

<Introduction>

Dans la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, Gilles Deleuze a créé une nouvelle métaphysique du devenir à partir de la philosophie de la vie. A une époque où l'on parlait de la mort de la philosophie et de la destruction de la métaphysique, Deleuze était à peine concerné par ce genre de déclarations. Puis c'est dans les années 1970, alors qu'il collaborait avec Félix Guattari, que le style d'écriture anti-philosophique de Deleuze a vu le jour. Alors non seulement est-il devenu une idole, mais on s'est mis à le considérer comme un penseur postmoderniste. Or vers la fin de sa vie, il a publié un ouvrage en collaboration avec Guattari intitulé *Qu'est-ce que la philosophie ?* Grâce à ce dernier, nous comprenons que, pour lui, la philosophie n'est pas quelque chose qui peut mourir à n'importe quel moment. Elle est toujours « devenante » et c'est une pensée qui peut introduire une « nouveauté » dans tous les sens. Ainsi, dans la société hyper-capitaliste, il a obstinément continué à raconter la philosophie d'une manière positive tout en analysant les caractéristiques de l'époque.

Cette communication a pour but de déchiffrer les arguments de Deleuze du point de vue de la « théorie du temps ». En effet, d'un côté, il me semble que l'essentiel de sa « philosophie » est une « réflexion sur le temps ». En ce sens, la pensée de Deleuze ressemble à une phénoménologie du temps. En plus, sa pensée a un aspect qui peut se lier à l'ontologie de la philosophie analytique ou à celle de la philosophie des sciences, notamment de la philosophie de la biologie. La philosophie de Deleuze pourrait se situer dans une généalogie des ontologies du 20<sup>e</sup> siècle, même s'il va sans dire qu'elles se critiquaient mutuellement.

En même temps, il me semble que la théorie du temps de Deleuze se déroule dans un cadre philosophique bien particulier. Sa théorie s'insère en effet dans le contexte de la pensée contemporaine en orientant fortement le schéma des « Temps et Soi » en direction de la « Nature » impersonnelle. C'est donc une pensée particulière de l'« espace » qui occupe une place centrale dans sa discussion. L'accent mis sur l'« espacement » de la nature et la « dispersion » de la phase du Soi lui permettent de construire une pensée propre.

Mais avant de rentrer dans notre propos, il vaut mieux clarifier quelques points suivants.

La plupart du temps, Deleuze reprend une argumentation bergsonienne caractérisée par sa « philosophie de la vie ». Quelques concepts récurrents dans sa pensée – virtualité, multiplicité, différence et hétérogénéité – sont à la base des concepts de Bergson. Celui-ci était un philosophe du « temps » et de la « vie ». En traitant de la « durée » temporelle, non seulement Bergson thématise le rapport entre l'existence des choses psychiques et physiques, mais aussi le problème de l'évolution de la vie. Ce faisant, il essaie d'établir les principes d'existence du Soi et du monde du point de vue des phénomènes temporels. Etant donné que le mot clef « devenir » lui-même est repris, on comprend que la pensée du devenir forme l'un des axes principaux de la philosophie deleuzienne. Deleuze reprend la philosophie génétique de la nature de Bergson.

Pour approfondir le concept du devenir, Deleuze s'intéresse au phénomène appelé l'« espace ». Il ne s'agit pas forcément de l'« espace » géométrique. La « matérialité » ou encore la « mort » par rapport à la « vie » jouent un rôle considérable dans sa réflexion visant à faire ressortir l'« espace » (il faut garder à l'esprit le fait que

Deleuze souligne son propre matérialisme par rapport au spiritualisme de Bergson). En plus, Deleuze introduit sa pensée de l'espace dans le système de la métaphysique de Bergson pour essayer d'en élargir le champ. D'un côté et d'une certaine façon, il critique Bergson mais, de l'autre, il reprend son travail et le redirige vers une philosophie de la nature cosmique et, sur cette base, vers un développement anthropologique. Son argument est : on ne peut pas atteindre le système du devenir en discutant seulement sur le motif vie-temps comme chez Bergson.

Pourquoi ? L' « espace » en soi est, pour ainsi dire, une scène du temps mort. Le « troisième temps », décrit comme thanatique, constitue la partie fondamentale de la théorie du temps introduite par Deleuze lui-même. Avec cet argument, un arrêt éternel est quelque part compris dans le temps lui-même. Mais en même temps, tant qu'on n'a pas cette matérialité indiquée par l'arrêt, on ne peut pas disserter sur le devenir, sur quelque chose qui existe en tant qu'individu dans le présent, à savoir sur le devenir qui se développe dans le temps éternel.

En un certain sens, le philosophe japonais Kitaro Nishida est un héritier de la philosophie de la vie bergsonienne. Mais lui aussi remarque précisément ce qui vient d'être dit (le rapport entre Nishida et Deleuze est également significatif lorsque l'on réfléchit globalement sur le courant baroque de la philosophie). Quand on essaie de développer ce genre de réflexions, il faut bien garder à l'esprit que, dans son argumentation, Nishida prête une grande importance à l'« espace », induit par une coupure du temps qu'il associe à la « mort ». Il est impossible de discuter sur l'individu en tenant seulement compte du courant de la vie. Pour le faire, il faut aborder l'espace, c'est-à-dire l'extrémité du courant, sous la forme du couple mort-éternité. Dès lors, de nouveaux thèmes considérables tel que la diversité de la nature émergeront. Ici, il ne s'agit plus du temps du Soi, mais du temps de la nature.

#### <Le présent et l'éternité>

L' « espace » est, de façon récurrente, l'élément du « temps » mais bien sûr, il ne faut pas le considérer comme une homogénéité géométrique simple. Il faut plutôt transformer la façon d'être de l'« espace » en une structure multidimensionnelle et la décrire en l'incorporant dans la théorie du temps.

Deleuze lui-même élabore clairement une telle structure dans ses développements sur le Chronos (le temps du présent) et l'Aiôn (le temps éternel), ainsi que sur les images (cf. l'« image-temps » dans *Cinéma*). Dans *Logique du sens* où il traite du Chronos et de l'Aiôn, le philosophe parle de la fonction de la « contre-effectuation » qui résiste à l'« actualisation » du temps, c'est-à-dire du « présent » comme temps qui n'existe pas. Il décrit cette temporalité avec la région ontologique de la virtualité. Et dans *Cinéma*, l'entrecroisement de l'éternité et du présent est traité comme réflexion infinie de « miroirs ». Cette réflexion se trouve dans le « présent » et a une image-cristal ou image-couches, parce que l'« éternité » est intégrée dans le « présent ». Le temps n'y est pas simplement spatialisé sous forme d'éternité. Dans le présent, c'est-à-dire dans le temps vécu, le temps éternel de la nature qui soutient ce présent est pensé comme quelque chose d'inclus dans une dimension autre que le présent. Le « présent » et l'« éternité » s'entrelacent en se dispersant.

La façon d'être de ces deux temps est plus spatio-temporelle que temporelle.

Le « présent » en soi est un « point » spatial. C'est un élément extrême, car la durée du courant est discontinue. Il est possible de dire que l'« éternité » est l'exact contraire de l'espace-temps dans lequel les points sont extrêmement serrés. Pour exprimer cette infinité du courant, Deleuze emploie l'expression « ligne droite » dans le contexte du

« troisième temps ». Il la décrit comme une ligne qui s'étend infiniment et qui ne forme jamais de cercle. Autrement dit, le troisième temps est le temps de l'« éternel retour » = la « différence absolue ». Le temps qui est un « cercle » ne fait que retourner dans le présent qui n'est que l'« instant » (selon Deleuze, cela ne fait qu'assurer l'« identité »). Mais l'éternel retour de la ligne droite conduit à « l'absolument différent » – à savoir l'éternité infinie – et fait sans cesse se répéter le présent encore et encore.

En supposant que cet espace soit temporel, le présent comprend implicitement l'extrémité du temps qui se superpose avec l'éternité verticalement. Autrement dit, le présent comprend cette extrémité dans sa propre répétition. La profondeur qu'obtient le présent du fait de l'implication des phénomènes infinis se décrit comme une dimension qui refuse de s'actualiser. Il s'agit d'un œuf, d'un germe ou encore d'un « lieu » du dynamisme du monde lié avec le concept de l'« espace lisse ».

A mon avis, ce qui représente le mieux cette façon d'être du temps, c'est la conscience du *temps baroque*. Si l'on cherche une conception similaire à une époque proche de celle de Deleuze, celles qui viennent à l'esprit sont le « présent éternel » de Kitaro Nishida et la « dialectique de l'immobilité », la « contraction » de l'« histoire naturelle » de Walter Benjamin. Je pense qu'ils sont profondément liés à l'argument de Deleuze. Je voudrais éclaircir sommairement la relation avec ces arguments parce qu'ils mettent en évidence les caractéristiques de la théorie du temps de Deleuze.

Mais ce qu'il faut encore souligner, c'est que, dans le contexte d'une critique contre la pensée du 20<sup>e</sup> siècle qui accentue le Soi comme Temps, l'on retrouve la Nature éternelle impossible à saisir dans la simple expérience du Soi. C'est un élément important quand on décrit la nouvelle philosophie de la Nature. Pour élucider l'« empirisme transcendantal » que Deleuze défend pendant sa première période, il faut également traiter en détails de la transcendantalité des expériences par rapport au temps, ainsi que de l'éternité inexpérimentable.

#### <Position de la théorie de Deleuze 1>

(Omis : Comparaison avec la théorie du temps de la philosophie analytique, principalement celle de McTaggart)

#### <Position de la théorie du temps de Deleuze 2>

(Omis : Comparaison avec la théorie du temps de la différence de Derrida)

#### <L'entrecroisement avec la théorie du temps baroque, Kitaro Nishida >

Le temps infini et inexpérimentable (l'éternité est une forme qui ne peut pas pénétrer dans l'expérience du Soi) existe réellement et il est paradoxalement associé au temps expérimentable du Soi. Bien qu'il ait un point fixe, le présent, ce temps comprend une ligne infinie qui dissout ce genre de point fixe. Ce concept temporel (ou espace-temps) n'est pas du tout spécifique à Deleuze. On peut citer beaucoup d'exemples de ce genre. Cela signifie que Deleuze lui-même a participé à ce courant d'idées du 20<sup>e</sup> siècle dans lequel prospéraient la théorie analytique du langage et la phénoménologie empirico-transcendantale. En ce sens, il est complètement injuste de dire que Deleuze et Deleuze=Guattari suivent simplement la pensée post-moderne. Il est donc nécessaire de réévaluer leur engagement radical dans la tradition philosophique.

Cependant, il reste difficile de juger si l'argument qui présente la coexistence paradoxale « du présent et de l'éternité » comme noyau de la théorie deleuzienne du temps a été élaboré comme une discussion purement philosophique. On peut dire que ce genre de compréhension était généralement propre aux « voyants » religieux. De plus, ce sujet est

facilement abordé selon la question temporelle de la créativité artistique ou selon le thème de la perturbation de la conscience induisant une créativité artistique (il est certain que l'hallucination délibérée provoquée par l'usage de drogues comme le haschich chez Charles Baudelaire ou Arthur Rimbaud est directement liée à ce genre du « voyant »). Concernant l'« épilepsie », il est intéressant d'indiquer ce que le psychiatre japonais Bin Kimura raconte à propos du rapport entre des symptômes maladifs et le génie. On peut parler de maladie mentale lorsque « le survol de l'éternité » surgit immédiatement dans le « présent vivant ». Aussi, de ce point de vue là, pouvons-nous poser cette question : comment Deleuze intègre-t-il positivement, dès ses débuts, la schizophrénie dans son argumentation ?

Je pense que les domaines de la religion, des maladies mentales ou de l'art ne sont pas étrangers à la théorie du temps de Deleuze, puisque celle-ci est étayée par ses réflexions sur la « folie » et sa « foi » en la Nature entrevue à travers la « folie ».

Une telle composante religieuse et artistique vient d'une couche archaïque et anthropologique de l'expérience du temps, mais il faut prendre en considération le fait que cette idée se mélange avec le modernisme du 19<sup>e</sup> siècle et les technologies modernes chez Deleuze.

Or, on sent très bien cela également chez Nishida et Benjamin dont je voudrais parler ici. Le concept du temps chez eux pourrait être en effet une conscience du temps baroque.

Il existe une tendance à penser que ce qui est important chez Nishida, c'est ce qui se rapporte à ses expériences de Zen. Mais Nishida intègre le pragmatisme et les développements de Bergson dans sa propre pensée tout en essayant de les surmonter à sa façon. Dans ce contexte, il thématise les mathématiques de l'infini de la fin du 19<sup>e</sup> siècle ainsi que la théorie sur le différentiel basée sur cette théorie de l'infini. Son intérêt pour ces mathématiques ou pour la biologie n'a pas faibli tout le long de sa carrière.

Dans l'argumentation de Nishida, le « présent éternel » correspond à une situation dans laquelle le « néant absolu » (le fait de voir l'« infini lui-même »), qui avait d'abord été élaboré à partir d'une superposition verticale de « lieux » de la conscience, se tisse cette fois-ci horizontalement dans le « présent » fini. Ce sera un modèle de base lorsqu'il traitera de l'« intuition active » et de l'« auto-identité contradictoire et absolue », thèmes récurrents vers la fin de son parcours. Dans la conscience du temps où l'infini entre dans le fini, un acte corporel peut créer une œuvre, et une évolution biologique devient possible. Ce genre d'argument implique un regard qui survole tout et qui n'est lui-même pas englobé dans le présent du temps. Ceci est rendu possible par le rôle de la rupture dans le courant du temps discontinu. Bergson a déprécié cette rupture. Ce qui est remarquable, c'est que c'est grâce à ce développement que Nishida a pu réfléchir sur les questions du Soi mobile et du corps de Poïésis. Il va sans dire que Deleuze n'emploie pas l'expression « Soi » comme Nishida, mais on peut comparer la notion de Poïésis chez Nishida avec le concept deleuzien du devenir sans subjectivisation.

#### <Le Baroque de Benjamin>

Nous allons maintenant passer à Benjamin. Il y a plusieurs sujets à aborder pour comparer Benjamin avec Deleuze, parmi lesquels celui de l'« idée » sera le plus important. Nous allons voir ici que ces deux philosophes sont extrêmement proches du point de vue de la conscience du temps. Il est notoire que l'argument de Benjamin est composé d'un mélange étrange de messianisme sans messie – qu'il reprend de la conscience religieuse juïdique – et de la conscience du temps capitaliste décrite par le modernisme du 19<sup>e</sup> siècle. S'il suppose que la fin de l'histoire est infiniment lointaine, en réalité il la voit dans des phénomènes historiques du présent (cf. son argumentation dans *La critique de la violence*

et dans *Sur le concept de l'histoire*). Son point de vue sur l'histoire est semblable à l'«idée » du temps chez Deleuze, bien que ce dernier n'ait jamais traité de la fin de l'histoire. Le survol, la suspension, la « cristallisation » du temps historique ou encore la « dialectique de l'immobilité » sont étroitement liés à la théorie du temps chez Deleuze. Je voudrais maintenant me focaliser sur le lien entre les technologies capitalistes et les arguments sur l'histoire.

Il n'est pas nécessaire d'indiquer à nouveau que des phénomènes du 19<sup>e</sup> siècle comme la formation des métropoles capitalistes et la prospérité de la culture marchandisée ont beaucoup influencé les arguments sur le survol de l'histoire. Les passages de Paris – la capitale du 19<sup>e</sup> siècle – lui auraient provoqué en lui une euphorie quasi religieuse. Le travail des collectionneurs – autrement dit des clochards – et le regard des flâneurs sont la description concrète de la mosaïque et de la constellation qu'il raconte dans la « théorie de l'idée ». On sait que la monade et la religion judaïque sont sous-jacentes à son argumentation mais on ignore d'où viennent la « mosaïque » et la « constellation ». Ne sont-elles pas des visions concrétisées dans l'éparpillement des objets divers ?

Un autre point qu'il faut prendre en considération, c'est le lien avec les techniques de l'image. A l'époque de Benjamin, on commençait à réfléchir sur la signification des médias en tant qu'accomplissement des technologies capitalistes, et il est certain qu'on lisait son ouvrage *L'œuvre de l'art à l'époque de sa reproduction mécanisée* comme un avertissement sur la disparition de l'aura causée par la technologie de la reproduction et son utilisation fascisante. Cependant, Benjamin ne voit pas seulement la disparition de l'« originalité » nostalgique dans l'art de la reproduction. Dans *L'œuvre de l'art*, il a voulu récupérer la technique de la reproduction que le fascisme utilisait à des fins esthétiques pour qu'il soit employé à des fins qu'il appelle « communistes ». Dans l'avènement de médias comme la photo et le cinéma, Benjamin voit la « perception » d'une époque nouvelle.

Dans les années 1980, ce que Deleuze a concrètement achevé dans *Cinéma*, c'est le mélange des machines et des hommes, la jonction hybride de la machine et de la culture avec l'ontologie du temps en soi. En élaborant à nouveaux frais la théorie de l'image de Bergson, Deleuze a fait ressortir, en tant qu'image directe du temps, une perception qui dépasse la perception humaine par l'intermédiaire des machines. Il doit y avoir ici un rapport avec le travail que Benjamin a accompli un demi-siècle auparavant. Le corps humain est subordonné à telle ou telle situation dans l'évolution biologique et l'être humain ne perçoit le monde (et le courant du temps) que dans cette condition. Mais cela n'amène pas à la perception du temps lui-même. Nous ne pouvons saisir que le présent limité (à l'aide de notre organe visuel) et non visualiser immédiatement le « présent éternel ». Un vivant qui assume la vitalité s'enfuyant du présent intègre tacitement une telle vision du temps. Même s'il est quelque chose d'invisible aux yeux normaux, il est possible de voir ce temps à l'aide d'un dispositif mécanique. L'« image directe du temps » en tant qu'« image-cristal » par l'intermédiaire des techniques se rapporte à *L'œuvre de l'art* de Benjamin. En effet, relatif au capitalisme et à ses technologies, cette image du temps s'associe aux conditions historiques de notre vie et nous permet de développer une réflexion sur le temps.

Il est donc légitime d'associer la pensée du différentiel de Nishida et la pensée monadique de Benjamin à Deleuze. C'est ainsi que l'on peut spécifier la signification de la théorie du temps de Deleuze. Dans la pensée du 20<sup>e</sup> siècle, ceux qui prenaient la conscience de Soi pour principes repoussaient l'existence d'une nature cruelle. Or nos trois philosophes soutiennent que pour libérer notre existence naturelle, il nous faut paradoxalement recourir aux technologies. On mesurera ici la profondeur anthropologique de ce discours. Si nous donnons le nom de philosophie baroque à cette pensée, la théorie du temps de Deleuze doit y être positivement incorporée.

<Vers la pensée de *Naturgeschichte* / l'histoire naturelle>

Par rapport à la philosophie analytique et à la phénoménologie, j'ai positionné la théorie du temps de Deleuze comme une philosophie du temps baroque, en signalant sa ressemblance avec les pensées de Nishida et de Benjamin. Ce qui est alors mis en évidence, c'est que Deleuze arrive à saisir le temps et à réfléchir sur le devenir dans une étendue qui est « impersonnelle » et plutôt « inhumaine », en allant au-delà de la logique du sujet de la conscience moderne. Pendant la première période, il a développé un schéma psychanalytique très proche de l'ontologie génétique de la phénoménologie, mais pendant la dernière période, il a affiné son argumentation en prenant part à des polémiques sur les technologies et le capitalisme. A titre d'exemples, on peut citer ses ouvrages écrits en collaboration avec Guattari.

Ce qui importe est que la conscience historique soit l'« histoire naturelle » elle-même. L'idée qui appréhende le temps inhumain au-delà des hommes s'associe directement à un âge de l'homme comme être naturel.

Lorsque Nishida traite de l'histoire naturelle, il s'appuie notamment sur la conscience du néant religieux. Sa vision est symbolisée par cette phrase : « un objet vient m'éclairer ». Cette vision où la nature vient éclairer le Soi nous fait penser qu'il aboutit à une sorte de la philosophie de la Nature. La détermination de la temporalité du « présent éternel » pourrait être un indice pour réfléchir sur le temps dans son rapport avec la nature, le lieu et l'environnement.

Chez Benjamin, des notions telles que « l'histoire naturelle » – qu'il présente dans *Sur le concept de l'histoire* - et la « contraction » reprise du mysticisme judaïque (la cristallisation en présent monadique lors d'un survol à l'état de l'immobilité sur le temps de l'histoire de la nature) sont essentielles pour comprendre cette nature. Ces notions sont liées, d'une part, à l'idée de la contraction qualitative que Bergson a décrite en tenant compte des étapes de l'évolution biologique et, d'autre part, à celle du cristal du temps. Benjamin tente là une écriture qui puisse rendre les deux choses suivantes compatibles : Premièrement, l'étendue du temps infini qu'un sujet avec une vision finie ne peut pas voir ; deuxièmement: le Soi dans le devenir (c'est ce dernier qui assume l'environnement et la vie en lui-même). En effet, une méditation sur le temps et le devenir va au-delà du cadre du temps de l'individu et du temps du sujet. Elle éclaircit l'acte du devenir en ayant un soutien du temps et du devenir de la nature.

La nature présentée ici est quelque chose de plus qu'impersonnel. Elle est même plutôt inhumaine. Mais nous devons accepter une telle nature en tant que fait cosmique et fait de l'histoire naturelle. Ce qui compte, c'est que nous parvenons concevoir le devenir de la vie – que nous pouvons atteindre par l'intermédiaire de la conscience – uniquement à l'aide de la présentation paradoxale du temps de la nature. Une telle façon de saisir la nature sera racontée comme technè. Il faudrait élaborer une méthode ontologique pour thématiser notre réalité à la fois comme « devenir dans la nature » et selon l'activité de la technè dans cette nature.

(Omis : le dernier chapitre)