

Du mysticisme bergsonien au Corps sans Organes : par-delà intelligence et représentation

Mathieu Gagnon*

Résumé

C'est dans Les deux sources de la morale et de la religion (1932) que Henri Bergson affirme sa volonté d'insérer la mystique au sein même de la pratique philosophique. Or, comment entendre une telle association ? Le présent article tentera de faire la lumière sur le sens et le rôle que revêt la mystique au sein de l'œuvre de Bergson. Il s'agira d'abord pour nous de caractériser la religion dynamique, et ce en opposition avec la religion statique, afin de montrer en quoi la mystique en constitue pour Bergson l'incarnation par excellence. Nous tenterons ensuite de dégager la forme du geste attribué par Bergson au mystique, qui apparaîtra comme un effort de coïncidence avec l'élan vital rendu possible par un dépassement des limites de l'intelligence. Ultimement, il s'agira de voir que l'essence de ce geste philosophique de dépassement identifié au sein de la mystique bergsonienne peut être mis en parallèle avec les développements de Deleuze et Guattari sur le Corps sans Organes (CsO), qui, lui, constitue une désorganisation, rendue possible par un geste d'éclatement des frontières naturelles, qui nous semble symétrique à celui préalablement mis en lumière dans Les deux sources de la morale et de la religion.

Introduction

Bergson, dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932), affirme que la mystique pourrait constituer « un auxiliaire puissant de la

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université Laval).

recherche philosophique¹ ». Naturellement, une telle affirmation a de quoi surprendre, surtout pour un regard contemporain : on fait, le plus souvent, de l'expérience mystique un « autre » de la pensée rationnelle, relevant essentiellement d'une pensée théologique et, de ce fait, non philosophique. Bergson indique pourtant chercher l'atteinte d'un mysticisme pur, en considérant la « forme sans la matière », c'est-à-dire l'expérience mystique épurée de son contenu théologique. Or, en quoi consiste précisément un tel « mysticisme pur » ? De quelle façon le mysticisme peut-il explicitement contribuer à la recherche et à la pratique philosophique ?

Le présent travail tentera d'abord d'exposer le sens et le rôle que revêt le mystique lui-même et, de façon plus générale, le mysticisme, dans la pensée bergsonienne. Il s'agira ainsi de poser et d'expliciter la différence entre religion *statique* (ou naturelle) et *dynamique*. Nous verrons en quoi l'expérience mystique participe de cette seconde forme de religion. Par la suite, nous retracerons la description qu'effectue Bergson d'un « mysticisme pur », afin d'ultimement déterminer sous quelles modalités la mystique pourrait s'avérer à même de jouer un rôle au sein de la recherche philosophique. Nous verrons qu'en s'en tenant à la seule forme du « geste » mystique, celui-ci apparaît comme un certain effort de coïncidence avec l'élan vital, par le dépassement des limites propres à l'intelligence. Pour terminer, nous mettrons en lumière certaines similitudes entre l'essence du mysticisme, ainsi comprise, et la pensée de Gilles Deleuze. L'essence de l'attitude philosophique que Bergson attribue au mystique sera rapprochée de la critique du monde de la représentation exposée dans *Différence et répétition* et du « Corps sans Organes », tel qu'exposé dans *Mille plateaux*, livre coécrit avec Félix Guattari. S'il ne s'agit évidemment pas de dire que la philosophie de Deleuze repose sur une mystique, ou encore que la mystique bergsonienne ne soit qu'un strict geste philosophique, évacué de toute valeur du point de vue d'une « expérience » théologique, nous tenterons toutefois de montrer qu'en son centre, l'expérience mystique telle que la décrit Bergson dans *Les deux sources* relève d'un geste philosophique consistant en une tentative de dépassement ou d'éclatement des conditions et des limites de l'intelligence (ou de la conscience) qui, lui, connaîtra un certain écho dans la philosophie française contemporaine.

¹ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 266.

Religion statique et fonction fabulatrice : premier moment du phénomène religieux

Aux chapitres II et III de *Les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson propose une distinction entre religion *statique* et religion *dynamique*. La religion statique y est caractérisée comme une « réaction défensive de la nature contre ce qu'il pourrait y avoir de déprimant pour l'individu, et de dissolvant pour la société, dans l'exercice de l'intelligence ² ». L'horizon est ici celui de la vie : c'est du point de vue de sa fonction au sein du vivant que la religion sera envisagée par Bergson. Le phénomène religieux serait redevable à la nature elle-même, en tant qu'il serait une réaction de cette dernière face à quelque chose qui en menace l'apparent équilibre, soit l'intelligence. C'est pour cette raison que Bergson affirme qu'il s'avère aussi possible de qualifier la religion statique de religion *naturelle*. Or, pourquoi l'exercice de l'intelligence nécessite-t-il une réaction défensive ? En quoi l'intelligence revêt-elle un caractère « déprimant » ou « dissolvant » ? L'intelligence est ce qui permet à l'humain de s'éloigner de la seule « ligne sociale », au profit de ses propres intérêts, ou à tout le moins, d'intérêts autres que ceux dictés par le bien commun.

Là où la nature repose dans une « tranquillité parfaite », l'humain « hésite », « tâtonne » et « forme des projets avec l'espoir de réussir et la crainte d'échouer³ ». En l'humain, l'intelligence prime sur l'instinct. Or, comme le souligne à juste titre H.-C. Askani, l'intelligence est « plus libre, plus ouverte, plus inventive » que l'instinct ; elle « ouvre des horizons inconnus à l'humain, des possibilités inouïes⁴ ». Si elle permet à l'humain l'indépendance, elle introduit simultanément une menace : celle de « rompre sur certains points la cohésion sociale⁵ », car l'intelligence « conseillera d'abord l'égoïsme » et mènera naturellement l'humain à faire primer ses intérêts individuels sur le collectif. Dans une société où l'intelligence demeure subordonnée à l'instinct, on trouve spontanément une cohésion parfaite, où l'individu s'abandonne, en

² Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 217

³ *Ibid.*, p. 216.

⁴ Askani, H.-C. (2008), « La fonction rassurante de la religion statique chez Bergson et la religion comme *Kontingenzbewältigung* chez Lübbe », p. 139.

⁵ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 124

quelque sorte, au profit de la collectivité et de ses besoins. Bergson cite à ce titre la ruche ou la fourmilière⁶. Or, l'évolution de la vie suit la direction de l'intelligence. C'est pourquoi l'humain, qui en est situé au bout (et est ainsi *d'abord* déterminé par l'intelligence), est celui qui hésite : l'incertitude qui lui est, par nature, inhérente constitue pour Bergson la « rançon de l'intelligence⁷ ». Ainsi, c'est dans la nature elle-même que l'intelligence trouve son origine, sa source. Simultanément, c'est par elle que l'ordre naturel prescrit aux êtres vivants et la tranquillité qui en résulte se voient court-circuités.

C'est pourquoi la nature introduit, aux fins de la régulation de cette « anomalie » que constitue l'intelligence humaine, ce que Bergson nomme la « fonction fabulatrice ». De quoi s'agit-il ? Il s'agit d'une faculté par laquelle une « expérience systématiquement fautive » se dresse devant l'intelligence et, ainsi, la freine « au moment où elle irait trop loin...⁸ » C'est par elle que se voient élaborées les religions statiques qui sont ainsi, nous le voyons maintenant avec davantage de clarté, les religions *naturelles*. Autrement dit, la fonction fabulatrice constitue le garde-fou de la nature face à l'indécision qu'introduit en son sein l'intelligence humaine. Elle élabore à cette fin les religions statiques, par lesquelles l'équilibre naturel se voit rétabli : l'intelligence se voit en quelque sorte arrêtée dans sa tendance à la déprime (en offrant une réponse ou un certain apaisement face à l'inévitable « représentation, par l'intelligence, de l'inévitabilité de la mort⁹ ») et à la désorganisation sociale (puisque l'intelligence, nous l'avons dit, conseillera de prime abord et le plus souvent l'égoïsme et a, en ce sens, un pouvoir « dissolvant¹⁰ »). L'humain se voit ainsi ramené, du moins autant que possible, dans une voie qui est celle de la certitude et de la collectivité. En somme, c'est l'élan vital, cette « poussée intérieure qui porterait la vie¹¹ », qui reprend le dessus sur les bifurcations, causées par l'intelligence, dans son mouvement.

À cette religion statique, ou naturelle, Bergson oppose une religion dynamique. Sur quoi repose cette opposition ? Nous l'avons souligné, la

⁶ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 135.

⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁹ *Ibid.*, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 127.

¹¹ Bergson, H. (2013), *L'évolution créatrice*, p. 103.

religion statique est le phénomène religieux tel que généré par la fonction fabulatrice qui écarte l'humain de la tendance individualiste (dissolvante pour la société) et déprimante de l'intelligence. Ce faisant, elle le replace au sein même du mouvement de la vie. Or, si cette fonction est fabulatrice, il faut en déduire que ce qu'elle produit sont des « fables », c'est-à-dire, comme le suggère Bergson, des « histoires comparables à celles dont on berce les enfants¹² ». Ce n'est donc pas par le biais d'une telle religion statique que nous pourrions atteindre, du point de vue Bergson, quelque chose comme la « vérité » du religieux. Pour le dire autrement, si l'introduction du religieux sous une forme *statique* accomplit avec succès le rôle qui est, du point de vue de la nature, sa raison d'être, elle ne permet pas l'apport philosophique que Bergson attribue à la mystique, qui participe, quant à elle, d'une religion *dynamique*. C'est donc à cette seconde forme de religieux qu'il convient maintenant de s'attarder. Cela dit, le passage par cette première forme de religion qu'est la religion statique aura permis de mettre en place l'horizon qui confère ultimement à la mystique sa réelle valeur philosophique : celui de la vie.

Religion dynamique et mystique

Dans l'*Évolution créatrice*, Bergson suggérait que l'intuition était une « lampe presque éteinte, qui ne se ranime que de loin en loin, pour quelques instants à peine¹³ ». Bergson problématise cette situation : il s'avère impossible, pour la seule intelligence, de passer à l'intuition. Cela dit, autour de l'intelligence, nous dit Bergson, est restée une « frange d'intuition, vague et évanouissante¹⁴ ». Bergson, ici, questionne : serait-il possible de la « fixer », de l'« intensifier », de la « compléter en action¹⁵ » ? Autrement dit, est-il possible, pour l'humain, de se décroiser du rôle prépondérant de l'intelligence au profit de cette direction qui est celle de l'intuition, dont Deleuzefaisait le principe de méthode même de la philosophie bergsonienne¹⁶ ? Celui qui serait à

¹² Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 223

¹³ Bergson, H. (2013), *L'évolution créatrice*, p. 268.

¹⁴ *Ibid.*, p. 224.

¹⁵ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 224.

¹⁶ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 1.

même de mener à bien un tel effort exercerait un « détachement de chaque chose en particulier » : c'est l'humanité tout entière, dans une disposition similaire à celle de la morale ouverte caractérisée au premier chapitre des *Deux sources*¹⁷, qui serait dès lors considérée. C'est par un tel détachement que se caractérise en propre, chez Bergson, la religion dynamique, dont la nature se verra toutefois précisée par la détermination de l'expérience mystique, car c'est justement d'une telle attitude, ou plutôt de la possibilité d'une telle attitude, dont témoigne le mystique.

Nous l'avons dit, Bergson affiche ici l'ambition de faire de la mystique un outil propre à la philosophie, un « auxiliaire puissant de la recherche philosophique¹⁸ ». Dans une lettre adressée à Jacques Chevalier, datée du 2 mars 1932, Bergson renchérit sur cette proposition, entendant à nouveau faire de la mystique un « procédé de recherche philosophique », ou encore une véritable « méthode de recherche¹⁹ ». Il semble donc que Bergson manifeste bel et bien la volonté d'insérer la mystique *au sein même* de la pratique philosophique. Or, qu'est-ce que Bergson entend précisément par mystique ? Qu'est-ce qui compose, à proprement parler, l'expérience mystique, ici placée au cœur de la possibilité d'une religion dynamique ?

Ce que Bergson cherche à atteindre est le mysticisme pur, c'est-à-dire la « forme sans la matière²⁰ » du mysticisme. Il est d'emblée possible de questionner la possibilité d'une telle approche. En effet, la démarche de Bergson apparaît elle-même, à ce titre, particulièrement ambiguë. C'est ce que soulève à juste titre Ghislain Waterlot²¹ : si Bergson dit bel et bien vouloir dégager cette « forme sans la matière » du mysticisme, il soutient toutefois simultanément qu'il n'y a de mysticisme complet que chez les « grands mystiques chrétiens²² ». De ce point de vue, l'essence de l'expérience mystique aurait échappé tant au mystique grec qu'au

¹⁷ H. Gouthier va jusqu'à avancer que la morale ouverte et la religion dynamique « ne constituent qu'une seule voie ». Gouthier, H. (1999), *Bergson et le Christ des Évangiles*, p. 112.

¹⁸ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 266.

¹⁹ Bergson, H. (2002), *Correspondances*, p. 1365.

²⁰ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 240.

²¹ Waterlot, G. (2008), « Le mysticisme : un auxiliaire puissant de la recherche philosophique ? », p. 249-277.

²² Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 240.

mystique oriental, qui sont les deux autres cas de figure discutés par Bergson. Tant l'un que l'autre a effectivement manqué l'expérience mystique complète, « tantôt parce que l'élan fut insuffisant, tantôt parce qu'il fut contrarié par les circonstances matérielles ou par une intellectualité trop étroite²³ ».

Ainsi, même si Bergson désire bel et bien atteindre la forme du mysticisme, dégagée de tout contenu théologique spécifique, il semble simultanément offrir un privilège au mysticisme chrétien. Or, sur quoi repose ce privilège ? Cette préséance du mysticisme chrétien repose sur un « goût à l'action²⁴ », le mysticisme complet étant caractérisé par Bergson à partir de la trinité « action, création, amour²⁵ ». Autrement dit, le mystique chrétien serait parvenu à dépasser le cadre de la stricte expérience individuelle, en transmettant le « résultat » de celle-ci dans l'activité. C'est en ce sens que G. Waterlot souligne que l'expérience du mystique est poussée au bout lorsque celui-ci est « entièrement investi par Dieu et que de ce fait même il revient à l'action²⁶ ». On pourrait à ce titre parler d'un mysticisme « actif ».

Mystique et philosophie

Or, sur quoi repose, plus fondamentalement encore, l'expérience mystique ? Il s'agit maintenant de comprendre en quoi consiste précisément l'effort qu'est celui du mystique. Nous tenterons par la suite d'en dégager un certain geste philosophique caractéristique. De ce point de vue, il serait sans doute possible de parler d'un mysticisme pur une nouvelle fois « épuré », c'est-à-dire ramené à l'essentiel de son mouvement. Bergson définit en ces termes la mystique – définition que nous tenterons maintenant d'éclairer :

À nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie. Cet effort est de

²³ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*.

²⁴ *Ibid.*, p. 241.

²⁵ *Ibid.*, p. 238.

²⁶ Waterlot, G. (2008), « Le mysticisme : un auxiliaire puissant de la recherche philosophique ? », p. 265.

Dieu, si ce n'est pas Dieu lui-même. Le grand mystique serait un individu qui franchirait les limites assignées à l'espèce par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine²⁷.

L'expérience mystique, ainsi comprise, consisterait en un effort de coïncidence avec l'élan vital et culminerait dans l'atteinte de ce qui en constitue la source, ou l'origine. Ainsi, éclairé par l'expérience mystique, le philosophe verra que cette création est une « entreprise de Dieu pour créer des créateurs, pour s'adjoindre des êtres dignes de son amour²⁸ ». Il apparaîtra de ce fait que l'univers n'est que « l'aspect visible et tangible de l'amour et du besoin d'aimer²⁹ ». Tel est, ultimement, l'apport philosophique que Bergson attribue explicitement à l'expérience mystique, au sein de laquelle on retrouve d'une part la création, et d'autre part l'amour, deux des éléments qui, une fois concrétisés et communiqués par l'action, constituent, pour Bergson, le mysticisme complet.

Néanmoins, faisons ici un pas en arrière. La philosophie, suggère Bergson, fait appel à l'intelligence, mais aussi à l'intuition, que Bergson caractérise comme une sorte de « sympathie intellectuelle par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable³⁰ ». Or, c'est le seul mystique qui sait persister dans la voie de cette sympathie. En effet, l'effort du mystique se constitue en un « effort individuel » qui parvient à « briser la résistance qu'opposait l'instrument, à triompher de la matérialité, enfin à retrouver Dieu³¹ ». Pour le dire autrement, le mystique, afin de mettre en évidence cette énergie créatrice qui serait amour, excède les limites qui sont celles de l'espèce humaine, parvient de ce fait à contrecarrer la mainmise de l'intelligence et, ainsi, à prolonger l'intuition. L'intelligence, nous disait Bergson, est « auréolée d'intuition³² ». Une intensification de cette lueur d'intuition pourrait nous « porter jusqu'aux racines de notre

²⁷ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 223.

²⁸ *Ibid.*, p. 270.

²⁹ *Ibid.*, p. 271.

³⁰ Bergson, H. (1985), « Introduction à la métaphysique », p. 181.

³¹ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 271.

³² *Ibid.*, p. 265.

être » et ce, « jusqu'au principe même de la vie en général³³ ». De prime abord, le geste propre de l'expérience mystique est initialement celui d'une sortie hors des limites de l'intelligence, de ses formes et catégories, et la poursuite simultanée de cette voie intuitive, permettant de retrouver l'élan vital, lui-même à l'origine de toute vie. C'est en ce sens que J.-L. Vieillard-Baron souligne que, chez Bergson, le mysticisme est « pensé en termes de vie » : le mysticisme est précisément « contact et coïncidence avec l'élan vital, l'essence créatrice de la vie³⁴ ».

Comment, toutefois, s'assurer de la « validité » de ce qui est révélé au mystique ? Si cette expérience est individuelle, n'est-elle pas soumise à l'arbitraire ? En effet, la mystique ne semble pas détenir quelque valeur scientifique, car ce qui est scientifique, ce qui relève de la science, doit toujours être « susceptible de répétition ou de contrôle³⁵ ». Or, Bergson fait ici remarquer la grande similitude entre l'expérience des différents grands mystiques de l'histoire : les états « peuvent varier de mystique à mystique, mais ils se ressemblent beaucoup³⁶ ». Plus encore, le point d'arrivée de toute expérience mystique complète semble être le même. En outre, pour Bergson, cette similitude ne saurait se justifier par le partage d'un même ensemble de croyances, de symboles et de valeurs théologiques, car les mystiques, souligne-t-il, n'accordent que peu d'importance à ces visions qui sont « vite dépassées et n'ont à leurs yeux qu'une valeur symbolique³⁷ ». Cette affirmation de Bergson permet également d'étayer la distinction initiale entre religion statique et religion dynamique ; la religion statique demeurant attachée aux symboles et aux croyances prescrites. Or, une question subsiste : comment établir et interpréter la communication entre mystique et philosophie ? Comment se détermine leur rapport éventuel ?

Bergson reconnaît que la mystique est une expérience individuelle n'étant accordée, en sa forme complète et finale, qu'à quelques-uns. De ce fait, elle ne saurait être immédiatement convaincante pour le philosophe, car, soutient ici Bergson, il n'y a « pas d'autre source de

³³ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*.

³⁴ Vieillard-Baron, J.-L. (2008), « Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson », p. 234.

³⁵ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 261.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 262.

connaissance que l'expérience³⁸ ». Ce n'est donc pas directement que la mystique pourra informer la pratique philosophique. Plutôt, ce sera par une « méthode de recouplement³⁹ » entre le travail philosophique « classique » et la mystique : l'expérience mystique « fournit des indications capables de s'ajouter aux enseignements obtenus dans un tout autre domaine, par une toute autre méthode⁴⁰ ». De ce point de vue, les apprentissages et résultats de l'expérience mystique peuvent informer la philosophie, en compléter les conclusions. C'est en ce sens que A. Feneuil interprétait l'objectif de Bergson comme étant la réduction de l'intervalle entre philosophie et théologie. La mystique, devenue adjointe de la philosophie, permettrait à cette dernière de « saisir, à partir de l'expérience, l'objet auquel accède par la révélation, la théologie⁴¹ ». Toutefois, une telle lecture est sans doute trop tranchée, en ce qu'elle semble suggérer une certaine subordination de la philosophie à la théologie.

Nous avons maintenant les éléments pour comprendre plus précisément en quoi la mystique peut s'avérer un outil pour la recherche philosophique. Elle est ce qui permet, en développant la frange intuitive qui entoure l'intelligence, d'éclairer « l'intérieur de l'élan vital, sa signification, sa destination⁴² ». L'expérience mystique est donc pour Bergson, la suite logique du développement qui l'avait mené à l'établissement et à la description d'un élan vital dans *L'évolution créatrice*. Autrement dit, c'est par un dépassement des limites propres à l'intelligence, par un certain éclatement de ses frontières, que la mystique parvient à des résultats qui demeuraient inédits au seul philosophe.

Si la caractérisation bergsonienne d'un mysticisme complet demeure, sous certains aspects, attachée au paradigme théologique chrétien (c'est ce dont témoigne déjà le privilège accordé à l'expérience mystique chrétienne), il s'avère toutefois bel et bien possible de mettre en lumière ce que Bergson nommait la « forme » du mysticisme. Cette forme nous semble, dans son geste initial, caractérisée par la sortie au-delà de l'intelligence, qui prend forme dans une *expérience* aussi inhabituelle que

³⁸ Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 263.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 264.

⁴¹ Feneuil, A. (2011), *Bergson : Mystique et philosophie*, p. 10.

⁴² Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 265.

rare. C'est là, selon nous, le geste caractéristique qui peut être dégagé de la mystique telle que la décrit Bergson. Il s'agit maintenant de voir en quoi une telle démarche philosophique peut être mise en parallèle, à certains égards, avec la démarche deleuzienne. Ainsi, nous verrons que l'essentiel du geste qu'est celui du mystique chez Bergson peut également être identifié au sein de la philosophie française après 1960.

Différence et répétition : l'illusion transcendante de la représentation

La pensée de Gilles Deleuze entretient un rapport intime et décisif avec la philosophie bergsonienne. En lui consacrant de nombreux textes importants dès le milieu des années 1950, Deleuze aurait « mis en mouvement la renaissance de la philosophie de Henri Bergson⁴³ ». Deleuze aborde lui-même explicitement la question du rôle et de la valeur de l'expérience mystique au sein de la philosophie bergsonienne. En effet, dans *Le bergsonisme*, Deleuze indique que, chez Bergson, « c'est le mystique qui joue de toute la création, qui en invente une expression d'autant plus adéquate qu'elle est dynamique⁴⁴ ». Plus encore, le mystique, à travers ce que Deleuze qualifie ici de « jeu », « reproduit l'ouverture d'un Tout dans lequel il n'y a rien à voir ou à contempler⁴⁵ ». Que faut-il comprendre ici ? Du point de vue de Deleuze, le mystique de Bergson est celui qui peut aller plus loin que le seul philosophe. Le mystique s'avèrerait à même de préciser son travail, en prolongeant l'intuition. Au sein de la mystique, cette dimension intuitive, jugée incertaine et indéterminée, qui caractérisait la pratique philosophique, devient une « certitude mystique⁴⁶ ». C'est donc dire que, pour Deleuze, si la philosophie de Bergson repose sur cette « méthode élaborée⁴⁷ » qu'est celle de l'intuition, l'expérience mystique en constitue en quelque sorte le couronnement, elle agit comme une « enveloppe ou une limite à

⁴³ Moulard-Leonard, V. (2008), *Bergson-Deleuze Encounters : Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, p. 1.

⁴⁴ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 118.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 2.

tous les aspects de la méthode⁴⁸ ». On aperçoit ainsi clairement que, dans la lecture deleuzienne de l'œuvre de Bergson, la mystique ne joue pas le rôle d'un artifice ou d'un « égarement » hors de l'essentiel : c'est le mystique qui, conformément à ce que soutenait déjà Bergson, intensifie et clarifie la part intuitive déjà présente, de façon vague, en la seule philosophie. Si la philosophie bergsonienne est d'abord, pour Deleuze, éminemment méthodique, l'expérience du mystique pourrait être vue comme le parachèvement de cette méthode.

Or, notre question n'est pas ici relative au rapport interprétatif spécifiquement et explicitement entretenu par Deleuze envers *Les deux sources de la morale et de la religion*. Plutôt, il s'agit de retracer, au sein même de la philosophie deleuzienne, des mouvements nous apparaissant similaires à celui qui caractérise, en propre, l'expérience du mystique chez Bergson. Dans *Différence et répétition* (1968), Deleuze veut mettre au jour la possibilité d'un concept de différence pensée *en* elle-même et celui d'une répétition pensée *pour* elle-même. En effet, tandis que la différence est le plus souvent « réduite au négative et subordonnée à l'identique⁴⁹ », la répétition doit être « distinguée de la généralité⁵⁰ » à laquelle elle se voit souvent ramenée. Cette démarche est donc caractérisée, de façon générale, comme deux recherches simultanées qu'il s'agira de lier : celle d'une différence pure et celle d'une répétition complexe. En effet, ces deux directions ont semblé, pour Deleuze, « en toutes occasions se réunir et se confondre⁵¹ ».

La démarche deleuzienne fera ici apparaître la nécessité d'un ample et rigoureux travail critique. En effet, dans le texte, Deleuze se fait le critique de la représentation et de ses modes, du primat de la pensée représentative au sein de la philosophie. La pensée moderne, nous dit Deleuze, « naît de la faillite de la représentation⁵² ». Articulée autour de ce monde de la représentation, la pensée s'est recouverte d'une image, c'est-à-dire, comme le suggère J. Clet-Martin, « l'ensemble des bifurcations que dessine la ligne d'une problème⁵³ ». Pour le dire autrement, cette image de la pensée qu'est la représentation détermine

⁴⁸ Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, p. 119.

⁴⁹ Deleuze, G. (2011), *Différence et répétition*, p. 81.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁵¹ *Ibid.*, p. 2.

⁵² *Ibid.*, p. 1.

⁵³ Martin, J.-C. (1993), *Variations : La philosophie de Gilles Deleuze*, p. 157.

l'horizon et la possibilité de toute pensée, de toute philosophie : elle en est le présupposé ultime, ou plutôt fondamental, qui est lui-même à l'origine d'un ensemble de présupposés qu'il s'agit pour Deleuze d'exposer et de démonter. La représentation, nous dit Deleuze, se définit par un certain nombre d'éléments : « l'identité dans le concept », « l'opposition dans la détermination du concept », « l'analogie dans le jugement » et finalement « la ressemblance dans l'objet⁵⁴ ». De l'une de ces déterminations à l'autre se joue l'essentiel de notre mode de pensée, c'est-à-dire « ce que signifie penser et s'orienter dans la pensée⁵⁵ ». Ce sont de telles déterminations qui recouvrent d'emblée la possibilité de penser tant la différence pure que la répétition complexe. C'est de cette façon que se constitue une image dogmatique de la pensée, formée de tels présupposés qui « écrasent la pensée sous une image qui est celle du Même et du Semblable dans la représentation⁵⁶ ».

Quel est ici le lien avec la mystique bergsonienne ? Faisons cette fois un pas en avant. La représentation, nous dit Deleuze, est le lieu d'une « illusion transcendantale », par laquelle la pensée « se recouvre d'une "image" composée de postulats qui en dénaturent l'exercice et la genèse⁵⁷ ». Pour le dire autrement, c'est par ce recouvrement effectué par la pensée représentative, c'est-à-dire la pensée sous sa forme la plus commune, que se produit un « manquement » nécessaire non seulement du véritable mouvement qui caractérise toute pensée, mais aussi, plus généralement, de la réalité elle-même. Au sein de cette image dogmatique, qui commande *de facto* l'exercice de la pensée, ni la différence ni la répétition ne peuvent apparaître en leur clarté et leur valeur originelles. De ce fait, Deleuze en appelle à une « pensée sans image », dont la possibilité de l'atteinte est ici illustrée par une comparaison avec l'art visuel : la théorie de la pensée, souligne-t-il, est « comme la peinture, elle a besoin de cette révolution qui la fait passer de la représentation à l'art abstrait⁵⁸ ».

C'est en faisant éclater les catégories traditionnelles et, en apparence, nécessaires de la pensée, en la déviant de ce mode représentationnel qui

⁵⁴ Deleuze, G. (2011), *Différence et répétition*, p. 179.

⁵⁵ Deleuze, G. (1990), *Pourparlers, 1972-1990*, p. 202.

⁵⁶ Deleuze, G. (2011), *Différence et répétition*, p. 217.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 341. Nous soulignons.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 354.

est devenu pour elle une seconde nature que s'avère possible une telle pensée sans image, laissant paraître la réalité en ce qu'elle est. C'est en ce sens que F. Zourabichvili précise que « l'acte de penser met en crise la subjectivité » et « que la nécessité [...] ne se conquiert que dans l'état d'une pensée hors d'elle-même⁵⁹ ». C'est par une sortie hors de son mode de fonctionnement habituel, des exigences et présupposés qui sont ceux de la pensée représentative, que la pensée pourra retrouver, ou plutôt trouver, une différence en elle-même et une répétition pour elle-même. Autrement dit, la philosophie, en son fondement, doit nécessairement se jouer, selon Deleuze, hors d'elle-même.

Ainsi, le geste deleuzien apparaît ici similaire à celui qui caractérisait en propre l'essence de l'expérience mystique. Chez Bergson, nous l'avons dit, c'est par un dépassement des frontières de l'intelligence que le mystique parvient à la « vérité » de la vie elle-même, à l'origine de l'élan vital. De ce fait, le mystique parvient, par l'intuition, à mettre en lumière la genèse du vivant. D'une manière symétrique, c'est par un dépassement similaire de la disposition habituelle de la pensée (la représentation), déterminée comme « image dogmatique », qu'il s'avère possible, dans *Différence et répétition*, d'apercevoir la réalité elle-même, c'est-à-dire *en* et *pour* elle-même. Ainsi, tant dans la mystique bergsonienne que dans la critique deleuzienne de la représentation, on s'avère à même d'identifier ce geste de sortie, voire d'éclatement, de la disposition « naturelle » de l'intelligence et d'une certaine façon du raisonnement. Voyons maintenant comment ce thème peut aussi être retrouvé au sein du concept de « Corps sans Organes », développé dans *Milles plateaux* (1980).

Corps sans Organes et expérimentation : défaire l'organisation

C'est dans le plateau intitulé *28 novembre 1947 – Comment se faire un Corps sans Organes ?* que Deleuze et Guattari développent le concept de « Corps sans Organes » (CsO). Déjà, le titre offre une indication essentielle : le CsO n'est pas quelque chose qui est donné d'emblée. Plutôt, c'est quelque chose que l'on doit faire, ou plus précisément, *se* faire. Le CsO, c'est « ce qui reste quand on a tout ôté [...] le fantasme,

⁵⁹ Zourabichvili, F. (2004), « Deleuze. Une philosophie de l'évènement », p. 24.

l'ensemble des significances et des subjectivations⁶⁰ ». Au premier abord, il semble déjà être déterminé par une certaine négation, celle des organes. En effet, il s'agit d'un corps *sans* organes, défait de ses organes. Or, l'ennemi, soulignent Deleuze et Guattari, ce ne sont pas les organes individuels, mais plutôt l'organisme lui-même : « ... le CsO n'est nullement le contraire des organes », plutôt, l'ennemi « c'est l'organisme⁶¹ ». C'est d'un détachement de l'organisation des organes entre eux, constituant quelque chose comme un organisme, dont témoigne le CsO. Or, s'il est le lieu d'un tel détachement, d'une « désorganisation », comment faut-il interpréter le geste propre du CsO ? Il faut, indiquent Deleuze et Guattari, se « désarticuler », c'est-à-dire « arracher le corps à l'organisme », dans un mouvement similaire à celui qui arracherait « la conscience au sujet pour en faire un moyen d'exploration⁶² ».

Or, si cette désarticulation semble relever d'une destruction, celle-ci n'est jamais totale : il faut toujours garder suffisamment de l'organisme « pour qu'il se reforme à chaque aube⁶³ ». Deleuze et Guattari opposent ainsi à la certaine modération du CsO le corps s'étant « vidé de [ses] organes », c'est-à-dire s'étant désarticulé avec empressement et violence, dans un « effondrement suicidaire⁶⁴ ». L'horizon du CsO est donc celui de l'expérimentation. « Expérimentez, n'interprétez jamais⁶⁵ » appelait Deleuze, dans un célèbre entretien avec Claire Parnet. L'enjeu est ici le même : le CsO est expérimentation, mais expérimentation prudente. Deleuze et Guattari illustrent la nature d'une telle expérimentation à l'aide d'une énumération, en invitant à « marcher sur la tête, chanter avec les sinus, voir avec la peau, respirer avec le ventre⁶⁶ ». En somme, le CsO semble le lieu d'une expérience qui est celle d'une sortie au-delà de la disposition habituelle ou « naturelle », non plus seulement de l'intelligence et de l'organisation qu'elle commande, mais aussi du corps.

⁶⁰ Deleuze, G. et F. Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 188.

⁶¹ *Ibid.*, p. 196.

⁶² *Ibid.*, p. 198.

⁶³ *Ibid.*, p. 198.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 199.

⁶⁵ Deleuze, G. et C. Parnet (2008), *Dialogues*, p. 60.

⁶⁶ Deleuze, G. et F. Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 187.

C'est ce dont témoigne éminemment cette définition de l'expérience propre au CsO :

Défaire l'organisme n'a jamais été se tuer, mais ouvrir le corps à des connexions qui supposent tout un agencement, des circuits, des conjonctions, des étagements et des seuils, des passages et des distributions d'intensité, des territoires et des déterritorisations mesurées à la manière d'un arpenteur⁶⁷.

La symétrie avec la démarche qui était déjà celle de Deleuze dans *Différence et répétition*, mais aussi celle qui caractérisait en propre le geste philosophique du mysticisme pur chez Bergson devrait maintenant apparaître clairement. D'abord, le mystique est, chez Bergson, celui qui se défait des limites prescrites de l'intelligence pour atteindre, par une intensification de l'intuition, l'origine de toute vie. Chez Deleuze, nous avons vu que c'est seulement une fois qu'est écartée l'image dogmatique de la pensée qu'est le monde de la représentation que la différence et la répétition pourront être proprement pensées. Avec le CsO, c'est l'horizon de l'expérimentation qui est mis en valeur : se faire un CsO, c'est se défaire, par l'expérimentation, de l'organisation du corps, et même, plus simplement encore, de toute organisation. Il semble donc que, tant pour Deleuze que pour Bergson, c'est décidément hors de l'habitude et du naturel, de l'intelligence et de ses dictats, que peuvent être atteintes les choses en elles-mêmes.

Conclusion

Dans un premier temps, nous avons caractérisé l'opposition initiale entre religion statique (ou naturelle) et religion dynamique (de laquelle relève le mysticisme). C'est dans l'horizon de cette distinction que surgit, dans le développement des *Deux sources de la morale et de la religion*, l'expérience mystique. Après avoir déterminé le propre de la mystique, nous avons voulu éclairer l'affirmation de Bergson selon laquelle cette dernière pourrait (ou même devrait) s'insérer au sein même de la pratique philosophique et serait à même d'en devenir un allié utile, voire nécessaire. Ce faisant, nous avons dégagé un geste philosophique

⁶⁷ Deleuze, G. et F. Guattari (1980), *Mille plateaux*, p. 198.

caractéristique – celui d’une sortie hors des limites de l’intelligence. Par la suite, nous avons mis en lumière une certaine symétrie entre l’expérience mystique bergsonienne, ainsi comprise, et la philosophie de Gilles Deleuze. Ultimement, il nous est apparu que sa démarche et celle de Bergson présentent ce même geste de dépassement des frontières, d’éclatement des catégories traditionnelles. Il ne faut toutefois pas surévaluer ce parallélisme, qui ne témoigne non pas nécessairement d’une convergence des pensées de Deleuze et de Bergson (dont les résultats sont à plusieurs égards différents), mais plutôt du caractère fondamentalement philosophique identifiable au sein de la mystique bergsonienne, dont témoigne la réapparition du geste propre au sein de la philosophie française contemporaine.

Précisément, c’est ce geste qui nous semble, dans un cas comme l’autre, caractériser la philosophie proprement menée. De ce fait, notre recherche s’est donc avérée, en dernier lieu, une réflexion sur la nature et le sens de la pratique philosophique, c’est-à-dire sur la nature et la possibilité même d’une philosophie. C’est pourquoi nous aurions pu aborder, dans un ultime développement, la caractérisation deleuzienne de la philosophie comme activité créatrice de concept, avancée dans *Qu’est-ce que la philosophie* (1991), livre coécrit avec Félix Guattari. Peut-être aurions-nous pu, en suivant cette voie, répondre à une question qui nous semble être ici demeurée en suspens : si la philosophie proprement menée est une « sortie hors », un « par-delà » quelque chose, où réside finalement sa positivité propre ?

Bibliographie

- Askani, H.-C. (2008), « La fonction rassurante de la religion statique chez Bergson et la religion comme *Kontingenzbewältigung* chez Lübbe », dans Waterlot, G. (dir) *Bergson et la religion : Nouvelle perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, pp. 137-159.
- Bergson, H. (1985), « Introduction à la métaphysique », dans Bergson, H. *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, pp. 176-227.
- Bergson, H. (2014), *L’évolution créatrice*, Paris, PUF, 692 p.
- Bergson, H. (2008), *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 708 p.

- Deleuze, G. et C. Parnet (1990), *Dialogues*, Paris, Flammarion, 187 p.
- Deleuze, G. (2015), *Différence et répétition*, Paris, PUF, 409 p.
- Deleuze, G. (2014), *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 119 p.
- Deleuze, G. et F. Guattari (1980), *Mille plateaux*, Paris, Édition de Minuit, 646 p.
- Deleuze, G. (1990), *Pourparlers*, Paris, Éditions de Minuit, 1990, 249 p.
- Feneuil, A. (2011), *Bergson : Mystique et philosophe*, Paris, PUF, 175 p.
- Gouthier, H. (1999), *Bergson et le Christ des Évangiles*, Paris, Vrin, 144 p.
- Martin, J.-C. (1993), *Variations : La philosophie de Gilles Deleuze*, Payot, 262 p.
- Moulard-Leonard, V. (2008), *Bergson-Deleuze Encounters : Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*, New-York, SUNY Press, 197 p.
- Vieillard-Baron, J.-L. (2008), « Le mysticisme comme cas particulier de l'analogie chez Bergson », dans Waterlot, G. *Bergson et la religion : Nouvelle perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, p. 233-248.
- Waterlot, G. (2008), « Le mysticisme : un auxiliaire puissant de la recherche philosophique ? », dans Waterlot, G. *Bergson et la religion : Nouvelle perspectives sur Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, p. 249-277.
- Zourabichvili, F. (2004), « Deleuze. Une philosophie de l'évènement » dans Zourabichvili, F. et al. *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, p. 1-116.