

Les tendances divergentes du bergsonisme de Deleuze

Frédéric Fruteau de Laclos
Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne - CHSPM (EA 1451)
Frederic.Fruteau-De-Laclos@univ-paris1.fr

Resumo: Todo o esforço de Deleuze sempre esteve voltado para a análise da ligação, qualificada como imanência, que une o atual e o virtual através do cristal do tempo. Esse esforço resulta em um pensamento heterogêneo que se faz acompanhar da ventriloquia dos clássicos da história da filosofia. As páginas que se seguem procuram apreender certos aspectos do desenvolvimento dessa análise derivados das diversas leituras de *Matéria e Memória*, feitas por Deleuze, no entrecruzamento com o pensamento de Espinosa, Sartre e Husserl.

Palavras-chave: Bergson; Deleuze; plano de imanência; *Matéria e Memória*; Cinema.

The divergent tendencies of the Bergsonism of Deleuze

Abstract: All Deleuze's effort is concerned with the analysis of the liaison, described as immanence, which links the actual and the virtual through the crystal of time. This effort implies a heterogeneous movement of thoughts always accompanied by the ventriloquism of the classics of the history of philosophy. The pages that follow try to apprehend certain aspects of the development of this analysis derived from the various readings of *Matter and Memory*, made by Deleuze in the light of the thought of Espinosa, Sartre and Husserl.

Key words: Bergson; Deleuze; Plan of immanence; *Matter and Memory*; Cinema.

INTRODUCTION

Deleuze bergsonien. La mémoire comme fondement

Tout état de choses, toute actualité trouve sa « vérité » chez Deleuze au sein d'un Un-Tout mémoriel, d'une Mémoire où se conserve le passé en soi. L'intuition est la « méthode » qui permet à Deleuze de passer des actualités à l'Un-Tout, et d'y trouver leur fondement, ces virtualités dont elles sont nées. Et non seulement de passer des états de choses à l'Un-Tout où toutes les virtualités fondatrices sont en relation, mais encore de suivre le trajet inverse, le développement des virtualités en états de choses. Seule l'intuition est capable d'opérer ce double mouvement en une seule fois, d'effectuer l'aller-retour sans en passer par des développements de type dialectique. C'est par l'intuition, grâce à elle, que le Deux qui travaille la philosophie de Deleuze est converti *in extremis* en Un. C'est par l'intuition comme méthode que Deleuze souligne la spécificité de « sa » dialectique, qui est une antidialectique. Grâce à l'intuition, l'immanence est conservée, sauvée de l'inévitable transcendance de l'Un-Tout qui la menace de toute sa hauteur fondatrice.¹

Recebido em 22 de maio de 2017. Aceito em 19 de setembro de 2017.



Sauvetage auquel Alain Badiou ne croit pas, et qui l'amène à penser que la « nature des opérations » est bien plus proche que ne le pense Deleuze des opérations dialectiques, du travail du Deux et des médiations hégéliennes. Qu'est-ce qui empêche en effet de considérer que cette méthode intuitive est une dialectique refoulée, une façon à peine différente de retrouver l'Un après le Deux, de dépasser le Deux vers l'Un ? Lorsqu'il parle de la pensée de Deleuze en termes d'intuition, de Mémoire virtuelle ou de Passé pur, Badiou songe bien sûr à l'influence de Bergson : « Deleuze est un magique lecteur de Bergson, qui est à mon avis son véritable maître, plus encore que Spinoza, plus encore peut-être que Nietzsche » (BADIOU, 1997, p.144-145). Nombreux sont les passages de *L'image-mouvement* et de *L'image-temps* – où Deleuze a développé un « bergsonisme profond du cinéma » (DELEUZE, 1983, p.278)² – sur lesquels Badiou appuie son étude, notamment les pages sur la « puissance du faux » auxquelles il parvient à faire dire le contraire de ce qu'elles disent : la puissance du faux, chère à Nietzsche, serait recherche de la vérité (BADIOU, 1997, p.86-89)³. C'est dans l'Un-Tout mémoriel décrit par Bergson qu'on trouvera le « fondement repensé » pour une telle vérité.

Deleuze reconnaît effectivement à Bergson la découverte de la Mémoire comme « fondement du temps ». La synthèse de la Mémoire apparaît très clairement dans *Différence et répétition* comme la seconde synthèse du temps. La fondation humienne du temps par l'habitude, première synthèse du temps, n'est pas suffisante. La synthèse passive, contemplative, du présent vivant par Habitus doit être dépassée vers la synthèse de Mnémosyne, la Mémoire, ce Passé pur qui se conserve en soi. Jamais en effet le temps ne passerait s'il n'y avait la Mémoire comme fondement du temps:

Si le passé attendait un nouveau présent pour se constituer comme passé, jamais l'ancien présent ne passerait ni le nouveau n'arriverait. Jamais un présent ne passerait, s'il n'était passé « en même temps » que présent ; jamais un passé ne se constituerait, s'il ne s'était d'abord constitué « en même temps » qu'il a été présent (DELEUZE, 1968a p. 111-113).

« Le présent n'est que le degré le plus contracté du passé qui lui coexiste », écrit encore Deleuze, tout « le passé coexist[ant] d'abord avec soi » : le passé est dès lors « la raison du présent », et la Mémoire le fondement de l'habitude. Pour comprendre le « présent actuel », c'est-à-dire les actualités ou les états de choses, il faut bien comme le veut Badiou « sauter » dans la Mémoire, cet Un-Tout qui les comprend tous à l'état de virtualités et, de là, on pourra suivre le processus retour de l'actualisation. Deleuze paraît avoir bien compris à quoi l'exposaient la seconde synthèse du temps et la constitution de l'Un-Tout mémoriel comme fondement :

il est inévitable que le passé pur retombe ainsi dans l'état d'un ancien présent, fût-il mythique, reconstituant cette illusion d'un originaire et d'un dérivé, d'une identité dans l'origine et d'une ressemblance dans le dérivé [...]. Toujours la même ambiguïté du fondement, de se représenter dans le cercle qu'il impose à ce qu'il fonde, rentrer comme élément dans le circuit de la représentation qu'il détermine en principe (*Ibid.*, p. 145).

Se forme un circuit ou un cercle par lequel l'actualité dérivée, fruit de la fécondité de l'Etre, est rapportée à l'Un souverain comme à son origine, son fondement et sa vérité. Deleuze n'hésite d'ailleurs pas à rapprocher Bergson de Hegel de ce point de vue (Cf. *ibid.*, p. 119). « Hauteur », « dépassement », « domination », tels sont les termes au moyen desquels est décrit l'Un-Tout mémoriel, transcendant et souverain, supérieur à la fois aux représentations dans lesquelles il se développe et aux présents actuels qu'il engendre. La lecture de Badiou, si elle s'appuie sur les commentaires de Deleuze historien du bergsonisme, est confirmée par les textes de Deleuze philosophe. Bergson est le vrai maître de Deleuze, et Deleuze répète, *via* le bergsonisme, le hégélianisme. Les montages du hégélianisme et du bergsonisme sont globalement les mêmes. Dans les deux cas, l'Un – Idée absolue chez Hegel, Mémoire chez Bergson – recueille les moments qui s'effectuent dans le temps, comme « être-là du Concept » d'une part, comme actualisation-contraction de virtualités coexistant dans le passé pur d'autre part. Mais ce rapprochement, s'il est fondé entre Hegel et Bergson, vaut-il pour Deleuze lui-même ? Le dernier mot de Deleuze est-il bergsonien, *c'est-à-dire* hégélien ?⁴



I

Plan contre plan ou les souvenirs d'un bergsonien

Nous devons distinguer le plan comme Un vers lequel on tend pour rendre raison de la forme, et l'Un que l'on cherche pour dissoudre toute forme. On ne touche au premier que pour revenir aux formes. Mais on n'atteint le second que pour devenir en lui. Dans le premier cas, le plan est considéré comme Forme supérieure, dans le second comme champ de forces. L'un fonde tandis que l'autre ne cesse d'« effonder » : plan d'évolution et de développement d'un côté, mais d'involution de l'autre (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 291, 330 ; DELEUZE, 1968a, p. 123). L'involution n'est pas du tout à comprendre comme une régression. Elle est, au plus près du chaos et de la décomposition, ce qui dissout toute forme sans englober toute force. Elle permet au contraire aux forces de garder leur consistance. C'est pourquoi d'ailleurs le plan, plan d'immanence ou de consistance, peut être identifié à une coupe du chaos (DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 44-45 ; Cf. BADIOU, 1997, p. 70-71). Or le plan de développement ou d'évolution est tout autre chose. Il échappe bien au chaos, mais il manque les forces. Il est l'Un ou la Forme transcendante, un plan au sens de plan caché, de dessein, projet ou programme, que l'on vise comme le fondement ou la raison souveraine et mystérieuse de toute chose. On ne va à lui que pour mieux retrouver les formes. Ce plan est le plan de Hegel.

La distinction des deux plans, deleuzien d'une part, hégélien d'autre part, aide à comprendre comment chez Deleuze et Hegel il peut y avoir création de concepts sans qu'il faille l'entendre au même sens. On se souvient que Deleuze et Guattari reconnaissent dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* la force du hégélianisme :

Hegel a défini puissamment le concept par les Figures de sa création et les Moments de son autopoïèse : les figures sont devenues des appartenances du concept, parce qu'elles constituent le côté sous lequel le concept est créé par et dans la conscience, à travers la succession des esprits, tandis que les moments dressent l'autre côté suivant lequel le concept se pose lui-même et réunit les esprit dans l'absolu du Soi (DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 16).

L'essentiel ici tient au lien de dépendance et même d'appartenance entre l'unité d'un Soi supérieur et le tout de ses produits développés et autopoïés une fois pour toutes. Le Concept est la Forme éminente à laquelle se rapportent comme autant de moments et de figures ses propres créations. Bien plus, figures et moments ont déjà été créés. La création n'est pas à venir, elle n'est pas affaire de devenir, mais elle appartient au passé (le présent de Hegel). Sont étrangères au plan deleuzien d'abord la verticalité dans le rapport à l'Un comme Forme transcendante à l'égard de ses propres développements formels, ensuite la clôture du Tout ainsi formé. Car le plan deleuzien, immanent au devenir qui le constitue, est ouvert aux créations de concepts toujours nouvelles. Les concepts sont toujours déjà passés mais encore à venir, le penseur est sur ce plan en perpétuel devenir.

Le plan comme unité mystérieuse ou cachée est donc le plan de Hegel. C'est encore le plan de Proust, d'après Deleuze et Guattari : « N'est-ce pas ainsi que même Balzac, et même Proust, exposent le plan d'organisation ou de développement de leur œuvre, comme dans un métalangage ? » (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 325) Mais si c'est le plan de Proust, n'est-ce pas aussi le plan de Bergson, qui dans *Différence et répétition* trouvait en Proust son développement naturel et nécessaire ? « Vivre en quelque sorte l'être en soi du passé », le sauver *pour nous*, déclarait alors Deleuze, « c'est à peu près le point où Proust reprend, relaie Bergson. » (DELEUZE, 1968a, p. 115) N'est-ce pas alors le mouvement d'ensemble de *Différence et répétition* qui relève du hégélianisme en se révélant bergsonien ? *Différence et répétition* demeure attaché à l'« évolutionnisme » bergsonien. C'est bien d'« évolution créatrice » qu'il est encore question dans le cinquième et dernier chapitre, « synthèse asymétrique du sensible ». À la « synthèse idéale de la différence » du chapitre IV qui faisait résonner différenciellement les multiplicités virtuelles succède et répond une différenciation conçue comme



processus d'actualisation, étalement en extension des intensités idéelles. Cet attachement au bergsonisme signifie une certaine proximité au hégélianisme, en tout cas l'absence d'une distinction assez nette entre plans de pensée hégélien et deleuzien. Pourtant tout plan fondateur, qu'il soit bergsonien ou hégélien, n'était-il pas déjà « effondré » dans *Différence et répétition* par l'éternel retour nietzschéen, précipité dans le devenir fou illimité d'Aiôn, cette fêlure du Je ? Deleuze découvrait le plan d'intensités et montrait comment on passe des intensités aux actualités formées. Mais instaurer un tel plan et s'y tenir, s'installer en lui, devenir intense et puissant en lui, n'était-ce pas la première et la seule chose à faire, plutôt que de redescendre aux formes et, par là, désigner rétroactivement la fêlure du Je comme leur fondement paradoxal ?

Deleuze a très abondamment puisé dans l'œuvre de Bergson, préparant dans *Le bergsonisme* un savant et subtil réemploi de la conception bergsonienne de la mémoire au cœur du chapitre de *Différence et répétition* consacré aux synthèses du temps : la seconde de ces synthèses, dite de Mnémosyne, répétition de tous les niveaux du temps, constitution d'un réservoir de différences aptes à fulgurer dans le sensible, est pensée sur le modèle du cône de la mémoire schématisé dans *Matière et mémoire*. Mais que *Différence et répétition* ait été l'occasion d'une brillante reprise de la notion bergsonienne de la mémoire – répétition qui n'alla pas elle-même sans une différenciation créatrice –, n'empêche pas que Deleuze ait été progressivement entraîné, à partir de sa rencontre avec Félix Guattari, dans une relecture du bergsonisme équivalant à une résorption des dualités de la matière et de la mémoire, de l'actuel et du virtuel.

Ce ne serait là qu'une des facettes de l'abandon par Deleuze de son dualisme topologique initial au profit d'une immanence véritable. Une fois lancé dans l'aventure de *Capitalisme et schizophrénie*, il devait lui-même affirmer : « J'ai changé. L'opposition surface-profondeur ne me soucie plus du tout. » (DELEUZE, 2002, p. 364).

Cette opposition était fondamentale en ce que les différences répétées virtuellement en profondeur, dans l'épaisseur du cône (ici inversé) de la mémoire, étaient censées s'actualiser en fulgurant en surface suivant le mouvement forcé d'une volonté de puissance. Deleuze a pu dire après 1972, tantôt que seules les surfaces importaient, tantôt que tout se passait désormais en profondeur. On le voit bien dans l'ultime schématisation ou diagrammatisation de l'œuvre de Lewis Carroll. Après avoir été suivi en 1969 parce qu'il prévenait la chute dans la profondeur du non-sens (DELEUZE, 1969, p. 114), après avoir été condamné pour les mêmes raisons en 1972 – en tant qu'« arpenteur des surfaces », il en reste à la superficialité du sens par-delà le mélange des corps (DELEUZE, GUATTARI, 1972, p. 160) –, Carroll était finalement loué pour avoir exploré à la fois la profondeur, la surface et le jeu entre les surfaces. Deleuze expliquait ainsi dans *Critique et clinique* qu'*Alice au pays des merveilles* devrait s'appeler « Les aventures souterraines d'Alice », car tout y est profondeur, tout menace d'être englouti par les profondeurs ; mais *De l'autre côté du miroir* « investit la surface » ; *Sylvie et Bruno*, enfin, « opère encore un progrès », en faisant coexister deux surfaces, par l'instauration de la contiguïté de deux histoires différentes. « Il appartient à Carroll – concluait alors Deleuze – de n'avoir rien fait passer par le sens, mais d'avoir tout joué dans le non-sens, puisque la diversité des non-sens suffit à rendre compte de l'univers entier, de ses terreurs comme de ses gloires : la profondeur, la surface, le volume ou la surface enroulée » (DELEUZE, 1992, p. 34-35). Mais peu importe au fond : qu'il n'y ait eu ensuite que des surfaces ou seulement de la profondeur, ou encore une circulation des unes à l'autre, l'essentiel est l'épaisseur de ce que Deleuze appelle ici le « non-sens », à savoir l'unidimensionnalité du déploiement vital, témoin le plus net de l'accession deleuzienne à un plan de Nature qui sera dit d'abord de consistance et de composition, puis d'immanence (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 191, 203, 310-315, 326, 330)⁵.

Il aura fallu le large mouvement de pensée, l'« hétérogène » (DELEUZE, 2003, p. 338) d'idée née de la rencontre avec Guattari, pour que Deleuze prenne ses distances à l'égard du bergsonisme et fonde ce faisant



la possibilité d'un « a-hégélianisme » conséquent. On comprend que les deux auteurs présentent dans *Mille plateaux* la distinction des deux plans sous la rubrique « Souvenirs d'un planificateur », en la préparant par le biais de « Souvenirs d'un bergsonien » quelques pages plus haut (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 325-333, 290-292 ; Cf. DELEUZE, 1981, p. 164-165, 173). C'est alors que Deleuze et Guattari exposent leur conception, très peu bergsonienne, de l'involution : plutôt que d'évolution, il faut parler d'involution créatrice, de devenir par intensification et dissolution des formes actuelles.⁶ Ils vont jusqu'à déclarer que « *le devenir est une anti-mémoire* » (DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 360). Ils ne citent pas Bergson, ne concentrent pas leur critique sur la Mémoire bergsonienne, mais la description qu'ils proposent de la mémoire à partir des textes husserliens rappelle étrangement les lignes écrites autrefois par Deleuze seul sur Bergson :

La Mémoire a une organisation ponctuelle parce que tout présent renvoie à la fois à la ligne du *cours* du temps (cinématique) qui va d'un ancien présent à l'actuel, et à une ligne verticale de l'*ordre* du temps (stratigraphique) qui va du présent au passé ou à la représentation de l'ancien présent ((DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 361).⁷

Devons-nous en déduire que Deleuze ne retient rien du bergsonisme ? On a peine à le croire, tant les renvois au penseur de la durée sont nombreux, décisifs, même après la rencontre avec Guattari, à vrai dire au cœur des dernières entre-captures deleuzo-guattariennes.

II

Les deux faces de l'immanence – bricolage conceptuel

Que Deleuze n'ait cessé d'hésiter sur ce qu'il convenait de retenir du bergsonisme, c'est ce que prouvent en particulier ses deux ultimes publications, des pages dont il tenait à ce qu'elles soient publiées, serait-ce à titre posthume : « L'immanence : une vie... », paru à l'automne 1995 – automne de la mort de Deleuze – dans le numéro de la revue *Philosophie* qui lui rendait hommage ; « L'actuel et le virtuel », inséré en appendice d'une réédition de 1996 de *Dialogues*, le livre co-écrit avec Claire Parnet. Cette mise au point est sans doute issue de la confrontation philosophique, par échanges épistolaires interposés, avec Alain Badiou. Ce dernier s'est expliqué sur ces échanges dans le livre qu'il rédigea finalement seul : Deleuze, se sentant « inférieur à la circonstance » (*dixit* Badiou), avait refusé que paraisse cette coproduction divergente, irréductible à la convergence deleuzo-guattarienne (BADIOU, 1997, p. 12-15).

« L'immanence : une vie... » est un texte d'une densité et, par là, d'une richesse exceptionnelles (DELEUZE, 2003, p. 359-361). Mais c'est aussi un remarquable et intrigant bricolage de philosophie et d'histoire de la philosophie. On y retrouve, mêlées et intriquées, superposées ou en surimpression, une foule de références *a priori* incompatibles entre elles, en particulier un mixte d'éléments bergsoniens et de perspectives spinozistes qui n'apparaissent ni chez Bergson ni chez Spinoza considérés séparément. Deleuze y parvient à l'affirmation d'un « matérialisme » qui est un « vitalisme », à travers la description d'une matière étrangement pénétrée de durée.

On est très loin de Bergson et même, pour commencer, de Spinoza. Tout part du « champ transcendantal », c'est-à-dire d'une formulation liée à la phénoménologie et à son ancrage kantien.⁸ Et d'emblée, il est question de l'immanence, soit du concept que Deleuze a cru devoir mettre *in fine* au cœur de son « système en perpétuelle hétérogenèse ». Or, c'est à la « vie » que l'immanence est associée, notion elle-même toute bergsonienne.⁹ Le réemploi de concepts bergsoniens ne laisse pas de frapper : « durée qualitative de la conscience sans moi », « données immédiates », définition du « devenir » comme passage entre deux sensations, c'est-à-dire comme « quantité virtuelle ». Il est bien vrai qu'en tout ceci Deleuze semble



présupposer l'importance du spinozisme : « Même la conception spinoziste du passage ou de la quantité de puissance fait appel à la conscience », précise-t-il dans une parenthèse qui fournit l'une des seules références du texte à un auteur. Nous devons comprendre que même Spinoza, penseur de la puissance par excellence et, non moins par excellence, contempteur de la conscience, reconnaît l'importance de la conscience dans l'appréhension de la variation de la quantité de puissance.

On n'ira pas croire cependant que Deleuze insiste sur le rôle joué par la conscience en vue d'insérer un coin bergsonien dans le spinozisme. Car il s'empresse d'ajouter que « la conscience est seulement de droit », et jamais présente en fait dans le devenir ou les variations de puissance dont est affecté le champ transcendantal défini comme durée. Et il le fait en se référant aux premières pages de *Matière et mémoire* : « comme si nous réfléchissions sur les surfaces la lumière qui en émane, lumière qui, se propageant toujours, n'eût jamais été révélée ». Ce que Deleuze commente ainsi : « tant que la conscience traverse le champ transcendantal à une vitesse infinie partout diffuse, il n'y a rien qui puisse la révéler ». Cette remarque est consonante avec les développements sur l'immanence de *Qu'est-ce que la philosophie ?* (DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 50) – et c'est d'ailleurs au concept d'immanence qu'introduisent immédiatement ces mises au point sur la présence seulement virtuelle de la conscience : « À défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d'immanence... ».

On comprend alors que l'idée de conscience visée jusque-là était moins bergsonienne que phénoménologique, renvoyant au re-travail par le jeune Sartre des notions fondamentales de la phénoménologie de Husserl : « Sartre pose un champ transcendantal sans sujet, qui renvoie à une conscience impersonnelle, absolue, immanente : par rapport à celle-ci, le sujet et l'objet sont des "transcendants" ». L'enjeu est la redéfinition par Sartre du « champ transcendantal » en termes d'immanence radicale, c'est-à-dire moyennant le siphonage de l'Ego que Husserl croyait devoir conserver à l'horizon du champ de visées intentionnelles, ou plutôt à la source de telles visées : c'est toujours un Ego qui vise selon Husserl. Or Sartre, revenant en 1934 de Berlin où il s'est livré à une lecture approfondie de Husserl, déclare que le champ de visées n'a nul besoin d'une subjectivité transcendantale pour être consistant, car l'ensemble des visées se tient, constitue à soi tout seul un champ. Postuler l'existence d'un Ego qui viserait reviendrait à dénaturer l'immanence, à la faire dépendre d'une entité transcendante à l'égard des visées. En vérité, une telle entité, si elle a un sens ou si elle existe, représente un produit d'immanence, extérieur aux visées, et tombant de ce fait hors du champ. D'un point de vue deleuzien, on dira que tout ce dont a besoin le devenir ou la durée se trouve en lui (ou en elle). Cela ne signifie pas que le champ transcendantal est immanent au devenir ou à la durée, mais plutôt que la durée est la seule immanence de ce qui est ou devient.

Peut-être y a-t-il lieu de distinguer deux sens de la conscience, ou deux types de conscience. Il y aurait, d'une part, une conscience qui serait coextensive aux visées, les visées ou intentions pouvant se laisser appréhender comme des « consciences *de* quelque chose » ; d'autre part, la conscience (de soi) définie comme la réflexion sur soi, constitutive d'un Ego, présentée à tort par Husserl comme l'origine des visées, alors qu'elle n'est en réalité qu'un produit dégradé ou second, qu'un transcendant tombé hors du plan d'immanence. Telle est la distinction, promue par Sartre, entre la conscience non-thétique de soi et la conscience thétique de soi, ou entre la conscience et l'Ego, bientôt entre le cogito pré-réflexif et le cogito réflexif – distinction que l'on retrouve chez Deleuze : la « conscience de droit » est différente de la « conscience de fait ». Autre la conscience impersonnelle, absolue, immanente, soustraite à toute révélation tant que rien n'arrête le mouvement de la vie ; autre la conscience comme transcendant, « Sujet comme acte qui opère » – pense-t-on à tort – « la synthèse des choses » et qui, loin de procéder à l'instauration du champ transcendantal, est instaurée par lui et au-delà de lui.



Faut-il en conclure que Deleuze est sartrien plutôt que spinoziste et, dans tous les cas, nullement bergsonien ? Il semble que notre analyse des dernières lignes rédigées par Deleuze nous reconduise à ses premières amours philosophiques, comme si, au soir de sa vie, il s'était employé à boucler la boucle de son devenir théorique, à plier sa pensée sur elle-même pour signer l'identité de sa philosophie. Avant Spinoza, travaillé pour la thèse complémentaire *Spinoza et le problème de l'expression*,¹⁰ il avait découvert avec enthousiasme *Matière et mémoire* en préparant l'oral de l'agrégation (Cf. DOSSE, 2007, p. 123). Or, avant cela encore, précédant et préparant la lecture de Bergson aussi bien que de Spinoza, il y avait eu, dès la classe terminale, la lecture frénétique de *L'être et le néant* entreprise avec l'ami Michel Tournier, occasion d'apprentissages par cœur, initiation par imprégnation d'un système philosophique digne des spéculations des grands idéalistes allemands (Cf. TOURNIER, 1978, p. 160). Mais peut-être suffit-il de situer Deleuze « au milieu » (DELEUZE, PARNET, 1996, p. 50-51), quelque part entre Bergson et Sartre, procédant, grâce à la lecture sartrienne de Husserl, à une formulation du bergsonisme en termes transcendantaux. On sait qu'une telle formulation n'a pas été avancée par Bergson. Devons-nous invoquer la superficialité du kantisme de Bergson, la *Critique* n'ayant été mentionnée dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* que pour satisfaire à la demande ou aux attentes des membres du jury de cette thèse ? (Cf. BERGSON, 1959, p. 1542) Ce n'est pas si sûr, la lecture bergsonienne de Kant ayant été ultérieurement profonde et décisive, par exemple dans l'*Introduction à la métaphysique*¹¹ Mais le concept de « transcendantal » comme tel n'apparaît pas chez Bergson, son introduction en France s'étant faite après la parution de ses œuvres, avec l'irruption de la vogue existentialiste, autrement dit avec Sartre. Toute l'originalité de l'apport deleuzien consisterait dans cet effort pour faire de l'« empirisme supérieur » réclamé par Bergson l'analogon français de l'« empirisme transcendantal » développé par certains représentants de la pensée allemande.¹²

Dès lors, Deleuze se contente-t-il d'explicitier l'essentiel de l'apport bergsonien en des termes audibles à des oreilles formées par Sartre et Merleau-Ponty à la philosophie allemande ? Peut-être, plus fondamentalement encore, signifie-t-il par là la convergence profonde du bergsonisme et de l'existentialisme, tout en insistant sur l'injustice de la critique sartrienne du bergsonisme : la durée n'est pas une « chosification », une « substantialisation », de la fluidité parfaite de la conscience.¹³ Il n'est pas question de se lancer ici dans une relecture de l'œuvre de Sartre qui pointerait son bergsonisme initial et la mauvaise foi des attaques de sa maturité philosophique. Notons simplement que Deleuze ne voit pas d'écart insurmontable entre Bergson et Sartre. À certains égards, il aurait même tendance à prendre parti pour Bergson contre Sartre : c'est encore trop de parler de « conscience », même préreflexive, pour caractériser l'impersonnalité de l'immanence. Sartre, en dépit de la génialité de sa découverte, aurait dû vider définitivement le champ transcendantal de toute trace de conscience, il aurait été mieux inspiré de s'en tenir aux virtualités d'une vie. Ce reproche, s'il ne figure pas explicitement dans « L'immanence : une vie... », était formulé dans *Logique du sens*:

L'idée d'un champ transcendantal « impersonnel ou pré-personnel », producteur du Je comme du Moi, est d'une grande importance. Ce qui empêche cette thèse de développer toutes ses conséquences chez Sartre, c'est que le champ transcendantal impersonnel est encore déterminé comme celui d'une conscience, qui doit dès lors s'unifier par elle-même et sans Je, par un jeu d'intentionnalités ou de rétentions pures (DELEUZE, 1969, p. 120, n. 5).¹⁴

Il n'est nul besoin d'une conscience pour assurer l'unification du champ de visées. Ces visées sont supportées, et l'unité est assurée, par la puissance d'une vie. Il ne semble pas que la place finalement réservée à la conscience dans le testament philosophique de 1995 modifie la donne à cet égard : prime sur tout l'élan du devenir et, avec elle, le bergsonisme de Deleuze.

Rappelons l'hommage décisif rendu à Bergson par Deleuze dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, cosigné avec Guattari. Bergson, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* se serait aventuré dans des parages proches de l'immanence radicale dont la philosophie de Spinoza est la plus pure et la plus puissante expression.



Il est vrai qu'il s'agit d'un seul et unique chapitre dans l'œuvre bergsonienne. Mais il suffit à rapprocher Bergson du « prince des philosophes », à en faire un disciple ou un apôtre d'importance:

Spinoza, c'est le vertige de l'immanence auquel tant de philosophes tentent en vain d'échapper. Serons-nous jamais mûrs pour une inspiration spinoziste ? C'est arrivé à Bergson, une fois : le début de *Matière et mémoire* trace un plan qui coupe le chaos, à la fois mouvement infini d'une matière qui ne cesse de se propager et image d'une pensée qui ne cesse d'essaimer partout une pure conscience en droit (ce n'est pas l'immanence qui est « à » la conscience, mais l'inverse). (DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 50)

Dans les premières pages du premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson aborde la question de la matière, en deçà de toute prise en considération de la durée, en l'occurrence avant que la mémoire ne fasse son entrée en scène. Si l'on admet que la durée est le concept qui signe le plus spécialement le bergsonisme,¹⁵ alors on est conduit à reconnaître que Deleuze retient l'aspect le moins bergsonien du bergsonisme, ou le côté avec lequel Bergson souhaitait qu'on ne confondît pas l'intuition de sa contribution philosophique la plus originale : « j'ai dit que le temps n'était pas de l'espace » (*apud* WORMS, 2011, p. 5).

On pourrait y voir une éclatante manifestation de l'« enclavage » que Deleuze se vantait de pratiquer en histoire de la philosophie. On se souvient qu'il s'était en particulier félicité d'avoir parfaitement réussi à « faire un enfant dans le dos » à Bergson.¹⁶ François Zourabichvili qualifie plus sobrement la méthode de Deleuze en histoire de la philosophie de « discours indirect libre ». (ZOURABICHVILI, 1994, p. 5) L'idée de ventriloquie paraît également adaptée : Deleuze parle à travers les auteurs, il les fait parler et leur fait dire ce qui, sans contredire la lettre de leur œuvre, les entraîne dans d'autres aventures d'idées que les leurs.

Tout part du plan de matière de *Matière et mémoire*, mais ce plan est complété, plus exactement retourné. Deleuze précise en effet que le plan est naturellement biface, qu'il a deux côtés, l'un des côtés est lié à la matière ou étendue, l'autre à la pensée, ou plutôt à la puissance d'exister d'un côté, à la puissance de penser de l'autre : « Ce plan nous tend ses deux faces, l'étendue et la pensée, ou plus exactement ses deux puissances, puissance d'être et puissance de penser ». (DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 50) Il importe de ne pas confondre les attributs en lesquels la Nature s'exprime, et les puissances qu'elle manifeste : les premiers sont en nombre infini, alors que la Nature possède deux puissances et deux seulement. Ce qui pourrait prêter à confusion et nous conduire à les identifier, c'est que les choses singulières que nous sommes, du fait même de notre constitution, n'ont affaire qu'à deux attributs, l'étendue et la pensée. Mais les puissances sont au nombre de deux, en soi et par soi, indépendamment des conditions de notre appréhension des attributs de la Nature.¹⁷

Comme on le voit, la précision est de nature spinoziste, retrouvant les « deux côtés » de l'absolu spinoziste, les deux puissances sous lesquelles s'expriment la substance divine. Mais la formule « les deux côtés de l'absolu », que Deleuze emploie pour décrire la dualité de la puissance d'agir et de la puissance de connaître,¹⁸ avait été inventée par Bergson pour caractériser la nouveauté introduite par sa doctrine, le progrès accompli par le bergsonisme au moment où il concédait dans *L'évolution créatrice* une réalité à l'étendue : « L'absolu, dira Bergson, a deux côtés, l'esprit pénétré par la métaphysique, la matière connue par la science¹⁹ ». Jusqu'alors, l'espace était seulement considéré comme une dénaturation de la durée due à l'esprit humain, le filet jeté par l'entendement sous les phénomènes pour les appréhender. Avec l'évolution créatrice de Bergson lui-même, l'étendue est présentée comme de la durée détendue, la matière comme de la mémoire décontractée. De purement mental ou intellectuel qu'il était, le sens de l'espace acquiert une épaisseur cosmologique que les développements précédents, à la fois psychologiques et épistémologiques, ne lui reconnaissaient pas.



Deleuze s'installe dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Mais il prétend compléter le plan de matière qu'il y découvre en lui adjoignant une face mentale ou spirituelle qu'il tire de la dualité spinoziste des attributs. Ce faisant, il retrouve l'évolution de Bergson, laquelle avait consisté à compléter cosmologiquement le tableau initial d'un monde intégralement réinterprété en durée : l'étendue aussi existe, elle est « l'autre côté de l'absolu ». La seule différence tient à ce que Deleuze part de la matière et la double d'esprit en immanence, alors que Bergson, s'étant d'abord installé dans la durée de l'esprit, concède à la matière une réalité. Autrement dit, les deux auteurs se croisent, arrivant au terme de leur parcours respectif à la complétude d'un schéma de pensée équivalent.

III

Quelle profondeur pour la pensée ? Questions posées aux fins d'un bergsonisme du cinéma

Pourtant, chez Bergson, à partir du moment où les deux faces sont reconnues à l'absolu, le schéma change d'allure, la topologie se modifie : la durée ne se présente plus comme une nappe, parallèle à l'étendue, et la doublant ou se décalant par rapport à elle, aux multiplicités actuelles de l'espace répondant les multiplicités virtuelles de la mémoire. Un cône la représente maintenant adéquatement, ou encore des circuits qui vont chercher de plus en plus profond dans les strates mémorielles lorsqu'une actualisation d'image s'impose en vue de satisfaire les besoins de l'action. De cela, il est aussi question chez Deleuze, et cette lecture du bergsonisme voisine avec la précédente, non seulement dans les premiers textes, qui relèvent d'une logique de l'expression, mais même plus tardivement, dans la dernière période consacrée aux arts (cinématographiques tout particulièrement), voire dans l'autre testament philosophique, fruit comme « L'immanence : une vie... » de la confrontation ultime avec Badiou : « L'actuel et le virtuel ».

Les éloges paradoxaux adressés à Bergson – penser l'immanence, c'est arrivé une fois à Bergson – ont beau être assumés par Deleuze, ce penseur du paradoxe,²⁰ ils ne sont pas sans poser de redoutables difficultés conceptuelles. Car Deleuze ne s'est pas contenté de louer les premières pages de *Matière et mémoire*. La courbe d'évolution du philosophe ne passe pas d'un attachement à la mémoire en profondeur à un éloge de la matière sur le plan immanent de devenir puissants. Deleuze n'a en effet pas cessé de lire et de commenter Bergson, et cela selon toutes ses dimensions, aussi bien matérielles que mémorielles. Au cœur même de l'écriture à quatre mains développée avec Guattari, Deleuze avait continué de faire valoir l'importance de la découverte bergsonienne d'une coexistence de durées, c'est-à-dire de l'attention aux multiplicités virtuelles. Il est vrai qu'il s'employait à aboucher la virtualisation au processus d'intensification – en dépit et à l'encontre de la critique bergsonienne de l'intensité.²¹ Comment cependant s'intéresser aux multiplicités virtuelles sans tenir compte du lien qui unit les deux genres de multiplicités, les virtuelles ou différences de qualité et les actuelles ou différences quantitatives et extensives ? Suffit-il de célébrer le devenir-puissant à même les multiplicités virtuelles, l'intensification à partir d'elles sur un plan d'immanence ? De fait, le virtuel n'est pas pensable sans l'actuel et les circuits en lesquels il entre avec ce dernier.

On le voit dans les deux volumes impressionnants sur le cinéma, qui ne comptent pas moins de quatre commentaires techniques de l'œuvre de Bergson, sans doute les plus fouillés depuis le livre de 1966. Passons vite sur le contresens concernant la portée du cinéma dont Bergson se serait rendu coupable en condamnant le « mécanisme cinématographique de la pensée » (BERGSON, 1959, p. 753). Deleuze le signale d'emblée, le mécanisme visé par Bergson, qui consiste en l'immobilisation du devenir au moyen d'une coupe ou d'une série de coupes instantanées censées valoir pour la durée elle-même, est bien plus « photographique » que « cinématographique ». Le cinéma, via l'illusion créée par la projection de



vingt-quatre images par seconde, est au contraire tout à fait apte à rendre raison de l'écoulement du temps autant que de l'épaisseur du mouvement (DELEUZE, 1983, p. 10-11). Surtout, la grande césure dans l'histoire du cinéma, qu'incarne matériellement la publication par Deleuze de deux volumes distincts, le premier consacré à *L'image-mouvement* (le cinéma jusqu'à la Seconde Guerre mondiale), le second, *L'image-temps*, embrayant sur l'après-guerre, cette césure représente un approfondissement du commentaire du bergsonisme qui suit la pente d'approfondissement du bergsonisme lui-même. Deleuze part du mouvement dans la matière, avant de s'intéresser aux circonstances en lesquelles les cinéastes ont été conduits à introduire des considérations de temps dans la mise en scène et la réalisation. Le « progrès », dans la pensée à l'œuvre dans le cinéma autant qu'au-delà du cinéma, épouse très exactement la progression de la pensée de Bergson, de la matière à la mémoire.

Dans son second commentaire de Bergson, Deleuze s'installe une nouvelle fois sur le plan de la matière en mouvement décrit dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Et une fois encore, ce plan est qualifié de « plan d'immanence ». Deleuze insiste sur l'identité ou l'équivalence, chez Bergson, des images, de la matière et du mouvement. Le plan d'immanence, ce sont des images, qui sont la matière, laquelle est toujours en mouvement, c'est-à-dire implique du temps : « Cet ensemble infini de toutes les images constitue une sorte de plan d'immanence. L'image existe en soi, sur ce plan. Cet en-soi de l'image, c'est la matière : non pas quelque chose qui serait caché derrière l'image, mais au contraire l'identité absolue de l'image et du mouvement ». On n'ira pas croire qu'un tel plan reconduise la description que le mécanisme classique faisait de la matière, car il représente « une coupe mobile, une coupe ou perspective temporelle. C'est un bloc d'espace-temps », alors que le mécanisme impliquait « des systèmes clos, des actions de contact, des coupes immobiles instantanées », accordant un nouveau bail à l'antique erreur des philosophes qui, depuis Platon, se sont employés à spatialiser le temps en immobilisant le mouvement. Deleuze sait bien qu'en parlant de « plan d'immanence », il a recours, au cœur d'un exposé sur le bergsonisme, à une expression qui n'apparaît pas sous la plume de Bergson : « Avec cette notion de plan d'immanence, et les caractères que nous lui donnons, nous semblons nous écarter de Bergson. Pourtant nous croyons lui être fidèle. » (DELEUZE, 1983, p. 86-87). Autrement dit, Deleuze est parfaitement conscient qu'il poursuit ce faisant le mouvement de sa propre hétérogénéité, et de la ventriloquie des classiques de l'histoire de la philosophie qui accompagne cette hétérogénéité.

Et non seulement l'image et la matière sont identiques, mais la matière et la lumière le sont également. On assiste à l'amorce d'une nouvelle étape dans la répétition différenciante du bergsonisme, promise à de beaux jours, c'est-à-dire à des reprises elles-mêmes « monotones²² », de *Qu'est-ce que la philosophie ?* à « L'immanence : une vie... » : « L'ensemble des mouvements, des actions et réactions est lumière qui diffuse, qui se propage "sans résistance et sans déperdition"²³ ». Or, que l'image, qui est matière et mouvement, soit encore lumière, que la lumière vienne des choses mêmes, et non pas de la conscience des choses, voilà qui correspond à un renversement complet des perspectives phénoménologiques. La phénoménologie accepte encore les vues héritées de l'Antiquité selon lesquelles la conscience est comme un faisceau lumineux braqué sur les choses. Si l'on suit le bergsonisme, il ne faut pas dire que « toute conscience est conscience *de* quelque chose », mais que « toute conscience *est* quelque chose », qu'elle se « confond avec la chose » (DELEUZE, 1983, p. 89). Il y a bien pour Bergson de la conscience, mais « il s'agit d'une conscience en droit, partout diffuse et qui ne se révèle pas [...]. Quant à *notre* conscience de fait, elle sera seulement l'opacité sans laquelle la lumière, "se propageant toujours, n'eût jamais été révélée" » (DELEUZE, 1983, p. 90).

Seulement, c'est là que tout se renverse à nouveau, mais à présent à l'intérieur même du bergsonisme. Toute change en effet avec l'apparition d'un « écran noir » venant s'interposer dans l'ensemble des images



et interrompre la diffusion du mouvement lumineux sur le plan, avec la révélation d'une conscience de fait au sein d'un Tout jusqu'alors parfaitement immanent à lui-même. Car cet écran noir et cette conscience de fait ne sont rien d'autre que le point d'insertion d'une subjectivité et d'une mémoire dans le courant d'une matière communiquant le mouvement à toutes ses parties. Le point d'insertion a pour nom matériel « cerveau », et pour définition « centre d'indétermination ». Ce qu'une subjectivité introduit dans le devenir des images, c'est un écart et des délais, dans la communication au-delà d'elle-même, de mouvements qui lui sont parvenus. Un sujet retient, retarde, éventuellement réoriente, le cours des déterminations matérielles qui se sont propagées jusqu'à lui. Actions et réactions qui s'enchaînaient précédemment sans que rien ne les arrête vont être entravées ou modifiées : la réaction ne sera plus nécessairement équivalente ou proportionnée à l'action.

Deleuze n'en ignore rien, qui consacre une partie de son commentaire du bergsonisme à ces questions. La lecture suit ici le mouvement du texte de Bergson, sans s'interdire des éclairages empruntés à d'autres auteurs, en l'occurrence Whitehead qui apparaîtra peu après dans le livre *Le pli* comme le troisième représentant, avec Leibniz et Bergson, d'une pensée de l'événement (Deleuze, 1988, p. 103-112). La subjectivité, explique Deleuze, est sélective et soustractive : elle ne retient que ce qui l'intéresse dans ce qui lui parvient ; il y a donc « moins » dans la perception effectivement actualisée par une conscience que dans le Tout du devenir. En droit, la chose et la conscience de la chose coïncident, puisque le mouvement et ses déterminations se diffusent partout tant qu'aucun écran ne s'interpose. Pour qu'on ne confonde pas choses et perceptions de choses, on peut avoir recours au concept whiteheadien de « préhension » : « Bref, les choses et les perceptions de choses sont des *préhensions* ; mais les choses sont des préhensions totales objectives, et les perceptions de choses, des préhensions partielles et partiales, subjectives ». Il n'y a pas d'abord de différence de nature entre choses et perceptions de choses, images objectives et réactions subjectives à ces images : ce sont toutes également des préhensions, des prises sur le mouvement en cours. Mais sur le tout de ce qu'elle reçoit, l'image que je suis sélectionne et oriente, arrête et relance selon des déterminations qui n'appartiennent qu'à elle et qui représentent autant d'indéterminations à l'égard du mouvement initial. De là l'importance, la nécessité même, de distinguer trois types d'images : les images-perceptions, les images-actions, enfin les images-affections. Ces images sont articulées comme autant de paliers qui font accéder à toujours plus de profondeur subjective depuis le sol objectif-matériel du plan d'immanence. L'image-perception est encore au plus près de l'identité en droit de la chose et de la perception de chose. Mais très vite, depuis ma retraite subjective, le monde s'organise pour moi en fonction de l'action virtuelle des choses sur moi et de mon action possible sur elles. Telle est l'image-action, « deuxième avatar de l'image-mouvement », « second aspect matériel de la subjectivité » (DELEUZE, 1983, p. 95). Enfin, dans l'écart même qui sépare l'action reçue de la réaction originale initiée par le sujet, se situe l'affection, « ce qui occupe l'intervalle [...] sans le remplir ni le combler ». Dans l'image-affection, on ne peut plus répondre que par une « tendance » ou un « effort » (*Ibid.*, p. 96).

On pourrait croire que Deleuze, ce défenseur d'une immanence radicale, va s'installer sur le plan matériel, quelque part au milieu des images, et nous décrire le mouvement de la lumière qui y est partout diffuse. Mais il n'en est rien. Comment le pourrait-il, dans la mesure où le cinéma s'est d'emblée enfoncé dans des variations subjectives mettant à l'œuvre ou à l'essai les différentes variétés de l'image-mouvement, s'enfonçant dans l'épaisseur de la subjectivité et bientôt dans les différents degrés de la mémoire ? Il existe bien le cinéma expérimental, radical, de Samuel Beckett. Expérimental, le cinéma de Beckett l'est en un sens qui s'accorde avec les prérequis d'un « empirisme supérieur » ou « transcendantal » comme celui de Deleuze. Il nous enseigne à « nous défaire de nous-mêmes, et [à] nous défaire nous-mêmes » (*Ibid.*, p. 97), il nous précipite ou nous ramène dans l'immanence pure :



Il s'agit de rejoindre le monde d'avant l'homme, avant notre propre aube, là où le mouvement au contraire était sous le régime de l'universelle variation, et où la lumière, se propageant toujours, n'avait pas besoin d'être révélée. Ainsi procédant à l'extinction des images-action, des images-perception et des images-affection, Beckett remonte vers le plan lumineux d'immanence, le plan de matière et son clapotement cosmique d'images-mouvement. Il remonte des trois variétés d'images à l'image-mouvement mère (DELEUZE, 1983, p. 100).

Soulignant l'originalité de Beckett, corrélative de sa radicalité, Deleuze ne peut cependant négliger sa marginalité : le cinéma dans son ensemble n'est pas beckettien. Il est bergsonien. Cela signifie qu'il faut, au moins pour commencer, suivre « le chemin inverse, de l'image-mouvement aux variétés qu'elle prend ». Deleuze suivra donc la pente qui mène de la matière à la mémoire. Car au-delà encore des images-affection se déploient les images-souvenir. Le souvenir vient combler l'écart entre l'action et la réaction, le mouvement reçu et le mouvement exécuté, que l'affection creusait sans le remplir. Ce sont des souvenirs qui viennent s'insérer entre la perception et l'action, pour informer la première et déterminer la seconde : « La subjectivité prend donc un sens nouveau, qui n'est plus moteur ou matériel, mais temporel et spirituel » (DELEUZE, 1985, p. 67). Cela, dira-t-on, c'est du Bergson, c'est ainsi que les choses s'enchaînent dans *Matière et mémoire*. Mais c'est aussi, et indissolublement, la pente que suit le cinéma lui-même, à la suite de la « crise » qui le frappe après la Seconde Guerre mondiale. Les origines de la crise sont multiples, aussi bien extérieures qu'internes au cinéma, et Deleuze se garde bien de produire une philosophie de l'histoire du cinéma : il faut laisser à cette histoire sa contingence, reconnaître que la crise est arrivée sans soutenir qu'elle *devait* arriver. D'où, aussi bien, le soin mis à parler des « origines » et non des « causes » de la crise (DELEUZE, 1983, p. 278).²⁴ Il y a cependant quelque évidence, ou quelque importance, à ce que le cinéma ait assumé la création d'images mentales telles que les images-souvenir. On ne dira pas qu'il le fallait, mais on admettra que c'est une excellente chose qu'elle l'ait fait, l'événement mettant le cinéma en relation immédiate, en prise directe avec la pensée (*Ibid.*, p. 268).²⁵ Se manifeste après-guerre, et de plus en plus nettement tout au long de la seconde moitié du XXe siècle, un cinéma de la pensée que ne saurait négliger la pensée du cinéma, que la pensée de Deleuze en général se réjouit d'analyser et de s'approprier.

Comment faire en sorte, dans ces conditions, de ne pas basculer dans les profondeurs, de ne pas retrouver le fond de la mémoire bergsonienne que la collaboration avec Guattari avait tenté de résorber ? Ce sont tous les schémas bergsoniens du temps, cône des souvenirs virtuels et boucles d'actualisation, couches du passé et pointe du présent, qui refont surface parallèlement aux commentaires d'images.²⁶ Deleuze s'emploie à conjurer l'enfoncement et à éviter que la mémoire ne fonctionne à nouveau comme fondement, à remonter à la surface et à retrouver le plan. Il s'attache notamment à un schéma particulier de l'actualisation, celui du plus petit circuit existant entre l'actuel et le virtuel. Il écrit des pages puissantes sur le « cristal de temps ». Mais ces pages sont vaines : elles n'empêcheront pas que la vie ne se creuse d'une épaisseur mémorielle, que l'immanence n'entre en résonance ou en coalescence avec ce qui lui échappe, lui demeure (ou lui devient) étranger.

IV

Le virtuel et « son » actuel. La dualité maintenue

Tout l'effort de Deleuze porte sur l'analyse du lien, qualifié d'immanence, qui rattache l'actuel et le virtuel à travers le cristal de temps. À ses yeux, le cristal ne signale pas un intérêt pour ce qui est hors du plan d'immanence, ou pour ce qui se forme et se développe à partir de lui. Il permet au contraire de ramener au plan où tout devient ce qui n'y était plus, ce qui en était tombé comme produit transcendant. Devenir sur le plan, voilà l'important. Le cinéma, par un travail sur l'enchaînement des images, parvient en effet à



« contracter l'image, au lieu de la dilater », il trouve « le plus petit circuit » entre l'actualité des perceptions et les virtualités de la mémoire, en « accol[ant] l'image actuelle à une sorte de double immédiat », « une image virtuelle qui lui correspond un reflet », « en miroir » ou « en coalescence » (DELEUZE, 1983, p. 92-93). Une telle liaison apparaît par exemple dans l'usage du flash-back chez Mankiewicz, un court-circuit se faisant entre un personnage qui raconte au passé et le même en tant qu'il a surpris quelque chose pour pouvoir le raconter. Le cristal de temps se forme au point d'indiscernabilité constitué par le circuit de l'actuel et du virtuel.

Après avoir été abordée dans les livres sur le cinéma comme un procédé des cinéastes d'après-guerre, c'est-à-dire comme un produit de l'image-temps cinématographique, la question du cristal est ressaisie dans « L'actuel et le virtuel ». D'emblée, on constate un renversement : l'immanence qualifiait dans *L'image-temps* le plan de matière, objectif et actuel ; elle en vient finalement à décrire la virtualité de devenir intensifs : « Le plan d'immanence comprend à la fois le virtuel et son actualisation, sans qu'il puisse y avoir de limite assignable entre les deux » (DELEUZE, PARNET, 1996, p. 180). C'est que Deleuze a simplement changé de pied, de face ou de côté. Le plan a deux faces, il est à la fois matériel et mémoriel, objectif et subjectif, actuel et virtuel, etc. Deleuze a commencé par appuyer sur le côté matériel, il se ravise et se range – rangeant avec lui son concept d'immanence – sous la face virtuelle. Mais il ne pourra pas éviter que sa pensée, tout comme le bergsonisme, ne marche sur deux pieds, n'évolue sur deux faces ou deux côtés.

La cristallisation, identifiée par Deleuze au cœur du bergsonisme, permettrait de décrire la relation d'immanence qu'entretiennent le plan et ses produits. L'actuel tomberait hors du plan comme fruit, mais il n'en continuerait pas moins d'appartenir au plan, en entrant dans un rapport de cristallisation avec les éléments du plan. Le cristal témoigne pour une remontée ou une régression involutive permanente des actualités en direction des virtualités intensives. Il révèle qu'aucun actuel ne se détache entièrement du virtuel, qu'en dépit de tout développement en extension, l'actuel demeure attaché au virtuel comme à sa source intensive vive. L'image virtuelle réabsorbe en permanence toute l'actualité, et « cet échange perpétuel du virtuel et de l'actuel définit un cristal. C'est sur le plan d'immanence qu'apparaissent les cristaux. » (DELEUZE, PARNET, 1996, p. 184) L'actualité est bien extérieure au plan, mais elle est l'extérieur de l'intérieur virtuel ou intensif, avec lequel elle manifeste un lien d'appartenance. Quelle est cependant cette étrange réalité qui est à la fois dedans et dehors, et dont on s'emploie à dénier l'extériorité en la présentant comme le dehors *du* dedans, existant non pas en elle-même mais par et pour le dedans ? Une telle réalité a toute l'ambiguïté de ce qui se situe sur le seuil ou à la limite : elle participe tout en se détachant, elle appartient tout en s'émancipant. Mais pourquoi privilégier systématiquement la participation et l'appartenance, ainsi que le fait Deleuze, et minimiser l'indépendance et le détachement, qui ne sont pas moins réels et pas moins essentiels à l'actuel ?

De semblables difficultés se font jour lorsque l'intuition fait à son tour l'objet d'une reprise originale. Il n'y a pas lieu de s'en étonner si l'intuition est la méthode au moyen de laquelle est opérée la saisie du virtuel par-delà l'actuel, mais en rapport avec lui. Or l'opération n'est-elle pas du même ordre que dans la dialectique, comme l'affirme Badiou ? Deleuze ne se contente-t-il pas d'opposer à la conscience et à la négation, moteurs de l'hégélianisme, l'immanence et l'expression qui sont au fond de son bergsonisme bricolé ? L'intuition a cette étonnante unité d'un double mouvement, d'un aller au fondement et d'un retour épousant le mouvement du développement et de la formation des actualités finies (BADIOU, 1997, p. 54-63). Deleuze, il est vrai, explique qu'elle n'équivaut pas au ré-enchaînement de l'évolution à partir de sa compréhension, mais représente au contraire une saisie immédiate, quoique non explicite, des mouvements involutifs qui parcourent un plan de consistance.²⁷ Pourtant, écrire en suivant l'impulsion d'une intuition revient bien à « ré-enchaîner », comme le dit Badiou. On objectera qu'écrire, pour Deleuze, ce n'est pas donner forme, mais devenir :



Écrire n'est certainement pas imposer une forme (d'expression) à une matière vécue. La littérature est plutôt du côté de l'informe ou de l'inachèvement, comme Gombrowicz l'a dit et fait. Écrire est une affaire de devenir, toujours inachevé, toujours en train de se faire, et qui déborde toute matière vivable ou vécue. C'est un processus, c'est-à-dire un passage de Vie qui traverse le vivable et le vécu. [...] Devenir n'est pas atteindre à une forme (identification, imitation, Mimésis), mais trouver une zone de voisinage, d'indiscernabilité ou d'indifférenciation telle qu'on ne peut plus se distinguer d'une femme, d'un animal ou d'une molécule : non pas imprécis ni généraux, mais imprévus, non-préexistants, d'autant moins déterminés dans une forme qu'ils se singularisent dans une population. (DELEUZE, 1992, p. 11)

Il s'agit toujours pour Deleuze de dégager l'autre de l'actualité, la sienne ou celle de l'objet. Devenir, c'est devenir-autre, se dédoubler ou se redoubler. Le redoublement n'est pas le processus qui mène au double comme à un fondement, mais le mouvement par lequel je découvre l'autre en moi et atteins aux conditions d'un redoublement indéfini. Je ne vais pas au plan pour revenir à moi, au Moi, ou aux actualités en général ; je n'y vais que pour devenir-autre, que pour répéter et faire revenir le différent à travers une multiplicité virtuelle.²⁸ Le devenir n'est pas entre le plan et ce qui le transcende. Il est immanent au plan et le construit de façon univoque. Le plan est le seul Même qui se dit du devenir qui le constitue. Nous devons donc distinguer les philosophies qui placent au centre de leurs préoccupations le rapport entre le plan et ses produits transcendants, et celles pour lesquelles compte seul le mouvement propre au plan. Deleuze avec Guattari ne veut pas aller des actualités au plan comme à leur fondement, ni de l'Un à ses productions formées. L'enjeu n'est pas d'expliquer les formes, mais d'épouser les forces. La force déplie toute forme et la dissout en l'entraînant ou la ré-entraînant dans un devenir puissant. Peu importe ensuite que les formes suivent ou non. On a irrémédiablement changé de mode de vie, on est passé sur un autre plan. Suffit-il cependant de proclamer que l'important n'est pas de conserver l'actualité ou ni de conserver à l'objet ses deux moitiés inégales, l'actuelle et la virtuelle ? Peut-on éviter que de l'actuel ne se forme ou que des formes ne s'actualisent, et que la virtualité des forces ne fonctionne à leur égard comme un nouveau fondement ? Et comment prétendre que le plan conserve l'actuel et ménage avec lui un lien d'immanence quand la définition de l'actuel comme produit d'immanence fait de lui un transcendant et suppose qu'il entre du dehors en relation avec le plan ?

CONCLUSION

Bergson, Deleuze et les autres

La coexistence de deux lignes d'interprétation du bergsonisme paraît en elle-même problématique : comment concilier, d'une part, l'idée, spinoziste et bergsonienne à la fois, d'un nappage d'esprit parallèle à la face matérielle du plan d'immanence, et, d'autre part, la thèse d'une orthogonalité de la mémoire par rapport au plan matériel de l'action, celle-ci ne venant s'insérer dans l'espace qu'en un point, à la pointe d'une action par laquelle s'actualisent les images-souvenirs nécessaires pour répondre aux sollicitations du moment, ou au point de coalescence cristallin de l'actuel et du virtuel ?

Une caractéristique est partagée par ces deux approches, et c'est elle qui paraît soulever les plus grandes difficultés. Les deux lectures, en effet, ne font aucune place à la pluralité des perspectives consciencielles (ou mentales ou spirituelles). Dans le premier cas, c'est l'impersonnalité qui prime, ce qui advient en durée sur le plan étant explicitement réputé pré-personnel ; dans le second cas, une personne et une seule est affectée par la propagation du mouvement dans l'étendue, une seule est concernée par l'insertion-actualisation de souvenirs (qui se conservent en eux-mêmes) dans le plan de l'action, ou dans le cristal qui se forme au point de coalescence du virtuel et de « son » actuel. Dans un cas comme dans l'autre se signale un net refus d'envisager que plusieurs centres de perspective et d'individuation puissent agir et interagir sur le plan d'immanence. Dans la première lecture, on ne veut admettre aucune existence individualisée sur le plan ;



dans la seconde, on répugne à concéder plus d'une existence individuée, identifiée perpendiculairement au plan et répétant en elle-même et pour elle-même les moments de sa durée.

La phénoménologie, dans le foisonnement des hypothèses théoriques envisagées par son inventeur, offrait pourtant les moyens de compenser ce point aveugle de la réflexion bergsonienne. Deleuze le savait bien, qui avait une parfaite connaissance des textes de Husserl et des premières lectures que les philosophes français en avaient proposées. Dans les *Méditations cartésiennes*, il était ainsi question aussi bien de monades ou de centres de visions en cours d'individuation que d'Ego ou de subjectivités constituées. À vrai dire, Husserl présentait la sphère transcendantale tantôt comme une sphère monadologique, tantôt comme dépendant d'un Ego : « Dans les *Méditations cartésiennes*, les monades, centres de vision ou points de vue, prennent une place importante à côté du Je comme unité synthétique d'aperception ». (Deleuze, 1969, p. 121, n. 6) Or, pourquoi faudrait-il privilégier le Je au détriment des monades ? Sans doute n'y a-t-il pas d'Ego dans le champ transcendantal, et l'on aurait tort de l'y admettre, ainsi que l'a montré Sartre. Mais cela n'empêche pas qu'une multiplicité de perspectives s'impliquent et s'entre-expriment sur le plan d'immanence de nos existences. En droit, il y a participation spirituelle-mémorielle des individus ou des forces en voie d'individuation à un seul et unique champ d'expérience. Deleuze l'a souligné une fois, dans *Logique du sens*, mais il a refusé de se ranger à cette possibilité :

Et non moins que la forme du personnel, le champ transcendantal du sens doit exclure celle du général et celle de l'individuel [...]. Aussi ne nous semble-t-il pas que le problème avance réellement, dans la mesure où Husserl inscrit dans le champ transcendantal des centres d'individuation et des systèmes individuels, des monades et des points de vue, des Moi à la manière de Leibniz, plutôt qu'une forme de Je à la manière kantienne. (DELEUZE, 1969, p. 120-121)

C'est pourtant l'immense intérêt que présente la perspective ouverte par Gaston Berger, quoi qu'il ne l'ait pas empruntée concrètement – mais d'autres, parmi ses contemporains, se sont engagés dans une telle voie :

Nous pensons avec M. Sartre que la phénoménologie n'a pas besoin d'un « Je » qui réalise l'unité synthétique de l'aperception. Mais peut-elle se passer d'un centre de vision, d'un point de vue ? L'intérêt porté par Husserl à la monadologie leibnizienne, la place que prend dans ses notes et dans ses derniers écrits publiés la notion d'horizon viendraient à l'appui de cette interprétation. Tout ce que dit de l'ego M. Sartre doit, semble-t-il, être maintenu et conserve son importance, mais ce n'est que l'ego psychique qu'il réduit (BERGER, 1941a, p. 154).²⁹

Autrement dit, Sartre ne réduit pas l'Ego transcendantal. Du moins, son opposition résolue à la postulation husserlienne d'un Ego transcendantal n'interdit pas la possibilité de l'existence de centres de vision ou de points de vue, monades susceptibles d'interagir, d'entrer dans des rapports, sinon intersubjectifs (il n'y a pas d'Ego ni de *sujets* constitués à proprement parler), du moins intermonadiques. Toute la question est de savoir si, chez Husserl, l'Egologie transcendantale cède effectivement le pas devant une intermonadologie transcendantale, ou si les développements consacrés à cette dernière suffisent à contrebalancer l'importance concédée à la première dans les textes fondateurs. C'est loin d'être clair, comme le laisse entendre Berger lui-même dans le dernier appendice de ses *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorie pure*, « La communication des consciences dans la phénoménologie de Husserl ». (BERGER, 1941b, p. 190-193)

Il reste que, si les conclusions de Husserl ne se dégagent pas avec netteté, la thèse à viser, par-delà les insuffisances ou l'ambivalence des positions husserliennes, apparaît sans ambiguïté : on doit approfondir la voie d'une intermonadologie qui permettra de rendre compte de la communication des consciences ou des puissances, en deçà d'une Egologie et de la très difficile phénoménologie d'autrui qui pourrait être entreprise à partir d'elle. De fait, c'est à une telle phénoménologie que s'est livré Sartre dans *L'être et le néant*, ce sont de telles difficultés qu'il a affrontées, en discutant Husserl et en le complétant au moyen de Heidegger et de



Hegel. Il a cependant échoué, malgré toutes ses lectures, malgré tout son « devenir-allemand », à dépasser la mise en problème solipsiste de l'articulation de la conscience et du corps, de la matière et de la mémoire, qui se faisait déjà jour chez Bergson. Deleuze, héritier et de l'un et de l'autre penseur, n'y parviendra pas davantage en les faisant agir l'un sur l'autre après s'être placé entre eux. Sans doute aurait-il fallu se situer ailleurs et autrement, s'appropriier les développements alors en cours de la « psychophilosophie » française relatifs à la co-genèse effective des esprits.³⁰ Mais ceci est une autre histoire, passant par d'autres lectures de Bergson, au carrefour d'autres disciplines, biologie et anthropologie notamment. Il se pourrait que cette histoire et ces lectures, activement refoulées par les représentants de la *French Thought*, méritent de faire retour dans notre contemporanéité.

NOTAS

1. Sur l'intuition comme méthode, cf. DELEUZE, 1966, Chap. 1er, « L'intuition comme méthode », p. 1-28, BADIOU, 1997, le chapitre sur « la méthode », en particulier « Le parcours de l'intuition », p. 54-63, et la sélection de pages tirées de DELEUZE, 1983, p. 169-177.
2. Cf. A. Ménil, « Deleuze et le “bergsonisme du cinéma” », *Philosophie*, n° 47, 1995, p. 28-52.
3. Commentant G. Deleuze, *L'image-temps. Cinéma 2*, Paris, Minuit, 1985, p. 170-172.
4. Je reprends et prolonge ici le fil d'une discussion amorcée dans « Le Hegel que Deleuze n'a pas écrit », dans A. Cherniavsky et Ch. Jaquet (dir.), *L'art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Classiques-Garnier, 2013, p. 107-122.
5. Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, Deleuze et Guattari réservent à l'art la capacité d'instaurer un plan de composition, distinct du plan d'immanence de la philosophie et du plan de référence des sciences. Sur les types de recouvrements ou d'interférences entre les plans, cf. en particulier p. 204-206.
6. André Lalande a le premier parlé d'involution. C'est en ces termes qu'il s'opposa au bergsonisme dans les deux éditions de sa thèse, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales* (Paris, Alcan, 1899) et *Les illusions évolutionnistes* (Paris, Puf, 1930). Deleuze connaît cette référence, qu'il cite dans *Différence et répétition* (1968a, p. 289, 398). Il ne pouvait cependant s'en réclamer trop ouvertement après l'avoir congédiée, à la suite de Sartre, comme le prototype de la philosophie universitaire (2002, p. 109).
7. On comparera à la description de la Mémoire bergsonienne dans *Différence et répétition* (1968a, p. 111-113, 119, 145). On se gardera de confondre l'ordre mémoriel ici invoqué et l'ordre implacable de l'Aiôn que définit *Différence et répétition* (*ibid.*, p. 120), car cet ordre effonde le premier et tout fondement mémoriel en général.
8. DELEUZE, 1968a, p. 176 : « de tous les philosophes, c'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. »
9. On se souvient en particulier que Deleuze a publié en 1957 sous le titre *Mémoire et vie* un choix de textes de Bergson juste après ses premiers articles sur le bergsonisme, parus en 1956, « Bergson, 1859-1941 » et « La conception de la différence chez Bergson » (repris dans DELEUZE, 2002, p. 28-72).
10. DELEUZE, PARNET, 1996, p. 22 : « C'est sur Spinoza que j'ai travaillé le plus sérieusement selon les normes de l'histoire de la philosophie. »
11. Je me permets de renvoyer à mon édition critique de ce texte, BERGSON, 2011, p. XXI-XXVII, 44-47, 71.
12. DELEUZE, 2002, p. 49, où Bergson est rapproché de Schelling.



13. Sur la critique sartrienne du bergsonisme, cf. DE COOREBYTER, 2000, p. 495-504. Pour un point de vue bergsonien sur ces questions, cf. BIANCO, 2015, en particulier p. 171-200.
14. Sur le rapport de Deleuze à Sartre, cf. SOSKIN, 2011, p. 171-203.
15. DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 13 : « les concepts sont et restent signés, substance d'Aristote, cogito de Descartes, monade de Leibniz, condition de Kant, puissance de Schelling, durée de Bergson... »
16. DELEUZE, 1990, p. 15 : « 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 décentrement, glissements, casements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre. »
17. DELEUZE, 1968b, p. 103 : « si l'absolu possède ainsi deux puissances, c'est en soi et par soi, les enveloppant dans son unité radicale. Il n'en est pas de même des attributs : l'absolu possède une infinité d'attributs. Nous n'en connaissons que deux, l'étendue et la pensée, mais parce que notre connaissance est limitée, parce que nous sommes constitués par un mode de l'étendue et un mode de la pensée. La détermination des deux puissances, au contraire, n'est nullement relative aux limites de notre connaissance, pas plus qu'elle ne dépend de l'état de notre constitution. »
18. « Si l'on peut se servir d'une formule bergsonienne, l'absolu a deux "côtés", deux moitiés. » (*Ibid.*).
19. DELEUZE, 1966, p. 27, qui renvoie à BERGSON, 1959, p. 1278 et suiv., 1335.
20. Cf. DELEUZE, 1968a, p. 295 : « La manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe. »
21. Sur les deux types de multiplicités, cf. DELEUZE, 1966, p. 31-38 et DELEUZE, GUATTARI, 1980, p. 604. Sur la critique bergsonienne de l'intensité, cf. DELEUZE, 1968a, p. 308 et suiv.
22. Le mot est de Badiou dans *Deleuze, la clameur de l'Être* (1997, p. 25-29).
23. Deleuze (1983, p. 88) cite ici *Matière et Mémoire*.
24. Cf. également DELEUZE, 2003, p. 251-253, qui reprend la Postface à l'édition américaine de *L'image-mouvement*. Sur Deleuze et le cinéma, on se reportera aux très éclairantes remarques d'Igor Krtolica, *Gilles Deleuze*, Paris, Puf, 2015, « Politique et création », p. 101-125.
25. Cf. également DELEUZE, 1985, chap. VII, « La pensée et le cinéma », p. 203-245.
26. Cf. DELEUZE, 1983, p. 65-66, 74-75 pour le premier schéma et les mécanismes de reconnaissance attentive, p. 93, 108-111 pour le second schéma et le circuit « le plus étroit ».
27. « Que toute philosophie dépende d'une intuition que ses concepts ne cessent de développer aux différences d'intensité près, cette grandiose perspective leibnizienne ou bergsonienne est fondée si l'on considère l'intuition comme l'enveloppement des mouvements infinis qui parcourent sans cesse un plan d'immanence » (DELEUZE, GUATTARI, 1991, p. 42).
28. G. Deleuze, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, p. 105 : « Le double n'est jamais une projection de l'intérieur, c'est au contraire une intériorisation du dehors. Ce n'est pas un dédoublement de l'Un, c'est un redoublement de l'Autre. Ce n'est pas une reproduction du Même, c'est une répétition du Différent. Ce n'est pas l'émanation d'un JE, c'est la mise en immanence d'un toujours autre ou d'un Non-moi. Ce n'est jamais l'autre qui est un double, c'est moi qui me vis comme le double de l'autre : je ne me rencontre pas à l'extérieur, je trouve l'autre en moi ». (DELEUZE, 1986, p. 105)



29. Deleuze relève ainsi très justement : « Parmi les commentateurs de Husserl, ce fut le mérite de Gaston Berger d'insister sur ce glissement ; aussi pouvait-il objecter à Sartre que la conscience pré-personnelle n'avait peut-être pas besoin de Je, mais qu'elle ne pouvait se passer de points de vue ou de centres d'individuation. » (1969, p. 121, n. 6).

30. On signalera notamment les tentatives de Raymond Ruyer et de Maxime Chastaing, lecteurs de Bergson et de Husserl. Sur l'un et l'autre, je me permets de renvoyer à deux publications : « Les fruits philosophiques perdus de la psychologie française », dans G. Bianco et F. Fruteau de Laclos (dir.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2016, p. 193-213 ; « Maxime Chastaing, le souci des autres », introduction à M. Chastaing, *Les autres comme soi-même. Le faux problème de la connaissance d'autrui*, Paris, Classiques-Garnier, 2016, p. 25-53.

REFERÊNCIAS

BADIOU, A. 1997. *Deleuze, la clameur de l'Être*. Paris : Hachette.

BERGER, G. 1941a. *Le cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris: Aubier.

_____. 1941b. *Recherches sur les conditions de la connaissance. Essai d'une théorétique pure*. Paris: PUF.

BERGSON, H. 1959. *Œuvres*. Paris: Puf.

_____. 2011. *Introduction à la métaphysique*. Paris : PUF, Éd. Critique Le Choc Bergson.

BIANCO, G. 2015. *Après Bergson. Portrait de philosophe avec groupe*. Paris : Puf.

DE COOREBYTER, V. 2000. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'Ego »*. Bruxelles: Ousia.

DELEUZE, G. 1966. *Le bergsonisme*. Paris: PUF.

_____. 1968a. *Différence et répétition*. Paris : Puf.

_____. 1968b. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Minuit.

_____. 1969. *Logique du sens*. Paris : Minuit.

_____. 1981. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris : Minuit.

_____. 1983. *L'image-mouvement. Cinéma 1*. Paris : Minuit.

_____. 1985. *L'image-temps. Cinéma 2*. Paris: Minuit.

_____. 1986. *Foucault*. Paris : Minuit.

_____. 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris : Minuit.

_____. 1990. *Pourparlers*. Paris : Minuit.

_____. 1992. *Critique et clinique*. Paris : Minuit.



- _____. 2002. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris : Minuit.
- _____. 2003. *Deux régimes de fous et autres textes. Textes et entretiens 1975-1995*. Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 1972. *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*. Paris : Minuit.
- _____. 1980. *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Minuit.
- _____. 1991. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Minuit.
- DELEUZE, G. e PARNET, Cl. 1996. *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- DOSSE, F. 2007. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La découverte.
- SOSKIN, J. 2011. « De Sartre à Deleuze : dérive pour être à l'heure du monde », *Études sartriennes*, n°15.
- TOURNIER, M. 1978. *Le vent paraquet*, Paris : Gallimard.
- WORMS, F. 2011 « Lire Bergson : un apprentissage ». In WORMS, F. ; RIQUIER, C. (éd.). *Lire Bergson*. Paris : PUF.
- ZOURABICHVILI, F. 1994. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paris : PUF.