus relâché de la mémoire, c'est-à-dire celui où le passé s'étend dans le présent comme une nécessité pour le répéter (MM 249). Comme le fait la mémoire corporelle de manière sélective, la matière répète ou joue constamment et automatiquement l'entièreté son passé, qui se continue dans le présent en même temps que les images du monde matériel interagissent entre elles de manière nécessaire dans tous les points.

Définie comme telle, la matière semble correspondre à une multiplicité quantitative et entièrement actuelle, où la nécessité mécanique règne et où l'on peut déduire chaque instant du précédent. Bergson affirme qu'il a effectivement défini la matière de telle manière pour faciliter son étude, mais il note qu'il n'en est peut-être pas tout à fait ainsi :

[l]a nécessité absolue serait représentée par une équivalence parfaite des moments successifs de la durée les uns aux autres. En est-il ainsi de la durée de l'univers matériel ? Chacun de ses moments pourrait-il se déduire mathématiquement du précédent ? Nous avons supposé dans tout ce travail, pour la commodité de l'étude, qu'il en était bien ainsi [...] Conservons donc notre hypothèse, *qu'il y aurait pourtant lieu d'atténuer* (MM 279, nos soulignements).

Nous avons vu que la sélection qu'opère la perception dans la matière préfigure l'esprit. En fait, la nature elle-même pourrait déjà être considérée, selon Bergson, comme une conscience potentielle non réalisée, à savoir « comme une conscience neutralisée et par conséquent latente, une conscience dont les manifestations éventuelles se tiendraient réciproquement en échec et s'annuleraient au moment précis où elles veulent paraître » (MM 279). On se rappellera que pour Bergson tout est image, et que la perception consciente n'est qu'une sélection d'images, ce qui explique la relation entre la représentation consciente et la matière. Comme l'image matérielle est dans la nécessité d'agir par tous ses points sur tous les points des autres images, pour former un lieu de passage pour les modifications de l'univers, elle ne peut pas opérer cette sélection et elle demeure par conséquent une représentation ou une sélection irréalisée ou virtuelle.

En d'autres termes, la matière, qui est une multiplicité du même type que la durée, constitue une sorte d'inconscient, non parce qu'elle contient moins que la conscience, mais au contraire parce qu'elle contient trop pour être conscience. Bergson maintient effectivement que

« la perception d'un point matériel inconscient quelconque, dans son instantanéité, est infiniment plus vaste et plus complète que la nôtre, puisque ce point recueille et transmet les actions de tous les points du monde matériel, tandis que notre conscience n'en atteint que certaines parties par certains côtés » (*MM* 35). Toutefois, ce point ne pourrait pas être perçu consciemment, car « percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel » alors que « [p]ercevoir consciemment signifie choisir » (*MM* 48). Par rapport à la conscience, la matière serait donc une multiplicité surdéterminée d'images, un trop plein, dans lequel tout interagit de manière nécessaire.

Toutefois, puisque cet inconscient surdéterminé de la matière contient virtuellement la sélection que représente la conscience, et par conséquent également de la liberté, selon Bergson, « [l]es premières lueurs qu'y vient jeter une conscience individuelle ne l'éclairent donc pas d'une lumière inattendue : cette conscience n'a fait qu'écarter un obstacle, extraire du tout réel une partie virtuelle, choisir et dégager enfin ce qui l'intéressait » (*MM* 279). La conscience se manifeste au moment où un être vivant réussit à s'affranchir de la nécessité de réagir à la totalité des ébranlements de la matière, quand il cesse d'être uniquement un lieu de passage pour les mouvements de la réalité matérielle, c'est-à-dire quand apparaît un système nerveux, aussi simple qu'il soit, ou une perception de n'importe quel type, qui permet de laisser passer certains mouvements, et d'en repousser d'autres. C'est également de cette manière qu'apparaît le mouvement spontané et imprévu : comme nous l'avons vu, la matière vivante peut réagir de manières différentes aux ébranlements qu'elle recueille et plus son système nerveux se complique, plus les réactions possibles deviendront nombreuses pour accroître son degré de liberté. Ainsi, en rapprochant les deux multiplicités pour considérer la matière comme extrêmement relâchée et contenant en même temps de la virtualité, Bergson affirme en même temps que la matière annonce et préfigure la vie et la conscience.

Le rapprochement de l'étendu et de l'inétendu

Même s'il semble y avoir relativement plus de nécessité que de liberté dans le monde des objets matériels, et si l'on désigne par « liberté » et « conscience » justement ce qui se détache de cette nécessité, il faut bien que ceux-ci fassent partie du monde matériel, et qu'ils y trouvent leur origine. Par conséquent, il semble que, quand on considère la réalité matérielle comme une multiplicité actuelle, comme une réalité homogène sans devenir ou progression, où rien de nouveau ne peut se passer, il s'agit en fait seulement de l'apparence qu'a la matière pour nous. Bergson affirme en effet : « telle est [...] la distance entre le rythme de notre durée et celui de

l'écoulement des choses que la contingence du cours de la nature [...] doit équivaloir *pratiquement* pour nous à la nécessité » (*MM* 279, nos soulèvements).

En fait, si l'on arrive à se défaire du point de vue pratique, à se dépouiller des préjugés de l'action (*MM* 247), à savoir du schème de l'espace et de la distinction des objets matériels, la matière s'avère être de la même nature que la conscience, et toute une série d'oppositions problématiques s'effacent, notamment celles de l'étendu et l'inextensif, la matière et la sensation, la quantité et la qualité. En effet, pour Bergson si l'on se place du point de vue de la spéculation sur la nature même des choses, « l'espace homogène, qui se dressait entre les deux termes comme une barrière insurmontable, n'a plus d'autre réalité que celle d'un schème ou d'un symbole » qui « intéresse les démarches d'un être qui agit sur la matière, mais non pas le travail d'un esprit qui spéculé sur son essence » (*MM* 247). Le schème de l'espace se dresse « comme une barrière insurmontable » entre la conscience et l'étendue parce qu'il nous incite à considérer tout ce qui est matière ou mouvement comme calculable et homogène, en le rejetant en dehors de notre conscience qui, elle, serait la seule à posséder la liberté, la sensation et la qualité. En effet, à cause de ce schème, on situe le mouvement divisible et calculable dans l'espace et la qualité inétendue dans la conscience. Il est alors impossible d'unir ces deux termes, car « [r]ejetée dans la conscience, la qualité sensible devient impuissante à reconquérir l'étendue » (*MM* 245).¹⁰⁸

Les propositions de Bergson sur la matière démontrent que, du point de vue spéculatif, la conscience et l'étendue s'avèrent être de la même nature. De ce point de vue, nous n'avons aucun mal à concevoir que la perception se situe dans les choses et qu'elle est de la même nature qu'elles, ni à concevoir que la sensation, qui appartient pourtant à la conscience, est également une réalité extensive. Bergson écrit en effet à l'issue de son analyse de la matière :

¹⁰⁸ Plus précisément, Bergson reproche entre autres à Kant d'« avoir laissé de côté le problème de la nature de l'espace pour rechercher seulement par quel processus nos sensations viennent y prendre place et se juxtaposer, pour ainsi dire, les unes aux autres » (*DI* 69). De ce fait, il considère « les sensations comme inextensives » et il établit « une distinction radicale entre la matière de la représentation et sa forme » (*DI* 69) ; il « détach[e] l'espace de son contenu » (*DI* 70). Dès lors, remarque Bergson, il n'est pas étonnant que Kant ait besoin de postuler des formes *a priori* de la sensibilité, soit du temps et de l'espace car, pour que le temps et l'espace naissent de sensations inétendues juxtaposées, il faut en effet un acte de l'esprit *sui generis*, comme l'est la forme *a priori* de la sensibilité.

Bergson considère que cela ne devrait pas être nécessaire : c'est une abstraction que de séparer ainsi la forme de la matière. Pour cette raison, dans *Matière et mémoire*, la question que Bergson se pose « est de savoir si, dans cette "diversité des phénomènes" dont Kant a parlé, la masse confuse à tendance extensive pourrait être saisie en deçà de l'espace homogène sur lequel elle s'applique et par l'intermédiaire duquel nous la subdivisons, — de même que notre vie intérieure peut se détacher du temps indéfini et vide pour redevenir durée pure » (*MM* 208). Nous avons vu que pour Bergson nous percevons les choses en dehors de nous autant qu'en nous. Nous allons voir à présent que Bergson conçoit des sensations qui sont à la fois extensives et inextensives, qui appartiennent à la durée pure mais également à l'étendue, mais qui n'est pas simplement un espace abstrait et homogène.

[1] la matière étendue [...] offre véritablement l'indivisibilité de notre perception ; de sorte qu'inversement nous pouvons, sans scrupule, attribuer à la perception quelque chose de l'étendue de la matière [...] la sensation reconquiert l'extension, l'étendue concrète reprend sa continuité et son indivisibilité naturelles [...] l'état d'âme se rapproche davantage de l'extension, si enfin cette extension, une fois atteinte, reste indivisée et par là ne jure en aucune manière avec l'unité de l'âme, on comprend que l'esprit puisse se poser sur la matière dans l'acte de la perception pure (*MM* 246-247).

Dès lors, on comprend également comment quelque chose d'une autre nature peut émerger de la matière car la durée est hétérogène et ne se divise pas sans changer de nature, ce qui veut dire que même la perception, qui opère une sélection dans la matière, engendre quelque chose de différent ou de nouveau dans celle-ci.

L'objet de la perception est contracté par la mémoire, pour le faire participer d'une certaine durée de conscience ou de vie qui a son rythme spécifique. De la sorte, dans la perception, qui est d'abord la coïncidence du sujet et de l'objet, la mémoire contracte des moments de la matière pour constituer un état d'âme ou une sensation qualitative dans le versant subjectif de la perception. Cela ne veut pas dire que la sensation et la qualité n'ont de réalité que subjective, ni même qu'elles ne sont pas étendues. En effet, Bergson affirme que si nous avons tendance à croire à un substrat plus ou moins homogène auquel renverraient nos sensations, c'est parce que nous avons l'impression que nos sensations indiquent quelque chose qui les dépasse, comme si elles contenaient des détails que nous ne percevons pas, et qui en font pourtant partie. Pour Bergson, accepter une telle réalité, un tel substrat, n'est pas problématique, car « [c]roire à des réalités distinctes des réalités aperçues, c'est surtout reconnaître que l'ordre de nos perceptions dépend d'elles, et non pas de nous » (*MM* 229), ce qui est parfaitement admissible pour lui, puisque nos perceptions correspondent à des images de la matière.

Cet aspect de la sensation qui dépasse notre perception pour coïncider avec la matière est ce qui constitue pour Bergson son objectivité. Cette objectivité de la sensation consiste en « l'immense multiplicité des mouvements qu'elle exécute, en quelque sorte, à l'intérieur de sa chrysalide. Elle s'étale, immobile, en surface ; mais elle vit et vibre en profondeur » (*MM* 229). Bergson compare la sensation à la chrysalide, qui est généralement cachée dans un cocon, pour indiquer qu'il y a dans les profondeurs de la matière des ébranlements et des vibrations que notre durée ne peut pas percevoir. Ici, on peut entendre « les profondeurs de la matière » littéralement car, comme nous avons expliqué plus haut, pour Bergson la perception consciente isole l'enveloppe ou la croûte de l'objet matériel, pour répondre aux nécessités de l'action. Ces ébranlements intérieurs sont exactement les moments innombrables de la matière, qui sont trop nombreux et trop rapides pour être articulés comme tels dans notre durée beaucoup trop

contractée. Par conséquent, « la réalité objective de la matière se confon[d] avec les ébranlements multiples et successifs en lesquels cette perception se décompose intérieurement » (*MM* 74), et donc dans leur versant objectif ou étendu, « les qualités sensibles, sans s'évanouir, s'étendent et se délayent dans une durée incomparablement plus divisée » (*MM* 234).

Dépendamment de la durée, de son rythme, de ses organes de contraction ou des mécanismes que la mémoire corporelle a contractés, une conscience contracte certains ébranlements ou vibrations et en annule d'autres, comme l'œil humain perçoit certaines longueurs d'ondes et d'autres non, et l'œil du félin en perçoit encore d'autres.¹⁰⁹ Une durée au rythme déterminé ne peut jamais percevoir l'entièreté des ébranlements de la matière. C'est ce qui fait la différence entre la qualité des sensations, c'est-à-dire leur côté subjectif, et leur matière, c'est-à-dire leur côté objectif. Bergson donne comme exemple la perception de la lumière rouge (*MM* 230-231) : si on devait compter les ondes de cette lumière — dont les ondes sont pourtant les moins fréquentes, à 400 trillions de vibrations par seconde — vu le rythme de notre durée, soit le temps nécessaire à la conscience humaine pour avoir des perceptions distinctes — qui est à 2 millièmes de seconde — cela prendrait 25 000 ans. Bergson affirme par ailleurs que si on pouvait allonger notre durée pour percevoir de plus en plus de vibrations dans notre perception des couleurs, ces couleurs pâliraient et deviendraient une série d'impressions successives, de plus en plus proches d'ébranlements purs sans qualités. De manière similaire, quand on perçoit des vibrations si lentes qu'elles ne cadrent presque plus avec les habitudes perceptives de notre conscience, par exemple des notes très graves, on sent les qualités se décomposer et se transformer en vibrations. Cela explique peut-être pourquoi Kant peut dire que les couleurs ne peuvent pas être belles : si l'on arrive à en apercevoir les vibrations, pour éventuellement les réfléchir formellement, il n'y a plus de couleurs, et quand on perçoit des couleurs on ne perçoit pas de vibrations et aucune forme ne peut être réfléchie.

Le rapprochement de la quantité et de la qualité

Dès lors, la conception bergsonienne de la mémoire atténue effectivement l'opposition entre quantité et qualité : la différence entre le qualitatif — la couleur rouge — et le quantitatif —

¹⁰⁹ Le chat possède 3 millions de cônes pour 204 millions de bâtonnets, tandis que l'humain possède environ 120 millions de bâtonnets et 7 millions de cônes. Ceci se traduit en un spectre de couleurs plus étroit que celui de l'homme : le félin perçoit les longueurs d'ondes allant de 447 à 454 nm, tandis que l'homme perçoit tout entre 400 et 750 nm. En d'autres termes, les bâtonnets captent le noir, le sombre, et les cônes captent les couleurs, dans la lumière ; les chats voient donc mieux dans l'obscurité que les humains, mais ils perçoivent moins de couleurs.

les trillions d'ondes de la lumière et leur fréquence —, c'est la différence entre les changements homogènes et calculables qu'analyse la science et les moments de la durée, qui résultent de contractions de la mémoire, et qui ne peuvent se déduire les uns des autres. Bergson note que « l'intervalle de la quantité à la qualité [peut] alors être diminué par des considérations de tension, comme par celles d'extension la distance de l'étendu à l'inétendu » (*MM* 203). Cette différence n'est pas insurmontable car, puisque la division infinie de la multiplicité homogène n'est qu'un schème, et puisque le calcul sert à ordonner et à organiser pour que les ébranlements matériels se prêtent au calcul, la science ne doit pas réduire les ébranlements matériels à des quantités pures, ce qui équivaldrait d'ailleurs à leur anéantissement pour Bergson. En effet, selon lui, pour organiser les mouvements de la matière « [i]l suffit que leur hétérogénéité soit assez diluée [...] pour devenir, de notre point de vue, *pratiquement* négligeable » (*MM* 203, nos soulignements). Ainsi, si tout à l'heure le point de vue pratique était dénoncé pour rapprocher la durée et la matière, Bergson remarque ici qu'il faut tenir compte du fait que le point de vue de la science ne réduit pas vraiment les ébranlements matériels à des quantités pures, mais qu'elle doit juste faire en sorte que leur hétérogénéité devienne pratiquement négligeable.

Par ailleurs, les quantités que découvre la science ne peuvent pas être considérées extérieures aux qualités qui y correspondent, sous peine de ne pas comprendre leur correspondance, qui semblerait arbitraire ou présupposée. On reconnaît ici sous la plume de Bergson le problème de l'harmonie présupposée ou miraculeuse que Deleuze dénonce chez Hume et Kant : « si ces éléments [quantitatifs] sont extérieurs aux qualités dont ils doivent expliquer l'ordre régulier, ils ne peuvent plus rendre le service qu'on leur demande, puisque les qualités ne s'y surajoutent alors que par une espèce de miracle et n'y correspondent qu'en vertu d'une harmonie préétablie » (*MM* 230). Pour Bergson, les descriptions quantitatives ne diffèrent des sensations et des qualités que par le fait que les mouvements articulés par ces quantités sont contractés ou resserrés par une durée pour exprimer une qualité. Ainsi, selon Bergson, il faut « mettre ces mouvements dans ces qualités », « considérer ces ébranlements comme moins homogènes et ces qualités comme moins hétérogènes qu'ils ne le paraissent superficiellement » ou encore « attribuer la différence d'aspect des deux termes à la nécessité, pour cette multiplicité [...] de se contracter dans une durée trop étroite pour en scander les moments » (*MM* 230).

Cela revient à dire que les mouvements quantitatifs *sont* des qualités, ou qu'ils y correspondent, car ils deviennent perceptibles en tant que qualités quand ils s'articulent, ou quand ils sont considérés, selon une certaine mesure ou échelle, dans un rythme de contraction

déterminé. Dès lors, qualité et quantité se rejoignent effectivement, et on peut même soutenir qu'il y a des qualités spécifiques qui correspondent à des quantités spécifiques, un peu comme Bergson l'affirme déjà dans *Les données immédiates* par rapport à l'effet que peut avoir une certaine mélodie, à savoir que « les sons se compos[ent] entre eux, et agiss[ent], non pas par leur quantité en tant que quantité, mais par la qualité que leur quantité présent[e], c'est-à-dire par l'organisation rythmique de leur ensemble » (*DI* 79). Ces qualités sont donc présentes indépendamment de la conscience pour Bergson et, quand on fait abstraction de la conscience, elles scandent toutes les vibrations que la science y distingue, pour étendre ou desserrer les qualités dans une durée indéfiniment plus divisée.

Contrairement à ce qui se passe dans *Les données immédiates*, Bergson ne dénonce pas ici cette opération d'homogénéisation de la science, car il considère qu'elle correspond à la nature de la matière, qui tend vers la réalité homogène et qui, par rapport à notre durée, est infiniment plus relâchée. En effet, il affirme que « la matière [...] tendrait indéfiniment vers ce système d'ébranlements homogènes » (*MM* 73) et que « l'hétérogénéité des qualités sensibles tient à leur contraction dans notre mémoire, l'homogénéité relative des changements objectifs à leur relâchement naturel » (*MM* 203, nos soulignements). Ainsi, dans une connaissance approfondie de la matière, il s'agit de « rapprocher toutes les qualités sensibles », de « rétablir entre elles la continuité que nos besoins ont rompue » (*MM* 49) pour « éliminer toute mémoire » et pour « passer de la perception à la matière, du sujet à l'objet » (*MM* 73). Cela revient à dire qu'il faut pousser jusqu'au bout le schème de la divisibilité — que Bergson critiquait au départ — pour arriver à une connaissance adéquate de la matière.

La différence entre cette utilisation de la division indéfinie de l'espace et celle que Bergson critique tient à ce qu'elle ne sert pas de prétexte ou d'outil pour diviser arbitrairement la continuité matérielle selon nos préjugés ou nos besoins pratiques, mais pour se rapprocher de la réalité de la matière. En effet, en décomposant la matière, en l'analysant de manière scientifique, on arrive à des articulations quantitatives et des nécessités mécaniques, qui la dessinent comme une multiplicité homogène. Mais il s'agit d'une multiplicité homogène infiniment divisée, qui articule la limite vers laquelle la matière tend réellement. Elle ne forme que le degré le plus détendu de la mémoire, le plus éloigné de l'esprit ou de la liberté, et le plus proche de la nécessité mécanique purement quantitative décrite par la science. Bergson affirme en effet que « la matière, à mesure qu'on en continue plus loin l'analyse, *ten[d]* de plus en plus à n'être qu'une succession de moments infiniment rapides qui *se déduisent les uns des autres et par là s'équivalent* » (*MM* 248-249, nos soulignements).

Aussi Bergson compare-t-il le travail du philosophe à un travail d'intégration mathématique,¹¹⁰ où il s'agit d'opérer une division de la matière en parties infinitésimales, pour en reconstituer la continuité. Ceci exige que l'on renonce à nos habitudes de perception et de pensée, à nos préjugés pratiques, pour nous situer « au tournant » ou en deçà de l'expérience humaine. Il écrit :

quand on s'est placé à ce que nous appelions *le tournant* de l'expérience, quand on a profité de la naissante lueur qui, éclairant le passage de *l'immédiat à l'utile*, commence l'aube de notre expérience humaine, il reste à reconstituer, avec les éléments infiniment petits que nous apercevons ainsi de la courbe réelle, la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux. En ce sens, la tâche du philosophe, telle que nous l'entendons, ressemble beaucoup à celle du mathématicien qui détermine une fonction en partant de la différentielle. La démarche extrême de la recherche philosophique est un véritable travail d'intégration (*MM* 206).¹¹¹

L'intégration du calcul différentiel pousse jusqu'au bout le schème de division infinie et homogène de l'espace, car elle reconstitue, à partir de parties infiniment petites, les mouvements et la continuité de la matière en tant que substance changeante. On remarquera qu'il s'agit dans l'intégration de l'opération inverse de la différentiation que Deleuze associe à la volonté de puissance nietzschéenne : tandis que la différentiation calcule comme nous l'avons vu le changement dans un certain point infiniment petit de la fonction, l'intégration sert à mesurer une certaine aire délimitée par la fonction. Ainsi, si la différentiation est utile pour calculer un changement instantané, l'intégration sert plutôt à mesurer un volume ou une masse continue.

On observera par ailleurs, à l'instar de Deleuze, qu'entre *Les données immédiates* et *Matière et mémoire*, les notions de durée et d'espace subissent une modification : la durée ne se dit plus seulement de la conscience, mais également des mouvements de la matière ou de l'étendue, qui comprend la totalité des durées, c'est-à-dire qu'il y a plusieurs durées, ou plusieurs rythmes de durées, dans une réalité en mouvement qui est elle-même une durée qui comprend

¹¹⁰ Si Deleuze accorde également une grande importance au calcul différentiel dans la pensée, il souligne plutôt la possibilité de déterminer un problème de manière immanente, c'est-à-dire relativement au problème même et non à des déterminations extérieures (*DR* chapitre troisième, *passim*).

¹¹¹ L'idée de Bergson de « [c]hercher l'expérience à sa source » (*MM* 205) est une réponse à la déclaration de Kant que la raison spéculative n'a pas d'objet d'application, c'est-à-dire que la métaphysique, la pensée appliquée au-delà des objets que nous percevons par les sens, est impossible ou insensée. La réponse de Bergson consiste à affirmer que la pensée ou l'intelligence que Kant a en tête est une intelligence particulière, qui trouve son milieu et son application dans la vie pratique : « [l]'impuissance de la raison spéculative, telle que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins » (*MM* 205). Selon Bergson on peut échapper à cette forme de l'intelligence en se plaçant en dessous ou avant l'expérience organisée par nos besoins : « [e]n défaisant ce que ces besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel » (*MM* 205).

toutes les autres durées. Pour le dire avec les mots de Bergson : « [l]a matière se résout ainsi en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons » (*MM* 234). Ceci change également la signification de l'espace car, même si celui-ci représente toujours le schème de la divisibilité, il n'est plus seulement un symbole ou une fiction de l'esprit mais la limite infiniment relâchée vers laquelle tend *réellement* la matière. Comme le dit Deleuze, si le mouvement de relâchement de la matière se poursuivait, il aboutirait à la multiplicité homogène : « [l]'espace en effet, n'est pas la matière ou l'extension, mais le "schème" de la matière, c'est-à-dire la représentation du terme où le mouvement de détente aboutirait » (*B* 89). Par ailleurs, à partir de *Matière et mémoire*, l'espace ne correspond plus simplement à l'étendue et il n'est plus simplement opposé à la durée : l'étendue, la réalité matérielle est aussi durée, et il y a un rapprochement possible entre l'espace et la durée, car ils se correspondent dans la limite extrêmement relâchée et infiniment divisée de la matière.

Aussi Bergson conclut-il à un pluralisme quantitatif de degrés de contraction, dont l'espace constitue le degré le plus relâché. Les différents mouvements et organismes articulent des rythmes différents de durée, situés à des niveaux de contraction déterminés qui correspondent à des changements de nature. Ce pluralisme n'est pas en contradiction avec un monisme de durée, car la notion de virtualité associée à la durée permet de concevoir une *et* plusieurs durées. Par ailleurs, ce pluralisme ne noie pas les différences de nature ou les différences qualitatives, car la notion de durée implique des différences de nature dans une substance changeante et continue, qui est compatible avec les différences quantitatives des degrés de contraction. En effet, aux différences quantitatives correspondent des différences qualitatives. C'est pourquoi Deleuze écrit

[q]uand nous divisons quelque chose suivant ses articulations naturelles, nous avons, avec des proportions et des figures très variables selon le cas : d'une part, le côté espace, par lequel la chose ne peut jamais différer qu'en degré des autres choses, *et d'elle-même* (augmentation, diminution) ; d'autre part, le côté durée, par lequel la chose diffère en nature de toutes les autres *et d'elle-même* (altération) (*B* 23).

Cela implique que l'espace n'est pas seulement une illusion ou une fiction fondée dans notre nature, mais qu'il trouve son origine dans la nature des choses, et que la matière est un aspect ou une tendance de la nature par laquelle elle ne présente que des différences quantitatives, créant ainsi l'illusion du schème de divisibilité homogène.

Cette idée, que Deleuze développe avec Bergson, s'associe à la thèse principale de *Différence et répétition*, à savoir que le jeu de la différence et de la répétition est à l'origine de

tout changement ou devenir. En effet, Deleuze établit ici une distinction entre deux éléments tout relatifs : d'une part, le côté « durée » des choses, par lequel tout diffère de nature, c'est-à-dire la différence ; et d'autre part, le côté « espace » des choses, par lequel elles sont homogènes, et ne diffèrent que par degré, c'est-à-dire la répétition. La différence appartient plutôt à la conscience, à la vie qui, relativement à la matière, extrait de la différence et du devenir. La répétition, c'est-à-dire l'homogène et la nécessité, est ce vers quoi tend la matière, même si celle-ci est en réalité, en profondeur, également différence et devenir. Si la matière tend vers le relâchement, c'est par rapport à la conscience et la vie, qui sont relativement moins détendues car elles contractent la différence à partir des innombrables répétitions dans la matière, comme lorsque l'œil extrait une couleur de milliers de vibrations de la lumière. La vie, la conscience ou la mémoire extraient donc de la différence à partir de la répétition, à des rythmes différents.

Un autre passage de *Matière et mémoire* est extrêmement significatif à cet égard, et illustre ce que Deleuze doit à Bergson : « [l]e changement est partout, mais en profondeur » et « nous le localisons çà et là, mais en surface » (MM 234-235). Bergson prend l'exemple de l'image qu'on a d'un coureur :

de très loin en très loin, et en franchissant chaque fois d'énormes périodes de l'histoire intérieure des choses, des vues quasi instantanées vont être prises, vues cette fois pittoresques, dont les couleurs plus tranchées condensent une infinité de répétitions et de changements élémentaires. C'est ainsi que les mille positions successives d'un coureur se contractent en une seule attitude symbolique, que notre œil perçoit, que l'art reproduit, et qui devient, pour tout le monde, l'image d'un homme qui court (MM 234).

Cet exemple montre que nous contractons, à partir d'innombrables répétitions du « coureur », qui en sont des manifestations différentes éloignées les unes des autres dans le temps, une image qui diffère de son origine, qui est d'un autre ordre qu'elle, car elle devient un véritable symbole, une représentation. Voilà encore un exemple de ce que nous avons appelé la répétition productive. Du reste, nous verrons que Bergson conçoit également l'apparition d'organes à partir d'une répétition.

4. Le dualisme retrouvé : le mouvement divergent de l'être

Nous avons indiqué qu'on observe entre *Les données immédiates* et *Matière et mémoire* des glissements importants : dans *Les données immédiates* la durée et l'intensité semblent n'appartenir qu'à la conscience humaine, et même uniquement à la conscience avant l'expérience ou avant qu'elle ne s'exprime (comme si elle était une condition de l'expérience),

car celle-ci s'exprime toujours dans l'espace comme un mixte, tandis que l'espace est considéré comme une fiction ou un symbole de l'esprit. À partir de *Matière et mémoire* au contraire, l'espace devient une vraie réalité, il y a des intensités et des durées hors de la conscience, et il y a des nombres enveloppés dans les qualités. Deleuze se demande si ces glissements peuvent se comprendre comme correspondant à différents moments de la méthode bergsonienne, ce qui résoudrait leur contradiction apparente. Il écrit : « faut-il parler de contradiction chez Bergson ? Ou plutôt de moments différents de la méthode, l'accent étant mis tantôt sur l'un tantôt sur l'autre, mais tous les moments coexistant dans une dimension de profondeur ? » (B 93).

Dans les pages qui suivent nous montrerons pourquoi la méthode bergsonienne, avec ses différents moments, constitue pour Deleuze une véritable méthode transcendantale, qui est, à la différence de la méthode kantienne, concrète et génétique. Nous verrons comment cette méthode aboutit, notamment dans *L'Évolution créatrice* et *Les deux sources de la morale et de la religion*, à la découverte d'un double mouvement de l'Être, d'un mouvement divergent auquel correspond par ailleurs un principe de différenciation rigoureux, dont Deleuze s'inspire pour formuler son empirisme transcendantal. Ce mouvement de bifurcation nous permettra par ailleurs de mieux comprendre les différentes manifestations de la subjectivité, qui a comme nous avons vu des aspects dogmatiques ainsi que créatifs, qui semblent parfois difficilement conciliables.

La méthode bergsonienne comme méthode transcendantale

Nous avons vu que la méthode de Bergson opère d'abord une division, une distinction de différences de nature ou de tendances pures, comme la différence de nature entre la multiplicité homogène et hétérogène ou entre la perception et le souvenir. Il s'agit donc d'une purification des mixtes impurs *de fait* de l'expérience, qu'il faut diviser en tendances de natures différentes *en droit*, pour éviter les illusions et les malentendus. Deleuze appelle ce dualisme un « dualisme réflexif » (B 98) ou de méthode, qui permet de se situer au-delà ou en deçà de l'expérience, pour analyser cette dernière. Ainsi, il s'agit pour Deleuze d'une « analyse transcendantale » (B 13), mais d'une analyse transcendantale qui concerne les conditions concrètes de l'expérience réelle. Deleuze écrit : « si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures présences qui n'existent qu'en *droit*. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (mais celles-ci ne sont pas, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible, ce sont les conditions de l'expérience réelle) » (B 13).

En effet, les distinctions qu'opère Bergson servent à écarter les éléments contradictoires, pour aboutir ensuite, dans un deuxième moment de la méthode, à un rapprochement qui forme la raison suffisante du mixte de fait. Bergson décrit effectivement sa méthode comme une stratégie qui dissocie deux éléments, qui pousse cette distinction à l'extrême, pour ensuite les rapprocher à nouveau, ayant écarté les éléments contradictoires de la distinction en cours de route : « justement parce que nous avons poussé le dualisme à l'extrême, notre analyse en a peut-être dissocié les éléments contradictoires » (*MM* 202). C'est que, comme le remarque Deleuze (*B* 94), dans la division que Bergson opère, il n'y a pas simplement une différence de nature entre deux tendances, mais un des deux éléments de la division, à savoir la durée, contient toutes les différences de nature, tandis que l'autre côté de la division, la matière, ne contient que des différences de degrés. Ainsi, la distinction bergsonienne permet le rapprochement entre les différents éléments de fait qui constituent ces deux lignes, qui se recoupent sans cesse pour constituer les mixtes que nous connaissons.

Deleuze souligne que le recouplement des lignes en un point précis, qui forme la raison suffisante du mélange de fait, ne se situe pas dans le point de départ de ce mélange qu'il s'agit d'analyser, mais dans une image virtuelle située au-delà de l'expérience. En effet, Deleuze remarque que

l'expression "au-dessus du tournant décisif" a deux sens : elle désigne d'abord le moment où les lignes, partant d'un point commun confus donné dans l'expérience, divergent de plus en plus conformément aux vraies différences de nature ; puis elle désigne un autre moment où ces lignes convergent à nouveau, pour nous donner cette fois l'image virtuelle ou la raison distincte du point commun (*B* 20).

L'image virtuelle correspond au mixte qu'elle explique, mais elle se situe à un tout autre niveau : elle se situe au niveau du transcendantal, à savoir de la raison suffisante ou du principe génétique. Pour Deleuze en effet, chez Bergson, « [e]n droit signifie virtuellement » (*B* 111) et, quand on suit jusqu'au bout les lignes divergentes de la matière et de la mémoire pour en déterminer les caractères, et pour déterminer ensuite les conditions de leur recouplement, celles-ci expliquent réellement le mélange de fait auquel ce recouplement correspond.

Nous avons vu que, selon Deleuze, ce programme est effectué le plus clairement dans *Matière et mémoire*, où Bergson commence par opérer la distinction entre la perception pure et le souvenir pur, la matière et la mémoire, qui se présentent toujours dans l'expérience en tant que mélanges, mais qu'il faut distinguer en droit, pour suivre les articulations du réel, et éviter les faux problèmes et les illusions. Cette distinction se situe au-delà, ou plutôt en deçà de l'expérience, car il n'y a en fait pour Bergson que des mélanges, et elle en forme la condition.

Comme le remarque Deleuze, Bergson pousse à bout cette distinction, pour produire un « prodigieux élargissement qui nous force à penser une perception pure identique à toute la matière, une mémoire pure identique à la totalité du passé » (*B* 18). En effet, après avoir distingué la perception pure du souvenir pur, Bergson opère un élargissement ou dépassement de ces notions, vers des articulations concrètes de la réalité, dont les particularités de notre expérience dépendent. En poursuivant les lignes divergentes de la matière et la mémoire, il détaille une notion de réalité matérielle consistant en une collection d'images et de mouvements, et une notion de mémoire selon laquelle le passé coexiste tout entier avec le présent.

Ensuite, les deux lignes de la division ayant été suivies jusqu'au bout, Bergson établit qu'il ne peut plus y avoir qu'une différence de degré entre les éléments qui constituent ces lignes dans les faits. Ainsi, Bergson obtient une réponse au problème du rapport entre l'âme et le corps après la division, quand les lignes divergentes de la matière et de la mémoire se rejoignent dans le point précis où le souvenir s'insère dans la perception, suivant les lois de l'actualisation, soit la rotation et translation des niveaux de contraction de la mémoire pour répondre au présent. À ce moment-là de la méthode, il n'y plus qu'une différence de degré entre les éléments qui constituent de fait la matière et la mémoire. En effet, comme nous l'avons vu, Bergson schématise la mémoire comme un cône constitué d'un nombre indéfini de niveaux qui contiennent le passé psychologique tout entier, et entre lesquels il y a des différences de degré de contraction. Par ailleurs, lorsque le souvenir s'actualise, sa distinction avec la perception s'efface : selon Bergson le souvenir se glisse dans la perception de manière imperceptible, et il s'actualise en recevant toutes les caractéristiques du présent matériel.

Lorsque Bergson établit de quelle manière le souvenir s'actualise pour opérer un recoupement entre la ligne de la matière et celle de la mémoire, il détermine les conditions réelles et concrètes de l'expérience, et pas seulement ses conditions de possibilité. En d'autres termes, le virtuel de Bergson est concret et réel, car il correspond à un passé qui se trouve organisé de manières différentes à chaque niveau de contraction, où certains éléments concrets structurent et conditionnent l'actualisation du souvenir de fait. Ainsi, dans le virtuel bergsonien les conditions en droit et de fait se rejoignent pour constituer les conditions réelles, véritablement génétiques de l'expérience.

Par ailleurs, à partir de ce moment de la méthode, Bergson retrouve, dans un troisième moment, un monisme ontologique. Bergson affirme en effet que « [l]a théorie de la perception pure d'un côté, de la mémoire pure de l'autre, prépar[e...] les voies à un rapprochement entre l'inétendu et l'étendu, entre la qualité et la quantité » (*MM* 202). Deleuze explique qu'« [e]n

découvrant au fond de la mémoire-souvenir une mémoire-contraction plus profonde, nous avons donc fondé la possibilité d'un nouveau monisme » (*B* 72) et « [l]e dualisme n'est donc qu'un moment, qui doit aboutir à la re-formation d'un monisme » (*B* 20). En d'autres termes, la découverte de la mémoire comme contraction, qui sert d'abord à expliquer l'actualisation du souvenir, mène ensuite à une proposition ontologique, à savoir celle du monisme de degrés de contraction. En effet, selon Deleuze il faut distinguer « la contraction psychologique, translatrice, par laquelle chaque souvenir à son niveau (si détendu qu'il soit) doit passer pour s'actualiser et devenir image » de « la contraction ontologique, intensive, où tous les niveaux coexistent virtuellement, contractés ou détendus » (*B* 62).

Nous avons vu que Bergson aboutit en effet à un monisme de degrés de contraction de la mémoire, selon lequel l'espace forme le degré le plus relâché de la mémoire dans la matière, qui comprend par ailleurs un nombre indéfini de degrés de contraction et de rythmes de durée. Cette conception de la mémoire comme contraction permet à Bergson de penser la continuité, non seulement entre les organismes les plus rudimentaires et les plus complexes, mais également entre la matière et l'esprit, entre l'étendu et l'inétendu, entre la quantité et la qualité. À ce moment de la méthode, on ne peut plus affirmer une différence de nature entre la matière et la mémoire, car il s'avère que la matière est en fait comme une Mémoire ou une Durée universelle, à savoir comme une multiplicité virtuelle ou hétérogène qui contient la totalité des degrés de contraction, en se partageant en d'innombrables mouvements « qui courent en tous sens comme autant de frissons » (*MM* 234), pour reprendre la métaphore de Bergson.

C'est pourquoi Deleuze appelle ce moment de la méthode, « le moment du dualisme neutralisé, compensé » (*B* 94), qui implique par ailleurs comme l'envers de sa médaille « un pluralisme généralisé » (*B* 77). En effet, ce monisme de degrés de contraction implique une pluralité des degrés de contraction de la mémoire, qui appartiennent à d'innombrables durées, ou à d'innombrables flux, chacun opérant leurs propres contractions, suivant leur propre rythme. Ce monisme implique par ailleurs les différents niveaux de contraction du passé, qui est, comme nous l'avons vu réel, et qui coexiste avec le présent. Deleuze remarque qu'ainsi « [l]'idée d'une coexistence virtuelle de tous les niveaux du passé, de tous les niveaux de tension, est donc étendue à l'ensemble de l'univers : cette idée ne signifie plus seulement mon rapport avec l'être mais le rapport de toutes les choses avec l'être [...] comme si l'univers était une formidable Mémoire » (*B* 76). Nous comprendrons mieux plus loin ce que Deleuze veut dire par là.

Pour l'instant, il suffit de remarquer que Deleuze résout effectivement la contradiction apparente entre le dualisme et le monisme de Bergson en les situant à des moments particuliers

de sa méthode. En effet, il s'agit d'abord de la division d'un phénomène actuel de l'expérience en deux tendances présentes dans ce mixte. Dans le deuxième moment, il s'agit d'un rapprochement de ces tendances dans un point virtuel, qui mène par ailleurs à un monisme de degrés de contraction présents virtuellement dans une même réalité hétérogène et pourtant continue. Comme l'explique Deleuze,

[i]l n'y a pas contradiction entre ce monisme et le dualisme, comme moments de la méthode. Car la dualité valait entre tendances actuelles, entre directions actuelles aboutissant au-delà du premier tournant de l'expérience. Mais l'unité se fait dans un second tournant : la coexistence de tous les degrés, de tous les niveaux, est virtuelle, seulement virtuelle. Le point d'unification est lui-même virtuel (B 95).

Par ailleurs, remarque Deleuze, ces différents moments de la méthode « coexist[en]t dans une dimension de profondeur » (B 93). Nous avons décrit les « profondeurs » comme les innumérables vibrations de la matière en dessous de l'enveloppe des objets matériels de la perception. Dans les profondeurs de la matière, tous les niveaux de contraction de la mémoire coexistent, car ils s'y trouvent en tant que décontractés dans une multiplicité hétérogène infiniment étendue, qui comprend la totalité de la matière, et qui comprend donc également les deux multiplicités et tendances de la première étape de la méthode bergsonienne.

Le dualisme retrouvé : le mouvement divergent de l'élan vital

Nous avons vu que la méthode de Bergson permet de distinguer deux types de différence : les différences de degré et les différences de nature. Elle permet ainsi de conceptualiser en même temps la continuité et la discontinuité, c'est-à-dire les différences de nature ou les distinctions actuelles, et la continuité entre tous les êtres qui participent de la réalité matérielle ou de la durée universelle. Par ailleurs, ces deux types de différences correspondent pour Bergson à de réelles tendances de la matière, qui tend à se relâcher infiniment dans l'espace, où les choses ne diffèrent que par degré, et qui contient en même temps un nombre indéfini de différences de nature. Pour Deleuze, cela signifie que l'être s'exprime dans un mouvement divergent : d'un côté il s'exprime dans des différences de nature, et de l'autre côté dans des différences de degré. Deleuze parle d'un « quatrième moment » de la méthode bergsonienne, à savoir celui du « dualisme retrouvé » : « [a]ux trois moments précédents, il faut donc joindre un quatrième, celui du dualisme retrouvé, dominé, et en quelque sorte engendré » (B 96). Il associe ce quatrième moment à la notion bergsonienne d'élan vital.

Pour Deleuze, ce deuxième dualisme a des traits communs avec le premier : on y retrouve les mêmes différences de nature, la même division en tendances de natures différentes,

et donc des lignes divergentes. Toutefois, il ne s'agit pas du même dualisme, car le premier « est un dualisme réflexif, qui *provient de la décomposition d'un mixte impur* [...et qui] constitue le premier moment de la méthode » tandis que le deuxième « est un dualisme génétique, *issu de la différenciation d'un Simple ou d'un Pur* : il forme le dernier moment de la méthode » (B 98-99). Dans le dualisme de la dernière étape de la méthode bergsonienne, on distingue une unité, une entité simple, qui contient virtuellement les deux tendances, et qui s'exprime à travers celles-ci. En effet, Deleuze affirme qu'ici, le point de départ est une unité ou une totalité virtuelle, qui s'actualise suivant des lignes divergentes, expliquant ou développant ainsi ce qu'elle contenait virtuellement. Il est important de remarquer à l'instar de Deleuze que le tout ou la totalité dont parle Bergson ne peut être que virtuelle et par conséquent ouverte : il n'est pas question d'une totalité actuelle fermée, mais d'une unité ou d'une simplicité virtuelle, qui diffère d'elle-même à chaque moment, et qui est toujours ouverte ou en puissance, tout comme c'est le cas pour la durée de la conscience.

On peut entrevoir le dualisme génétique du dernier moment de la méthode bergsonienne dans *Matière et mémoire*, où il y a un double mouvement de la mémoire, qui s'exprime dans des mécanismes habituels ainsi que dans des souvenirs purs et incorporels. Toutefois, selon Deleuze, c'est seulement dans *L'Évolution créatrice* (1907) et *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) que Bergson développera réellement ce dualisme génétique de l'élan vital. Dans *L'Évolution créatrice*, il aborde l'intelligence à partir de l'évolution de la vie, afin de comprendre comment les cadres de la connaissance se sont constitués, ce qu'ils signifient et comment on peut les élargir ou les dépasser. La notion d'élan vital constitue ici une alternative au mécanisme et au finalisme, que Bergson considère inadéquats pour des raisons similaires que Nietzsche, à savoir qu'ils ne peuvent pas rendre compte de l'efficacité du temps, du devenir ou de la création. Dans *Les deux sources*, il explique l'obligation sociale en considérant les sociétés comme provenant de la vie ou, plus précisément, en comparant la société à l'organisme ou à l'espèce, et le rôle de l'obligation dans la réalité sociale au rôle de l'habitude dans la nature : tout comme le souffle de la vie est présent dans chaque cellule de l'organisme, la société est immanente à l'individu, ce qui explique la cohésion des individus libres d'une société.

La notion d'élan vital apparaît dès le premier chapitre de *L'Évolution créatrice*, où Bergson se propose de démontrer que « la vie, depuis ses origines, est la continuation d'un seul et même élan qui s'est partagé entre des lignes d'évolution divergentes » (EC 53). L'argument le plus clair et le plus concis que Bergson fournit à l'appui de cette notion est que « la vie fabrique certains appareils identiques, par des moyens dissemblables, sur des lignes

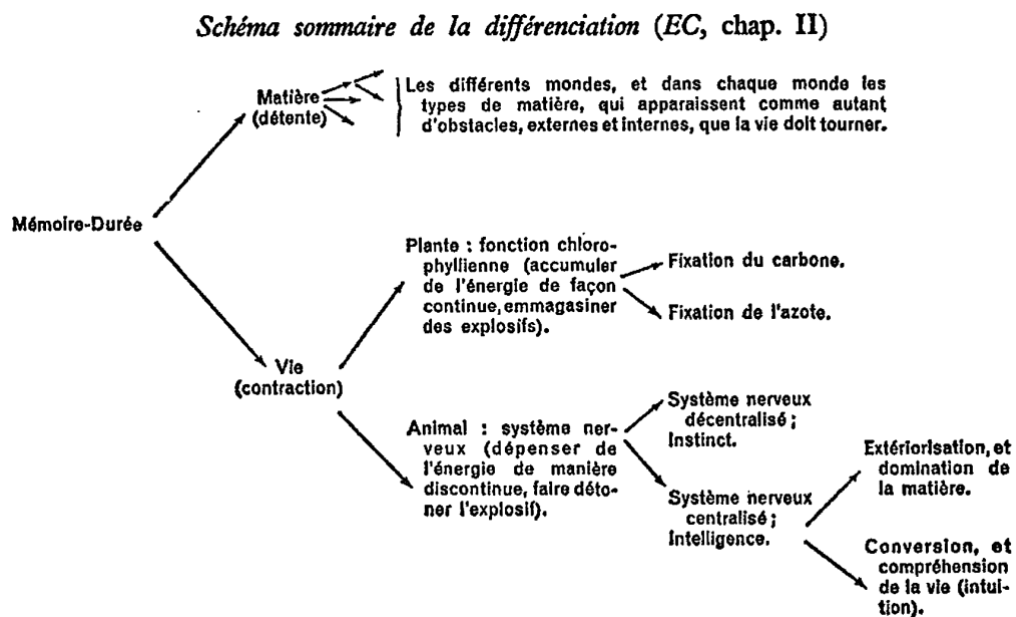
divergentes » (EC 55). Il donne comme exemple l'apparition de l'œil dans des lignées de la vie aussi éloignées que celles des Vertébrés et des Mollusques, qui se sont séparées avant qu'apparaisse l'œil et, par conséquent, dans des conditions ainsi que des compositions matérielles très différentes (EC 58-63, 88-98). La complexité de cet organe, ainsi que l'éloignement entre ses apparitions et les différentes matières dans lesquelles il se forme, le rendent difficilement explicable par le mécanisme, qui devrait se contenter de causes extérieures et d'une addition de parties purement accidentelle. Par ailleurs, le finalisme ne peut pas être démontré et n'explique rien selon Bergson, car on se donne le plan ou le programme tout fait.

La solution que Bergson propose est similaire à celle du finalisme, mais sans concevoir de dessein précis. En effet, il conçoit l'élan vital comme un mouvement ou une tendance qui va de l'avant en créant sans cesse de nouvelles formes, et qui est présent dans tous les organismes. Il remarque que, même si l'œil est un organe extrêmement complexe, composé d'autant d'éléments tout aussi complexes, pourtant, « la vision est un fait simple » (EC 89). Il distingue donc la complexité de l'œil et la simplicité de sa fonction, et il affirme que celles-ci correspondent « à des éléments d'ordre différent » ou « d'une autre nature » (EC 90). Les variations qui reviennent, et les complexités qui s'additionnent, s'expliquent facilement si l'on suppose que tout être vivant partage une tendance, un effort ou un élan originel de la vie, qui est commun à toutes les espèces, et qui s'explique à son tour par une mémoire organique de l'être vivant, qui enregistre le passé tout en se continuant vers l'avenir (EC 12-23). En effet, si l'on considère le simple fait que la vision est utile à tout être vivant mobile, et que la mobilité est utile à tout être vivant qui se nourrit d'aliments qui ne sont pas présents dans le sol ou dans l'air, on conclut rapidement que cet être aura tendance à développer des yeux, et donc que la formation de l'œil répond à un élan vital.

Deleuze remarque à propos de l'élan vital qu'« [i]l s'agit toujours d'une virtualité en train de s'actualiser, d'une simplicité en train de se différencier, d'une totalité en train de se diviser » et que « c'est l'essence de la vie, de procéder "par dissociation et dédoublement", par "dichotomie" » (B 96). Bergson affirme en effet dans *Les deux sources*, en se référant à *L'Évolution créatrice*, que « [l]'essence d'une tendance vitale est de se développer en forme de gerbe, créant, par le seul fait de sa croissance, des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan » (DS 313). Le deuxième chapitre de *L'Évolution créatrice* montre que les lignes selon lesquelles la vie a évolué consistent en une série de divisions en deux branches, qui représentent des développements divergents de la vie devant un certain obstacle. La vie se divise d'abord en plante et animal, selon son mode d'alimentation : à partir de l'organisme

unicellulaire, la vie se développe dans la plante, qui se nourrit d'éléments présents dans l'air, la terre et l'eau autour d'elle ; l'animal doit se déplacer pour se nourrir, et développe par conséquent un système nerveux et une conscience (EC 107-113). Ensuite, dans la lignée des animaux, à partir d'une souche commune semblable aux Vers, la vie se divise selon la manière de se protéger, c'est-à-dire à l'aide d'un exosquelette ou d'un endosquelette, pour constituer les lignées des Échinodermes (comme les oursins et les étoiles de mer) et les Mollusques sous l'eau, et des Vertébrés et des Arthropodes sur la terre ferme (EC 130-132). Finalement, la lignée des Vertébrés se divise selon deux types de connaissance ou modes d'action sur la matière : l'instinct, qui connaît virtuellement ou inconsciemment une chose, ou qui joue la connaissance ; et l'intelligence, qui se représente la connaissance, c'est-à-dire qu'elle connaît des relations et des rapports abstraits ou généraux, ce qui lui permet de fabriquer des objets artificiels, ainsi que d'appliquer des connaissances formelles à une matière variable (EC 135-185).

Deleuze schématise les grandes lignes de ce chapitre comme suit (B 106) :



Ce schéma illustre bien pourquoi selon Bergson l'élan vital est un mouvement divergent, qui évolue par bifurcations, et pourquoi il constitue pourtant un mouvement unique, dans une direction, car on constate chaque fois une ligne qui continue et une autre qui aboutit à des impasses. Les plantes, les Échinodermes et les Mollusques par exemple, ne sont pas des réussites pour le mouvement de la vie selon Bergson. Il écrit : « [s]i le végétal a renoncé à la conscience en s'enveloppant d'une membrane de cellulose, l'animal qui s'est enfermé dans une

citadelle ou dans une armure se condamne à un demi-sommeil. C'est dans cette torpeur que vivent, aujourd'hui encore, les Échinodermes et les Mollusques » (EC 132). Sur l'autre ligne, affirme Bergson, les Arthropodes et des Vertébrés « échapp[ent à cette torpeur] et à cette heureuse circonstance tient l'épanouissement des formes les plus hautes de la vie » (EC 132). Pour Bergson, le mouvement de la vie culmine dans les Hyménoptères (comme les abeilles et les fourmis) du côté des Arthropodes, qui incarnent la plus haute forme de l'instinct, et du côté des Vertébrés elle trouve son apothéose dans l'être humain, qui représente la plus haute forme de l'intelligence (EC 135). De ces deux expressions de la vie, la dernière est la plus élevée pour Bergson, car l'intelligence est une expression plus libre et plus complexe de la conscience que l'instinct (EC 186).

Pour Bergson, le mouvement de bifurcation est un principe ou une loi qui correspond à la tendance ou à la vie. Cette loi correspond au fait que la tendance ou la multiplicité hétérogène s'actualise en se divisant pour créer des éléments distincts. En effet, Bergson affirme que « cette loi [...] exprime simplement le fait qu'une tendance est la poussée d'une multiplicité indistincte, laquelle n'est d'ailleurs indistincte, et n'est multiplicité, que si on la considère rétrospectivement, quand des vues diverses prises après coup sur son indivision passée la composent avec des éléments qui ont été en réalité créés par son développement » (DS 313). Puisqu'il s'agit du déroulement ou de l'actualisation d'une multiplicité virtuelle selon un mouvement divergent, Deleuze appelle également le mouvement de l'élan vital une « différenciation » (B 96-97). On remarquera avec Deleuze que l'élan vital est une manifestation spécifique de la durée : « la durée s'appelle vie quand elle apparaît dans ce mouvement [divergent] » (B 97). Comme le dit Bergson, c'est « un courant qui va d'un germe à un germe par l'intermédiaire d'un organisme développé » (EC 27), qu'il ne faut pas confondre avec les organes et les organismes qu'il produit, car il s'agit du mouvement continu du « progrès invisible sur lequel chaque organisme visible chevauche pendant le court intervalle de temps qu'il lui est donné de vivre » (EC 27).

Bergson souligne que, de ce point de vue, cela ne nous apprend pas grand-chose sur l'évolution de la vie que de considérer les différentes espèces comme des entités, avec certaines qualités, que l'on peut ranger dans des catégories. Il faut plutôt les voir comme des expressions de tendances, des lignes divergentes de l'élan vital (EC 102, 107, 119). C'est ce qui permet à Bergson de parler d'espèces plus ou moins réussies, et d'espèces qui constituent des impasses par rapport à l'élan vital, ce qui est absurde si l'on considère les êtres vivants uniquement comme des adaptations, car de ce point de vue tout ce qui survit est réussi du fait de son existence et de sa survie (EC 130). Par ailleurs, comme il s'agit de divisions d'une même

tendance, à chaque bifurcation, les deux parties de la division expriment le tout, si bien qu'« [i]l n'y a guère de manifestation de la vie qui ne contienne à l'état rudimentaire, ou latent, ou virtuel, les caractères essentiels des autres manifestations » (EC 107). Ou, comme l'écrit Deleuze, la différenciation de l'élan vital « suppose une unité, une totalité primordiale virtuelle qui se dissocie d'après les lignes de différenciation, mais qui témoigne encore dans chaque ligne de son unité, de sa totalité subsistantes » (B 97).

Prenons l'exemple de la vie animale qui se divise en deux lignes, l'instinct et l'intelligence, et qui est également présent dans *Les deux sources*. Comme le remarque Bergson, « [i]l n'y a pas d'intelligence où l'on ne découvre des traces de l'instinct, pas d'instinct surtout qui ne soit entouré d'une frange d'intelligence » (EC 137), ou encore, « autour de notre pensée conceptuelle et logique, une nébulosité vague, faite de la substance même aux dépens de laquelle s'est formé le noyau lumineux que nous appelons intelligence » (EC ix). Dans les *Deux sources*, Bergson examine la « fonction fabulatrice » (DS 111 ff.), qu'il compare à un « instinct virtuel » (DS 114), une tendance vers l'irrationnel, l'étrange et l'absurde, soit une imagination fantasmatique, qui attesterait de la présence de l'instinct dans l'homme, et qui serait plus importante que l'intelligence dans la sociabilité : « [L]a pression de l'instinct a fait surgir en effet, au sein même de l'intelligence, cette forme d'imagination qu'est la fonction fabulatrice » (DS 172). Le fond affectif que Deleuze dévoile dans les notions de sujet humienne et kantienne indique cette présence de l'instinct dans le sujet.

L'élan vital comme principe de différenciation

L'élan vital est donc comparable à la durée psychologique, puisqu'elle répète à tout instant de manières différentes son passé tout entier. En parlant de la tendance vitale, Bergson remarque effectivement que « [L]es éléments d'une tendance ne sont pas comparables [...] à des objets juxtaposés dans l'espace et exclusifs les uns aux autres, mais plutôt à des états psychologiques » (EC 119). Il compare la vie à une conscience, à une mémoire, quand il affirme que « [L]'évolution de l'être vivant, comme celle de l'embryon, implique un enregistrement continu de la durée, une persistance du passé dans le présent » (EC 19), et que « plus on fixe son attention sur cette continuité de la vie, plus on voit l'évolution organique se rapprocher de celle d'une conscience » (EC 26).

Deleuze remarque que sur ce point *L'Évolution créatrice* est absolument cohérente avec *Matière et mémoire*, et qu'une association de ces deux œuvres permet de concevoir comment l'élan vital constitue un mouvement de différenciation, c'est-à-dire un principe transcendantal

génétique. Il écrit : « on demandera comment le Simple ou l'Un, "l'identité originelle", a le pouvoir de se différencier. Précisément la réponse est déjà contenue dans *Matière et Mémoire*. Et l'enchaînement de *L'Évolution créatrice* avec *Matière et Mémoire* est parfaitement rigoureux » (B 103). Pour Deleuze, cela signifie que, chez Bergson, « la notion de virtuel cesse d'être vague, indéterminée » (B 96). C'est essentiel pour Deleuze, car selon lui, pour que la pensée de Bergson puisse vraiment donner la raison suffisante de ce qu'elle veut expliquer, la notion de virtuel, qui appartient comme nous l'avons vu à la durée ou à la tendance, doit être rigoureuse.

Comme le note Deleuze, dans *L'Évolution créatrice*, « la vie elle-même est comparée à une mémoire, les genres ou les espèces correspondant à des degrés coexistants de cette mémoire vitale » (B 76-77). Nous avons vu que *Matière et mémoire* décrit de quelle manière les différents degrés de contraction qui systématisent le passé tout entier contiennent des points singuliers ou, comme le dit Deleuze des « points brillants » ou des « points remarquables » (B 103) différents, qui font que ces différents systèmes s'actualisent de manières différentes et sont attirés par d'autres éléments la situation présente. De manière analogue, Bergson considère les différentes espèces comme des réponses différentes au problème des besoins de la vie qui forme le moteur de l'actualisation du passé, de la mémoire virtuelle de la vie. En effet, Deleuze explique que pour Bergson le virtuel ou la durée universelle est une « [g]igantesque mémoire, [un] cône universel, où tout coexiste avec soi, à la différence de niveau près » (B 103). Cette mémoire comprendrait virtuellement le tout de l'univers, soit tous les niveaux de contraction possibles du passé, qui contiennent chacun leurs points remarquables et leurs principes d'actualisation.

Dans ce contexte, Deleuze interprète l'élan vital comme le mouvement d'actualisation de la mémoire universelle. Pour lui, si ce mouvement bifurque c'est parce que le virtuel ne peut pas s'actualiser tout entier, et exprimer tous les niveaux de contraction qui coexistent en lui à la fois. En s'actualisant, il se divise ou il différencie les niveaux, ce qui fait selon Deleuze que, dans l'actuel « il n'y a plus de tout coexistant ; il y a seulement des lignes d'actualisation [...] dont chacune représente une actualisation du tout dans une direction » (B 104). Par ailleurs, comme l'élan vital s'actualise dans la matière, il est comme un problème posé à la matière et, simultanément, la capacité à résoudre des problèmes de manières différentes selon la matière et le niveau de contraction. Bergson écrit en effet que « la vie est comparable à une impulsion ou à un élan », qu'« elle est une immensité de virtualité », ou encore « un empiètement mutuel de mille et mille tendances qui ne seront pourtant "mille et mille" qu'une fois extériorisées les unes par rapport aux autres, c'est-à-dire spatialisées » (EC 259).

On comprendra dès lors le lien que Deleuze établit entre les notions principales de Bergson : « la Durée définit essentiellement une multiplicité virtuelle (*ce qui diffère en nature*). La Mémoire apparaît alors comme la coexistence de tous les *degrés de différence* dans cette multiplicité, dans cette virtualité. L'Élan vital enfin désigne l'actualisation de ce virtuel suivant des *lignes de différenciation* qui correspondent avec les degrés » (B 119).

À travers la notion d'élan vital, qui forme l'aboutissement de ses recherches, Bergson critique la notion mécaniste de l'adaptation (EC 58). Selon lui, l'adaptation peut se comprendre de deux manières : on peut parler d'adaptation pour désigner le fait que deux liquides différents prennent la forme d'un même verre quand ils sont versés dedans tour à tour. Il s'agit alors d'une adaptation identique de deux matières à une forme, qui préexiste l'adaptation de la matière qui s'y donne. Selon Bergson, cela ne peut pas être le type d'adaptation dont il s'agit dans l'évolution des espèces, car il n'y a pas dans ce contexte une forme préexistante, alors que la vie doit s'en forger une dans la matière pour répondre aux conditions d'un certain milieu. Ces conditions ne sont pas un moule qui donnent leur forme à la vie ; elles sont plutôt un donné par rapport auquel la vie doit créer une « machine » (EC 58) qui n'y ressemble pas, mais qui arrive à en neutraliser les inconvénients et à en tirer un maximum d'avantages. Ainsi, dans le contexte de l'évolution, « [s]'adapter ne consistera plus [...] à *répéter*, mais à *répliquer* » et « [s]'il y a encore adaptation, ce sera au sens où l'on pourrait dire de la solution d'un problème » (EC 58). Deleuze souligne que, pour Bergson, la position de problème est pour la vie plus importante que la catégorie négative du besoin (B 107).

Cette caractéristique de la vie, de l'élan vital, élucide pour Bergson les phénomènes tels que l'apparition de l'œil dans des matérialités et des branches de l'évolution très différentes, que nous avons indiqué plus haut. Il écrit : « l'adaptation ainsi entendue explique pourquoi des processus évolutifs différents aboutissent à des formes semblables ; le même problème appelle en effet la même solution » (EC 58). Ainsi, dans l'être mobile, le problème de la vision posé en fonction de la lumière appelle la construction de l'œil. C'est effectivement de cette manière que Bergson explique l'analogie structurelle épatante entre l'œil du Mollusque et celui du Vertébré (EC 70-72) : même s'il s'agit de deux branches très éloignées de l'évolution, elles sont toutes deux restées exposées à la lumière, qui forme une des conditions principales de la vie. Aussi l'œil est-il devenu un instrument de plus en plus précis, qui tire de plus en plus avantage de la lumière.

En effet, la production d'un organe comme l'œil commence selon Bergson par une adaptation passive, qui prend pour ainsi dire l'empreinte du milieu, de la lumière, pour ensuite convertir cette empreinte en une machine capable d'utiliser l'influence extérieure. L'œil

trouverait son origine dans une tache pigmentaire, dont le système nerveux aurait tiré profit pour la locomotion en y connectant un nerf optique, avant de la développer en un véritable organe. On retrouve ici l'idée de différences de degré, qui indiquent une continuité, mais qui contiennent également à certains endroits des différences de nature ou des sauts, ainsi que l'idée d'une répétition productive et d'une activation, comme celle que Deleuze associe à l'impression réflexive de Hume, mais qui concerne ici la matière organique, tout en étant raccrochée à un mouvement plus large. Bergson remarque en effet que l'« on observe une foule d'intermédiaires entre la simple tache de pigment et un œil compliqué comme celui des Vertébrés. — Mais, de ce qu'on passe par degrés d'une chose à une autre, il ne suit pas que les deux choses soient de même nature » (EC 71).

De la sorte, pour Bergson, la vie a « une certaine capacité *sui generis* [...] de monter des machines très compliquées pour tirer parti de l'excitation simple dont elle subit l'influence » (EC 72-73). Bergson remarque que, même si dans les sciences on essaie constamment d'éviter de devoir présumer une telle capacité de la vie, il est impossible d'expliquer les phénomènes tels que l'apparition de l'œil dans des lignées différentes de l'évolution uniquement par la chimie ou la physique, soit de manière mécaniste. Il faut donc supposer l'élan vital, c'est-à-dire la vie comme durée, comme mouvement de différenciation ou d'actualisation du virtuel, ou encore comme une capacité à résoudre des problèmes, ou une tendance à essayer de tirer un maximum d'avantages de la situation présente, comme le faisait déjà la conscience dans *Matière et mémoire*.¹¹²

Bergson évoque une analogie éclairante pour expliquer l'élan vital. Il le compare au mouvement indivisible qu'effectuerait une main à travers un matériau qui offrirait de la résistance, et que ce mouvement tasserait et creuserait en se mouvant (EC 95-96). Dans cet

¹¹² Ainsi, la différenciation ou la création ne se fait pas uniquement à partir du virtuel, car le virtuel se manifeste comme un impératif ou un appel dans l'actuel et en relation avec celui-ci. Selon *Différence et répétition*, c'est également ainsi que se passe la différenciation — voir notamment les pages sur le problème qui s'exprime comme une question ou un impératif dans l'actuel (DR 256-258), et sur l'individuation comme procédant d'un champ d'individuation intensif problématique (DR 316-318). Ceci va à l'encontre de l'interprétation de Hallward, qui met tout du côté du virtuel (*Out of This World*, p. 33, 37, 54, 78), pour considérer le processus de production deleuzien comme un processus unilatéral (p. 162), ce qui le mène à affirmer que Deleuze méconnaît la valeur de « ce monde », pour apprécier uniquement les mouvements créatifs dirigés vers un « ailleurs » (p. 57, 86, 100, 109) et que, par conséquent, la pensée de Deleuze est une pensée ascétique, indifférente à la politique de ce monde (p. 162). Puisque pour Deleuze, le devenir et la création procèdent d'une interaction entre le virtuel et l'actuel dans lequel il se manifeste, cette interprétation est injustifiée. Par ailleurs, comme nous l'avons remarqué dans le contexte de l'interprétation deleuzienne de Nietzsche, pour Deleuze la création est destinée à « un temps à venir » (DR 3), en faveur de ce qui est actuellement opprimé ou inhibé. Il ne peut s'agir ici que de l'avenir de ce monde, puisque Deleuze rejette toute notion d'au-delà ou de Dieu transcendants, au profit d'une pensée de l'immanence (NP 5, DR 1-4, QP 44-46). On remarquera par ailleurs que Hallward n'explique pas ce qu'il entend par « monde », alors que ce mot est omniprésent dans son ouvrage, et revient dans sa thèse principale, à savoir que les mouvements créatifs de la philosophie de Deleuze se dirigent « hors de ce monde [out of this world] » (comme l'indique le titre de cet ouvrage).

exemple, explique Bergson, il faut imaginer que le mouvement de la main reste invisible, et que l'on en voit seulement les effets dans la matière traversée. On ne cherchera pourtant pas la raison de ce mouvement dans ses effets matériels. Au contraire, c'est le mouvement qui forme la raison des manifestations matérielles, lesquelles constituent une espèce de résidu ou de dépôt, qui le dessinent négativement. Tout comme dans cette analogie le mouvement de la main ne s'explique pas par les effets qu'il produit dans la matière, les produits de l'évolution ne peuvent pas s'expliquer par des causes liées à la matière, comme le veut le mécanisme. Ils ne s'expliquent pas non plus par un plan téléologique car, comme le mouvement de la main crée des formes qui ne préexistent pas à ce mouvement, les produits de l'élan vital ne préexistent pas à celui-ci. Pour le dire avec les mots de Deleuze, « ces lignes de différenciation sont [...] véritablement créatrices : elles n'actualisent que par invention, elles créent dans ces conditions le représentant physique, vital ou psychique du niveau ontologique qu'elles incarnent » (B 105).

On remarquera que cette illustration du mouvement créatif de l'élan vital permet d'éclairer l'affirmation ou le devenir-actif nietzschéen, qui restait quelque peu énigmatique dans le chapitre précédent. Les notions d'élan vital et d'affirmation semblent se correspondre en ce qu'elles indiquent toutes les deux un mouvement créatif, et fournissent une alternative au mécanisme et au finalisme. Par ailleurs, il semble que l'on peut associer les effets de l'élan vital dans la matière au réactif de Nietzsche, car on ne peut percevoir le mouvement vital que négativement à travers ses dépôts matériels, tout comme le réactif est pour Deleuze *ratio cognoscendi* de l'affirmation qui, elle, ne peut pas former l'objet d'une connaissance ou d'une perception. L'articulation bergsonienne du devenir vital explique pourquoi celui-ci ne peut être compris que négativement, et pourquoi le réactif semble régner partout : ce mouvement créatif ne s'exprime qu'à travers des productions qui sont d'une autre nature que lui.¹¹³

En effet, comme il correspond à une multiplicité virtuelle, l'élan vital est un mouvement intrinsèquement productif et ouvert. Toutefois, ses actualisations ou ses produits forment toujours un arrêt selon Bergson, même quand il ne s'agit pas d'un échec pour l'élan de la vie. Il écrit en effet que » tandis que la subdivision de la matière en corps isolés est relative à notre

¹¹³ Cet exemple nous paraît également très éclaircissant par rapport à la notion de « machine abstraite » que Deleuze introduit avec Guattari dans *Mille plateaux* (notamment p. 10 ff. et 61 ff.). Cette notion sert de raison suffisante, de principe des assemblages concrets d'éléments hétérogènes, et elle est distinguée des machines désirantes, comme chez Bergson l'élan vital forme la raison des machines concrètes telles que les organes et leurs parties, et n'est pas de la même nature que celles-ci. Cette notion de machine abstraite joue le rôle d'un véritable principe, mais il se distingue des principes du type des essences et des Idées platoniques, car il n'est pas fixe et abstrait mais créatif et concret, car il ne peut être dissocié des agencements empiriques qu'il produit. Tout comme l'élan vital de Bergson, il est lié à une position et une résolution de problèmes.

perception, tandis que la constitution de systèmes clos de points matériels est relative à notre science, le corps vivant a été isolé et clos par la nature elle-même » (EC 12) et qu'« il n'est pas douteux que la vie, dans son ensemble, soit une évolution, c'est-à-dire une transformation incessante. Mais la vie ne peut progresser que par l'intermédiaire des vivants, qui en sont dépositaires » (EC 232). Deleuze en conclut que l'élan vital s'aliène continûment dans ses effets et que, de ce point de vue, toutes ses productions constituent en fait un échec, car elles le fixent et le referment sur lui-même, pour arrêter son mouvement. Il écrit :

si toute solution est un succès relatif par rapport aux conditions du problème ou du milieu, elle est encore un échec relatif, par rapport au mouvement qui l'invente : la vie comme *mouvement* s'aliène dans la *forme* matérielle qu'elle suscite ; en s'actualisant, en se différenciant, elle perd « contact avec le reste d'elle-même ». Toute espèce est donc un arrêt de mouvement ; on dirait que le vivant tourne sur soi-même, et *se clôt* (B 108).

L'élan vital se divise donc à chaque instant en un mouvement ascendant et créatif et un mouvement descendant de sédimentation, tout comme chaque instant se divise en un passé pure et un présent. Ces deux mouvements constituent deux aspects de l'être, qui correspondent à l'actif et au réactif nietzschéens : l'être comme multiplicité hétérogène ou virtuelle et d'interpénétration, et l'être entièrement actuel et homogène. ^{114, 115}

¹¹⁴ Cette idée de deux tendances de l'Être, à savoir une tendance virtuelle et créative, et une tendance à la sédimentation, revient également dans les œuvres ultérieures de Deleuze, notamment dans les deux derniers chapitres de *Différence et répétition* — voir par exemple ce que Deleuze explique à l'aide de la fonction différentielle, à savoir la différence entre la détermination complète au niveau de fonction ou de la pure potentialité d'un problème, et la détermination réciproque, au niveau de la solution ou de l'actuel, qui annule les différences (DR 221-228), ce qui fait que la solution est d'une autre nature que le problème (DR 230-232). Ceci invalide l'interprétation de Hallward, selon lequel chez Deleuze l'Être est *uniquement* créativité (*Out of This World*, p. 1) et virtualité (pp. 31, 37-38, 78), et l'actuel n'est qu'une illusion (p. 32, 38), qui empêche la création (p. 54). C'est cette interprétation erronée, conjuguée à l'idée que la multiplicité hétérogène est indivisible, qui lui donne l'impression que l'Être de Deleuze est unique (pp. 17-45), et que son ontologie ressemble à une théophanie (pp. 5-7).

¹¹⁵ Contrairement à ce qu'affirme Kleinherenbrink (*Against Continuity*, pp. 4-6, 64), pour Deleuze, la réalité n'est pas uniquement caractérisée par l'extériorité des relations et donc par un atomisme et un refus de ce qui est interne, mais également, du point de vue de sa tendance virtuelle et de sa potentialité, par une différence interne et une interpénétration de ses parties, par rapport à laquelle toute division est artificielle, et peut s'arrêter n'importe où. Ce dernier aspect de la matière, à savoir le fait d'être une multiplicité hétérogène, une durée ou un élan vital, constitue l'aspect productif essentiel à la philosophie transcendantale de Deleuze, qui revient dans *Nietzsche et la philosophie*, où la volonté de puissance est considérée comme une différence interne comme nous l'avons vu, ainsi que dans les œuvres ultérieures au Bergsonisme, par exemple dans *Différence et répétition*, où Deleuze affirme que « [c]hez Kant, donc, la différence reste extérieure, et à ce titre impure, empirique » et que « [l]e génie de Maimon, c'est de montrer combien le point de vue du conditionnement est insuffisant pour une philosophie transcendantale » (DR 225).

À Kleinherenbrink qui affirme que Deleuze abandonnerait plus tard son obsession avec l'intensité et la virtualité (« Deleuze explicitly abandoned this early infatuation » [*Against continuity*, p. 15]), on répondra qu'elle se fonde sur un passage de la note pour l'édition Italienne de *Logique du sens* (reprise dans DRF 58-60), qui n'implique pas du tout un rejet des notions d'intensité et du virtuel, mais uniquement un nouveau centre d'intérêt : « mon livre *Différence et répétition* aspirait [...] encore à une sorte de hauteur classique et même à une profondeur archaïque. L'esquisse d'une théorie que je faisais de l'intensité était marquée d'une profondeur, vraie ou fausse : l'intensité était présentée comme surgissant des profondeurs [...] Dans *Logique du sens*, la nouveauté consistait

Par ailleurs, on remarquera avec Deleuze que la notion de « clos » gagnera une grande importance dans *Les deux sources*, où elle désignera une société dans laquelle l'homme est fermé sur soi, tout comme le sont d'ailleurs les autres espèces. Dans *L'Évolution créatrice*, Bergson associe déjà l'idée de fermeture ou d'arrêt à des phénomènes psychologiques et sociaux. En effet, il remarque que, de manière générale, « [n]otre liberté, dans les mouvements mêmes par où elle s'affirme, crée les habitudes naissantes qui l'étoufferont si elle ne se renouvelle pas par un effort constant : l'automatisme la guette » (EC 128). Il poursuit en affirmant que « [l]a pensée la plus vivante se glac[e] dans la formule qui l'exprime », que « [l]e mot se retourne contre l'idée » et que « notre plus ardent enthousiasme, quand il s'extériorise en action, se fige parfois si naturellement en froid calcul d'intérêt ou de vanité » (EC 128). On pressent donc l'idée de la « société close » des *Deux sources*.

Tout comme l'élan vital s'aliène dans les espèces qu'il produit, la société close aliène le mouvement créatif. En effet, le problème que Bergson développe dans *Les deux sources* est que « l'instinct social [...] au fond de l'obligation sociale vise toujours [...] une société close, si vaste soit-elle » (DS 27). En d'autres termes, l'obligation morale et l'instinct qui la fonde correspondent nécessairement à une totalité refermée ou repliée sur soi, alors qu'elle devrait répondre à l'ouverture du mouvement de la vie. Bergson écrit en effet : « [l]'idéal serait une

pour moi à apprendre quelque chose des surfaces » (DRF 59, passage cité *Against continuity*, p. 35). Par ailleurs, l'intensité et la virtualité sont omniprésentes également dans ce livre sur les surfaces, comme ce qui conditionne le sens (voir notamment LS 17-21, 36-40, 261-262, 344-350). Ces notions reviennent également dans les œuvres ultérieures de Deleuze avec et sans Guattari : dans *L'anti-Œdipe* les machines désirantes sont des multiplicités hétérogènes et intensives qui conditionnent toute la production du réel (voir notamment AO 25), dans *Mille plateaux* l'espace lisse est une multiplicité hétérogène (notamment MP 459-460), dans ses deux livres sur le cinéma Deleuze se sert des concepts bergsoniens de durée et de mouvement, dans *Qu'est-ce que la philosophie*, le virtuel et l'intensif servent à expliquer l'apparition de la pensée (QP deuxième partie, passim), et dans « L'immanence, une vie... » (DRF 359-363), le tout dernier texte de Deleuze, qui date de 1995, le champ transcendantal est toujours décrit comme une multiplicité virtuelle. La lecture de Kleinherenbrink nous semble donc absolument indéfendable ; elle ampute la pensée transcendantale de Deleuze de son principe le plus essentiel.

On remarquera par ailleurs qu'en négligeant l'aspect virtuel de la pensée de Deleuze, Kleinherenbrink commet un contre-sens par rapport à la notion deleuzienne de machine, qui forme pourtant le thème principal de son ouvrage : il identifie la machine deleuzo-guattarienne à une entité ou un objet (il écrit : « [e]very entity is a machine » [p. 2], « every entity is itself a machine » [p. 7] et « entity or machine » [p. 165]), alors que la notion de machine que Deleuze et Guattari élaborent notamment dans *L'anti-Œdipe* désigne une multiplicité hétérogène d'interpénétration, qui ne se situe pas au niveau des objets ou des entités mais au niveau du conditionnement du réel, où il n'est pas question d'une distinction d'objets, ni d'ailleurs de sujets, mais plutôt d'une continuité avec d'autres machines. En effet, Deleuze et Guattari écrivent que les machines produisent « des quantités intensives [...] états d'intensité pure et crue dépouillés de leur figure et de leur forme » (AO 25), que « toujours du produire se greffe sur le produit, et les pièces de la machine sont aussi bien le combustible » (AO 39), et que « [l]a machine ne produit une coupure de flux que pour autant qu'elle est connectée à une autre machine supposée produire le flux. Et sans doute cette autre machine est-elle à son tour en réalité coupure. Mais elle ne l'est qu'en rapport avec une troisième machine qui produit idéalement, c'est-à-dire relativement, un flux continu infini » (AO 44). Considérer la machine désirante comme une entité ou comme composée d'entités, c'est la considérer comme mécaniste plutôt que comme machinique (AO 62), pour rester au niveau de l'empirique ou de l'actuel plutôt que du conditionnement ou de la production désirante, ce qui n'est certainement pas l'objectif de l'ontologie de Deleuze.

société toujours en marche et toujours en équilibre, mais cet idéal n'est peut-être pas réalisable » (EC 102). On retrouve donc ici l'idée d'un mouvement ouvert qui se trouve aliéné par ce qu'il produit. Bergson explique cette aliénation par une différence de rythme entre l'énergie vitale, qui est « la mobilité même » et ces manifestations qui « voudraient piétiner sur place » (EC 128-129), ce qui est cohérent avec les analyses de *Matière et mémoire*, qui termine sur un pluralisme de rythmes de contraction d'une matière continuellement en mouvement.¹¹⁶

Élan vital et subjectivité : l'émotion créatrice

Ainsi, dans *L'Évolution créatrice*, Bergson aboutit à un dualisme qui représente deux versants d'un mouvement de l'être. Il écrit : « dans l'univers lui-même, il faut distinguer deux mouvements opposés, l'un de "détente", l'autre de "montée" » (EC 11). Dans les termes de Deleuze, « l'élan vital à chaque instant se dissocie en deux mouvements, l'un de détente qui retombe dans la matière, l'autre de tension qui remonte dans la durée » (B 98).

On remarquera que, de ces deux versants du mouvement de l'être, le mouvement de détente fait penser à la deuxième loi de la thermodynamique, à savoir celle de la diffusion de l'énergie. Notons que pour Bergson, contrairement à la deuxième loi, la première loi de la thermodynamique, celle de la conservation de l'énergie, n'a pas de portée métaphysique (EC 242-244). En effet, selon lui la loi de la conservation de l'énergie, qui appartient à la physique, porte sur des grandeurs, et ne peut s'appliquer qu'à des systèmes clos, limités de manière conventionnelle et arbitraire, selon un système de mesure artificiel. Il n'en va pas de même pour la deuxième loi de la thermodynamique, que Bergson résume comme suit : « tous les changements physiques ont une tendance à se dégrader en chaleur, et [...] la chaleur elle-même tend à se répartir d'une manière uniforme entre les corps » (EC 244). Cette loi a un sens indépendamment de l'idée d'énergie et de grandeur, et il est généralisable et compréhensible sans l'intervention de symboles — comme le dit Bergson, « elle nous montre du doigt [...] la direction où marche le monde » (EC 244). Il est évident que la première loi de la thermodynamique est incompatible avec la pensée métaphysique de Bergson : pour lui, la réalité matérielle est ouverte, car elle est une durée virtuelle en devenir constant. Ainsi, s'il y a

¹¹⁶ On remarquera que Bergson utilise pour indiquer l'arrêt du mouvement de la vie la notion de « tourbillon », que Deleuze et Guattari reprennent dans *Mille plateaux*. Bergson écrit : « L'évolution en général se ferait, autant que possible, en ligne droite [...] Comme des tourbillons de poussière soulevés par le vent qui passe, les vivants tournent sur eux-mêmes, suspendus au grand souffle de la vie. Ils sont donc relativement stables et contrefont même si bien l'immobilité » (EC 129, Deleuze cite ce passage B 108). Dans *Mille plateaux*, les tourbillons ou les trous noirs forment la contrepartie du désir. Ils y indiquent le danger inhérent à tout processus désirant de devenir anti-productif ou instinct de mort (voir notamment *Mille plateaux* p. 199).

pour Bergson une loi métaphysique complémentaire à celle de la diffusion de l'énergie, c'est celle du mouvement créatif du devenir, ou encore de l'actualisation du virtuel, qui est, à la différence de la diffusion, un élan ou une pulsion, et non un relâchement ou une sédimentation.¹¹⁷

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, le mouvement divergent de l'élan vital — qui se divise à chaque instant en une contraction et un relâchement tout comme la durée se divise à chaque instant en un présent matériel et une image qui se conserve dans la mémoire — correspond à un processus d'actualisation du virtuel. C'est pourquoi il constitue pour Deleuze un principe de production. L'élan vital, tout comme la volonté de puissance nietzschéenne, informe la notion de différenciation ou d'actualisation que Deleuze élabore notamment dans les deux derniers chapitres de *Différence et répétition*, et qui constitue le principe de son empirisme transcendantal.¹¹⁸

Nous avons vu que, pour Deleuze, en développant une notion de virtuel précise, Bergson définit des conditions de production concrètes pour faire coïncider la question *quid juris ?* avec la question *quid facti ?* — il répond ainsi à l'exigence postkantienne. En effet, la multiplicité virtuelle ou la durée, que Bergson attribuait d'abord uniquement à la conscience, s'étend à la réalité entière pour constituer un mouvement productif qui contient les déterminations virtuelles concrètes pour l'actualisation empirique. Deleuze affirme que, comme la vie est une multiplicité virtuelle, elle équivaut *en droit* ou virtuellement, à la mémoire, à la conscience, et à liberté : « [l]a Durée, la Vie, est en droit mémoire, en droit conscience, en droit liberté. En droit signifie virtuellement » (B 111). Selon lui, il s'agit dès lors de demander « à quelles conditions la durée devient *en fait* conscience de soi, comment la vie accède *actuellement* à une mémoire et à une liberté de fait » (B 111). Nous avons vu que Bergson fournit effectivement une notion de virtuel rigoureuse, qui contient les éléments concrets nécessaires pour répondre à la question *quid facti ?* : dans *Matière et mémoire* il explique comment la mémoire contient virtuellement tout le passé dans des systématisations différentes. Cela lui permet d'expliquer comment le souvenir s'actualise pour engendrer par

¹¹⁷ On associera à ce double mouvement de l'actualisation deux types de conditions, que L. Schreel appelle dans *Ideas and animation* (p. 23) les conditions intensives et virtuelles de l'individuation, et les conditions entropiques ou empiriques de l'explication de l'intensité. L'auteur associe ces deux sortes de conditions respectivement aux phénomènes et aux noumènes de Kant, et il décrit dans son travail comment Deleuze démontre, notamment à partir de la pensée de Bergson et de Simondon, que la réalité nouménale, qui forme la condition du phénomène, est organisée et peut former l'objet d'une systématisation.

¹¹⁸ Pour un examen détaillé du lien entre les notions bergsoniennes et le principe de différenciation que Deleuze élabore dans les derniers chapitres de *Différence et répétition* voir C. Lundy, « Tracking the Triple Form of Difference : Deleuze's Bergsonism and the Asymmetrical Synthesis of the Sensible » in *Deleuze Studies International*, vol. 11 n°2, Edinburgh University Press, 2017, pp. 174-194.

exemple la reconnaissance, et d'élaborer une notion de matière qui contient virtuellement toutes les durées. Dans *L'Évolution créatrice* il conçoit les espèces comme des actualisations d'une Mémoire universelle et virtuelle en réponse à un certain problème ; et dans *Les deux sources*, il décrit comment l'instinct crée la morale dans une société déterminée. Ainsi, Bergson conçoit un principe génétique capable de rendre compte de tous les éléments de la subjectivité, à savoir l'intelligence, la liberté, la sociabilité et la morale, qui forment même l'aboutissement de l'élan vital.

Par ailleurs, la pensée bergsonienne appuie la critique de la subjectivité que Deleuze développe avec Nietzsche, en la situant dans le contexte plus large du mouvement de l'être. Comme le remarque Deleuze, « Bergson met en cause l'ordre des besoins, de l'action et de la société, qui nous incline à ne retenir des choses que ce qui nous intéresse ; l'ordre de l'intelligence, dans son affinité naturelle avec l'espace ; l'ordre des idées générales, qui vient recouvrir les différences de nature » (*B* 25). Bergson avertit effectivement que la connaissance est basée sur l'action, et qu'elle introduit des distinctions arbitraires qui ne rendent pas compte de la continuité de la réalité matérielle (notamment *MM* 206-207). Il reproche au symbole, au langage et aux pratiques sociales qu'ils ne rendent pas adéquatement la durée parce qu'ils la réfractent dans l'espace (notamment *DI* 10, 91 ff.). Il critique l'intelligence, qui est dans son élément parmi les objets solides et inertes, mais qui est incapable de penser la vie (notamment *EC* v-vi), ainsi que l'obligation sociale des morales habituelles qui est indicative d'une société close (*DS* 25-27). Finalement, il affirme que les individus et les espèces aliènent le mouvement de la vie (*EC* 232). C'est que, comme nous l'avons vu, l'élan vital ne peut s'exprimer que par des productions qui sont d'une autre nature que lui, pour s'arrêter et donc s'aliéner sans cesse dans des sédimentations ou des décontractions, et pour être ainsi frappé d'une torpeur qui le dénature.

La subjectivité se situe du côté de la descente et du relâchement, car elle est constituée de mécanismes habituels comme celui des idées générales et de l'obligation morale. Bergson affirme en effet que l'intelligence correspond, tout comme l'obligation morale, à un arrêt du mouvement vital, qui sert à la conservation de l'individu et de la société ou de l'espèce (*DS* 34, 122-124). Nous avons indiqué que les deux versants de l'élan vital correspondent aux deux tendances que Deleuze distingue chez Nietzsche, à savoir l'affirmation, qui renvoie au devenir ou encore à Dionysos, et la négation, qui correspond à la loi, à la conservation, et par

conséquent également à la conscience et à la subjectivité.¹¹⁹ On ajoutera à ceci que Bergson associe la division et l'externalité, non à la tendance ou au devenir, mais plutôt à son relâchement dans l'espace, et que l'on peut donc également rapprocher l'externalité des termes que Deleuze distingue dans la nature humaine de Hume à la tendance de sédimentation de l'élan vital. L'aspect associationniste de Hume, quant à lui, qui consiste en une appréciation des tendances de la nature humaine, indiquerait l'autre versant, le versant productif ou ascendant de l'élan vital. Nous avons vu en effet que, pour Deleuze, la pensée de Hume montre que les déterminations de la nature humaine trouvent leur origine dans un fond affectif fantaisiste, qui mène à travers les principes de la nature humaine à l'esprit naturalisé ou au sujet. Ceci s'accorde parfaitement avec les considérations de Bergson, qui envisage une mémoire qui, dans son état le plus relâché, est capricieuse et fantaisiste, et qui est domptée et régularisée en vue de l'action.

La notion d'élan vital, qui permet de systématiser les recherches de Deleuze dans ses monographies antérieures, aide par ailleurs à comprendre plus exactement de quelle manière ces monographies fournissent une voie alternative à la dialectique ou à l'hégélianisme, pour penser une différence réellement productive et irréductible à l'identité ou à l'opposition. En effet, la notion d'élan vital, qui réunit les notions de durée, de mémoire, de matière et d'espace, permet de penser plusieurs degrés de la différence. Du côté de la durée, cette notion contient des différences de nature qualitatives dans une multiplicité d'interpénétration ; à travers la mémoire, elle implique des différences de nature comme des différentes systématisations d'un tout ; et du côté du relâchement dans l'espace elle explique les différences d'extériorité, les différences de degré quantitatives d'une multiplicité homogène. Puisque dans la distinction entre la durée et l'espace, toutes les différences de nature se situent du côté de la durée, les deux termes de la distinction ne sont pas opposés, et l'espace forme seulement le degré le plus détendu de la durée. Aussi ces deux multiplicités se conjuguent-elles dans l'élan vital, pour former deux facettes d'une même tendance d'actualisation, qui sont donc inévitablement liées, puisqu'à chaque instant ces mouvements se combinent et s'effectuent ensemble, même si le mouvement de sédimentation dénature le mouvement créatif du devenir ou s'y oppose (tout comme la force réactive se distingue de la force active en la niant, tandis la force active ne nie pas la force réactive).

¹¹⁹ G. Borradori et C. Lundy ont déjà fait le lien entre le Nietzsche de Deleuze et son Bergson. Pour un approfondissement de ce lien voir G. Borradori « The temporalization of difference : Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson » in *Continental Philosophy Review*, Kluwer Academic Publishers, vol. 34, 2001, pp. 1-20 et C. Lundy « Tracking the Triple Form of Difference : Deleuze's Bergsonism and the Asymmetrical Synthesis of the Sensible » in *Deleuze Studies*, Edinburgh University Press, vol.11 n°2, 2017, pp. 173-194.

De manière analogue à Nietzsche, Bergson considère les déterminations de la subjectivité telles que la conscience, l'intelligence, la reconnaissance et la représentation comme des choses de nature pratique, qui ne sont pas intéressantes pour la pensée. Tout comme Nietzsche, Bergson revendique que la pensée doit se placer du côté de l'affirmation, de la multiplicité hétérogène, pour penser l'ouverture, la différence et le devenir : dans *Les données immédiates* il articule une notion de durée en constant devenir, dans *Matière et mémoire* il conçoit la matière comme un mouvement universel, dans *L'Évolution créatrice* il pense l'évolution à partir du mouvement de la vie plutôt que de ses arrêts dans les espèces, et dans *Les deux sources* il veut penser une morale et une société ouvertes. Par ailleurs, tout comme c'est le cas de la notion de volonté de puissance, c'est l'idée de la vie (d'abord principalement psychologique, ensuite organique) qui semble informer la notion de multiplicité différentielle.

Deleuze souligne dans ces efforts pour penser le devenir l'idée d'un écart, qui est selon lui le « facteur décisif » (*B* 114-117) du devenir ou de la création *de fait*. Il remarque que, dans *Matière et mémoire*, c'est un écart ou une fissure dans la matière, générée par le cerveau, qui permet l'apparition de l'esprit et de la liberté. Dans *L'Évolution créatrice*, c'est une disparité entre les besoins d'un organisme et le milieu qui pose problème et qui déclenche une évolution. Dans *Les deux sources*, finalement, c'est l'émotion qui fait évoluer les sociétés et leurs morales, et qui est conçue par Bergson comme réellement créatrice ; celle-ci émerge comme le remarque Deleuze à partir de l'écart entre la pression de la société et la résistance de l'intelligence (*B* 117). Pour Deleuze, c'est seulement dans ses écrits sur la morale que Bergson arrive à conceptualiser la pensée, car dans *Matière et mémoire* il est seulement question de deux types de reconnaissance : « celle de la vache en présence de l'herbe, et celle de l'homme appelant ses souvenirs » et « le second pas plus que le premier ne peut être un modèle pour ce que signifie penser » (*DR* 176).

Selon Bergson la morale s'exprime à travers des obligations sociales auxquelles nous avons été habitués à répondre à travers l'autorité notamment de nos parents et de nos maîtres, qui représentent la société, et la pression qu'elle place sur la volonté individuelle (*DS* 1-2). L'obligation sociale est présente dans mémoire, dans l'imagination et dans le langage (*DS* 9), et nous nous y plions automatiquement et instinctivement, c'est-à-dire que nous avons tendance à jouer le rôle qui correspond à notre place dans la société (*DS* 12-13). Ainsi Bergson considère, contrairement à Kant, que la morale n'est pas essentiellement d'origine rationnelle, mais plutôt d'origine instinctive. Selon Bergson, l'illusion que la morale a une origine rationnelle s'explique par le fait que l'être intelligent peut déterminer sa volonté par l'intermédiaire d'une représentation (*DS* 15-19). L'intelligence, que Bergson appelle une « fonction fabulatrice et

utilisatrice de l'outil » qui est par conséquent « inventive » (*DS 23*), explique également que les morales et les obligations concrètes ne s'expliquent pas directement par la nature, par rapport à laquelle elles sont contingentes ou artificielles, tout en répondant en même temps à une nécessité naturelle plus générale de produire des lois et des obligations — ceci correspond à ce que nous avons appelé l'artifice naturel dans le contexte de la morale humienne. Bergson affirme que « [l]e tout de l'obligation *eût été* de l'instinct si les sociétés humaines n'étaient en quelque sorte lestées de variabilité et d'intelligence » (*DS 23*).

Il explique par ailleurs l'illusion naturelle de l'impératif catégorique selon lequel « il faut parce qu'il faut » : elle répond à un relâchement de la pression de l'instinct social à un moment d'hésitation ou de réflexion, qui revient sur instinct, grossi de toutes les obligations et pressions sociales, pour l'affirmer (*DS 20*). Pour Bergson, l'obligation est la forme que prend la nécessité de la vie lorsqu'elle s'exprime dans une société d'individus intelligents et libres (*DS 24*). Bergson remarque que ce type de morale, basée sur l'obligation sociale, correspond nécessairement à une société close dont il s'agit de conserver les individus, et qui ne contient pas l'humanité entière, et encore moins la totalité des êtres, qu'elle peut seulement prétendre à embrasser à travers des principes abstraits tels que Dieu et la Raison (*DS 25-29*).

Toutefois, pour Bergson, l'obligation de la société close ne constitue qu'un pôle de la morale, dans lequel l'individu et la société sont repliés sur eux-mêmes dans l'obligation sociale qui forme un cercle ou un arrêt de l'élan vital (*DS 34*). Il y oppose la morale complète ou absolue, qui créerait une société ouverte. Entre ces deux morales il n'y a pour Bergson pas simplement un élargissement ou une différence de degré, mais une différence de nature, de sorte que, si l'on essaie de passer de la première à la deuxième uniquement par extension, cela apparaît comme une tâche impossible et « on se découragera de partir, comme la flèche de Zénon » (*DS 32*). Bergson affirme que la différence entre ces deux morales est comme celle entre la généralité de la loi et la commune imitation d'un modèle, ou encore entre la pression ou la poussée et l'appel ; selon lui la morale absolue n'ébranle pas la volonté, mais permet la coïncidence de la multiplicité et de la généralité. Il écrit : « [t]andis que la première [morale] est d'autant plus pure et plus parfaite qu'elle se ramène mieux à des formules impersonnelles, la seconde, pour être pleinement elle-même, doit s'incarner dans une personnalité privilégiée qui devient un exemple » (*DS 29-30*). Pour Bergson la morale absolue exprime le substratum instinctif dans lequel l'individuel et le collectif s'unissent. Elle s'exprime dans « l'âme ouverte » (*DS 34*), qui n'embrasse pas seulement toute l'humanité, mais la nature tout entière, et qui ne peut se définir par aucune de ses actions ou de ses préoccupations, car elle n'opère pas d'exclusions mais effectue un mouvement ouvert.

Bergson se demande d'où peut bien sortir un tel mouvement ouvert de l'âme. Il remarque que l'obligation sociale, qui ressemble à un instinct et qui met de la pression sur la volonté, n'est pas créatrice (*DS* 49). Puisque l'intelligence se contente de combiner des idées existantes, elle ne mène pas plus à la création que l'instinct, à moins qu'elle ne soit accompagnée de l'émotion (*DS* 42-44). En effet, pour Bergson c'est la sensibilité ou l'émotion qui est créatrice. Bergson distingue l'émotion qui résulte d'une représentation, dont les effets retombent pour affecter l'âme en surface, et l'émotion plus profonde, qui constitue une unité indivisée contenant virtuellement des représentations (*DS* 40-41). La deuxième émotion est une tendance ou un élan. Elle est productive selon Bergson ; elle « se prolonge en élan du côté de la volonté, et en représentation explicative dans l'intelligence » (*DS* 46). Bergson évoque l'amour de la nature de Rousseau, et le sentiment que la musique produit dans l'âme (*DS* 36-38).¹²⁰

Selon Bergson, l'émotion est à l'origine de la création humaine. Elle constitue une aspiration ou un attrait, qui peut ressembler par moments à une obligation ou un impératif, et qui incite l'intelligence à entreprendre et la volonté à persévérer. Bergson écrit en effet : « [q]u'une émotion neuve soit à l'origine des grandes créations de l'art, de la science et de la civilisation en général, cela ne nous paraît pas douteux » (*DS* 40) et « [c]réation signifie, avant tout, émotion » (*DS* 42). Puisque l'émotion ne se situe ni du côté de l'obligation sociale, quasi instinctive, ni du côté de l'intelligence, qui concerne le besoin et l'action de l'individu, Deleuze en conclut qu'elle voit le jour *entre* ces deux inclinations principales de la société composée d'êtres libres intelligents. Il résume :

[I]e petit écart « pression de la société-résistance de l'intelligence » définissait une variabilité propre aux sociétés humaines. Or il arrive que, à la faveur de cet écart, quelque chose d'extraordinaire se produise ou s'incarne : *l'émotion créatrice*. Celle-ci n'a plus rien à voir avec les pressions de la société, ni avec les contestations de l'individu (*B* 107, nos soulignements).

C'est dire que, quand l'individu devient créateur, il ne s'agit pas d'une activité volontaire d'un sujet intelligent ni d'un sujet moral déterminé par les obligations de la société, mais plutôt de son dépassement, qui permet l'ouverture de la société en question. On remarquera du reste qu'il

¹²⁰ On remarquera que ce que Bergson affirme par rapport à la musique (*DS* 36-37) correspond parfaitement à ce que Nietzsche écrit dans *La naissance de la tragédie* : la musique produit des images et des paroles qui ne l'épuisent pas. Selon Bergson, il en est de même pour l'émotion. Pour lui, les créateurs ou les initiateurs de la morale procèdent comme la musique : ils nous placent dans le sentiment comme dans le mouvement ouvert et productif de la vie. Par ailleurs, le problème qui occupe Bergson correspond à celui de Zarathoustra, qui ne veut pas de disciples (*ZII* « L'heure du suprême silence ») et qui est dégoûté par son esprit de lourdeur lui chuchotant « [o] Zarathoustra [...] roc de sagesse ! Tu t'es projeté bien haut, mais toute pierre lancée — *doit* retomber » (*ZIII* « De la vision et de l'énigme » §1).

n'est pas question ici de progrès ou de finalité selon Bergson, car si c'était le cas il ne serait pas question de création.

Il n'est pas clair si Bergson considère qu'une société ouverte est réalisable. C'est que, dans le cas exceptionnel où une âme créatrice se présente comme modèle pour une humanité ouverte, sa morale prend toujours corps en se figeant dans des sédimentations habituelles comme l'obligation sociale, tout comme les espèces constituent nécessairement des arrêts du mouvement vital. Bergson affirme que la société ouverte est « [r]évée, de loin en loin, par des âmes d'élite » et qu'« elle réalise chaque fois quelque chose d'elle-même dans des créations dont chacune [...] permet de surmonter des difficultés jusque-là insurmontables » (*DS* 284).

Dans l'interprétation de Deleuze, il y a bien une société ouverte : c'est la société des penseurs et des artistes ; la société des créateurs qui franchit ou même qui sous-tend, les différentes sociétés closes et leurs sujets. Deleuze écrit :

[s]ans doute cette libération, cette incarnation de la mémoire cosmique en émotions créatrices, se fait-elle dans des âmes privilégiées. Elle saute d'une âme à une autre, "de loin en loin", traversant des déserts clos. Mais à chaque membre d'une société close, s'il s'ouvre à elle, elle communique une espèce de réminiscence, un émoi qui lui permet de suivre. Et d'âme en âme, elle trace le dessein d'une société *ouverte*, société de créateurs, où l'on passe d'un génie à un autre, par l'intermédiaire des disciples, des spectateurs ou des auditeurs (*B* 107-108).

Deleuze rapproche l'âme ouverte et créatrice au génie de Kant, qui crée comme nous l'avons vu à travers un don de la nature, pour constituer un exemple et instituer un goût distinctif, à savoir un sentiment à prétention universelle, qui forme la condition de la connaissance et de la morale, qui déterminent le sujet.

La notion de création de Bergson s'accorde tout à fait avec la notion de pensée que Deleuze élabore avec Nietzsche et la consolide. Tout comme les membres écartelés de Dionysos, les créations de la société ouverte, qui expriment l'élan vital, apparaissent çà et là de manière imprévisible. Elles ne répondent à aucun progrès ou à aucun but : elles sont comme des flèches envoyées dans l'humanité par la nature, qui ne visent pas mais qui espèrent seulement rester accrochées quelque part, être ramassées et relancées. Il s'agit dans la création essentiellement d'affectivité et de sensibilité ; d'une affirmation de la vie plutôt que d'une préservation ou d'une contrainte de celle-ci, comme celles qui sont caractéristiques de la subjectivité, de l'Image de la pensée et des sédimentations liées à l'intelligence. Tout comme c'est le cas pour Nietzsche, la pensée répond pour Bergson à un appel qui pousse l'humain à se dépasser, en libérant et en affirmant les forces de la vie qui restaient jusque-là enfouies et insoupçonnées. C'est pourquoi la pensée créative est par nature éthique, ainsi que sociale et

politique : elle exprime par définition ce qui est dominé ou minoritaire, comme Deleuze ne cessera de le rappeler dans ses œuvres ultérieures.¹²¹

¹²¹ C'est pourquoi il semble absolument injustifié d'affirmer, comme le fait Hallward, que « le travail de Deleuze est essentiellement indifférent à la politique de ce monde » (*Out of This World*, p. 162).

CONCLUSION

L'objectif de ce travail était de développer l'histoire postkantienne alternative que Deleuze esquisse dans ses premières monographies afin d'élaborer les principes d'un empirisme transcendantal concret et antidialectique, et de démontrer que ces œuvres contiennent une théorie de la subjectivité rigoureuse.

Dans le premier chapitre, nous avons vu de quelle manière Deleuze projette la problématique postkantienne dans la pensée de Hume, en associant la nature humaine à la subjectivité. Selon lui, Hume est en mesure de rendre compte de la genèse du sujet spéculatif et moral de manière entièrement empirique, à partir des principes d'une nature humaine essentiellement productive. Par ailleurs, Deleuze discerne chez Hume l'idée de l'externalité des relations par rapport à leurs termes, ainsi qu'un atomisme et un associationnisme qui indiquent une différence de nature entre le fond affectif de l'esprit et l'esprit naturalisé, qui implique que le sujet est nécessairement une synthèse incompréhensible. Deleuze identifie également chez Hume une notion d'habitude originale, qui présente une répétition productive permettant de penser la culture comme un « artifice naturel », ainsi qu'une critique de la représentation. Finalement, Deleuze signale que dans cet empirisme, la correspondance entre la nature humaine et la nature demeure problématique, de sorte que Hume se voit obligé de supposer un principe abstrait peu empiriste pour expliquer cette correspondance.

Dans le deuxième chapitre, nous avons abordé la lecture que fait Deleuze de la philosophie critique de Kant, qu'il félicite d'avoir découvert le domaine du transcendantal, et qu'il considère comme un ennemi prodigieux dont il veut comprendre la machinerie pour mieux pouvoir le réfuter. Deleuze se penche également sur la notion de genèse qu'il entrevoit dans son esthétique, qui est liée aux notions de génie et d'Idée esthétique. Toutefois, il reproche à Kant de se donner le sujet transcendantal « tout fait », sans pouvoir rendre compte de sa genèse ; il ne fait par conséquent que déplacer le problème de l'harmonie miraculeuse entre le sujet et les objets de l'expérience, qui prend la forme d'un accord inexplicable entre des facultés hétérogènes, garanti uniquement par un principe subjectif de finalité. Seule une philosophie transcendantale capable de fournir non simplement des conditions abstraites de possibilité, mais des conditions concrètes de production du sujet et de son expérience est capable d'éviter les harmonies miraculeuses : Deleuze se propose de concevoir de tels principes à partir d'un champ transcendantal sans sujet, qu'il élabore notamment à travers sa lecture de Nietzsche et de Bergson.

Le troisième chapitre explique pourquoi selon Deleuze, Nietzsche réalise dans sa pensée généalogique la véritable critique que Kant a manqué en omettant de questionner la valeur du Vrai, du Bon et du Beau. Dans l'interprétation de Deleuze, Nietzsche élabore à travers la notion de volonté de puissance un principe critique et génétique concret, qui ne contient rien d'anthropomorphique mais qui est basé sur l'idée de la vie. Ce principe implique une notion de différence non dialectique, irréductible à une opposition abstraite. L'analyse généalogique de Nietzsche révèle par ailleurs que la conscience, la connaissance et la morale, et donc également la notion de sujet associée à ces notions, sont essentiellement réactives, morales et dogmatiques, et que toute pensée doit entraîner leur dépassement, pour affirmer les forces actives que le sujet nie, et pour créer ainsi de nouveaux modes de vie et d'évaluation.

Dans le quatrième et dernier chapitre, nous avons vu de quelle manière Deleuze met en relation les notions bergsoniennes de durée, de mémoire et d'élan vital, pour élaborer un principe transcendantal génétique de différenciation, qui complète et approfondit la volonté de puissance nietzschéenne. Nous avons montré qu'à travers la notion de mémoire, Bergson rend compte de la constitution du sujet épistémologique, à savoir du sujet attentif, capable notamment de chercher dans sa mémoire des souvenirs, de reconnaître des objets et de parler une langue, à partir de la matière, et nous avons indiqué que la notion d'élan vital permet d'expliquer l'évolution de la vie ainsi que de la morale. Ces notions permettent par ailleurs de situer le concept de sujet dans le cadre d'un double mouvement propre à toute tendance, qui se divise nécessairement en un mouvement descendant de sédimentation d'un côté, et un mouvement ascendant créatif de l'autre. Ainsi, la pensée de Bergson concilie-t-elle la nature antiproductive du sujet telle qu'elle est présente dans la pensée de Nietzsche et sa dimension productive sur laquelle Hume semble mettre l'accent, en les considérant comme les deux versants d'une tendance propre à tout être. Les considérations de Bergson par rapport à la pensée et la création s'accordent parfaitement avec les notions de génie et de pensée de Kant et de Nietzsche, et permettent d'approfondir la notion de pensée qu'élabore Deleuze.

Méthode deleuzienne et empirisme transcendantal

Les monographies de Deleuze fournissent les intuitions de base qui motivent le projet de l'empirisme transcendantal de *Différence et répétition*, que Deleuze qualifie par ailleurs dans son avant-propos de « moderne ». Moderne parce qu'il en voit partout les signes, notamment dans le roman, qui utilise la différence et la répétition tant dans le contenu que dans la forme et la technique, et parce que cet empirisme naît de la faillite de la représentation. Il caractérise

également son projet, tout comme le projet de Nietzsche et de Bergson, d'anti-hégélien, parce que la différence et la répétition y prennent la place de l'identité et de l'opposition (DR 1). Dans l'introduction à *Différence et répétition*, Deleuze expose les principaux problèmes auxquels son empirisme tente d'apporter une réponse, donnant ainsi à la portée des concepts de ses monographies un contexte plus large. Une grande partie du contenu de cette introduction renvoie aux monographies.

Deleuze commence notamment par distinguer la répétition de la ressemblance, de la généralité et de la loi, en évoquant une puissance propre à la répétition, qui la rend irréductible à celles-ci (DR 7-10). Nous avons vu que Deleuze identifie ce type de répétition chez Hume, et ensuite chez Nietzsche et Bergson : dans l'habitude de Hume, la répétition produit une différence dans l'esprit qu'elle organise, qui ne ressemble pas à son origine ; dans l'éternel retour de Nietzsche, elle affirme la différence pour produire un devenir irréductible à la loi ; et dans l'actualisation du passé de Bergson, elle fonde la généralité à partir d'attractions singulières qui correspondent à un certain niveau de contraction de la mémoire. En référence à Kant et à Bergson, Deleuze questionne l'idée selon laquelle la répétition serait liée à la loi dans la morale (DR 10-12). Il indique que chez Kant, la loi morale semble déterminer ce qui peut être répété en droit tandis que chez Bergson, une habitude, ou même l'habitude de prendre des habitudes, constitue la base de l'obligation, et ce qui se répète est donc comme une seconde nature. Toutefois, pour Deleuze, aucune de ces notions ne peut rendre compte de la répétition, car elles sont conçues à l'image et à la ressemblance de la loi naturelle, pour représenter la morale comme régie par des lois ou comme une seconde nature. Par ailleurs, deux actions différentes ne se répètent pas réellement ; il ne peut y avoir qu'une ressemblance ou une conformité entre certaines actions et un modèle supposé, ou une équivalence entre différentes actions du point de vue de leur intention.

En évoquant le masochisme, auquel il a d'ailleurs également consacré une monographie (*Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*, publiée en 1967, soit un an après *Le Bergsonisme*), Deleuze remarque que la répétition arrive plutôt là où la loi est suspendue ou interrompue, et qu'elle est par nature une transgression (DR 12). Il affirme que Kierkegaard, Nietzsche et Péguy, qu'il appelle le pasteur, l'antéchrist et le chrétien, sont les premiers à avoir conçu la répétition comme une puissance qui produit le nouveau, dans des philosophies théâtrales remplies de personnages (DR 12-20).¹²² Pour Deleuze, ces auteurs opposent la

¹²² Nous avons eu l'occasion d'explorer les personnages de Nietzsche. S'agissant du théâtre philosophique de Kierkegaard et de Péguy, Deleuze mentionne les duos Abraham-Job et Jeanne d'Arc-Clio. Abraham obéit à la demande incompréhensible et irrationnelle que lui fait Dieu, à savoir celle de tuer son propre fils. Il représente

répétition à la généralité de la loi et de l'habitude, mais aussi aux particularités de la mémoire. Ils prennent la répétition à la lettre, sans métaphore, pour penser un mouvement irréductible à la conscience et à la médiation de la représentation — un mouvement qui affecte directement l'esprit. C'est pourquoi il faut comprendre leurs pensées comme anti-hégéliennes. En effet, si Hegel conçoit le mouvement uniquement comme médié par la représentation, pour en rester au rapport du particulier avec le général ou le concept, et donc pour arriver à comprendre en fait uniquement le mouvement de sa propre pensée, alors ces penseurs essaient au contraire d'accéder aux véritables mouvements, et par là au rapport du singulier avec l'universel, pour dévoiler la différence irréductible qu'il y a entre la répétition et la généralité. Toutefois, ce qui distingue Nietzsche de Kierkegaard et de Péguy, c'est qu'il ne s'agit pas chez lui d'un théâtre de la foi, de sauvegarder Dieu et le moi, mais d'une sélection athée et pluraliste dans l'éternel retour.

Deleuze affirme ensuite que la répétition et la généralité s'opposent également du point de vue du concept de la représentation, à travers l'idée que le concept ne peut pas représenter un objet particulier existant (*DR* 20-25). Selon des principes qu'il attribue à Leibniz (ou, comme il le formule, à « un leibnizianisme vulgarisé » [*DR* 21]), toute différence est une différence conceptuelle tandis que, suivant le principe de la raison suffisante, tout concept renvoie à une chose particulière et, réciproquement, toute chose particulière à un concept. Cependant, remarque Deleuze, *en réalité*, les concepts présentent des blocages, qui font qu'ils n'ont jamais une compréhension infinie, capable de représenter adéquatement un objet concret. Deleuze mentionne trois types de blocage : le blocage logique, le blocage naturel et le blocage de la mémoire, qui renvoient tous à des thématiques des monographies.

Le blocage logique du concept résonne avec la critique des principes abstraits et généraux, selon laquelle une philosophie transcendantale ne peut pas se contenter de théoriser

ainsi l'obéissance et la dévotion absolue dans la foi, malgré la souffrance, et donc, comme le remarque Deleuze, la résignation (voir *Crainte et tremblement*, Paris, Flammarion, 1984 [1843]). Job, le père de famille prospère qui perd tout, même ses enfants, quand Dieu permet à Satan de mettre sa foi à l'épreuve, représente la foi face à l'injuste, mais également, pour Deleuze la contestation infinie face aux épreuves (Kierkegaard parle de Job dans plusieurs livres, notamment dans le livre intitulé *La reprise*, Paris, Flammarion, 2008 [1843]). Dans ce contexte, précise Deleuze (*DR* 14-15), la répétition est considérée comme le corrélat des intentions psychiques de la résignation et la contestation infinie.

Chez Péguy, Jeanne d'Arc représente l'espoir, le fait de continuer à espérer dans la foi, malgré le règne du mal et l'impuissance de la grâce que l'on peut observer au quotidien (voir notamment Onimus, Jean, *Introduction aux trois mystères de Péguy*, Paris, Cahiers de l'Amitié de Charles Péguy, 1962, p. 44), tandis que Clio ou l'Histoire, dramatise la réalité païenne, dans sa capacité à rendre intelligible un nouvel aspect de la foi à travers la passion charnelle et l'angoisse de la mort, à savoir celui qui renvoie au corps du Christ et à son humanité (voir notamment Desplanques, François, « Péguy, lecteur de la passion » in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 73^{ème} année, n°2/3, 1973, pp. 449-458). Ici encore, selon Deleuze, il s'agit d'une répétition d'actes psychiques dans la foi (*DR* 15).

les conditions abstraites et extérieures du réel, mais doit en fournir les raisons concrètes, qui ne sont pas plus larges que le conditionné. Deleuze explique le blocage logique à travers l'exemple des mots, que l'on définit toujours à travers un nombre fini d'autres mots. De manière similaire, le concept aurait toujours *en fait* une compréhension finie. Ce blocage montre donc l'impuissance ou la limite *réelle* des concepts abstraits. Le blocage naturel du concept, quant à lui, correspond aux différences non conceptuelles, par exemple les différences spatio-temporelles ou numériques, dans les objets auxquels les concepts renvoient. Ce deuxième type de blocage suggère une répétition comme différence sans concept, et montre la puissance de l'existant par rapport au concept. Il indique également une différence de nature entre les concepts, qui supposent un esprit ou encore une mémoire qui extrait le concept, comme l'indique la notion humienne de causalité. Ainsi, le blocage naturel renvoie pour Deleuze à un troisième blocage, à savoir celui de la mémoire, qui résulte d'une différence de nature entre le souvenir et ce dont on se souvient. Nous avons vu que cette différence de nature est théorisée de manière détaillée dans *Le Bergsonisme*. Ici, Deleuze mentionne Freud, qui considère le refoulement ou la résistance comme la raison de ce type de blocage, qui forme une contrainte ou une compulsion. Deleuze remarque que, dans cette perspective psychanalytique, on répète parce qu'on ne se souvient pas, ou du moins pas adéquatement. De la sorte, la conscience de soi, la reconnaissance et la représentation deviennent les sources de la liberté et du nouveau.

Ainsi, dans la première partie de l'introduction à *Différence et répétition*, Deleuze explique le problème qui motive son empirisme transcendantal à partir d'idées tirées de ses monographies. Ce problème est celui de la répétition, qui est selon lui irréductible à la généralité et à la loi, et que même les plus grands penseurs de la répétition, à savoir Kierkegaard, Péguy et Freud, rapportent mine de rien à un Dieu ou à un moi, pour la soumettre ainsi aux médiations de la représentation. De la sorte, ces auteurs représentent également la répétition de manière négative, puisque selon eux répéter signifie ne pas comprendre, ne pas se souvenir, ou ne pas avoir conscience.

Deleuze indique expressément que son empirisme transcendantal intéresse la psychanalyse (DR 26-30). Il remarque que, parmi les auteurs mentionnés, Freud est le seul à tenter de concevoir la répétition comme un principe positif, et même un principe transcendantal, dans l'instinct de mort. Toutefois, il prend comme modèle la répétition matérielle, ou encore la répétition mécanique ou nue. Ainsi, de son point de vue, les différentes variations ou les différents déguisements que peuvent prendre la répétition sont secondaires, et Deleuze se demande si ceci ne doit pas être inversé ; si ce ne sont pas les déguisements, les

variations ou la différence interne, qui engendrent la répétition. Cela signifierait un renversement de la situation, selon lequel la répétition mécanique, par exemple dans l'obsession, revêtirait des différences, dont le cérémonial répétitif ne serait que l'enveloppe extérieure. Cela inverserait également le rapport du refoulement et de la répétition. Deleuze affirme effectivement : « [j]e ne répète pas parce que je refoule. Je refoule parce que je répète, j'oublie parce que je répète » (*DR* 29). Il remarque par ailleurs que dans le transfert, un des principes de base de la psychanalyse, il s'agit également d'une répétition, c'est-à-dire de la répétition thérapeutique du souvenir refoulé. Cela signifie que la répétition est en même temps ce qui guérit et ce qui rend malade. Pour Deleuze, l'instinct de mort ne peut rendre compte de ceci qu'à trois conditions : il doit indiquer un principe originel positif ; il doit avoir une puissance autonome de déguisement ou de variation ; et il doit associer la terreur, la sélection et la liberté. Grâce à notre lecture des monographies, nous reconnaissons déjà ici la notion deleuzienne d'éternel retour, avec son pouvoir destructeur mais également sélectif et libérateur. Cette notion sera effectivement centrale dans l'empirisme transcendantal que Deleuze élabore dans *Différence et répétition*.

Selon Deleuze, cette recherche d'un principe positif de la différence concerne aussi bien la nature que le domaine de la liberté, soit celui de l'expérience humaine et de l'art (*DR* 31). À partir d'un exemple qu'il emprunte à Lévi-Strauss,¹²³ qui se trouve selon lui au croisement des deux domaines, Deleuze distingue deux sortes de répétition, et indique pourquoi le principe qu'il recherche ne peut pas être un principe simplement empirique (*DR* 31-39). Dans le motif de décoration répétitif, une certaine figure est reproduite un nombre indéfini de fois, et chaque reproduction de cette figure renvoie à un concept identique. Pourtant, remarque Deleuze, l'artiste qui produit ce motif ne procède pas en reproduisant un certain concept : il combine plutôt les éléments d'un échantillon du motif avec *un autre* échantillon de ce motif, pour arriver au motif comme au produit de ce processus ou de ce geste évolutif. On peut donc distinguer dans ce processus créatif d'un côté la répétition d'une instabilité ou d'une dissymétrie toujours nouvelle entre les éléments du motif, et d'un autre côté la répétition d'éléments identiques, ou encore la répétition matérielle et nue, qui apparaît dans le produit achevé. De ces deux répétitions, l'une est une répétition interne au processus dynamique et l'autre une répétition statique d'éléments considérés comme extérieurs les uns aux autres. L'une opère comme l'agent ou le principe interne, et elle est en fait un principe de variation ou de différence, et l'autre est l'effet de ce principe interne, mais qui conjure ou annule la

¹²³ Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, 1955, pp. 195-199.

dissymétrie et la différence de son origine. Il s'agit donc de deux types de multiplicité, qui correspondent aux deux multiplicités de Bergson, puisque l'une représente un geste ou un mouvement, et se caractérise par la différence interne, tandis que l'autre consiste en une série divisible en éléments identiques. On retrouve également dans ce passage l'idée d'un écart ou d'une béance, qui serait à l'origine de tout devenir, que Deleuze élabore déjà dans *Le Bergsonisme*.

Deleuze conclut de cet exemple que la répétition n'est pas nécessairement une répétition d'éléments extrinsèques (DR 40), et qu'une différence peut être à la fois interne et non-conceptuelle (DR 39). Par conséquent, le problème de la répétition n'est pas posé adéquatement si l'on considère la répétition comme extérieure au concept, soit comme une différence sans concept, et la différence comme une différence conceptuelle ou intérieure au concept. Par ailleurs, Deleuze suggère que le problème n'est pas posé adéquatement si l'on cherche la signification de la répétition du côté des faits empiriques ou de la représentation conceptuelle d'objets, puisqu'elle ne peut alors être considérée que comme une différence sans concept. C'est pourquoi seul un empirisme transcendantal peut répondre à ce problème. On remarquera par ailleurs que cette description du motif décoratif montre de manière exemplaire comment les deux lignes de recherche de Deleuze, à savoir celle concernant un concept de différence qui ne va pas jusqu'à l'opposition, et celle d'une répétition qui ne se réduit pas à la généralité du concept « se sont spontanément rejointes, parce que ces concepts *d'une différence pure et d'une répétition complexe* semblaient en toutes occasions se réunir et se confondre » (DR 1).

Les monographies sur Hume, Nietzsche et Bergson exemplifient également comment les notions de répétition et de différence non médiées par la représentation se rejoignent. Elles préparent ainsi le projet de *Différence et répétition*, non seulement en le motivant, mais également en fournissant ses différents éléments constitutifs. C'est pourquoi ce travail pourra également — du moins je l'espère — servir à illustrer la méthode deleuzienne, qui pense à partir de l'histoire de la philosophie en opérant divers glissements et décentrement, soit des répétitions qui diffèrent, afin de mettre au jour des nouvelles problématiques ou des concepts sous-entendus dans la pensée des auteurs étudiés, et de réaliser à partir de là des collages ou assemblages qui forment une nouvelle pensée.

La théorie deleuzienne du sujet dans Différence et répétition

Nous avons indiqué que les différentes monographies de Deleuze se font écho et se complètent. Deleuze propose dans chacune d'elles une explication systématique de l'œuvre d'un auteur, pour en dégager les concepts principaux et les problèmes internes, à partir desquels il esquisse son propre projet et taille ses propres concepts. Ainsi, *Différence et répétition* rassemble des concepts qui proviennent des monographies rédigées antérieurement et, par conséquent, la lecture des monographies est indispensable pour comprendre la signification et les implications de la notion de sujet que Deleuze y élabore.

Nous avons pu montrer que, déjà dans ses monographies, Deleuze s'intéresse aux notions de différence et de répétition, qui formeront les thèmes centraux de l'ouvrage éponyme, qui rassemble les notions de différence et de répétition des monographies, pour constituer un empirisme transcendantal. Dans le premier chapitre, « La différence en elle-même », Deleuze utilise la notion d'éternel retour pour critiquer les conceptions de la différence notamment de Platon, Aristote, Leibniz et Hegel. On remarquera que, même si Deleuze ne renvoie pas expressément à *Nietzsche et la philosophie*, il s'agit bien ici de l'interprétation de l'éternel retour qu'il a élaboré dans cette monographie. En effet, il attribue ici aussi à l'éternel retour un « caractère sélectif » (DR 60), mais sans justifier ni expliquer son interprétation, d'où la nécessité de revenir à la monographie.

Ce que Deleuze critique chez les auteurs mentionnés, c'est qu'ils sont incapables de penser la différence en elle-même, parce qu'ils la subordonnent à l'identité ou au même, et de ce fait l'annulent, en la considérant comme une différence *entre* deux représentations, à savoir comme une ressemblance ou une analogie, ou encore comme une opposition. De la sorte, à l'image de Kant, ils prennent pour modèle le jugement et comme idéal la justice, et soumettent la différence aux exigences de la représentation médiatisante (DR 50-52). Selon Deleuze, ce modèle est inadéquat parce qu'il méconnaît et annule la puissance de la différence en soi, et parce qu'il est alors incapable de rendre compte du changement, du devenir ou de la nouveauté. Chez Hegel, cela se manifeste dans les différents moments de l'esprit, qui se réalise en poussant les différences concrètes jusqu'à la contradiction, pour ensuite résoudre ces contradictions et donc annuler les différences, et pour former ainsi une série de cercles concentriques de la conscience (DR 64-65, 70). Deleuze signale avec Nietzsche « le conservatisme effrayant » de cette conception de la différence, ainsi que son « arrière-goût moral » (DR 75), qu'il compare à celui de l'âne de Zarathoustra, et il mentionne que Nietzsche a appelé Hegel et Kant des « ouvriers de la philosophie », parce qu'ils amassent et conservent des jugements de valeurs établis. Il remarque que les cercles de la conscience hégélienne sont organisés autour d'un seul centre, qui porte toutes les négations, comme une gigantesque mémoire qui conserve les

contradictions et les résolutions et que, dans ce contexte, la répétition ne peut être conçue que comme la répétition de l'institué ou du conservatoire, ou encore comme la puissance conservatrice de la mémoire. En reprenant les termes de *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze affirme par ailleurs que ceux qui portent le négatif au lieu d'affirmer la différence, coupent la conséquence des prémisses, et donnent à l'épiphénomène la valeur du phénomène ou de l'essence (DR 78), et que les catégories de la représentation sont trop larges pour le réel (DR 93-94).

Pour Deleuze, Nietzsche au contraire subordonne l'identité à la différence (DR 59-60). Nous avons vu qu'effectivement dans l'acception deleuzienne de l'éternel retour, c'est tout d'abord la différence qui revient, pour constituer ensuite le retour d'une sélection d'identités, et donc pour faire revenir le même comme quelque chose de secondaire, qui résulte de la différence. Ainsi, « l'éternel retour est à la fois production de la répétition à partir de la différence, et sélection de la différence à partir de la répétition » (DR 61). De la sorte, la différence est affirmée et devient productive. Pour expliquer sa notion de différence productive, Deleuze invoque une notion de hiérarchie et de limite qui fait tout à fait penser au principe plastique et concret de la volonté de puissance, et qu'il oppose à la hiérarchie du jugement et du principe qui mesure, distribue, répartit et délimite (DR 53-55). L'autre hiérarchie au contraire mesure les êtres du point de vue de leur puissance, pour examiner s'ils arrivent à atteindre leurs limites ou à se dépasser. Ainsi, cette hiérarchie ne sépare pas les différents êtres de ce qu'ils peuvent, et elle est plus proche de l'anarchie ou et de l'absence de limite que de la limitation. Ici, quand on pousse une différence à sa limite, cela ne mène pas à une opposition et à une résolution, mais à un dépassement. Aussi Deleuze contraste-t-il les lignes divergentes auxquelles on aboutit dans cette conception de la différence avec les cercles concentriques de Hegel (DR 95).

Ici, la différence n'est pas médiée par la représentation ; il ne s'agit pas d'une différence « entre », mais d'une différence en soi qui, poussée à sa limite, devient productive (DR 90-93). Il s'agit ici, en d'autres termes, d'une affirmation de la différence, ou encore de la différence comme affirmation (DR 77). C'est l'affirmation du poète qui crée, dans toute sa différence avec l'homme politique qui représente des valeurs pour recevoir la reconnaissance des masses. Pour Deleuze, cette affirmation, qui a pourtant un pouvoir destructeur, est légère, puisqu'elle ne conserve pas mais allège et décharge (DR 76). Elle constitue selon lui la plus haute puissance de la pensée, capable de dissoudre la cohérence tant du sujet et de Dieu que du monde et de l'objet, pour réaliser les ultimes conséquences de la schizophrénie en droit que Deleuze a déjà distinguée à partir de la pensée de Hume et de Kant (DR 81-82). L'affirmation de la différence

dans l'éternel retour indique en d'autres termes la puissance ou la productivité du sub-représentatif dans sa différence avec la représentation, le sujet et la nature humaine, pour rendre compte du devenir ou de la nouveauté (DR 93-94), ou encore le pouvoir de métamorphose et de transformation dans le devenir, plutôt que l'identité dans la conservation (DR 60, 77), que Deleuze attribue déjà à Dionysos, volonté de puissance.

Le premier chapitre se ferme sur la notion de simulacre que Deleuze attribue à Klossowski, et qu'il met en lien avec l'éternel retour ainsi qu'avec la figure du sophiste (DR 91-95). Il s'agit d'une reformulation de la notion de vérité que Deleuze élabore dans ses monographies sur Kant et sur Nietzsche, qui renverse, pour Deleuze, le Platonisme. En effet, il y écrit que Klossowski délivre le simulacre de la nécessité de renvoyer à une identité dans le modèle, pour opérer ainsi un réel « effondement » (DR 92), qui détruit toute notion de modèle ou de fondement, pour libérer le fond non médiatisé ou le sans-fond que tout modèle présuppose et conjure. Dans ce contexte, le penseur ne peut plus être celui qui sort de la caverne pour voir la Vérité, mais plutôt celui qui trouve ou qui construit une autre caverne. Ainsi, remarque Deleuze, dans cette conception de la pensée, le penseur est réellement « chargé de l'humanité, des animaux mêmes » (DR 93). Pour Deleuze, la pensée de la différence a donc une importance éthique et politique, ou encore, elle dévoile que la pensée est nécessairement éthique et politique.

Dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*, « La répétition pour elle-même », Deleuze élabore une véritable théorie du sujet à partir des différentes notions de différence et de répétition des monographies. Cette théorie rend compte de la réflexivité ou encore de la conscience de soi, ainsi que et de la volonté — qui forment sans doute les traits principaux de la subjectivité, comme nous l'avons vu dans l'introduction de ce travail — tout en exposant les limites du sujet de la représentation, et en développant la notion de pensée comme affirmation de la différence ou répétition productive, et en rendant compte ainsi de la puissance du sub-représentatif ou de l'inconscient, qui est selon Deleuze capable d'affecter immédiatement la pensée pour créer un produit autonome, indépendant des conditions qui le produisent.

Le chapitre décrit trois synthèses passives du temps, qui correspondent chacune à une conjugaison de différence et de répétition des monographies. La première synthèse est la synthèse passive de l'habitude ou de la contemplation (DR 96-108). Deleuze développe sa conception de l'habitude à partir de la notion de causalité de Hume, qui conçoit comme nous avons vu la causalité comme engendrée par le principe de l'habitude, qui consiste en une tendance à produire à partir d'une répétition d'instances similaires une différence dans l'esprit

qui contemple, à savoir une impression de réflexion. De manière similaire, sans toutefois aller jusqu'à la réflexion, la synthèse de l'habitude que Deleuze décrit contemple et contracte des instants distincts, des « *mens momentanea* » de la matière (DR 96), pour constituer le temps ou la durée (DR 98) de l'esprit, à savoir le présent qui s'écoule, et dont le passé et l'avenir sont des dimensions. De la sorte, selon Deleuze, cette synthèse constitue également le particulier et le général, car elle contracte certains instants passés pour développer une attente de l'avenir en général. La différence produite par cette synthèse, à savoir l'impression de temps, constitue également la généralité comme règle de l'avenir. Deleuze souligne que l'on ne peut pas parler ici de répétition représentée ou comprise : ni avant la contraction, puisqu'il s'agit de moments distincts qui se font et se défont, ni après, puisque la contraction constitue la généralité, qui se trouve déjà au-delà de la répétition (DR 97), qu'elle subordonne à la ressemblance et à la continuité (DR 114).

Deleuze remarque également qu'il ne s'agit pas dans cette synthèse de l'habitude de la psychologie (DR 100), car elle n'est pas active, et ne provient pas de la volonté ou du moi, et n'est donc pas intentionnelle, même si elle forme la fondation sur laquelle l'intentionnalité et la réflexivité se constituent. On pensera ici à l'herbivore, qui joue selon Bergson l'idée générale de l'herbe, c'est-à-dire qu'il sent un attrait pour les qualités de l'herbe, sans pourtant se les représenter. Selon Deleuze, cette passivité constituante renvoie à des synthèses organiques (DR 99), à des contractions corporelles ou matérielles comme celles des sens. Ainsi, cette première synthèse passive, qui est pour Deleuze primaire, et qu'il appelle également « habitude de vivre » (DR 101), rend compte de la continuité de l'esprit avec la matière, tout comme le faisait la perception bergsonienne. Selon Deleuze, nous ne sommes, à la base, rien d'autre que des milliers de contractions, des milliers d'habitudes, et l'habitude qui produit le présent vivant est à la base de toute la vie organique et psychique (DR 107). Ainsi, la synthèse passive constitue toute une série de « moi » passifs et contemplatifs, des « sujets larvaires », dans un « système du moi dissous » (DR 107). Ces « moi » irreflexifs sont selon Deleuze superstitieux et narcissiques. On notera à quel point ce fond passif du sujet fait penser à ce que nous avons appelé le fond affectif du sujet, que Deleuze a tiré de la pensée de Hume, où l'esprit est originairement pure imagination fantaisiste, ainsi que chez Kant, où il y a selon Deleuze, au fond du sujet, un libre jeu des facultés, qu'il appelle d'ailleurs également une contemplation.

Pour Deleuze, la première synthèse passive qui est à l'origine du temps présuppose nécessairement une deuxième synthèse passive, qui en forme le fondement. Il appelle cette deuxième synthèse passive du temps la synthèse de la mémoire (DR 108-115). C'est que, pour que les présents puissent s'écouler, il faut bien qu'il y ait un passé. Par ailleurs, pour Deleuze

l'être du passé n'est pas dans les passés particuliers, mais dans l'élément dans lequel ceux-ci se trouvent. En évoquant *Matière et mémoire*, Deleuze affirme que l'instant en tant que passé est contemporain du présent, et que le passé tout entier coexiste avec celui-ci (DR 111). Il mentionne également l'idée bergsonienne selon laquelle le présent n'est rien d'autre que l'état le plus contracté du passé, que Bergson articule à travers l'image du cône, ainsi que l'idée que le passé en soi n'est jamais représenté, qu'il est donc par définition inconscient parce que le représenté est toujours présent.

Le passé pur, et donc la synthèse de la mémoire, forme pourtant la condition de la représentation du passé, qui nécessite par ailleurs une synthèse active (DR 98, 112). Cette synthèse active de la représentation se superpose selon Deleuze à la synthèse de l'habitude, et trouve son fondement dans la mémoire. En effet, cette synthèse représente ou actualise un présent passé à partir des impressions qualitatives de l'imagination, pour faire du passé un passé particulier, un passé réflexif, qui réfléchit ou reproduit une particularité. Dans ce contexte, le futur cesse d'être l'avenir immédiat et général de l'attente, pour devenir le futur réflexif de la prévision, ou encore la généralité réfléchie de l'entendement, puisque, comme le montrait l'image du mauvais joueur de Nietzsche, l'entendement calcule ou proportionne l'attente par rapport au cas observés dans le passé. Deleuze renvoie également aux *Données immédiates* de Bergson, qui montrent bien la différence entre l'impression qualitative de la conscience et son organisation intelligible dans l'étendue. Il conçoit la multiplicité de synthèses passives ou des habitudes dans leur relation avec les synthèses actives comme un riche domaine hétérogène de superpositions, de chevauchements, d'emboîtements, qui forment une série de signes, que les séries actives interprètent ou déploient, pour former une mémoire organique et psychologique, et pour constituer un moi réflexif sur les « moi » qui contemplent, et qui rendent possible la réflexion et l'action (DR 100). C'est à ce niveau que se situent ce que Deleuze a appelé avec Hume les impressions de réflexion telles que la causalité, ainsi que ce qu'il a appelé avec Bergson les idées générales. Deleuze note que, si les principes de l'association gouvernent dans les synthèses de la représentation, c'est parce que le passé s'y divise en passés distincts plus ou moins contigus, et parce que, pour être représenté, l'ancien présent doit ressembler à l'actuel (DR 109). Ainsi, l'association détermine les limites de ce qui peut être représenté dans un présent actuel.

Deleuze souligne par ailleurs que la synthèse active de la mémoire, qui se fonde sur l'habitude pour former le principe de la représentation, est une reproduction ou une mémoire et une réflexion du présent, à savoir une reconnaissance ou un entendement (DR 109-110), tout comme la réflexion volontaire de Bergson, qui utilise le passé pour appréhender le présent. Les

deux aspects de cette synthèse active sont asymétriques car le présent de l'habitude s'écoule, tandis que le passé, qui forme la condition de la représentation, est conservé tout entier, à différents niveaux de contraction, constituant ainsi une prolifération de dimensions. Aussi peut-on distinguer dans les deux synthèses passives deux types d'articulation du présent ou de la répétition (*DR* 112) : dans l'habitude, le présent est l'état le plus contracté d'éléments successifs distincts ou discontinus qui se répètent tandis que dans la mémoire, le présent est le niveau le plus contracté d'un passé qui coexiste avec ses différents niveaux de contractions ou systématisations. Ces différentes répétitions ont une tout autre relation à la différence (*DR* 114) : dans l'habitude, la différence est soutirée de la répétition nue tandis que, dans la mémoire, la différence est incluse, puisque la mémoire est coexistence de différents niveaux de contraction, répétition complexe ou « vêtue » du passé.

Suivant Bergson, Deleuze conçoit la répétition nue comme l'enveloppe extérieure de la répétition vêtue, comme son niveau le plus détendu, et il utilise les termes bergsoniens d'actuel et de virtuel. Il associe ces deux types de répétition, la répétition nue ou matérielle et la répétition vêtue ou spirituelle, respectivement avec l'empirique, le déterminisme et l'association, et avec le nouménal ou le transcendantal et la liberté ou le destin, dans le choix du niveau de contraction (*DR* 113-114). Selon lui, cette idée de liberté ou de destin s'applique à tous les êtres, « comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône [...] 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 » (*DR* 113-114). On reconnaîtra dans cette image humoristique la description que fait Deleuze de la matière bergsonienne, soit de la durée universelle, une gigantesque mémoire, qui contient d'innombrables mouvements, qui partent dans tous les sens comme des frissons, qui diffèrent les uns des autres par leur degré et rythme de contraction.

Malgré son enthousiasme apparent pour la notion bergsonienne de la mémoire, Deleuze remarque que, même dans ce qu'il appelle ici la synthèse de la mémoire, cette synthèse ne rend pas compte de la puissance productive du passé, ou encore de la puissance de la répétition en soi (*DR* 114-115). En effet, ou bien la répétition reste enfouie dans le passé en soi, ou bien elle est subordonnée à la ressemblance ou à l'analogie avec le passé empirique dans la représentation. Nous avons vu que, dans *Le Bergsonisme*, Deleuze remarque que la notion bergsonienne de mémoire et d'actualisation fournit des principes qui semblent capables d'expliquer tous les états de conscience qui ont trait à la reconnaissance et à la représentation, mais qu'elle n'est pas capable de rendre compte de création ou de la pensée. Dans ce contexte,

il évoque l'émotion bergsonienne, comme cet écart entre l'intelligence et l'obligation, à partir duquel la création est possible. De manière similaire, Deleuze se demande ici comment on peut avoir accès au passé en soi, comment on peut pénétrer dans l'en-soi sub-représentatif ? Selon lui, il faut pour cela une troisième synthèse passive, à savoir celle de l'avenir, de l'éternel retour (DR 116-128), ou encore de l'instinct de mort (DR 155).

Deleuze introduit cette synthèse à partir de l'idée du « Je » fêlé par la forme du temps qu'il discerne chez Kant, qui conçoit une différence entre le « moi » en tant que phénomène qui se détermine dans le temps, et le « Je » transcendantal, qui est le sujet de la pensée. De ces deux instances, le « moi » renvoie à la réceptivité ou l'affection du fond du sujet, et donc à la première synthèse. Deleuze remarque que ce « moi » passif se représente l'activité du « Je » plutôt qu'il n'en est l'agent, pour constituer une faille ou une fêlure dans le « Je », en même temps qu'une passivité dans le « moi ». En dévoilant cette fêlure, Kant fait selon Deleuze la découverte de la « Différence transcendantale » (DR 116) entre le « Je » de la pensée et le phénomène du « moi » passif, qui n'est pas une différence extérieure entre deux choses, mais une différence interne, qui rapporte la pensée à l'Être. Cette fêlure correspond à ce que Deleuze a appelé la schizophrénie de droit, ou encore la plus haute puissance de la pensée. Toutefois, comme Deleuze le remarque dans *La philosophie critique de Kant*, le moi, Dieu et le monde connaissent chez Kant une résurrection pratique, qui récupère la passivité du moi, pour l'inscrire dans le monde de la représentation, qui est gouverné par la loi morale et la projection téléologique. De ce fait, Kant ne tire pas les conséquences ultimes de sa découverte. C'est également pourquoi, pour le dire dans les termes de *Nietzsche et la philosophie*, Kant ne réalise pas sa critique.

Comme nous l'avons vu, selon Deleuze c'est Nietzsche qui réalise le projet critique de Kant, à travers ses notions de volonté de puissance, et de volonté affirmative dans l'éternel retour. Comme le note Deleuze dans *Différence et répétition*, la synthèse passive de l'éternel retour tire les ultimes conséquences de la fêlure du « Je », et permet de penser la répétition et la différence. En effet, Deleuze affirme que l'éternel retour dénonce l'idée que l'en soi du passé est corrélatif à, ou se mesure à, la représentation (DR 119). Dans sa forme vide, le temps sort de ses gonds, hors des limites qui lui sont imposées par le moi, par Dieu, par les lois. Il constitue alors le temps de la césure, comme définissant un « avant » et un « après », à l'image d'un événement ou d'une action considérée comme « trop grande pour moi » (DR 120), et qui constitue pour Deleuze l'essence du tragique. Deleuze en donne comme exemple la mémoire involontaire de Proust, ainsi que la césure dans le tragique de Hölderlin. Selon cette forme du

temps, on vit dans le passé tant que l'évènement ou l'action n'a pas encore eu lieu, et on est projeté dans un avenir absolument différent par cet évènement ou cette action.

Ainsi, la troisième synthèse passive constitue, en répétant le passé, un présent de métamorphose, ou encore une métamorphose dans le présent, en produisant la dissolution des conditions de l'action, par exemple Dieu, le moi, les objets, la représentation (*DR* 121). En d'autres termes, la répétition devient une condition de l'action plutôt qu'un concept de réflexion, pour produire quelque chose de nouveau. Cette synthèse présuppose les deux autres synthèses passives, car elle est fondée sur le passé comme la condition de l'action, et elle s'articule dans le présent de l'action ou de l'acteur (*DR* 155), soit du « Je ». Toutefois, ces deux moments ne reviennent pas ; l'habitude et la mémoire produisent une soustraction de la différence, qui est irréductible à la ressemblance ou à l'analogie. L'éternel retour constitue donc pour Deleuze une répétition qui n'est pas subordonnée à la représentation, et par laquelle la différence transcendante entre le « moi » passif et le « Je » fêlé devient réellement productive.

Deleuze évoque l'idée des membres épars de Dionysos pour décrire la manière qu'a l'action de l'éternel retour de dissoudre ses conditions (*DR* 121). Il affirme, tout comme dans *Nietzsche et la philosophie*, que l'éternel retour est problématique et indéterminé, qu'il affecte et fait revenir uniquement le nouveau, et non la condition, à savoir le passé ou l'agent (*DR* 122). Ainsi, l'éternel retour est excès ; il est sélection de la différence. Il s'agit donc bien de l'éternel retour dans son acception deleuzienne, élaborée dans *Nietzsche et la philosophie*. Il s'agit d'un principe de sélection, d'une « force centrifuge » (*DR* 122) qui expulse et renie, pour constituer le nouveau ou la différence, et donc l'autonomie du produit. En évoquant encore une fois Klossowski et sa notion de simulacre, Deleuze souligne que cette troisième synthèse passive révèle le Dieu mort et le moi dissous comme les vraies conditions par défaut, les conditions d'une réelle métamorphose, désignant ainsi, non une foi, mais la vérité de la foi, non une doctrine, mais simulacre de toute doctrine. Le concept d'éternel retour permet ainsi de juger le croyant du point de vue de l'athée plutôt que l'inverse, tout comme la volonté de puissance permet de juger de la valeur des valeurs.

Ainsi, la théorie du sujet que Deleuze développe dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition* rassemble effectivement des éléments tirés de ses monographies. En effet, il y définit la subjectivité comme composée de trois synthèses passives du temps : la première synthèse, qui constitue un présent organique et matériel pour des sujets ou des « moi » larvaires pour former l'origine affective et passive du sujet, correspond au principe de l'habitude que Deleuze distingue dans la pensée de Hume et de Bergson, ainsi qu'au libre jeu

des facultés dans la contemplation esthétique de Kant ; la deuxième synthèse, qui possède un versant actif, à savoir volontaire ou réflexif, et un versant passif, qui correspond au passé pur ou à l'inconscient, s'inspire de la mémoire bergsonienne, et reprend l'idée d'une schizophrénie en droit d'*Empirisme et subjectivité* ; la troisième synthèse passive, celle de l'avenir ou du devenir, renvoie à l'interprétation deleuzienne de l'éternel retour.

On remarquera que ce que l'on comprend habituellement comme la subjectivité en philosophie, se situe au niveau du versant actif de la deuxième synthèse du temps, qui constitue la réflexivité. En montrant que cette synthèse active en présuppose d'autres, passives, et qu'elle est dépassée quand la répétition ou le sub-représentatif devient productif, Deleuze indique les limites de la notion de sujet, tout en la développant davantage. On notera par ailleurs que, puisqu'il s'agit ici de synthèses, de manières de synthétiser, cette théorie du sujet n'est peut-être pas uniquement applicable à l'humain. Par ailleurs, elle rend compte de la continuité du sujet avec la matière, ainsi que de l'importance de l'affectif et de l'organique, pour rendre au sub-représentatif son importance, sans lui attribuer une valeur uniquement négative. Par ailleurs, en considérant la représentation et la reconnaissance comme anti-productifs, cette théorie du sujet questionne l'importance de la connaissance, de la généralité et de la loi, au profit d'une idée de modèle ou de d'exemple, qui invente ou institue la vérité et les critères de vérité. Elle remet également en cause toute conception de l'intersubjectivité comme axée autour de problèmes de reconnaissance, comme la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel, mais également à la théorie de l'*alter ego* de Husserl. Ainsi, cette théorie motive et prépare les analyses de l'intersubjectivité que Deleuze entreprend notamment avec Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, qui porte sur le désir en relation avec l'ordre du social et du politique. Concernant la psychanalyse, nous nous bornerons ici à remarquer que la critique principale de Deleuze consiste en l'affirmation qu'il n'est pas intéressant de subordonner l'inconscient à la représentation. Premièrement parce que ce faisant, on n'en comprend pas alors la vraie signification et le vrai fonctionnement ; deuxièmement parce que, comme nous l'avons vu, on en méconnaît alors la puissance, et on en limite la productivité.¹²⁴

La critique deleuzienne du sujet

Nous avons mis en évidence l'influence décisive de Nietzsche sur la notion deleuzienne de l'Image de la pensée, qu'il élabore dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*, et qui

¹²⁴ Pour une exposition plus détaillée des implications de la pensée de Deleuze sur la psychanalyse, voir De Bolle (éd.) *Deleuze and Psychoanalysis*.

forme la pierre de touche de cet ouvrage — et sans doute de toute son œuvre. Cette notion contient une série de présupposés sur la pensée, qui élèvent l'opinion générale au niveau du droit à travers une autorité autoproclamée, qui prétend à l'universalité d'un type de sujet, à savoir celui qui reconnaît et se représente, comme le font le sujet kantien et l'esprit de la dialectique. Cette image dogmatique de la pensée est pour Deleuze de nature morale, tout comme la connaissance et la vérité sont des notions morales aux yeux de Nietzsche. En méconnaissant la dimension de genèse ou de devenir de toute pensée véritablement originale, ainsi que son caractère polémique, cette image véhicule des valeurs établies, comme celles de l'État ou de l'Église, et empêche de penser ce qui est différent ou nouveau. Nous avons vu que cette notion s'inspire également du goût chez Kant, qui indique un sentiment à prétention universelle formant la condition de la connaissance et de la morale, et qui est instituée, puisque le génie éduque le goût à travers ses idées esthétiques. On remarquera du reste que le thème d'une critique de la représentation, qui culmine dans l'Image de la pensée, est déjà présente dans *Empirisme et subjectivité*, où Deleuze montre avec Hume que le sujet n'est pas principalement axé sur la connaissance mais plutôt sur la pratique, qu'il n'est pas universel mais singulier, pas rationnel mais instinctif et coutumier, et que, comme l'esprit naturalisé ne ressemble pas à son origine affective et circonstancielle, les idées ne représentent pas ce qui est donné à l'esprit mais le dépassent et le modifient.

Pour Deleuze, la pensée ne se contente pas de reconnaître ou de représenter. Elle s'effectue toujours contre l'opinion générale et donc contre cette image dogmatique : elle est nécessairement *para-doxale* et créative. La notion de pensée que Deleuze oppose à l'Image de la pensée est également informée par les recherches liées à ses monographies. Il conçoit notamment la genèse de la pensée selon le modèle du sublime kantien, comme procédant d'une rencontre qui laisse le sujet perplexe, en engendrant un désaccord violent entre les facultés, qui sont poussées à leurs limites (*DR* 182 ff.). Il conçoit par ailleurs la pensée comme l'actualisation d'Idées contenues virtuellement dans la matière, comme une Mémoire universelle, et l'actualisation comme le fruit du principe de différenciation qu'il développe dans les deux derniers chapitres de *Différence et répétition*, « La synthèse idéale de la différence » et « La synthèse asymétrique du sensible ». Ce principe de différenciation se fonde sur l'interprétation que propose Deleuze de l'élan vital bergsonien, en combinaison avec la volonté de puissance. En effet, il considère la différenciation virtuelle comme un catalyseur ou un moteur, qui opère tout comme la volonté de puissance à l'image du calcul différentiel, et la différenciation empirique ou actuelle comme produisant comme l'élan vital de Bergson à travers des séries divergentes, qui aliènent le mouvement productif.

Cette conception de la pensée se situe dans la ligne de la critique et la revendication d'un dépassement du sujet que Deleuze aborde avec Nietzsche : en affirmant des différences singulières insoupçonnées que le sujet de la reconnaissance et de la représentation nie et étouffe, la pensée engendre un dépassement ou une métamorphose de ce sujet, et institue une nouvelle répartition du remarquable et de l'ordinaire (*DR* 205 ff.), en espérant servir de modèle dans un temps à venir (*DR* 3). Il semble toutefois qu'il n'y a pas chez Deleuze un rejet pur et simple de la notion de sujet, et que cette notion ne devient pas chez lui superflue, comme le pensent certains auteurs, par exemple Engel et Neil.¹²⁵ Le sujet n'est pour Deleuze pas non plus une simple illusion, comme l'affirme notamment Hallward.¹²⁶ Nous espérons avoir démontré au contraire que la question du sujet est au cœur des préoccupations de Deleuze, notamment dans ses premières monographies ainsi que dans *Différence et répétition*, ouvrages qui sont réellement imprégnés d'une théorie de la subjectivité. Les monographies sur Hume et sur Kant révèlent que toute théorie du sujet doit prendre en compte les aspects concrets de la subjectivité. Par ailleurs, elles nous apprennent que toute pensée du sujet, si elle ne veut pas reposer sur des présupposés injustifiés, doit être capable de rendre compte de la genèse ou de la constitution du sujet. Avec Nietzsche et Bergson, Deleuze élabore les principes d'une telle théorie, axée sur le concret, l'affectif et le fonctionnel.

Du reste, la critique du sujet que Deleuze développe à travers son interprétation de Nietzsche et de Bergson signale essentiellement les présupposés et les limites de cette notion, qui génère à ses yeux une position inintéressante ou même erronée *du point de vue du devenir, de la création* et du rapport à ce qui est *différent*. On remarquera que Nietzsche admet que les forces réactives sont partout, et qu'il ne critique pas les forces de préservation présentes dans un organisme, mais le devenir-réactif de l'homme qui nie la vie. De manière analogue, quand Bergson critique l'intelligence, il le fait toujours par rapport à son incapacité à exprimer un devenir, non pas quand elle permet l'action efficace et la satisfaction des besoins. De manière analogue toujours, il nous semble que la critique deleuzienne ne reproche pas au sujet de reconnaître et de se représenter *en général* : ces actes cognitifs, insignifiants du point de vue de la pensée, remplissent pourtant notre vie quotidienne et font de nous des individus adaptés. À notre estime, Deleuze entend plutôt avertir de l'erreur qui consiste à prendre la reconnaissance et la représentation pour de la pensée, ou pour un modèle éthique valable. Lorsqu'elles sont prises comme modèles, la reconnaissance et la représentation empêchent la

¹²⁵ Voir P. Engel, « The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism », pp. 21-41 et D. Neil, « The Uses of Anachronism. Deleuze's History of the Subject », pp. 418-431.

¹²⁶ P. Hallward, *Out of This World*, p. 55.

création et nient ce qui est différent. Deleuze nous avertit des limites et des dangers du concept de sujet qui prendrait ces actes comme modèles pour prétendre à une universalité autoproclamée et discriminatoire. Comme le souligne Deleuze avec Guattari, quand le sujet est considéré comme constitutif du phénomène, « le monde [...] devient [...] la propriété d'une conscience chrétienne » (*QP* 48). Deleuze montre que la notion de sujet a une signification essentiellement morale, c'est-à-dire qu'elle véhicule les valeurs dominantes et tend à l'homogénéisation et l'égalisation.

Il nous semble pourtant que l'Image de pensée et la notion de sujet que Deleuze critique sont inévitables, et ne peuvent en aucun cas être répudiées sans plus. En effet, nous avons vu que, dans sa lecture de Kant et de Hume, Deleuze souligne l'aspect organique, instinctif et automatique de la subjectivité, que l'on a appelé le fond concret, accidentel et affectif du sujet. Il affirme ensuite avec Nietzsche que « la connaissance [...] est une illusion » (*NP* 141), mais une illusion qui appartient nécessairement à l'humain. Il soutient que l'intelligence, qui homogénéise à travers le schème de l'espace, est « une illusion fondamentale [...] qui nous entraîne, ou dans laquelle nous baignons, inséparable de notre condition » (*B* 10). Dans ce contexte, et en parlant de sa propre notion d'Image de la pensée, Deleuze évoque l'illusion transcendantale de Kant, qui trouve son origine dans les capacités cognitives mêmes, et qui ne peut donc pas être empêchée, ni refoulée. Bergson explique ce phénomène par une tendance naturelle, à savoir le mouvement de sédimentation qui correspond au mouvement d'actualisation comme un de ses versants, et qui implique que l'élan productif de la vie s'aliène nécessairement dans ses productions inertes. La subjectivité semble indiquer une telle sédimentation dans la pensée. On peut la comparer à un mécanisme habituel ou à un organe : pour Bergson, l'organe est engendré à partir d'une répétition de stimulations, qui créent d'abord une empreinte, pour produire ensuite une différence, une activation qui permet de fonctionner efficacement, dans ce que Hume appelle l'impression de réflexion, qui est une véritable création, mais qui représente également un arrêt ou une aliénation du mouvement créatif.

Aussi la pensée doit-elle, pour Deleuze, *dépasser* cette illusion naturelle et inévitable, pour continuer le mouvement créatif de la vie en libérant les forces actives et en affirmant ainsi le devenir. On remarquera qu'il ne s'agit pas, ici non plus, d'un simple rejet de la subjectivité, mais plutôt de sa métamorphose ou de son renouvellement, et que, puisqu'il s'agit d'un dépassement, l'illusion naturelle du sujet y est impliquée. Rappelons que Deleuze montre dans sa lecture de Nietzsche que les forces réactives constituent la *ratio cognoscendi* de l'affirmation, et que le devenir-actif implique un nihilisme poussé à son extrême. Avec

Bergson, il indique que les sédimentations de l'élan vital contiennent *en droit* ou virtuellement les déterminations du mouvement ascendant ou créatif. Ainsi, ces déterminations illusoire jouent un rôle paradoxal de conditions et contrariétés de la pensée : la pensée se produit à partir de celles-ci, mais en les dépassant. Deleuze affirme en effet par rapport à la pensée philosophique qu'elle doit consister en « une lutte rigoureuse contre l'Image [de la pensée] » (DR 173).

Ainsi, il paraît pertinent de nuancer la critique deleuzienne du sujet. Deleuze montre que la notion de sujet est essentiellement morale et dogmatique, qu'elle juge la vie et entrave la pensée. Mais elle n'est pas simplement rejetée, car elle est inévitable et forme la condition de la pensée. La pensée de Deleuze montre que l'on peut considérer la subjectivité comme constituant *en droit* un point de bifurcation : d'une part, elle est essentiellement dogmatique et elle réprime la pensée, d'autre part, c'est elle qui contient le potentiel d'affirmer les forces du devenir pour permettre à l'élan vital de s'épanouir dans des créations nouvelles, pour former ainsi le point de départ d'une pensée créative et innovante. Dans l'esprit de la philosophie concrète de Deleuze, il faut comprendre les efforts de critique comme une tentative de déterminer les conditions dans lesquelles la subjectivité et ses habitudes de pensée sont antiproductives, et quand elles sont productives.

On remarquera dans ce contexte qu'il y a bien chez Deleuze la présence d'un aspect « humain », constitué, et d'un aspect « non humain », constitutif de l'humain, caractéristique des critiques de la subjectivité selon Derrida (*Confrontation* 100). On y retrouve également l'idée d'une instance impersonnelle et inhumaine qui forme l'origine de la pensée, typique de la période paradoxale de la pensée du sujet selon la terminologie de Descombes (*Confrontation* 124-125). Il nous semble pourtant difficile de réduire la pensée de Deleuze à cette dernière période de la pensée du sujet, qui vient comme nous l'avons vu après ce que Descombes appelle la période classique, qui identifie le sujet libre comme origine de la pensée à la personne empirique comme le fait Descartes, et après la période critique, qui questionne cette équation entre la personne et l'origine de la pensée et de la responsabilité comme le fait Kant. C'est que, pour Deleuze, le transcendantal contient bien le sujet et son idée de la pensée comme utilisant les catégories de la recognition et de la représentation empirique, même si ce n'est que comme une illusion nécessaire et inévitable. Ce que Descombes appelle le sujet de la période classique est donc présent dans la pensée de Deleuze, et elle est bien constitutive de la connaissance et de la morale. Par ailleurs, même si la pensée doit faire appel à des forces inhumaines, pour penser *contre* cette illusion, cette illusion d'un sujet classique est une condition de la pensée.

Par ailleurs, tout comme Deleuze distingue plusieurs sortes de différence, nous notons que chez lui, le devenir ou la création a plusieurs sens, et il s'agit notamment de comprendre la singularité des productions de la pensée humaine. Nous avons vu que Deleuze tente de définir avec Bergson le propre de la création humaine : elle produit à partir de l'émotion, qui s'insère dans l'écart entre l'intelligence et l'obligation morale. Deleuze continue à développer sa notion de pensée dans *Différence et répétition*, où il définit la pensée comme la construction d'un problème dans un certain champ symbolique (DR 213), et dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* qui définit la pensée philosophique comme une création de concepts, et la distingue des autres disciplines telles que la science et l'art, qui sont également des formes de pensée.¹²⁷

On comprendra dès lors comment Deleuze peut affirmer simultanément que la subjectivité a perdu l'essentiel de son intérêt et que rien ne vieillit de ce que les grands philosophes ont dit à son sujet. Tout d'abord, c'est à travers sa compréhension de certains grands auteurs, notamment Hume, Kant et Hegel, et des problèmes que ceux-ci lui permettent de découvrir, que Deleuze opère un glissement. Ensuite, même s'il révèle l'importance de l'aspect affectif, passif et pré-subjectif dans le sujet pour revendiquer une pensée qui dépasse le sujet au profit des forces a-subjectives de la vie, il ne s'agit pourtant pas d'identifier sans plus la pensée à la vie, ni d'éradiquer la notion de sujet ou de la rendre superflue — même si, parfois, cela semble le cas.

Décentrement et déplacements

¹²⁷ C'est pourquoi l'étonnement et la déception de Stengers face à la différenciation des formes de pensée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* dans « Deleuze and Guattari's last enigmatic message » (in *Angelaki : Journal of Theoretical Humanities*, Taylor & Francis, 2005, vol. 10 n° 2, pp. 151-162) me surprend. Dans cet article, Stengers prend comme point de départ une impression de la pensée de Deleuze avant *Qu'est-ce que la philosophie ?*, qui revendiquerait une absence de distinctions entre les différentes disciplines ou les différents domaines de la pensée (p. 151). Cette impression serait frustrée à la lecture de *Qu'est-ce que la philosophie* et de la distinction qu'y font Deleuze et Guattari entre la philosophie, la science et l'art. On objectera à ceci que Deleuze distingue dès *Le Bergsonisme* et *Différence et répétition* entre différents types de création et même de pensée.

On peut également reprocher à Hallward de négliger cet effort fait par Deleuze pour distinguer différents types de devenir ou de création. En effet, Hallward appelle tous les devenirs deleuziens indistinctement des « créations [creatings] » (*Out of This World*, p. 2). Pourtant, il affirme également que pour Deleuze la pensée philosophique serait supérieure aux autres devenirs (p. 127), parce qu'elle constituerait une pensée pure sans médiation (p. 133). Ceci va à l'encontre de ce que Deleuze et Guattari affirment dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « [l']exclusivité de la création des concepts assure à la philosophie une fonction, mais ne lui donne aucune prééminence, aucun privilège, tant il y a d'autres façons de penser et de créer, d'autres modes d'idéation qui n'ont pas à passer par les concepts, ainsi la pensée scientifique » (QP 13-14) ; « On ne peut pas objecter que la création se dit plutôt du sensible et des arts, tant l'art fait exister des entités spirituelles, et tant les concepts philosophiques sont aussi des "sensibilia" » (QP 10-11) et « la philosophie [...] se sert des phrases d'une langue standard pour exprimer quelque chose qui n'est pas de l'ordre de l'opinion ni même de la proposition » (QP 78).

La notion de sujet subit dans la pensée empirico-transcendantale de Deleuze des transformations et des décentrement. Nous avons indiqué que, du point de vue de l'empirisme transcendantal, la subjectivité n'est qu'un effet et non un fondement, et qu'il faut donc rendre compte de sa constitution ou de sa genèse. Une telle approche révèle l'importance de l'origine concrète et singulière, affective et circonstancielle du sujet, ainsi que de la corporalité, de l'instinct et de l'habitude. Comme nous l'avons noté cette approche révèle également que la subjectivité n'est pas originairement axée sur la connaissance, et qu'elle n'est pas intéressante d'un point de vue spéculatif : il faut plutôt l'associer à l'action, au besoin et à la préservation.

Dans ce contexte, la rationalité, l'objectivité et l'universalité, qui jouent un rôle déterminant notamment dans les notions kantienne de connaissance et de morale, perdent de leur intérêt au profit des déterminations pré-individuelles et a-subjectives, et des processus à travers lesquels ces déterminations sont synthétisées ou organisées. Ces notions n'ont donc plus le même statut : tout comme la subjectivité s'avère être le résultat d'une constitution, la connaissance et la morale, qui semblent pourtant impliquées dans la notion de subjectivité, ne peuvent plus être présumées, mais elles doivent former l'objet d'une institution, qui instaure un sens commun ou une Image de la pensée. Comme le dit Deleuze, « la vérité, ce n'est pas quelque chose qui préexiste, qui est à découvrir, mais [...] elle est à créer » (*PP* 172). C'est pourquoi il s'efforcera dans ses œuvres ultérieures de rendre compte des mécanismes et des opérations qui instituent l'universalité et la généralité, par exemple la socialisation à travers une codification du désir machinique impersonnel et a-signifiant dans *L'Anti-Œdipe*, et les différents processus de subjectivation, notamment linguistiques et sémiotiques, dans *Mille plateaux*.

Comme l'a remarqué Balibar, cette approche caractéristique du structuralisme et du post-structuralisme permet de penser la notion de sujet, ses présupposés et ses implications, au lieu de se contenter de la nommer (*Structuralisme* 16). Elle a ainsi une portée épistémologique et éthique, en ce qu'elle questionne la normalité, les présupposés, et ainsi les conditions et les limites de la subjectivité (*Structuralisme* 1). Puisqu'il ne s'agit plus de valeurs données toutes faites, l'approche de Deleuze implique la nécessité d'une interrogation, d'une évaluation des différentes vérités, de leurs implications et de leurs manières d'opérer. Deleuze commence avec Nietzsche et Bergson une élaboration de principes d'évaluation qui ne dépendent pas de notions préétablies mais de principes immanents : sa lecture de Nietzsche, axée sur la volonté de puissance, révèle que le réactif et la négation indiquent une perspective vile et malsaine, et que l'affirmation permet le devenir et la création. Son interprétation de la pensée de Bergson dévoile dans la nature une tendance à la torpeur, à la sédimentation et l'aliénation, et indique

l'importance de l'ouverture. Deleuze poursuivra l'approfondissement de ces principes afin de produire une philosophie critique et clinique concrète, ayant pour objectif de fournir des outils d'évaluation et de transformation de la pensée et des modes d'organisation et de vie. Nous songeons particulièrement aux distinctions que Deleuze élabore avec Guattari dans *Kafka : pour une littérature mineure* et *Mille plateaux*. Par exemple, le majeur et le mineur rappellent la distinction entre forces actives et réactives, ainsi qu'entre la pensée et l'Image de la pensée. La distinction entre la multiplicité ouverte du rhizome et la multiplicité fermée de l'arbre fait écho à celle entre Dionysos et la hiérarchie réactive. Et la distinction diagrammatique entre la ligne de fuite et le tourbillon ou le repli sur soi est déjà présente dans la pensée de Bergson. Nous songeons également à la notion de machine, qui entre en résonance selon nous avec la notion d'élan vital. Aussi considérons-nous que les premières monographies de Deleuze, qui reçoivent considérablement moins d'attention que ses œuvres ultérieures, sont une source inestimable pour la compréhension rigoureuse des concepts deleuzo-guattariens et une appréciation complète des problèmes auxquels ils répondent.

Nous retiendrons surtout de la démarche de Deleuze qu'il n'y a pas de pensée innocente, pas de pensée qui ne soit toujours déjà sociale, politique et éthique. S'il s'agit d'une pensée dogmatique ou servile, qui suit un modèle pour se contenter de faire reluire des concepts, ou d'une redistribution des valeurs établies, elle implique une démarche essentiellement conservatrice et une négation de ce qui est différent. Pour Deleuze, la véritable pensée est nécessairement créative et originale, et elle doit donc nécessairement s'opposer à l'ordre établi pour fournir un nouveau modèle, et s'ouvrir à d'autres modes de vie et manières d'évaluer. Ainsi, il ne peut être question de la poursuite volontaire d'une finalité existante, ni de servilité, de rationalité et de méthode, mais d'un véritable apprentissage, d'une véritable création et éducation, qui fait dès lors nécessairement dans la pensée une révolution, en faveur d'un temps et d'un peuple encore inexistant.

On remarquera que, de ce point de vue, ce qui détermine la validité d'une pensée, c'est sa capacité à ouvrir à d'autres façons de vivre et d'apprécier, c'est-à-dire un devenir-mineur *dans le contexte du discours dominant*. Deleuze ne cesse de souligner où, quand et dans quelles conditions le différent, le devenir et la création sont niés et étouffés dans la pensée. Il montre également les incohérences et les problèmes internes d'une pensée abstraite et fermée, incapable de rendre compte de la constitution de son ordre et de ses valeurs, ni de se métamorphoser pour être à la hauteur des révolutions qui se font en dehors d'elle. Il estime qu'il faut écrire par honte d'être humain, pour dépasser ce qu'il y a d'infâme dans l'humain, et il prend particulièrement au sérieux cette déchéance de l'humanité, qu'il rencontre notamment

chez certains auteurs majeurs de l'histoire de la philosophie. C'est pourquoi il semble absolument injustifié d'affirmer, comme le fait Hallward, que la philosophie deleuzienne est « indifférente à la politique de ce monde » (*Out of This World*, p. 162). La pensée de Deleuze est profondément éthique et politique. Par ailleurs, elle ne se contente pas de dénoncer et de féliciter : en invitant la création et le devenir dans la pensée, et particulièrement dans la philosophie, Deleuze prêche par l'exemple en espérant servir de modèle à une communauté de philosophes à venir.

BIBLIOGRAPHIE

É. ALLIEZ, « On Deleuze's Bergsonism », in *Discourse*, vol. 20 n°3, Wayne State University Press, 1998, pp. 226-246.

A. BADIOU, *Deleuze. La clameur de l'Être*, Éditions Pluriel, 2013.

P. BAINS, « Subjectless subjectivities », in B. MASSUMI (éd.), *A Shock to Thought : Expression after Deleuze and Guattari*, London, Routledge, 2002, pp. 101-116.

É. BALIBAR, « Le structuralisme : une destitution du sujet ? », in *Revue de métaphysique et de morale*, n° 1 : *Repenser les structures*, PUF, 2005, pp. 5-22.

J. BELL, *Deleuze's Hume. Philosophy, Culture and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, 2009.

M. BELL « Transcendental Empiricism? Deleuze's Reading of Hume » in M. FRASCA-SPADA & P.J.E. KAIL (éd.), *Impressions of Hume*, Oxford, Clarendon, 2005, pp. 95-106.

H. BERGSON, *Les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2011 (1889).

— *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 2017 (1896).

— *L'Évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003 (1907).

— *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2019 (1922).

— *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2020 (1932).

— *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2018 (1934).

G. BORRADORI « The temporalization of difference : Reflections on Deleuze's interpretation of Bergson » in *Continental Philosophy Review*, Kluwer Academic Publishers, vol. 34, 2001, pp. 1-20.

C. BOUNDAS, « Deleuze, empiricism, and the struggle for subjectivity », in G. DELEUZE, *Empiricism and Subjectivity : An Essay on Hume's Theory of Human Nature*, New York, Columbia University Press, 1991, pp. 1-19.

L. BRYANT, *Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, Northwestern University Press, 2008.

P. D'IORIO, « Les volontés de puissance », postface à M. MONTINARI, *La volonté de puissance n'existe pas*, Paris, L'éclat, 2020 (1996), pp. 119-190.

— « Nietzsche et l'éternel retour. Genèse et interprétation », in *Nietzsche. Cahiers de l'Herne*, Paris, l'Herne, 2000, pp. 361-389.

L. DE BOLLE, *Herhaling en differentie : Deleuzes spel zonder grenzen : een studie van de passieve syntheses van de tijd, de oplossing van het zelf en de eenzinnigheid van het zijn vanuit Différence et Répétition*. Manuscrit Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, Katholieke Universiteit Leuven, 2007.

— éd., *Deleuze and Psychoanalysis*, Leuven University Press, 2010.

A. DE LIBERA, *Archéologie du sujet tome I. Naissance du sujet*, Paris, Vrin, 2010.

P. DE MARTELAERE, « Deleuze, interprète de Hume » in *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 82, n°54, Peeters Publishers, 1984, pp. 224-248.

G. DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 2014 (1953).

— *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 2016 (1962).

— *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 2015 (1963).

— *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.

— *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 2014 (1966).

— *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2011 (1968).

— *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968

— *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie* (avec F. GUATTARI), Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.

— *Kafka. Pour une littérature mineure* (avec F. GUATTARI), Paris, Les Éditions de Minuit, 1975.

— *Dialogues* (avec C. PARNET), Paris, Flammarion, 1996 (1977).

— *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II* (avec F. GUATTARI), Paris, Les Éditions de Minuit, 1980.

— *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1990.

- *Qu'est-ce que la philosophie ?* (avec F. GUATTARI), Paris, Les Éditions de Minuit, 2005 (1991).
- *Critique et clinique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1993.
- *L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002.
- *Deux Régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003.
- DESPLANQUES, FRANÇOIS, « Péguy, lecteur de la passion » in *Revue d'histoire littéraire de la France*, 73^{ème} année, n°2/3 (1973), pp. 449-458.
- P. ENGEL, « The Decline and Fall of French Nietzscheo-Structuralism », in B. SMITH (éd.), *European Philosophy and The American Academy*, Hegeler Institute, pp. 21-41.
- R. GASCHÉ, *The Idea of Form. Rethinking Kant's Aesthetics*, Stanford University Press, 2003.
- M. GUEROULT, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Paris, Alcan, 1929.
- *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- D. HUME, *Traité de la nature humaine I, II et III*, Paris, Flammarion, 1995, 2015 et 1993 (1739-40).
- *Abrégé du Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1971 (1740).
- D. HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983 (1748, 1777).
- P. HALLWARD, *Out of this World : Deleuze and the Philosophy of Creation*, London, Verso Books, 2006.
- G. JONES, *Difference and Determination : Prolegomena Concerning Deleuze's Early Metaphysics*, manuscrit Monash University, 2002
- E. KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006 (1781).
- *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003 (1788).
- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 2000 (1790).
- S. KIERKEGAARD, *Crainte et tremblement*, Paris, Flammarion, 1984 (1843).
- *La reprise*, Paris, Flammarion, 2008 (1843).

A. KLEINHERENBRINK, *Against Continuity. Gilles Deleuze's Speculative Realism*, Edinburgh University Press, 2019.

K. KOKOBUN, W. NISHINA (trad.), *The Principles of Deleuzian Philosophy*, Edinburgh University Press, 2020.

G. LAMBERT, *In Search of a New Image of Thought. Gilles Deleuze and Philosophical Expressionism*, University of Minnesota Press, 2012.

D. LAPOUJADE, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014.

O. LEBEDEV, *Être libre de soi : la critique du moi dans l'œuvre de Gilles Deleuze*, manuscrit Université Catholique de Louvain, 2021.

C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955.

S. LUMSDEN, *Self-Consciousness and the Critique of the Subject*, New York, Columbia University Press, 2014.

— « Deleuze, Hegel and the Transformation of Subjectivity », in *The Philosophical Forum XXXIII*, Wiley, n° 2, 2002, pp. 143-158.

C. LUNDY, D. VOSS (éds.), *At the Edges of Thought. Deleuze and Post-Kantian Philosophy*. Edinburgh University Press, 2015.

C. LUNDY, « Tracking the Triple Form of Difference : Deleuze's Bergsonism and the Asymmetrical Synthesis of the Sensible » in *Deleuze Studies International*, vol. 11 n°2, Edinburgh University Press, 2017, pp. 174-194.

J.F. LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991.

R. MAJOR (éd.), *Après le sujet qui vient. Cahiers Confrontation n° 20*, Paris, Aubier, 1989.

R. MAKKREEL, *Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, 1994.

J.-L. NANCY (éd.), *Who comes after the subject? Topoi*, vol. 7 n°2, Boston, D. Reidel Publishing Company, 1988.

D. NEIL, « The Uses of Anachronism. Deleuze's History of the Subject », in *Philosophy Today*, vol. 42 n°4, Peg Birmingham, 1998, pp. 418-431.

F. NIETZSCHE, *La naissance de la tragédie*, Paris, Flammarion, 2015 (1872).

— *Considérations inactuelles I et II*, Paris, Gallimard, 1990 (1873-1876).

— *Considérations inactuelles III et IV*, Paris, Gallimard, 1990 (1873-1876).

— *Le gai savoir*, Paris, Flammarion, 1997 (1882, 1887).

— *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Flammarion, 2006 (1883-1885).

— *Par-delà bien et mal*, Paris, Flammarion, 2000 (1886).

— *La généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 2002 (1887).

— *Ecce homo / Nietzsche contra Wagner*, Paris, Flammarion, 1992 (1908/1889).

— *L'Antéchrist*, Paris, Flammarion, 1996 (1894).

— *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1995.

— *Le livre du philosophe*, Paris, Flammarion, 2014.

— Nietzsche, *Correspondance IV : janvier 1880 – décembre 1884*, Paris, Gallimard, 2015.

ONIMUS, JEAN, *Introduction aux trois mystères de Péguy*, Paris, Cahiers de l'Amitié de Charles Péguy, 1962.

K. PEDEN, « Descartes, Spinoza, and the Impasse of French Philosophy : Ferdinand Alquié versus Martial Gueroult » in *Modern Intellectual History*, vol.8 n°2, Cambridge University Press, 2011, pp. 361-390.

A. PHILONENKO, *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997.

J. ROFFE, « David Hume », in *Deleuze's Philosophical Lineage*, G. JONES & J. ROFFE (éd.), Edinburgh University Press 2009, pp. 67-86.

M. RÖLLI « Deleuze On Intensity Differentials And The Being Of The Sensible », in *Deleuze Studies International*, vol. 3 n° 1, Edinburgh University Press, 2009, pp. 26-53.

B. RUSSELL, « The Monistic Theory of Truth », in *Philosophical essays*, London & New York, Longmans Green, 1910.

— *The Philosophy of Logical Atomism*, LaSalle Illinois, Open Court, 1985 (cours de 1917-1918).

- J.-P. SARTRE, *La Transcendance de l'égo*, Paris, Vrin, 1966 (1936).
- *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1994 (1943).
- A. SAUVAGNARGUES, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
- F.W. SCHELLING, *Philosophie de la révélation*, Paris, PUF, 2002 (1854).
- L. SCHREEL, *Idea and animation : a study of the immanent sublime in Deleuze's metaphysics*, manuscrit Universiteit Gent, 2018.
- D. SMITH, *Essays on Deleuze*, Edinburgh University Press, 2012.
- D. SMITH & H. SOMERS-HALL (éd.), *The Cambridge Companion to Deleuze*, Cambridge University Press, 2021.
- C.S. STAGOLL, *Deleuze's becoming subject : Difference and the Human Individual*, manuscrit The University of Warwick.
- I. STENGERS, « Deleuze and Guattari's last enigmatic message » in *Angelaki : Journal of Theoretical Humanities*, Taylor & Francis, 2005, vol. 10 n° 2, pp. 151-162.
- D. VOSS, *Conditions of Thought. Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh University Press, 2013.
- J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte — Cohen — Heidegger*, Paris, PUF, 1954.
- J. WARD, « Revisiting Nietzsche et la philosophie. Gilles Deleuze on force and eternal return » in *Angelaki : Journal of Theoretical Humanities*, Taylor & Francis, issue 15 n°2, 2010, p. 104.
- N. WIDDER, « The Mathematics of Continuous Multiplicities : The Role of Riemann in Deleuze's Reading of Bergson », in *Deleuze and Guattari Studies*, vol. 13 n°3, Edinburgh University Press, 2019, pp. 331-354.
- J. WILLIAMS, *Deleuze's Difference and Repetition. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, 2003.
- A. WOODWARD, « Deleuze, Nietzsche and the Overcoming of Nihilism », in *Continental Philosophy Review*, vol. 46, Springer, 2013, pp. 115-147.