



Penser ce que nous ne pouvons pas nous représenter

Par RUDOLF BERNET
Katholieke Universiteit Leuven

Introduction

En 2002, Daniel Giovannangeli esquissait, en une série de leçons magistrales, une histoire de l'usage philosophique du concept de représentation — de Platon à Levinas¹. Dans ce large panorama, la place centrale revenait à Kant. Selon la lecture de Giovannangeli, Kant, tout en actant la fin de l'époque classique d'une représentation sans sujet, est aussi celui qui s'oppose le plus délibérément à l'inscription de la nouvelle représentation subjective dans le cadre d'une métaphysique de l'infini. Avec sa philosophie critique d'une subjectivité finie, il prend ses distances vis-à-vis de Descartes et il devient en même temps une source majeure d'inspiration pour tous ceux qui se détournent de la version hégélienne d'une subjectivité absolue. Dans la phénoménologie, ce qui reste d'une représentation subjective finie trouve un nouveau fondement dans l'intentionnalité de la conscience ou l'être-au-monde d'une ek-sistence mortelle. La question d'un infini de la représentation ne disparaît pas pour autant, mais elle se déplace du sujet vers l'objet, de la *Vorstellung* vers la chose, et de la chose même vers la profondeur inépuisable de son horizon explicite et implicite.

Mes réflexions s'inscrivent, en quelque sorte, dans la marge de ce travail de Daniel Giovannangeli et de son impressionnante reconstruction des avatars de la représentation dans la philosophie moderne et contemporaine. Pour ne pas simplement résumer ou répéter ses analyses, j'opèrerai un déplacement de la problématique de la représentation finie en la portant du

¹ D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

champ de l'expérience *sensible* perceptive, imaginative et esthétique vers celui d'une expérience de la *pensée*. Il s'agira donc moins du rôle de la représentation dans notre prise sur la réalité du monde extérieur ou dans notre création d'un monde imaginaire que dans la formation ou articulation *conceptuelle* de notre expérience. À travers ce déplacement qui est en vérité un simple prolongement, la question de la représentation portera alors davantage sur le comprendre que le prendre ou l'imaginer, et davantage sur la reconnaissance que sur la simple connaissance. En conséquence, le fil de mon interrogation se déplacera de la finitude subjective vers les limites d'une pensée conceptuelle, soumise à la catégorie logique de l'identité et promouvant les synthèses subjectives d'une identification. Car, comme la philosophie critique de Kant le montre d'une manière exemplaire, l'appel à la finitude du sujet connaissant et pensant ne suffit pas pour mettre fin au régime d'une pensée qui se fonde sur le processus d'une subjectivation de l'expérience pour mieux objectiver le monde. Chez Heidegger déjà, la mise en question de la représentation se poursuit sous la forme d'une exploration de la possibilité d'une desubjectivation de la pensée et d'une desobjectivation des choses. Ce second déplacement de la problématique de la représentation m'amènera à m'intéresser davantage à Spinoza qu'à Descartes, au second Heidegger plutôt qu'au premier, à Deleuze plutôt qu'à Sartre. Il s'ensuit que l'examen de la tension entre le fini et l'infini cèdera le pas à un questionnement portant essentiellement sur l'opposition entre le concept et l'intuition, entre l'identité et la différence, entre l'ordre et le chaos, entre la limite et sa transgression, entre le territoire de la pensée et sa déterritorialisation.

Pourtant, ce double déplacement s'inscrit encore, je le répète, dans la marge de la pensée de Daniel Giovannangeli, à laquelle je veux rendre hommage. En montant qu'il ne suffit pas d'écarter, comme Husserl, les images de la *perception* pour s'assurer qu'elles ne reviennent pas au niveau de la *pensée*, je continue à m'inspirer de la manière dont Giovannangeli lie le sort de la représentation à celui des images mentales. Aucun terme ne convient mieux, en effet, au type de représentation qui fait l'objet de mon interrogation, que celui d'une « image de la pensée » que j'emprunte à Deleuze. Comme pour Giovannangeli, ce sont les ambiguïtés de la position kantienne et husserlienne qui m'ont d'abord interpellé. Mais pour moi les ambivalences de Kant ne se manifestent pas seulement dans la différence du traitement que la première et la troisième *Critique* réservent à la possibilité d'une connaissance *sensible*. Elles apparaissent tout autant dans la manière dont Kant rend justice au *désir* d'une pensée qui ne peut s'empêcher de transgresser les limites qu'un usage constituant du *concept* lui a fixées. De

part et d'autre, chez Kant ainsi que chez Daniel Giovannangeli et moi-même, c'est avant tout le privilège accordé à la synthèse subjective qui fait problème dans la représentation. Essayer de penser autrement qu'en représentations, c'est donc aussi envisager la possibilité d'une pensée philosophique dont l'origine ne se situerait plus du côté d'une puissance subjective. En ce qui concerne Husserl, j'insisterai tout particulièrement sur tout ce qui, malgré les apparences, le sépare de Kant — à la fois dans son plaidoyer pour une connaissance sensible et dans sa compréhension *quasi* empiriste de la pensée conceptuelle. Reconnaisant ses droits à chacune de ces deux sortes de connaissance, Husserl se refuse à la solution de facilité qui consisterait à les réunir dans une synthèse supérieure. Pour lui, l'intuition sensible ne se résorbe jamais dans la pensée qu'elle génère, et la pensée conceptuelle se départit de son caractère formel en se soumettant à l'épreuve d'un nouveau type d'intuition.

Critique de la pensée représentationnelle et technique chez Heidegger

On sait que Heidegger, il y a déjà plus d'un demi-siècle, proclamait que nous ne pensons pas encore. Il ajoutait, d'une manière sans doute un peu précipitée, que la science ne pensant pas davantage, un nouveau commencement de la pensée philosophique n'avait rien à en attendre. Dans une de ces tournures dont il a le secret, il en concluait que la première tâche d'une nouvelle pensée philosophique était précisément de penser notre non-pensée et, partant, les déficiences de la science et de la technologie. Notre ne-pas-encore-penser, bien que n'étant pas ce qui mérite le plus notre pensée (*das Denkwürdigste*), constituait à ses yeux ce qui est le plus problématique (*das Bedenklichste*)¹. Le commencement, la nécessité et la direction d'une nouvelle pensée doit ainsi se conquérir ou se mériter à travers une méditation critique des manquements de notre manière habituelle de penser et de ses funestes conséquences.

Pour Heidegger, notre manière habituelle de penser est un héritage direct de la pensée scientifico-philosophique des modernes pour qui penser voulait dire se faire une juste *représentation* mentale des choses — choses transformées, à cet effet, en ob-jets d'une inspection subjective et choses qui, dans l'évidence de leur manifestation objective, se prêtent à une connaissance fondée sur une inébranlable certitude subjective. Dans les textes postérieurs de Heidegger, ce mode représentationnel de penser sera associé à

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, Tübingen, Max Niemeyer, 1984⁴, p. 40, 85 sq.

une recherche de sécurité, de contrôle, de maîtrise ou de domination qui n'est plus le fait d'un *cogito* cartésien isolé ou d'un sujet égoïque individuel. La pensée représentationnelle acquiert ainsi une signification époqhale dans l'histoire de l'être. Elle se confond avec une pensée métaphysique dont la technique constitue l'accomplissement le plus significatif et le plus spectaculaire. Cette technique, entendue comme métaphysique, projette une même image de la pensée sur tous les étants — les êtres humains inclus ! Tous les étants, au lieu d'être respectés dans leur singularité et dans leurs différences, et au lieu d'être accueillis dans leur automanifestation, deviennent des objets *quod nos*, de simples miroirs qui mettent en valeur nos capacités cognitives et qui reflètent notre volonté de savoir. La pensée représentationnelle déroule une « image du monde » qui n'est rien d'autre qu'une « image de l'homme » qui embrasse tout, même ce qui est originellement étranger aux hommes. Ce faux humanisme de la pensée représentationnelle dessine une carte du monde où toutes les choses sont pleinement présentes, accessibles et transparentes pour l'intelligence humaine, où elles n'opposent plus aucune résistance à leur manipulation et transformation en objets de consommation universelle. C'est avec l'informatique qui transforme toute chose en objet de connaissance, et cette connaissance en un échange d'informations codées universellement disponibles, que cette manière de (ne pas) penser atteint son apogée.

Cet *objectivisme* de la pensée représentationnelle est indissociable de son *subjectivisme*. Pour Heidegger, la conception du sujet qui sert le mieux les intérêts de l'entreprise techno-scientifico-métaphysique globale et époqhale est le *cogito* cartésien. Celui-ci fait de la perception, des sentiments et autres vécus subjectifs une sorte de pensée, et il attribue cette pensée à un esprit qui, en se représentant les choses, les ramène dans le giron de sa présence à soi. « Représenter » (*Vorstellen*) les choses devient ainsi un synonyme de « se les présenter à soi-même » (*Sich-Vorstellen*) — et cela dans une démarche que Nietzsche n'a pas tort d'associer à une « persécution » (*Nachstellen*)¹ qui pourchasse les choses en les dépouillant de leurs ressources secrètes et qui veut tout tirer au clair². Pour Heidegger, cette représentation qui traque les choses est en vérité une « dissimulation » (*Verstellen*)³ de leur vérité, une pseudo-compréhension qui crée une fausse image d'un monde composé de plates reproductions qui se substituent à l'insondable profondeur des choses elles-mêmes.

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, *op. cit.*, p. 33.

² Cf. R. Bernet, « Le Secret selon Heidegger et “La lettre volée” de Poe », *Archives de Philosophie*, 68/3, 2005, p. 379-400.

³ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, *op. cit.*, p. 69.

Critique de l'image de la pensée chez Deleuze

La lecture de Heidegger, et tout particulièrement de *Was heisst Denken ?*, a laissé des traces profondes dans l'œuvre de Deleuze et dans sa critique de la représentation. Il suffit de prêter attention à ce qu'il écrit sur une nouvelle pensée qui se consacre au « profond » entendu comme ce qui est « sans fond »¹ ou encore sur un « oubli essentiel » refoulé par la pensée des modernes², pour se rendre compte que Deleuze et Heidegger labourent un même champ. Aussi la déconstruction deleuzienne du système des présupposés métaphysiques de la pensée représentationnelle complète-t-elle avantageusement l'analyse heideggérienne des préjugés métaphysiques du subjectivisme objectiviste de la théorie de la connaissance traditionnelle et de son inféodation à la logique. Au vu de ces accords profonds, le désaccord entre Deleuze et Heidegger sur le fait que la science pense ou ne pense pas paraît bien superficiel.

La déconstruction des fondements de la pensée traditionnelle ou « image de la pensée » se décline, dans *Différence et répétition*, en quatre « illusions » et huit « postulats ». Pour Deleuze, c'est moins le *cogito* cartésien que la conception kantienne d'un Je identique, capable d'accompagner toutes mes représentations, qui exprime le mieux le postulat central du système métaphysique dont se nourrit la pensée représentationnelle des modernes. Ce Je identique qui pense pense au moyen de concepts dont la signification n'est pas moins identique, ainsi que de lois logiques éternelles. Une telle pensée logique reste cependant purement formelle aussi longtemps qu'elle ne s'applique pas à la matière fournie par la perception sensible pour devenir une véritable connaissance ou « expérience ». Ce que Deleuze appelle « le quadruple carcan de la représentation »³ constitue précisément le cadre contraignant des conditions de possibilité d'une telle unification entre les catégories formelles de la pensée conceptuelle et l'infinie diversité de la matière sensible des sensations. Pour Deleuze, ces conditions constituent autant de préjugés auxquels nous accordons notre foi pour nous préserver d'une confrontation traumatisante avec le chaos et pour nous permettre de transformer la multiplicité désordonnée des données brutes, dépourvus de signification, en l'unité d'un ordre intelligible et stable. Comparée à Heidegger, la manière dont Deleuze caractérise la pensée représentationnelle accentue ainsi davantage la stabilisation que la domination, davantage la

¹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 2000¹⁰, p. 349 sq.

² *Ibid.*, p. 183.

³ *Ibid.*, p. 337 sq.

territorialisation que la globalisation, davantage l'homogénéisation que l'objectivation, davantage la domestication que l'universalisation. Mais Deleuze continue à creuser le sillon heideggérien en insistant sur le fait que la pensée représentationnelle est à la recherche d'ordre et de sécurité, qu'elle tente de résorber la différence dans l'identité et qu'elle vise des déterminations conceptuelles claires et distinctes ainsi que des jugements adéquats.

Ce système de la philosophie représentationnelle moderne mérite le nom d'« image de la pensée » parce qu'il permet de transformer le mouvement imprévisible et indéfini du penser vivant en un pensé déjà achevé qui se prête à une saisie totale et définitive. Il s'agit d'une image sans failles, d'un reflet narcissique de ce dont le pouvoir subjectif de penser est capable. Comme chez Heidegger, les objections que Deleuze formule à l'encontre des présupposés et des conséquences d'une telle image de la pensée, dominée par le processus d'une représentation mentale, esquissent déjà en creux l'idée qu'il se fait d'une autre pensée philosophique. Dans cette nouvelle pensée, la recherche de jugements vrais cède la place à la formulation de problèmes philosophiques intéressants. Deleuze en conclut que c'est moins l'erreur contenue dans des jugements faux qui menace la pensée philosophique que « la bêtise »¹. Ce qu'un penseur authentique peut apprendre de son inévitable exposition à la bêtise, c'est qu'une pensée philosophique féconde et créatrice de nouveaux problèmes est sollicitée par ce qui se présente sans forme reconnaissable, qu'elle opère sans critère *a priori* de pertinence et qu'elle se lance et expérimente sans le filet ou le fondement d'une orthodoxie. C'est dire que Deleuze abhorre autant les conventions sociales d'une philosophie académique que ses présupposés métaphysiques. La pensée philosophique n'a pas pour tâche de rassurer mais de déranger notre manière de penser en prenant au sérieux les inclassables différences qualitatives entre des intensités sensibles, ainsi que les événements singuliers dépourvus de signification générale. Pour ce faire, le premier pas consiste, pour Deleuze comme pour Heidegger, à se libérer du joug d'une logique de l'identité et d'une dialectique de la négation. Est-ce que cela signifie aussi que la pensée philosophique doit se libérer des *concepts* ? Est-ce que la critique de la pensée représentationnelle va nécessairement de pair avec une critique de la pensée conceptuelle ? C'est en traitant de cette deuxième problématique que les voies de Deleuze et de Heidegger, du moins en apparence, divergent radicalement.

¹ *Ibid.*, p. 196 sq.

Les défauts de la pensée conceptuelle et l'appel à l'intuition (Heidegger et Bergson)

Dans leur questionnement des limites ou d'un possible renouvellement de la pensée *conceptuelle*, Deleuze et Husserl, mais aussi Heidegger et Bergson croisent, avec une nécessité qui est à la fois structurelle et historique, la démarche kantienne ainsi que sa radicalisation dans l'Idéalisme allemand. Si la référence à Kant s'accompagne chez tous les quatre d'un mécontentement concernant les dérives de la pensée conceptuelle hégélienne, ce retour sur Kant s'accompagne chez les uns de la tentative d'un renouvellement de la pensée conceptuelle, chez les autres de son rejet. Deleuze et Husserl font partie du premier groupe, Heidegger et Bergson du second. De croisement en croisement, de nouvelles alliances se concluent entre ceux qui placent leur espoir dans une pensée intuitive pour contrer les dérives de la pensée conceptuelle, ceux qui radicalisent le travail du concept tout en accentuant son hétéronomie ou sa précarité, et ceux qui s'acheminent vers une pensée poétique.

Parmi les philosophes cités, *Heidegger* est, du moins à première vue, le pourfendeur le plus radical d'une pensée conceptuelle qu'il distingue d'ailleurs à peine de la pensée représentationnelle. Dans un texte de 1952 auquel nous avons déjà fait appel, il écrit :

Penser n'est donc pas prendre [*Greifen*] : ce n'est ni une mainmise sur ce qui est posé-devant [*Zugriff auf das Vorliegende*], ni un coup de main contre lui [*ein Angriff dagegen*]. [...] Penser n'est pas com-prendre [*Be-greifen*]. Dans le haut commencement du déploiement de son essence, la pensée ne connaît pas le concept [*Begriff*]. [...] [T]oute la grande pensée des penseurs grecs, Aristote inclus, pense sans concept [*begrifflos*]¹.

Il existe, pour Heidegger, au moins deux bonnes raisons pour cette pensée non conceptuelle des premiers Grecs : leur langue n'était pas conceptuelle et ce qu'ils voulaient penser ne se prêtait pas à une prise conceptuelle. Ce que les Grecs tentaient de penser, c'était l'évènement mystérieux de la vérité de l'être, c'est-à-dire d'une advenue à la présence du présent sous forme d'un dés-abrègement. Le mystère qui sollicitait leur pensée n'était pourtant pas une énigme à résoudre, et son appel ne s'adressait pas à leur curiosité ou intelligence. Cet appel de la vérité de l'être, provenant du lieu vers lequel ils étaient appelés à se diriger — loin de les transporter directement au but — ne

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken ?*, op. cit., p. 128.

faisait qu'esquisser le laborieux cheminement d'un apprentissage de la pensée. Ce chemin, pas plus que son terme, ne leur était donné d'avance. Tout ce qui se donnait ou s'imposait aux Grecs, c'était un mystérieux appel de l'être. Cet appel était le seul signe sur lequel ils pouvaient orienter la démarche de leur pensée.

Ce signe ou cette trace de ce qu'ils devaient apprendre à penser, malgré son caractère mystérieux, s'offrait cependant aux Grecs au sein de ce qui leur était le plus familier, à savoir leur propre langue. C'est dire que leur langue, non moins que leur pensée, tirait son origine de ce qu'ils devaient encore apprendre à penser. Leur effort d'aller au-delà des choses familières pour penser leur avènement à la présence sous la forme d'un dés-abrègement, tout en s'appuyant sur les ressources de leur langue, forçait les penseurs grecs à creuser les mots de leur langue au-delà de leur sens familier. L'appel de la vérité de l'être comme dés-abrègement et l'appel des mots comme signes donnant à penser étaient, pour les premiers Grecs, inséparables. Penser avec la langue grecque contre son usage familier faisait de leur pensée une pensée poétique plutôt que conceptuelle. Même si Heidegger concède que, déjà chez les Grecs, les philosophes et les poètes pensent différemment, leurs manières de penser se complètent et s'enracinent dans une même transformation poétique du langage commun. Pour Heidegger, tout comme l'être et le penser vont ensemble sans être le même, le dire du poète et le penser du philosophe se vouent à la même tâche sans cesser d'être différents.

Bien que les Allemands soient censés jouir, grâce à leur langue, d'une affinité privilégiée avec les Grecs, Heidegger est bien obligé d'admettre qu'ils restent allemands. Pour le formuler à la manière de Deleuze : ils sont tout au plus des penseurs allemands qui se reterritorialisent au sein de la culture grecque primitive¹. Pour ce faire, ils se déplacent moins dans l'espace que dans le temps. Ils voyagent à rebours dans le temps, ils se souviennent. Le penser et le dire authentiques des penseurs allemands consiste, selon Heidegger, dans une remémoration, c'est-à-dire dans une répétition inspirée de la même tâche — rendue possible par le renouvellement généreux du même don qui s'était déjà imposé aux penseurs grecs.

On peut dire que *Bergson* représente le pendant *français* d'un tel plaidoyer en faveur du remplacement de la pensée conceptuelle des modernes par une nouvelle pensée poétique. Tout comme Heidegger, Bergson contraste ce qu'il appelle une pensée « intuitive » avec la méthode

¹ Cf. R. Bernet, « Was ist deutsche Philosophie ? », dans F. Fabbianelli et S. Luft (éds.), *Husserl und die klassische deutsche Philosophie — Husserl and Classical German Philosophy*, Dordrecht, Springer, 2014 (à paraître).

conceptuelle des sciences modernes de la nature. On sait que ce que la science moderne est incapable de penser est, pour Bergson, non la vérité de l'être mais la « durée ». Plutôt qu'un concept, cette « durée » est un nom qui désigne une force dynamique qui opère partout où des multiplicités qualitativement hétérogènes s'unissent spontanément pour créer des unités organiques en devenir. La durée n'est donc pas sans ressemblance avec la manière dont Heidegger comprend la force d'un logos non logique qui rassemble le divers sans le subsumer sous l'unité d'un concept pré-donné. La physique mathématique et les sciences modernes qui s'en inspirent, se précipitent au contraire à diviser de telles totalités organiques en parties homogènes dont la somme est alors censée constituer un équivalent de la totalité globale primitive ou durée. Dans leur investigation de la nature aussi bien que de l'esprit humain, les sciences matérialistes substituent ainsi à l'intuition différenciée d'ensembles dynamiques la construction d'unités statiques, composées d'éléments indépendants, homogènes et mathématiquement quantifiables. Il s'ensuit que pour la physique mathématique et pour la philosophie de l'esprit qui en adopte la méthode, les processus dynamiques d'intégration ou de croissance globale, tels que la durée temporelle ou la mobilité dynamique d'un mouvement, se décomposent en une multitude d'instantanés ponctuels séparés, qui sont ensuite placés sur une ligne tirée entre les points extrêmes du début et de la fin.

Si dans toutes ses formes et modalités, la durée doit être pensée comme une structure particulière, selon laquelle l'unité s'exprime, en s'expliquant, dans chacune de ses parties et selon laquelle chaque partie, tout en s'en distinguant, implique l'unité du tout, alors il va de soi que l'intuition d'une durée n'est jamais une pensée qui peut s'accomplir en un seul coup d'œil. Aucun philosophe avant (et peut-être après) *Spinoza* n'a mieux pensé la structure d'une telle multiplicité au sein d'une unité et n'a mieux plaidé en faveur d'un type d'intuition qui saisit cette structure complexe de l'intérieur. Il ne faut donc pas s'étonner que Bergson, dans sa critique souvent virulente et parfois injuste de Kant, s'inspire (bien que souvent tacitement) de Spinoza. Ce choix est décisif non seulement pour la manière dont Bergson conçoit le rapport entre la pensée conceptuelle et la pensée intuitive, mais aussi le rapport entre la philosophie et les sciences. C'est aussi par ce même choix que Bergson s'éloigne de la critique heideggérienne de la modernité, entièrement dominée par les figures de Descartes et de Galilée. En choisissant Spinoza plutôt que Descartes comme source d'inspiration, c'est-à-dire en s'inspirant du premier et sans doute du plus puissant critique de Descartes au sein de la modernité, Bergson se donne l'avantage d'une autre analyse de la modernité qui respecte l'apport des sciences à la philosophie et qui reconnaît

en même temps, au sein même de cette modernité dominée par la science, l'ouverture à une pensée intuitive qui dépasse les limites de la pensée conceptuelle. C'est pourquoi Bergson est finalement plus proche de Husserl que de Heidegger. Pour le comprendre, il ne suffit pas de laver Husserl de l'image de cartésianisme que Heidegger lui a accolée avec tant de complaisance et même de mauvaise foi, il faut aussi montrer que Husserl n'est pas, purement et simplement, un (Néo-)kantien.

Le renouvellement de la pensée conceptuelle par une généalogie des concepts et par la création de nouveaux concepts (Husserl et Deleuze)

Quand on objecte à un mode de pensée standardisé, dans lequel la connaissance est affaire de reconnaissance, dans lequel cette reconnaissance devient l'identification conceptuelle de quelque chose de familier, et dans lequel toute expérience découle de l'usage de concepts appropriés, alors la recherche d'un mode alternatif de pensée se tournera tout naturellement vers l'expérience sensible et la manière dont celle-ci précède et génère les concepts. La signification des concepts ne sera dès lors plus jamais entièrement conceptuelle, puisque les concepts sont issus de et s'appliquent à une expérience dont la signification (ou le manque de signification) n'est pas conceptuelle. Dans une telle perspective, la pensée conceptuelle elle-même change de nature : elle ne sera plus l'œuvre d'un intellect qui ne ferait que suivre les règles de la logique et appliquer des formes conceptuelles préfabriquées à une matière dénuée de tout sens.

Pour *Husserl*, une pensée conceptuelle qui n'est pas fondée sur ou du moins accompagnée par une intuition de l'état-de-choses affirmé dans le jugement représente soit une pensée qui ne pense pas, soit une spéculation métaphysique irrecevable. Elle relève de ce que les *Recherches logiques* appellent une « pensée inauthentique ». Cette dernière inclut notamment le calcul mathématique, les opérations formelles effectuées sans véritable compréhension et les constructions purement conceptuelles. Dans une « pensée authentique », la pensée conceptuelle est au contraire basée sur et corroborée par une intuition catégoriale de ce sur quoi porte le jugement. Est-ce que Husserl, par cette doctrine des jugements « remplis » par l'expérience d'une évidence, ne fait que répéter la doctrine kantienne d'une « expérience » identifiée à une pensée conceptuelle légitime ? Il n'en est rien, et cela pour au moins trois raisons. *Premièrement*, pour Husserl la connaissance conceptuelle est fondée sur une expérience pré-conceptuelle (habituellement une perception) qui a déjà valeur de connaissance. *Deuxièmement*, la manière

dont les concepts articulent cette expérience sensible ne peut faire l'objet d'une déduction transcendantale. *Troisièmement*, pour Husserl, la validité de la connaissance ou expérience conceptuelle ne dépend pas d'un usage légitime de la faculté de l'entendement mais d'une pensée saturée d'évidence.

Mais ce qui sépare Husserl le plus décisivement de Kant, c'est sans doute son intérêt poussé pour une *genèse des concepts*. Pour Husserl, tous les concepts familiers dont se sert une pensée ou expérience conceptuelle ont une histoire, à savoir celle de leur formation et de leur transmission. Leur essence est donc expérientielle et non logique. Il s'ensuit qu'en cas de signification confuse ainsi que, plus généralement, pour toute détermination rigoureuse de la signification d'un concept, on ne peut s'épargner la peine d'un retour intuitif sur le processus de la formation ou constitution de ce concept à partir d'une expérience sensible (ultimement perceptive).

Même si, sur ce chemin de la fondation de la prédication dans les expériences pré-prédicatives, Husserl ne se libère pas sans peine des présupposés du psychologisme et du représentationalisme, c'est bien sa nouvelle phénoménologie de la perception qui représente son avancée la plus décisive. Plus Husserl avance, moins il pense que percevoir consiste à se représenter quelque chose d'une manière intuitive, et plus il pense que la perception nous met directement en contact avec la chose — quitte à dire ce qu'elle est avec des concepts formés à fleur de sa manifestation. Pour dire ce qu'est la chose, on ne peut se passer du recours à un sens perceptif — peut-être encore mal articulé, mais se prêtant à une articulation aussi bien pré-conceptuelle que conceptuelle. Encore faut-il expliquer en quoi et pourquoi une perception peut avoir besoin d'une articulation conceptuelle. C'est sûrement le cas pour une perception confuse, gênée ou interrompue dans sa progression, où on se demande ce que c'est qu'on perçoit. Dans ce cas, loin de simplement refléter un sens perceptif pré-donné, la signification conceptuelle vient suppléer un manque de sens perceptif. Répondant à la question « Qu'est-ce que c'est, ce que je perçois ? », l'usage du concept peut alors encore varier entre l'application d'un concept familier, son affinement par l'appel à un réseau conceptuel plus étendu et la nécessité de créer de nouveaux concepts. Ce travail du concept qui est motivé par un dérangement ou une inhibition du flux des expériences perceptuelles peut ensuite se prolonger dans un retour à la perception qui, inspirée par le concept, se fera plus attentive, plus différenciée et plus circonspecte. Il faut donc concevoir la relation entre compréhension perceptive et connaissance conceptuelle comme une relation circulaire plutôt qu'à sens unique.

Il va de soi, cependant, que tous les concepts dont on use ou qu'on crée, ne sont pas issus d'une interrogation sur le sens ou le contenu d'une expérience perceptive. Le manque de sens d'une expérience sensible n'est pas le seul genre de problème qui demande une réponse conceptuelle. Les questions philosophiques, en particulier, ne sont pas toutes suscitées par une perplexité perceptuelle, et les concepts philosophiques ne servent pas tous à clarifier le sens d'une perception. Il ne suffit donc pas de faire, comme Husserl, une distinction entre concepts « empiriques », concepts « purs » et concepts « formels », pour savoir ce qu'est un concept philosophique. Pour ce faire, il faut aller plus loin et préciser le besoin auquel un concept philosophique répond, comment il se rapporte à d'autres concepts et à un plan pré-conceptuel, qui le met en œuvre, et comment la pensée conceptuelle de la philosophie se distingue de la pensée scientifique ou artistique. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*¹, quelques courts chapitres suffisent à Deleuze et Guattari pour faire le tour de toutes ces questions.

Pour *Deleuze et Guattari*, les concepts philosophiques sont créés, et ils sont créés quand le philosophe en a besoin. Celui-ci en a besoin quand, sur la base d'une expérience de désordre ou de « chaos » (pas nécessairement perceptif), il pose une question philosophique. Cette expérience de chaos, pour être familière au philosophe, est habituellement masquée ou du moins voilée par différentes sortes de *doxa* dont la plupart empêchent la pensée philosophique, mais dont d'autres la favorisent au contraire. Comme déjà Heidegger, Deleuze et Guattari ont donc une approche différenciée de la *doxa* et ne croient pas à la possibilité d'une philosophie qui soit, comme le premier Husserl l'exigeait, « sans préjugés ». Parmi les *doxai* qui sont néfastes à la pensée philosophique, Deleuze et Guattari (comme Heidegger) comptent les opinions courantes, les informations générales et les déclarations émanant de figures publiques, de journalistes et de professeurs en congrès. Parmi les *doxai* qui favorisent la pensée philosophique, Deleuze et Guattari réservent une place particulière à ce qu'ils appellent le « plan d'immanence », c'est-à-dire aux présupposés dits « subjectifs » qui soutiennent la création et l'usage créateur de concepts philosophiques².

Les questions philosophiques n'ont donc pas seulement une direction et un but, elles ont aussi besoin d'une piste de décollage. Ce plan d'immanence, tel que le conçoivent Deleuze et Guattari, est une sorte de filet lâchement noué ou de fragile toile d'araignée suspendue au-dessus de l'abîme du chaos. C'est dire la précarité de ce plan d'immanence qui est

¹ G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991.

² *Ibid.*, p. 38 sq.

aussi proche du chaos que d'un discours philosophique ordonné. Ce plan d'immanence est, plus précisément, un intermédiaire qui permet de passer de la cause du questionnement philosophique (du chaos) à la formulation d'un problème philosophique dans un discours conceptuel. Il est habituellement déjà composé de concepts qui, cependant, ne sont pas encore (ou ne sont plus) de vrais concepts philosophiques.

Pour Deleuze et Guattari, la relation entre les problèmes, les vrais concepts et le plan d'immanence d'une pensée philosophique est circulaire. Le plan qui soutient et délimite l'investigation d'un problème philosophique ne précède donc pas la position de ce problème, comme s'il s'agissait d'une condition externe de la pensée philosophique. C'est au contraire le problème philosophique lui-même qui déploie son champ d'investigation et qui se choisit les pré-concepts qui peuvent servir de base à son articulation, moyennant de nouveaux concepts philosophiques. C'est pour cela que Deleuze et Guattari parlent d'un plan « *d'immanence* ». Dans la plupart des cas, cette immanence du plan est le résultat d'une internalisation ou d'une transformation d'un champ d'expérience et d'un univers de discours pré-donnés en fonction (et donc à l'intérieur) de la position du nouveau problème philosophique.

Deleuze et Guattari prêtent aussi une attention particulière à la manière dont une pensée philosophique authentique installe un échange dynamique entre « l'élasticité du concept » et la « fluidité » du plan d'immanence¹. Le plan d'immanence doit une grande partie de sa « fluidité » à son indétermination conceptuelle. Les concepts doivent leur « élasticité » à leurs composantes à la fois hétéronomes et nécessaires, ainsi qu'à leur relation avec d'autres concepts philosophiques émergeant d'un même plan d'immanence. À mesure que ces relations internes et externes, qui constituent « l'endo-consistance » et « l'exo-consistance » d'un concept philosophique², croissent et s'étendent, une nouvelle sorte de plan se construit, à savoir un plan proprement *conceptuel* ou un univers de discours proprement *philosophique*. Tout en se distinguant du premier plan d'immanence, ce plan conceptuel est tout aussi immanent au problème philosophique qu'on tente de penser. Il s'ensuit que les concepts philosophiques, étant immanents aux problèmes pour lesquels ils ont été créés et aux processus de pensée qui s'en servent, sont « autoréférentiels », c'est-à-dire qu'ils « n'ont pas de référence » externe³.

¹ *Id.*

² *Ibid.*, p. 27.

³ *Id.*

Une troisième forme d'immanence entre en scène quand on se pose la question du *sujet* de la pensée philosophique. Pour Deleuze et Guattari (comme pour Heidegger, à nouveau), le philosophe qui pense n'est pas un sujet autonome qui choisit librement le problème auquel il veut consacrer sa pensée. C'est le problème qui requiert sa pensée, et sa position du problème doit moins à sa spontanéité qu'à son expérience du chaos et au plan d'immanence dont il dispose. Pensant et créant de nouveaux concepts sous la dictée du problème, le philosophe ne pense plus en son propre nom. C'est pourquoi Deleuze et Guattari appellent ce penseur philosophique un « personnage conceptuel ». À la différence de l'ego transcendantal philosophant que Husserl conçoit comme un « spectateur impartial et impassible » (*unbeteiligter Zuschauer*), ce personnage conceptuel demeure l'otage du problème philosophique qui requiert sa pensée et reste redevable au plan d'immanence qui s'offre à lui. Moins sujet qu'acteur qui joue une nouvelle pensée sur la scène d'un nouvel univers de discours philosophique, le philosophe appartient entièrement au processus de sa pensée. Son immanence à la pensée philosophique qu'il met en œuvre, se distingue aussi bien de la transcendance immanente d'un sujet transcendantal universel que de l'intériorité particulière de la vie psychique d'un sujet empirique.

Conclusion

Faire appel aux concepts pour poser de *nouveaux* problèmes philosophiques contraint Deleuze à une pratique de la pensée où d'anciens concepts philosophiques sont poussés au-delà de leurs limites logiques et où de nouveaux concepts sont créés. Cela le conduit à faire de Kant un penseur non seulement de la délimitation et de la finitude, mais aussi de l'excès, c'est-à-dire un penseur sensible à ce que les illusions transcendantales donnent à penser au philosophe. Plutôt que défenseur du *sensus communis* ou de l'accord entre les différentes facultés subjectives, Kant nous est alors présenté comme un philosophe qui a voulu penser comment et pourquoi chacune d'entre elles est habitée par une tendance irrésistible à transgresser ses limites naturelles et logiques¹.

À bien considérer les choses, la réhabilitation deleuzienne d'une pensée conceptuelle en philosophie est donc tout sauf un retour aux positions de ce conceptualisme, auxquelles les critiques de Bergson, de Husserl et de Heidegger voulaient tourner le dos. Les concepts philosophiques, tels que

¹ G. Deleuze, *Différence et Répétition*, *op. cit.*, p. 86-191.

Deleuze nous les présente, ne relèvent ni d'une image de la pensée ni d'une dialectique. Ils se caractérisent au contraire par la fluidité et la dynamique que Bergson réservait à la pensée intuitive, par l'ancrage dans une expérience effective qu'exigeait Husserl et par leur ouverture à un événement pour lequel les vrais mots nous font encore défaut, comme le réclamait Heidegger pour sa pensée de l'être. Mais Deleuze s'éloigne tout autant de Bergson, Husserl et Heidegger qu'il s'en inspire. Il suspend l'opposition bergsonienne entre une pensée intuitive et une pensée conceptuelle intellectualiste. Il rejette la conception husserlienne d'une référence externe des concepts philosophiques et de la vérité qui s'ensuit. Contre Heidegger, il creuse l'écart entre la pensée et l'être tout en défendant un concept de l'être univoque. On pourrait aussi dire que Deleuze déterritorialise et reterritorialise tous ses points de convergence avec Bergson, Husserl et Heidegger. Ainsi, il conçoit la pensée conceptuelle selon le modèle de la pensée intuitive bergsonienne, il fait de l'insistance husserlienne sur l'expérience effective de la pensée et de son ancrage dans le monde de la vie un argument en faveur de son empirisme transcendantal et il transporte les enjeux de la distinction, chère à Heidegger, entre philosophie et science sur un autre terrain que celui d'une représentation subjective avide de domination et d'un concept voué à la prise en main ou maîtrise d'un ob-jet.

C'est dire que même quand il croise et accompagne pour un bout de chemin la pensée de Bergson, Husserl et Heidegger, Deleuze vient d'ailleurs et va ailleurs. Bien qu'il ne soit pas toujours clair où il va (ou qu'il va simultanément dans des directions divergentes), Deleuze n'a jamais fait mystère d'où il venait, à savoir de la pensée de *Spinoza*. C'est en s'inspirant de la doctrine spinoziste d'une progression *quasi* naturelle de la connaissance conceptuelle vers une connaissance intuitive qu'il dépasse la dichotomie bergsonienne et lave le processus de l'intuition de tout soupçon d'intuitionnisme naïf. C'est en se tournant vers Spinoza plutôt que vers Descartes qu'il se sépare (du Descartes) de Heidegger et nous présente une science moderne et une pensée conceptuelle qui ne doivent rien au subjectivisme d'une pensée représentationaliste ou à un matérialisme objectiviste. C'est finalement aussi la pensée de Spinoza qui lui fournit les moyens pour penser une forme d'immanence qui diffère radicalement de la transcendance immanente du sujet transcendantal selon Husserl. En forçant un peu le trait, on pourrait même dire que ce que Deleuze a bien voulu retenir de la pensée de Heidegger, de Bergson et de Husserl, c'étaient les traits spinozistes de leur pensée — que ces philosophes eux-mêmes ignoraient d'ailleurs dans une large mesure !