

aimer
les philosophes

Deleuze

Une philosophie de la multiplicité

Anna Longo



Chapitre 1

Deleuze et l'histoire de la philosophie

Les enfants monstrueux

Les premières publications de Gilles Deleuze sont des études monographiques consacrées respectivement à Hume (1953), Nietzsche (1962), Kant (1963), Bergson (1966) et Spinoza (1968). Dans cette sélection hétéroclite, le jeune philosophe manifeste déjà son originalité, notamment à travers un effort pour saisir les ruptures provoquées par chacun de ces auteurs, bouleversant la continuité de l'histoire de la philosophie. Cependant, c'est surtout le style de ces études qui contribue au renouvellement de la discipline académique. De la même façon que les artistes ne se contentent pas de représenter leur sujet mais le recréent, à travers ses « portraits conceptuels » (P 186), Deleuze ne résume pas le propos des penseurs qu'il étudie : il s'efforce plutôt d'éclaircir ce qu'un auteur « sous-entendait nécessairement », voire « ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit » (P 186). Admirateur de la méthode introduite par Martial Guérout (cf. « Spinoza et la méthode générale de Martial Guérout » *in* ID 202-216), il considère chaque système philosophique comme un édifice conceptuel dont l'unicité dépend de la structure cachée des conditions génétiques que l'historien doit reconstruire (P 186-187).

La nouveauté d'une philosophie réside ainsi dans la formulation du problème qui en motive la création. Cette position contraste directement avec la conception (hégélienne) du développement progressif d'une unique

recherche de la vérité se déployant dans la suite chronologique des penseurs. Comme Deleuze le remarque, « il n'y a aucune raison de faire de la philosophie comme Platon en a fait, non pas parce que nous dépassons Platon, mais au contraire puisque Platon n'est pas dépassable » (P 203). En conséquence, faire de la philosophie ne signifie pas faire évoluer les acquis du passé, mais réagencer des concepts disparates, prélevés ici et là, pour répondre à des questions qui ne sont plus les leurs. Contre l'image dominante de la pensée, avec sa prétention d'incarner l'aboutissement de l'histoire, il s'agit pour Deleuze de comprendre comment chaque philosophe révolutionne chaque fois ce que signifie penser. Dans l'histoire de la philosophie s'exprime, en effet, « la nécessité de créer de nouveaux concepts » en fonction « d'un devenir qui emporte les problèmes eux-mêmes » plutôt que « d'un déterminisme externe » (P 205).

Les penseurs présentés par Deleuze sont ceux qui ont excellé dans l'art de créer des nouveaux concepts et qui ont su bouleverser l'image officielle de la pensée : autant de caractéristiques qu'il s'efforcera de mettre en lumière. Cependant, de façon cohérente, il ne se limitera pas à dresser une histoire de la philosophie subversive, mais il y participera lui-même en transformant petit à petit les concepts de ses héros afin de répondre aux questions les plus urgentes du présent. Deleuze s'efforce de contribuer au devenir de la philosophie à travers ses monographies, par le biais d'une fidélité qui ne peut pleinement s'exprimer que comme trahison. Comme il l'écrit rétrospectivement, il s'imaginait en rédigeant ses premiers ouvrages « arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux » (PP 15). Cette production de « toutes sortes de décentrements, glissements, cassements, émissions secrètes » (*ibid.*) ne cessera de caractériser l'expérimentation philosophique deleuzienne.

David Hume et la fiction du sujet

Empirisme et subjectivité : essai sur la nature humaine (1953) est le premier ouvrage publié par Deleuze. Rédigé à l'occasion du diplôme d'étude supérieur, il se présente comme un riche commentaire du *Traité sur la nature humaine* de David Hume. Le jeune philosophe s'intéresse en particulier à la façon dont la conception empiriste du sujet chez Hume conteste la conception rationaliste de matrice cartésienne. Plutôt que donnée immédiate posée au fondement de l'édifice de la connaissance, l'idée du sujet selon Hume est produite au terme du long processus de contraction des habitudes. Si l'empirisme est généralement tenu pour une position qui fait dériver les idées générales des expériences particulières d'un sujet préexistant, Deleuze se charge de montrer qu'à l'inverse, le concept du *Je* se développe au terme d'un apprentissage. L'intuition originale qui permet à Hume d'aboutir à cette thèse, est que l'extériorité des relations aux termes associés : « cette extériorité des relations, ce n'est pas un principe, c'est une protestation vitale contre les principes » (D 68). Pour comprendre cela, rappelons que selon Hume il n'existe que des impressions (idées) sans relation préalable, et par conséquent, ce qui existe se présente comme une sorte de patchwork d'éléments juxtaposés. Cette ontologie composée par une multiplicité de perceptions indépendantes et hétérogènes est « l'arme » par laquelle l'empirisme conteste la logique de l'attribution, c'est-à-dire la conviction selon laquelle les qualités sont des propriétés d'êtres disposant d'une identité préalable (substances). Comme l'explique Deleuze, les relations sont conçues par Hume comme étant elles-mêmes des impressions engendrées par la fixation d'une régularité associative. Les relations sont ainsi des idées qui se forment, comme toutes les autres, à partir d'une habitude elle-même dépourvue de nécessité. Du point de vue empiriste, les relations logiquement (nécessairement) vraies des rationalistes ne peuvent se justifier qu'en raison de leur utilité pratique. Par exemple, la causalité est une idée qui dérive du fait d'avoir contracté une habitude anticipant les impressions identifiées avec l'effet chaque fois que l'on reçoit celles correspondant à la cause supposée. Ce n'est pas la relation de causalité qui permet au sujet de se représenter

correctement l'ordre du réel, mais bien plutôt, la fixation dans l'imagination d'une régularité associative qui produit l'idée de relation causale, laquelle s'avère particulièrement utile. Comme le remarque Deleuze, le déplacement plus important opéré par Hume consiste à faire passer la différence entre deux espèces d'impressions – entre les idées simples et les idées de réflexion ; entre les idées de termes et les idées de relation – plutôt qu'entre le sensible et l'intelligible (soit, entre les sensations et les concepts). La conséquence plus intéressante en est que les idées de relation peuvent changer sans que les idées de termes changent. Par exemple, on peut imaginer un rapport de causalité entre miasmes et pestilences puisque les deux sensations se présentent toujours ensemble, même si l'on est libre de les associer selon un autre type de relation. Les habitudes associatives, en effet, ne dépendent pas de lois rationnelles, puisqu'au contraire c'est la croyance dans ces lois qui s'explique par l'acquisition d'habitudes inductives partagées. De ce point de vue, l'apprentissage n'est pas la découverte d'un ordre divin du monde, mais la sélection de comportements utiles qui, de ce fait, se trouvent sélectionnés en vue d'un usage régulier (*habitus*).

Pour ce qui concerne la notion de sujet, il s'agit pour Hume d'une idée produite par la réflexion sur les habitudes contractées, comme s'il s'agissait du lien ou de la relation les tenant ensemble. Le sujet n'est pas le présupposé de toute expérience – le dépositaire de vérités innées – en revanche, il est une fiction utile qui rend compte de la cohérence de l'ensemble des croyances, c'est-à-dire de l'unité d'un comportement.

Chez Hume, Deleuze apprécie la conception créative et anti-dogmatique de la pensée, inscrivant cette dernière parmi les termes d'une ontologie qui résiste à toute organisation nécessaire, universelle et hiérarchique. Notamment, l'empirisme s'oppose au primat traditionnel de l'être, du « est » et à la logique de l'attribution qui en découle pour ouvrir vers l'affirmation du multiple et le primat du « et ». La leçon la plus importante que Deleuze tire de la philosophie humienne est ainsi que « le multiple n'est plus un adjectif encore subordonné à l'Un qui se divise ou à l'Être qui l'englobe » (D 71) mais un substantif : multiplicité. Comme il ne cessera de le rappeler, « une multiplicité n'est jamais dans les termes, en quelque nombre qu'ils

soient », mais « dans le ET ». De ce point de vue, le sujet n'est plus la substance dont se disent les attributs rationnels nécessaires ou le législateur universel, mais la variation unique de perceptions qui se dit d'une perception parmi les autres. La multiplicité de conjonction est l'enfant que Deleuze fait dans le dos de Hume ; il complètera par la suite ce concept, en l'hybridant avec la durée bergsonienne, comme nous le verrons plus loin.

L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant

Dans *La philosophie critique de Kant* (1963), Deleuze aborde la question du fondement de l'harmonie des facultés. Comme le soutient Kant dans la *Critique de la raison pure*, lorsque la représentation objective de la réalité est le but visé par la pensée, les facultés de l'entendement, de l'imagination et de la raison collaborent sous la législation du premier, conformément à l'intérêt spéculatif de la pensée. En revanche, dans la *Critique de la raison pratique*, l'accord des facultés se fait sous la législation de la raison de façon conforme à l'intérêt moral. Or, si comme le remarque Deleuze, « tout accord déterminé des facultés, suppose l'existence et la possibilité d'un accord libre indéterminé » (PCK 87), l'harmonie des facultés est cependant postulée par Kant sans être pour autant justifiée. Dans son étude, Deleuze tâche ainsi de dévoiler le mystère : le fondement de l'accord ne serait-il caché dans l'esthétique ?

Pour appuyer cette thèse, il note que, dans la troisième *Critique*, le jugement réfléchissant « rend possible le passage de la faculté de connaître à la faculté de désirer, de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique » (PCK 85) et « prépare la subordination du premier au second » (PCK 86) tandis que le jugement téléologique « prépare la réalisation de la liberté dans la nature » (PCK 85). Deleuze termine son ouvrage montrant la cohérence de l'édifice kantien, qui s'achève par la justification de l'accord entre Nature et liberté, comme l'implique la nécessaire soumission de l'entendement et de l'imagination à l'intérêt moral de la raison. Conclusion alignée sur l'interprétation

officielle de la philosophie kantienne et que l'on peine d'abord à reconnaître comme *deleuzienne*.

Or, il me semble que les véritables conclusions de l'enquête n'ont pas été incluses dans la monographie mais présentées dans l'article « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » (ID 79-101), publié la même année. Contre toute attente, Deleuze pousse son analyse jusqu'à rompre avec l'interprétation traditionnelle et offrir par là une vision renouvelée de la pensée du philosophe de Königsberg. Il s'y oppose en effet explicitement à la thèse répandue selon laquelle la troisième *Critique* viendrait compléter les deux précédentes. De plus, il soutient que le jugement réfléchissant doit être considéré comme le lieu de la genèse des facultés. Se cacherait ainsi dans l'esthétique une véritable théorie de la « genèse transcendantale » (ID 86), c'est-à-dire la fondation recherchée du système kantien tout entier.

Retenant les arguments de sa monographie, Deleuze explique d'abord que, dans *l'Analytique du beau*, l'accord libre entre imagination et entendement présuppose *a priori* une harmonie spontanée des facultés. Cet accord fait l'objet d'une première déduction transcendantale lorsque Kant traite du sentiment du sublime. Ici, l'accord de l'imagination et de la raison est produit dans la douleur, dans la discordance entre le pouvoir limité de la première et les idées de la seconde. C'est par la violence d'une agression que le spectateur découvre sa destinée suprasensible, la puissance supérieure de la raison qui dépasse les bornes de l'imagination. L'explication de la genèse de l'accord entre les facultés se prolonge lorsque Kant montre comment le plaisir désintéressé pour le beau se double d'un intérêt rationnel pour la conformité des productions de la Nature avec notre plaisir (ID 92). Par cet intérêt, que Deleuze définit « métá-esthétique », la raison découvre dans les matières naturelles (sons, couleurs, etc.) « autant de présentations de ses idées » (ID 92). De ce point de vue, les qualités ne sont pas considérées comme les attributs d'objets conceptuellement déterminés, mais transposées par analogie aux idées. Par exemple, le lys blanc offre à l'idée abstraite de pureté l'intuition sensible qui l'éveille. Par cette présentation de la matière appropriée à la forme des idées « la raison naît à elle-même, élargit l'entendement, libère l'imagination » et, en conséquence, « assure la genèse d'un

accord libre indéterminé de l'imagination et de l'entendement » (ID 100). Enfin, c'est le principe du génie qui, dans l'interprétation deleuzienne, complète la déduction de la genèse de l'accord libre et indéterminé des facultés. Puisque les œuvres d'art sont à la fois des « phénomènes qui sont immédiatement des événements de l'esprit » et « des événements de l'esprit qui sont immédiatement des phénomènes de la nature » (ID 95), le génie est capable d'éveiller l'intérêt métá-esthétique de la raison par la présentation de l'intuition d'une « autre nature que celle qui nous est donnée » (ID 95). Les idées esthétiques présentées par l'imagination du génie ne sont rien d'autre que l'intuition correspondant aux idées rationnelles : « l'intuition sans concept est celle qui manquait au concept sans intuition » (ID 95).

Or, il est intéressant de noter que, si Kant déclare que l'idée esthétique « donne beaucoup à penser », Deleuze écrit qu'« elle force à penser » (PCK 82). C'est par cette transformation qu'il bouleverse la conception usuelle de la philosophie kantienne et dévoile le fond où s'opère la genèse des facultés par un acte créateur originairement libre de toute visée tant morale que spéculative (ID 98). Comme le remarque Deleuze, « c'est d'abord dans l'artiste que l'imagination se libère et que l'entendement s'élargit » et l'œuvre du génie « inspire des imitateurs, suscite des spectateurs », bref, « elle engendre partout l'accord libre indéterminé de l'imagination et de l'entendement » (ID 96). Dans ce renversement, ce sont les intérêts spéculatif et moral qui résultent de l'intuition débordante provoquant de l'idée esthétique. C'est la matière des œuvres d'art qui force l'exercice des facultés, et c'est la violence des idées qui engendre la pensée dans la pensée.

Le résultat de l'étude sur l'esthétique Kantienne a une importance capitale par rapport à la philosophie originale que Deleuze développe à partir de *Difference et répétition*. Il en tire en effet sa conception de la pensée comme création, production déclenchée par l'agression intensive d'un événement en train de s'actualiser et qui ne s'actualise que s'incarnant dans une mutation de la pensée. Comme nous le verrons, l'esthétique deleuzienne n'est pas une théorie du beau mais de la production du nouveau à partir de conditions problématiques (idéales ou virtuelles) qui emportent les individus dans un véritable devenir.

Bergson et la multiplicité

La philosophie de Bergson exerce une influence décisive sur Deleuze qui ne cessera de se référer aux concepts de passé pur, de virtuel et de multiplicité tout en les transformant profondément. Comme il le note dans la postface de la traduction anglaise du *Bergsonisme*, un retour à Bergson qui en respecte l'esprit ne peut se faire que par un renouvellement et une prolongation de sa pensée capables de tenir compte des avancées scientifiques et techniques ayant eu lieu depuis son œuvre. Cette mise à jour, Deleuze l'opère pas à pas, commençant avec la monographie de 1966, et ce jusqu'aux réflexions sur le cinéma des années 1980.

Chez Bergson, Deleuze apprécie d'abord le rôle attribué à la philosophie, comme forme de connaissance distincte de la science physique et orientée par une finalité autre que la représentation mathématique des déplacements relatifs entre entités déterminées. Comme il l'explique, « la philosophie prétend instaurer, ou plutôt restaurer, une autre relation avec les choses », autrement dit, « une autre connaissance » (ID 29). Contrairement à la science, la philosophie « nous met dans les choses au lieu de nous laisser au-dehors » (ID 30). Le projet bergsonien, dont Deleuze se fait l'héritier à ce titre, ne consiste pas à renier la connaissance scientifique, mais à la doubler d'un mouvement inverse « qui retrouve dans le produit le mouvement dont il résulte » (ID 31) plutôt que « se figer dans son produit » (ID 30). Ce mouvement est celui qui va de l'actuel au virtuel, qui conduit des choses telles sont représentées et mesurées en fonction de l'utile vers leurs conditions « réelles » ou génétiques. L'ambition de la philosophie est donc de saisir la raison qui « fait la différence de la chose », son être même, c'est-à-dire « ce qui fait qu'elle est ceci plutôt que cela » (ID 32).

Le Bergsonisme (1966) se déroule comme une enquête visant à clarifier le rôle de l'intuition et son apport à la conception de la philosophie. La conclusion de Deleuze est que, chez Bergson, l'intuition est élevée au rang d'une méthode (B 1) complémentant et inversant la méthode scientifique. C'est par l'intuition que l'on accède à la durée et que l'on saisit ainsi les choses au point de vue de la genèse. Dans l'intuition de la durée, les choses sont saisies