

HUME ET BERGSON, UNE PRATIQUE DE LA MÉTHODE CHEZ DELEUZE. RÉFLEXIONS POUR UNE ÉTHIQUE DE LA LECTURE

(René Lemieux, École d'études politiques, Université d'Ottawa)

Sous le thème de la « méthode », l'auteur se propose de formuler une éthique de la lecture à partir de Gilles Deleuze. L'analyse est fondée sur un dédoublement de la lecture : d'abord la lecture qu'a fait Deleuze de David Hume tel qu'exprimé dans Empirisme et subjectivité (1953) et celle de Henri Bergson dans Le bergsonisme (1966), ensuite par la lecture que l'auteur fait de ces deux livres de Deleuze. Par l'entremise de l'empirisme (Hume) et de l'intuition (Bergson), l'auteur conclut que la lecture que Deleuze a faite est performative en ce sens qu'elle fait ce qu'elle énonce. Une éthique de la lecture correspondante se voudra donc, de même, performative : elle dépassera le donné à travers le délire, s'ouvrira à l'inhumain et au surhumain à travers le virtuel.

Nous voudrions commencer ce texte avec une question très personnelle liée à ce qui se fait dans la discipline de la pensée politique : *Qu'est-ce qui nous donne le droit de parler ?* C'est une question qui peut paraître étrange, elle ne renvoie pas simplement à un droit de parole, mais aussi à l'angoisse de lire et d'écrire à propos de grands auteurs : conjugaison de l'inédit et de l'indicible. Afin de faire de cette angoisse un enjeu pour la pensée, on pourrait reformuler la question pour lui donner une teneur méthodologique : Comment lire les philosophes ? L'objectif de cet article sera d'abord pour nous de faire de cette question – et de cette angoisse – un enjeu d'interprétation et d'éthique¹.

¹ Cette angoisse, nous l'avons exploré longuement avec la rédaction d'un mémoire qui avait pour thème l'éthique du commentaire dans la *lecture de Deleuze (Lecture de Deleuze. Essai sur la pensée éthique chez Gilles Deleuze, UQAM, 2007, dont l'objet d'étude était l'ensemble des monographies de Deleuze entre 1953 – année de la publication d'Empirisme et subjectivité – et 1968 – publication de Spinoza et le problème de l'expression). L'expression « lecture de Deleuze » était à prendre en deux sens : notre intérêt était à la fois la lecture que fait Deleuze en tant que commentateur, et celle que font*

Cette question méthodologique sur la lecture est généralement désignée en philosophie par l'expression « commentaire philosophique » et a été habituellement étudiée par l'*histoire de la philosophie*. Le commentaire philosophique s'inscrit dans un rapport différentiel avec le texte interprété. D'une part, il chercherait à *répéter* ce qui, dans le texte, mériterait d'être entendu de nouveau, d'être écrit de nouveau : une répétition chez l'auteur *en lui-même*. Une toute autre réflexion sur le commentaire viserait non pas la répétition, mais la différence, non pas à répéter, mais en quelque sorte à *ajouter* un propos nouveau à l'auteur, faire ressortir une *différence* – comme s'il y avait chez l'auteur quelque chose de caché que le commentateur viendrait rendre apparent aux yeux de tous : une différence, donc, chez l'auteur *pour lui-même*. Entre la *différence* et la *répétition*, y a-t-il chez Deleuze une méthode spécifique de lecture ? À tout le moins, et ce sera le but du présent article, peut-on en développer une à partir de *sa lecture* ?

Beaucoup a été dit sur le fond du commentaire deleuzien ; assez peu sur la forme. Pour certains, Deleuze aurait *falsifié* les philosophes². Pour d'autres, il les amplifierait³ : on s'entend généralement pour dire que Deleuze est *dans* le texte qu'on lit. Nous voulons ici revenir à ce pré-supposé du commentaire deleuzien afin de questionner le texte des premières monographies de Deleuze consacrées à l'histoire de la philosophie. Le but n'est toutefois pas de démontrer si Deleuze parle de sa

les commentateurs de Deleuze. *Lire Deleuze lisant* : l'enjeu interprétatif était, en d'autres mots, de lire le philosophe comme lui-même en lisait d'autres. Voir aussi René Lemieux, « Pourquoi s'être rencontrés pour parler de Deleuze, pourquoi écrire maintenant autour de son œuvre ? », dans Dalie Giroux, René Lemieux et Pierre-Luc Chénier, *Contr'hommage pour Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures*, Presses de l'Université Laval, 2009.

² C'est la thèse de Guy Lardreau. Voir *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, 1999, et le texte « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », publié dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris : Presses Universitaires de France, 2006. Notons toutefois une exception selon lui : Gilles Deleuze étant un « bergsonien de la stricte obédience », Bergson « échappe à la falsification ». Guy Lardreau, « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », p. 66.

³ Voir par exemple Manola Antonioli, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris : Éditions Kimé, 1999, et Éric Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Éditions Synthélabo, 1996.

propre philosophie ou pas (question qui finit généralement par des considérations morales : c'est une bonne ou une mauvaise lecture...), mais nous demanderons plutôt *Que fait Deleuze lorsqu'il lit les auteurs ?* Comme il s'agit d'une question véritablement méthodologique et pratique, elle renvoie donc à une éthique. Nous avons choisi deux auteurs parmi ceux étudiés par Deleuze dans les premières années de sa carrière universitaire, David Hume et Henri Bergson. Plusieurs raisons ont motivé ce choix. D'abord, ces auteurs, quoique fondamentaux pour comprendre la pensée de Deleuze, ont tendance à être délaissés lorsque vient le temps de commenter Deleuze, au profit de Nietzsche et de Spinoza, et même de Leibniz. Peut-être est-ce parce que Leibniz, Spinoza et Nietzsche, et il s'agit là d'une hypothèse, ont été les sources plus *théoriques* de Deleuze alors que Hume et Bergson l'ont été pour ce qui est de la *méthode*. Notons, par exemple, que Hume et Bergson ont été les premiers philosophes étudiés par Deleuze⁴. Mais plus encore, Hume et Bergson semblent être des références constantes, quoique de manière ténue, tout au long des publications de Deleuze⁵. Finalement, pour ce qui

⁴ On peut en juger par les premières publications de Deleuze : la première publication à laquelle il aura participé a pour titre *Hume, sa vie, son œuvre. Avec un exposé de sa philosophie* (en collaboration avec André Cresson, Paris : Presses Universitaires de France, 1952), suivi un an plus tard par *Empirisme et subjectivité*, parution de son diplôme d'études supérieures, soutenu sous la double direction de Jean Hyppolite et de Georges Canguilhem. De même pour les articles publiés, Deleuze en écrira deux sur Bergson qui seront publiés la même année : « Henri Bergson, 1859-1941 » pour le recueil *Les Philosophes célèbres* de Maurice Merleau-Ponty (Paris : Mazenod, 1956) et « La conception de la différence chez Bergson » dans la revue *Les Études bergsoniennes* (1956). Ces deux articles sont publiés dans le « trou de huit ans » qui suit la publication d'*Empirisme et subjectivité*. Pour une explication *in extenso* du contexte, voir François Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, 2007, p. 135 à 158.

⁵ Outre l'article « Hume » écrit pour un des tomes de l'*Histoire de la philosophie* dirigée par Châtelet (1972) – repris dans *L'Île déserte et autres textes* –, notons que le dernier texte de Deleuze, « L'immanence : une vie... » (*Philosophie : Gilles Deleuze*, n° 47, 1995, repris dans *Deux régimes de fous*) porte sur l'empirisme humien. De même pour Bergson, plusieurs livres postérieurs au *Bergsonisme* seront directement basés sur l'analyse deleuzienne de Bergson – mentionnons les deux études consacrées au cinéma (*Image-mouvement*, 1983, et *Image-temps*, 1985) –, ou encore, pour d'autres livres, le « bergsonisme » se présentera plus discrètement, en trame de fond, comme dans *Le Pli. Leibniz et le baroque* (1988). La permanence de Bergson dans les écrits de Gilles De-

est plus spécifiquement de l'histoire de la philosophie, notons que Deleuze, dans sa « Lettre à un critique sévère », place Hume dans une suite d'auteurs (Lucrece, Spinoza, Nietzsche) qui s'opposeraient à la tradition rationaliste de l'histoire de la philosophie : « Il y a pour moi un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir... »⁶ Et pour Bergson :

Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre⁷. Et aujourd'hui il y a des gens qui se marrent en me reprochant d'avoir écrit même sur Bergson. C'est qu'ils ne savent pas assez d'histoire. Ils ne savent pas ce que Bergson, au début, a pu concentrer de haine dans l'Université française, et comment il a servi de ralliement à toutes sortes de fous et de marginaux, mondains ou pas mondains. Et malgré lui ou pas, peu importe⁸.

leuze fera dire à Éric Alliez qu'il y a une utilisation propre de Bergson par Deleuze, tant au niveau du système qu'au niveau de la méthode : « Autant de signes, autant d'indices, qui nous font penser qu'évoquer – sous le signe d'un virtuel chaotique – un *bergsonisme de Deleuze* pourrait nous amener à saisir sur le vif l'hétérogénéité en acte de cette pensée tant au niveau du système (car Deleuze, décidément bien peu postmoderne, identifie philosophie et système) que de la méthode (l'intuition, chez Bergson-Deleuze, devient une méthode – non moins rigoureuse et exigeante que la méthode géométrique). » Éric Alliez, « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris : Presses Universitaires de France, p. 49.

⁶ Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Éditions de Minuit, 1990, p. 14. D'abord publié dans Michel Cressole, *Deleuze*, Éditions Universitaires, 1973.

⁷ Ce « genre » de faire de l'histoire de la philosophie est expliqué comme suit par Deleuze : « Mais, surtout, ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de 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. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrements, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. » *Pourparlers*, p. 15.

⁸ *Pourparlers*, p. 15.

Toutes ces raisons nous demandent de reformuler la question comme suit : *Que fait Deleuze lorsqu'il lit Hume ? Que fait Deleuze lorsqu'il lit Bergson ?*

S'il faut prendre en considération les raisons pour lesquelles nous avons choisis Hume et Bergson, il faut tout autant avoir conscience que ce choix restera malgré tout arbitraire, qu'il relève d'une lecture particulière, la nôtre. Ainsi, nous tenterons de travailler la problématique par l'entremise de deux livres de Deleuze : *Empirisme et subjectivité* (1953) et *Le bergsonisme* (1966). Il ne s'agira pas de l'exégèse du texte comme d'autres l'ont fait déjà⁹, mais de la problématisation du commentaire en philosophie à partir de la pratique de Deleuze. Et comme nous concevons cette problématisation, à travers la notion de *lecture*, comme un acte éthique, celle-ci prendra une importance particulière dans la mesure où, à chaque fois, elle servira d'indicateur dans l'analyse.

David Hume, le problème de la méthode

Gilles Deleuze cite la philosophie de David Hume comme une influence majeure à sa pensée, et il est vrai que plusieurs commentateurs ont vu l'importance de l'empirisme dans l'œuvre de Deleuze¹⁰. Mais qu'est-ce qu'au fond l'empirisme ? Comment fonctionne-t-il ? Comment Deleuze le conçoit-il ? Et comment se l'est-il approprié ?

Un livre de Deleuze porte spécifiquement sur la pensée de Hume : *Empirisme et subjectivité* (1953). Dans ce livre, le propos de Deleuze est de relier les faits (l'empirisme) à la constitution d'une nature humaine à travers la subjectivité. Tout le livre, en fait, se constitue sur cette division

⁹ Pour n'en prendre qu'un exemple, il faut lire Guy Lardreau à propos des lectures de Deleuze, qualifiées de « falsifications ». Lardreau, comme plusieurs autres, a tenté de recenser les divergences entre le commentaire deleuzien et l'original : « Vouloir que l'idée, chez Hume, ne réponde nullement à un problème d'origine, que l'empirisme n'ait en rien son moteur dans une décision touchant la naissance de nos représentations, mais que son destin se resserre autour du refus de tout transcendantal, ou plutôt qu'il n'y a sujet, fût-il constituant, que constitué, cela a l'immense mérite de nous forcer à affronter l'empirisme sous sa forme la plus haute, limogées ces réductions au sensualisme qui sont monnaie si courante. » Guy Lardreau, « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », art. cit., p. 63 et 64.

¹⁰ Voir entre autres Éric Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Institut Synthélabo, 1996, p. 15 à 18.

originelle entre d'une part le donné (et l'entendement, la connaissance, etc.), et d'autre part la constitution du sujet (et l'imagination, la morale, etc.). À partir de cela, une question nous interpelle : Comment l'empirisme peut-il nous aider à comprendre la morale ou l'éthique ?¹¹

Les questions que pose Deleuze dans *Empirisme et subjectivité* sont : « Comment l'esprit devient-il un sujet ? Comment l'imagination devient-elle une faculté ? »¹² Nous pourrions ajouter : Comment peut-on définir le sujet ? De quoi est-il constitué ? Comment se construit-il ?

L'essence de l'empirisme, nous dit Deleuze, se trouve dans le problème de la subjectivité. Pour Hume, subjectivité et esprit ne s'équivalent pas. Habituellement, c'est l'esprit qui est l'objet de recherche des philosophes. Or, tout le propos de Hume est de dépasser la réflexion sur l'esprit – ou le simple entendement – pour accéder au sujet. C'est à partir de l'esprit que l'on peut savoir quelque chose du sujet, mais c'est dans son dépassement qu'il est possible de le comprendre. Et le sujet n'est pas autre chose qu'un dépassement constant. Né de l'esprit, Deleuze dit qu'il se constitue dans le donné :

Nous verrons que, dans la croyance et par la causalité, le sujet *dépasse* le donné. À la lettre, il dépasse ce que l'esprit lui donne : je crois à ce que je n'ai ni vu ni touché. Mais si le sujet peut ainsi dépasser le donné, c'est *d'abord* parce qu'il est, *dans l'esprit*, l'effet de principes qui dépassent l'esprit, qui l'affectent¹³.

Deleuze dira ailleurs que le sujet se forme par le mouvement de *se développer soi-même*, et ce mouvement est double, « le sujet se dépasse, le sujet se réfléchit »¹⁴. Ainsi, toute la subjectivité est comprise comme une

¹¹ Il n'y a pas ici à distinguer morale et éthique. Deleuze emploie les mots de Hume. S'il y a une distinction à faire entre morale et éthique, Deleuze le fera plus tard dans son œuvre, en 1968 avec *Spinoza et le problème de l'expression*. Voir aussi le deuxième chapitre de *Spinoza. Philosophie pratique* (1981), « Sur la différence de l'éthique avec une morale » et « éthique », tout comme le fait Deleuze.

¹² Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris : Presses Universitaires de France, 1953, p. 3.

¹³ *Empirisme et subjectivité*, p. 4 et 5.

¹⁴ *Empirisme et subjectivité*, p. 90.

construction et un dépassement, une construction et un dépassement du sujet. Mais à partir de quoi se dépasse-t-il ? Vers quoi se projette-il ? Quelles en sont les conséquences, tant pour la connaissance que pour la morale ?

Hume possède deux influences doctrinales très différentes qui détermineront tout son empirisme. D'une part, il y a l'*atomisme*, « une psychologie de l'idée, des éléments simples ou des minima, des indivisibles »¹⁵. D'autre part, il y a l'*associationnisme*, répondant à la première, « véritable critique de la psychologie, puisqu'elle trouve la réalité de son objet donné dans toutes les déterminations qui ne sont pas données dans une idée, dans toutes les qualités qui dépassent l'esprit »¹⁶. On comprend donc qu'il y a d'une part une doctrine qui s'intéresse aux corps minimaux en ce sens que ces corps minimaux sont extérieurs à leurs termes, et d'autre part une doctrine qui s'intéresse aux relations en ce sens que ces relations sont extérieures à leurs composantes. Toute la question de l'empirisme se trouve bien dans cette *relation* entre atomisme et associationnisme, ou mieux, dans cette *non-relation*. Prenons d'abord l'entendement et la perception du donné. Le donné, rappelle Deleuze, c'est « le flux du sensible, une collection d'impression et d'images, un ensemble de perception »¹⁷. Et il continue : « C'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi. »¹⁸ La différence et la distinction permettent la perception. La collection de ces perceptions, c'est-à-dire l'expérience, forment l'esprit. Et l'esprit n'est rien d'autre que cela, une collection d'idées, d'impressions et de perceptions. Or, comment le sujet peut-il se former, tel qu'il dépasse le donné ? Et si le sujet est donné, c'est-à-dire ce qui dépasse le donné est lui aussi donné, de quelle manière l'est-il ? Car contrairement aux philosophies transcendantales, l'empirisme ne pose pas la question à savoir *Comment peut-il y avoir du donné ?* Mais plutôt, *comment le sujet se construit-il dans le donné ?* C'est que, pour Deleuze lisant Hume, « le donné n'est plus donné à un

¹⁵ *Empirisme et subjectivité*, p. 9.

¹⁶ *Empirisme et subjectivité*, *ibidem*.

¹⁷ *Empirisme et subjectivité*, p. 92.

¹⁸ *Empirisme et subjectivité*, p. 92 et 93. Deleuze réfère à David Hume : « Tout ce qui entre dans l'esprit étant *en réalité* comme la perception, il est impossible qu'aucune chose puisse paraître différence à notre *sentiment*. » *Traité de la nature humaine* (traduction Leroy), p. 278.

sujet, le sujet se constitue dans le donné »¹⁹. Et cela fait toute la différence, car à partir de cette compréhension du sujet, le monde en société – avec la morale, la justice et la politique – est possible et pensable. Ainsi, il faut bien plus qu’une simple collection pour animer la nature humaine, car les idées entre elles, affirme Hume, ne communiquent pas. Ce qui lie les relations n’appartient pas à l’essence de ces idées : « Si nous appelons expérience la collection des perceptions distinctes, nous devons reconnaître que les relations ne dérivent pas de l’expérience : elles sont l’effet des principes d’association [...] qui, dans l’expérience, constituent un sujet capable de dépasser l’expérience. »²⁰ L’atomisme en un sens ne se suffit pas ; il explique assez peu les qualités de la nature humaine. Une enquête sur la nature humaine, par exemple, nous apprendra l’importance de la croyance et de l’imagination pour la constitution du sujet. Prenons un exemple, la croyance et l’invention, c’est par elles qu’est inférée l’existence d’autres éléments qui ne sont pas données ; ou encore, il y a, à travers la croyance et l’invention, comme un dépassement du donné, une affirmation de quelque chose de plus que ce que l’on sait :

Croire, c’est inférer d’une partie de la nature une autre partie, qui n’est pas donnée. Et inventer, c’est distinguer des pouvoirs, c’est constituer des totalités fonctionnelles, totalités qui ne sont pas non plus données dans la nature²¹.

C’est du côté de l’associationnisme qu’il nous faut passer pour pouvoir comprendre ce sujet qui dépasse et se dépasse. Mais comment accomplit-il cela ? C’est que le sujet forme des relations entre les perceptions. Tout l’associationnisme vise à comprendre ce phénomène. Comment, d’une part, le sujet forme-t-il des relations ? Et comment, d’autre part, ces associations se transformeront-elles en imagination, et feront-elles de l’imagination une faculté ?

Selon l’associationnisme, « les relations sont extérieures aux idées »²². Deleuze en conclut : « Et si elles sont extérieures, le problème du sujet tel que l’empirisme le pose en découle : il faut savoir en effet de

¹⁹ *Empirisme et subjectivité*, p. 92.

²⁰ *Empirisme et subjectivité*, p. 121.

²¹ *Empirisme et subjectivité*, p. 91.

²² *Empirisme et subjectivité*, p. 109.

quelles autres causes elles dépendent, *c'est-à-dire comment le sujet se constitue dans la collection des idées.*»²³ Et ce sont les principes d'associations qui permettront cette *collection des idées*. Les principes d'associations sont au nombre de trois – contiguïté, ressemblance et causalité – et ont pour effet « le passage aisé d'une idée à une autres ; l'essence de la relation, c'est la transition facile »²⁴. Chacun de ces principes s'adressent à un aspect particulier de l'esprit : « La contiguïté, aux sens ; la causalité, au temps ; et la ressemblance, à l'imagination »²⁵ Ils désignent une qualité de la nature humaine, celle qui conduit l'esprit *naturellement* d'une idée à une autre, mais ces principes, jamais ils ne s'inscrivent dans les objets simples :

Les relations sont extérieures à leurs termes. C'est dire que les idées ne rendent pas compte de la nature des opérations qu'on fait sur elles, et particulièrement des relations qu'on établit entre elles²⁶.

Elles sont nécessaires, certes, mais non suffisantes :

En fait, l'association ne suffit pas à expliquer les relations. Sans doute, elle seule les rend possibles. Sans doute, elle rend compte entièrement des relations immédiates ou directes, celles qui s'établissent entre deux idées sans qu'une autre idée de la collection soit entre elles interposée²⁷.

Hume fait une distinction entre la relation naturelle que l'association explique et la relation philosophique qu'elle ne suffit pas à expliquer. Nous voyons là une certaine difficulté, en tout cas à la lecture des commentateurs de l'empirisme deleuzien, car la plupart de ceux-ci ont compris cet empirisme comme la doctrine de l'association²⁸. L'associationnisme ne

²³ *Empirisme et subjectivité, ibidem.*

²⁴ *Empirisme et subjectivité*, p. 6 et 7.

²⁵ *Empirisme et subjectivité*, p. 112. Deleuze réfère à David Hume, *Traité sur la nature humaine*, p. 76.

²⁶ *Empirisme et subjectivité*, p. 113.

²⁷ *Empirisme et subjectivité, ibidem.*

²⁸ Voir entre autres Éric Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle, op. cit.*, p. 15 : « Or *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume* publié en 1953

suffit pas, il n'arrive pas à expliquer l'ensemble des relations réelles, donnons-en seulement un exemple : la distance²⁹. Même que l'association des idées n'explique pas en quoi une idée est reliée à une autre, en quoi l'esprit passe d'une idée à telle autre idée plutôt qu'une autre, etc. Il y a, dit Deleuze, toute une casuistique à faire sur le cheminement particulier d'un esprit³⁰.

Ainsi, l'empirisme de Hume est essentiellement dualisme, mais d'un dualisme particulier puisque ses deux termes appartiennent à des réalités s'excluant l'un l'autre. L'atomisme affirme l'existence des objets simples sans rapport entre eux, et l'associationnisme l'existence des rapports, sans lien avec les objets liés.

Les associations ne se forment pourtant pas aléatoirement : « Si les idées s'associent, c'est en fonction d'un but ou d'une intention, d'une finalité que seule la passion peut conférer à l'activité de l'homme. »³¹ Voilà en quoi la notion de finalité est essentielle pour comprendre l'empirisme. La finalité de l'associationnisme, chez Hume, c'est la vie en société. Il y a bien un pragmatisme chez Hume ; l'empirisme se veut une pratique sociale. Cela se traduira par le rapprochement entre subjectivité et utilité :

Le sujet est cette instance qui, sous l'effet d'un principe d'utilité, poursuit un but, une intention, organise des moyens en vue d'une fin, et, sous l'effet de principes d'association, établit des relations entre les idées. Ainsi la collection devient un système. La

(l' 'agencement-Hume' lira-t-on bientôt), donne effectivement le départ à la recherche par ce que Deleuze découvre dans l'empirisme : une *philosophie de l'expérience* qui vaille immédiatement et dans le même mouvement, par le point de vue immanent qu'elle met en jeu (celui de l'associationnisme) [...]. » C'est aussi la conclusion de Déborah Danowski exprimée dans « Deleuze avec Hume », dans *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, Institut Synthélabo, 1998, p. 192 : « L'associationnisme et non l'atomisme serait ainsi, dans la vision de Deleuze, la véritable inspiration de la philosophie humienne. »

²⁹ Voir David Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 79 : « La distance, accorderont les philosophes, est une véritable relation, parce que nous en acquérons l'idée en comparant les objets ; mais de manière courante, nous disons que *rien ne peut être plus distant que telles et telles choses, rien ne peut avoir moins de relation.* » Cité in Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, *op. cit.*, p. 113.

³⁰ *Empirisme et subjectivité*, p. 115.

³¹ *Empirisme et subjectivité*, p. 58.

collection des perceptions devient un système quand celles-ci sont organisées, quand celles-ci sont reliées³².

La subjectivité, qui est entre autres choses l'instance pratique nécessaire à la justice, ne fonctionne pas sur la base de la raison, mais sur celle de la sympathie. Reprenant l'argumentaire de Hume, Deleuze cite le cas de la partialité, à savoir la préférence d'une situation sur une autre, de certaines personnes particulières, liées par la proximité : « La vérité, c'est que l'homme est toujours l'homme d'un clan, d'une communauté. »³³ C'est sur cette partialité que se base l'anthropologie de Hume, contrairement à celle de Thomas Hobbes qui la base sur l'égoïsme. Si, comme le croit Hobbes, tout se résumerait à l'égoïsme, alors le but des sociétés serait la limitation de l'égoïsme. Tout le contraire pour la partialité, il faut la dépasser : c'est la sympathie. Et les sympathies, il faut les étendre et les intégrer dans une totalité positive :

Intégrer les sympathies, c'est faire que la sympathie dépasse sa contradiction, sa partialité naturelle. Une telle intégration implique un monde moral positif, et se fait dans l'invention positive d'un tel monde³⁴.

L'empirisme n'est donc pas limitation, mais intégration : *il s'excède*.

Une autre question qui pourrait être posée concernant la *problématisation* et qui est directement reliée à la question de l'empirisme est celle de savoir *Comment faire pour éviter l'intrusion d'une utilité sociale dans le questionnement du sujet ?* Pour penser cette question, il faudrait que le sujet soit connaissant et déjà constitué. On le voit bien ce n'est pas possible avec l'empirisme. Chez Hume, il n'y a de sujet que pratique. Il ne peut y avoir intrusion d'une utilité sociale dans la connaissance d'un sujet : le sujet se construit déjà du donné, il ne lui est pas, sur ce point, distinct. En ce sens, toute réflexion scientifique ou acte de penser doit plutôt être : *Comment affirmer la pratique ?*

³² *Empirisme et subjectivité*, p. 109.

³³ *Empirisme et subjectivité*, p. 24 et 25.

³⁴ *Empirisme et subjectivité*, p. 27.

Penser l'empirisme comme pratique permet à Deleuze de faire une double critique, d'abord de la représentation, ensuite du sujet connaissant :

En vérité, ce n'est pas la relation qui se trouve soumise à la critique, c'est la représentation, dont Hume nous montre qu'elle ne peut pas être un critère pour les relations elles-mêmes. Les relations ne sont pas l'objet d'une représentation, mais les moyens d'une activité. La même critique qui ôte la relation à la représentation la donne à la pratique. Ce qui est dénoncé, critiqué, c'est l'idée que le sujet puisse être un sujet connaissant. L'associationnisme est pour l'utilitarisme. L'association des idées ne définit pas un sujet connaissant, mais au contraire un ensemble de moyens possibles pour un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique³⁵.

La justice chez Hume n'est plus un principe de la nature, « c'est une règle, une loi de construction dont le rôle est d'organiser dans un tout les éléments, les principes de la nature eux-mêmes »³⁶. Il y a comme un deuxième associationnisme – un associationnisme de l'ordre du social – qui se superpose au premier associationnisme – un associationnisme de l'ordre du donné sensible –, mais qui en même temps n'y est pas disjoint. S'il fallait d'abord dépasser le donné avec le sujet – l'esprit devenu nature humaine³⁷ – le sujet se dépasse ensuite pour participer à une communauté : l'association des sujets s'accomplit avec le dépassement de leur partialité.

Ce pragmatisme est intéressant à plus d'un titre. Il y a bien sûr la notion de constants dépassements sur lesquels nous reviendrons ultérieurement, mais il y a aussi celle du droit. C'est que l'empirisme de Hume fonctionne à l'image de la jurisprudence : il s'intéresse aux cas, aux circonstances, au particulier, en d'autres mots il ne va pas au-delà du réel

³⁵ *Empirisme et subjectivité*, p. 138.

³⁶ *Empirisme et subjectivité*, p. 28.

³⁷ Voir 1953, p. 110 : « Quand nous parlons du sujet, que voulons-nous dire ? Nous voulons dire que l'imagination, de simple collection, devient une faculté : la collection distribuée devient un système. Le donné est repris par et dans un mouvement qui dépasse le donné ; l'esprit devient nature humaine. »

concret. L'empirisme de Hume possède donc de cette double posture d'être un constant dépassement – du donné, du sujet, de la partialité – sans être jamais un dépassement du cas particulier, de la singularité, vers une hypothétique abstraction.

Néanmoins, l'associationnisme ne suffit pas à comprendre la totalité des relations que ce soit dans le cas de l'entendement comme dans celui de la morale. Comment s'établit la relation entre atomisme et associationnisme après ces dépassements ? Ici, le propos de Deleuze change radicalement et la douce harmonie de son raisonnement se transforme en questionnement abrupt et paradoxal. En effet, Deleuze qui commente Hume précise que « la croyance en l'existence des corps enveloppe essentiellement la causalité »³⁸ alors que « les principes d'associations, en tant qu'ils constituent le donné comme un système, appellent la présentation du donné comme un monde »³⁹. Dans le premier cas, l'atomisme impliquerait un associationnisme et dans le deuxième, l'associationnisme un atomisme. Ou comme le dira Hume :

Ne nous est-il pas possible de raisonner correctement et régulièrement d'après les causes et les effets et en même temps de croire à l'existence continue de la matière ? Comment ajusterons-nous ces principes l'un à l'autre ? Lequel des deux préférons-nous ?⁴⁰

C'est un point de logique assez compliqué qui permet de dévoiler le fait que *atomisme* et *associationnisme* s'impliquent tout en s'excluant. Deleuze citant Hume ne nous met-il pas au pied du mur comme s'il fallait choisir entre les deux, tout en maintenant que ce choix était impossible ?

Le pire est que ces deux principes s'impliquent mutuellement. [...] Si bien que le choix n'est pas à faire entre l'un ou l'autre des deux principes mais entre tout ou rien, *entre la contradiction ou le néant*⁴¹.

³⁸ *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

³⁹ *Empirisme et subjectivité*, *ibidem*.

⁴⁰ David Hume, *Traité de la nature humaine*, p. 358. Cité par Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

⁴¹ *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

Ainsi, il y aurait une contradiction inhérente au monde ou, comme le dit Hume, cité par Deleuze : « Il ne nous reste qu'à choisir entre une raison erronée ou pas de raison du tout. »⁴² Cet échec dans la pensée semble exposer une faiblesse dans l'argumentation : le dualisme de l'empirisme, entre donné et subjectivité, est désormais nié. Atomisme et associationnisme s'excluent à un premier niveau, mais à un deuxième, ils se reforment différemment. Il y a comme une nouvelle relation qui se constitue dont les termes – d'une part les idées simples telles qu'interprétées par l'atomisme et d'autre part les relations par l'associationnisme – en sont étrangers.

Dans l'étrange quatrième chapitre intitulé « Dieu et le monde », Deleuze introduit deux notions de Hume que l'on n'associe généralement pas à l'empirisme : le *délire* et la *démence*. L'imagination, la croyance, les systèmes sont des délires : « Aux termes de la philosophie, l'esprit n'est plus qu'un délire, et une démence. Il n'y a de système achevé, de synthèse et de cosmologie qu'imaginaires. »⁴³ Pourtant, c'est de ces systèmes, de cette imagination ou de cette croyance, que provient la justice, ou encore la vie sociale. Démence et nature humaine ne sont pas dissociables et la conclusion de Deleuze est celle-ci : « Mais si l'esprit se manifeste ainsi comme un *délire*, c'est parce qu'il est d'abord en son fond une *démence*. »⁴⁴

Par démence, Deleuze veut dire ce point précis de la contradiction : il y a comme un paradoxe originel dans l'Esprit humain – une fissure, une cassure –, le comprendre c'est comprendre le fonctionnement de la raison, de la nature humaine, de la morale :

Tel est l'état de *démence*. Voilà pourquoi, par contre-coup il serait vain d'espérer qu'on puisse séparer dans l'Esprit sa raison et son *délire*, ses principes permanents, irrésistibles et universels, et ses principes variables, fantaisistes, irréguliers⁴⁵.

Et Deleuze termine : « Voilà pourquoi il faut aller jusqu'au fond de la démence et de la solitude, pour trouver l'élan du bon sens. »⁴⁶ Cette

⁴² David Hume, *Traité de la nature humaine*, p. 351. Cité par Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

⁴³ *Empirisme et subjectivité*, p. 86. Deleuze renvoie à David Hume, *Dialogues*, p. 247 : critique des cosmologies.

⁴⁴ *Empirisme et subjectivité*, p. 86.

⁴⁵ *Empirisme et subjectivité*, p. 87.

⁴⁶ *Empirisme et subjectivité*, p. 88.

phrase énigmatique, lancée d'un coup, n'a pas été commentée à notre connaissance. Pourtant, bien des choses pourraient être dites à son sujet. Pour notre part, nous croyons y voir là l'explication des « paradoxes » que peuvent supposer une analyse rationnelle des doctrines de l'atomisme et de l'associationnisme. C'est que les paradoxes se résolvent toujours, ils se résolvent à travers la *pratique*, et cette pratique s'insère entre la raison et le délire, entre la contradiction et le néant.

Pour faire un parallèle avec le problème des deux doctrines, si le sujet est le dépassement du donné et de la morale, ne pourrait-on pas dire que ce dépassement se fait par-delà l'association ? C'est peut-être sur le sujet et son délire qu'il faudrait se pencher pour comprendre nos questions sur la méthode que nous nous posions : *Qu'est-ce que l'empirisme comme méthode ?* Et bien c'est la suspension d'un premier niveau où s'opposent objets simples et principes d'association, pour accéder à un deuxième niveau où l'association devient un enjeu non plus théorique, mais pratique. Et l'accession d'un niveau à un autre est une forme d'entre-deux – entre raison et délire –, une sortie hors de la cognition, ou encore : une poussée extraordinaire de la raison. Comme nous l'avons vu, l'association ne suffit pas à expliquer les relations : l'entendement ne peut suffire à expliquer la connaissance.

Concluons simplement cette première section en reformulant deux problématiques qui sont liées : celle de la pratique d'une part, celle du cas d'autre part. Comment l'empirisme peut-il nous aider dans la compréhension d'une éthique, par exemple, une certaine éthique de la lecture chez Deleuze ? Et en ce sens, comment ce *cas par cas* – cette collection d'idées – peut-il se transformer en pratique ? Passer du cas à une morale, voilà tout le sens de l'empirisme.

D'un certain point de vue, le cas par cas, c'est le propre de la lecture. Nous avons justement l'intuition que dans le cas de l'empirisme, il ne faut pas essayer de *comprendre* l'éthique, il faut la mettre en pratique : ne pas seulement lire, mais mettre en pratique la lecture. Ou mieux : il n'y a pas un moment « lecture » suivi d'un moment « mise en pratique », car la lecture *affecte* le corps et l'esprit⁴⁷. Si nous ne nous

⁴⁷ Pour une discussion plus approfondie de la question de l'*affection* à travers la lecture, on se rapportera à notre chapitre « Pourquoi s'être réunis pour parler de Deleuze, pourquoi écrire maintenant autour de son œuvre? », dans le *Contr'hommage pour Gilles Deleuze* (2009).

contentons pas de voir l'empirisme comme une logique et que nous l'observons sous l'angle ontologique, nous sommes plus à même de comprendre la lecture de Gilles Deleuze. L'empirisme est alors un passage d'un niveau à un autre. Si beaucoup de commentaires ont été écrits sur la lecture de Deleuze – sa lecture du cas par cas, philosophe après philosophe, presque de manière jurisprudentielle – il est aussi connu pour avoir fait des liens parfois étranges entre philosophies, entre concepts, entre idées ; or, tout cela, il l'a toujours fait dans un but pratique. L'empirisme dans ce sens que nous lui donnons peut nous aider à comprendre l'éthique, car il est tout orienté vers une pratique. Son refus d'un appareillage théorique et sa préférence pour la circonstance n'ont pas d'autre but que pratique. Orienté vers la finalité, nous nous demanderons *En quoi notre lecture de Deleuze est éthique et vise une éthique ? En quoi et comment est-elle affectée et sur quoi et vers qui vise-t-elle à affecter ?*⁴⁸

La question que nous semblions proposer au tout début, celle d'un ordre des choses dans la lecture – l'ordre d'un *questionner*, entre répétition et différence –, peut-être pouvons-nous la reformuler ainsi : *Qu'est-ce qui vient en premier ?* C'est la grande question pratique – autant pour l'éthique que pour le politique. *Et comment penser là l'ordre du théorique et du pratique ?* Mais voilà, pour l'empirisme, il ne peut plus y avoir de classification, « tout est déjà donné » : le théorique – s'il est possible de le disjoindre de sa pratique – est *déjà* pratique, et même pratique sociale. La méthodologie est déjà *pratique* et *éthique*, une pratique *de* l'éthique.

Pourtant subsiste dans notre lecture un problème. Nous l'avons vu, la plupart des commentateurs se sont attardés sur l'associationnisme comme doctrine privilégiée de l'empirisme. Pourtant Deleuze parle à plusieurs reprises de l'insuffisance des associations, ou de l'importance de l'imagination, ou encore du délire et de la démence. Nous avons tenté d'interpréter cela comme une multiplicité de niveaux que nous pourrions qualifier d'*ontologiques*, dans lesquels la contradiction théorique du premier niveau se transforme par-delà le premier niveau en un deuxième niveau dans lequel une deuxième forme d'association se dévoile, et cette transformation, nous l'avons interprétée comme un événement *pratique*.

⁴⁸ Ou pour employer une autre expression : « On ne demandera pas ce que sont les concepts, mais ce qu'ils peuvent. »

Or, s'il est établi une nécessité de passer du donné au sujet, de l'entendement à la justice, ce passage à un *au-delà* – ou encore à un *en-deçà* – comment se fera-t-il ? Quelles questions doit-on poser pour libérer le « délire », ou « délier le sensible » une fois révélée la démence au fond du réel ? Bref, comment en arriver à une pratique éthique ?

Ce à quoi nous amène cette interprétation assez peu conventionnelle, c'est un problème double : *spatialisant* d'abord. C'est que les deux niveaux interprétés sont incompatibles et s'excluent mutuellement. Plus encore, ils se superposent et créent une hiérarchie, allant en cela à l'encontre de la notion d'immanence et celle d'univocité de l'être chères à Deleuze. *Temporalisant* ensuite. En se comprenant comme une succession, ces deux niveaux créent une chronologie et une temporalité basées sur la causalité, qui est une conception du Temps impropre à plusieurs des assertions de Deleuze. Ces questions, nous croyons que Deleuze les a assez bien posées dans *Le bergsonisme* (1966) et c'est à partir de ce livre que nous voulons compléter notre propos sur la pratique de la méthode, quitte à résoudre – ou simplement à laisser voir, ou même l'accepter – la contradiction rencontrée dans l'empirisme de Deleuze.

Henri Bergson, la méthode du problème

Nous croyons avoir été en mesure d'expliquer certaines caractéristiques d'un empirisme chez Gilles Deleuze, dont nous nous sommes servi pour alimenter notre questionnement sur le problème de la méthode. Nous avons d'abord conclu que la question du sujet et de son objet d'étude était de prime abord éthique, qu'il n'y a de sujet que pratique. Mais la question de l'empirisme chez Hume telle qu'interprété par Deleuze semble nous avoir mené dans une impasse. Nous avons identifié une multitude de niveaux à l'empirisme, d'abord un niveau où atomisme et associationnisme s'opposent, puis un autre où le délire se révèle de la démence et permet au sujet de dépasser les deux doctrines incompatibles pour accéder à une vie sociale, à une sympathie. Nous avons pourtant ici un problème théorique, car si d'une part le sujet se construit dans le donné et y est distinct sans lui succéder, le passage d'un niveau à un autre, le propre du délire, semble indiquer une succession ou même une hiérarchie entre les niveaux, incompatible avec l'immanentisme deleuzien. C'est une nouvelle question que la présente section abordera.

Reste à savoir ce que peut le sujet, et *Empirisme et subjectivité* nous a déjà donné des balises pour une critique de la subjectivité. Ce qui nous intéressera ici, outre la dernière question liée à l'empirisme, c'est la question que nous tentions de poser au début de cet article à savoir *Comment était-il encore possible de questionner ?* En effet, si le sujet se construit dans donné, *Se questionne-t-il à partir du donné ? N'y a-t-il pas risque pour que le questionner ne tombe dans l'irréel – questionner ce qui pourrait être sans égard à ce qui est ?* Comment éviter que le sujet questionnant ne tombe dans l'irréel à partir du préjugé ? Le délire est-il la seule « solution » au préjugé ? En ce cas, n'y aurait-il pas lieu de le réprimer ou au contraire, d'en faire apparaître sa virtualité *problématisante* ? Et c'est ici que nous croyons nécessaire de faire intervenir une autre figure intellectuelle importante pour Deleuze en la personne de Henri Bergson⁴⁹. Ainsi, nous poserons la question de la problématisation, plus précisément de la méthode du problème que l'on peut retrouver dans *Le bergsonisme* (1966). En effet, au problème de la méthode répond une méthode du problème, plus précisément dans la lecture de la notion d'intuition, qui est, chez Bergson, une méthode.

Pour Bergson, la méthode se présente comme une intuition. Ce terme utilisé pour conceptualiser la méthode n'a pas été choisi par hasard, elle est l'aboutissement d'une longue réflexion. Comme Deleuze le rappelle, elle « n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie »⁵⁰. L'intuition possède ses règles strictes, dit Deleuze, elle est précise. En ce sens, elle n'est pas ce qu'on désigne généralement par ce mot : *intuition*, disons, comme *sentiment préréflexif*. Il pourrait y avoir confusion puisque toutes deux suivent l'expérience vécue. S'il y a une intuition préréflexive, cette intuition première n'est toutefois pas celle dont parle Deleuze ici. Or, cette dernière acception du mot n'est pas à mettre totalement de côté, la méthode bergsonienne ne se donne pas pour tâche l'éradication de toute perception préréflexive, bien

⁴⁹ Plusieurs auteurs ont traité de l'importance qu'a eu Bergson dans la philosophie deleuzienne, mentionnons Éric Alliez, « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », et Guy Lardreau, « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », tous deux dans *Gilles Deleuze. Immanence et vie, op. cit.* ; voir aussi Éric Alliez, « Sur le bergsonisme de Deleuze », dans *Gilles Deleuze, une vie philosophique, op. cit.*, et son *Deleuze. Philosophie virtuelle, op. cit.*

⁵⁰ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme*, Presses Universitaires de France, 1966, p. 1.

au contraire : les deux intuitions ne s'opposent pas. On le verra, la première participe de la deuxième.

La question méthodologique que pose Bergson à propos de l'intuition est celle-ci : « Comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode, une fois dit que la méthode implique essentiellement une ou des médiations ? »⁵¹ Pour y répondre, Deleuze explique la méthode de Bergson à travers trois règles : 1) la position et la création des problèmes ; 2) la découverte des véritables différences de nature ; 3) l'appréhension du temps réel⁵². Nous croyons nécessaire d'expliquer cette méthode ne serait-ce que brièvement, puisque en un certain sens c'est aussi celle de Deleuze lorsqu'il lit les philosophes.

La première règle est celle de la constitution des problèmes. Deleuze dit : « Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes. »⁵³ Les faux problèmes sont nombreux. Ils découlent de toutes sortes de présupposés faux : les « problèmes inexistants » ou les « problèmes mal posés »⁵⁴. Les premiers proviennent d'une confusion dans les termes du problème, par exemple, en introduisant du « plus » ou du « moins ». Les idées de non-être, de désordre et de possible participent de cette confusion, non pas qu'elles procèdent de l'idée de « moins », mais qu'elles génèrent au contraire du « plus ». Il vaut la peine de citer plus longuement Deleuze à cet égard :

Dans l'idée de non-être, en effet, il y a l'idée d'être, plus une opération logique de négation généralisée, plus le motif psychologique particulier de cette opération (lorsqu'un être ne convient pas à notre attente, et que nous le saisissons seulement comme le manque, l'absence de ce qui nous intéresse). Dans l'idée de désordre, il y a déjà l'idée d'ordre, plus sa négation, plus le motif de cette négation (quand nous rencontrons un ordre qui n'est pas celui que nous attendions). Dans l'idée de possible, il y a plus que dans l'idée de réel : « car le possible n'est que le réel avec,

⁵¹ *Le Bergsonisme*, p. 2.

⁵² *Le Bergsonisme*, p. 3.

⁵³ *Le Bergsonisme*, *ibidem*.

⁵⁴ *Le Bergsonisme*, p. 6.

en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit », et le motif de cet acte (lorsque nous confondons le surgissement d'une réalité dans l'univers avec une succession d'états dans un système clos)⁵⁵.

Les « problèmes mal posés », pour leur part, sont des mixtes mal analysés. Il s'agit généralement d'un regroupement arbitraire de choses « qui diffèrent en nature »⁵⁶. Les deux types de problèmes mal posés sont en définitive du même ordre puisque le problème du « plus » ou du « moins » provient d'un mixte mal analysé : « Par là, *on voit comment le premier type de faux problèmes repose en dernière instance sur le second* : l'idée de désordre naît d'une idée générale d'ordre comme mixte mal analysé, etc. »⁵⁷

Seule l'intuition nous permet de poser les bonnes questions, c'est-à-dire celles qui permettront de départager le vrai du faux. Le faux est ici compris comme une illusion dans laquelle nous baignons constamment. Cette illusion n'a pas à être dissociée de l'intelligence, elle s'y déduit. Parce qu'elle procède de mixte et de cette tendance de penser en plus et en moins, elle est ancrée dans l'intelligence, mais c'est pourtant par elle – plus précisément à partir d'une tendance critique provenant de l'intelligence – qu'il nous est possible de découvrir le vrai :

Seule l'intuition peut susciter et animer [la tendance critique], parce qu'elle retrouve les différences de nature sous les différences de degré, et communique à l'intelligence les critères qui permettent de distinguer les vrais problèmes et les faux. Bergson montre bien que l'intelligence est la faculté qui pose les problèmes en général (l'instinct serait plutôt une faculté de trouver des solutions). Mais seule l'intuition décide du vrai et du faux dans les problèmes posés, quitte à pousser l'intelligence à se retourner contre elle-même⁵⁸.

⁵⁵ *Le Bergsonisme*, p. 6 et 7. Deleuze réfère à Henri Bergson, *La Pensée et le Mouvant* (1941), p. 1339, 110, et *L'Évolution créatrice* (1907), p. 683, 223 sq., et 730, 278 sq. Nous utilisons la double pagination donnée par Deleuze, la première provenant de l'édition du Centenaire (Presses Universitaires de France), la deuxième provenant de la réimpression de 1939-1941.

⁵⁶ *Le Bergsonisme*, p. 7.

⁵⁷ *Le Bergsonisme*, p. 9.

⁵⁸ *Le Bergsonisme*, p. 10 et 11.

La réponse à l'illusion est donc l'intuition. Ou encore, la réponse à la déviation de l'intelligence est un délire de l'intelligence. La deuxième règle fait suite à la première. C'est la règle de la division contre l'illusion et s'énonce à travers deux propositions : « Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel. »⁵⁹ Et encore : « Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel. »⁶⁰ Commençons par la première : c'est la division bergsonienne qui permet de distinguer les mixtes suivant les articulations qui diffèrent en nature. Là où on avait vu des différences de degré, il fallait y voir des différences de nature. Deleuze, ici, notera la nécessité d'ouvrir l'intuition vers des mouvements contradictoires, eux-mêmes présents chez Bergson : Nous ouvrir à l'inhumain et au surhumain (des durées inférieures ou supérieures à la nôtre...), dépasser la condition humaine, tel est le sens de la philosophie, pour autant que notre condition nous condamne à vivre parmi les mixtes mal analysés, et à être nous-même un mixte mal analysé⁶¹.

Et encore, citant Bergson : « La philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine. »⁶² Il n'est pas question de garder une « mesure ». L'intuition nous demande de dépasser la mesure, elle permet de franchir des limites:

Et Bergson se félicite de la puissance de la méthode d'intuition : seule elle nous « permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets *inférieurs et supérieurs* à nous, quoique cependant, en un certain sens, intérieurs à nous, de les faire *coexister* ensemble sans difficulté »⁶³.

De même, l'intuition a pour but de dépasser l'expérience vers les conditions de l'expérience. Toutefois, contrairement à Kant, il ne s'agira pas

⁵⁹ *Le Bergsonisme*, p. 11.

⁶⁰ *Le Bergsonisme*, p. 21.

⁶¹ *Le Bergsonisme*, p. 19.

⁶² Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, 1426, 218. Cité par Gilles Deleuze, *Le bergsonisme*, p. 19.

⁶³ *Le Bergsonisme*, p. 76. Citation tirée de Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, 1416-1419, 207-209.

de définir la condition de toute expérience possible, mais plutôt de toute expérience réelle. Et ce réel comme point convergent se dévoile dans le croisement des lignes de nature différente : corps et âme, matière et esprit, objectivité et subjectivité. Cela se fait suivant des lignes qui parfois s'élargissent et parfois se resserrent. Ce resserrement – cette précision – permettra à Deleuze de parler, au-delà du dualisme, d'un monisme propre au bergsonisme. Voilà la deuxième proposition de la deuxième règle : à chaque dualisme correspond un monisme, à chaque division correspond une précision. Chaque fois que deux tendances sont découvertes, il reste encore à chercher l'articulation qui les relie.

La troisième et dernière règle est le résultat de ces lignes qui se croisent : « Poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace. »⁶⁴ Contrairement à l'espace, la durée n'est pas l'élément des différences de degré (homogénéité quantitative), mais bien des différences de nature (altération). Cette division entre espace et durée permet à Bergson de dépasser sa propre durée, ce qui est le propre de l'intuition :

L'intuition n'est pas la durée même. L'intuition est plutôt le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus ou au-dessous de nous⁶⁵.

Ainsi, l'intuition bergsonienne permettra de déterminer les vrais problèmes. Elle permettra aussi de discerner les faux problèmes qui résultent des préjugés ou des images fausses de la pensée :

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 nature⁶⁶.

⁶⁴ *Le Bergsonisme*, p. 22. Deleuze réfère à Henri Bergson, *Matière et Mémoire* (1896), p. 218, 74 : « Les questions relatives au sujet et à l'objet, à leur distinction et à leur union, doivent se poser en fonction du temps plutôt que de l'espace ».

⁶⁵ *Le Bergsonisme*, p. 24 et 25.

⁶⁶ *Le Bergsonisme*, p. 25.

Deleuze conclut le premier chapitre de son livre sur le bergsonisme avec ceci que l'illusion n'est pas un simple défaut de la perception, elle ne tient pas seulement à notre nature, mais tient « au monde que nous habitons, au côté de l'être qui nous apparaît d'abord »⁶⁷. L'intuition a pour tâche la compréhension de la durée qui seule dépasse la simple objectivité du monde, « qui nous donne les différences de nature correspondant en dernière instance aux différences de proportion telles qu'elles apparaissent dans l'espace, et déjà dans la matière et l'extension »⁶⁸. Ainsi, l'intuition comme méthode est essentiellement *problématisante, différenciante et temporalisante*.

Cet exposé de la méthode bergsonienne, développé dans le premier chapitre du *Bergsonisme*, ne serait pas complet sans parler plus encore des quatre chapitres suivants du livre, qui visent en grande partie à remettre en question les trois règles énoncées. En effet, Deleuze expose une après l'autre les contradictions apparentes de la méthode bergsonienne et les résume dans le dernier chapitre intitulé « L'élan vital comme mouvement de la différenciation ». Deleuze rappelle que « Bergson commence par critiquer toute vision du monde fondée sur des différences de degré ou d'intensité »⁶⁹. Ainsi, en découvrant les différences de nature, on sépare en deux tendances, en deux directions, les mixtes mal analysés : « C'est le moment du pur dualisme, ou de la division des mixtes. »⁷⁰

Deleuze poursuit. Les deux tendances ne se trouvent pas face à face : « Car une des deux directions prend sur soi toutes les différences de nature »⁷¹. Ainsi, on distinguera espace et durée, mais « c'est la durée qui comprend toutes les différences qualitatives, au point qu'elle se définit comme altération par rapport à soi-même »⁷². Avec ce « moment du dualisme », il n'y a pas une différence de nature entre l'espace et la durée, mais différence entre différence de degré (l'espace ou la matière) et différence de nature (la durée, la mémoire ou l'esprit).

⁶⁷ *Le Bergsonisme*, p. 27.

⁶⁸ *Le Bergsonisme*, p. 28.

⁶⁹ *Le Bergsonisme*, p. 93.

⁷⁰ *Le Bergsonisme*, p. 94.

⁷¹ *Le Bergsonisme*, *ibidem*.

⁷² *Le Bergsonisme*, *ibidem*.

Deleuze termine finalement avec le « moment du monisme » : « La durée n'est que le degré le plus contracté de la matière, la matière est le degré le plus détendu de la durée. »⁷³ Et il continue :

Les différences de degré sont le plus bas degré de la Différence ; les différences de nature sont la plus haute nature de la Différence. Il n'y a plus aucun dualisme entre la nature et les degrés. Tous les degrés coexistent dans une même Nature, qui s'exprime d'un côté dans les différences de nature, de l'autre côté dans les différences de degré. Tel est le moment du monisme : tous les degrés coexistent en un seul Temps, qui est la nature en elle-même⁷⁴.

Deleuze termine en soulignant qu'il n'y a pas de contradiction entre le premier dualisme et ce dernier monisme, « comme moment de la méthode » : les dualismes s'expriment comme actualisation, alors que l'unité du monisme doit s'interpréter par-delà l'actuel. Ou encore : « La coexistence de tous les degrés, de tous les niveaux, est virtuelle, seulement virtuelle. »⁷⁵

Ce qui nous intéresse ici est cette capacité qu'a Deleuze de reprendre toute une argumentation pour lui faire dire presque le contraire, la faire dévier, la dérailler de sa direction initiale, afin d'amener le lecteur à questionner le lieu où il se trouve – sa lecture –, et lui faire parcourir un chemin qu'il n'aurait jamais pensé faire. Mais ce n'est pas seulement une capacité rhétorique, cette capacité à tout retourner, c'est justement le propre de la méthode qu'il est en train d'énoncer. En d'autres mots, fond et forme du texte s'unissent, disons, dans un monisme.

Cette méthode, on la retrouve aussi chez Bergson, c'est le refus de l'identité. À cet égard, nous avons déjà indiqué la difficulté que nous avons au départ à définir le sens de l'« intuition », qui nous semble double. D'abord ce *sentiment préréflexif* des choses, et cette méthode finale, qui peut-être n'est pas différente de la première. Comme si elle y revenait. Si l'intuition comme méthode nécessite la durée, la durée, elle,

⁷³ *Le Bergsonisme, ibidem.*

⁷⁴ *Le Bergsonisme*, p. 94 et 95.

⁷⁵ *Le Bergsonisme*, p. 95.

est déjà inscrite dans une intuition première des choses. Il y a là certainement comme un « retour », un « revenir ».

Il semble bien que c'est le propre de Bergson de refuser de définir unilatéralement les choses. Dans son petit livre sur *Le vocabulaire de Bergson* (2000), Frédéric Worms, à qui on avait demandé de définir les principaux concepts de Bergson sous forme de lexique, explique son malaise à le faire. C'est que les définitions de Bergson ne sont jamais simples, elles sont au contraire toujours dédoublées : d'abord comme une annonce ou une présentation du concept, ensuite comme une reprise souvent très proche de la première présentation. Et entre les deux, des explications qui semblent s'élargir comme des lignes que l'auteur aurait lancées : « Plutôt que dans la formule initiale ou finale on pressent même que le vrai travail de 'définition' est à chercher entre les deux, dans le mouvement par lequel ce paragraphe conduit de l'une à l'autre. »⁷⁶ Et Worms cite Bergson :

Il est inutile et il serait d'ailleurs le plus souvent impossible au philosophe de commencer par définir – comme certains le lui demandent – la nouvelle signification qu'il attribuera à un terme usuel, car toute son étude, tous les développements qu'il va nous présenter auront pour objet d'analyser ou de reconstituer avec exactitude et précision la chose que ce terme désigne vaguement aux yeux du sens commun ; et la définition en pareille matière, ne peut être *que* cette analyse ou cette synthèse ; elle ne tiendrait pas dans une formule simple. [...] Son exposé est cette définition même⁷⁷.

C'est cette manière de penser qui nous semble la plus juste pour « définir » l'intuition chez Bergson, telle qu'interprétée par Deleuze, et telle qu'il l'applique : non pas définir et arriver à la conclusion d'un problème, mais explorer l'entre-deux. En ce sens, la méthode du problème n'est plus simplement la recherche de la meilleure question possible, elle n'est pas non plus la « mesure » entre la différence et la répétition, mais

⁷⁶ Frédéric Worms, *Le vocabulaire de Bergson*, Ellipses Éditeur, 2000, p. 3.

⁷⁷ Henri Bergson, « Comment doivent écrire les philosophes », 1924, repris dans *Philosophie*, n° 54, Éditions de Minuit, 1997, p. 7. Cité par Frédéric Worms, *Vocabulaire de Bergson*, p. 3.

elle est l'exploration – l'expérimentation – non pas des possibles, mais du virtuel. Ce virtuel doit pouvoir aller questionner dans l'au-delà et dans l'en-deçà du donné⁷⁸.

*Ainsi, comment envisager ce virtuel sans sombrer dans le possible, comment s'ouvrir au réel sans se contraindre à l'actuel dans le cas, par exemple, de la lecture des philosophes, tel que Deleuze l'a fait ? Étonnamment, peut-être, un retour à *Empirisme et subjectivité* est nécessaire et permettra de rendre plus cohérente la pensée de Gilles Deleuze telle que nous essayons de la présenter – de montrer le lien profond entre empirisme et intuition.*

Dans le sixième chapitre d'*Empirisme et subjectivité* intitulé « Les principes de la nature humaine », Deleuze s'étonne du sens général des objections contre les philosophes, objections qui sont toujours les mêmes. Pour Deleuze, ces objections « consistent à critiquer une théorie sans considérer la nature du problème auquel elle répond »⁷⁹. Les questions, pour Deleuze, sont de l'ordre de la théorie philosophique :

En fait, une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre : par elle-même, en elle-même, elle consiste, non pas à résoudre un problème, mais à développer *jusqu'au bout* les implications nécessaires d'une question formulée. [...] Mettre en question signifie subordonner, soumettre les choses à la question de telle façon que, dans cette soumission contrainte et forcée, elles nous révèlent une essence, une nature⁸⁰.

Ce qu'il faut objecter aux philosophes, nous dit Deleuze, ce ne sont donc pas des faits ou même les réponses qu'ils donnent, mais leur capacité à pousser jusqu'au bout une question. Ce qu'il faut questionner n'est donc plus simplement le choix d'un objet ou d'un autre, ce qu'il faut questionner, c'est la question même qu'il pose. L'empirisme et le bergsonisme permettent tous deux une réflexion sur la méthode à employer : le dépassement du donné, la virtualité du réel. Deleuze le dira différemment à propos de la seule espèce d'objections valable :

⁷⁸ En ce sens, *Le bergsonisme*, contrairement à *Empirisme et subjectivité*, marque un certain refus devant les questions socialement exigées. Tous deux toutefois s'accordent sur l'importance du réel et le refus des possibles.

⁷⁹ *Empirisme et subjectivité, op. cit.*, p. 118.

⁸⁰ *Empirisme et subjectivité*, p. 119.

Celle qui consiste à montrer que la question posée par tel philosophe n'est pas une bonne question, qu'elle ne force pas assez la nature des choses, qu'il fallait autrement la poser, qu'on devait la poser mieux ou en poser une autre⁸¹.

À cet égard, ces commentaires sur la question éclaircissent l'apport de Deleuze à l'étude des auteurs comme Hume ou Bergson. Deleuze n'a pas seulement repris les questions propres à l'empirisme ou à la philosophie bergsonienne, il a reformulé les questions que ces auteurs ont posées, il les a posées différemment, il les a poussées jusque dans leurs limites. Notre démarche n'est pas différente. Nous n'avons pas seulement cherché à expliquer l'empirisme ou le bergsonisme de Deleuze, nous avons essayé d'emprunter les avenues de cette pensée pour lire Deleuze à notre tour.

Pour ce qui est de la double notion d'intuition comme méthode, nous la croyons importante. Elle nous indique ceci, qu'il y a comme un système où le début – l'*intuition* dans son sens commun – est relié à la fin – l'*intuition* comme méthode philosophique. Nous pourrions relier cette méthode directement avec l'empirisme de Hume. Car ce refus de la définition comme formule simple, c'est aussi – à un autre niveau – le refus de l'identité. Et à cet égard, ce que nous avons d'abord perçu comme une *contradiction logique* dans le système deleuzien avec les niveaux ontologiques à l'œuvre dans *Empirisme et subjectivité* étaient finalement peut-être une réelle contradiction logique, mais non plus dans le sens de « contradiction qui se situe dans le domaine de la logique », c'est-à-dire une aporie théorique qu'il faut corriger, mais dans le sens nouveau d'une contradiction qui s'affirme en tant que logique. Se trouve là, à notre avis, la profonde unité entre l'empirisme tel qu'exprimé dans *Empirisme et subjectivité* et la méthode bergsonienne de l'intuition telle qu'expliquée dans *Le bergsonisme*.

Conclusion : Hume et Bergson par l'entremise de Deleuze

Ainsi, avec l'empirisme et le bergsonisme, le problème se situe toujours, pourrait-on dire, entre *doxa* et *paradoxa*, ou entre le sens commun et le

⁸¹ *Empirisme et subjectivité*, p. 120.

mystique, ou encore entre le *tout semblable du répétable* et le *tout différent de la différence* – une des premières questions posées par ce texte. Cette question avait un corolaire éthique et politique : *Qu'est-ce qui vient en premier ?* C'est une question particulièrement importante pour celui qui veut faire de l'histoire de la philosophie : problématiser à partir de la lecture ou appliquer une méthode à la lecture. Si Deleuze peut nous apprendre quelque chose à cet égard c'est bien que rien ne vient en premier. Car la durée, ce temps déjà-là, vient empêcher toute idée de succession chronologique. La fin du cours normal – chronologique – de l'histoire (de la philosophie), c'est l'intrusion du devenir dans la philosophie⁸².

Un élément est revenu à plusieurs reprises dans notre texte. Lorsque nous avons parlé du délire propre à l'empirisme, du dépassement qu'il comportait, nous avons parlé du dépassement de et dans la philosophie de Hume (il ne se contente plus de comprendre le sujet connaissant, comme d'autres philosophes) et du dépassement de et dans la philosophie de Deleuze (il n'interprète plus seulement l'empirisme comme doctrine de l'expérience, mais la dépasse pour parler de la construction du sujet). De même, lorsque nous avons mentionné l'intuition chez Bergson, nous avons dit que la relation entre virtualité et actualité n'était pas seulement dans le texte (comme définition dans le texte), mais que Bergson comme Deleuze le performaient par l'actualisation des définitions virtuelles (du texte). Dans les deux cas, pour Hume et pour Bergson, Deleuze ne se contente pas de définir des concepts – c'est bien le contraire, on l'a vu –, mais il les performe, il les met en action, il les met en pratique. Or, cette performance n'est pas le propre de Deleuze, parce que déjà Hume et Bergson le faisaient. Hume ne parle pas seulement de dépassement, sa philosophie est un dépassement. Bergson ne parle pas seulement de virtualité, sa philosophie est toute virtuelle.

⁸² Éric Alliez l'a bien formulé dans un « scolie » : « D'un point de vue philosophique, l'histoire de la philosophie ne vaut que pour autant qu'elle commence à introduire du temps philosophique dans le temps de l'histoire. Affaire de devenirs qui arrachent l'histoire à elle-même, histoire universelle d'un principe de raison contingente, elle pourra ainsi être conçue comme le milieu où se négocie le croisement nécessaire de la philosophie avec l'histoire tout court, mais aussi avec les sciences et les arts. » Éric Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, op. cit., p. 38.

« On ne se demandera pas ce que sont les principes, dit Deleuze, mais ce qu'ils font. »⁸³ Toute l'« essence » de l'empirisme et du bergsonisme se trouve dans cette phrase. Questionner ce que font les concepts : nous ne sommes déjà plus dans la théorie, nous sommes dans la pratique. Il y a une éthique de la lecture en performance dans l'action même de la lecture. Deleuze à cet égard est un grand lecteur : entre la *différence* et la *répétition*, son « histoire de la philosophie » est une pratique et une méthode de la lecture.

⁸³ Cité par Éric Alliez dans *Deleuze. Philosophie virtuelle, op. cit.* Les deux dernières phrases d'*Empirisme et subjectivité*, p. 152, y sont reliées : « La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes ; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons. »