La promenade de Bergson dans *L'Anti-Œdipe*

Par Nicolas Cornibert (Toulouse)

Je voudrais tenter ici de développer ou plutôt d'exploiter à fond une suggestion émise initialement par François Zourabichvili¹ quant à un rapprochement possible à effectuer entre l'ouverture de *L'Anti-Œdipe* comme mise au jour d'un plan machinique de productivité infinie, et l'ouverture du premier chapitre de *Matière et mémoire* en tant qu'y est formulée l'hypothèse, comme on sait, d'une identification de la matière à un ensemble d'images déterminées par leurs actions et réactions réciproques. Or, que l'on ait affaire, de part et d'autre, à l'instauration de ce que Deleuze appellera un plan d'immanence ou de consistance n'est certes guère contestable, mais le rapprochement pourrait aussi bien s'arrêter là. On sait en effet, depuis *Qu'est-ce que la philosophie ?*, que les plans d'immanence sont toujours variés, distincts, multiples dans leur façon d'emprunter au chaos leurs traits diagrammatiques propres, nécessairement pluriels aussi dans la mesure où aucun plan ne saurait embrasser le tout du chaos sans y retomber aussitôt². On se demandera ainsi quel peut bien être le point de rencontre ou de recoupement entre une « image de la pensée » tout entière ordonnée à renouveler la question du rapport de l'âme au corps à travers une théorisation originale de la perception et de la mémoire, et une « image de la pensée » caractérisée, elle, par une critique conjointe du familialisme psychanalytique et de la machine capitaliste, visant, à l'issue de cette critique, et sous les espèces de la schizo-analyse, à la libération des flux de désir constitutifs du processus dit schizophrénique.

Or, le paradoxe d'un tel rapprochement s'accuse encore dès lors que l'on constate que le nom même de Bergson demeure quasiment absent de *L'Anti-Œdipe*, n'y figurant en tout et pour tout qu'une seule fois, alors que l'ouvrage, loin d'être avare en références extrêmement variées (philosophiques certes, avec notamment Marx et Nietzsche, mais aussi et avant tout littéraires, psychiatriques, anthropologiques, économiques, etc.), ne

¹ François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipses, 2003, p. 49.

² Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 51 : « Le plan d'immanence emprunte au chaos des déterminations dont il fait ses mouvements infinis ou ses traits diagrammatiques. On peut, on doit dès lors supposer une multiplicité de plans, puisque aucun n'embrasserait tout le chaos sans y retomber, et que chacun ne retient que des mouvements qui se laissent plier ensemble. Si l'histoire de la philosophie présente tant de plans 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 donner de la transcendance ; c'est aussi, plus profondément, dans sa façon de faire l'immanence. Chaque plan opère une sélection de ce qui revient en droit à la pensée, mais c'est cette sélection qui varie de l'un à l'autre. Chaque plan d'immanence est Un-Tout : il n'est pas partiel comme un ensemble scientifique, ni fragmentaire comme les concepts, mais distributif, c'est un "chacun". Le plan d'immanence est *feuilleté* ».

cesse de mobiliser des champs multiples de savoir et de pensée en vue d'étayer son projet. Tout se passe alors comme si le tournant opéré par Deleuze à partir de sa rencontre avec Guattari l'avait conduit à délaissier une certaine constellation philosophique auparavant abondamment fréquentée, ici Bergson singulièrement, mais aussi bien Hume ou Lucrèce, voire Spinoza (seulement trois mentions du « Christ des philosophes »¹), afin de s'affronter, pour ainsi dire sans instance médiatrice, au flux du réel dans toute sa concrétude et surtout aux enjeux, indissolublement sociaux, politiques et libidinaux, qui s'en dégagent. Doit-on par suite considérer l'usage de Bergson comme périmé, c'est-à-dire, au fond, impuissant à prendre en charge ces nouveaux enjeux ? Au vrai, la disparité des deux projets philosophiques suffirait déjà à l'attester sans équivoque. Et pourtant, la référence à Bergson, que l'on trouve au détour d'une page de *L'Anti-Œdipe*, est à elle seule plus que significative. S'y dessine bien, à travers une pensée totalement inédite des rapports entre microcosme et macrocosme, une forme de proximité, un mouvement commun en direction d'un point de fuite partagé. Ce mouvement commun coïnciderait précisément avec le tracé d'une *pensée du dehors*, dont le plan des images dégagé dans *Matière et mémoire* apparaîtrait dès lors comme l'indice et le révélateur ultime. Les deux plans d'immanence auraient ainsi quelques feuillets en partage, ou mieux une même « trouée », un même « brouillard », où il ne s'agirait pas tant de se perdre que de se retrouver afin d'accomplir la percée dernière vers le dehors comme exigence suprême².

Il ne s'agira toutefois nullement, répétons-le, de rabattre l'un sur l'autre deux textes aussi dissemblables quant à leurs visées et constructions respectives. Il conviendra bien plutôt de suivre l'injonction de Deleuze et Guattari suivant laquelle « Le livre doit faire machine avec quelque chose, il doit être un petit outil sur un dehors »³. En l'occurrence, la machine du texte bergsonien est ici appelée à entrer en connexion avec celle de *L'Anti-Œdipe*, à se brancher sur ses circuits, à croiser et à couper ses flux. Bref, il s'agira d'établir une sorte de *capture*, de connexion entre éléments et séries irréductiblement hétérogènes, de tenter une manière de disjonction inclusive où seraient mis à jour des points d'interférence, des intersections et des zones de voisinage, des recouvrements de flux et des chevauchements de procédés, sans jamais toutefois qu'il y ait là pure annexion de l'un par l'autre. Ce faisant, nous ne ferons que porter à leur terme les réquisits mêmes de l'ouverture de *L'Anti-Œdipe* dans son incroyable capacité d'intégration machinale de tous les processus à un même plan d'immanence qui n'est autre que le dehors (ou le désir) comme nom de la réalité.

I. La pensée du dehors

La petite machine bergsonienne, Deleuze et Guattari l'ont eux-mêmes introduite, greffée sur leur propre machine textuelle. Une seule mention – mais éminemment décisive – de Bergson permet en effet de dépasser le clivage traditionnel entre

¹ *Ibid.*, p. 61.

² *Ibid.*, p. 52 : « Mais alors comment s'entendre en philosophie, s'il y a tous ces plans qui tantôt se recollent et tantôt se séparent ? Ne sommes-nous pas condamnés à tenter de tracer notre propre plan, sans savoir lesquels il va recouper ? N'est-ce pas reconstituer une sorte de chaos ? Et c'est la raison pour laquelle chaque plan n'est pas seulement feuilleté, mais troué, laissant passer ces brouillards qui l'entourent et dans lesquels le philosophe qui l'a tracé risque souvent d'être le premier à se perdre ».

³ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Rhizome*, Minuit, 1976, p. 72.

microcosme et macrocosme, clivage en vertu duquel celui-ci ne ferait que reproduire à l'identique les éléments de celui-là selon une simple différence d'échelle. On aurait alors affaire à deux tous fermés sur eux-mêmes, dont l'un serait censé représenter sur une petite scène ce qui se déroule sur la grande, et inversement. Ainsi, la psychanalyse se voit-elle accusée par nos deux auteurs de rendre compte de toutes les formes d'aliénation sociale à partir du seul modèle étriqué d'une aliénation mentale supposée réductible en dernier ressort à l'intériorité du cadre familial, de sorte que la famille est ici « considérée pour elle-même comme le gradimètre des forces d'aliénation et de désaliénation »¹. Autrement dit, « c'est en tant que la famille-microcosme, la famille-gradimètre, exprime l'aliénation sociale, qu'elle est censée "organiser" l'aliénation mentale dans l'esprit de ses membres, ou de son membre psychotique »². Bref, on ne sort jamais de la famille, de l'esprit de famille, tel est le familialisme psychanalytique brocardé sans cesse par Deleuze et Guattari.

Or, la mention de *L'évolution créatrice* joue ici pour nos deux auteurs comme un véritable appel d'air, renouvelant de fond en comble la pensée des rapports microcosme-macrocosme, ou si l'on préfère famille-société. Car si totalités il y a, celles-ci se donnent toujours chez Bergson comme éminemment *ouvertes*, en prise l'une sur l'autre, et ceci parce que toutes durent selon leur rythme propre³. Même le fameux morceau de sucre, isolé par la perception utilitaire, peut et doit être réintégré au sein du tout de l'univers conçu dès lors non point comme un ensemble clos mais au contraire comme un processus incessant de création de formes inédites, un vecteur d'imprévisible nouveauté, bref, un rythme de durée – dont le morceau de sucre, *en tant qu'il est en train de fondre*, constitue par suite comme une coupe *mobile*, selon une forte expression deleuzienne. Nulle part mieux que dans le premier chapitre de *L'image-mouvement* Deleuze n'a su en effet rendre compte de ce qui s'opère là chez Bergson : « Ce que Bergson veut dire surtout avec le verre d'eau sucrée, écrit Deleuze, c'est que mon attente, quelle qu'elle soit, exprime une durée comme réalité mentale, spirituelle. Mais pourquoi cette durée spirituelle témoigne-t-elle, non seulement pour moi qui attends, mais pour un tout qui change ? Bergson disait : le tout n'est ni donné ni donnable (...). Beaucoup de philosophes avaient dit déjà que le tout n'était ni donné ni donnable ; il en tiraient seulement la conclusion que le tout est une notion dénuée de sens. Très différente, la conclusion de Bergson : si le tout n'est pas donnable, c'est parce qu'il est l'Ouvert, et qu'il lui appartient de changer sans cesse ou de faire surgir quelque chose de nouveau, bref, de durer »⁴. A plus forte raison, l'être organisé, loin d'être réductible à un objet physique statique découpé par l'activité perceptive, se présente bien plutôt comme une telle totalité ouverte et dynamique, comparable, de fait, au tout de l'univers pensé dans sa durée immanente. C'est sur ce point qu'insiste tout particulièrement *L'Anti-Œdipe* : « Si le vivant ressemble au monde, précisent Deleuze et Guattari, c'est (...) dans la mesure où il s'ouvre sur l'ouverture du monde ; s'il est un tout, c'est dans la mesure où le tout, celui du monde comme du vivant, est toujours en train de se faire, de se produire ou de progresser, de s'inscrire dans une dimension temporelle irréductible et non-close ». Et les auteurs d'ajouter : « Nous croyons qu'il en est de même des rapports famille-société »⁵.

¹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe* (cité A-O), Minuit, 1972-1973, p. 111.

² *Ibid.*, p. 114.

³ Bergson, *L'évolution créatrice*, PUF, 1998, p. 15 : « Comme l'univers dans son ensemble, comme chaque être conscient pris à part, l'organisme qui vit est chose qui dure ».

⁴ Gilles Deleuze, *Cinéma, I L'image-mouvement*, Minuit, 1983, p. 19-20.

⁵ A-O, p. 114.

C'est sur ce « de même » que devra porter toute la charge interrogative. Mais il convient tout d'abord, et pour ce faire, de noter que cette conception originale des rapports du microcosme au macrocosme, ou plutôt de l'organisme au tout ouvert du monde, n'est pas surgie tout armée de *L'évolution créatrice*. Elle trouve, sinon son fondement, du moins sa matrice et son point de départ dans l'extraordinaire ouverture de *Matière et mémoire* comme mise en présence d'un univers d'images en soi, lequel ne doit plus rien au schéma classique de la représentation opposant un sujet et un objet qui lui fait face et ravalant l'image au rang de simple copie ou reflet du monde extérieur. Deleuze semble lui-même avoir pris acte, dans *L'image-mouvement*, de ce lien entre les deux ouvrages, lorsqu'il écrit : « Il est bien connu que Bergson a d'abord découvert la durée comme identique à la conscience. Mais une étude plus poussée de la conscience l'a amené à montrer qu'elle n'existait qu'en s'ouvrant sur un tout, en coïncidant avec l'ouverture d'un tout »¹. Or ce tout, précisément, qu'est-ce d'autre sinon le tout des images du premier chapitre de *Matière et mémoire*, lequel ne présuppose rien d'autre en son sein qu'un corps, lui-même image, et la capacité de celui-ci à introduire quelque chose de nouveau dans l'univers ? Par là, nulle transcendance, nulle intériorité ne viennent plus interférer dans ce procès, qui consiste dans la seule interaction du corps avec son environnement ; la perception ne saurait constituer un double ou un reflet du réel, mais opère ou fonctionne à même ce dernier, du sein même de sa matérialité. Elle ne fait que symboliser, sur fond de totalité ouverte, l'ensemble des actions possibles du corps, elle correspond à ce qui fait sens pour lui, c'est-à-dire ce qui coïncide avec ses intérêts propres et ses exigences vitales. Le corps vient prélever, au sein du tout des images, celles qui répondent à ses besoins. Bref, la perception fait partie des choses, elle a lieu au dehors, dans le monde. Il y va à la fois d'une thèse radicale d'extériorité et d'une non moins radicale thèse d'immanence. Si Spinoza a su penser l'immanence jusqu'au bout et en respecter les exigences, seul Bergson, nous disent Deleuze et Guattari, a su se montrer mûr pour une inspiration spinoziste : « le début de *Matière et mémoire* trace un plan qui coupe le chaos, à la fois mouvement infini d'une matière qui ne cesse de se propager et image d'une pensée qui ne cesse d'essaimer partout une pure conscience en droit »².

Que l'on se reporte à présent au « de même » qui est en question, à ce « de même » qui semble devoir rapporter analogiquement le rapport famille-société à l'ouverture d'un organisme sur le tout lui-même ouvert de l'univers, on s'aperçoit aussitôt de la possibilité ici d'une connexion de type mécanique entre les deux textes. La récusation bergsonienne du modèle de la représentation, le primat de l'action du corps vivant aux prises avec son milieu, l'inscription de ce corps à même l'immanence d'un dehors radical, tout ces éléments viennent se greffer comme autant d'objets partiels sur l'ouverture non moins éclatante de *L'Anti-Œdipe*, où tout n'est plus que fonctionnement de machines à l'infini, machines toujours déjà ouvertes sur un dehors qui vaut comme invalidation définitive de tout dualisme intériorité-extériorité : « Partout des machines productrices ou désirantes, les machines schizoéphrènes, toute la vie générique : moi et non-moi, extérieur et intérieur ne veulent plus rien dire »³. Il convient dès lors de substituer à l'intériorité close du cabinet de l'analyste le thème de la *promenade* du schizoéphrène à l'air libre, au grand air. De même que le corps bergsonien se trouve plongé dès l'abord, et ce en deçà de toute représentation, dans le tout ouvert des images

¹ *L'image-mouvement*, op. cit., p. 20.

² *Qu'est-ce que la philosophie ?*, op. cit., p. 50.

³ *A-O*, p. 8.

infinies, le schizophrène, cet autre nom du désir, se promène dans le grand tout : « La promenade du schizophrène : c'est un meilleur modèle que le névrosé couché sur le divan. Un peu de grand air, une relation avec le dehors »¹. C'est bien cette ouverture sur un dehors qui vient traverser obliquement les deux textes, les faire communiquer transversalement, bref, en constitue l'agencement machinique. Deleuze n'a d'ailleurs jamais caché voir dans l'ensemble des images du premier chapitre de *Matière et mémoire* un tel agencement : « Ce n'est pas du mécanisme, affirme l'auteur, c'est du machinisme. L'univers matériel, le plan d'immanence, est l'*agencement machinique des images-mouvement* »². Et de fait, de même que chez Deleuze et Guattari, le corps-image vient couper le flux des images-mouvement, il en isole certaines, en laisse passer d'autres, se laisse traverser par des flux, en isole d'autres qu'il constitue par là même comme ses objets partiels.

A vrai dire, il n'est pas jusqu'aux trois synthèses de l'inconscient dégagées par Deleuze et Guattari qui ne trouvent une certaine résonance machinique dans le deuxième grand livre de Bergson. Si la mise en rapport du corps avec les images, toujours caractérisée par une coupure ou un *découpage* de flux, renvoie à la synthèse connective de production³ – où il s'agit toujours de la production d'objets partiels au sein même d'un tout ouvert et fluent d'images qui n'a rien d'un objet « complet » –, cette production n'est elle-même rendue possible qu'à la faveur de l'enregistrement ou de l'inscription à même le corps de ce procès : l'ébranlement reçu du dehors se trouve ainsi infiniment divisé, ramifié qu'il est à travers la multitude des voies motrices possibles où se dessine la réponse du corps à la sollicitation première. Or, parce que ces voies s'ouvrent toutes *simultanément* à la stimulation initiale, on retrouve ici, en un sens, le principe de *disjonction inclusive* dont Deleuze et Guattari font le propre de la synthèse d'enregistrement⁴ ; comme le souligne Bergson, « comme une multitude de voies motrices peuvent s'ouvrir dans cette substance, *toutes ensemble*, à un même ébranlement venu de la périphérie, cet ébranlement à la faculté de s'y diviser à l'infini, et par conséquent, de se perdre en réactions motrices innombrables, simplement naissantes »⁵. Inscrit sur le corps, le mouvement tend à se diviser à l'infini, entre dans la dimension de la virtualité en vertu d'un procédé de disjonction inclusive exprimant une pluralité d'actions possibles (mode du « soit...soit ») comme autant d'agencements de désirs infiniment machinés. Mais, parce que ce procédé de disjonction correspond aussi bien à l'appropriation du corps, à sa centration au cœur de l'ensemble des images, il apparaît enfin corrélatif de l'émergence d'un sujet ponctuel, local, « un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines

¹ *A-O*, p. 7.

² *L'image-mouvement, op. cit.*, p. 87-88.

³ *A-O*, p. 11 : « il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux (le sein – la bouche). Et comme la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement, la série binaire est linéaire dans toutes les directions. Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continu et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe ».

⁴ *A-O*, p. 18 : « Sur le corps sans organes, les machines s'accrochent comme autant de points de disjonction entre lesquels se tisse tout un réseau de synthèses nouvelles, et qui quadrillent la surface. Le "soit...soit" schizophrénique prend le relais du "et puis" : quels que soient deux organes envisagés, la manière dont ils sont accrochés sur le corps sans organes doit être telle que toutes les synthèses disjonctives entre les deux reviennent au même sur la surface glissante. Tandis que le "ou bien" prétend marquer des choix décisifs entre termes impermutables (alternative), le "soit" désigne le système de permutations possibles entre des différences qui reviennent toujours au même en se déplaçant, en glissant. Ainsi pour la bouche parlante et les pieds marchants ».

⁵ Bergson, *Matière et mémoire* (cité *MM*), PUF, 1999, p. 26. Souligné par Bergson.

désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état »¹. Telle est la synthèse de consommation en tant que constitutive de l'émergence d'un sujet résiduel ; le sujet n'occupe jamais la première place, il est lui aussi *produit* à travers l'appropriation-centration de son corps, en sorte que, note Bergson, « Les psychologues qui ont étudié l'enfance savent bien que notre représentation commence par être impersonnelle. C'est peu à peu, et à force d'induction, qu'elle adopte notre corps pour centre et devient *notre* représentation »².

On objectera peut-être à cette tentative de mise en connexion des textes qu'il ne s'agit nullement chez Bergson de désir comme production du réel, mais simplement de *perception* du réel. Ce serait toutefois omettre le fait que si perception il y a, celle-ci est intégralement rapportée à l'*action* possible du corps sur son environnement, et ce précisément en vertu du plan d'immanence posé au départ, où tout n'est qu'images et mouvements, mouvements de mouvements à l'infini se connectant et se distribuant conformément aux synthèses dégagées par Deleuze et Guattari. La perception est ainsi toujours enracinée dans l'action comme capacité de transformation, voire de *production*, du monde, indétermination susceptible d'ajouter « véritablement quelque chose de nouveau à l'univers et à son histoire »³. Si l'on objecte, par ailleurs, qu'il ne s'agit pas tant chez Bergson de désir que de besoin, c'est-à-dire de simple réaction sensori-motrice aux sollicitations externes, qu'on me permette de renvoyer cette fois aux profondes analyses du chapitre III de *Matière et mémoire*, où Bergson introduit une dimension temporelle de la perception, suivant laquelle percevoir est toujours se rapporter activement à l'avenir comme porteur de promesses ou de menaces⁴. Or, cette ouverture à la dimension de l'avenir correspond justement à la donation paradoxale d'une réalité *inconsciente*, celle de la totalité de l'univers comme toujours déjà enveloppée virtuellement dans la moindre perception actuelle. Ainsi, l'organisme ne se contente nullement de réagir mécaniquement aux stimulations de son milieu immédiat, mais se donne à chaque fois la totalité ouverte du monde comme apparaître virtuel-inconscient corrélatif de son action. Cette ouverture à l'infini, radicalisant encore cette pensée du dehors, achève de confirmer que c'est bien le désir comme aspiration à la totalité de l'être que tente de circonscrire Bergson, par-delà le thème du besoin qui n'apparaît plus dès lors que comme subordonné. Cette ouverture de l'inconscient lui-même sur un dehors, cette pensée de l'inconscient *comme* dehors, est au reste sans doute le point de connexion le plus patent entre les thèses de *L'Anti-Œdipe* et celles de *Matière et mémoire*.

II. La percée et l'intensité

Il n'en demeure pas moins que la constitution du champ de l'expérience et de l'action apparaîtra au fond, chez Bergson, bien peu « schizophrénique ». Après tout, bien qu'enracinée en droit dans le plan d'immanence vertigineux des images, la perception aboutit en fait à l'instauration d'un champ d'objets stables et identiques à eux-mêmes,

¹ *A-O*, p. 23.

² *MM*, p. 45.

³ *MM*, p. 12.

⁴ Nous résumons ici les pages 157 à 163.

avant que l'intelligence, fondée dans l'action, ne prenne son relais pour achever de solidifier ce champ et le définir comme milieu d'une socialité que l'on pourrait bien dire de type *molaire*. Les images apparaissent en effet immobilisées et fixées, ou plutôt immobiles et fixes, ordonnées qu'elles sont en grands ensembles sta(tis)tiques dont la juxtaposition se trouve définir un monde commun organisé par la *praxis* et la spatialité. Tout se passe alors comme si la représentation reprenait définitivement ses droits, ainsi que l'atteste l'importance accordée par l'auteur, tout au long des chapitres II et III, au problème de la *reconnaissance* motrice et attentive¹. A travers l'action conjuguée de la mémoire et de la perception, les images gagnent ainsi une identité chosale ou objectale, laquelle n'est pas sans rappeler, à certains égards, les images d'images comme autant de découpes préétablies suscitées par une axiomatique capitaliste² tentant de juguler les flux décodés du désir qu'elle a elle-même engendrés.

Il reste que ce qui pourrait apparaître, d'un point de vue deleuzien, comme une certaine limitation du texte bergsonien se trouve aussitôt repris et refondu dans le gigantesque effort du chapitre IV de *Matière et mémoire* pour donner à l'image son véritable statut et sa portée ultime. Par-delà le découpage spatialisant des images, par-delà, donc, les coordonnées spatio-temporelles de la perception commune, Bergson nous propose en effet rien de moins qu'une introduction à la vie *intensive*, dont il ne dissimule pas du reste l'ambition : « il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce *tournant* décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience *humaine* »³. Cette dernière entreprise, réclamant « un effort intense, exceptionnel »⁴, consiste ainsi, comme en une ligne de fuite, à dépasser l'expérience humaine, trop humaine, d'un espace arbitrairement divisé en figures aux contours arrêtés, pour atteindre à la mobilité même de la matière en son rythme de durée constitutif, autrement dit pour suivre au plus près les flux de la matière intense en une sorte de travail rhizomatique de la perception. Ainsi, alors que le premier chapitre risquait encore de réintroduire un pôle de subjectivité ou d'intériorité sous les espèces du sujet agissant confronté à ses images-objets, le chapitre IV se propose, pour ainsi dire, de « déconstruire » ce pôle, de le « dépersonnaliser », afin de lui faire rejoindre, en une manière d'expérience transcendante, les vibrations rythmiques de la matérialité en acte comme fonds intensif cinétique de l'expérience commune.

¹ Nous pensons ici à la critique deleuzienne de l'image dogmatique de la pensée, en tant que fondée sur le schème de la reconnaissance, lequel renvoie précisément à la forme de la représentation. Cf. Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, 1968, p. 176 : « On a beau distinguer à la manière de Bergson deux types de reconnaissance, celle de la vache en présence de l'herbe, et celle de l'homme appelant ses souvenirs, le second pas plus que le premier ne peut être un modèle pour ce que signifie penser (...) ce qu'il faut reprocher à cette image de la pensée, c'est d'avoir fondé son droit supposé sur l'extrapolation de certains faits, et de faits particulièrement insignifiants, la banalité quotidienne en personne, la Reconnaissance, comme si la pensée ne devait pas chercher ses modèles dans des aventures plus étranges ou plus compromettantes ».

² Cf. *AO*, p. 439 : « Et les figures bien définies, les rôles bien identifiés, les personnes bien distinctes, bref les images-modèles dont parlait Lawrence, mère, fiancée, maîtresse, épouse, sainte et putain, princesse et bonne, femme riche et femme pauvre, sont des dépendances d'Édipe, jusque dans leurs renversements et leurs substitutions. C'est la forme même de ces images, leur découpage et l'ensemble de leurs relations possibles, qui sont le produit d'un code ou d'une axiomatique sociale à laquelle la libido s'adresse à travers elles ».

³ *MM*, p. 205. Souligné par Bergson.

⁴ *MM*, p. 209.

Tout l'effort de Bergson est ainsi, on le voit, pour reprendre à nouveaux frais le problème du plan d'immanence des images comme dehors, en vue de ressaisir celles-ci non plus dans leur dimension statique et spatiale dérivée de l'action, mais dans leur être-temporel immanent, dans leurs vitesses et lenteurs moléculaires constitutives. Autrement dit, il s'agit cette fois non plus de retracer génétiquement l'émergence d'un sujet perceptif (chapitre I), mais de remonter au pôle objectif de tout apparaître. Comme le montre justement Deleuze dans *L'image-mouvement* : « sera subjective une perception où les images varient par rapport à une image centrale et privilégiée ; sera objective une perception, telle qu'elle est dans les choses, où toutes les images varient les unes par rapport aux autres, sur toutes leurs faces et dans toutes leurs parties. Ces définitions n'assurent pas seulement la différence entre les deux pôles de la perception, mais la possibilité de passer du pôle subjectif au pôle objectif. Car, plus le centre privilégié sera mis lui-même en mouvement, plus il tendra vers un système acentré où les images varient les unes par rapport aux autres, et tendent à rejoindre les actions réciproques et les vibration d'une pure matière »¹.

Or, c'est précisément à travers l'expérience du mouvement propre, à travers l'épreuve de ma mobilité singulière – exemple du déplacement de mon bras de A en B –, que s'opère un tel décentrement. Partant de cette expérience *sui generis*, Bergson en vient en effet à dépasser tout le réseau séculaire d'oppositions statiques entre homogénéité et hétérogénéité, quantité et qualité, étendu et inétendu. *Plus que jamais, le dualisme rigide, de type spatialisant, entre intériorité conscientielle et extériorité matérielle apparaît dépourvu de sens, car si dualité il y a, celle-ci se donne comme éminemment intensive, correspondant aux variations d'intensité de l'image comme continuum entre le pur mouvement absolu et la spatialité géométrique.* A terme, la matière se présente comme le lieu de changements concrets et d'évolutions intérieures, elle se résout, nous dit Bergson, « en ébranlements sans nombre, tous liés dans une continuité ininterrompue, tous solidaires entre eux, et qui courent en tous sens comme autant de frissons »². L'auteur nous invite par suite à pratiquer à notre tour cette expérimentation, à suivre nous-mêmes cette ligne de fuite sur le plan d'immanence des images, c'est-à-dire à remonter le cours intensif de l'image pour en libérer la portée métaphysique et temporelle : « Reliez les uns aux autres (...) les objets discontinus de votre expérience journalière ; résolvez ensuite la continuité immobile de leurs qualités en ébranlements sur place ; attachez-vous à ces mouvements en vous détachant de l'espace divisible qui les sous-tend pour n'en plus considérer que la mobilité, cet acte indivisible que votre conscience saisit dans les mouvements que vous effectuez vous-même : vous obtiendrez de la matière une vision fatigante peut-être pour votre imagination, mais pure et débarrassée de ce que les exigences de la vie vous y font ajouter dans la perception extérieure »³. Telle est la percée bergsonienne, sa « crevée de mur » en direction de l'épreuve transcendantale d'une matière de part en part intensive, peuplée de singularités et de forces, d'heccités et de vibrations en deçà des formes figées de l'expérience ordinaire.

Or, l'on pourrait croire – comme Bergson semble le suggérer lui-même à diverses reprises – qu'il ne s'agit là que de connaissance pure, de théorie ou de spéculation. Pourtant, Deleuze n'a pas tort de souligner, dans le même passage de *L'image-mouvement*, que l'on pourrait aussi bien assimiler ce mode d'expérimentation de la

¹ *L'image-mouvement*, op. cit., p. 111. Souligné par Deleuze.

² *MM*, p. 234.

³ *MM*, p. 234.

matière à un *délire* : « Quoi de plus subjectif qu'un délire, un rêve, une hallucination ? Mais quoi de plus proche aussi d'une matérialité faite d'onde et d'interaction moléculaire ? »¹. Et en effet, quoi de plus proche du délire schizophrénique que cette remontée en deçà des images figées de l'expérience journalière, en deçà des choses et de leurs propriétés stables, pour s'affronter au caractère « kaléidoscopique » de l'être intensif en ses variations insensibles et à la solidarité universelle qui le définit² ? Dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson nous avertissait bien que « Percevoir toutes les influences de tous les points de tous les corps serait descendre à l'état d'objet matériel »³. Pourtant, c'est bien à cette épreuve même de la matérialité qu'il nous initie à présent dans son chapitre IV, c'est cette descente moléculaire dans les régions de l'inconscient, où se côtoient forces et vibrations lumineuses comme autant de modifications se propageant à travers l'immensité de l'univers, que découvre l'auteur à l'issue de son entreprise. Dès lors, pas plus chez Bergson que chez Deleuze et Guattari, la maladie mentale ne saurait se cantonner à la sphère d'une pure intériorité oedipienne coupée de son dehors. C'est bien plutôt du dehors lui-même que procède l'expérience schizophrénique, comme l'atteste la conférence faite par Bergson devant la *Society for psychical Research* de Londres. Se penchant sur le cas de la femme d'un officier ayant « assisté » à distance, mais comme « en direct », à la mort de son mari sur le champ de bataille, un de ces lieux où se joue l'Histoire, l'auteur revient sur la question de cette frange de perceptions virtuelles extérieures qui entourent, comme en un halo infini, notre perception actuelle. Il y montre alors que, si le cerveau s'affirme comme un organe de sélection chargé d'actualiser les seules perceptions utiles à la vie, il arrive cependant que des perceptions virtuelles, c'est-à-dire appelées, en principe, à demeurer inconscientes, passent comme en contrebande à l'intérieur de la sphère consciente, rendant ainsi possibles certains phénomènes exceptionnels tels que la télépathie ou « endosmose » des consciences⁴, cas étrangement proches finalement de la schizophrénie en tant qu'émotion intensive délirant tous les noms de l'Histoire.

Or, cet aspect, loin d'être anecdotique chez Bergson – comme semblent d'ailleurs le regretter à tort Deleuze et Guattari dans leur propre référence à une « communication des inconscients »⁵ –, est à ce point fondamental pour l'auteur qu'il ira jusqu'à invoquer,

¹ *L'image-mouvement, op. cit.*, p. 111.

² Cf. *MM*, p. 235 : « Qu'il y ait, en un certain sens, des objets multiples, qu'un homme se distingue d'un autre homme, un arbre d'un arbre, une pierre d'une pierre, c'est incontestable, puisque chacun de ces êtres, chacune de ces choses a des propriétés caractéristiques et obéit à une loi déterminée d'évolution. Mais la séparation entre la chose et son entourage ne peut être absolument tranchée ; on passe, par gradations insensibles, de l'une à l'autre : l'étroite solidarité qui lie tous les objets de l'univers matériel, la perpétuité de leurs actions réciproques, prouve assez qu'ils n'ont pas les limites précises que nous leur attribuons ».

³ *MM*, p. 48.

⁴ Cf. « "Fantômes de vivants" et "recherche psychique" », in *L'énergie spirituelle*, PUF, 1999, p. 78 : « ne pourrait-il pas y avoir, autour de notre perception, une frange de perceptions, le plus souvent inconscientes, mais toutes prêtes à entrer dans la conscience, et s'y introduisant en effet dans certains cas exceptionnels ou chez certains sujets prédisposés ? S'il y a des perceptions de ce genre, elle ne relèvent pas seulement de la psychologie classique : sur elles la "recherche psychique" devrait s'exercer ». Nous nous permettons, sur ce point, de renvoyer à notre article « perception corporelle et perception virtuelle chez Bergson », in Jean-Christophe Goddard (éd.), *Le corps*, Vrin, 2005, p. 191-206. Voir aussi le travail remarquable de Jean-Christophe Goddard, *Mysticisme et folie. Essai sur la simplicité*, Desclée de Brouwer, 2002.

⁵ Cf. *A-O*, p. 328, note : « C'est aussi dans la perspective des phénomènes marginaux de l'occultisme que le problème, pourtant fondamental, de la communication des inconscients fut posé, d'abord par Spinoza dans la lettre 17 à Balling, puis par Myers, James, Bergson, etc. » Consulter sur ce point l'étude de Jean-

au soir de son œuvre, et dans la continuité de *Matière et mémoire* et de *L'énergie spirituelle*, les apports de la science psychique eu égard à une régénération spirituelle possible de l'humanité, face à la carence sans doute inéluctable désormais des grandes âmes mystiques¹. Outre la référence à l'art en sa fonction exploratoire de la réalité vraie comme captation de forces non senties – on notera la commune référence de Bergson et Deleuze-Guattari à Turner² –, Bergson insiste fortement à présent sur ces « perceptions anormales » dont s'occupe la science psychique, perceptions précisément susceptibles de nous ouvrir sur un « dehors » par-delà le caractère clos des formations sociales molaires, c'est-à-dire grégaires. Si Bergson vise assurément par là, aussi bien, une mise en rapport avec un au-delà divin, il demeure loisible d'y voir, plus modestement, une ultime tentative de remontée en deçà des formes figées de l'expérience commune pour atteindre aux forces moléculaires qui les sous-tendent, aux vibrations intensives et aux variations temporelles qu'elles présupposent. Il n'est pas interdit aussi d'y voir un acte, au fond *politique*, de partage entre le social-paranoïaque et la déterritorialisation schizophrénique (aux prises, justement, avec une *terra incognita*) qui ne cesse de fuir à travers ses pores, de même que le cerveau, organe poreux, ne cesse de se laisser traverser par des flux issus d'un dehors insituable, non spatial mais intensif. *Telle serait ainsi l'expérience proprement bergsonienne d'un corps sans organes, en deçà du cerveau comme organe d'attention à la vie et de normalisation*. Cette expérience *sui generis* trouverait bien son point de départ dans la conception totalement inédite de la matière comme ensemble d'images, caractérisable, en dernière instance, comme zone d'intensité = 0, où peuvent s'élaborer autant de devenirs, de parcours, de délires et d'expérimentation insolites. Deleuze et Guattari s'en souviendront, qui écriront, en une manière d'hommage implicite à Bergson : « Mais, en vérité, l'inconscient est de la physique ; ce n'est pas du tout par métaphore que le corps sans organes et ses intensités sont la matière elle-même »³.

Christophe Goddard, « Communication des inconscients et station hystérique. Spinoza dans *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari », à paraître.

¹ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, PUF, 2000, p. 333 sq. : « Mais ne comptons pas trop sur l'apparition d'une grande âme privilégiée. A défaut d'elle, d'autres influences pourraient détourner notre attention des hochets qui nous amusent et des mirages autour desquels nous nous battons » ; « Le corps est bien pour nous un moyen d'agir, mais c'est aussi un empêchement de percevoir (...). C'est, comme on voudra, un filtre ou un écran. Il maintient à l'état virtuel tout ce qui pourrait gêner l'action en s'actualisant (...). Mais il résulte de là qu'il doit y avoir, soit dans le corps, soit dans la conscience qu'il limite, des dispositifs spéciaux dont la fonction est d'écarter de la perception humaine les objets soustraits par leur nature à l'action de l'homme. Que ces mécanismes se dérangent, la porte qu'ils maintenaient fermée s'entr'ouvre : quelque chose passe d'un "en dehors" qui est peut-être un "au-delà". C'est de ces perceptions anormales que s'occupe la "science psychique" » ; « Mais, même si l'on ne retient qu'une partie de ce qu'elle avance comme certain, il en reste assez pour que nous devinions l'immensité de la *terra incognita* dont elle commence seulement l'exploration ».

² Pour Bergson, cf. l'article « La perception du changement », in *La pensée et le mouvant*, PUF, 1998, p. 150. Pour Deleuze-Guattari, cf. *A-O*, p. 157-158. Sur la question de l'art chez Bergson, on se rapportera avec fruit à l'étude de Pierre Truchot, « Pour une esthétique bergsonienne », in *Philosophie*, Minuit, numéro 82 (juin 2004), p. 35-58. Sur la question de l'art chez Deleuze, consulter le remarquable travail d'Anne Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, PUF, 2005.

³ *A-O*, p. 336.