

Mémoire de master

# L'immanence absolue chez Deleuze

Daeseung Park

Master Erasmus Mundus - Europhilosophie

2013

## Table des matières

Introduction.....	1
I. Deux points de départ : image et intuition .....	4
1. L'image dogmatique de la pensée .....	4
2. L'intuition philosophique .....	8
II. La pensée et le plan d'immanence .....	12
1. Ce que la pensée revendique en droit : le mouvement de l'infini .....	12
2. Le non-pensé dans la pensée .....	14
III. Des illusions et le plan d'immanence .....	18
1. L'histoire de la philosophie ou l'histoire d'illusions? .....	18
2. Le temps de la philosophie : image classique et image moderne.....	21
3. Y a-t-il le « meilleur » plan ?.....	25
IV. Le plan d'immanence sans sujet .....	29
1. Une dénaturation du transcendantal chez Kant .....	29
2. L'empirisme transcendantal : une violence de l'intensité.....	33
3. Le champ transcendantal .....	40
Conclusion : la violence du non-pensé .....	46
Bibliographie .....	49

## Liste des abréviations

- PK *La philosophie critique de Kant*, Paris, P.U.F., 1963.
- BE *Le bergsonisme*, Paris, P.U.F., 1966.
- DR *Différence et répétition*, Paris, P.U.F., 1968.
- LS *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- MP *Mille Plateaux*(avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1980.
- FO *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- QP *Qu'est-ce que la philosophie?* (avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1991.
- RF *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.

## Introduction

Le plan d'immanence n'est pas unique. Deleuze et Guattari supposent une *multiplicité* de plans d'immanence. Chaque grand philosophe trace de sa propre manière des nouveaux plans, et ceux-ci constituent le « temps de la philosophie ». Nous pouvons donc « présenter toute l'histoire de la philosophie du point de vue de l'instauration d'un plan d'immanence »<sup>1</sup> ou présenter le temps de la philosophie du point de vue de la superposition et de la coexistence de plans. Toutefois, les valeurs d'instaurations de plans d'immanence ne sont pas égales. Car le plan ne peut enlever des *illusions* qui l'entourent, et seul un petit nombre de philosophes s'en libère. Nous pourrions dès lors dire *un plan « meilleur » que d'autres*. Platon et ses successeurs, les philosophes chrétiens, les philosophes du cogito que représentent Descartes, Kant et Husserl, ils correspondent aux trois grandes époques de *l'illusion de transcendance*. Pourquoi est-elle *de transcendance*? Parce que l'immanence est considérée par elle comme immanente « à » quelque chose : à Matière ou à Esprit, à la transcendance d'un Dieu, *au* sujet ou à l'objet. Il y a au contraire des philosophes de l'immanence qui se libèrent de l'illusion. Celui qui savaient que « l'immanence n'était qu'à soi-même »<sup>2</sup>, celui qui a dressé le plan d'immanence le « meilleur », c'est Spinoza, nommé « le prince des philosophes ». Cette inspiration spinoziste arrive au début de *Matière et mémoire*. Bergson trace là un nouveau plan d'immanence qui rend possible de penser « une existence située à mi-chemin entre la « chose » et la « représentation » »<sup>3</sup> : image indépendante du champ de conscience. Nous y voyons un combat acharné du plan d'immanence avec d'illusions. L'immanence qui n'est qu'à soi-même, le plan d'immanence le « meilleur », c'est « l'immanence absolue » :

L'immanence absolue est en elle-même : elle n'est pas dans quelque chose, à quelque chose, elle ne dépend pas d'un objet et n'appartient pas à un sujet.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> QP, p. 46.

<sup>2</sup> QP, p. 49.

<sup>3</sup> Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: P.U.F. 2008, p. 1.

<sup>4</sup> RF, p. 360.

Mais, que Deleuze entend-il par le plan d'immanence? Est-il possible de penser l'immanence sans sujet et objet? Comment répond-il aux problèmes métaphysiques sur « l'absolu »? Veut-il retourner au dogmatisme pré-kantien? ou est-il toujours prisonnier de l'attitude naturelle à laquelle Husserl reproche? Quand nous disons le plan d'immanence, de telles difficultés se posent nécessairement. L'immanence absolue ne peut être pensée que si nous cherchons à abolir les illusions dont le plan d'immanence ne peut s'empêcher. Afin de traiter les problèmes qui entourent le plan d'immanence, nous commencerons par les deux points de départ : l'*intuition philosophique* que propose Bergson, et l'*image dogmatique de la pensée* qui était thématifiée dans *Différence et répétition*. Cela nous montrent une dimension d'une compréhension intuitive ou de présupposés implicites de la philosophie : le « pré-philosophique » et le « non-philosophique ». On ne peut se diriger vers le plan d'immanence qu'en tant que l'on tient compte de cette dimension, et par cela la plupart des difficultés, qui reviennent de la pensée deleuzienne du plan d'immanence, se résoudra de plus en plus.

Malgré tout, penser et dire le plan d'immanence sont toujours problématiques. Car il est en effet impossible de saisir, comprendre, définir et expliquer l'immanence avec le concept. La philosophie est un « constructivisme » dont deux aspects sont de créer le concept et de tracer le plan d'immanence, mais il ne faut jamais les confondre ; chaque fois que l'on considère le plan comme un concept, on tombera de nouveau dans d'illusions. Nous devons rendre compte du plan d'immanence sans concepts philosophiques ; matière et esprit, sujet, objet et autrui, subjectivité et objectivité, conscience et cogito, ceux-ci ne peuvent pas expliquer le plan l'immanence. C'est pourquoi il y a nécessairement des problèmes d'expressions très délicats, comme Bergson les pose en indiquant l'inexprimabilité de la *durée*. Il s'agit dès lors d'une méthode pour dire l'immanence absolue.

Il faut tout d'abord distinguer le plan d'immanence de ce qui ne l'est pas ; ce que nous entendons par le plan d'immanence, ce sont le mouvement de l'infini, l'horizon absolu, les traits diagrammatiques et surtout l'image de la pensée qui n'est rien d'autre que la matière de l'être ; au contraire, le plan ne doit pas être confondu avec le concept, l'horizon relatif, les traits intensifs. Nous résumerons le mouvement d'infini

dans le chapitre II et traiterons, dans le chapitre III, des problèmes d'illusions, surtout celle de transcendance. C'est paradoxalement les problèmes d'illusions qui nous introduisent à la pensée de l'immanence absolue. Car, en premier lieu, il nous semble que ce qui constitue l'histoire de la philosophie, ce n'est pas seulement des plans d'immanence, mais aussi des illusions ; en deuxième lieu, c'est par les illusions que l'on peut trouver un plan « meilleur » que d'autres. Enfin, ce que nous choisissons comme méthode pour dire l'immanence absolue, c'est la « répartition du fait et du droit dans la pensée » : « l'image de la pensée implique une sévère répartition du fait et du *droit* »<sup>1</sup>. Il faut à nouveau poser la question de droit, *quid juris?*. Dans le chapitre IV, en séparant des simples faits ce qui appartient *en droit* à la pensée, nous examinerons un plan d'immanence sans sujet et objet, c'est-à-dire, le *champ transcendantal*. D'un côté en relisant *La Transcendance de l'Égo* de Sartre, de l'autre en radicalisant la philosophie transcendantale de Kant, Deleuze synthétise ses projets philosophiques dans ses textes du champ transcendantal. En suivant sa pensée dernière, nous finirons notre travail par présenter un pur plan d'immanence que trace le champ transcendantal sartrien, et par confronter l'immanence absolue avec « l'empirisme transcendantal » qui est thématiqué dans *Différence et répétition*.

---

<sup>1</sup> QP, p. 40.

# I. Deux points de départ : image et intuition

La réponse la plus fondamentale à la question, « qu'est-ce que la philosophie? » : « la philosophie est un constructivisme, et le constructivisme a deux aspects complémentaires qui diffèrent en nature : créer des concepts et tracer un plan »<sup>1</sup>. Pour Deleuze, le concept n'est pas seulement un élément de la logique, mais encore ce à quoi la philosophie consiste. La tâche des philosophes est de créer des concepts. Cela distingue les philosophes des vieux sages : le philosophe pense le concept, tandis que le sage pense par la figure ; « le philosophe est l'ami du concept »<sup>2</sup>. Le concept et le plan d'immanence sont complémentaires, mais il ne faut jamais se confondre. Deleuze le souligne sans cesse. La pensée du plan d'immanence commence par une négation : *le plan d'immanence n'est pas un concept*. Penser le plan d'immanence, c'est penser dans une compréhension pré-conceptuelle ou plus précisément « pré-philosophique », car la philosophie commence avec des concepts. C'est dire que le plan ne peut être pensé qu'au niveau de l'*image* ou de l'*intuition*. Pour penser dans le pré-philosophique, nous commençons par les deux points de départ : en premier lieu, une critique deleuzienne sur la pensée du cogito, c'est-à-dire, *l'image dogmatique de la pensée* ; en deuxième lieu, une grandiose perspective bergsonienne qui est présentée par l'*intuition philosophique*.

## 1. L'image dogmatique de la pensée

Au début du troisième chapitre de *Différence et répétition*<sup>3</sup>, Deleuze pose un grand problème du commencement en philosophie. Commencer, c'est *éliminer tous les présupposés*. Il faut partager les présupposés en deux sortes : présupposés objectifs ou explicites, et présupposés subjonctifs ou implicites. Les premiers sont des concepts

---

<sup>1</sup> QP, p. 38.

<sup>2</sup> QP, p. 10.

<sup>3</sup> DF, p. 169.

explicitement supposés par un concept donné. Quand Descartes refuse que l'homme puisse être défini comme un « animal raisonnable », ce qu'il conjure est des présupposés objectifs. D'où, on peut dire que son refus réalise une élimination de présupposés objectifs. Cependant, il y a encore des présupposés subjonctifs ou implicites. Car il est implicitement supposé que *tout le monde sait* ce que signifient « moi », « penser » et « être », bien que les présupposés objectifs de ces concepts soient déjà éliminés. En ce sens, Deleuze dit qu'il n'y a pas de vrai commencement en philosophie, car les philosophes ont certains présupposés subjectif ou implicite dont la forme est « tout le monde sait ... »<sup>1</sup>. Que tout le monde sait-il? Il *est censé savoir* la « forme de la représentation » ou de la « reconnaissance en général ». C'est *le sens commun* comme « bonne volonté du penseur » et comme « nature droite de la pensée », c'est-à-dire, *cogitatio nature universalis* auquel la forme la plus générale de la représentation consiste. Bref, une pensée philosophique présuppose *implicitement* une image qui est empruntée de l'élément du sens commun. Deleuze nomme une telle image « Image de la pensée » avec majuscule, ou « image dogmatique ou orthodoxe ». La raison pour laquelle elle est dogmatique, est très claire : sans aucune déduction ou aucune justification, elle n'est qu'implicitement supposée. Comme nous le verrons, que l'image de la pensée soit dogmatique, cela ne peut s'entendre *en droit* sous le rapport du plan d'immanence. C'est un changement remarquable entre *Différence et répétition* et *Qu'est-ce que la philosophie?*. Il suffit ici de dire deux aspects de l'image de la pensée : d'un côté, elle signifie fondamentalement des présupposés implicites et subjectifs de la pensée philosophique, de l'autre, il y a une Image de la pensée qui consiste au sens commun.

Dans l'image dogmatique, un modèle est impliqué : celui de la *reconnaissance*. « La reconnaissance se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même : c'est le même objet qui peut être vu, touché, rappelé, imaginé, conçu... »<sup>2</sup> On sait que l'idée fondamentale de ce modèle se trouve déjà dans *De l'âme* d'Aristote, et que Kant la ramène avec la notion du « sens commun » dans *Critique de la faculté de juger*. Ce qui rend possible le modèle de la reconnaissance, c'est le cogito

---

<sup>1</sup> DF, p. 170.

<sup>2</sup> DF, p. 174.

cartésien. Celui-ci présuppose implicitement que toutes les facultés concordent dans le sujet, et que l'objet supposé le même réfléchit une telle « identité subjective ». À cet égard, on peut dire que le cogito est un *concept philosophique* qui exprime des présupposés implicites de l'image dogmatique : cogito comme commencement en philosophie. C'est pourquoi ce n'est pas un hasard si le cogito est analysé comme premier exemple d'une création d'un concept philosophique par Deleuze et Guattari.<sup>1</sup> Ce sont le sens commun et le bon sens qui soutiennent des présupposés du cogito, en constituant deux instances complémentaires du modèle de la reconnaissance. Le sens commun est la norme qui garantit l'identité du Moi pur et la forme d'objet correspondante à une telle identité, alors que le bon sens est la norme qui est partagée universellement dans les moi empiriques et dans les objets qualifiés ; ces deux normes constituent les « deux moitiés de la *doxa* ». De cette manière, Deleuze montre que la philosophie est encore prisonnière de la *doxa*, bien qu'elle fasse de son mieux pour y échapper depuis Platon.

L'image dogmatique et orthodoxe est formulée avec un triple postulat : « l'image d'une pensée naturellement droite, et qui sait ce que signifie penser ; l'élément pur du sens commun qui en découle « en droit » ; le modèle de la reconnaissance, ou déjà la forme de la représentation qui en découle à son tour. »<sup>2</sup> Les postulats de l'image de la pensée constitue finalement le « monde de la représentation » qui est considéré comme un adversaire de l' différence et de la répétition à partir de la première page de *Différence et répétition*.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, l'image de la pensée n'est pas que dogmatique, mais synonyme de « plan d'immanence ».

Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée...<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> QP, pp. 29-31.

<sup>2</sup> DF, p. 175.

<sup>3</sup> QP, p. 39-40.

En réalité, une possibilité d'autres images de la pensée non-dogmatique est déjà une fois suggérée dans *Différence et répétition* : une image de la pensée empruntée à la *schizophrénie*. Or, à proprement parler, quand Deleuze dit une telle image, ce n'est pas pour dresser une autre image de la pensée, mais pour abolir l'image dogmatique même.<sup>1</sup> Au contraire, tous les philosophes doivent commencer sa philosophie par l'instauration de sa propre image de la pensée. Le plan d'immanence comme image de la pensée est supposé implicitement par des concepts. Il est donc « pré-philosophique » ou « non-philosophique », en ce que la philosophie commence par créer des concepts. Le pré-philosophique ne préexiste pas à la philosophie, et le non-philosophique n'existe pas hors de la philosophie, mais plutôt ils se trouvent au cœur de la philosophie.

Mais d'où cette compatibilité entre l'image dogmatique et l'image comme plan d'immanence vient-elle? <sup>2</sup>Comment pouvons-nous expliquer un passage de l'image dogmatique au plan d'immanence? C'est une *multiplicité de plans d'immanence* :

À la limite, n'est-ce pas chaque grand philosophe qui trace un nouveau plan d'immanence, apporte une nouvelle matière de l'être et dresse une nouvelle image de la pensée, au point qu'il n'y aurait pas deux grands philosophes sur le même plan?<sup>3</sup>

La multiplicité de plans d'immanence ou celle d'images de la pensée est un problème central dans notre travail, mais pour l'instant, nous n'en résumons que des idées principales : le plan d'immanence n'est pas unique, mais il y a des plans multiples et des différentes manières de l'instauration de plans ; tantôt le plan d'immanence est dressé par des exigences de l'époque, tantôt il est entouré par des *illusions* ; le cogito qui représentait l'image dogmatique, est un concept philosophique qui rend possible de tracer une image particulière, nommée « image classique ». Bref, s'il s'agit d'une abolition de l'image dogmatique et orthodoxe dans *Différence et répétition*, il s'agira, pour ainsi parler, d'une *superposition* des plans d'immanence et des illusions dans

---

<sup>1</sup> DF, p. 192.

<sup>2</sup> Cf. Sauvagnargues, Anne. *Deleuze, l'empirisme transcendantal*. Paris: P.U.F. 2010, pp. 41-45.

<sup>3</sup> QP, p. 52.

*Qu'est-ce que la philosophie?*. Cela implique un passage essentiel du sens de l'image de la pensée : elle signifiait des présupposés implicites ou subjectifs en philosophie, mais elle devient le plan d'immanence qui rend possible de tisser *penser* et *être*.

## 2. L'intuition philosophique

Si c'est dans le troisième chapitre de *Différence et répétition* que l'on découvre une perspective deleuzienne du pré-philosophique, nous pouvons considérer l'*intuition bergsonienne* comme une grande inspiration de cette perspective.

Mais, en réalité, les éléments du plan sont des *traits diagrammatiques*, tandis que les concepts sont des *traits intensifs*. Les premiers sont des mouvements de l'infini, tandis que les seconds sont les ordonnées intensives de ces mouvements, comme des coupes originales ou des positions différentielles [...] Les premiers sont des *intuitions*, les seconds, des *intensions*. 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 de pensée qui parcourent sans cesse un plan d'immanence.<sup>1</sup>

Comme dit M. Montebello<sup>2</sup>, c'est dans un texte célèbre de Bergson, *L'intuition philosophie*, que l'on trouve « cette grandiose perspective bergsonienne ». L'intuition est au cœur de la philosophie bergsonienne et se traite dans ses nombreux textes, mais *L'intuition philosophie* se singularise par son thème particulier. Chez Bergson, *l'intuition est au fond de connaître ou de saisir immédiatement la durée*. Il distingue en 1903 « deux manières profondément différentes » de la connaissance : tourner autour de la chose ou bien entrer en chose<sup>3</sup>. On ne peut saisir l'*absolu* que par la

---

<sup>1</sup> QP, p. 42.

<sup>2</sup> Montebello, Pierre. *Deleuze - la passion de la pensée*. Paris: J. Vrin. 2008, pp. 32-33.

<sup>3</sup> Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. Paris: P.U.F. 2009, p. 178.

deuxième manière, et celle-ci signifie l'intuition. Seule l'intuition peut atteindre la réalité, le mouvement en soi-même, c'est-à-dire, la *durée*. Par contre, dans un système philosophique que l'entendement constitue avec des concepts, la durée ne se donne jamais immédiatement, mais elle est nécessairement *symbolisée* par une médiation intellectuelle. En 1922, Bergson a finalement érigé, après une longue hésitation, l'intuition en « méthode » de la métaphysique<sup>1</sup>.

Mais, dans *L'intuition philosophique* qui a été présenté à la conférence de Bologne en 1911, il présente un nouveau sens de l'intuition : il y a dans toutes les pensées philosophiques « quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire »<sup>2</sup>. C'est la *simplicité de l'intuition philosophique*. Si l'intuition se rapporte le plus souvent à la connaissance de la durée dans les autres textes, l'intuition philosophique signifie, dans ce texte, une simplicité que nous rencontrons dans la « pensée du maître ». C'est dire que *chaque grand philosophe érige sa propre intuition philosophique*. Bergson approfondit la pensée de Berkeley comme Deleuze interroge le cogito cartésien. Que sa relecture de Berkeley nous montre-t-elle? D'après lui, la pensée berkeleyenne se résume en quatre thèses fondamentales, mais elles ne sont pas nouvelles. Chaque thèse existe déjà dans des pensées de prédécesseurs : Duns Scot, Locke, Descartes, Hobbes et etc. Bref, un système de concepts qui constitue la pensée de Berkeley, ne peut lui donner aucune nouveauté, mais plutôt son originalité se trouve dans son intuition simple qui s'exprime par une image comme la suivante : « la matière comme une *mince pellicule transparente* située entre l'homme et Dieu. » ; cette image visuelle peut être transposée à une autre image auditive : « la matière serait une langue que Dieu nous parle. »<sup>3</sup> L'idéalisme de Berkeley commence par une telle simplicité de l'intuition qui ne peut être dite, mais ne s'exprime que par ces *images médiatrices*.

Il s'agit d'une répartition de l'intuition, du concept et de l'image médiatrice. Elle implique le *problème de l'expression de l'intuition*. Le concept et l'image sont deux

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 25-26.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 131.

moyens d'expression, mais le concept est tout le temps insuffisant pour exprimer l'intuition. Que l'intuition signifie une connaissance immédiate de la durée ou qu'elle soit la vision infiniment simple du philosophe, il y a une incommensurabilité entre l'intuition et le concept. Depuis le premier livre de Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, il y a au sein de sa pensée l'incommensurabilité entre le temps et l'espace, la durée et la matière, l'intuition et l'entendement. Le concept en tant qu'outil de l'entendement ne peut traiter et exprimer que la matière dans l'espace abstrait. En ce sens, il faut entendre l'intuition bergsonienne par la *négation* du concept ; la simplicité de l'intuition s'oppose à la complexité du système conceptuel abstrait ; aucun concept n'est « taillé à la mesure » de l'intuition. Quoique l'image ne suffise pas non plus pour saisir l'intuition, elle est beaucoup mieux que le concept ; elle est plus précise que le concept pour tenir compte de l'articulation de la réalité. En cas que l'intuition doive finalement se traduire en système abstrait, il faudrait une médiation de l'image entre l'intuition et le concept :

[...] c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent, image fuyante et évanouissante, qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre à travers les tours et détours de sa pensée, et qui, si elle n'est pas l'intuition même, s'en rapproche beaucoup plus que l'expression conceptuelle, nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des « explications ».<sup>1</sup>

Mais, la critique bergsonienne sur la concept n'est pas fruste. Dans de nombreux paragraphes de *La pensée et le mouvant*, nous lisons un différent point de vue par rapport au concept. L'auteur soutient sans cesse de créer des « concepts nouveaux » :

Mais si l'on commence par écarter les concepts déjà faits, si l'on se donne une vision directe du réel, si l'on subdivise alors cette réalité en tenant compte de ses articulations, les concepts nouveaux qu'on devra bien former pour s'exprimer seront cette fois taillés à l'exacte mesure de l'objet [...]<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 23.

Il faut strictement distinguer les « concepts nouveaux » des « concepts déjà faits ». Les premières sont « souples, mobiles, presque fluides, toujours prêtes à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition »<sup>1</sup>, tandis que les deuxièmes symbolisent nécessairement l'intuition. À proprement parler, de tels concepts mobiles et fluides sont plus proches de l'image que du concept. Bref, d'un côté Bergson souligne l'incommensurabilité entre l'intuition et le concept, de l'autre il ne refuse pas que l'on puisse créer d'autres sortes de concepts. Quand Deleuze dit que le concept est une multiplicité, il tient compte de ces nouveaux concepts :

Tout concept a un contour irrégulier, défini par le chiffre de ses composantes. C'est pourquoi, de Platon à Bergson, on retrouve l'idée que le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recouplement.<sup>2</sup>

En effet, il est délicat de comparer la pensée bergsonienne avec celle de Deleuze, bien qu'il soit un successeur par excellence du bergsonisme. Chaque fois que nous cherchons à faire un cadre pour confronter ces deux philosophes, il y a quelque chose qui le dépasse. Malgré tout, nous pouvons certainement découvrir l'influence de la « grandiose perspective bergsonienne » sur la pensée deleuzienne du plan d'immanence et du concept. Cela se résume en thèses suivantes : *il y a au cœur de chaque pensée philosophique une compréhension intuitive et non-conceptuelle à laquelle les concepts renvoient*. De telles compréhensions sont le pré-philosophique et le non-philosophique, de la même manière dont l'image dogmatique le signifie. Or, le non-philosophique n'existe jamais hors de la philosophie, et le pré-philosophique ne préexiste jamais à la philosophie. C'est dire que ce n'est pas le philosophique, mais plutôt le pré-philosophique ou le non-philosophique qui est *déjà* au sein de la philosophie avant son commencement. Si la philosophie est un constructivisme dont deux aspects sont de créer le concept et de tracer le plan d'immanence, il faudrait dire que l'un est philosophique, l'autre est non-philosophique.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>2</sup> QP, p. 21.

## II. La pensée et le plan d'immanence

Que le plan d'immanence soit l'image de la pensée, que cela signifie-t-il? Il faut ici une question de droit, *quid juris?* :

L'image de la pensée implique une sévère répartition du fait et du *droit* : ce qui revient à la pensée comme telle doit être séparé des accidents qui renvoient au cerveau, ou aux opinions historiques. « Quid juris? ». [...] L'image de la pensée ne retient que ce que la pensée peut revendiquer en droit. La pensée revendique « seulement » le mouvement qui peut être porté à l'infini. Ce que la pensée revendique en droit, ce qu'elle sélectionne, c'est le mouvement infini ou le mouvement de l'infini. C'est lui qui constitue l'image de la pensée.<sup>1</sup>

La question de droit sur la pensée joue le rôle essentiel dans la pensée deleuzienne depuis *Différence et répétition*. Celle-ci n'est rien d'autre que de questionner sur le commencement en philosophie. Si ce qui constitue la pensée n'est pas des concepts, quel est le sol de l'image de la pensée? quel est le commencement vrai de la philosophie? C'est le *mouvement de l'infini*, le mouvement de l'*horizon absolu* et le *pli* de l'image de la pensée et de la matière de l'être. Mais, pourquoi ceux-ci sont-ils « ce que la pensée revendique en droit »? C'est la question principale dans notre travail, et elle sera traitée plus bas. Il s'agit pour l'instant du sens du mouvement de l'infini.

### 1. Ce que la pensée revendique en droit : le mouvement de l'infini

Le mouvement de l'infini constitue l'image de la pensée, mais il est déjà un mouvement double : celui de la pensée et de l'être. Il est un aller-retour, une « réversibilité » et un « échange immédiat » de la pensée et de l'être. « L'image de la pensée » et la « matière de l'être » sont deux faces du plan d'immanence, mais elles ne sont jamais deux choses séparées. L'aller-retour entre elles n'est pas celui entre un

---

<sup>1</sup> QP, p. 40.

point de départ et une destination ; la réversibilité d'elles n'est pas celle de deux états séparés. Le mouvement de l'infini signifie que la pensée et l'être sont une *seule et même chose*. En ce sens, l'image de la pensée est déjà la matière de l'être : il n'y a que le « pli » de la pensée et de l'être. De la façon dont l'image de la pensée et la matière de l'être sont en mouvement de l'infini, le pli constitue le plan d'immanence. Il semble que cette thèse radicale renverse la tradition de la philosophie. Depuis Descartes, la philosophie consiste à opposer la pensée et l'être, et donc on pourrait dire que l'histoire de la philosophie est celle de la variation du rapport entre eux. Par contre, Deleuze et Guattari disent que la pensée n'est rien d'autre que l'être, et qu'il n'y a que le pli de l'un à l'autre. Ce monisme fort, hérité du spinozisme et du bergsonisme, synthétise la pensée entière de l'immanence deleuzienne et se dégage immédiatement du premier caractère du plan d'immanence : le plan n'est pas un concept. Ce qui sépare la pensée de l'être, ce n'est nécessairement que des concepts : le cogito, la substance, le sujet et l'objet, l'esprit et la matière, et etc. Au contraire, le plan d'immanence n'a rien qui oppose la pensée à l'être : « il n'y a nulle place pour un sujet et un objet qui ne peuvent être que des concepts. »<sup>1</sup>

Un autre sens remarquable du mouvement de l'infini : ce qui est en mouvement, ce n'est pas « quelque chose », mais l'horizon même. Il faut distinguer « l'horizon absolu » de « l'horizon relatif » : le premier, emprunté du concept astrophysique de l'horizon absolu, est indépendant de tout observateur, tandis que le deuxième dépend d'une position d'un sujet.<sup>2</sup> Ainsi, la pensée deleuzienne du plan d'immanence ramène l'idée de « l'absolu ». Celui-ci se définit, dans la métaphysique classique, comme ce qui ne dépend aucune autre chose ; il comporte sa raison d'être en soi-même. Mais, après la critique kantienne, l'absolu perd-il sa légitimité dans la métaphysique? Comment Deleuze peut-il éviter un risque du dogmatisme? Quant à ces questions,

---

<sup>1</sup> QP, p. 40.

<sup>2</sup> Deleuze et Guattari cite l'explication de Jean-Pierre Luminet sur l'horizon absolu. L'horizon absolu, c'est-à-dire, « l'horizon des événements » est l'un des concepts principaux dans la théorie de la « relativité générale ». Il signifie une limite spatio-temporelle qui sépare l'extérieur de l'observateur de l'intérieur de celui-ci, limite entre un espace-temps et un autre, particulièrement limite du « trou noir ».

nous avons besoin de renvoyer au commentaire de M. Montebello.<sup>1</sup> Selon lui, la critique kantienne ne porte pas sur l'absolu deleuzien, car l'horizon absolu n'est pas un « absolu positif ». À nos yeux, ce que Deleuze et Guattari veulent dire par l'horizon absolu, c'est surtout que le plan d'immanence est indépendant d'un *sujet pensant* : « l'horizon relatif s'éloigne quand le sujet avance, mais l'horizon absolu, nous y sommes toujours et déjà, sur le plan l'immanence. »<sup>2</sup> Le plan d'immanence n'a rien à voir avec le sujet et en même temps avec l'objet : comme nous l'avons dit, ils ne sont que concepts ; de plus, le sujet n'est pas ce que la pensée revendique *en droit*, mais seulement se produit comme un *fait* de la conscience ; il n'apparaît que comme un « transcendant »<sup>3</sup>.

## 2. Le non-pensé dans la pensée

Retournons à la question principale : pourquoi le mouvement de l'infini est-il ce que la pensée revendique en droit? Comme nous venons de le voir, c'est que le mouvement de l'infini consiste à tisser l'image de la pensée et la matière de l'être. L'image de la pensée est elle-même en mouvement de l'infini, et elle ne peut retient elle-même que si la pensée et l'être sont une seule et même chose. Mais, plus profondément, que la pensée peut-elle revendiquer en droit? Qu'est ce qui retient en droit à la pensée?

On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée. C'est le socle de tous les plans, immanent à chaque plan pensable qui n'arrive pas à le penser.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> « Les critiques modernes de la métaphysique, particulièrement celles de Kant, ont montré l'impossibilité d'une connaissance de l'absolu comme chose en soi, comme absolu positif. Pourtant, ces critiques ne touchent pas Deleuze. Car, celui-ci ne parle jamais de l'absolu en un sens positif. » Montebello, Pierre. *Deleuze - la passion de la pensée*. Paris: J. Vrin. 2008, p. 40.

<sup>2</sup> QP, p. 40.

<sup>3</sup> RF, p. 359.

<sup>4</sup> QP, p. 59.

LE plan d'immanence, nommé avec majuscule, qui ne livre pas l'immanence à quelque chose, est « le non-pensé dans la pensé » ; il y a dans chaque plan LE plan tel qu'il est non pensé. Même si l'on cherche à le comprendre ou à le saisir, on arrivera nécessairement à une impasse, puisque LE plan doit être pensé, mais ne peut être pensé. Voici une autre signification du non-pensé dans la pensé : « ce qui ne peut pas être pensé, et pourtant doit être pensé ». C'est dire que le non-pensé est *ce qui force à penser*. Il semble donc que « ce qui revient en droit à la pensée » consiste en paradoxe triple : *ce qui revient en droit à la pensée, c'est ce qui ne peut pas être pensé, et par cela la pensée est forcée à penser*.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze distingue, en citant *République* de Platon, deux sortes de choses : « celles qui laissent la pensée tranquille » et « celles qui forcent à penser ».<sup>1</sup> Les premières sont les objets d'une réconnaissance qui est un modèle de l'image dogmatique : étant donné de tels objets, nous n'avons pas besoin de les penser, car nos facultés de la réconnaissance fonctionneront bien, et par conséquent, il n'y aura aucune difficulté pour les reconnaître. Ainsi, quand on voit une table, on peut sans difficulté la rapporter à des concepts de la « table », du « meuble », du « bois » ou etc. Un tel objet ne laisse la pensée que tranquille. Les deuxièmes sont au contraire les objets d'une « rencontre ». On a du mal à reconnaître des objets d'une rencontre, car ils ne se rapportent pas directement aux facultés de la réconnaissance, mais seulement sont *sentis*. C'est en ce cas que l'on pense vraiment. On commence à penser, seulement quand on rencontre ce qui ne peut pas se soumettre à la forme de l'identité de la réconnaissance ni au monde de la représentation. Bref, *la pensée ne pense que s'il y a ce qui force à penser*. Ce que Deleuze entend par les objets de la rencontre, c'est surtout la *différence intensive* : « l'intensif, la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité. »<sup>2</sup> On peut dès lors dire que c'est dans la différence intensive que la genèse de la pensée se trouve. Deleuze dégage de cette distinction entre une réconnaissance et une rencontre, une thèse heideggerienne de l'impensable et de la non-pensée :

---

<sup>1</sup> DR, p. 181.

<sup>2</sup> DR, pp. 188-189.

La pensée ne pense que contrainte et forcée, en présence de ce qui « donne à penser », de ce qui est à penser - et ce qui est à penser, c'est aussi bien l'impensable ou la non-pensée, c'est-à-dire, *le fait* perpétuel que « nous ne pensons pas encore » (suivant la pure forme du temps).<sup>1</sup>

Ce qui est à penser ou force à penser, c'est nécessairement l'impensable ou la non-pensée, puisque si un objet était déjà pensé, il ne serait plus ce qui est à penser. C'est ici sous la « pure forme du temps » que le paradoxe du non-pensé consiste. Ce paradoxe, qui était un sol véritable de la pensée qui échappe à l'image dogmatique, constitue aussi LE plan d'immanence et le mouvement de l'infini. Mais en ce cas, ce n'est plus sous la pure forme du temps, mais sous la forme « du dehors non extérieur ou du dedans non intérieur ». LE plan est « le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu », et un sens profond de l'immanence en vient : « un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur : c'est l'immanence »<sup>2</sup>.

Le problème du dehors et du dedans qui vient de Foucault<sup>3</sup>. Dans son *Foucault*, Deleuze résume ce thème qui se développe dans *Les mots et les choses* :

Si la pensée vient du dehors, et ne cesse de tenir au dehors, comment celui-ci ne surgirait-il pas au dedans, comme ce qu'elle ne pense pas et ne peut pas penser? Aussi l'impensé n'est-il pas à l'extérieur, mais au cœur de la pensée, comme l'impossibilité de penser qui double ou creuse le dehors.<sup>4</sup>

Ce qui doit être pensé, cela vient du dehors de la pensée ; il est toujours l'impensé en tant qu'il est à l'extérieur. L'impensé est toutefois au cœur de la pensée, car c'est lui qui force la pensée à penser : le non-pensé dans la pensée. Autant que l'image de la pensée et la matière de l'être se plient de l'une à l'autre, le dehors et le dedans constituent un pli ou un plissement : « mais *un dedans qui serait plus profond que tout*

---

<sup>1</sup> DR, p. 188.

<sup>2</sup> QP, p. 59.

<sup>3</sup> Cf. Montebello, Pierre. *Deleuze - la passion de la pensée*. Paris: J. Vrin. 2008, p. 51-54.

<sup>4</sup> FO, p. 104.

*monde intérieur*, de même que le dehors est plus lointain que tout monde extérieur? »<sup>1</sup>  
C'est exactement le sens de l'immanence. Que le non-pensé dans la pensée soit la genèse de penser, cette grande perspective deleuzienne se présente à nouveau avec le problème du dehors et du dedans.

C'est le mouvement de l'infini qui montre que le non-pensée est au cœur de la pensée :

L'aller-retour incessant du plan, le mouvement infini. Peut-être est-ce le geste suprême de la philosophie : non pas tant penser LE plan d'immanence, mais montrer qu'il est là, non pensé dans chaque plan. Le penser de cette manière-là, comme le dehors et le dedans de la pensée, le dehors non extérieur ou le dedans non intérieur.<sup>2</sup>

En effet, le non-pensé dans la pensée est déjà impliqué dans la thèse que la pensée et l'être sont une seule et même chose, parce que l'être est le non-pensé, et pourtant il est dans la pensée. C'est le mouvement de l'infini qui constitue le paradoxe triple de ce qui appartient en droit à la pensée, et en ce sens il s'appelle « le geste suprême de la philosophie ».

---

<sup>1</sup> FO, p. 103.

<sup>2</sup> QP, p. 59.

### III. Des illusions et le plan d'immanence

Le problème des illusions est très délicat. Le plan ne peut s'empêcher d'illusions et pourtant ne cesse de combattre avec elles. Le statut d'illusions est dès lors paradoxal dans la pensée : d'un côté elles sont le « négatif » de la pensée, de l'autre elles interviennent, avec le plan d'immanence, dans le « temps de la philosophie ». C'est pourquoi il est nécessaire de tenir compte du problème des illusions pour penser le plan d'immanence. Nous ne pouvons chercher le plan d'immanence le « meilleur » que par rapport aux illusions.

#### 1. L'histoire de la philosophie ou l'histoire d'illusions?

« Le plan d'immanence est comme une coupe du chaos, et agit comme un crible. »<sup>1</sup> L'immanence ne s'oppose pas au chaos, mais au contraire le plan d'immanence emprunte l'*infini* au chaos qui est caractérisé par sa « vitesse infinie » ; le plan n'est pas une barrière, mais un *crible* qui rend possible de communiquer avec le chaos. Instaurer le plan d'immanence, c'est surtout couper le chaos. En ce sens, si l'on peut dire que l'histoire de la philosophie commence avec les Grecs, c'est parce qu'ils étaient les premiers qui ont conçu une immanence comme une coupe du chaos : « Logos » comme plan d'immanence. C'est aussi dans la pensée grecque que la différence de nature entre l'*immanence* et la *transcendance* trouve son origine.<sup>2</sup> En renvoyant à Vernant, Deleuze et Guattari dit que les philosophes se distinguent des Sages : les Sages sont ceux qui existent dans un ordre transcendant et « imposé du dehors », c'est-à-dire, dans la religion ; ils ne sont que les prêtres ; au contraire, les

---

<sup>1</sup> QP, p. 44.

<sup>2</sup> C'est du point de vue anthropologique plutôt que philosophique. C'est Kant qui a défini l'immanence et la transcendance du point de vue de la philosophie moderne. Sur l'immanence, la transcendance et le transcendantal, cf. « Nous nommerons immanents les principes dont l'application se tient entièrement dans les bornes de l'expérience possible, mais transcendants ceux qui doivent transgresser ces limites. » Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: Flammarion. 2006, p. 331 (B 352/A 295-296).

philosophes coupent le chaos et instaurent le plan d'immanence. « Il y a religion chaque fois qu'il y a transcendance, Être vertical, État impérial au ciel ou sur la terre, et il y a Philosophie chaque fois qu'il y a immanence. »<sup>1</sup>

Dans le troisième exemple célèbre<sup>2</sup> de *Qu'est-ce que la philosophie?*, les auteurs présentent toute l'histoire de la philosophie, « du point de vue de l'instauration d'un plan d'immanence ». Or, à proprement dire, ce point de vue n'est pas seulement de l'instauration d'un plan, mais aussi d'*illusions* autour du plan. Il s'agit particulièrement de l'*illusion de transcendance*. En un mot, celle-ci est de rendre l'immanence « à » quelque chose, au lieu de la rapporter l'immanence à soi-même. Il n'y a plus de Sages, la transcendance ne vient plus d'un « dieu supérieur » ni d'un « grand despote », mais elle ne cesse de revenir sous de nouvelles formes de l'illusion. Selon ces formes, l'histoire de la philosophie se divise en trois grandes époques : platonicienne, chrétienne et moderne. Dès le début de l'histoire, il y a un risque d'une confusion de l'immanence avec ses deux faces : l'image de la pensée et la matière de l'être. Autrement dit, au lieu que l'immanence constitue ses deux faces, elle est rapportée à Matière ou à Esprit. C'est la formule des néo-platoniciens : l'immanence est rapportée à l'Un auquel un autre Un se superpose ; « toujours un Un au-delà de l'Un »<sup>3</sup>. La conception néo-platonicienne de la « participation » représente cette formule.<sup>4</sup> À l'époque de la philosophie chrétienne, l'immanence est contrôlée par les exigences d'une transcendance ; elle ne doit pas compromettre la transcendance d'un Dieu, mais être attribuée à celle-ci. Pourquoi est-elle tant persécutée par la transcendance? Parce qu'elle est dangereuse : « l'immanence ne l'est qu'à soi-même, et dès lors prend tout, absorbe Tout-Un, et ne laisse rien subsister à quoi elle pourrait être immanente »<sup>5</sup>. Avec la philosophie du cogito, la transcendance subsiste sous une nouvelle forme : le champ de conscience. C'est le cogito qui rend possible une conscience pure. Mais, pour cette fois, la transcendance ne subsiste plus dans un Dieu :

---

<sup>1</sup> QP, p. 46.

<sup>2</sup> QP, pp. 46-52.

<sup>3</sup> QP, p. 47.

<sup>4</sup> Cf. DF, p. 87.

<sup>5</sup> QP, p. 47.

Kant trouve la manière moderne de sauver la transcendance : ce n'est plus la transcendance d'un Quelque chose, ou d'un Un supérieur à toute chose (contemplation), mais celle d'un Sujet *auquel* le champ d'immanence ne s'attribue pas sans appartenir à un moi qui se représente nécessairement un tel sujet (réflexion).<sup>1</sup>

Ainsi, l'illusion de transcendance monte toujours le plan d'immanence dans toute l'histoire de la philosophie, bien que les philosophes grecs aient déjà quitté la religion de Sages. Or, il n'y a pas que l'illusion de transcendance : Deleuze et Guattari rédigent une liste d'illusions. « L'illusion des universaux » qui est de confondre les concepts avec le plan, succède à l'illusion de transcendance, puisque quelque chose auquel l'immanence est rendue, est nécessairement concept. Aussi, y a-t-il les illusions de « l'éternel », de la « discursivité » et etc. : une liste infinie d'illusions. Le premier article de cette liste est bien entendu l'illusion de transcendance.

Une question délicate se pose : l'histoire de la philosophie qui est présentée du point de vue de l'instauration d'un plan d'immanence, n'est-elle pas en effet l'histoire d'illusions? À vrai dire, l'histoire de la philosophie ne peut être séparée de celle d'illusions, mais plutôt l'une et l'autre se mélangent et se superposent. L'histoire de la philosophie est donc double : d'un côté, chaque philosophe trace un nouveau plan, de l'autre, il devient de nouveau un prisonnier d'illusions qui entourent le plan d'immanence. À cet égard, l'interprétation deleuzienne de l'histoire de la philosophie est toujours ambivalente :

Si l'histoire de la philosophie présente tant de plans très distincts, ce n'est pas seulement à cause des illusions, de la variété des illusions, ce n'est pas seulement parce que chacun a sa manière toujours recommencée de redonner de la transcendance ; c'est aussi, plus profondément dans sa façon de faire l'immanence.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> QP, p. 48. La manière dont Kant sauve la transcendance sera traitée dans le dernier chapitre de notre travail.

<sup>2</sup> QP, p. 51.

Du point de vue de la « façon de faire l'immanence », chaque grand philosophe érige sa propre intuition philosophique et trace un nouveau plan d'immanence, bien qu'il ne soit pas complètement libéré d'illusions. Il « apporte une nouvelle matière de l'être et dresse une nouvelle image de la pensée »<sup>3</sup>. Mais, la manière dont chaque philosophe trace de nouveaux plans, est si diverse qu'il est difficile de comparer un plan avec un autre, de les estimer ou de les catégoriser : un philosophe a tantôt un plan, tantôt plusieurs plans ; il est aussi possible qu'il y ait de nombreux philosophes sur le même plan. C'est pourquoi, d'un côté nous pouvons dire que Platon et Descartes constituent la même image dogmatique, de l'autre il faut séparer la forme platonicienne d'illusions de celle de Descartes. Cependant, chaque plan n'est ni partiel ni fragmentaire : « chaque plan d'immanence est Un-Tout »<sup>4</sup>. Il faudrait dès lors supposer une *multiplicité de plans*. Deleuze et Guattari sélectionnent « l'image classique » et « l'image moderne » comme exemples de la multiplicité de plans.<sup>5</sup>

## 2. Le temps de la philosophie : image classique et image moderne

Si le troisième exemple que nous venons de voir est un résumé des trois types de l'illusion de transcendance, de diverses façons de faire le plan d'immanence se présentent dans le quatrième exemple de *Qu'est-ce que la philosophie?*. Il y a deux types de l'image de la pensée : « image classique » est un autre nom de « l'image dogmatique » que nous avons traitée plus haut ; « l'image moderne » que représentent Nietzsche, Heidegger et Blanchot. Cet exemple est tellement dense et abondant que nous pourrions le relire de divers points de vue, mais pour l'instant, nous ne focaliserons notre attention que sur certains points fondamentaux.

En premier lieu, un « trait diagrammatique » n'est pas isolable, mais plié dans d'autres traits. Un plan d'immanence a des traits diagrammatiques comme ses

---

<sup>1</sup> QP, p. 52.

<sup>2</sup> QP, p. 51.

<sup>3</sup> QP, pp. 53-57.

éléments, tandis que les concepts sont « traits intensifs ». Dans l'image classique, il faut d'abord distinguer les deux traits diagrammatiques : un trait qui exprime le « négatif de la pensée », et un autre trait comme « signes positifs ou ambigus ». C'est « l'erreur » dont Descartes fait le négatif de la pensée, et après Kant la remplace par d'*illusions de la raison* pour exprimer le négatif. Les signes positifs exprime que la pensée se présente comme la *volonté du vrai*. (Dans *Différence et répétition*, la volonté du vrai était considérée comme le premier postulat de l'image dogmatique, sur lequel un *sens commun* et le modèle d'une reconnaissance se fondent.) Il importe que ces deux traits peuvent se distinguer, mais ne peuvent pas s'isoler : un pli du négatif et du positif de la pensée<sup>4</sup>.

En deuxième lieu, il n'y a pas seulement de changements entre des images de la pensée, mais aussi des grands changements dans la même image de la pensée. Tandis que la pensée se présente elle-même comme une volonté du vrai dans l'image classique, la vérité est seulement ce que la pensée *crée* dans l'image moderne : « pensée est création, non pas volonté de vérité »<sup>2</sup>. Le premier caractère de l'image moderne est de renoncer ce rapport de la pensée avec le vrai, dont l'image classique fait son propre sol. De même manière, des traits diagrammatiques ne sont pas fixes dans l'image classique elle-même. Par exemple, il y a au moins des deux passages du trait qui exprime le négatif de la pensée : tout d'abord, l'erreur est remplacée par l'ignorance et la superstition que développent Fontenelle et les philosophes du XVIII<sup>e</sup> siècle, et puis par les illusions kantienne qui ne sont plus l'erreur, mais viennent du dedans de la raison.

En troisième lieu, dans chaque plan d'immanence, ce qui appartient *en droit* à la pensée « repousse » d'autres déterminations : une répartition stricte du fait et du droit dans la pensée. Il y a dans l'image classique plusieurs choses qui expriment le négatif de la pensée : bêtise, amnésie, aphasie, délire, folie et etc. Mais ceux-ci ne sont considérés que comme des *faits*. Seule l'erreur constitue un trait qui exprime *en droit*

---

<sup>1</sup> La nécessité de ce pli est montrée dans *Différence et répétition*, du point de vue de la *collaboration* de facultés : « Et l'erreur ne témoigne-t-elle pas elle-même de la forme d'un sens commun, puisqu'il ne peut arriver à une faculté toute seule de se tromper, mais à deux faculté au moins du point de vue de leur collaboration, un objet de l'une étant confondu avec un autre objet de l'autre? » DF, p. 193.

<sup>2</sup> QP, p. 55.

le négatif : « l'erreur est le mouvement infini qui recueille tout le négatif. »<sup>3</sup> Que l'erreur soit remplacée par la superstition ou l'illusion, cela ne peut pas s'entendre *en fait*, mais ce sont des grands changements du mouvement infini, qui doivent s'entendre *en droit*. Aussi la *volonté de la pensée vers la vérité* est-elle le mouvement infini qui constitue *en droit* l'image classique. Quant à l'image moderne, qu'est-ce qui appartient en droit à la pensée? Il y a trois caractères de l'image moderne. Le premier est de renoncer le rapport de la pensée avec la vrai. Mais ce caractère se dégage du deuxième caractère comme le suivant : « la pensée constitue un simple « possibilité » de penser, sans définir encore un penseur qui en serait « capable » et pourrait dire Je »<sup>4</sup> ; il n'y a qu'un « Impouvoir » de la pensée qui expulse le sujet pensant qui veut le vrai et pourrait dire Je. Ces deux caractères reposent sur le troisième :

[...] s'il y a ainsi un « Impouvoir » de la pensée, qui reste en son cœur même quand elle a acquis la capacité déterminable comme création, c'est bien un ensemble de signes ambigus qui montent, qui deviennent des traits diagrammatiques ou des mouvements infinis, qui prennent une valeur de droit, tandis qu'ils étaient de simples faits dérisoires rejetés hors sélection dans les autres images de la pensée.<sup>3</sup>

Un « ensemble de signes ambigus », qui n'était qu'un fait dans d'autres images, revient en droit à la pensée dans l'image moderne : un déplacement du fait et du droit.

Que cet exemple des deux l'images de la pensée nous montre-t-il? Ce n'est plus « l'histoire de l'avant et de l'après », mais changements ou passages entre des images, pli de traits diagrammatiques, renversements du fait et du droit, et images « feuilletées » et « trouées »... Tout cela constitue le « temps de la philosophie » :

Ces questions ne peuvent avancer que si l'on renonce au point de vue étroitement historique de l'avant et de l'après, pour considérer le temps de la philosophie

---

<sup>1</sup> QP, p. 53.

<sup>2</sup> QP, p. 55.

<sup>3</sup> QP, p. 55.

plutôt que l'histoire de la philosophie. C'est un *temps stratigraphique*, où l'avant et l'après n'indiquent plus qu'un ordre de superpositions.<sup>4</sup>

Ce que Deleuze et Guattari veulent dans les exemples de *Qu'est-ce que la philosophie?*, c'est au fond de présenter l'histoire de la philosophie. Or ce qu'ils nous montrent en dernier lieu, ce n'est plus « l'histoire », mais le « temps stratigraphique » de la philosophie. Qu'entendons-nous par le temps stratigraphique? : superpositions de plans, feuillets de plans, coexistence de plans et devenir de la philosophie. « La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes »<sup>2</sup> Nous avons posé la question sur la compatibilité de l'image dogmatique et de l'image de la pensée qui est l'une des deux faces du plan d'immanence. Cette question ne peut être traitée que du point de vue du temps stratigraphique de la philosophie. Dans *Différence et répétition*, les postulats de l'image de la pensée sont considérés comme une menace de la pensée :

[...] ils écrasent la pensée sous une image qui est celle du Même et du Semblable dans la représentation, mais qui trahit au plus profond ce que signifie penser, aliénant les deux puissances de la différence et de la répétition, du commencement et du recommencement philosophiques.<sup>3</sup>

Deleuze oppose l'image dogmatique à une nouvelle possibilité de la pensée qui abolira toute l'image : il s'agit de « la pensée sans image ». Son projet de l'empirisme transcendantal consiste à contrer l'image dogmatique et à chercher la pensée sans images. Ce sont Heidegger, Blanchot et Artaud qui donnent à Deleuze des inspirations de la pensée sans image. En revanche, dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, ces philosophes d'une nouvelle pensée sont considérés comme ceux qui dressent « l'image moderne », et l'image dogmatique est renommée « image classique ». Pour ainsi dire, *l'opposition de la pensée sans image à l'image dogmatique passe à une différence entre l'image moderne et l'image classique.*

---

<sup>1</sup> QP, p. 58.

<sup>2</sup> QP, p. 59.

<sup>3</sup> DF, p. 217.

Toutefois, Deleuze n'arrête pas de reprocher à ces images de la pensée, parce que les illusions ne régressent jamais. À première vue, il semble que l'Exemple III de *Qu'est-ce que la philosophie?* est une critique de l'illusion de transcendance, et que l'Exemple IV est par contre une analyse de l'image classique et de l'image moderne. Mais, ce qui rend possible de tracer les traits diagrammatiques qui expriment des signes négatifs ou positifs de l'image classique, n'est-il pas un « sujet pensant » auquel l'immanence s'attribue? Avec la transcendance d'un tel sujet, une illusion ne revient-elle pas à l'image classique? Quoique les traits diagrammatiques de l'image classique soient son mouvement infini, ils apportent de nouveau des illusions. *Les plans ne peuvent pas s'empêcher d'illusions* :

C'est pourquoi les plans peuvent tantôt se séparer, tantôt se réunir - il est vrai pour le meilleur et pour le pire. Ils ont en commun de restaurer de la transcendance et de l'illusion (ils ne peuvent pas s'en empêcher), mais aussi de les combattre avec acharnement, et chacun aussi à sa façon particulière de faire l'un et l'autre.<sup>1</sup>

Ainsi, les illusions s'intègrent dans le temps de la philosophie, bien qu'il y ait tout le temps des combats de plans contre elles. Si les plans ne peuvent s'empêcher des illusions, si celles-ci montent de diverses manières chaque plan, pourrait-on comparer, du point de vue de l'intervention d'illusions, un plan avec un autre? Enfin, en considérant le temps de la philosophie dans lequel des plans et des illusions se superposent, nous atteignons une question : peut-on dire un plan « meilleur »?

### 3. Y a-t-il le « meilleur » plan ?

Le temps de la philosophie est un « temps stratigraphique ». Les deux exemples que nous venons d'examiner montrent, dans le temps stratigraphique, des superpositions de plans d'immanence et d'illusions qui entourent des plans. Si une multiplicité ou une coexistence de plans constitue le temps de la philosophie, on pourra questionner

---

<sup>1</sup> QP, p. 59.

sur un plan « meilleur » : y a-t-il un plan « meilleur » ou « le meilleur plan »? Deleuze et Guattari pose cette question deux fois dans les différents contextes. La première question :

Peut-on dire qu'un plan est « meilleur » qu'un autre, ou du moins qu'il répond ou non aux exigences de l'époque? Que veut dire répondre aux exigences, et quel rapport y a-t-il entre les mouvements ou traits diagrammatiques d'une image de la pensée, et les mouvements ou traits socio-historiques d'une époque?<sup>1</sup>

Nous ne pouvons traiter cette question que si nous tenons compte du temps de la philosophie au lieu de l'histoire de la philosophie. En tant que nous considérons l'histoire de l'avant et de l'après, il est vain de comparer un plan avec d'autres et d'estimer un plan en renvoyant aux exigences socio-historiques, car les plans superposés ne peuvent se détacher l'un de l'autre dans le temps stratigraphique. Trouver un plan « meilleur », ce n'est plus comparer un plan avec d'autres, mais apercevoir le « devenir de la philosophie ».<sup>2</sup> À vrai dire, ce que Deleuze veut demander avec la première question, ce n'est pas un rapport entre un plan et des traits socio-historiques d'une époque. C'est de renoncer l'histoire de la philosophie et de penser dans le temps de la philosophie qu'il exige.

La question, « y a-t-il un plan meilleur? », ne trouve son sens véritable qu'en confrontant le plan d'immanence avec des illusions. De cette façon, la deuxième question présente une « référence absolue » qui permet d'estimer un plan d'immanence et de le comparer avec d'autres :

Y a-t-il un plan « meilleur », qui ne livrerait pas l'immanence à Quelque chose = x, et qui ne mimerait plus rien de transcendant?<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> QP, p. 58.

<sup>2</sup> Malgré tout, Deleuze ne compare-t-il pas les valeurs de images de la pensée? Certes, il ne compare pas explicitement l'image classique avec l'image moderne, mais pourtant il semble que l'une est « meilleure » que l'autre. Tandis qu'il reproche à l'image classique son caractère doxique et son illusion de transcendance, il dit le plus souvent que l'image moderne est plus proche de l'immanence. (Cf. QP, pp. 54-55.) Il est aussi remarquable que les caractères de l'image moderne étaient considérés comme ce qui montre le principe d'un empirisme transcendantal. (Cf. DF, pp. 191-192.)

<sup>3</sup> QP, p. 59.

Quoique le temps de la philosophie comporte les illusions comme ses éléments, Deleuze et Guattari soutienne qu'il y a un plan d'immanence qui n'est plus prisonnier dans l'illusion de transcendance : « LE plan d'immanence », celui que Deleuze appelle « l'immanence absolue » dans son *L'immanence : une vie...*. Nous pourrions dire qu'il est « le meilleur plan d'immanence ». Retournons au troisième exemple de *Qu'est-ce que la philosophie?*. En réalité, ce n'est pas seulement un exemple de l'histoire d'illusions, mais aussi un exemple pour présenter LE plan. S'il y les trois époques de l'illusion de transcendance, c'est-à-dire, les époques platonicienne, chrétienne et moderne, nous pouvons trouver au moins les trois philosophes d'immanence qui ont tracé ses propres plans « meilleurs » : Sartre, Spinoza et Bergson. Tandis que Husserl et ses autres successeurs rendent l'immanence à la subjectivité transcendantale, Sartre « redonne à l'immanence ses droits », en présentant un champ sans sujet.<sup>1</sup> Deleuze définit un pur plan d'immanence comme un champ transcendantal, en citant *La transcendance de l'Ego* de Sartre. Mais, « le prince des philosophes », « le Christ des philosophes », celui qui savait que savent que l'immanence n'est qu'à soi-même, c'est Spinoza. Le mot, « LE plan d'immanence », est réservé pour lui.

Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère. Spinoza, le devenir-philosophe infini. Il a montré, dressé, pensé le plan d'immanence le « meilleur », c'est-à-dire le plus pur, celui qui ne se donne pas au transcendant ni ne redonne du transcendant, celui qui inspire le moins d'illusions, de mauvais sentiments et de perceptions erronées...<sup>2</sup>

En réalité, Deleuze et Guattari ne mentionnent la pensée spinoziste que avec certaines phrases ; ils écrivent plus sur leurs adversaires qui ramènent la transcendance dans la philosophie. Malgré tout, il semble qu'ils renvoient tout le temps leurs discours du plan d'immanence à la philosophie de Spinoza. Deleuze et Guattari considèrent le dernier livre de *l'Ethique* comme un modèle achevé du « meilleur plan ». Or, il n'est

---

<sup>1</sup> QP, p. 49.

<sup>2</sup> QP, p. 59.

pas le dernier philosophe qui savait l'immanence absolue : nous voyons que son inspiration arrive « une fois » à Bergson, au début de *Matière et mémoire*.

## IV. Le plan d'immanence sans sujet

Dans son dernier article, *L'immanence : une vie...*, Deleuze questionne sur le champ transcendantal qui se définit comme un pur plan d'immanence. Quoique ce texte soit très court, il peut être une clef pour synthétiser la pensée deleuzienne de l'immanence. C'est pour deux raisons : en premier lieu, Deleuze confronte sa pensée de l'immanence qui s'est développée dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, avec l'empirisme transcendantal qui s'est présenté dans *Différence et répétition* ; en deuxième lieu, cette confrontation entre l'immanence absolue et l'empirisme transcendantal se dirige vers le « champ transcendantal sans sujet et objet ». Dans une relecture de cet article, notre recherche de l'immanence retrouvera l'empirisme transcendantal, et l'une des implications les plus profondes d'immanence absolue se présente : le plan d'immanence échappe à la transcendance du sujet et de l'objet.

Se diriger vers le plan d'immanence sans sujet et objet, c'est combattre avec l'illusion de transcendance. C'est pourquoi, pour clarifier la pensée deleuzienne de l'immanence, il faudrait supposer son rival philosophique : la philosophie transcendantale de Kant. Nous prenons le sujet transcendantal kantien comme un exemple de l'illusion de transcendance. Car il y a de nombreux philosophes qui apportent la transcendance sur le plan, mais c'est chez Kant que l'on la voit le plus clairement. Il est un grand philosophe qui a découvert le « prodigieux domaine du transcendantal », et en même temps un philosophe par excellence qui a sauvé la transcendance d'une manière moderne.

### 1. Une dénaturation du transcendantal chez Kant

Ce qui entreprend la « déduction transcendantale » dans *Critique de la raison pure*, c'est une distinction entre les deux questions sur la connaissance : *quid facti?* et *quid*

*juris*?<sup>1</sup> C'est cette question de droit, *quid juris*? qui ouvre la recherche kantienne du transcendantal. Ainsi, ce n'est pas un hasard si Deleuze commence son *La philosophie critique de Kant* par la distinction entre « en fait » et « en droit ». Quel est ce qui est *en fait* dans les facultés de la connaissance? C'est les formes *a priori* : le temps et l'espace comme pures formes de l'intuition ; les concepts *a priori* de l'entendement qui sont énumérés dans la table des catégories. Le *fait* de notre connaissance est que nous avons ces représentations *a priori*. Trouver ce qui est en fait dans notre connaissance, c'est *constater* ce qui est *a priori*. Kant appelle de telles constatations « la déduction métaphysique ». Or, cette déduction ne peut plus répondre à la question, *quid juris*? Car le fait que nous avons les principes *a priori* de l'entendement, cela n'implique pas que l'application de ces principes à l'expérience est *en droit*. Il faut faire une autre déduction qui démontrera *comment* ce qui est donné dans l'expérience, est nécessairement soumis au principe *a priori*. Cette déduction s'appelle la « déduction transcendantale ». L'usage du principe *a priori* ne peut être légitime que par la déduction transcendantale : « transcendantal désigne le principe en vertu duquel l'expérience est nécessairement soumise à nos représentations *a priori*. »<sup>2</sup> Dans le chapitre célèbre de *Critique de la raison pure*, Kant démontre que les concepts purs de l'entendement doivent s'entendre non seulement *en fait*, mais encore *en droit*, et il découvre finalement le domaine du transcendantal.

Chez Deleuze, le rôle de la question de droit, *quid juris*, est aussi essentiel pour entendre une image de la pensée. La question de l'image dogmatique n'est pas de savoir si l'on pense *en fait*, mais de penser ce qui appartient *en droit* à la pensée pure :

Que penser soit l'exercice naturel d'une faculté, que cette faculté ait une bonne nature et une bonne volonté, cela ne peut pas s'entendre *en fait*. [...] Mais si Descartes est philosophe, c'est parce qu'il sert de cette plaisanterie pour ériger une image de la pensée telle qu'elle est *en droit* : la bonne nature et l'affinité avec la vraie appartiendraient à la pensée en droit, quelle que soit la difficulté de traduire le droit dans les faits, ou de retrouver le droit par-delà les faits.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: Flammarion. 2006, p. 169 (A 84/B 116).

<sup>2</sup> PK, p. 22.

<sup>3</sup> DR, p. 173.

L'instance où Deleuze pose cette question de droit est autre que celle de la « déduction transcendantale » : Deleuze descend aux fonds d'une image de la pensée, tandis que Kant pense dessus cette image, en la présupposant implicitement. C'est dire que la révélation de l'image dogmatique accompagne un renversement crucial du fait et du droit : ce qui est de droit chez Kant, c'est-à-dire, les principes transcendants, ce ne s'entendent plus en droit dans l'instance de l'image dogmatique. Dans *Critique de la raison pure*, la question de droit, posée entre l'empirique et *a priori*, porte sur la légitimité de l'application des concepts *a priori* à l'expérience. C'est les concepts dits transcendants qui acquièrent cette légitimité. Mais la question deleuzienne de droit porte sur des présupposés implicites et pré-conceptuels de ces concepts transcendants. C'est « l'identité du Moi dans le Je pense » que présupposent les principes transcendants :

Chez Kant comme chez Descartes, c'est l'identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés, et leur accord sur la forme d'un objet supposé le Même.<sup>1</sup>

Il faudrait dès lors dire que les principes transcendants ne signifie qu'une « concordance de toutes les facultés » de la connaissance, car la « légitimité » ne peut être acquise que par une concordance des concepts de l'entendement, du divers qui est donné dans l'intuition, et du schématisme de l'imagination. Comme nous l'avons vu, « l'identité du Moi dans le Je pense », c'est le modèle de la reconnaissance : « une pensée naturellement droite », « un sens commun naturel en droit » et « une reconnaissance comme modèle transcendantal » constituent un triple postulat de l'image dogmatique. Nous pouvons dire que *ce qui appartient en droit à la pensée kantienne n'est pas les concepts purs de l'entendement, mais le triple postulat de l'image dogmatique* : un renversement du fait et du droit. D'où « transcendantal » devrait être redéfini : ce qui rend possible le fait que les concepts *a priori* peuvent s'appliquer à l'expérience, ce n'est plus le droit transcendantal des concepts, mais la « reconnaissance comme modèle transcendantal » qui est en droit impliquée dans l'image dogmatique.

---

<sup>1</sup> DF, p. 174.

Ce que Deleuze cherche dans *Différence et répétition*, c'est bien entendu de reprocher à des prétentions de droit de l'image dogmatique et de l'abolir. Or, même si nous laissons de côté cette intention, même si nous arrêtons de reprocher à ses prétentions de droit, il y aurait, d'un autre point de vue, ce qu'il faut reprocher à cette image : celle-ci fonde son droit sur « l'extrapolation » de faits qui sont « la banalité quotidienne en personne, la Récognition »<sup>2</sup>. Cette critique se dégage directement de la définition de la récognition : « la récognition se définit par l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même »<sup>3</sup>. Ce qui constitue le modèle de la récognition, c'est un corrélat d'un objet supposé le même et de l'identité psychologique du Moi dans Je pense : un objet réfléchit cette identité, et celle-ci fonde la concordance de toutes les facultés sur cet objet. La récognition repose sur des faits psychologiques, bien qu'elle soit en droit un modèle transcendantal de l'Image de la pensée. Quoique la récognition ait, dans notre vie quotidienne, sa valeur vraie et sa finalité pratique, *elle n'exige rien à la pensée*. De cette manière, Deleuze révèle des aspects cachés du transcendantal kantien :

Dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la récognition, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés de rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique : la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde édition. Mieux cachée, pourtant la méthode du décalque n'en subsiste pas moins, avec tout son « psychologisme ».<sup>3</sup>

Voici le noyau de la critique deleuzienne sur la philosophie transcendantale de Kant : il *décalque* les structures transcendantales sur les figures de l'empirique, de la même façon dont l'Image de la pensée fonde ses prétentions de droit sur l'*extrapolation* de

---

<sup>1</sup> DF, p. 176.

<sup>2</sup> DF, p. 174.

<sup>3</sup> DF, pp. 176-177.

faits. Pour Kant, ce qui suppose un objet le même, ce qui fonde la concordance de toutes les facultés sur un tel objet, c'est la « synthèse de la reconnaissance dans le concept ». Dans la mesure où les structures transcendantales s'expriment par la reconnaissance qui n'est induite que d'un fait d'une conscience empirique, Kant ne peut les décaler que sur l'empirique : une *dénaturation du transcendantal*. Enfin, la philosophie critique de Kant se trouve dans une impasse : il voulait déduire le principe transcendantal qui n'est pas induit de l'expérience, mais il n'arrive pas à son objectif philosophique. Pour accomplir le grand projet de la philosophie critique, c'est-à-dire, pour découvrir le domaine transcendantal, il faut inverser le sens du transcendantal vers un « empirisme supérieur ».

## 2. L'empirisme transcendantal : une violence de l'intensité

Un empirisme supérieur ou « l'empirisme transcendantal », qui exprime le projet philosophique entier de Deleuze, se définit surtout par l'opposition au transcendantal kantien : « l'empirisme transcendantal est au contraire le seul moyen de ne pas décaler le transcendantal sur les figures de l'empirique »<sup>1</sup>. Mais ce n'est pas pour rejeter le projet de la philosophie critique de Kant, mais plutôt pour le radicaliser<sup>2</sup> : ce que Deleuze veut découvrir dans l'empirisme transcendantal, c'est le domaine transcendantal qui n'est plus induit de l'empirique. Comment l'empirisme transcendantal peut-il explorer le domaine et les régions du transcendantal, en refusant de le décaler sur les figures empiriques?

Retournons à la répartition de l'objet d'une reconnaissance et de l'objet d'une *rencontre*. Le deuxième force la pensée à penser, tandis que le premier laisse la pensée

---

<sup>1</sup> DF, p. 187.

<sup>2</sup> Cf. Sauvagnargues, Anne. *Deleuze, l'empirisme transcendantal*. Paris: P.U.F. 2010, p. 31. « Deleuze radicalise la critique kantienne en lui appliquant le programme de Hume [...] « Empirisme transcendantal » signifie donc radicalisation du projet kantien, auquel Deleuze applique d'un côté la critique du sujet substantiel, en substituant à la forme du Je pense transcendantal les individuations impersonnelles et les singularités préindividuelles. De l'autre, il met la pensée directement en contact avec l'expérience, conformément au réalisme bergsonien ou nietzschéen. »

tranquille. L'empirisme transcendantal repose sur les caractères de l'objet de la rencontre, et particulièrement il s'agit de son premier caractère : l'objet de la rencontre ne peut être *que* senti. En revanche, le sensible dans la reconnaissance se rapporte *aux* sens dans un objet qui peut être senti, rappelé, imaginé et conçu. C'est dire que, sous la forme du sens commun, le sensible peut être visé par de diverses facultés et présuppose non seulement l'exercice des sens, mais encore l'exercice d'autres facultés. Cela constitue un *exercice empirique* où « la sensibilité ne saisit que ce qui pourra l'être aussi par d'autres facultés, et se rapporte sous un sens commun à un objet qui doit être aussi appréhendé par les autres facultés. »<sup>1</sup> C'est exactement la manière dont les facultés s'exercent dans la *Critique de la raison pure*. Voici le premier sens du mot « empirique » : ce qui est empirique, cela présuppose l'exercice des sens *sous un sens commun*. Contrairement à l'objet d'une reconnaissance, il n'y a pas de lieu pour un sens commun dans l'objet de la rencontre. Car celui-ci ne peut être que senti et par conséquent, n'a rien à voir avec d'autres facultés. C'est un *exercice transcendant* auquel la sensibilité s'élève dans un tel objet. Pour rechercher le transcendantal dans l'empirisme transcendantal, il faut détacher un exercice transcendantal d'un exercice empirique et découvrir la forme transcendantale d'une faculté, qui se confond avec son exercice transcendant. C'est dans le texte du livre VII de *La République* que Deleuze trouve premièrement un objet d'une rencontre : « une sensation contraire en même temps ». Si le doigt n'est qu'un doigt qui exige une reconnaissance, le dur est une coexistence de contraires qui n'est que rencontrée : « le dur n'est jamais dur sans être mou aussi, puisqu'il est inséparable d'un devenir ou d'une relation qui mettent en lui le contraire (de même le grand et le petit, l'un et le multiple) »<sup>2</sup>. Platon est le premier qui savait bien la distinction entre l'objet d'une rencontre et celui d'une reconnaissance. Malgré tout, au lieu de s'élèver à l'exercice transcendant, il finit par retourner à l'exercice empirique. Deleuze le montre avec les trois instances de la forme : « l'instance de la forme d'opposition ou de contrariété qualitative », « celle la forme de la similitude dans la réminiscence » et « celle de la

---

<sup>1</sup> DF, p. 182.

<sup>2</sup> DF, p. 184.

forme de l'Identité réelle »<sup>1</sup>. À nos yeux, la première instance est la plus primitive et pourtant la plus décisive. Car chaque fois que l'on confond l'objet de la rencontre avec une *qualité*, on tombe nécessairement dans les risques de la similitude et de l'identité, c'est-à-dire, dans le monde de la représentation : « si bien que Platon, qui écrivit le texte de *La République*, fut aussi le premier à dresser l'image dogmatique »<sup>2</sup>. Au contraire, ce que Deleuze considère comme objet de la rencontre, c'est la « pure différence en soi », c'est-à-dire, « l'intensité » ou la « différence intensive ». Puisque nous ne pouvons approfondir ici le sujet de l'intensité, nous ne montrerons que comment l'intensité porte les facultés à leur exercice transcendant. Pour cela, il faut démontrer une thèse principale : *l'intensité n'est ni des différences qualitatives ni des différences étendues*.

La pensée deleuzienne de l'intensité vient d'une théorie bergsonienne de multiplicités qui est découverte dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Du moment que Bergson a défini la durée comme *multiplicité qualitative et hétérogène* qui s'oppose à la multiplicité quantitative et homogène<sup>3</sup>, on trouve le plus souvent que ce qui constitue la durée est des différences qualitatives, et que Bergson n'accentue que l'importance de caractères qualitatifs du « temps interne » qui ne confond pas avec « l'espace extérieur ». Mais, sur ce point de vue ordinaire, une question cruciale se pose nécessairement : si la durée n'est qu'une multiplicité qualitative, comment peut-elle être « continue »? Le *continuum* doit être, par définition, infiniment divisible. Par contre, la multiplicité qualitative est par définition indivisible. Comme nous le savons bien, Bergson souligne sans cesse l'indivisibilité des états de conscience, du mouvement, du temps et de la durée. Toutefois, si la continuité de la durée est refusée, on devra admettre que la durée se compose de

---

<sup>1</sup> DF, pp. 184-185.

<sup>2</sup> DF, p. 185.

<sup>3</sup> Bergson, Henri. *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: P.U.F. 2007, pp. 56-92 (chapitre II).

moments *atomiques*<sup>1</sup>. Pour résoudre ce dilemme, il faut dépasser l'opposition du Multiple à l'Un sur laquelle celle du continuum à l'atomique se fonde. Deleuze, interpréteur original du bergsonisme, propose la meilleure solution, en y amenant sa pensée célèbre du *virtuel* et de l'*actuel* :

Il est frappant que Bergson définisse la durée qualitative, non pas du tout comme indivisible, mais comme ce qui change de nature en se divisant, ce qui ne cesse pas de se diviser en changeant de nature : multiplicité virtuelle, dit-il, par opposition à la multiplicité actuelle du nombre et de l'étendue qui ne retiennent que des différences de degrés.<sup>2</sup>

La thèse explicite de l'indivisibilité de la durée que Bergson soutient, elle doit s'entendre avec une autre thèse implicite : *la durée n'est infiniment divisible qu'en tant qu'elle change de nature en se divisant*. Le plus important est que Deleuze en rend compte avec la répartition du virtuel et de l'actuel : la durée se définit comme une multiplicité virtuelle ; *diviser la durée, c'est actualiser la multiplicité virtuelle*. D'où, il ne suffit plus de dire que la durée soit une multiplicité qualitative. Il faudrait plutôt dire que la durée est multiplicité virtuelle qui fait naître la qualité et peut se traduire en quantité : la qualité virtuelle est actualisée en même temps que la durée virtuelle est actualisée en se divisant ; la quantité consiste à mesurer ou à compter une multiplicité actuelle dans l'espace. Deleuze appelle cette quantité « étendue », l'espace pur dans lequel la durée est mesurée, « extension ». C'est pourquoi des différences qui constituent la durée virtuelle, elles ne sont plus qualitatives ni

---

<sup>1</sup> La multiplicité doit être continue ou atomique. Ce dualisme est supposé par la définition de τὸ συνεχές chez Aristote (*Physique*, 227a10-15) et par les quatre paradoxes de Zénon. Dans sa critique célèbre, Bergson reproche à Zénon la représentation spatiale du mouvement. Bref, ses paradoxes sont des « problèmes mal posés » qui reposent sur des symboles dans l'espace. Malgré tout, on peut poser la même question à la durée. Si la durée est la multiplicité qualitative, est-elle continue ou atomique? Surtout, elle n'est pas atomique, parce que cela signifie qu'elle est une multiplicité *nombrable*. Elle doit donc être continue. La continuité est par définition infiniment divisible. Mais ce qui est infiniment divisible, ce n'est pas la durée, mais seulement l'espace. Comment est-il possible que la durée soit continue et en même temps indivisible? La durée n'est la multiplicité qualitative et continue qu'à condition de dépasser la dualité du continu et de l'atomique. Avec ses notions de « virtuel » et « d'actuel », Deleuze donne une solution pour dissoudre cette dualité.

<sup>2</sup> DF, p. 308. Sur cette interprétation, cf. BE, p. 32.

étendues, mais une autre sorte de différence, c'est-à-dire, « l'intensité ». C'est *Matière et mémoire* qui présente une grande pensée sur l'intensité.

Si Bergson découvre la durée sous le dualisme strict du temps et de l'espace, de l'esprit et de la matière dans *Essai sur les données immédiates de la conscience*, il s'agit d'une « infinité de degrés entre la matière et l'esprit » dans *Matière et mémoire*. Bref, la question est de savoir la nature de différences entre « plusieurs durées » : la « différence de nature » ou la « différence de degrés »? Une découverte merveilleuse de *Matière et mémoire* : ce qu'il y a entre la matière et la mémoire est des « différences de nature » et en même temps des « différences de degrés ». Selon Frédéric Worms, « la différence de degré n'empêche pas la différence de nature. Au contraire même, toute véritable différence de nature est une différence de degré. »<sup>1</sup> Ce qui rend possible de dépasser la dualité de la différence de nature et de celle de degrés, c'est les deux sens du mouvement de la mémoire virtuelle : la tension et l'extension, ou la contraction et la détente. Deleuze marque un moment où « la notion de contradiction (ou de tension) nous donne le moyen de dépasser la dualité quantité homogène-qualité hétérogène, et de nous faire passer de l'une à l'autre en un mouvement continu »<sup>2</sup>. C'est ce que l'image célèbre du cône nous montre. De la même manière dont la multiplicité virtuelle dépasse la dualité de la qualité et de la quantité, il ne s'agit plus de la dualité de la différence de nature et de celle de degrés dans « la mémoire comme coexistence virtuelle ». Cette différence qui est de nature et à la fois de degrés, Bergson l'a déjà appelée « intensité croissante de vie »<sup>3</sup>. Deleuze emprunte sa notion

---

<sup>1</sup> Worms, Frédéric. *Bergson ou Les deux sens de la vie*. Paris: P.U.F. 2004, p. 165.

<sup>2</sup> BE, p. 73.

<sup>3</sup> Sur l'intensité comme « une infinité de degrés entre la matière et l'esprit », cf. « Au contraire, si le rôle le plus humble de l'esprit est de lier les moments successifs de la durée des choses, si c'est dans cette opération qu'il prend contact avec la matière et par elle aussi qu'il s'en distingue d'abord, on conçoit une infinité de degrés entre la matière et l'esprit pleinement développé, l'esprit capable d'action non seulement indéterminée, mais raisonnable et réfléchi. Chacun de ces degrés successifs, qui mesure une intensité croissante de vie, répond à une plus haute tension de durée et se traduit au dehors par un plus grand développement du système sensori-moteur. » Bergson, Henri. *Matière et mémoire*. Paris: P.U.F. 2008, p. 249.

« Entre les qualités sensibles envisagées dans notre représentation, et ces mêmes qualités traitées comme des changements calculables, il n'y a donc qu'une différence de rythme de durée, une différence de tension intérieure. Ainsi, par l'idée de tension nous avons cherché à lever l'opposition de la qualité à la quantité, comme par l'idée d'extension celle de l'inétendu à l'étendu. Extension et tension admettent des degrés multiples, mais toujours déterminés. » *Ibid.*, p. 278.

d'intensité à la pensée bergsonienne de l'intensité et définit « l'intensif », différence dans l'intensité, comme une différence entre les différences de nature et les différences de degrés :

[...] y a-t-il une différence de nature, ou de degré, entre les différences de degré et les différences de nature? Ni l'un ni l'autre. La différence n'est pas de degré que dans l'étendue où elle s'explique ; elle n'est de nature que sous la qualité qui vient la recouvrir dans cette étendue. Entre les deux il y a tous les degrés de la différence, sous tous les deux, il y a toute la nature de la différence : l'intensif.<sup>1</sup>

Ainsi, l'intensité se définissent comme différences pures du virtuel qui fait naître la qualité et l'étendue, et la différence de nature et la différence de degrés.

Nous avons posé les questions : pourquoi l'intensité est-elle ce qui ne peut être que senti? ; de quelle manière l'intensité permet-elle à la sensibilité d'échapper à l'exercice empirique et de s'élever à l'exercice transcendant? Avec la notion bergsonienne d'intensité, nous venons de montrer la première réponse de Deleuze à ces questions : *l'intensité n'est plus qualifiée ni étendue, et par conséquent elle porte la sensibilité au « point extrême de son dérèglement »*. C'est que l'intensité est ce qui crée la qualité dans le sensible, et qu'elle est *l'insensible* pour « la sensibilité empirique qui ne saisit d'intensité que déjà recouverte ou médiatisée par la qualité qu'elle crée »<sup>2</sup>. En tant qu'objet de la rencontre, l'intensité « fait réellement naître la sensibilité dans le sens », et ne se confond jamais avec l'objet de la sensibilité empirique :

Ce n'est pas un αἰσθητόν, mais un αἰσθητέον. Ce n'est pas une qualité, mais un signe. Ce n'est pas un être sensible, mais l'être *du* sensible.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> DF, p. 309.

<sup>2</sup> DF, p. 187.

<sup>3</sup> DF, p. 182. Sur l'empirisme transcendantal et les signes, cf. Montebello, Pierre. *Deleuze - la passion de la pensée*. Paris: J. Vrin. 2008, pp. 105-108.

La sensibilité n'atteint l'exercice transcendant que si elle se trouve devant sa limite par l'intensité qui « constitue la limite propre de la sensibilité ».<sup>4</sup> L'exercice transcendant, qui n'est pas décalqué sur l'exercice empirique, constitue la « forme transcendantale d'une faculté ». De même manière, il faut porter les autres facultés au point extrême de leur dérèglement pour échapper à l'exercice empirique. Que Deleuze entend-il par les « facultés »? : sensibilité, mémoire, pensée, imagination, langage, vitalité, sociabilité et même d'autres facultés à *découvrir*. Mais c'est la sensibilité qui est privilégiée :

Il est vrai que, sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas.<sup>2</sup>

C'est pourquoi l'empirisme transcendantal commence par forcer la sensibilité à se trouver devant sa limite. Dans la sensibilité, « ce qui force à sentir » et « ce qui ne peut être que senti » sont une seule et même chose : l'intensité. L'intensité exerce une violence sur la sensibilité, et puis celle-ci communique à d'autres facultés la violence. De la sensibilité à la pensée, chaque faculté doit être comme la « proie d'une triple violence » : « violence de ce qui la force à s'exercer, de ce qu'elle est forcée de saisir et qu'elle est seule à pouvoir saisir ».<sup>3</sup> Enfin, nous retournons au paradoxe :

La manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe. [...] Subjectivement le paradoxe brise l'exercice commun et porte chaque faculté devant sa limite propre, devant son incomparable, la pensée devant l'impensable qu'elle est pourtant seule à pouvoir penser, la mémoire devant l'oubli qui est aussi son immémorial, la sensibilité devant l'insensible qui se confond avec son intensif...<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> DF, p. 305.

<sup>2</sup> DF, p. 188.

<sup>3</sup> DF, p. 186.

<sup>4</sup> DF, p. 293.

### 3. Le champ transcendantal

#### une confrontation de l'empirisme transcendantal avec l'immanence absolue

Nous avons restitué les questions autour de l'immanence absolue, en relisant *Qu'est-ce que la philosophie?* avec *Différence et répétition*. Quoique l'on puisse bien trouver une cohérence entre ces deux textes, ce qu'ils problématisent ne sont pas la même chose. L'empirisme transcendantal dans *Différence et répétition* est une radicalisation de la philosophie transcendantale de Kant, qui tente de découvrir le transcendantal qui ne mime pas l'empirisme. Comme nous venons de le voir, c'est l'exercice transcendant ou la forme transcendantale des facultés qui permet d'explorer le domaine du transcendantal. En ce sens, nous pouvons dire que l'empirisme transcendantal porte au fond sur une nouvelle « doctrine des facultés » : Deleuze dénonce que son sujet n'est pas l'établissement d'une telle doctrine, mais pourtant il cherche certes à déterminer la nature de ses exigences.<sup>1</sup> Au contraire, ce qu'il veut chercher dans les textes de l'immanence, cela ne se borne plus à une doctrine des facultés. Il thématise ce qui revient en droit à la pensée qui n'est plus une faculté : le mouvement infini de l'image de la pensée et de la matière de l'être, le pli. Voilà une position particulière du texte de *L'immanence : une vie...* : dans ce texte, Deleuze confronte l'empirisme transcendantal avec sa pensée de l'immanence, en donnant un nouveau sens au mot « empirisme transcendantal ». Cette confrontation apparaît déjà une fois dans *Qu'est-ce que la philosophie?* : le champ transcendantal sartrien contre le sujet transcendantal kantien.

Deleuze et Guattari reprochent à Kant sa manière de sauver la transcendance :

[...] ce n'est plus la transcendance d'un Quelque chose, ou d'un Un supérieur à toute chose (contemplation), mais celle d'un Sujet *auquel* le champ d'immanence ne s'attribue pas sans appartenir à un moi qui se représente nécessairement un tel sujet (réflexion).<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> DF, p. 187.

<sup>2</sup> QP, p. 48.

Deleuze et Guattari tracent un schéma énigmatique : « un portrait machinique de Kant »<sup>1</sup>. Celui-ci présente une figure complétée de la philosophie transcendantale de Kant, qui se compose des neuf modules. Il commence par le « Je pense » à tête de bœuf, et finit par les trois Idées, ou illusions de transcendance, c'est-à-dire, Ame, Monde et Dieu. Ce portrait machinique constitue un grand cercle, puisque le dernier module des illusions de transcendance se met dessus le premier module du « Je pense ». C'est la huitième ligne qui trace ce cercle : « 8. - Le champ transcendantal de l'expérience possible, immanent au Je (plan d'immanence) »<sup>2</sup>. En enveloppant tous autres éléments, cette ligne retourne au « Je pense ». Bref, Kant attribue l'immanence au « Je pense », c'est-à-dire, au sujet transcendantal qui repose sur « l'horizon » des trois Idées transcendantes.<sup>3</sup>

C'est dans *La Transcendance de l'Ego* de Sartre que Deleuze découvre un champ transcendantal *impersonnel* qui n'appartient pas au sujet. Il oppose le champ transcendantal sartrien au sujet transcendantal kantien et à la subjectivité transcendantale husserlienne. La perspective de Sartre se fonde sur une *distinction entre la conscience et le Moi* ou entre la conscience et le psychique. Par exemple, quand Pierre et Paul parlent d'une chaise, ils parlent d'une *même chose*. Par contre, quand ils parlent d'un état psychique de Pierre, il semblait que Paul « ne pouvait pas atteindre cet état, dont la saisie intuitive appartenait au seul Pierre »<sup>4</sup>. Mais ce n'est qu'une compréhension *psychologique*. En refusant une telle compréhension, Sartre introduit un point de vue *phénoménologique* :

La phénoménologie est venue nous apprendre que les états sont des objets, qu'un sentiment en tant que tel (un amour ou une haine) est un objet transcendant et ne saurait se contracter dans l'unité d'intériorité d'une « conscience ».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> QP, pp. 56-57.

<sup>2</sup> QP, p. 48.

<sup>3</sup> Cette notion de « horizon » vient d'une relecture de Deleuze sur « Appendice à la dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*. (QP, p. 48.)

<sup>4</sup> Sartre, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego*. Paris: J. Vrin. 1965, p. 75.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 75-76.

Si nous prenons le point de vue phénoménologique, c'est-à-dire, si nous établissons une distinction entre le psychique et la conscience, un sentiment ne sera qu'un « objet transcendant » comme une chaise. Quand Pierre et Paul parlent tout deux d'un sentiment de Pierre, il parlent de *la même chose*. En ce cas, « le sentiment de Pierre n'est pas plus *certain* pour Pierre que pour Paul. »<sup>1</sup> C'est le Moi de Pierre qui hait ou aime, et donc son sentiment demeure attaché à son Moi. Par conséquent il paraît que *le Moi de Pierre est aussi un objet transcendant comme l'état*, qui peut intuitivement être saisi non seulement par Pierre lui-même, mais aussi par Paul. Au contraire, je ne peux concevoir la conscience de Pierre. D'un côté, pour la concevoir, je devrais en faire un objet, puisque elle n'est pas *ma* conscience. Mais, il est impossible qu'une conscience soit un objet. De l'autre, il faudrait penser la conscience « comme intériorité pure et transcendance *à la fois* »<sup>2</sup>, ce n'est pas non plus possible. Dès lors, Sartre distingue les deux sortes de sphères : sphère psychologique et sphère transcendantale.

Ainsi pouvons-nous distinguer, grâce à notre conception du Moi, une sphère accessible à la psychologie, dans laquelle la méthode d'observation externe et la méthode introspective ont les mêmes droits et peuvent se prêter une aide mutuelle, - et une sphère transcendantale pure accessible à la seule phénoménologie.

Cette sphère transcendantale est une sphère d'existence *absolue*, c'est-à-dire de spontanéité pures, qui ne sont jamais objets et qui se déterminent elles-mêmes à exister.<sup>3</sup>

Ce à quoi la conscience appartient, c'est la sphère transcendantale, tandis que le Moi et ses sentiments se trouvent dans la sphère psychologique. Je ne peux donc dire *ma* conscience ni la conscience de mon Moi, car le Moi ou l'Égo n'est qu'un objet transcendant de la conscience. D'où, Sartre atteint la « conscience transcendantale » :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 77.

Nous pouvons donc formuler notre thèse : la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*.<sup>1</sup>

En tant que spontanéité impersonnelle, la conscience transcendantale n'est plus immanente au Moi ni rend l'immanence au sujet transcendant : la plan d'immanence sartrien. (Mais, quand Deleuze dit le champ transcendantal, celui-ci n'est pas identique à la conscience transcendantale. Il refuse de le définir par sa conscience. Le rapport du champ transcendantal avec la conscience est de droit : celle-ci ne devient un fait que avec une productions d'un sujet et de son objet. « À défaut de conscience », le champ transcendantal se définit comme immanence absolue.<sup>2</sup>)

Dans *Qu'est-ce que la philosophie?*, le champ transcendantal sartrien ne se rapporte pas à l'empirisme transcendantal, mais il s'appelle « empirisme radical ». Le champ transcendantal ne présente pas là un « flux du vécu » immanent à un sujet, mais seulement des *autrui* et des *événements*. Que Deleuze entend-il par « autrui » et « événement »? : « des événements, c'est-à-dire, des mondes possibles en tant que concepts, et des autrui, comme expressions de mondes possibles ou personnages conceptuels »<sup>3</sup>. Le plus important est que l'événement et Autrui n'ont rien à voir avec un « sujet transcendant = Moi » : l'événement n'est pas le vécu d'un sujet, mais se rapporte au « survol immanent d'un champ sans sujet » ; « Autrui ne redonne pas de la transcendance à un autre moi, mais rend tout autre moi à l'immanence du champ survolé »<sup>4</sup>. C'est une perspective nouvelle de l'empirisme :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>2</sup> « Mais le rapport du champ transcendantal, avec la conscience est seulement de droit. La conscience ne devient un fait que si un sujet est produit en même temps que son objet, tous hors champ et apparaissant comme des « transcendants ». Au contraire, tant que la conscience traverse le champ transcendantal à une vitesse infinie, partout diffuse, il n'y a rien qui puisse la révéler. Elle ne s'exprime en fait qu'en se réfléchissant sur un sujet, qui la renvoie à des objets. C'est pourquoi le champ transcendantal ne peut pas se définir par sa conscience pourtant coextensive, mais soustraite à toute révélation. » (RF, pp. 359-360.)

<sup>3</sup> QP, p. 49.

<sup>4</sup> QP, p. 49.

L'empirisme ne connaît que des événements et des autrui, aussi est-il grand créateur de concepts.<sup>1</sup>

Deleuze détache l'empirique du sujet psychique et personnel, et le rend au champ transcendantal impersonnel. Dans *L'immanence : une vie...*, l'empirisme radical se nomme de nouveau « empirisme transcendantal » :

Qu'est-ce qu'un champ transcendantal? Il se distingue de l'expérience, en tant qu'il ne renvoie pas à un objet ni n'appartient à un sujet (représentation empirique). Aussi se présente-t-il comme pur courant de conscience a-subjectif, conscience pré-réflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi. Il peut paraître curieux que le transcendantal se définisse par de telles données immédiates : on parlera d'empirisme transcendantal, par opposition à tout ce qui fait le monde du sujet et de l'objet.<sup>2</sup>

Le champ transcendantal n'attribue pas l'immanence à quelque chose : il est un pur plan d'immanence. Deleuze confronte ici l'immanence absolue avec l'empirisme transcendantal. Pour quelle raison pouvons-nous dire l'immanence absolue au nom de l'empirisme transcendantal?

L'empirisme transcendantal dans *Différence et répétition* est une critique ou une radicalisation de la philosophie transcendantale de Kant qui décalque le transcendantal sur les figures empiriques ; son objectif est de refuser une « dénaturation du transcendantal » et de découvrir le transcendantal qui ne mime pas l'empirique. Dans *L'immanence : une vie...*, cette dénaturation du transcendantal est considérée comme l'un des effets de l'illusion de transcendance :

Quand le sujet et l'objet, qui tombent hors du plan d'immanence, sont pris comme sujet universel ou objet quelconque auxquels l'immanence est elle-même attribuée, c'est toute une dénaturation du transcendantal qui ne fait plus que redoubler l'empirique (ainsi chez Kant), et une déformation de l'immanence qui se trouve alors contenue dans le transcendant.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> QP, p. 49.

<sup>2</sup> RF, p. 359.

<sup>3</sup> RF, p. 360.

Autrement dit, le sujet transcendantal, qui est la manière kantienne de sauver la transcendance, accompagne non seulement une « déformation de l'immanence », mais aussi une « dénaturation du transcendantal » qui fait redoubler l'empirique. Et c'est le champ transcendantal impersonnel qui échappe à ce double effet de l'illusion de transcendance : d'un côté il redonne à l'immanence ses droits, de l'autre il permet de *ne pas décalquer le transcendantal sur l'empirique*. Ce deuxième point est déjà supposé dans la distinction entre la conscience transcendantale et le sujet transcendant = Moi : puisque la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle et absolue, elle ne peut jamais être induite de l'expérience du Moi.<sup>1</sup> Ainsi, le projet philosophique de l'empirisme transcendantal peut s'achever dans la pensée de l'immanence absolue.

---

<sup>1</sup> De la même manière, Deleuze distingue la sensation comme « devenir », de ses éléments qui sont traités par l'empirisme simple. Seul l'empirisme transcendantal peut penser le devenir de la sensation dans le courant de conscience absolue. (RF, p. 359.)

## Conclusion : la violence du non-pensé

Le temps de la philosophie n'est pas une simple succession de l'avant et de l'après, mais un temps stratigraphique, feuilleté et superposé : une multiplicité de plans. Tantôt des philosophes de différentes époques partagent un même plan, tantôt un seul philosophe trace un ou plusieurs plans. À cet égard, nous pourrions penser la philosophie de Deleuze comme un temps stratigraphique dans lequel plusieurs couches se superposent. À travers de ces couches, il y a une question qui se répète sous de diverses formes : *quid juris?*, qu'est-ce qui revient *en droit* à la pensée? De l'empirisme transcendantal à l'immanence absolue, des significations de cette question ne sont pas identiques. Or nous pourrions dire une manière commune dont sa question s'opère dans la pensée : une *violence*. Deleuze recherche sans cesse ce qui *force* la pensée à penser par la porter à son point extrême. La pensée ne découvre ce qui appartient en droit à elle-même que si une violence s'exerce sur elle. Et la violence apparaît nécessairement sous la forme d'un paradoxe : le non-pensé dans la pensée. Nous retournons au « triple paradoxe du non-pensé dans la pensée » : *ce qui revient en droit à la pensée, c'est ce qui ne peut pas être pensé, et par cela la pensée est forcée à penser*. Si les exigences de l'empirisme transcendantal sont déterminées par un paradoxe qui porte la pensée devant l'impensable, l'immanence absolue est elle-même le non-pensé dans la pensée.

Le paradoxe force la pensée à se trouver devant sa limite, tandis que le sens commun et le bon sens, c'est-à-dire, la *doxa* laisse la pensée tranquille. C'est pourquoi ce que Deleuze entend par l'immanence absolue, cela nous exige nécessairement des *efforts pénibles*.

En premier lieu, il faut surtout faire des efforts pour penser le pré-philosophique. Nous en avons proposé les deux points de départ : l'intuition philosophique au sens bergsonien et l'image dogmatique de la pensée. La grandiose perspective bergsonienne sur une *simplicité de l'intuition philosophique*, elle nous montre qu'il y a au cœur de chaque pensée philosophique une compréhension intuitive et non-conceptuelle à laquelle les concepts renvoient ; dans *Différence et répétition*, Deleuze entend par l'image de la pensée, des pré-supposés subjectifs ou implicites auxquels le

penseur n'échappe pas, même s'il expulse tous concepts explicitement supposés. Puisque la philosophie commence avec la création de concepts, l'intuition et l'image sont considérées non seulement comme pré-conceptuelles, mais encore comme pré-philosophiques ou même non-philosophiques. Aussi est-ce un paradoxe : le non-philosophique au cœur de la philosophie. Nous n'empêchons un plan d'immanence de se confondre avec des concepts que si nous pensons le plan comme non-philosophique.

En deuxième lieu, penser l'immanence absolue, cela exige de combattre contre les illusions, surtout contre l'illusion de transcendance. C'est aussi des efforts pénibles, car le plan d'immanence ne peut pas s'empêcher d'illusions. C'est en même temps qu'il tente de conjurer la transcendance avec acharnement, et qu'il la restaure sans cesse. Le plan d'immanence et les illusions doivent être considérés dans le temps de la philosophie. S'il faut dire le temps stratigraphique de la philosophie plutôt que l'histoire de la philosophie, c'est que la philosophie est non seulement superposition de plans, mais aussi celle de plans et d'illusions. Ce n'est que dans ce temps stratigraphique que nous pouvons poser la question, *y a-t-il un plan « meilleur »?* L'immanence absolue et LE plan d'immanence sont des noms du « meilleur plan » qui ne livre plus l'immanence à quelque chose. Or l'immanence absolue ne peut être pensée. En tant que mouvement de l'infini, pli de l'image de la pensée et de la matière de l'être, et pli du dehors et du dedans, LE plan demeure impensable, mais par cela force à penser.

Malgré tout, il y a les philosophes qui savaient que l'immanence n'est qu'à soi-même. C'est Spinoza, le prince des philosophes, qui a dressé et pensé le plan d'immanence le « meilleur » ; dans *Matière et mémoire*, Bergson trace un plan d'immanence qui est mouvement infini d'une matière et à la fois, image d'une pensée ; le champ transcendantal que Sartre suppose dans *La Transcendance de l'Ego*, il est un plan impersonnel qui n'attribue pas l'immanence au sujet. En renvoyant à *L'immanence : une vie...* de Deleuze, nous avons résumé l'idée fondamentale du champ transcendantal sartrien, puisque le champ transcendantal est un croisement entre l'empirisme transcendantal et la pensée deleuzienne de l'immanence absolue. L'empirique se définit là comme « pur courant de conscience a-subjective » dans le

champ transcendantal impersonnel, et cela nous permet de penser un pur plan d'immanence au nom de l'empirisme radical ou l'empirisme transcendantal.

Pour terminer, posons encore la question, « qu'est-ce que la philosophie? ». Nous pouvons surtout dire ce que la philosophie n'est pas : « elle n'est pas contemplation, ni réflexion, ni communication »<sup>1</sup>. Ces trois sortes d'Universaux correspondent aux trois âges d'illusions : l'Eidétique, la Critique et la Phénoménologie.<sup>2</sup> À savoir, *la philosophie ne l'est qu'en tant qu'elle contre la transcendance*. Si la philosophie est considérée comme grecque, c'est que les Grecs s'opposent aux Sages qui tentent de restaurer la transcendance. À l'autre côté de la transcendance, il y a le chaos auquel un plan d'immanence emprunte l'*infini*. Le problème de la philosophie est de « donner consistance sans rien perdre de l'*infini* »<sup>3</sup>. Dès lors, il faudrait dire que la question, « qu'est-ce que la philosophie? », évoque qu'il y a deux sens qui forcent la philosophie à choisir : la transcendance ou le chaos? Ce que Deleuze revendique, c'est une orientation de la philosophie vers l'*infini* :

D'abord parce que la pensée ne peut pas s'empêcher d'interpréter l'immanence comme immanence à quelque chose, grand Objet de la contemplation, Sujet de la réflexion, Autre sujet de la communication : il est fatal alors que la transcendance se réintroduise. Et si l'on ne peut pas y échapper, c'est que chaque plan d'immanence, semble-t-il, ne peut prétendre être unique, être LE plan, qu'en reconstituant le chaos qu'il devait conjurer : vous avez le choix entre la transcendance et le chaos...<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> QP, p. 11.

<sup>2</sup> QP, p. 49.

<sup>3</sup> QP, p. 45.

<sup>4</sup> QP, p. 52.

# Bibliographie

Ansell-Pearson, Keith. *Germinal life : the difference and repetition of Deleuze*. London: Routledge. 1999.

Bergson, Henri. *Œuvres*. Paris: P.U.F. 1959.

*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: P.U.F. 2007.

*Matière et mémoire*. Paris: P.U.F. 2008.

*L'évolution créatrice*. Paris: P.U.F. 2007.

*La pensée et le mouvant*. Paris: P.U.F. 2009.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard. 1966.

Kant, Immanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: Flammarion. 2006.

Montebello, Pierre. *Deleuze - la passion de la pensée*. Paris: J. Vrin. 2008.

« Deleuze, Une Anti-Phénoménologie? » *Chiasmi International* 13: 10. 2011.

Sartre, Jean-Paul. *La Transcendance de l'Ego*. Paris: J. Vrin. 1965.

Sauvagnargues, Anne. *Deleuze, l'empirisme transcendantal*. Paris: P.U.F. 2010.

Simondon, Gilbert. *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon. 2005.

Smith, Daniel W., et Henry Somers-Hall. *The Cambridge companion to Deleuze*. New York, NY ; Cambridge: Cambridge University Press. 2012.

Vernant, Jean-Pierre. *Les Origines de la pensée grecque*. Paris: P.U.F. 1962.

Vaysse, Jean-Marie. *Technique, monde, individuation - Heidegger, Simondon, Deleuze*. Hildesheim: G. Olms. 2006.

Worms, Frédéric. *Bergson ou les deux sens de la vie*. Paris: P.U.F. 2004.

Worms, Frédéric(éd.). *Annales bergsoniennes II : Bergson, Deleuze, la phénoménologie*. Paris: P.U.F. 2004.

Zourabichvili, François. *Le vocabulaire de Deleuze*. Paris: Ellipses. 2003.