

Title	Le «tournant» dans l'interpretation deleuzienne de Bergson.
Author(s)	Higaki, Tatsuya
Citation	Philosophia Osaka. 4 P.47-P.54
Issue Date	2009-03
Text Version	publisher
URL	https://doi.org/10.18910/12671
DOI	10.18910/12671
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/>

Tatsuya HIGAKI (OSAKA University)

Le «tournant» dans l'interprétation deleuzienne de Bergson.

<Le monisme, le dualisme, le pluralisme>

Il est une tâche très vaste d'examiner intégralement le rôle de la théorie de Bergson joué dans la philosophie de G.Deleuze. Les concepts bergsoniens fonctionnent intrinsèquement au fond de toutes les œuvres de Deleuze. Les concepts principaux de celui-ci tels que «virtualité» et «différence» se sont formés au cours du projet de réinterpréter les termes de Bergson. L'intention de Deleuze consiste en ontologiser les concepts bergsoniens, qui peuvent être lus comme plus ou moins psychologiques. Ce projet, outre le contexte de Deleuze lui-même, a introduit une perspective très particulière dans les philosophies contemporaines de la «différence».

Mais, dans quel mesure Deleuze est-il vraiment bergsonien? Cette question contient beaucoup de problèmes à examiner. Il est possible, dans le contexte du développement de la philosophie de Deleuze, de distinguer trois étapes. 1) L'interprétation du texte de Bergson dans le cadre de l'histoire de la philosophie, en particulier dans *Le Bergsonisme*. 2) La critique contre Bergson autour de *Différence et répétition*. 3) Enfin, la possibilité de la réévaluation des idées bergsoniennes dans les deux volumes de *Cinéma*, qui traite directement l'image du temps elle-même.

Il n'est pas difficile à discuter superficiellement sur ce sujet. Dans *Différence et répétition*, surtout au deuxième chapitre, Deleuze a présenté le «troisième temps» comme temps transcendantal en introduisant l'idée kantienne. Dans ce contexte, la pensée de Bergson est justement supprimée. Deleuze a trouvé la «forme vide du temps» qui saisit le «moi fêlé» dans le «troisième temps», en se référant à Hölderlin et à Klossowski. Là, les concepts de Bergson sont distribués au «deuxième temps» qui est le temps de la «mémoire pure». En effet, le «premier temps», qui est le temps vécu et présent et ce deuxième temps sont des moments importants dans la pensée de temps chez Deleuze. Pourtant, c'est au «troisième temps» que Deleuze a situé son propre «empirisme transcendantal». Quand il constitue son système de l'ontologie de la virtualité, il doit soigneusement accomplir sa séparation à partir du bergsonisme. Ce thème concerne au problème de l'«origine radicale» au quatrième chapitre de *Différence et répétition*, où Deleuze examine les concepts d'«un coup de dés» de Mallarmé et de l'impensée d'Artaud comme instances qui se situent au-delà du système des «différentiation-différenciation» bergsonien. Et au cinquième chapitre, en critiquant la surestimation de l'intensité chez Bergson, il a présenté le concept du «spatium»

qui est le schème dynamique de l'intensif et l'extensif tout à la fois.

Quant au troisième moment, il faut examiner *Cinéma 1* et *Cinéma 2*. Ils sont articulés comme passage de l'«image-mouvement» bergsonienne, à l'«image-temps» plutôt nietzschéenne. Dans l'introduction de *Cinéma 1*, Deleuze poursuit le thème du «tout ouvert» de la durée du mouvement, et y voit un moment où l'organisation de la durée se détruit. Au travers de son relâchement ou de sa disparition, le temps disparate comme au-delà commence à prendre figure. Ici, l'inorganique comme cristal ou couche géologique et la série du temps se sont donnés de l'importance, où la fonction synaptique (c'est un des archétypes du «rhizome») et le corps artaudien sont repris. Ces thèmes désignent un point du dépassement du schème bergsonien.

Mais il est possible de faire des réserves sur ces opinions tout de suite. Il est certain que ces descriptions présentent une sorte de dépassement, mais là il s'agit de l'«image», surtout de l'«image-temps». Il n'est pas nécessaire d'indiquer que la constitution de ces œuvres suivent celle de *Matière et mémoire*. C'est une tentation de redonner une image à quelque chose qui appartient dans *Différence et répétition* à la «pensée sans image» au dehors de la représentation. On peut dire qu'elle essaie à présenter *directement* l'image du temps et de la vie. Est-ce qu'elle est un réexamen du thème purement bergsonien?

Mais, pour le moment, je voudrais retourner au premier moment, où Deleuze a estimé dans la théorie de Bergson, et puis, ouvrir une voie pour saisir plus profondément les deux derniers moments.

Quel chapitre est le plus important dans *Le Bergsonisme*? Naturellement, le premier chapitre consacré à l'«intuition comme méthode» et à l'«ontologie de la différence» est indubitablement ressortissant. Là, la question autour du monisme et du dualisme est posée (comme Mme Hwang l'a désigné dans la présentation du colloque autour de *l'Évolution créatrice* en Corée l'an dernier). Mais je pense qu'il faut prêter attention au quatrième chapitre dans *Le Bergsonisme*, où il examine *Durée et simultanéité*. Dans ce contexte-là, il vaudrait mieux penser à la relation du monisme avec le pluralisme (différents rythmes de la durée), plutôt qu'avec le dualisme. L'«Un» dans la pluralité de la durée y est mis en question.

Dans *Durée et simultanéité*, en analysant la théorie de la Relativité d'Einstein, Bergson a trouvé le «temps unique et universel». Ce temps signifie l'«Un» qui existe au fond de la différence de nature. Il me semble que c'est un point très important pour l'interprétation deleuzienne de Bergson.

À cet égard, deux questions peuvent être posées.

Premièrement, il faut demander la position de ce temps dans son interprétation entière de

Bergson. Dans *Le Bergsonisme*, Deleuze a présenté deux instances à examiner. L'une est celle de la distinction de deux tendances de nature (trouver la «différence de nature», non pas la «différence de degré»). L'autre est celle de l'intégration de ces différences au-delà du «tournant de l'expérience» (réduire tous aux degrés de la différence et découvrir la durée comme contraction). Les différences, qui sont des composants du monde de l'expérience, se présentent comme quelque chose de confus du degré et de la différence (d'où provient quelques problèmes illusoire de la philosophie). Mais dans le monisme au-delà de l'expérience, on peut traiter de l'ontologie de l'intégration à partir de la «différence de nature».

Ce monisme a un rapport avec l'«Un » de l'élan vital dans *L'évolution créatrice*. Il est une unification qui signifie la totalité du virtuel dont l'explication forme la multiplicité des vivants différenciés (pour le montrer, l'évolution biologique est exemplaire).

Mais entre ces descriptions, Deleuze interpose l'examen de *Durée et simultanéité*, et évalue le concept du temps unique et universel. Quelle position occupe-t-il dans son interprétation de Bergson.

Deuxièmement, il faut préciser le sens de cet analyse pour la pensée totale de Deleuze.

Quand il quitte la théorie de Bergson et commence à affirmer le champ de la synthèse disjonctive, l'instance de cet «Un» sur lequel Bergson a insisté est une pierre de touche pour lui. La considération sur cette instance concerne tous les points que j'ai indiqués plus haut.

Voici une brève réponse à ces questions. Le temps unique et universel qui est introduit dans *Durée et simultanéité* jouera un grand rôle pour saisir l'instance transcendantale qui dirige l'ontologie totale de la durée. Il rend possible de penser l'«Un» du temps comme simultanéité, qui n'est pas bien présenté dans *Matière et mémoire* et dans *L'évolution créatrice*. Il est ce qui présente l'instance ontologique elle-même.

Pourtant, dans le contexte de Deleuze, cette instance de l'«Un» virtuel perd sa place à cause de l'introduction du moment kantien de la transcendantalité dans *Différence et répétition*. Dans cette œuvre, la «différence absolue» se substitue à l'«Un» transcendantal.

Mais, lorsqu'il se met à traiter du problème de l'image dans *Cinéma*, l'«Un» est repris de nouveau comme le «tout ouvert» (Deleuze cite les phrases de *L'évolution créatrice*). «Le tout n'est pas un ensemble clos, mais au contraire ce par quoi l'ensemble n'est jamais absolument clos, jamais absolument à l'abri, ce qui le maintient ouvert quelque part, comme par un fil ténu qui le rattache au reste de l'univers.» Ce qui est dit dans cette phrase, n'a-t-il pas quelque relation avec le thème que Deleuze a trouvé dans *Le Bergsonisme* en examinant *Durée et simultanéité*.

On peut indiquer sans difficulté que ce «tout ouvert» se rapporte à l'«image-temps» de

Cinéma 2. Si c'est vrai, la position de l'«Un» chez Bergson se lie profondément au «tournant» ontologique de Deleuze lui-même.

Mais, d'un côté, c'est Deleuze lui-même qui dit quelque chose de critique contre la description de *Cinéma 1* (cf. pp89- de *Pourparoles*). D'autre côté, Alain Badiou a évalué cette position de l'«Un» en se rapportant à l'ontologie d'Heidegger dans *Deleuze, Le clameur de l'être* (Il n'est pas nécessaire de dire qu'il existe beaucoup d'objections contre Badiou).

En partant de ces points, je voudrais examiner ce qui est au fondement de l'interprétation deleuzienne de Bergson. Il me semble que ce qu'il a décrit sur le temps dans *Le Bergsonisme* constitue certainement un «tournant» dans la pensée de Deleuze lui-même.

< *Durée et simultanéité* et le temps unique >

Durée et simultanéité n'appartient pas aux œuvres principales de Bergson, mais Bergson a dépensé beaucoup de temps pour sa préparation. Dans ce livre, il a essayé à répondre à la théorie de la Relativité d' Einstein. Il est certain qu'on ne peut pas exactement mesurer la valeur que Bergson a prêté à cette théorie (par exemple, en comparant avec celle qu'il a donné à l'évolutionnisme ou à la biologie de cerveau). Mais pour Deleuze, qui a réparti un chapitre pour l'explication de cette œuvre, il est clair que cette théorie indique un point capital pour l'ontologie du temps.

Ce quatrième chapitre commence à examiner le problème du monisme et du dualisme. On peut trouver d'abord un champ de la «différence de nature», qui est repris par la méthode de la différence. Mais au-delà du «tournant de l'expérience», on doit découvrir un point contracté (le monisme), où on peut saisir, non pas la «différence de degré», mais les «degrés de la différence» esquissés à travers la contraction ou relâchement de la durée. Dans ce domaine, coexistent divers «rythmes» de la durée (le pluralisme).

Mais sur ce point, reste-t-il quelques questions? (cf. G.Deleuze, *Le Bergsonisme*, PUF, pp. 73-). D'abord, prendre la différence comme degré de la contraction de la durée, est-ce que c'est une restauration de la pensée de «degré» qui était si strictement refusée. Et puis, si l'on peut parler du «monisme» ici, de quelle sorte du monisme s'agit-il? Le temps et l'espace sont deux éléments extrêmes des tendances dans le degré de la différence. Au monisme, tous sont récupérés dans la durée temporelle. Ici il s'agit du degré des rythmes du temps. Comment peut-on comprendre ce pluralisme, c'est-à-dire la «pluralité des rythmes de la durée»?

Dans *Durée et simultanéité*, Bergson a analysé la théorie d'Einstein pour cette question, parce que ce qu'Einstein a présenté contient beaucoup de choses qui concernent la pluralité du temps. Bergson, comme philosophe du temps, n'a pas pu l'ignorer. La théorie d'Einstein

permet-elle d'accéder à la perspective très radicale sur la relativité du temps?

Mais, il semble que la conclusion simple que Bergson a présentée esquivait une difficulté en un sens. Pour lui, la pluralité du temps dans le cas des équations de Lorentz et de la dilatation du temps ne désigne pas la multiplicité du temps réel. Elles sont des résultats de l'opération symbolique du temps. Bergson lui-même prétend que, pour qu'il y ait une relativité radicale de la multiplicité du temps, il doit exister le «temps unique et universel» qui est la simultanéité vécue.

Dans ce contexte-ci, Bergson examine l'hypothèse bien connue appelée «paradoxe de Langevin». L'interprétation de Bergson est comme ci-dessous. Il y a Pierre qui reste à la Terre, et Paul qui se sépare de la Terre presque à la vitesse de la lumière. D'après la théorie de la Relativité, ce qui se transporte plus rapidement a un cours du temps plus lent. Quand Paul rentre à la Terre à la vitesse de la lumière, si Pierre a vieilli de deux cent ans, Paul, de son côté, a vieilli seulement de deux ans. C'est vraiment un paradoxe, n'est-ce pas? C'est un exemple où on peut indiquer que les temps diffèrent selon son système de mouvement.

La réponse de Bergson à ce paradoxe est toujours la même. Bergson prétend que ce paradoxe soit lui-même illusoire. D'après lui, la pensée d'Einstein est totalement imprégnée de l'espace-temps. Ici il examine la position d'où on voit le temps décalé. Qui est le spectateur de cette situation?

Il l'analyse comme ci-dessous. Le système de temps de Paul et celui de Pierre sont différents. Mais, ces deux systèmes sont absolument relatifs. Donc, personne ne peut pas dire lequel est plus privilégié. Les systèmes sont totalement réciproques, par conséquent, ils doivent être exactement interchangeables.

Pourtant, dans la théorie de la Relativité, les temps se décalent au moins en apparence. Pourquoi? C'est un problème du point de vue d'où le système est observé et saisi. Si le temps se décale, cette situation est déclarée par quelqu'un qui voit les montres qui appartiennent à chaque système de temps. Mais pour que ce soit possible, deux montres doivent appartenir au même endroit où l'observateur voit les systèmes tout à la fois. Mais qui est cet observateur?

Personne. C'est la réponse simple de Bergson. Le temps décalé est le temps que Paul voit et vit ou le temps que Pierre conçoit que Paul le vit? Selon Bergson, ni l'un ni l'autre. Ces temps ne peuvent pas être vécus ni par Paul ni par Pierre. Cette différence du temps «s'annule quand on prend tour à tour S et S' comme système de référence.», et «*c'est là l'essentiel de l'argumentation bergsonienne.*» (ibid.p.84)

Ici, le temps comme symbole pur se perd comme le temps réel. Ce symbole peut être présenté par la Relativité absolue, donc par la réciprocity exacte. Autrement dit, c'est en se référant à un temps unique qui concerne à la fois deux systèmes. Quand Paul rentre à la Terre,

il vit le même temps que celui de Pierre. Si cette participation est possible, c'est qu'il y a le temps unique et la simultanéité vécue.

Mais alors, qu'est-ce que ce «temps unique et universel»?

Ici, Bergson distingue la «simultanéité de l'instant» de la «simultanéité du flux». Il s'agit seulement pour Einstein de la «simultanéité de l'instant». Mais Bergson prétend que la «simultanéité du flux» virtuelle soit plus fondamentale.

Dans la théorie de la Relativité, ce qui compte, c'est le calcul au niveau de la simultanéité tout actualisée. Mais pour que la relativité existe, toutes les choses relatives doivent co-exister virtuellement dans un même temps. Il est nécessaire de lier chaque rythme de la durée l'un à l'autre à l'intérieur de chaque système par un «trait d'union».

Bergson lui-même explique cette situation. «Quand nous sommes assis au bord d'une rivière, l'écoulement de l'eau, le glissement d'un bateau ou le vol d'un oiseau, le murmure ininterrompu de notre vie profonde sont pour nous trois choses différents ou une seule» (H. Bergson, *Durée et simultanéité*, PUF, 50-51). Et Deleuze interprète cette «simultanéité du flux» en la rapportant à la pensée de Merleau-Ponty (*Le Bergsonisme*, p.86 note 1). Il s'agit de l'implication des durées différentes dépendant du modèle de la perception. C'est le sens même du adjectif «vivant».

Pourtant, pourquoi ce temps est nommé «unique»? Dans le contexte-là, il est important de prétendre que le temps qu'Einstein présente soit seulement «symbolique» et que personne ne puisse le vivre. Mais le temps de l'«Un» est, lui-aussi, le temps ouvert et virtuel que personne ne peut actuellement vivre. Tous appartiennent virtuellement à ce temps, mais chaque être peut vivre ce temps comme chaque durée au niveau déjà actualisé. En ce sens, il doit être le temps transcendantal. Mais, quelle relation a-t-il avec la transcendantalité proposée par Deleuze lui-même.

<Qu'est-ce que l'«Un»? >

Comment Deleuze saisit-il le «temps unique et universel»?

Je répète que ce temps unique est le thème central dans *Le Bergsonisme*. Quand Bergson traite de la différenciation de l'élan vital, cet «Un» de la vie doit être reposé sur l'«Un» temporel et virtuel qui est fondamentalement ontologique. Mais paradoxalement, personne ne peut vivre cette instance «vécue». Donc, cette instance, qui assure le système de la différenciation et la coexistence de ceux qui sont différenciés, fonctionne dès le début, de façon transcendantale.

Comment doit-on prendre cette description dans *Le Bergsonisme*.

D'abord, il est possible de dire que cette instance a un rapport seulement à la «genèse statique» dans le champ de la mémoire pure et du système de différenciation- différenciation.

Dans ce cas-là, ce temps unique et total doit se substituer au «troisième temps» qui est vraiment transcendantal. Il faut découvrir la différence absolue et disparate au-delà de la mémoire pure qui est restreinte au cercle avec l'identité de la représentation. L'«Un» unique et virtuel, n'est-il que la pseudo-transcendentalité dépendant seulement du modèle de la perception.

On peut se demander si le retournement au thème de l'image au *Cinéma* et reprise de l'«Un-Tout» dans *Qu'est-ce que la philosophie?* ont un rapport essentiel avec l'«Un» temporel. C'est vrai que les images des cristaux et des couches accentuent la disparité ou l'inorganique de l'image, et elles détruisent la coexistence de la mémoire (qui peut être centralisée par un foyer du présent vécu). Pourtant, là-aussi, la disparité elle-même ne peut être imaginée qu'en se liant à l'Un où elle coexiste. Par conséquent, on ne peut pas dire que le moment de l'«Un» bergsonien est complètement annulé dans la pensée de Deleuze.

La coexistence du virtuel est celle des rythmes multiples et divers, et en tant que coexistence, elle doit être reliée par un «trait d'union». Toute disparate qu'elle soit, ce qui existe en état de disparat doit être pris par un regard qui englobe. Quant à ce sujet, Deleuze a introduit une méthode du «survol». Il me semble que le «survol» que Deleuze a adopté dans ses dernières œuvres soit une autre expression ou autre possibilité du «trait d'union» qui traverse l'univers entier dans *Durée et simultanéité*.

Le «survol» est indispensable pour la recherche du domaine du «troisième temps» et surtout la ligne et les séries qui bifurquent infiniment. Il est certain que la «différence absolue» n'est pas simplement la superposition de la mémoire. Plutôt, elle coupe la continuité de la mémoire. Mais la «cohérence secrète» fait une ligne droite qui fonctionne transcendantale dans cette coupe même. Pour la ligne du «troisième temps», un regard qui parcourt l'univers entier à la vitesse infinie sans aucun point de vue fixe est nécessaire. Le «tout ouvert» peut être exprimé par ce regard presque ubiqué.

Deleuze lui-même a suivi un peu excessivement au modèle de la perception visuelle dans son analyse de *Durée et simultanéité*. Mais il faut remarquer que ce qu'il a décrit concerne justement la «simultanéité» du flux. Elle est un moment de la séparation de la continuité, mais en même temps elle signifie une phase essentiellement spatiale. Elle introduit dans le temps du flux, dans son origine, l'instance de l'espace planifié et stratifié. Cet espacement n'est pas celui que Bergson prend comme dénaturation du temps. C'est un espacement indispensable pour exprimer la discontinuité du temps. On peut le trouver dans la simultanéité elle-même.

Faire l'image de la «différence absolue», découvrir l'«immanence absolue», l'«Un» dans lequel tous les modèles de la mémoire et de la perception sont exclus doit être trouvé par la méthode du «survol». Cette thèse n'est pas nécessairement liée à celle de Badiou qui prétend

que, au fond de la pensée de Deleuze, il existe l'«Un» ontologique heideggerien. Il s'agit plutôt de l'expression de l'instance «transcendantale» comme «immanence absolue».

Préciser cette phase fondamentale du temps, c'est une tâche très importante pour examiner la philosophie de Deleuze=Guattari, qui a fait avancer la recherche de l'«immanence» dans la perspective topologique, géologique et pré-historique. N'est-il pas possible de réévaluer la phase de l'«Un» de ce point de vue?

C'est un manuscrit que j'ai présenté dans un colloque intitulé «Bergson, extrême-orientable», à l'Université d'Hosei, 10 octobre 2008. Je remercie beaucoup professeur Shin Abiko (Université d'Hosei), qui est responsable du colloque, et professeur Yasuhiko Murakami (Université d'Osaka) de sa correction du texte.