



Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970)

Igor Krtolica

► To cite this version:

Igor Krtolica. Le système philosophique de Gilles Deleuze (1953-1970). Philosophie. ENS LYON, 2013. Français. NNT: . tel-03263879

HAL Id: tel-03263879

<https://hal.science/tel-03263879>

Submitted on 17 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE
en vue d'obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Lyon
délivré par l'École Normale Supérieure de Lyon

Discipline : Philosophie
Laboratoire : UMR 5037
École Doctorale : ED 487

présentée et soutenue publiquement le 10 décembre 2013

par Monsieur Igor KRTOLICA

LE SYSTÈME PHILOSOPHIQUE
DE GILLES DELEUZE
(1953-1970)

Sous la direction de
M. Pierre-François MOREAU

Après l'avis de
Mme Anne SAUVAGNARGUES
M. Guillaume SIBERTIN-BLANC

Devant la commission d'examen formée de
M. David LAPOUJADE, Université Paris I, Examineur
M. Pierre-François MOREAU, ENS de Lyon, Directeur
M. Jean-Michel SALANSKIS, Université Paris X, Examineur
Mme Anne SAUVAGNARGUES, Université Paris X, Rapporteuse
M. Guillaume SIBERTIN-BLANC, Université Toulouse II, Rapporteur

REMERCIEMENTS

À mon professeur Pierre-François Moreau, qui a accepté de diriger cette recherche, avec la bienveillance et la liberté d'errance dont elle avait besoin.

À Anne Sauvagnargues, pour m'avoir fait découvrir l'œuvre de Deleuze par ses cours à l'ENS-LSH, puis pour avoir guidé mes premiers pas dans ce labyrinthe en dirigeant mon mémoire de maîtrise et en m'accueillant dans ses séminaires sur *Mille plateaux*.

À Guillaume Sibertin-Blanc, dont l'admirable rigueur philosophique m'a si souvent poussé à exiger mieux de moi-même et dont l'amitié m'a permis de comprendre toute l'importance d'un milieu favorable à la pensée.

À Antoine Janvier et ses acolytes de l'Université de Liège, pour leur engagement en philosophie et pour ces discussions aussi riches que tardives sur la philosophie contemporaine.

Aux membres du Groupe de Recherches Matérialistes (GRM) et de la Section d'Analyse Deleuzienne (SADE), grâce à qui j'ai appris ce jeu sérieux qu'est le travail en commun, au cours des longues heures de séminaire où l'enthousiasme le disputait parfois à l'ennui, et dont il est pour moi ressorti tant de choses, aussi précieuses qu'imprévues.

À Charles Théret, dont l'infinie gentillesse, l'énergie philosophique et l'infatigable goût d'apprendre m'ont tant de fois encouragé à préciser mes pensées balbutiantes. À Cécile Lavergne, Léa Veinstein et Charles Théret encore, pour avoir relu de longues pages de ce travail. À Anthony Feneuil, souvent loin mais toujours si proche. À Petar Bojanic, pour sa confiance et son indéfectible amitié. À mon oncle et ma tante, pour m'avoir prêté un lieu où écrire. À Kevin Orr, qui sait ce que cela demande.

À mes parents et à mon frère, pour ces choses qui n'ont pas de nom.

À Hélène, pour sa présence au cours de mes absences.

À ma grand-mère maternelle, sans laquelle.

ABRÉVIATIONS UTILISÉES

Les textes de Deleuze sont cités sous les abréviations suivantes :

<i>ES</i>	<i>Empirisme et subjectivité</i> , Paris, PUF, 1953.
<i>II</i>	<i>Instincts et institutions</i> , Paris, Hachette, 1953.
<i>NPh</i>	<i>Nietzsche et la philosophie</i> , Paris, PUF, 1962.
<i>PCK</i>	<i>La philosophie critique de Kant</i> , Paris, PUF, 1953.
<i>N</i>	<i>Nietzsche</i> , Paris, PUF, 1965.
<i>PS</i>	<i>Proust et les signes</i> , Paris, PUF, 1964 ; rééd. augm. 1988.
<i>B</i>	<i>Le bergsonisme</i> , Paris, PUF, 1966.
<i>PSM</i>	<i>Présentation de Sacher-Masoch</i> , Paris, Minuit, 1967.
<i>DR</i>	<i>Différence et répétition</i> , Paris, PUF, 1968.
<i>SPE</i>	<i>Spinoza et le problème de l'expression</i> , Paris, Minuit, 1968.
<i>LS</i>	<i>Logique du sens</i> , Paris, Minuit, 1969.
<i>SPP</i>	<i>Spinoza</i> , Paris, PUF, 1970 ; rééd. augm. <i>Spinoza. Philosophie pratique</i> , Paris, Minuit, 1981/2003.
<i>AO</i>	— avec F. Guattari, <i>L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie</i> , Paris, Minuit, 1972 ; 2 ^{de} éd. augm. 1973.
<i>D</i>	— avec C. Parnet, <i>Dialogues</i> , Paris, Flammarion, 1977 ; rééd. augm. 1996.
<i>MP</i>	— avec F. Guattari, <i>Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2</i> , Paris, Minuit, 1980.
<i>IM</i>	<i>L'image-mouvement</i> , Paris, Minuit, 1983.
<i>IT</i>	<i>L'image-temps</i> , Paris, Minuit, 1985.
<i>F</i>	<i>Foucault</i> , Paris, Minuit, 1986.
<i>P</i>	<i>Le pli. Leibniz et le baroque</i> , Paris, Minuit, 1988.
<i>Pp</i>	<i>Pourparlers (1972-1990)</i> , Paris, Minuit, 1990/2003.
<i>QPh</i>	— avec F. Guattari, <i>Qu'est-ce que la philosophie ?</i> , Paris, Minuit, 1991.
<i>CC</i>	<i>Critique et clinique</i> , Paris, Minuit, 1993.
<i>ID</i>	<i>L'île déserte. Textes et entretiens 1953-1974</i> , Paris, Minuit, 2002.
<i>DRF</i>	<i>Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995</i> , Paris, Minuit, 2003.

INTRODUCTION

Le projet le plus général de Deleuze consiste en ceci : penser les conditions de l'expérience réelle, expérimenter les conditions de la pensée pure. Ce projet ne sera pleinement accompli qu'au début des années 1990, hors du cadre chronologique de notre étude (1953-1970). Nous croyons que ce projet général non seulement repose sur un système philosophique précis, mais aussi qu'il se confond avec lui. Ce système se présente chez Deleuze sous différents noms, dont nous aurons à comprendre le rapport : empirisme transcendantal, philosophie de l'expression, philosophie de la différence et de la répétition, philosophie critique ou encore logique du sens. Nous pensons qu'en tout ceci, c'est la philosophie comme *système de l'expérience* qui est en jeu. C'est la genèse et la structure de ce système que nous aimerions dégager ici.

Il pourrait paraître surprenant de parler de système à propos de la philosophie de Deleuze. La philosophie de la différence n'est-elle pas au contraire une lutte contre le système ? « L'anti-hégélianisme généralisé » auquel Deleuze contribue dans les années 1960, notamment dans *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition*, n'est-il pas le nom par excellence de cette lutte (*DR*, 1) ? N'y a-t-il pas, comme entre Nietzsche et Hegel, une radicale incompatibilité entre la philosophie de la différence et le système ? Deleuze lui-même réfute une telle opposition. Certes, l'appel à Nietzsche, l'usage des catégories de différence et de répétition sont les armes d'une lutte sans merci contre le primat de l'identité et de la négation, contre l'Un et le Tout, et contre tous leurs masques. Mais rien ne nous force à croire que la notion de système dépende de ces catégories, ni qu'elle en soit un des nombreux avatars. Deleuze nous invite même à penser le contraire lorsqu'il déclare en 1990 : « Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue. [...] Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une hétérogenèse, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté » (*DRF*, 338). *Deleuze a donc en philosophie une ambition systématique, et celle-ci ne prétend pas contredire les exigences d'une philosophie de la différence.*

Nous ne revendiquons pas la primeur du constat. D'autres l'ont fait avant nous. Ainsi Alain Badiou insiste-t-il sur le caractère « particulièrement systématique » de la philosophie de Deleuze. Son point de vue ne va toutefois pas sans difficulté puisque, d'après lui, le système deleuzien est en réalité un système abstrait de l'Un, c'est-à-dire tout autre chose qu'une philosophie de la différence¹. Alberto Gualandi paraît à première vue plus rigoureux, ou plus charitable, lorsqu'il affirme non seulement que, « dans une époque où on déclare de toutes parts la fin de tout système », Deleuze est « le penseur qui a poussé la philosophie à la limite extrême de ses possibilités systématiques », mais aussi et surtout que cette systématité est fondée sur le « parallélisme » de la Nature et de la Pensée. Mais à nouveau, l'opération tourne court. Car pour Gualandi, ce parallélisme se dépasse finalement dans la coïncidence de la Nature et de la Pensée². On peut regretter que ni Badiou ni Gualandi ne précisent ce qu'il faut entendre par système. À les lire, tout se passe d'ailleurs comme si ce terme ne pouvait en dernière instance désigner autre chose qu'une philosophie abstraite ou mystique de l'Un-Tout. Ce n'est pas la thèse de Philippe Mengue, qui affirme qu'il est compatible de considérer la philosophie deleuzienne comme un système et comme une théorie des multiplicités³. Mais derechef, il ne nous est pas dit comment entendre la notion de système, ni par conséquent en quoi elle ne contredit pas l'idée de multiplicité. Comment comprendre dans ces conditions que la philosophie de Deleuze se présente simultanément sous ces deux aspects, comme un système et comme une philosophie de la différence ? Il serait sans doute difficile d'y répondre s'il n'existait pas, chez Deleuze, une théorie des systèmes. Mais cette théorie, nous la trouvons dans *Différence et répétition*.

Deleuze conçoit tout système comme un « système intensif » ou un « système signal-signe ». Un système se définit par trois dimensions principales : un champ pré-individuel doué d'éléments hétérogènes ou de séries de grandeurs disparates susceptibles d'entrer en communication (signal) ; un champ intensif d'individuation ; un champ phénoménal ou empirique produit par l'individuation (signe). Ainsi l'éclair suppose une différence de potentiel électrique dans l'atmosphère et apparaît comme le produit lumineux de sa résolution. Dans un tel système physique, le processus d'individuation actualise l'énergie potentielle du système en un instant et une fois pour toutes ; autrement dit, l'éclair fulgure, mais

¹ A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, Paris, Hachette Littératures, 1997 ; rééd. Paris, Arthème Fayard/Pluriel, 2013, p. 25-30.

² A. Gualandi, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, chap. I et IV.

³ P. Mengue, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 11-13.

l'individuation ne se poursuit pas. Il laisse à l'extérieur les conditions de sa reproduction (*DR*, 31). Ces trois dimensions valent pour tout système, car elles correspondent d'après Deleuze à trois phases de la Différence ou de l'Être : le champ pré-individuel correspond à la coexistence de toutes les différences dans l'Idée virtuelle, c'est-à-dire aux conditions génétiques de l'existence phénoménale (différentiation) ; le champ intensif d'individuation correspond à la genèse de l'Idée virtuelle dans le phénomène actuel (dramatisation ou différentiation) ; enfin, le champ phénoménal ou empirique correspond à l'objet actuel qui résulte de la genèse (différenciation). Du virtuel à l'actuel, nous assistons au premier mouvement de l'expression de la différence, son mouvement d'extériorisation dans les choses (Nature). Cependant, le signe ou l'individu produit par le système ne tombe pas hors de lui, car il hérite nécessairement de la différence virtuelle qu'il actualise, de même que chez Plotin tout chose existante est reliée à l'Un dont elle procède — même par un fil ténu. Or ce fil, nous pouvons le remonter par la pensée. Tel est chez Deleuze le deuxième mouvement de l'expression de la différence, son mouvement d'intériorisation (Pensée).

Ce que dit Deleuze de tout système peut s'appliquer également aux systèmes philosophiques. Le système de la pensée pure, et notamment le système philosophique, est un système qui a accompli ce second mouvement : par la Pensée, il a rendu la Nature adéquate à la Différence ou à l'Être. Il a intériorisé les conditions de sa reproduction. Le système philosophique répond bien aux trois dimensions du système : il est l'expression ou la dramatisation d'une Idée dans des signes, les concepts. Mais il constitue un système tout à fait particulier du fait que ses concepts sont adéquats à la différence interne : son existence phénoménale devient indiscernable de l'Événement pur, indépendamment de toute effectuation spatio-temporelle. On ne peut plus dire alors qu'il a actualisé en une fois et pour toutes les fois l'Idée qui le conditionnait. Bien au contraire, en rendant le signe adéquat à la différence ou à l'événement qui le conditionne, il a complètement intériorisé les conditions de sa reproduction, de sorte que sa différence se répète, chaque fois et pour toutes les fois. Nous pouvons dès lors mieux comprendre pourquoi le système philosophique doit être pour Deleuze une hétérogenèse : c'est que, ayant intériorisé ses différences individuanes, il est entraîné dans une individuation permanente qui résiste à la mort. Le système de la pensée pure appartient au monde de l'éternel retour. Il désigne chez Deleuze l'Être qui se pense et par là se reproduit. Cependant, l'Être ne se penserait jamais lui-même s'il était pure identité à soi. La condition absolue d'une telle pensée, c'est pour Deleuze le devenir, le temps ou la différence. Cela ne signifie pas

que ce soit « au moyen » du temps que l'Être se pense : l'Être n'est en vérité rien d'autre que le temps ou la Différence. Ainsi, lorsque l'Être se pense lui-même, il n'y a ni fusion mystique ni identité abstraite, même dialectique, car le temps qui s'affecte lui-même diffère avec soi en s'auto-affectant. Telle est la nature de la pensée philosophique chez Deleuze : elle se confond avec le temps comme affect de soi par soi et différence avec soi (subjectivation). On ne peut donc pas dire que Deleuze conçoive le système philosophique comme un système de l'Un-Tout. Mais on ne peut se contenter de dire non plus que la pensée philosophique repose chez Deleuze sur le système ontologique de la différence. Il faut ajouter qu'il se confond avec la *réalisation* d'un tel système. La pensée philosophique assure le couronnement du Temps.

Que gagne-t-on pourtant à insister sur la dimension systématique de la philosophie deleuzienne ? Pourquoi tenons-nous tant à cet aspect-là, que Deleuze ne souligne que rarement pour son compte ? Et il est vrai, somme toute, que la notion de système pourrait apparaître latérale ou marginale dans son œuvre. Notre position vis-à-vis de Deleuze a quelque chose de commun avec la position de Deleuze vis-à-vis de Spinoza. Cherchant à justifier son approche de la philosophie spinoziste à partir d'une catégorie souvent négligée par les commentateurs, la catégorie d'expression, Deleuze suggérerait : « Nous supposons que l'idée d'expression est importante, à la fois pour la compréhension du système de Spinoza, pour la détermination de son rapport avec le système de Leibniz, pour les origines et la formation des deux systèmes » (*SPE*, 13). Nous croyons qu'il faut en dire de même pour Deleuze, chez qui l'expression est une catégorie non moins fondamentale : elle est importante en effet pour la compréhension du système de Deleuze, dans la mesure où elle désigne le mouvement d'ensemble de l'Être et de la Pensée comme répétition de la différence (portée ontologique et gnoséologique) ; elle est importante pour les origines et la formation de son système et la détermination de son rapport avec celui de Hegel, dans la mesure où elle substitue l'affirmation de la différence au travail du négatif dans l'identique (l'expression au lieu de la contradiction). À ce double titre, la philosophie deleuzienne se présente comme un double de celle de Spinoza. Telle pourrait être notre première réponse à la question de savoir ce qui justifie une approche systématique de sa philosophie. On dira alors que, plutôt que de savoir ce que l'on y gagne, il s'agit surtout de savoir ce qu'il en est. Mais cette question pourrait donner lieu à une tout autre réponse sitôt qu'on la replace dans l'histoire de la réception de l'œuvre de Deleuze. Dans cette histoire, peut-être Deleuze est-il encore le double de Spinoza, mais à la manière cette

fois d'un miroir inversé. On sait que la philosophie de Spinoza, du moins son *Éthique*, fut longtemps considérée comme un système sans empirie, système philosophique saturé fondé sur l'éternité de la substance et étudié en tant que tel (disons, des postkantien à Martial Gueroult). Ces interprétations ont probablement occulté la dimension empirique de la pensée de Spinoza. Davantage prise en compte par les commentateurs plus récents, la pensée de Spinoza se trouve interrogée depuis ses marges non-philosophiques, dans ses appels et ses applications à l'expérience. Que ces deux dimensions ne sauraient s'opposer, que l'expérience et l'éternité sont le dehors et le dedans du système philosophique, tel fut l'apport décisif de Pierre-François Moreau pour les études spinozistes. Deleuze en avait lui-même la conviction lorsqu'il proposait de lire l'*Éthique* à différents niveaux : au niveau géométrique des propositions et démonstrations, au niveau empiriste des scolies, et enfin au niveau « constructiviste » du cinquième livre, où le système et l'expérience entrent en contact. Si l'on considère maintenant la courte histoire de la réception de l'œuvre de Deleuze, c'est un euphémisme de dire qu'il n'a guère été lu comme un auteur systématique, probablement en raison de son anti-hégélianisme déclaré, de son goût pour Nietzsche et pour l'empirisme. Une approche résolument empiriste domine les études deleuziennes. Son admiration sans bornes pour Spinoza, pourtant, réclamait un autre point de vue. Quoiqu'elles ne soient pas légion, il existe des reconstructions systématiques de sa philosophie (ainsi celles de Badiou et de Gualandi). Mais l'opération, souvent, tourne court : le système est présenté comme une construction morte et abstraite ou bien comme une fusion mystique dans l'Un, et plutôt les deux à la fois. Nous croyons voir Spinoza derrière Deleuze. Et l'histoire bégayer. Peut-être le temps est-il aujourd'hui venu de renoncer à ces alternatives. Nous ne croyons pas qu'il faille opposer le système à l'empirisme. Nous ne croyons pas plus à l'approche fonctionnaliste de la boîte à outils qui se contente de prélever des séries localisées de concepts sans tenir compte du système dans lequel ils entrent, qu'à la lecture dogmatique ou enthousiaste de la philosophie deleuzienne qui voudrait en faire un système abstrait ou mystique dépourvu de toute dimension empirique. On n'a pas lieu de croire qu'il faille opposer le mouvement et la patience du concept. La conciliation de l'empirisme et du système que Deleuze appelait lui-même de ses vœux ne saurait s'incarner dans une nouvelle *Schwärmerei*. En pressentait-il les dangers lorsqu'il déclarait en 1980 : « C'est devenu une remarque courante aujourd'hui, la faillite des systèmes, l'impossibilité de faire système, en vertu de la diversité des savoirs ("on n'est plus au XIX^e siècle"). Cette idée a deux inconvénients : on ne conçoit plus de travail sérieux

que sur des petites séries très localisées et déterminées ; et, pire encore, on confie ce qui est plus ample à un non-travail de visionnaire où chacun peut dire n'importe quoi » (*Pp*, 48) ?

Chez Deleuze, la philosophie ne s'oppose pas à l'expérience, elle en pense les conditions systématiques. C'est d'ailleurs ainsi qu'elle se présente dès 1953, dans *Empirisme et subjectivité* : « De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience » (*ES*, 92). C'est encore ainsi qu'elle se constitue jusqu'à la fin des années 1960 : comme une théorie des conditions de l'expérience réelle (empirisme transcendantal). Ainsi verrons-nous que le plan de *Différence et répétition*, thèse principale de Deleuze et monument philosophique de l'œuvre pré-guattarienne, suit le mouvement de cette recherche (critique du monde de la représentation et régression aux conditions de l'expérience réelle) et en déploie l'expression complète (double mouvement de l'expression, Nature et Pensée). C'est, à peu de choses près, la structure que nous suivons nous-mêmes dans cette étude. Sauf lorsque nous tenons compte de la constitution du système deleuzien à partir des textes de jeunesse (cf. chap. 1) ou des particularités de *Logique du sens*, dernier grand livre de la période pré-guattarienne (cf. chap. 8), nous respecterons, dans ses grandes lignes, la structure de *Différence et répétition*. L'ambition de notre travail est donc réellement modeste, puisque celui-ci se présente en partie comme une lecture suivie de *Différence et répétition*. Nous la croyons néanmoins philosophiquement motivée. Nous attendons d'une approche systématique de la pensée de Deleuze qu'elle nous fournisse un surcroît d'intelligibilité. Ce n'est pas peu dire si l'on considère que l'exercice de la philosophie n'est rien d'autre que l'acte même de connaître au moyen de concepts, c'est-à-dire d'apprendre ou de comprendre. C'est ainsi que, à un interlocuteur soupçonneux qui demandait à Spinoza de justifier sa prétention d'avoir découvert la vraie philosophie, meilleure que toutes les autres, celui-ci répondit : « pour ma part, je ne prétends pas avoir trouvé la meilleure philosophie, je sais seulement qu'est vraie celle que je comprends »⁴. Idéalement, nous croyons qu'il faudrait pouvoir en dire de même d'un commentaire philosophique. Nous aurions alors accompli un acte

⁴ B. Spinoza, *Lettre 76, à Albert Burgh*. Nous citons la traduction de Maxime Rovère, qui corrige la version fautive des précédentes traductions (cf. B. Spinoza, *Correspondance*, Paris, Flammarion, 2010, p. 372).

philosophique si nous pouvions seulement améliorer notre compréhension de la pensée de Deleuze.

Posons donc la question qui dirige notre étude : en quoi système et expérience ne s'opposent-ils pas chez Deleuze ? Que voulons-nous dire quand nous parlons d'un « système de l'expérience » ? Peut-être la meilleure manière d'y répondre est d'inscrire cette question dans la célèbre querelle entre Ferdinand Alquié et Martial Gueroult. Il est clair que cette querelle qui fit rage dans les années 1950 ne portait pas seulement sur la pratique du commentaire philosophique, mais touchait à la nature même de la philosophie. La question de savoir comment rendre compte d'une pensée philosophique dépend en effet de la conception que l'on se fait d'une pensée philosophique en général. Les termes de ce débat sont bien connus. Dans sa thèse sur *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes* parue en 1950, Ferdinand Alquié défendait l'idée qu'il existe un dualisme de l'homme et de l'œuvre : ce sont deux plans irréductibles que le temps de l'expérience dans lequel un système philosophique se constitue de proche en proche et l'éternité des vérités qui forment la doctrine achevée. *Il y a un dualisme irréductible entre le plan de l'expérience et le plan du système.* Dans sa thèse, c'est donc avec rigueur qu'Alquié suivait un plan chronologique pour exposer le déploiement de la pensée cartésienne. À l'inverse, dans son étude intitulée *Descartes selon l'ordre des raisons* parue en 1953, Martial Gueroult défendait l'idée que, la découverte des vérités philosophiques dans l'expérience étant une dimension empirique extérieure au système, elle ne pouvait en recevoir de place dans l'exposition de la doctrine, ni dans la doctrine elle-même. *La vie s'efface devant l'œuvre, et l'expérience de la découverte devant l'éternité du système.* C'était donc en toute logique que Gueroult suivait l'ordre des raisons pour exposer la pensée cartésienne.

Il ne semble pas que Deleuze ait cru devoir choisir entre ces deux protagonistes. Tout se passe au contraire comme s'il soutenait les deux positions. En 1954, faisant la recension des travaux d'Alquié sur Descartes, il écrivait ainsi : « Si les livres sur Descartes sont nombreux, ceux de M. Alquié se distinguent déjà parce qu'ils ne nous montrent pas seulement dans Descartes une œuvre qu'il faut comprendre, mais une conception de la philosophie qu'il faut conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique ». Deleuze rappelait ensuite l'essentiel de l'interprétation qu'Alquié proposait de Descartes : « Selon lui, d'abord, il n'y a pas un ordre cartésien, mais deux, qui sont complémentaires : un ordre du système et un ordre du temps, un ordre des raisons et un ordre de l'histoire, un ordre des

réalités et un ordre d'apparition de ces mêmes réalités. L'infini est premier par rapport au fini, mais il n'en apparaît pas moins après le fini ; "le cogito, qui est premier dans l'ordre de la connaissance, et doit à ce titre être toujours repris, révèle que Dieu est premier dans l'ordre de l'Être, et que la pensée s'y doit subordonner" ». S'appuyant sur les thèses défendues par Alquié dans *La nostalgie de l'être*, Deleuze précisait enfin en trois points la nature de l'activité philosophique, métaphysique en son essence, telle que la comprenait Alquié à partir de Descartes : d'une part, puisqu'on ne naît pas philosophe, il y a un mouvement par lequel on le devient, et ce mouvement est une rupture avec les habitudes et traditions de son milieu et de son temps ; cette rupture s'effectue d'autre part avec l'état de la science à un moment, de sorte que la démarche philosophique dépasse la science dans une métaphysique en même temps qu'elle lui assigne une place ; la métaphysique est donc inséparable, enfin, d'une démarche subjective de rupture, mais cette rupture n'est pourtant pas réductible à la psychologie du philosophe ou aux déterminations historiques. En ce sens, et c'est là le plus important, Deleuze concède que la philosophie n'est peut-être pas un système, mais que si elle est une histoire, celle-ci n'a pas une signification empirique mais ontologique : « Comment l'esprit se découvre supérieur aux objets déterminés et aux vérités positives, et comment il découvre l'Être comme supérieur à lui, tel est le mouvement temporel toujours repris qui constitue la métaphysique ». *Si la philosophie est définie par un mouvement qui la distingue de tout système abstrait, elle n'en est pas moins une métaphysique qui se distingue de tout mouvement empirique. Par conséquent, la démarche est historique et subjective, mais cette subjectivité a un sens à la fois individuel et universel.* Ou comme l'écrit Deleuze, la temporalité qui constitue le mouvement philosophique est simultanément « celle d'un esprit et celle de l'esprit »⁵.

Quinze ans plus tard, Deleuze propose cette fois-ci une longue recension de l'étude de Martial Gueroult sur Spinoza parue en 1969 (*Spinoza, I*). Nous le voyons maintenant faire l'éloge appuyé de la « méthode générale

⁵ G. Deleuze, « Descartes, L'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié », *Cahiers du Sud*, vol. XLIII, n° 337, oct. 1956, p. 473-475. Au début de cette recension, Deleuze évoque le différend avec Gueroult (*Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953). — Sur Descartes, cf. F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950 ; l'essentiel de ces thèses est repris dans *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier-Boivin, 1956. Sur la conception de la philosophie en générale cf. F. Alquié, *La nostalgie de l'être*, Paris, PUF, 1950. La formule de Deleuze nous paraît s'autoriser du passage suivant : « si, comme nous le pensons, il est une éternité de la philosophie, celle-ci ne saurait se manifester dans le contenu des formules, mais dans la reprise incessante, et par chacun, de la démarche qui les engendre » (*ibid.*, p. 2).

instaurée par M. Gueroult » (*ID*, 202-216)⁶. À travers cette méthode structurale-génétique, l'accent est désormais résolument mis sur le système plutôt que sur l'expérience. Dans sa recension, Deleuze défend l'idée que la méthode structurale-génétique adoptée par Martial Gueroult est particulièrement bien adaptée à l'*Éthique* : l'ordre des raisons y étant synthétique et non analytique, « la genèse du système est aussi une genèse des choses par et dans le système », les raisons de connaître sont aussi des raisons d'être (*ID*, 202). Pour autant, la pensée se découvre toujours seconde par rapport à l'être, comme le prétendait Alquié : l'infini apparaît en second dans l'ordre des raisons de connaître, quoiqu'il soit premier dans l'ordre des raisons d'être. Deleuze rappelle à cet égard que *l'Éthique* ne commence pas par l'idée de Dieu, que Spinoza ne s'installe pas d'emblée en Dieu, mais qu'il y parvient au terme d'un bref procès analytique (« aussi vite que possible »). Mais précisément, parce qu'il y parvient, la régression analytique à l'absolu « se fait relayer et même absorber par la synthèse progressive » dans laquelle la pensée surmonte son extériorité à l'être (*ID*, 203). Il n'y a donc pas pour Deleuze d'opposition simple entre raisons de connaître et raisons d'être, parce que cette opposition peut et doit être dépassée dans le système. L'essentiel en tout ceci est que la structure du système dévoilée par l'ordre des raisons n'est de toute manière jamais autre chose que le sens immanent d'une pensée philosophique. Et l'on n'objectera pas, remarque Deleuze, que le caractère systématique d'une doctrine considère comme négligeables les évolutions historiques d'une doctrine, comme si la structure éternelle devait s'opposer à l'évolution historique : car en réalité « une évolution ne peut être que déduite à partir de la comparaison rigoureuse d'états structuraux du système » (*ID*, 205). *Il faut donc dire que la structure du système ne vient pas seulement couronner la fin du cheminement philosophique, mais qu'elle le double sur toute sa longueur, si bien que c'est le cheminement philosophique qui est une structure systématique en devenir. La structure du système n'évacue pas sa genèse, elle en fait une condition interne de sa structuration, et c'est en ce sens que la méthode de Gueroult est dite structurale-génétique.* Il ne serait alors pas exagéré de dire que, pour Deleuze, la genèse d'un système structural dans un esprit désigne en dernière instance la structure génétique du système de l'esprit.

Peut-être voyons-nous mieux comment Deleuze entend concilier les positions adverses d'Alquié et de Gueroult, et comment il prétend dépasser *avec eux* la fausse opposition du système abstrait et de l'expérience concrète, de la structure et de la genèse. Il y a bien un dualisme de la métaphysique et

⁶ Cf. M. Gueroult, *Spinoza, I. Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

de l'existence, mais au sens d'une réversibilité ou d'une indiscernabilité : la métaphysique fournit le sens ou la structure de l'existence dans sa dimension historique d'un côté, et le sens de l'existence est précisément de suivre l'itinéraire qui conduit à la métaphysique de l'autre. *L'expérience d'un esprit accomplit la structure de l'esprit*. Pourtant, ce dépassement, n'est-ce pas précisément celui auquel prétend déjà le système hégélien ? Deleuze ne l'ignorait pas : ce problème était au cœur du livre que Jean Hyppolite consacra à Hegel, *Logique et existence*, et dont il fit également une longue recension en 1954. Dans cette étude, Hyppolite montre que le dualisme de l'expérience et du système, propre au point de vue empirique, est surmonté dans la philosophie hégélienne. D'un point de vue spéculatif, il apparaît en effet que l'odyssée de la conscience de la *Phénoménologie de l'esprit* trouve sa logique ultime dans le système de l'*Encyclopédie*, quoique le système ne soit rien d'autre que la représentation encyclopédique d'une expérience phénoménologique qui ne s'accomplit que dans l'existence. Si la philosophie de Hegel surmonte l'extériorité des deux plans, c'est donc que la pensée spéculative n'est plus extérieure à l'être : elle l'a rejoint. Elle a donc accompli en même temps le sens de l'existence. L'empirique s'est égalé à l'absolu et le système ne présente rien d'autre que le mouvement de cette égalisation. Aussi Deleuze écrit-il : « Dans l'empirique et dans l'absolu, c'est le même être et la même pensée ; mais la différence empirique externe de la pensée et de l'être a fait place à la différence identique à l'Être, à la différence interne de l'Être qui se pense » (*ID*, 21). Pourquoi Deleuze ne pouvait-il cependant pas souscrire à la solution hégélienne ? C'est que, chez Hegel, le dualisme n'est surmonté qu'au prix d'une identification de la pensée et de l'être. Au lieu d'une réversibilité de l'expérience et du système, d'une indiscernabilité du mouvement de l'existence et de la logique philosophique, Hegel parvient à une identité dialectique des deux plans. Mais Deleuze objecte : n'a-t-on pas perdu le fini en conquérant l'absolu ? Derrière cette objection, nous croyons que c'est une autre question qui perce, une autre voie philosophique : *n'est-il pas possible pour la philosophie de surmonter le dualisme de l'expérience et du système, de l'existence et de l'absolu, sans reformer un monisme qui nie l'une au profit de l'autre ? Peut-on dépasser cette extériorité empirique de la pensée et de l'être sans résorber leur différence ? Bref, peut-on atteindre au point où l'un passe dans l'autre, et réciproquement, sans qu'ils ne se confondent jamais ? Tel est le problème le plus général de la philosophie deleuzienne : atteindre à la réversibilité de l'expérience et du système, à l'indiscernabilité de l'existence et de l'absolu, c'est-à-dire constituer un système philosophique qui intériorise la différence de la pensée et de l'être sans les identifier*. C'est ce que nous voulions dire lorsque nous affirmions au début de

cette introduction que le projet le plus général de Deleuze consiste à penser les conditions de l'expérience réelle et à expérimenter les conditions de la pensée effective. Deleuze ne nie pas le dualisme primordial de l'empirisme et de l'ontologie, tel que la pensée est seconde par rapport à l'être ; mais ce dualisme ou cette différence extérieure, la philosophie l'intériorise : d'extérieure, la différence devient interne. Tel est l'empirisme supérieur comme système philosophique. C'est seulement ainsi que Deleuze espère atteindre à une philosophie qui soit indiscernable du mouvement réel de la pensée, à un système qui se confonde avec la genèse de l'apprendre.

Dans les limites imposées à cette recherche, il n'était pas possible de montrer comment le projet philosophique le plus général de Deleuze se déploie jusqu'à son terme. Une telle tâche aurait exigé de reproduire avec suffisamment d'exactitude l'ensemble du système philosophique deleuzien, dans ses différentes phases. Elle dépassait largement nos forces, et nous paraissait de toutes manières déborder le cadre d'un tel travail. Nous nous sommes donc bornés à étudier ici la première partie de l'œuvre de Deleuze (1953-1970). Ce choix n'est pas sans inconvénients. Souvent, nous aurions aimé anticiper sur l'évolution du système, en montrer les prolongements, les retournements, les remaniements, toute les variations stratigraphiques de l'œuvre — bref, exposer l'ensemble de la pensée de Deleuze, sa « logique sismique » (*Pp*, 116, 129). Ce choix nous a paru néanmoins présenter de sérieux avantages. Comme nous aurons l'occasion de le montrer dans le premier chapitre, il ne nous semblait pas injustifié de considérer que la pensée philosophique de Deleuze s'est très tôt constituée en système (dès les années 1950) et que ce système s'est déployé complètement à la fin des années 1960 (notamment dans les ouvrages de 1968-1969, *Différence et répétition*, *Spinoza et le problème de l'expression*, *Logique du sens*). Nous estimions donc pouvoir étudier cette période de l'œuvre non seulement comme une phase relativement autonome, mais aussi comme celle où se constitue et se structure le système. Ce faisant, nous ne croyons pas contrevenir à l'usage, qui veut que l'on divise l'œuvre de Deleuze en trois périodes distinctes, autour du travail mené en commun avec Guattari. Deleuze lui-même accepte le principe d'une telle division : « trois périodes, ce serait déjà bien » (*Pp*, 185 sq.).

Nous considérons que la première période de l'œuvre de Gilles Deleuze s'étend de 1953 à 1970. Il nous faut, brièvement, justifier ces bornes chronologiques. La première s'imposait naturellement, puisque 1953 est la date des premiers écrits dont Deleuze a autorisé la réédition. La date de 1970

est, en revanche, plus problématique. Il n'est pas infondé de considérer que l'année 1969 forme une charnière entre la première et la seconde période de l'œuvre, en raison de la parution cette année-là de *Logique du sens*, dernier grand ouvrage pré-guattarien de Deleuze. Nous avons nous-mêmes hésité à le faire. Car d'une part, il semble que ce soit en partie la lecture critique que Guattari fera de cet ouvrage qui déclenchera sa rencontre avec Deleuze et amorcera leur travail commun (ainsi, la mise à distance du structuralisme et la théorie machinique du désir, qui sera développée dans *L'anti-Œdipe*, prend sa source dans un texte de Guattari daté de 1969, « Machine et structure », qui est directement inspiré par *Logique du sens*⁷). D'autre part, si l'on considère la seule évolution des textes deleuziens, comme c'est notre cas, il semble que les problèmes pris en charge à partir des années 1970 sont en partie issus des difficultés soulevées par *Logique du sens* (ainsi, par exemple, du statut délicat de la schizophrénie). Sous ces deux aspects, la possibilité de clore la première période de l'œuvre en 1969 se fonde sur l'idée que le remaniement du système philosophique s'amorce autour de *Logique du sens*. — Or, pour trois raisons distinctes, nous avons préféré situer la charnière des deux périodes en 1970. C'est que, sans cela, nous aurions d'abord été contraint de ranger *Spinoza. Philosophie pratique*, paru en 1970, dans la deuxième période de l'œuvre, alors que cet ouvrage se situe dans la continuité de *Spinoza et le problème de l'expression* paru deux ans plus tôt, n'introduisant pas d'élément nouveau dans le système. De plus, c'est en 1970 que paraît le premier texte écrit à quatre mains par Deleuze-Guattari, « La synthèse disjonctive »⁸. À ce double titre, 1970 nous paraît clairement former une charnière entre les deux premières périodes de l'œuvre deleuzienne. Il y a à cela encore une troisième raison, plus profonde car proprement philosophique. Nous croyons que les problèmes non résolus qui sont à l'origine du remaniement conceptuel de *L'anti-Œdipe* prennent leur source avant *Logique du sens*. Ainsi du statut problématique de la schizophrénie, du rapport interne entre la pensée et la folie, qui est explicitement soulevé par *Logique du sens*, mais qui apparaît plus tôt, au moins en 1967⁹. Et si l'on considère que la rencontre avec Guattari se confond pour Deleuze avec un « passage à la politique », il faut admettre que ce dépassement se trouvait

⁷ F. Guattari, « Machine et structure » (1969), repris in F. Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972 ; rééd Paris, La Découverte, 2003, p. 240-248.

⁸ G. Deleuze & F. Guattari, « La synthèse disjonctive », *L'Arc*, n° 43 : *Pierre Klossowski*, p. 54-62 ; repris modifié dans *L'anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972.

⁹ Voir notamment *Présentation de Sacher-Masoch* et « Michel Tournier, un monde sans autrui » (repris en appendice de *Logique du sens*). Cf. *infra*, chap. 8.

amorcé dès *Nietzsche et la philosophie*, en 1962. Dans cet ouvrage, Deleuze montre en effet que la philosophie critique, en tant qu'elle est intempestive, exige d'évaluer à chaque époque la manière dont triomphent les forces réactives qui empêchent la pensée de devenir active (et de le faire au moyen d'une théorie de l'inconscient « confrontée avec l'ensemble du freudisme ») (*NPh*, 122-123, 168). C'est cette tâche qu'assumera entre autres *L'anti-Œdipe*. Nous ne suggérons nullement que l'évolution tout entière de l'œuvre deleuzienne était déjà donnée dans les premiers ouvrages, comme si rien ne lui était survenu du dehors, comme si elle n'avait rien rencontré. Nous entendons simplement nuancer l'idée d'une rupture intervenue à la fin des années 1960, la réinscrire dans un temps plus long et suggérer que les problèmes qui conduiront au remaniement du système trouvent leurs racines avant *Logique du sens*. À cet égard, on peut sans difficulté considérer que la première période de l'œuvre de Deleuze, commencée en 1953, s'achève en 1970.

Là n'est de toute manière pas la plus grande difficulté. Bien plus redoutable est le statut des textes de cette période. Car, outre le recueil *Instincts et institutions*, l'œuvre de Deleuze se compose en 1970 de deux livres écrits en son nom (*Différence et répétition* et *Logique du sens*) et de huit études, consacrées à pas moins de sept auteurs différents (Hume, Nietzsche, Kant, Proust, Bergson, Sacher-Masoch, Spinoza). Si l'on y ajoute les recensions, articles et entretiens rassemblés par les soins de David Lapoujade dans *L'île déserte et autres textes*, ainsi que les références philosophiques dispersées dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*, la tâche qui attend le commentateur de Deleuze ne paraît guère enviable. Il n'y a cependant pas lieu de débattre interminablement sur la méthode adéquate de lecture et d'interprétation de ces textes hétérogènes ; sur la question de savoir si tel livre reflète davantage le système de Deleuze que tel autre ; sur le problème du rapport entre les études consacrées à des écrivains et celles dédiées à des philosophes, etc. Car en vérité, comme l'ont remarqué maints commentateurs avant nous, tous ces débats restent vains tant que l'on ne répond pas à la question dont ils dépendent tous : non seulement « qui parle dans ces textes ? » mais « qui parle en philosophie ? ». Seule la désignation du sujet de l'énonciation philosophique nous paraît susceptible d'apporter une réponse à la question du rapport entre la philosophie et l'histoire de la philosophie chez Deleuze.

Nous ne pouvons encore déterminer précisément la réponse de Deleuze, qui n'apparaîtra que dans le cours de notre étude. Mais nous pouvons d'ores et déjà dégager les conditions auxquelles elle doit satisfaire. Conformément à la nature de la pensée pure, la philosophie est pour Deleuze

une expression de l'absolu ou de la différence en elle-même. On ne croira pas que, dans cette opération, toute dimension phénoménale ait disparu. Car la pensée pure est l'*expression de la différence dans des signes*, et les concepts de la pensée philosophique sont les signes adéquats à cette différence. Chaque concept constitue alors un mode d'expression de l'absolu, une présentation de la différence ou une voix de l'Être. Ce n'est pas l'abîme indifférencié qui prend la parole en philosophie. Et comment le pourrait-il, lui qui rendrait toutes les voix indistinctes, les broyant dans un chaos innommable ? Comment le sans-fond pourrait-il engendrer autre chose qu'un chef-d'œuvre inconnu ? La philosophie n'est ni la voix de l'Identique, Homme ou Dieu, ni celle d'un sans-fond indifférencié. La tâche à laquelle se mesure Deleuze ne consiste pas à brasser toutes les voix dans une voix unique, mais à trouver avec chaque livre, voire avec chaque concept, une voix qui communique avec les autres dans sa distance même. L'univocité de l'être n'entraîne pas la confusion de toutes les voix en une seule, mais réclame l'élévation de chacune à la différence pure qui les fait résonner avec toutes les autres et les présente comme les mille voix distinctes d'un unique événement — atteignant ainsi à cette « quatrième personne du singulier » dont parle Ferlinghetti, à la neutralité du « on » qu'invoque Blanchot. Il n'est somme toute guère étonnant que l'on ait reproché à Deleuze, tantôt de phagocytter les auteurs qu'il commente (de « faire du Deleuze »), tantôt de proposer pour son compte une philosophie syncrétique (et de n'avancer que masqué derrière d'autres penseurs). Car cet effet paradoxal de présence et d'absence est fondé dans sa conception même de la pratique philosophique. Peut-être Deleuze n'est-il rien d'autre que le déploiement de ces différentes voix *pour autant qu'elles communiquent*. Peut-être son nom ne désigne-t-il rien d'autre qu'une expression de l'Événement unique qui rassemble ces voix divergentes dans et par leur divergence, et qui se confond avec l'acte philosophique même. Deleuze le disait lui-même de Spinoza : « Spinoza, le devenir-philosophe infini », dont « les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère » (*QPh*, 59). Spinoza, Deleuze, ou pas de philosophie.

Le rapport de Deleuze à l'histoire de la philosophie en découle. Deleuze veut faire de l'histoire de la philosophie comme Nietzsche de l'histoire : pour réveiller les forces assoupies de l'avenir. Faire de l'histoire de la philosophie, c'est toujours pour lui libérer la nouveauté philosophique là où elle est emprisonnée — en faveur, espère-t-il, d'une philosophie de l'avenir. D'où le statut spécifique des études d'histoire de la philosophie dans son œuvre, déjà dans les années 1950-1960. Car il ne s'agit pas de commentaires à

proprement parler. Parce que son projet et son système philosophiques se confondent avec la question « qu'est-ce que la philosophie ? », il se confond avec la philosophie même. La multiplicité des références ne vient pas d'un quelconque éclectisme œcuménique. En témoigne sa violente critique du monde de la représentation, de Platon à Hegel, et jusqu'à la phénoménologie. Elle ne consiste pas non plus à séparer le bon grain de l'ivraie, les bonnes philosophies des mauvaises, les bonnes copies des fausses. En témoigne sa propension à déceler dans toute philosophie de la représentation et de l'identité la présence d'une tendance hétérogène qu'animent les ressources purement philosophiques de la différence : ainsi le « moment furtif éclatant » où Platon et Kant pressentent le concept pur de la différence, l'un à la fin du *Sophiste* et l'autre dans sa critique du cogito cartésien (*DR*, 82, 93). Seul Hegel n'est jamais sauvé. Deleuze le concède sans difficulté : « il faut bien que quelqu'un tienne le rôle de traître » (*ID*, 200). Nous verrons que ce rôle lui revient parce qu'il incarne à lui tout seul les différents aspects du monde de la représentation contre lequel la philosophie doit lutter. Mais nous verrons également tout ce que Deleuze doit à Hegel, comme on doit quelque chose à un ennemi contre lequel on a grandi et qui nous a permis de mieux fourbir nos armes (rappelons à cet égard l'importance de Jean Hyppolite dans la formation deleuzienne). Deleuze traque Hegel comme Platon traquait le sophiste. Sauf que ce n'est pas Hegel qui est le simulacre de Deleuze, comme le sophiste était le simulacre du philosophe. On serait tenté de dire que c'est au contraire Deleuze qui est le simulacre de Hegel, dans la mesure où ce n'est pas la philosophie qui n'en a jamais fini avec Hegel, c'est le monde de la représentation qui n'en a jamais fini avec la pensée pure qui la hante. Ce n'est donc pas de la même manière que Hegel revient dans la philosophie comme l'illusion de la représentation et que Spinoza ou Nietzsche y reviennent comme la philosophie même. Ils sont l'éternel retour de la philosophie, dont Hegel n'est que l'ombre portée. Hegel est une illusion tenace, la conscience philosophique qui, comme on le sait, rêve les yeux ouverts ; mais Spinoza et Nietzsche sont la vérité de cette illusion, ils la dénoncent et la dissipent.

L'histoire de la philosophie n'est pas séparable d'une création philosophique, d'une répétition de l'acte créateur par lequel s'engendre une philosophie. Peut-être faut-il dire que l'historien de la philosophie est au philosophe et à la philosophie ce que l'interprète est au compositeur et à la musique. Un double. Un compositeur est certainement plus artiste qu'un interprète ; mais qui dira qu'un interprète est autre chose qu'un artiste ? La composition n'a-t-elle pas pour horizon l'interprétation active, comme l'interprétation la composition pour foyer vivant ? Et dans les deux cas, un

même souci : une nouvelle manière d'entendre ? Écrire sur une œuvre philosophique, reproduire un système de concepts, c'est en réveiller la puissance intempestive, et s'élever à elle. Nous croyons que les deux figures disjointes de Deleuze, le commentateur et le philosophe, n'en forment en réalité qu'une, visage à double face.

Le système de Deleuze est un système complexe, compliqué. Sur de nombreux points, le lecteur peine à trouver l'explication. Surtout que Deleuze n'explique guère ce qu'il fait, comment et pourquoi il le fait. Aussi est-il nécessaire, sans cesse, de faire résonner les textes les uns avec les autres (les textes de Deleuze entre eux et avec ceux qu'il commente) — de faire communiquer leurs perspectives divergentes. Nous ne croyons pas que le système deleuzien soit « caché », ni que Deleuze aurait « enfoui » le système qu'il a « découvert »¹⁰. À propos de Gueroult, Deleuze proposait des formules que nous croyons devoir lui appliquer : « L'ordre des raisons n'est en aucun cas un ordre caché. Il ne renvoie pas à un contenu latent, à quelque chose qui ne serait pas dit, mais au contraire est toujours à fleur de peau du système (ainsi l'ordre des raisons de connaître dans les *Méditations*, ou l'ordre des raisons d'être dans l'*Éthique*). [...] La structure n'est jamais un non-dit qui devrait être découvert sous ce qui est dit ; on ne peut la découvrir qu'en suivant l'ordre explicite de l'auteur. Et pourtant, toujours explicite et manifeste, la structure est le plus difficile à voir, négligée, inaperçue de l'historien des matières ou des idées : c'est qu'elle est identique au fait de dire, pur donné philosophique (*factum*), mais constamment détournée par ce qu'on dit, matières traitées, idées composées » (*ID*, 204). Il tient d'ailleurs à la nature même de la pensée pure, d'être complexe, mystérieuse ou ésotérique en quelque sorte : non pas pour se réserver à une élite initiée, mais pour conserver au contraire sa puissance de transformation, pour maintenir l'expression de la pensée à un niveau d'intensité tel qu'elle puisse affecter le plus grand nombre. Ce qui suppose déjà, d'avoir fait de toute chose un objet d'affirmation, d'en avoir dégagé la part ineffectuable ou l'événement pur, de l'avoir ainsi portée à l'état intensif de simulacre. Deleuze entend faire de toutes choses un objet d'affirmation, mais ne s'explique guère, car il n'y a pour lui « que deux principes : affirmer même le plus bas, ne pas (trop) s'expliquer » (*DR*, 314).

¹⁰ Cf. A. Gualandi, *Deleuze*, p. 16 : « Notre tâche principale sera donc de mettre [au] jour ce système de pensée que Deleuze, a, au prix de beaucoup d'efforts, "découvert" et, en même temps, conscient peut-être de la hardiesse de son entreprise, soigneusement enfoui ».

Le plan de cette étude est fort simple. Conformément au précepte que Deleuze retient de Gueroult, nous entendons découvrir la structure « en suivant l'ordre explicite de l'auteur », et ainsi recueillir le dire philosophique comme la vapeur du dit. Notre étude est organisée en deux sections qui suivent le plan de *Différence et répétition* : la première présente la critique deleuzienne du monde de la représentation et le mode original de régression aux conditions de l'expérience réelle (l'Idée de Différence) (*DR*, chap. I et II) ; une fois conquise l'Idée de Différence, la seconde section expose le double mouvement de l'expression de la Différence ou de l'Être, les deux moitiés de l'absolu, Nature et Pensée (de l'Idée au phénomène, et retour) (*DR*, chap. IV et V)¹¹.

Le premier chapitre a un statut à part dans notre étude. Il traite exclusivement de la genèse du système deleuzien dans la première moitié des années 1950. Nous chercherons à montrer en quel sens l'empirisme transcendantal se constitue principalement autour de Hume, Kant et Bergson, et doit être compris comme une philosophie de l'expression. Le chapitre 2 porte sur la critique deleuzienne du monde de la représentation, c'est-à-dire de la subordination de la différence au Même et au Semblable. Nous y exposerons les attendus d'une telle critique et les trois moments de son déploiement : critique du platonisme comme origine morale du monde de la représentation, critique de la représentation finie de la différence (Aristote ou le moment grec), critique de la représentation infinie (Leibniz-Hegel ou le moment chrétien). Nous verrons au chapitre 3 comment, d'après Deleuze, le concept de différence pure se déploie néanmoins, hors du monde de la représentation, dans la tradition philosophique de l'univocité de l'être : chez Duns Scot, Spinoza et Nietzsche. Nous reconstruirons ce déploiement pour en interroger le terme, l'éternel retour comme réalisation de l'univocité de l'être (répétition de la différence). Il nous sera alors possible, au chapitre 4, de montrer comment les trois synthèses du temps et de l'inconscient forment chez Deleuze une régression aux conditions de l'expérience réelle, équivalant à la dialectique ascendante ou à la déduction transcendantale. Les trois moments de la régression constituent les trois phases de l'Être comme Nature ou Pensée, c'est-à-dire les trois niveaux de l'expression de la différence.

La seconde section de notre étude est consacrée au double mouvement de l'expression, correspondant aux deux tendances de la Différence :

¹¹ C'est délibérément que nous laissons de côté le chapitre III. Nous nous en expliquerons en conclusion.

extériorisation et intériorisation, actualisation et complication. C'est à partir de l'Idée que s'engendre l'expérience réelle, c'est elle qui désigne chez Deleuze la condition génétique de l'expérience et de la représentation. C'est donc la théorie de l'Idée qui nous occupera au chapitre 5. Nous chercherons à y préciser les différents moments de la dialectique de l'Idée. Celle-ci nous permettra, au chapitre 6, de circonscrire le lieu où Deleuze confronte la philosophie aux sciences, notamment à la mathématique. Nous y verrons que la science et la philosophie pensent l'absolu, qu'elles pensent la même chose, mais l'une en fonction des objets actuels dans lesquels elle s'incarne, et l'autre en fonction de l'événement pur qui en forme la condition virtuelle. Cette confrontation se répercutera alors au chapitre 7, où nous verrons comment s'engendre l'actuel à partir du virtuel, c'est-à-dire le champ empirique à partir du champ de l'Idée, et comment la philosophie pense cette genèse autrement que la science (genèse statique). Le dernier chapitre sera consacré à la conception que propose Deleuze de l'engendrement effectif et concret de la pensée pure dans l'expérience (genèse dynamique), et à la question de savoir comment cette pensée peut s'exprimer dans le langage. Nous verrons finalement que ces deux questions soulèvent les plus sérieuses difficultés quant à la nature, la forme et l'écriture du système philosophique deleuzien, au niveau où la philosophie doit entrer en contact avec l'expérience concrète et immédiate, avec le Dehors non-philosophique dans lequel elle s'engendre mais avec lequel elle ne peut pourtant jamais coïncider — le point de disjonction de l'être et de la pensée, qui forme sa plus grande impuissance et son plus haut pouvoir, l'objet de la synthèse disjonctive.

PREMIÈRE SECTION

CHAPITRE 1. L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL (HUME, KANT, BERGSON)

Interrogé sur le rapport entre sa vie et son œuvre, Deleuze remarque : « Si vous voulez m'appliquer les critères bibliographie-biographie, je vois que j'ai écrit mon premier livre assez tôt, et puis plus rien pendant huit ans. [...] C'est comme un trou dans ma vie, un trou de huit ans. [...] C'est peut-être dans ces trous que se fait le mouvement. Car la question est bien comment faire le mouvement, comment percer le mur, pour cesser de se cogner la tête » (*Pp*, 188-189). De ces remarques sibyllines, nous ne pouvons tirer grand-chose, avant d'avoir établi deux faits : ce que nous pouvons savoir du degré d'élaboration de la philosophie deleuzienne au début des années 1950, et ce que nous pouvons déduire de son évolution pendant le « trou de huit ans » auquel la parution de quelques articles et de *Nietzsche et la philosophie* viendra mettre un terme au début des années 1960. Si l'on en croit Deleuze, la lecture « tardive » de Nietzsche joua un grand rôle au cours de cet intervalle. En témoigne l'ambitieuse étude qu'il lui consacre. Pour le reste, et sur de nombreux points, nous en sommes réduits à de simples conjectures. Toutefois, si l'on confronte attentivement le groupe de textes publiés de 1953 à 1956 avec ceux des années 1960, tout montre que l'*orientation générale et systématique* de l'œuvre deleuzienne était déjà prise. Dans cette perspective, et pour nous en tenir à l'essentiel, le plus important nous semble être la trinité initialement formée par Hume, Kant et Bergson.

Quels sont les textes qui forment ce premier groupe ? On sait que, vers la fin de sa vie, Deleuze interdira la réédition de ses écrits antérieurs à 1953. Il publia cette année-là une étude sur Hume intitulée *Empirisme et subjectivité*, version remaniée de son Diplôme d'Études Supérieures obtenu en 1947, ainsi qu'une anthologie de textes de sciences humaines et de philosophie, *Instincts et institutions*¹². En 1954, Deleuze prononça une

¹² Jean Hyppolite et Georges Canguilhem dirigèrent conjointement le mémoire sur Hume. Hyppolite fut le dédicataire d'*Empirisme et subjectivité* qu'il accueillit dans la collection « Epiméthée » qu'il avait fondée aux PUF ; Canguilhem promut de son côté *Instincts et institutions* dans une autre collection des PUF. — Sur les rapports de Deleuze à Hyppolite, on consultera l'article de G. Bianco, « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », in S. Leclercq (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Mons, Éditions Sils Maria asbl, 2005, p. 96-101.

conférence devant l'Association des Amis de Bergson, intitulée « L'Idée de différence dans la philosophie de Bergson », reprise deux ans plus tard pour la publication sous un titre similaire (*ID*, 43-72). Cette conférence, dont nous verrons l'importance décisive dans l'orientation de la pensée deleuzienne, répondait entre autres aux objections formulées contre Bergson par Jean Hyppolite : celui-ci dénonçait dans *Logique et existence* le caractère empirique de la conception bergsonienne de la différence, à laquelle il opposait la conception spéculative de Hegel. Il n'est donc pas étonnant que, la même année, Deleuze ait proposé un compte-rendu à la fois élogieux et distancié de l'ouvrage d'Hyppolite, amorçant explicitement la substitution d'une philosophie de l'expression de la différence à une philosophie de la contradiction dans l'être (*ID*, 18-23). Enfin, en 1956, Deleuze fit paraître une présentation de la philosophie bergsonienne destinée au dictionnaire sur *Les philosophes célèbres* dirigé par Maurice Merleau-Ponty. Une étude sur Hume, une anthologie de textes autour du rapport entre nature et culture, deux articles sur Bergson, une longue recension d'une étude sur Hegel, tels sont les écrits principaux de Deleuze avant son silence prolongé. Ces premiers travaux philosophiques, Deleuze proposera à la fin des années 1980 de les classer dans une rubrique intitulée « de Hume à Bergson ». « De Hume à Bergson » est peut-être le nom d'une voie philosophique. Or, sur cette voie qui conduit de l'un à l'autre se dresse la figure de Kant. Pour des raisons historiques, puisque Kant est le chaînon manquant entre le philosophe écossais qu'il critique et le philosophe français qui le réfute ; pour des raisons biographiques également, puisque Deleuze assista à la fin des années 1940 aux cours de Jean Hyppolite qui portèrent successivement sur Hume (1946-1947), Kant (1947-1948) et Bergson (1948-1949) ; mais d'abord et surtout pour des raisons proprement philosophiques, dans la mesure où cette trinité peut résumer à elle seule l'orientation générale et systématique de la pensée deleuzienne vers un empirisme transcendantal, vers une philosophie de l'expression de la différence, dont Nietzsche viendra ultérieurement accomplir la vocation critique. C'est cette orientation que nous aimerions dégager dans ce premier chapitre.

La philosophie de Deleuze est systématique en tant que philosophie de l'expression de la différence. L'expression se définit toujours chez Deleuze par un double mouvement d'extériorisation de la différence dans la nature et d'intériorisation dans la pensée. En termes métaphysiques ou ontologiques, ce double mouvement se confond avec celui de la production du monde phénoménal d'un côté et sa récollection dans l'intellect (passage de l'être à l'étant et remontée de l'étant à l'être). En termes transcendants, on dira

qu'il forme un équivalent de schématisation et de déduction transcendantale chez Deleuze (passage du transcendantal à l'empirique et régression de l'empirique au transcendantal). Dans les deux cas, il s'agit de déterminer les conditions de l'expérience réelle et de penser l'expérience en fonction de ces conditions génétiques. Nous croyons que c'est la recherche de ce double mouvement qui constitue le foyer et l'horizon des interprétations que Deleuze propose de Hume, Kant et Bergson au début des années 1950, et que celle-ci se confond avec l'élaboration du système de l'empirisme transcendantal.

L'EMPIRISME, OU LA SCIENCE DE L'HOMME (HUME)

Empirisme et subjectivité et *Instincts et institutions* ont en commun de placer la réflexion philosophique au niveau empirique des sciences de l'homme et de la formation des institutions sociales : le premier est en effet sous-titré « Essai sur la nature humaine selon Hume » et affirme d'emblée que « Hume se propose de faire une science de l'homme » ; le second recueille principalement des textes de sciences humaines autour de la différence entre instincts et institutions, et les met au service d'une théorie philosophique qui questionne la différence entre nature et culture. Nous verrons comment ces deux ouvrages résonnent avec un troisième texte, publié de manière posthume mais datant de la même période, « Causes et raisons des îles désertes ».

La proposition fondamentale de l'empirisme

Le problème empiriste (comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ?)

En affirmant que dans son œuvre Hume se propose de faire une science de l'homme, Deleuze prétend en dégager le problème général. L'objet de la science de l'homme est la nature humaine, sans laquelle il n'y aurait pas de science de l'homme possible. « La Nature Humaine est la seule science de

l'homme »¹³. Or, ce qui définit une nature humaine chez Hume, c'est ce qui dans l'homme est invariable, uniforme et constant, ce qui obéit à des lois. Mais qu'est-ce qui obéit à des lois ? Où est la constance ? Dans les relations entre idées. La constance n'est pas dans les sensations que j'éprouve, ni dans les idées que j'ai, mais seulement dans la façon dont les idées sont associées dans l'esprit, dont une sensation ou une idée provoque l'apparition d'une autre idée. Or, ce n'est jamais la nature d'une idée, son contenu ou son genre, qui explique comment elle en suscite une autre : la cause de leur association n'est jamais dans les idées elles-mêmes. D'après Deleuze, la complémentarité de l'atomisme et de l'associationnisme dans la pensée humienne trouve ici son premier sens : l'atomisme renvoie aux idées, il est « la théorie des idées en tant que les relations leur sont extérieures » ; l'associationnisme renvoie aux relations entre idées, à leur association dans l'esprit, il est « la théorie des relations en tant qu'elles sont extérieures aux idées, c'est-à-dire en tant qu'elles dépendent d'autres causes » (ES, 118). Une idée en évoque une autre, par ressemblance, par contiguïté ou par causalité. Voilà ce qui est constant dans l'esprit, voilà le côté « nature humaine ». Ces thèses sont les plus connues de Hume. Ce n'est pas à ce niveau qu'apparaît l'originalité du commentaire deleuzien. Celle-ci apparaît lorsque Deleuze demande : qu'est-ce qui régit le rapport entre l'atomisme et l'associationnisme, entre la théorie des idées et la théorie des relations entre idées ?

À ce niveau, une première difficulté se présente. C'est elle qui constituera pour Deleuze le cœur du problème humien, et le principe de son affinité avec Bergson. La difficulté provient de ce que, au sens strict, l'esprit n'a pas de nature. Il se présente bien plutôt en son fond comme un flux de perceptions sans rime ni raison, comme une collection d'idées sans constance ni uniformité, une fantaisie ou un délire qui ne forme aucun système. « Sans cesse Hume affirme l'identité de l'esprit, de l'imagination et de l'idée » (ES, 3). *Il revient au même de dire que l'esprit n'a pas de nature, que l'imagination n'est pas une faculté de produire des images ou que le flux des idées est fondamentalement délirant. Si bien que la question de la nature humaine devient : comment l'esprit acquiert-il une nature et l'imagination devient-elle une faculté ? comment la collection d'idées forme-t-elle un système ? comment des relations constantes entre idées peuvent-elles se constituer dans un flux de perceptions qui ne les suppose pas ?* Car c'est un fait qu'il y a une nature humaine, que les idées sont associées

¹³ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, p. 366 (tr. fr. A. Leroy) (cité in ES, 9). Dans ce chapitre et dans les suivants, sauf mention contraire, nous utilisons la seule traduction de Hume dont disposait Deleuze à l'époque, celle d'André Leroy.

dans l'imagination. Mais si elles se trouvent liées *en* elle, elles ne le sont pas *par* elle. D'après Deleuze, Hume a bien vu qu'on ne peut pas expliquer les relations constantes entre idées par la faculté qu'aurait l'imagination de les associer ; c'est au contraire l'association des idées dans l'imagination qu'il s'agit d'abord d'expliquer. Deleuze peut ainsi écrire : « l'imagination n'est pas un facteur, un agent, une détermination déterminante ; c'est un lieu, qu'il faut localiser, c'est-à-dire fixer, un déterminable. Rien ne se fait *par* l'imagination, tout se fait *dans* l'imagination. Elle n'est pas même faculté de former des idées : la production de l'idée par l'imagination n'est qu'une représentation de l'impression dans l'imagination. Certes, elle a son activité ; mais cette activité même est sans constance et sans uniformité, fantaisiste et délirante, elle est le mouvement des idées, l'ensemble de leurs actions et réactions » (*ES*, 3-4). La question revient donc : comment l'esprit devient-il une nature, et l'imagination une faculté ? Si cette question est décisive pour Deleuze, c'est qu'elle porte directement sur la condition de l'exercice de la pensée. Et si l'empirisme lui paraît mieux à même d'y répondre, c'est précisément qu'il ne se donne pas cet exercice mais cherche à l'engendrer.

À plusieurs reprises, Deleuze s'emploie à montrer l'insuffisance de la définition traditionnelle de l'empirisme, telle qu'elle s'est forgée dans le sillage kantien : l'empirisme serait une théorie selon laquelle la connaissance ne commence qu'avec l'expérience et en dérive intégralement (*ES*, 121). Première insuffisance de cette définition : elle méconnaît le fait que la connaissance n'est pas, pour l'empirisme, le problème le plus important, mais seulement le moyen d'une activité pratique¹⁴. L'on rate ainsi d'après Deleuze l'originalité de Hume qui, en saisissant l'essence de l'homme sur le plan pratique plutôt qu'épistémique, rompt avec les métaphysiques classiques du XVII^e siècle ; l'on rate aussi sa parenté avec Bergson, chez qui la subordination de la connaissance à la pratique constituera un précepte empiriste fondamental, leur pragmatisme commun¹⁵. Nous en verrons l'importance pour Deleuze. Seconde insuffisance d'une telle définition de l'empirisme, la pire : elle contredit les seuls sens que l'on peut donner à la notion d'expérience chez Hume. Qu'elle y désigne le flux des perceptions ou bien les diverses conjonctions d'objets dans le passé, jamais l'expérience n'est constituante. C'est pourquoi, pour Deleuze, l'empirisme doit plutôt être défini au niveau d'un certain *dualisme du sujet et du donné, par la constitution du sujet*

¹⁴ C'est même ainsi que Deleuze débute sa présentation radiophonique de Hume en 1956,. Cette archive radiophonique a été rééditée dans *L'anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XX^e siècle*, CD 3, « La nature humaine selon Hume ».

¹⁵ Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Avant-propos.

dans le donné. Le sujet est l'esprit devenu nature. Le sujet est un effet, parce que les associations constantes d'idées dans l'esprit ne s'expliquent pas par lui mais se font en lui. Ce qui définit un sujet d'après l'empirisme, c'est pour Deleuze d'être à la fois un effet et un principe, passif et actif ; en termes kantien, on dirait : réceptivité et spontanéité. Si nous sommes passifs par rapport à un donné antérieur, nous sommes en même temps principe parce que nous dépassons constamment le donné : ainsi, lorsque nous disons et croyons que le soleil se lèvera demain, que César est mort. Chaque fois nous affirmons plus que ce qui nous est donné, puisque rien dans ce qui nous est donné ne légitime que nous fassions usage des termes « toujours », « nécessaire » ou « demain ». Autrement dit, le rapport du sujet au donné est double : c'est à la fois l'antériorité du donné sur le sujet (le sujet comme effet) et le dépassement du donné par le sujet (le sujet comme principe). Le dualisme du donné et du sujet par lequel Deleuze définit l'empirisme implique donc une distinction entre deux niveaux : le niveau de l'expérience pure, où le donné ne présuppose aucun sujet ; le niveau de l'expérience subjective, où le donné est dépassé par le sujet devenu actif. « La dualité empirique est entre les termes et les relations, ou plus exactement entre les causes des perceptions et les causes des relations, entre les pouvoirs cachés de la Nature et les principes de la nature humaine. Seul ce dualisme considéré sous toutes ses formes possibles peut définir l'empirisme, et le présenter dans cette question fondamentale : "comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ?", le donné étant le produit des pouvoirs de la Nature, et le sujet, le produit des principes de la nature humaine » (ES, 122-123).

Ce que cherche Deleuze dans l'empirisme humien, c'est la condition ou le principe de l'activité subjective : comment rendre compte du dépassement du donné ?, comment fonder l'activité synthétique du sujet (association d'idées) ? L'orientation de cette recherche en direction du fondement, du principe ou de la condition de l'activité subjective se traduit alors dans le vocabulaire transcendantal que Deleuze applique à Hume. « Le problème de Hume concerne exclusivement le fait ; il est empirique. *Quid facti ?* Quel est le fait de la connaissance ? La transcendance ou le dépassement ; j'affirme plus que je ne sais, mon jugement dépasse l'idée. En d'autres termes, *je suis un sujet*. Je dis : César est mort, et le soleil se lèvera demain, Rome existe, je parle en général et je crois, j'établis des rapports, c'est un fait, une pratique » (ES, 11). D'après Deleuze, Hume n'invalide pas ce fait, il ne le conteste pas. Il cherche à en comprendre le principe. Comment s'opère le dépassement du donné, c'est-à-dire comment l'esprit devient sujet ? Et puisque dépasser le donné c'est en produire un *jugement synthétique*, la question devient alors : quel

est le principe d'un tel jugement ? Malgré ces formules, on ne croira que Deleuze voie dans le questionnement humien une préfiguration de Kant, comme si le fait du sujet comme synthèse du donné (*quid facti*) réclamerait un fondement transcendantal (*quid juris*). Ce rapprochement reste en réalité superficiel dans la mesure où *la philosophie transcendantale fait du sujet un fait constituant le donné, tandis que l'empirisme le pose comme un fait constitué dans le donné*. Bien que Hume cherche le principe par lequel s'opère le dépassement synthétique du donné, Deleuze ne prétend pas qu'il anticipe la démarche transcendantale, en dépit même de ce que suggère la tournure délibérément kantienne qu'il donne au problème. La confrontation n'entraîne aucune confusion. Dans les deux cas, il est vrai que le pouvoir synthétique du sujet est en quelque sorte « donné », qu'il est un fait dont il faut rendre compte. Seulement, l'originalité de l'empirisme est qu'il y voit un fait constitué, là où la philosophie transcendantale y verra un fait constituant. La philosophie transcendantale commence avec le sujet, tandis que l'empirisme commence avec et dans le donné. Pourtant, prévient Deleuze, si l'enquête humienne ne se confond pas avec une démarche transcendantale, on ne croira pas à l'inverse qu'elle procède à une simple genèse psychologique. Car la constitution du sujet s'opère dans un donné qui ne le présuppose pas, dans un esprit qui n'est pas lui-même de nature psychologique. Pour l'empirisme, la question est précisément de savoir comment l'esprit acquiert une telle nature, comment apparaît la dimension psychologique de l'esprit.

Dans le problème ainsi posé, nous découvrons l'essence absolue de l'empirisme. De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. C'est donc une différence de plan qui oppose d'abord les philosophies critiques. Nous faisons une critique transcendantale quand, nous situant sur un plan méthodiquement réduit qui nous donne alors une certitude essentielle, une certitude d'essence, nous demandons : comment peut-il y avoir du donné, comment quelque chose peut-il se donner à un sujet, comment le sujet peut-il se donner quelque chose ? [...] La critique est empirique quand [...] on se demande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ? La construction de celui-ci fait place à la constitution de celui-là. Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné. Le mérite de Hume est déjà d'avoir dégagé ce problème empirique à l'état pur, en le maintenant éloigné du transcendantal, mais aussi du psychologique (*ES*, 92).

La constitution du sujet comme synthèse passive du temps (l'habitude)

L'essentiel de l'empirisme aux yeux de Deleuze, et du même coup l'originalité de son étude sur Hume, réside ainsi dans un certain dualisme. *Ce dualisme doit être compris comme la distinction irréductible entre deux niveaux : le niveau d'un donné qui n'est ni subjectif ni psychologique (atomisme) et celui d'un sujet psychologique actif qui dépasse le donné (associationnisme).* Le donné étant esprit ou imagination, le *Traité de la nature humaine* le présente comme une pure succession d'idées ou comme un flux d'images en mouvement. Deleuze peut alors le décrire à son tour dans des termes qui ne sont pas sans rappeler le champ d'expérience pur du début de *Matière et mémoire*. L'esprit se présente comme un flux d'idées qui n'est en soi ni un sujet ni une représentation de la nature. Pour Deleuze, il est donc toujours possible de le concevoir en rapport aux organes des sens ou au cerveau, mais à condition de ne pas leur accorder les caractères psychologiques d'un sujet ou d'une représentation : s'il y a un cerveau, c'est donc un cerveau inconscient ou une pure conscience en droit ; de même pour la sensibilité. *Par conséquent, l'empirisme ne se donne ni le sujet ni la représentation, mais simplement un flux de perceptions distinctes, une succession d'idées séparables, une différence entre images indépendantes. La seule chose que se donne l'empirisme d'après Deleuze, c'est cette différence, et c'est à partir d'elle que s'amorcera l'enquête en direction du principe de l'imagination comme faculté, de l'esprit comme sujet.*

Qu'est-ce que le donné ? C'est, nous dit Hume, le flux du sensible, une collection d'impression et d'images, un ensemble de perceptions. C'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi. On parlera d'*imagination*, d'*esprit*, désignant par là non pas une faculté, non pas un principe d'organisation, mais un tel ensemble, une telle collection. L'empirisme part de cette expérience d'une collection, d'une succession mouvementée de perceptions distinctes. Il en part, en tant qu'elles sont distinctes, en tant qu'elles sont indépendantes. En effet son principe, c'est-à-dire le principe constitutif qui donne à l'expérience son statut, n'est nullement : « toute idée dérive d'une impression », dont le sens est seulement régulateur, mais : « tout ce qui est séparable est discernable et tout ce qui est discernable est différent ». Tel est le principe de différence. « Car comment se pourrait-il que nous puissions séparer ce qui n'est pas discernable, ou distinguer ce qui n'est pas différent ? » Ainsi l'expérience est la succession, le mouvement des idées séparables en tant qu'elles sont différentes, et différentes en tant qu'elles sont séparables. De *cette* expérience il faut partir, parce qu'elle est l'expérience. Elle ne suppose rien d'autre, rien ne la précède. Elle

n'implique aucun sujet dont elle serait l'affection, aucune substance dont elle serait la modification, le mode (ES, 92-93)¹⁶.

Comment Hume amorce-t-il l'enquête en direction du principe du sujet ? Deleuze dit : puisque l'esprit se présente comme un flux d'idées distinctes, il est divisible sous la catégorie de la quantité ; et cette divisibilité qui va jusqu'aux idées indivisibles (atomes) implique un rapport intrinsèque de l'esprit au temps, seul présumé de toute divisibilité. Car, si l'étendue n'est pas une qualité de toutes les perceptions, il n'en va pas de même du temps « que tout ensemble de perceptions présente effectivement comme sa qualité » (ES, 99). Comme le dit Hume, « il y a dans l'esprit une suite continuelle de perceptions ; si bien que l'idée du temps nous est toujours présente »¹⁷. Le terme de collection ou d'ensemble que Deleuze emprunte à Hume ne doit pas nous tromper : dans la mesure où le donné est une succession de perceptions différentes, il ne forme aucune totalité. À strictement parler, sa structure a un sens distributif et non collectif. En vertu de sa divisibilité, le donné se définit alors suivant deux caractères objectifs : par les éléments atomiques qui le composent et par la structure distributive dans laquelle ils se répartissent. Comme chez Kant, le donné est un divers ; seulement il s'agit d'une diversité non totalisable d'éléments distincts. En droit, chez Hume, l'expérience n'a donc pas par elle-même la forme de l'Un, du Tout ou de l'Être, elle ne peut jamais être unifiée, totalisée ou subsumée sous un quelconque principe d'identité. Le donné comme expérience pure est donc une distribution non totalisable d'éléments distingués sous la catégorie de temps. Cette thèse fondamentale ne sera jamais démentie par Deleuze, qui en fera toujours le commencement de la philosophie, la base de toutes ses formulations du champ de l'expérience pure, la formule du plan d'immanence¹⁸.

¹⁶ Pour une analyse du problème du commencement comme absence de tout présumé chez Deleuze, cf. *infra*, chap. 4 et 8.

¹⁷ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p. 136 (cité in ES, 100).

¹⁸ Sur la différence comme pur commencement dans l'expérience, cf. l'interprétation que Deleuze fait du commencement chez Bergson : « On rencontrera toujours chez Bergson ce souci de trouver le vrai commencement, le vrai point dont il faut partir [...]. Pourquoi est-ce la détente qui est l'inverse de la contraction, et pas la contraction l'inverse de la détente ? Parce que faire de la philosophie, c'est justement commencer par la différence, et que la différence de nature est la durée dont la matière est seulement le plus bas degré. La différence est le vrai commencement » (ID, 71-72). — Voir aussi la description de l'atomisme chez Épicure et Lucrèce en 1961 : « La thèse épicurienne est : la Nature, comme production du divers ne peut être qu'une somme infinie, c'est-à-dire une somme qui ne totalise pas ses propres éléments. Il n'y a pas de combinaison capable d'embrasser tous les éléments de la Nature à la fois, pas de monde unique ou d'univers total. *Phusis* n'est pas une détermination de l'Un, de l'Être ou du

Si l'expérience est en droit une pure succession d'idées, un flux ou une répétition d'images, comment le sujet peut-il alors se constituer, l'imagination devenir faculté, l'esprit acquérir une nature ? *Puisque le sujet est synthèse et que le donné est défini comme une succession temporelle, Deleuze conclut : chez Hume, cette synthèse est une synthèse du temps*, une synthèse du passé et du présent, où le passé est posé au présent comme règle de l'avenir. C'est en ce sens que le sujet est essentiellement une durée, une coutume, une habitude ou une attente (ES, 101). Et parce qu'elle constitue le sujet actif, la synthèse du temps ne peut elle-même être active. Elle doit au contraire être dite passive. *D'après Deleuze, la réponse de Hume au problème général de l'empirisme est donc que la constitution du sujet dans le donné a lieu par la formation de l'habitude comme synthèse passive du temps*. Dans cette réponse, Deleuze voit le principe d'une convergence avec Bergson : « il n'est pas besoin de forcer les textes pour trouver dans l'habitude-attente la plupart des caractères d'une durée, d'une mémoire bergsonienne » (ES, 101). Quinze ans plus tard, *Différence et répétition* ne démentira pas cette convergence autour d'une définition empiriste du sujet comme synthèse de l'habitude (DR, 98 sq.).

Selon Deleuze, la synthèse du temps est une synthèse paradoxale, qui se fait d'après deux principes : par l'expérience comme répétition de cas semblables ; par l'habitude comme détermination à attendre la répétition du même cas dans l'avenir¹⁹. Nous retrouvons là les deux niveaux qu'il avait précédemment distingués, l'atomisme et l'associationnisme. Cependant, *le rapport entre ces deux principes ou entre ces deux niveaux est paradoxal, parce que l'habitude suppose l'expérience mais qu'elle n'en dérive pas : elle la suppose, puisque la contraction de cas semblables dans l'imagination n'aurait pas lieu sans leur répétition dans l'expérience ; mais elle n'en dérive pas, parce que ce dont je prends l'habitude n'expliquera jamais que j'en prenne une habitude* (ES, 63). Dans tous ses textes

Tout. La Nature n'est pas collective, mais distributive ; les lois de la Nature (*foedera naturai*, par opposition aux prétendues *foedera fati*) distribuent des parts qui ne se totalisent pas » (LS, 308). — Voir encore le sens du pluralisme nietzschéen au début de *Nietzsche et la philosophie* en 1962 : « La philosophie de Nietzsche n'est pas comprise tant que l'on ne tient pas compte de son pluralisme essentiel. Et à vrai dire, le pluralisme (autrement appelé empirisme) ne fait qu'un avec la philosophie elle-même. Le pluralisme est la manière de penser proprement philosophique, inventée par la philosophie : seul garant de la liberté dans l'esprit concret, seul principe d'un violent athéisme. Les Dieux sont morts : mais ils sont morts de rire, en entendant un Dieu dire qu'il était le seul » (NPh, 4). — Voir enfin la conception machinique de ce champ d'expérience pure au début de *L'anti-Œdipe* en 1972 (chap. 1), puis dans *Cinéma 1* en 1983 (IM, 86-88).

¹⁹ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, op. cit., p. 357-358 (cité in ES, 63) : « L'expérience est un principe qui m'instruit sur les diverses conjonctions des objets dans le passé. L'habitude est un autre principe qui me détermine à attendre le même dans l'avenir ; les deux s'unissent pour agir sur l'imagination ».

dédiés à l'empirisme, Deleuze insiste sans relâche sur cette extériorité. Une telle insistance ne se justifierait pas si le sens de la philosophie empiriste ne s'y logeait. Car tel est la « proposition fondamentale » de l'empirisme, son *Grundsatz* et son premier schibboleth : l'extériorité des relations à leurs termes. « La proposition vraiment fondamentale est donc celle-ci : les relations sont extérieures aux idées. Et si elles sont extérieures, le problème du sujet tel que l'empirisme le pose en découle : il faut savoir en effet de quelles autres causes elles dépendent, *c'est-à-dire comment le sujet se constitue dans la collection des idées*. Les relations sont extérieures à leurs termes [...]. Nous devons voir dans cette proposition le point commun de tous les empirismes » (*ES*, 109). D'après Deleuze, une doctrine empiriste se reconnaît donc d'abord au fait qu'elle refuse d'expliquer les relations établies entre idées par la nature des idées elles-mêmes, par leur contenu ou par leur genre²⁰ : à ses yeux, c'est même sur ce point que Hume accomplit une rupture profonde avec le rationalisme des métaphysiques classiques, qui voyaient l'essence de l'esprit humain dans certaines idées plus significatives que d'autres, ou d'une autre nature (telles les idées de Dieu, du Moi ou du Monde). Or, c'est encore sur ce point qu'appuiera la critique kantienne.

En vertu du caractère paradoxal de la synthèse, le problème de l'empirisme rebondit : si les relations établies entre les idées ne découlent pas des idées elles-mêmes, de quelle autre cause dérivent-elles ? De fait, pour Deleuze, si l'on considère le cas de l'habitude chez Hume, il est vrai que la répétition des idées ne change rien dans l'expérience objective, c'est-à-dire quant aux idées qu'elle répète ; mais elle introduit quelque chose de nouveau dans l'esprit qui la contemple, puisqu'elle y produit une nouvelle impression, à savoir l'habitude comme « détermination à porter nos pensées d'un objet à l'autre », « à transférer le passé à l'avenir »²¹. Mais quelle est la raison suffisante de ce transfert ? Suivant les réserves que formule Bergson à l'égard de l'associationnisme, Deleuze rappelle que le principe d'association

²⁰ Plus tard, Deleuze écrira encore : « L'originalité de Hume, une des originalités de Hume, vient de la force avec laquelle il affirme : *les relations sont extérieures à leurs termes*. Une pareille thèse ne peut être comprise qu'en opposition avec tout l'effort de la philosophie comme rationalisme, qui avait cherché à réduire le paradoxe des relations : soit en trouvant un moyen de rendre la relation intérieure à ses propres termes, soit en découvrant un terme plus compréhensif et plus profond auquel la relation fût elle-même intérieure. [...] Par là le véritable monde empiriste se déploie pour la première fois dans toute son extension : monde d'extériorité, monde où la pensée elle-même est dans un rapport fondamental avec le Dehors, monde où il y a des termes qui sont de véritables atomes, et des relations qui sont de véritables passages externes – monde où la conjonction “et” détrône l'intériorité du verbe “est” » (*ID*, 228).

²¹ D. Hume, *Traité de la nature humaine*, *op. cit.*, p. 251, p. 217 (cité in *ES*, 65).

des idées explique certes la forme nécessaire des relations (contiguïté, causalité, ressemblance), mais jamais leur contenu singulier. Ainsi, s'il est toujours possible de trouver un rapport de ressemblance ou de contiguïté entre deux idées, la question reste de savoir pourquoi une idée évoque telle autre idée²². Quelle est donc la raison suffisante de la relation établie entre tels termes particuliers ? Rappelant l'objection bergsonienne, Deleuze tempère : « le moins que l'on puisse dire est que Hume y a pensé le premier » (*ES*, 114). Car pour Deleuze, Hume montre que la raison suffisante d'une association ne relève pas des principes de l'association mais des principes de la passion, c'est-à-dire de l'affectivité. La raison suffisante, c'est la circonstance en tant qu'elle renvoie aux variables qui constituent nos passions et nos intérêts. À l'instar de l'*ingenium* chez Spinoza, Hume définit ainsi la singularité empirique d'un sujet par l'ensemble des circonstances, qui représente « un état de ses besoins, une répartition de ses intérêts, une distribution de ses passions et croyances » (*ES*, 116). D'après Deleuze, cette notion de circonstance fait alors déboucher l'empirisme sur l'immense territoire de la pratique et de l'histoire, où le projet humien d'une science de l'homme s'épanouit comme science de l'individu. C'est en effet la combinaison chaque fois singulière des deux principes de la nature humaine, principes de l'association et principes de la passion, qui définit un sujet individuel et rend possible son étude psycho-sociologique. « S'il est vrai que l'association est nécessaire pour rendre possible toute relation en général, chaque relation en particulier n'est nullement expliquée par l'association. Ce qui donne à la relation sa raison suffisante, c'est la *circonstance*. Cette notion de circonstance apparaît constamment dans la philosophie de Hume. Elle est au centre de l'histoire, elle rend possible une science du particulier, une psychologie différentielle » (*ES*, 115).

Si l'on suit la logique de l'étude deleuzienne de Hume, il est manifeste que le dualisme initial du donné et du sujet se répète maintenant au cœur de la synthèse passive de l'habitude. L'enquête débouche alors sur deux horizons distincts : les effets et les causes des principes de la nature humaine. D'un

²² H. Bergson, *Matière et mémoire* (cité in *ES*, 114) : « On chercherait vainement deux idées qui n'aient pas entre elles quelque trait de ressemblance ou ne se touchent pas par quelque côté. [...] Cela revient à dire qu'entre deux idées quelconques choisies au hasard, il y a toujours ressemblance et toujours, si l'on veut, contiguïté, de sorte qu'en découvrant un rapport de contiguïté et de ressemblance entre deux représentations qui se succèdent on n'explique pas du tout pourquoi l'une évoque l'autre. La véritable question est de savoir comment s'opère la sélection entre une infinité de souvenirs qui tous ressemblent par quelque côté à la perception présente et pourquoi un seul d'entre eux — celui-ci plutôt que celui-là — émerge à la lumière de notre conscience ».

côté, l'on cherchera à déterminer les synthèses actives qui se greffent sur les synthèses passives (comment sont produites les croyances et les inventions ?); de l'autre, on essaiera de déterminer les causes d'après lesquelles la nature contracte des habitudes en général (quelle est la cause de la synthèse originaire du temps ?). Hume, pourtant, n'explore que la première voie, la voie des effets. Il estime que celle des causes est bouchée : nous ne pouvons pas connaître les causes de l'habitude. Deleuze nous rappelle pourquoi : cette recherche nous entraînerait dans les illusions propres à la spéculation métaphysique. Cette dualité des effets et des causes est primordiale dans la compréhension que Deleuze se fait de la philosophie de Hume. Elle nous fournit la structure d'*Empirisme et subjectivité* : le chapitre I met en place le dualisme constitutif de l'empirisme humien (atomisme et associationnisme) ; les chapitres II à IV portent sur les effets des principes de l'habitude dans la pratique du sujet (croyance et invention) ; le chapitre VI et la conclusion portent sur le problème des causes de ces principes. Nous demandons : quel est alors le rôle du chapitre V au croisement des deux questionnements ? Et pourquoi y trouve-t-on la confrontation de Hume à Kant ? Il faut répondre : pour Deleuze, la philosophie veut *fonder* les principes empiriques de la nature humaine ; or, Hume prétend que la recherche des causes est vaine et source d'illusions, car les causes métaphysiques sont inconnaissables ; mais en réalité, Deleuze suggère à la suite de Kant que *la philosophie n'a pas à chercher les causes métaphysiques mais les conditions transcendantales des principes de la nature humaine*. Si le chapitre V est ainsi situé dans l'ouvrage, si l'on y trouve la confrontation Hume-Kant, c'est qu'il montre la voie dans laquelle nous entraîne l'exigence de fondation de l'empirisme, troisième voie intermédiaire entre les causes et les effets, entre la métaphysique dogmatique et l'empirisme sceptique : la recherche des conditions de l'expérience réelle. Cette voie sera celle de l'empirisme transcendantal.

Deleuze devra dépasser Hume pour constituer l'empirisme transcendantal. Pour autant, toutes les ressources de l'empirisme humien n'ont pas été épuisées, loin de là. Du côté des effets, au niveau des synthèses de la représentation qui découlent des principes de la nature humaine, Deleuze trouve chez Hume une théorie du schématisme qu'il fait valoir contre celle de Kant. Inversement, du côté des causes, dans la spéculation sur l'origine des synthèses, Deleuze trouve cette fois une théorie de la genèse des illusions métaphysiques dans la représentation qui précède celle de Kant. Qu'est-ce à dire ? *Nous croyons que Hume fournit à Deleuze la matière d'une double critique de la représentation qu'il dirige contre la méthode transcendantale de*

Kant. D'une part, la théorie du schématisme montrera que les représentations du sujet sont incapables de présenter les conditions dans lesquelles elles s'engendrent : la régression aux conditions de la représentation ne pourra donc être menée par la représentation elle-même. Qu'il faille trouver une autre ressource pour la déduction transcendantale, c'est ce que confirme d'autre part la genèse des illusions : lorsque la représentation réfléchit sur sa propre origine, elle engendre des illusions métaphysiques (idées de Dieu, du monde et du moi). En ce double sens, la recherche des conditions de l'expérience réelle (empirisme transcendantal) ne pourra être accomplie qu'à condition de renoncer à la méthode réflexive de Kant, à la réflexion de la représentation sur elle-même. Ce sont ces deux points, la théorie du schématisme et la genèse des illusions, qu'il nous faut maintenant analyser.

Théorie empiriste du schématisme

Le rapport entre le donné et son dépassement, la dualité du passif et de l'actif, telle est l'énigme que l'empirisme lègue à la philosophie et que Deleuze entend résoudre : l'activation du sujet au cœur de l'imagination, l'irréductible dualité de la réceptivité et de la spontanéité. Peut-être Hume ouvrit-il involontairement la voie au thème transcendantal en indiquant que le problème du dépassement du donné devait être résolu au niveau de l'imagination (quoiqu'il orientât son enquête sur ses effets plutôt que sur son fondement). Deleuze suggère en tout cas deux choses : d'une part que, dans sa critique de Hume, Kant a raison de poser le problème au niveau de l'imagination (comme en témoigne le rôle que la *Critique de la raison pure* lui accorde dans la théorie du schématisme et dans la Déduction transcendantale)²³ ; d'autre part que, si Hume n'emprunte pas lui-même la voie transcendantale, il énonce du moins une règle que devra respecter quiconque s'y engagera : préserver la dualité du donné passif et du sujet actif, respecter l'extériorité des termes à leurs relations. *L'empirisme se reconnaît même à cette devise, qui est sa proposition fondamentale : le dualisme du sujet et du donné, la différence de la Pensée et de l'Être ; pour Deleuze, c'est la transgression de cette règle par Kant qui fera de la philosophie transcendantale un nouvel avatar du rationalisme, celui-ci étant défini dans sa plus grande généralité par la soumission de la différence de la Pensée et de l'Être à un principe d'identité.*

²³ Remarquons que c'est en 1953, l'année où paraît *Empirisme et subjectivité*, qu'est publiée la traduction française de *Kant et le problème de la métaphysique*, où Heidegger approfondit pour son compte le problème de l'imagination tel qu'il se présente dans la *Critique de la raison pure*.

Avec sa théorie de l'imagination, nous croyons que Hume ne fournit pas seulement à Deleuze les réquisits d'une philosophie transcendantale non rationaliste, mais qu'il lui procure de surcroît un modèle extrêmement fécond pour dépasser l'empirisme. Ce fonctionnement de l'imagination, Deleuze le baptise « schématisme de l'esprit » (*ES*, 144). Choix terminologique stratégique, puisque cette expression qu'on ne trouve nulle part dans le *Traité de la nature humaine* se situe en revanche au cœur de la *Critique de la raison pure*. Ce choix nous paraît déterminer l'orientation philosophique générale qui sous-tend *Empirisme et subjectivité*. Pour mettre au jour cette orientation, nous ne pouvons nous contenter de considérer la théorie du schématisme au niveau explicite où elle est exposée par Deleuze (le mode par lequel le sujet humien dépasse le donné dans les domaines de la connaissance et de la morale). Nous devons la lire aussi à un niveau implicite, que Deleuze ne fait que suggérer : *la théorie du schématisme humien s'y présente alors comme une théorie des synthèses de la représentation permettant de réévaluer toute la portée du kantisme, car il y apparaît que les synthèses de la représentation produites par l'activité schématique sont toujours hétérogènes au donné qu'elles synthétisent*. La différence de nature entre le donné de l'expérience et la synthèse du donné dans la représentation constitue le nerf de la théorie deleuzienne du schématisme de l'imagination et de l'institution. Exposons-la afin d'en tirer ensuite les conséquences.

La théorie de l'institution

Deleuze distingue deux types de schématisme à l'œuvre chez Hume : l'un concerne la croyance et se développe dans le domaine de la connaissance, l'autre concerne l'invention et se déploie dans le domaine de la morale. L'un est extensif, l'autre est intensif. 1°) Le *schématisme extensif* va de parties en parties et il est débordant (*ES*, 144-147). Dans la connaissance, le dépassement du donné procède en effet par parties, puisque nous y allons du connu à l'inconnu, nous déterminons des relations ou des circonstances inconnues à partir de relations et circonstances connues. Par exemple, dit Hume, « quand on spéculer sur les triangles, on considère les diverses relations connues et données de ces figures et on en infère une relation inconnue qui dépend des précédentes »²⁴. En outre, il est débordant parce qu'une certaine vivacité est communiquée aux relations d'idées, vivacité qui

²⁴ D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 150 (tr. fr. A. Leroy) (cité in *ES*, 145).

ne vient pas de l'activité du sujet mais de la fantaisie de l'esprit, de sorte qu'elle fabrique des relations fictives au gré des rencontres. 2°) Le schématisme extensif est pour Deleuze au service d'un *schématisme intensif* (ES, 147-149). Ce schématisme propre au domaine moral, auquel Deleuze consacre l'ensemble du deuxième chapitre d'*Empirisme et subjectivité*, concerne l'invention de règles générales par la réflexion des tendances de la passion dans l'imagination. « L'imagination se révèle comme une véritable production de modèles extrêmement divers : les institutions sont déterminées par les figures que tracent les tendances, selon les circonstances, quand elles se réfléchissent dans l'imagination, dans une imagination soumise aux principes d'association » (ES, 39). 3°) *Pour Deleuze, le schématisme cognitif-extensif et le schématisme moral-intensif, les principes de la connaissance et les principes de la passion, la croyance et l'invention, sont les deux modes par lequel le sujet dépasse le donné et produit une nouvelle dimension dans l'Être. Ils constituent ensemble la définition complète de la nature humaine d'un sujet singulier chez Hume, la condition nécessaire et suffisante de ses représentations et de ses actions, son portrait psycho-sociologique* (ES, 150-151).

Puisque la connaissance est subordonnée à la pratique, la croyance à l'invention de règles générales et d'institutions, c'est cette dernière qui doit nous donner la clé du fonctionnement de l'imagination. Or, Deleuze montre que l'invention d'institutions n'est jamais chez Hume le produit d'une limitation restrictive des passions, mais qu'elle est au contraire toujours le produit de leur *extension positive*. Cette doctrine enveloppe pour Deleuze une critique des théories contractualistes. On sait en effet que, à l'âge classique, les théories du contrat présentent l'état civil comme le fruit d'une limitation des passions et actions naturelles, qui serait seule à même d'affranchir les individus du désordre primitif et de leur garantir la jouissance des droits naturels. L'essence de la société se manifeste alors dans la loi, qui est le principe de limitation des égoïsmes et des intérêts particuliers, la convention par laquelle les individus renoncent et transfèrent leurs droits naturels à un tiers. En ce sens, la loi est un principe de limitation essentiellement négatif. Telle est, pour Deleuze, la conception à laquelle s'oppose Hume. « Ce que Hume reproche aux théories du contrat, c'est de nous présenter une image abstraite et fausse de la société, de définir la société de façon seulement négative, de voir en elle un ensemble de limitations des égoïsmes et des intérêts, au lieu de la comprendre comme un système positif d'entreprises inventées. Voilà pourquoi il est si important de rappeler que l'homme naturel n'est pas égoïste : tout en dépend, dans une conception de la société » (ES, 26). Dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze montre que l'institution humienne

s'oppose en tous points au contrat. Elle ne procède pas à une limitation des passions naturelles mais constitue un moyen de leur extension. C'est que, chez Hume, l'homme n'est pas égoïsme, il est d'abord partialité. Dans sa recherche de l'utile et du plaisir, il dispose d'une sphère naturelle de sympathie : pour ses proches, ses parents, ses semblables (contiguïté, causalité, ressemblance). L'homme est naturellement l'homme d'un clan, et ces clans s'excluent mutuellement. C'est pourquoi, d'après Deleuze, le problème moral n'est pas un problème de limitation des égoïsmes mais un problème d'intégration et d'extension des sympathies au delà de leur partialité naturelle. Or, il revient précisément aux règles générales de les étendre en inventant un système organisé de moyens qui définit la positivité de l'institution dans son opposition à la loi. Deleuze résume ainsi l'opposition de l'institution et de la loi chez Hume :

L'idée principale est celle-ci : l'essence de la société n'est pas la loi, mais l'institution. La loi, en effet, est une limitation des entreprises et des actions, et ne retient de la société qu'un aspect négatif. Le tort des théories contractuelles est de nous présenter une société dont l'essence est la loi, qui n'a pas d'autre objet que de garantir certains droits naturels préexistants, pas d'autre origine que le contrat : le positif est mis hors du social, le social est mis d'un autre côté, dans le négatif, dans la limitation, dans l'aliénation. Toute la critique que Hume fait de l'état de nature, des droits naturels et du contrat revient à montrer qu'il faut renverser le problème. [...] L'institution n'est pas une limitation comme la loi, mais au contraire un modèle d'actions, une véritable entreprise, un système inventé de moyens positifs, une invention positive de moyens indirects. Cette conception institutionnelle renverse effectivement le problème : ce qui est hors du social, c'est le négatif, le manque, le besoin. Quant au social, il est profondément créateur, inventif, il est positif (ES, 35).

Cette théorie de l'institution, que Deleuze expose dans *Empirisme et subjectivité*, irrigue également toute l'anthologie de textes que Deleuze publie sous le titre *Instincts et institutions*. Elle est le point commun le plus manifeste entre les deux ouvrages²⁵. Dans l'introduction au recueil, Deleuze écrit ainsi :

²⁵ L'antijuridisme restera une constante de la pensée politique deleuzienne, qui se manifestera notamment : dans l'opposition entre contrat et loi dans *Présentation de Sacher-Masoch* (PSM, 61-71) ; dans l'usage de la torsion que Spinoza fait subir à ces mêmes notions (contre Hobbes), torsion que Deleuze commente dans *Spinoza et le problème de l'expression* (SPE, 236-243) ; dans le rapport entre formations désirantes et formations sociales élaboré avec Guattari pour *L'anti-Œdipe* (chap. 1) ; dans son intérêt pour l'héritage institutionnaliste anglo-saxon chez les écrivains américains dans *Critique et clinique* (CC, 78). Nous verrons que

« L'institution se présente toujours comme un système organisé de moyens. C'est bien là, d'ailleurs, la différence entre l'institution et la loi : celle-ci est une limitation des actions, celle-là, un modèle positif d'action. Contrairement aux théories de la loi qui mettent le positif hors du social (droits naturels), et le social dans le négatif (limitation contractuelle), la théorie de l'institution met le négatif hors du social (besoins), pour présenter la société comme essentiellement positive, inventive (moyens originaux de satisfaction) » (*ID*, 25). Et Deleuze de citer à l'appui des textes de Saint-Just, de Hauriou et de Renard²⁶. La théorie que défend Deleuze dans ces deux ouvrages identifie clairement la formation des institutions à l'instauration d'un monde artificiel objectif, situé à mille lieues des réalisations de l'instinct et du naturalisme politique antique. On objectera : avec l'invocation d'un monde artificiel objectif, n'y a-t-il pas en réalité une convergence majeure avec le contractualisme dont elle prétendait pourtant se distinguer, et en même temps une contradiction flagrante avec sa revendication d'antijuridisme ? Si Deleuze défend l'idée que l'institution sociale est un monde artificiel, comment peut-il concilier l'opposition au contractualisme avec l'opposition au naturalisme antique ? Cette question n'est pas annexe : elle touche directement au sens du naturalisme deleuzien et à la possibilité subséquente de *penser à la fois l'immanence et la différence de nature entre les représentations et actions de l'homme d'un côté et la nature et le donné de l'expérience de l'autre*. Elle touche donc directement au sens du schématisme comme synthèse d'un donné de l'expérience dans la représentation. Deleuze formulera plus tard une réponse en termes spinozistes, dans *Spinoza et le problème de l'expression* et dans *L'anti-Œdipe*. Mais au début des années 1950, la réponse se formule encore en des termes empruntés à Hume, dont Deleuze entend défendre la cohérence. Il est vrai, concède-t-il, que Hume semble conserver du contractualisme l'idée que l'institution sociale est l'instauration d'un monde artificiel qui marque la sortie de l'état de nature animal et l'entrée dans un monde de la culture défini par des lois ou des règles. Pourtant, compte tenu du statut qu'il confère à la loi, Hume ne se démarque pas moins profondément du courant contractualiste. Car malgré son caractère correctif, la loi n'est pas chez lui un principe de limitation des actions individuelles. C'est pourquoi

l'originalité de cet antijuridisme est qu'il se double d'un profond naturalisme ancré sur une théorie du désir.

²⁶ Pour une analyse précise et profonde de ces textes, et de leur statut dans la trajectoire de Deleuze en philosophie politique, cf. G. Sibertin-Blanc, *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie, Université Charles de Gaulle Lille III, p. 52-71.

Deleuze précise que, si l'instauration d'un monde de la législation est un *topos* de la réflexion politique du XVIII^e siècle, Hume lui donne en vérité un sens tout à fait original. La loi n'y est chez lui jamais un principe de limitation et de négation des égoïsmes primitifs, mais un principe d'extension et d'intégration des sympathies partielles²⁷. Par conséquent, d'une part la sympathie et la loi, la tendance et l'institution, la nature et la culture ne font qu'un puisque c'est la loi qui étend la sympathie, l'institution qui satisfait la tendance, la culture qui réalise la nature ; mais d'autre part, ce sont deux ordres de réalité hétérogènes puisque l'institution ne s'explique jamais par la tendance qu'elle satisfait, ni la loi par la sympathie qu'elle étend. *Nous croyons que l'essentiel de la thèse deleuzienne tient dans cette double affirmation : l'institution satisfait une tendance mais ne s'explique pas par elle ; la tendance produit une forme de satisfaction qui ne lui ressemble pas.* « Nous pouvons enfin conclure : nature et culture, tendance et institution ne font qu'un dans la mesure où l'une se satisfait dans l'autre, mais elles font deux dans la mesure où la seconde ne s'explique pas par la première » (*ES*, 39)²⁸. De même que l'instinct, l'institution s'accorde donc avec la nature dont elle réalise les fins. C'est sur

²⁷ Cf. G. Deleuze, « La nature humaine selon Hume », *op. cit.*

²⁸ Il est vrai que l'idée que les tendances naturelles se trouvent réalisées par et dans l'institution reste une formule générale. Car en même temps qu'il réfléchit la tendance naturelle, le schème la réprime : ainsi par exemple lorsque l'extension de la sympathie en réprime la partialité primitive. La question devient alors : comment la tendance, en se réfléchissant dans l'esprit qu'elle affecte, en vient-elle à se réprimer elle-même ? « Il faut comprendre que la justice n'est pas une réflexion *sur* l'intérêt, mais une réflexion *de* l'intérêt, une espèce de torsion de la passion elle-même dans l'esprit qu'elle affecte. La réflexion est une opération de la tendance qui se réprime elle-même » (*ES*, 32). La possibilité de l'auto-répression de la tendance naturelle primitive deviendra aux yeux de Deleuze la question fondamentale de la philosophie politique, que Spinoza avait déjà su poser : « *Il n'y a que du désir et du social, et rien d'autre.* Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : "Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ?" Comment en vient-on à crier : encore plus d'impôts ! moins de pain ! [...] Jamais Reich n'est plus grand penseur que lorsqu'il refuse d'invoquer une méconnaissance ou une illusion des masses pour expliquer le fascisme, et réclame une explication par le désir, en termes de désir : non, les masses n'ont pas été trompées, elles ont désiré le fascisme à tel ou tel moment, en telles circonstances, et c'est cela qu'il faut expliquer, cette perversion du désir grégaire » (*AO*, 36-37). — Deux séries d'éléments nous paraissent entrer en ligne de compte, chez Hume déjà : d'une part, la réfraction ou la réflexion de la passion (désir) dans la conscience ; d'autre part, les circonstances par lesquelles telles idées plutôt que telles autres sont associées dans la conscience (*ES*, 114-115). Ensemble, ils réclament une science du particulier, une casuistique : celle-ci ne doit toutefois pas opérer au niveau empirique de la conscience psychologique comme c'est le cas chez Hume (*ES*, 115), mais au niveau métapsychologique de l'inconscient. Tel sera un des buts principaux du « spinozisme de l'inconscient » formulé dans *L'anti-Œdipe*, c'est-à-dire la schizo-analyse.

cette note naturaliste que Deleuze conclura son étude sur Hume. « En croyant et en inventant, nous faisons du donné lui-même une *Nature*. Voilà où la philosophie de Hume rencontre son point ultime : cette Nature est conforme à l'Être ; la nature humaine est conforme à la Nature » (*ES*, 152). En somme, la différence entre nature et culture est maintenue au sein d'une Nature élargie qu'elle ne scinde pas. L'homme réalise des fins naturelles par des moyens positifs obliques (schématisation), mais leur produit hétérogène appartient encore à la Nature. En ce sens, *l'antijuridisme se double d'un profond naturalisme*²⁹. Tirons les conséquences de cette conception de l'institution quant à la théorie du schématisation de l'imagination et, plus généralement, quant à la critique de la représentation qui en découle.

Les trois faces du schématisation

Pas plus que l'instinct, l'institution ne brise l'unité du naturalisme. Chez Deleuze, cette unité rend possible la confrontation des notions d'instinct et d'institution. D'après un premier aspect, instincts et institutions supposent tous deux des tendances à satisfaire. Ces tendances constituent un « *a priori* » de l'expérience, « la préexistence d'un milieu dans lequel est menée l'expérience », que ce milieu soit spécifique dans le cas de l'instinct, ou social dans le cas de l'institution (*ID*, 24). D'après un deuxième aspect, ils constituent tous deux un procédé de satisfaction des tendances naturelles, la forme organisée d'une satisfaction possible, quoique leurs moyens respectifs diffèrent : tandis que l'instinct est un moyen naturel de satisfaction directe, l'institution est un moyen artificiel de satisfaction indirecte ou oblique. « La tendance était satisfaite indirectement par l'institution, elle l'est directement par l'instinct » (*ID*, 26). Cette différence de procédés, en un sens, est décisive, puisqu'elle permet de tracer une frontière entre nature et culture au sein d'un naturalisme élargi (*ID*, 27 ; *ES*, 53). Il y a instinct en effet lorsque les moyens de satisfaction sont déterminés par la tendance spécifique, et « il y a

²⁹ Il est donc cohérent que Deleuze ait ultérieurement abandonné la différence de l'instinct et de la tendance en même temps que la différence entre nature et culture, au profit du lexique naturaliste et univoque du désir, de la force ou de la pulsion, emprunté à Spinoza, à Nietzsche et à la psychanalyse freudienne. L'interprétation de la philosophie politique de Spinoza appuiera ce double mouvement, qui trouvera son expression la plus aboutie dans la théorie des machines désirantes de *L'anti-Œdipe*. — Si le lexique spinoziste du désir est parfaitement univoque, il n'en va pas de même en psychanalyse. Il semble en effet que ses sources à la fois biologiques et psychologiques l'aient déterminé à rencontrer une équivocité, dont témoignent les différentes traductions françaises du terme *Trieb* (cf. E. Roudinesco, M. Plon, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997/2006, « Pulsion »).

institution quand les moyens par lesquels une tendance se satisfait ne sont pas déterminés par la tendance elle-même, ni par les caractères spécifiques » (*ES*, 37). L'activité synthétique oscille donc entre deux pôles, suivant le degré de détermination des moyens par la tendance : l'instinct renvoie à la détermination la plus forte (satisfaction directe ou quasi directe), l'institution en revanche laisse une marge d'indétermination qui ouvre le champ à l'inventivité de l'intelligence sociale (satisfaction oblique). D'où la merveilleuse variété des institutions sociales : les formes d'alliance, les types de violence, et les mille autres possibles. Mais cette différence dans les procédés ne supprime jamais l'hétérogénéité de la tendance et de sa satisfaction : toujours les termes sont *extérieurs* à leurs relations, jamais le moyen de la satisfaction ne *ressemble* à la tendance qu'il satisfait. Ainsi, pas plus que telle forme de mariage ne s'explique par les besoins sexuels qu'il satisfait, l'eau que je bois ne ressemble aux hydrates dont mon organisme manque. Même du point de vue de l'instinct, les signes auxquels un animal sent la présence de l'eau ne ressemblent pas aux éléments dont son organisme a besoin (*ID*, 26 ; *DR*, 100). Bref, dans tous les cas, *jamais l'a priori de l'expérience ne ressemble à la synthèse qui le représente*.

Le problème de la synthèse, tel que Deleuze l'examine ici, nous renvoie aux trois faces du schématisme. 1°) Il nous renvoie d'une part, à la nature des tendances, c'est-à-dire du milieu *a priori de l'expérience*, qu'il soit spécifique ou social. Devant des comportements instinctifs, le problème biologique consiste ainsi à savoir quelle est cette instance qui détermine l'espèce à la satisfaire directement : réflexe, hormones, tropisme, intérêt de l'espèce ? (*II*, 18-29). De même, face aux institutions sociales, « le problème sociologique le plus profond consiste à chercher quelle est cette autre instance dont dépendent directement les formes sociales de la satisfaction des tendances. Rites d'une civilisation ; moyens de production ? » (*ID*, 25-26). Plus généralement, on demandera : quelle est cette « autre instance », le milieu *a priori* de l'expérience, que Hume appelait dans son *Traité* imagination ou esprit ? 2°) Le schématisme nous renvoie d'autre part à son procédé général, direct ou oblique, c'est-à-dire à son *activité synthétique* : la satisfaction d'une tendance par des moyens qui ne lui ressemblent pas. Dans tous les cas, l'activité synthétique est la production d'un résultat qui ne ressemble pas aux termes qu'elle synthétise. Elle ne procède donc pas par application ou limitation, mais par des moyens positifs originaux. Ainsi, d'une espèce à l'autre, le moyen instinctif de satisfaire une tendance n'est pas le même ; et il en va de même, au sein de l'espèce humaine, quant à la satisfaction de ses passions. 3°) Le schématisme nous renvoie enfin à son produit, c'est-à-dire à

la *synthèse empirique* qui satisfait la tendance. Ainsi des différents instincts et surtout de la variété des institutions. Suivant l'exigence empiriste d'une science du particulier, le schématisme doit fournir la raison suffisante des relations, une explication des cas singuliers, toute une casuistique : pourquoi telle réaction, tel intérêt, tel régime de propriété ou telle forme de mariage parmi tant d'autres possibles ? Milieu a priori de l'expérience, activité synthétique de schématisation, produit synthétique de la schématisation, tels sont les trois aspects du schématisme en général.

Or, contre la conception kantienne, le schématisme humien nous apprend : d'une part, que l'expérience a priori ou le donné est un divers, mais d'une diversité distributive telle que ses éléments ne sont pas unifiables sous un principe d'identité, pas plus par un Je fini que par un Être infini ; d'autre part, que leur mise en relation est positive, et ne peut être envisagée sous la forme limitative d'une application ; enfin, que le produit empirique de la relation trouve dans l'opération de schématisation la raison suffisante de sa singularité, et non pas une condition de possibilité abstraite et générale, c'est-à-dire hypothétique³⁰. Ce sont tous ces aspects que Deleuze retiendra du schématisme humien, et fera jouer dans sa théorie de l'imagination. Sous tous ces aspects, la théorie du schématisme de l'imagination que Deleuze tire de Hume pose un réquisit empiriste fondamental, dont une ambition transcendantale rigoureuse devra tenir compte : l'impossibilité de soumettre totalement le donné à la forme d'une synthèse. S'il doit y avoir une déduction transcendantale, tel est le fait dont elle doit partir (*quid facti*) et l'expérience qu'elle doit fonder (*quid juris*) : non seulement la synthèse comme dépassement du donné, mais aussi et surtout la différence comme pure expérience dont la synthèse dépend. Cette expérience de la différence lovée au cœur de l'empirisme, quelles qu'en soient les conséquences que Hume en tire pour son compte, nous fournit des renseignements précieux sur la direction dans laquelle Deleuze poursuivra l'enquête au delà de l'empirisme et avec l'empirisme — vers un « empirisme supérieur ». La différence ou l'extériorité des termes aux relations signifie que toute synthèse de la représentation est par nature impuissante à rendre compte de la différence dans laquelle elle se constitue, c'est-à-dire de son propre fondement. Quel moyen la philosophie possède-t-elle alors pour régresser de la représentation empirique vers le fondement transcendantal ?

³⁰ Sur le schématisme chez Deleuze, cf. le problème de la dramatisation, *infra*, chap. 7.

LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE (DE HUME A KANT)

La théorie du schématisme de l'imagination que Deleuze déploie en 1953 affirme l'hétérogénéité du donné de l'expérience qui conditionne les représentations et des synthèses de la représentation qui dépassent ce même donné. Comment dès lors résoudre le problème critique, à savoir l'affinité entre les représentations et le donné ? Deleuze estime que, pour ce faire, la philosophie doit trouver un « plan d'analyse » d'où elle puisse mener l'examen des structures de la conscience (*ES*, 92). Or ce plan d'analyse, Hume le croit inconnaissable : lorsque l'imagination réfléchit sur sa propre origine, elle donne naissance des illusions métaphysiques incorrigibles. Mais pour Deleuze, comme nous allons le voir, ce que nous apprend la genèse humienne des illusions, ce n'est pas qu'il faut renoncer à la recherche du fondement de la représentation : toute l'histoire du kantisme en sera la preuve. Ce qu'elle nous apprend, c'est en revanche que cette recherche ne peut être menée par la réflexion de la représentation sur elle-même. Comprenons : Deleuze utilise la théorie humienne de l'illusion pour critiquer la méthode réflexive par laquelle Kant prétendra résoudre le problème critique que Hume avait légué à la philosophie. *L'empirisme transcendantal repose ainsi sur un chiasme ou un chassé-croisé : d'un côté, Deleuze pense que Kant dépasse Hume lorsqu'il remplace la recherche métaphysique de l'origine par une analyse transcendantale des conditions de la représentation, seule à même de résoudre le problème critique ; mais en même temps, Deleuze considère que Hume devance Kant lorsqu'il montre que la réflexion de la représentation ne peut produire que des illusions, si bien que la méthode de conditionnement kantienne se trouve invalidée par anticipation.* Ce chassé-croisé qu'esquisse *Empirisme et subjectivité*, précisons-en les contours.

L'impossible connaissance du principe de l'harmonie chez Hume

Genèse des illusions

Le problème critique de l'objectivité de nos représentations se confond avec la recherche du principe qui fonde le dépassement légitime du donné, avec la quête du fondement qui rend compte de l'harmonie que nous constatons entre les principes de la connaissance et les principes de la nature. Comment se fait-il, non pas que nous puissions dépasser le donné, mais que ce dépassement subjectif se trouve confirmé par la nature objective ?

Comment expliquer l'affinité des principes de la Nature et des principes de la connaissance ? Hume déclare : « Bien que les pouvoirs et les forces qui gouvernent [le cours de la nature] nous soient totalement inconnus, pourtant nos pensées et nos conceptions ont toujours continué, trouvons-nous, du même train que les autres œuvres de la nature » ; « Voilà donc une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées »³¹. Mais la cause de cette harmonie reste elle-même inconnaissable.

Au début de son étude, Deleuze rappelle l'interdit de Hume : « La philosophie comme science de l'homme n'a pas à chercher de cause ; elle doit scruter des effets. La cause ne peut pas être *connue* ; il n'y a pas une cause des principes, une origine de leur pouvoir. L'originel est leur effet sur l'imagination » (*ES*, 5-6). Nous devons pourtant comprendre le sens et la portée de l'interdit qui pèse sur la recherche des causes. Pourquoi l'origine des principes de la nature humaine échappe-t-elle à notre connaissance et nous plonge-t-elle dans d'insurmontables illusions ? Face à cette question, Deleuze joue donc sur deux tableaux : sur l'un, il veut rendre compte, à l'intérieur de la philosophie de Hume, de l'harmonie entre les principes de la Nature et les principes de la nature humaine ; sur l'autre, il entend prolonger l'empirisme humien vers un empirisme transcendantal qui en dépend.

Comment Deleuze comprend-il la formation des illusions chez Hume ? Nous avons vu que la nature humaine est une combinaison de deux types de principes empiriques, les principes d'association des idées du point de vue de la connaissance et les principes de la passion ou d'utilité du point de vue de la pratique ; nous avons dit que ce sont les principes de la passion qui orientent les associations d'idées en leur donnant un sens univoque qu'elles n'ont pas par elles-mêmes ; nous avons montré, enfin, que c'est en fonction de ce sens univoque que nous agissons en vue de l'utile ou du plaisir. Deleuze revient constamment sur ces thèses dont dépend l'empirisme comme philosophie pratique. Ainsi : « Il est vrai que l'affection passionnelle *et* sociale est seulement une partie de la nature humaine. Il y a d'autre part l'entendement, l'association des idées. Mais c'est par convention qu'on parle ainsi : le vrai sens de l'entendement, nous dit Hume, est justement de rendre sociable une passion, social un intérêt » (*ES*, 2). Ou encore : « On voit comment les deux espèces d'affections, la relation et la passion, se situent l'une par rapport à l'autre : l'association relie les idées dans l'imagination ; la passion donne un sens à ces relations, donc un penchant à l'imagination. Si bien que, d'une certaine façon, la passion a besoin de l'association des idées,

³¹ Cf. D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, *op. cit.*, p. 161 (cité in *ES*, 77-78).

mais inversement l'association suppose la passion. Si les idées s'associent, c'est en fonction d'un but ou d'une intention, d'une finalité que seule la passion peut conférer à l'activité de l'homme. C'est parce que l'homme a des passions qu'il associe des idées » (*ES*, 58 ; cf. *ES*, 139-141).

Ce jeu de la passion et de l'association définit une nature humaine ; mais il désigne aussi la source des illusions. Alors que la fantaisie primitive de l'esprit semblait disciplinée par les lois d'association, alors que l'imagination semblait fixée dans les habitudes qui constituent une nature humaine, nous assistons en effet à un étrange retournement des choses : la nature humaine redevient fantaisie (quoique d'une autre façon). Pour Hume, c'est là que naissent les illusions et fictions inhérentes au fonctionnement de l'esprit. Deleuze peut ainsi juger que, quant à l'importance accordée à la notion d'illusion, Hume devance historiquement Kant. L'illusion est autre chose que l'erreur ; tandis que l'erreur est un accident qui survient de l'extérieur à une pensée naturellement droite, l'illusion trouve son origine dans le fonctionnement interne et spontané de l'esprit. Chez Hume, *la source de l'illusion réside dans la réflexion de l'imagination*. Ce mécanisme trouve sa source dans le fonctionnement de l'imagination en tant qu'elle invente des règles générales. Car si l'imagination se trouve affectée, qualifiée et fixée par les principes de la nature humaine, de sorte que la fantaisie de l'esprit acquiert une discipline, une fois devenue faculté, elle se met à réfléchir l'affection qui la qualifiait. Et c'est à partir de là que la fantaisie reprend ses droits. Parce qu'en réfléchissant sa passion, l'imagination se sert des principes de l'association pour donner à la passion une extension qu'elle n'avait pas par elle-même : elle présente l'accidentel comme l'essentiel, fait de l'habitude une règle générale, et en la réfléchissant, l'étend³². *La règle générale désigne cette unité de la réflexion de la passion dans l'imagination et d'une extension de la passion par l'imagination*. En produisant des règles générales, l'homme sort de l'habitude, de l'actualité du présent vivant, et ouvre le domaine de la culture et de l'histoire. Deleuze résume ainsi le mouvement :

Livré à lui-même, l'esprit n'est pas privé du pouvoir de passer d'une idée à une autre, mais passe de l'une à l'autre au hasard et suivant un délire qui parcourt l'univers, formant des dragons de feu, des chevaux ailés, des géants monstrueux. Les principes de la nature humaine, au contraire, imposent à ce délire des règles constantes comme des lois de passage, de transition, d'inférence en accord avec la Nature elle-même. Mais à partir de

³² Telle que la présente Deleuze, la formation des règles générales et des institutions sociales chez Hume fonctionne donc comme l'idéologie : par l'apparence du nécessaire donné au contingent, par la naturalisation de l'historique.

là, se déroule une étrange bataille. Car, s'il est vrai que les principes d'association fixent l'esprit en lui imposant une nature qui discipline le délire ou les fictions de l'imagination, inversement l'imagination se sert de ces principes pour faire passer ses fictions, ses fantaisies, pour leur conférer une caution qu'elles n'auraient pas par elles-mêmes. Il appartient en ce sens à la fiction de feindre les relations elles-mêmes, d'induire des relations fictives et de nous faire croire à des folies. [...] On ne dépasse plus l'expérience dans une voie de science qui sera confirmée par la Nature elle-même et par un calcul correspondant, on la dépasse dans toutes les directions d'un délire qui forme une contre-Nature et assure la fusion de n'importe quoi. La fantaisie se sert des principes d'association pour tourner ces principes eux-mêmes et leur donner une extension illégitime. Hume est en train d'opérer un second grand déplacement en philosophie, qui consiste à substituer au concept traditionnel d'erreur celui de délire ou d'illusion, d'après lequel il y a des croyances non pas fausses, mais illégitimes, des exercices illégitimes des facultés, des fonctionnements illégitimes des relations. Là, encore, Kant devra à Hume quelque chose d'essentiel (*ID*, 230-231).

Dieu et le Monde, des illusions incorrigibles

D'après Deleuze, de telles illusions ne sont guère dangereuses tant qu'elles font l'objet d'une correction. Ainsi par exemple lorsque les fictions, dépassements délirants ou relations feintes, sont dénoncées par l'entendement au moyen d'un calcul des probabilités, lequel assure une certaine proportionnalité entre l'expérience et les croyances. « Mais l'illusion est singulièrement plus grave quand elle fait elle-même partie de la nature humaine, c'est-à-dire quand l'exercice ou la croyance illégitime est incorrigible » (*ID*, 231). Or c'est précisément dans de telles illusions que nous entraîne la recherche des causes de l'accord entre les principes de la Nature et les principes de la connaissance, c'est-à-dire la tentative de résoudre le problème critique.

Hume ne renonce pas à penser la cause de l'harmonie, puisque telle est la fonction qu'il assigne à Dieu : garantir l'harmonie préétablie entre les principes de la connaissance et les principes de la Nature. Mais cette cause, Hume renonce à la connaître. L'Idée de Dieu peut être pensée, mais elle ne peut être connue. Comment Deleuze explique-t-il cette affirmation ? C'est que pour être l'objet d'une connaissance légitime, il faudrait que la cause puisse être inférée de son effet, que Dieu puisse être induit à partir du monde. Seulement, pour qu'une inférence causale soit légitime, il est nécessaire que

l'imagination observe une liaison constante entre deux idées, une répétition de l'objet. Or le monde n'offre jamais la possibilité d'une telle inférence puisqu'il est un effet unique qui ne se répète jamais. « Nous ne saurions inférer un objet de l'autre qu'après avoir remarqué une liaison constante entre leurs espèces ; et si l'on nous montrait un effet entièrement unique, qui ne pût être compris sous aucune espèce connue, je ne vois pas que nous puissions former aucune induction ou conjecture sur sa cause »³³. Ainsi, parce que le monde n'est pas à proprement parler un objet de l'expérience possible, ni des sens ni de l'entendement, puisqu'il est l'horizon hors de l'expérience que tout objet de l'expérience suppose, l'instance qui est censée assurer l'harmonie de nos représentations avec la nature dans le monde ne peut pas être légitimement connue, mais uniquement pensée et postulée (*ES*, 81-82). « En d'autres termes, commente Deleuze, il n'y a d'objet physique et de répétition que dans le monde. Le monde comme tel est essentiellement l'Unique. C'est une fiction de l'imagination, ce n'est jamais un objet de l'entendement ; les cosmologies sont toujours fantaisistes. Ainsi chez Hume, mais d'une autre manière que chez Kant, la théorie de la causalité a deux étages : la détermination des conditions d'un exercice légitime relativement à l'expérience, la critique de l'exercice illégitime hors de l'expérience » (*ES*, 75). Pour Deleuze, Hume devance Kant : il dénonce avant lui le caractère illusoire des Idées de Dieu et du Monde, il critique avant lui la formation spontanée d'idées qui ne sont pas des objets de connaissance.

Deleuze fait remarquer pourtant que, en dépit de cette critique, ce sont ces incorrigibles fictions de l'imagination, qu'aucune expérience objective ne peut venir démentir et qu'aucun calcul des probabilités ne peut espérer dénoncer, qui ont vocation à résoudre chez Hume le problème critique. Ce sont des fictions qui assurent l'harmonie préétablie, hors de toute connaissance possible³⁴.

³³ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947, p. 203 (tr. fr. A. Leroy) (cité in *ES*, 75). — Deleuze a en réalité modifié la traduction de Leroy. Celle-ci donne en effet : « C'est seulement quand nous avons trouvé deux *espèces* d'objets constamment conjointes que nous pouvons inférer l'une de l'autre ; si un effet se présentait, qui soit entièrement singulier et qu'on ne puisse comprendre sous aucune *espèce* connue, je ne vois pas que nous puissions former aucune conjecture, aucune inférence sur sa cause ».

³⁴ Elles ne sont donc à proprement parler ni vraies ni fausses, mais simplement illégitimes. Elles sont encore une croyance, et donc une prétention à l'objectivité, quoiqu'elles soient le plus bas degré de croyance. Cf. *ID*, 232 : « par un dernier raffinement, dans un troisième acte, les croyances illégitimes au Monde, au Moi et à Dieu apparaissent comme l'horizon de toutes les croyances légitimes possibles, ou comme le plus bas degré de croyance. Car si tout est croyance, tout est affaire de degrés de croyance, même le délire de la non-connaissance ».

Nous avons vu que la philosophie n'a rien à dire sur la cause des principes, sur l'origine de leur pouvoir. Là est la place de Dieu. Nous ne pouvons pas nous servir des principes d'association pour connaître le monde comme un effet de l'activité divine, encore moins pour connaître Dieu comme la cause du monde, mais nous pouvons toujours penser Dieu négativement, comme la cause des principes. C'est en ce sens que le théisme est valable. C'est en ce sens que la finalité se réintroduit. Elle sera pensée, mais non connue, *comme l'accord originel des principes de la nature humaine avec la Nature elle-même*. « Voilà donc une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées ». *La finalité nous donne ainsi dans un postulat l'unité originelle de l'origine et de la qualification*. L'Idée de Dieu, comme accord originel, est la pensée de quelque chose en général ; pour la connaissance, elle ne peut recevoir un contenu qu'en se mutilant, en s'identifiant à tel ou tel mode d'apparition que l'expérience nous manifeste, en se déterminant par une analogie nécessairement partielle (ES, 77-78).

Nous comprenons mieux pourquoi Hume évacue les causes inconnaissables hors de l'enquête philosophique et se concentre sur leurs effets particuliers. Nous voyons plus précisément pourquoi l'exploration du constitué n'a pas pour contrepartie une analyse du constituant : cette recherche nous plongerait dans d'incorrigibles illusions. Pour Deleuze, il est donc cohérent que, des deux directions enveloppées dans le dualisme initial, Hume n'en explore qu'une, la seule qui soit objet de connaissance légitime, celle des effets produits par les principes. Car les principes sont des fonctions et non des substances, des lois et non des êtres, ils « se définissent par leurs effets » (ES, 151 ; cf. ES, 6). *L'interdit initial qui barrait la route en direction des causes se trouve motivé par l'impossibilité de convertir l'empirisme en métaphysique dogmatique*. Pourtant, bien que cohérente, la réponse humienne demeure profondément insatisfaisante. Aux yeux de Deleuze, il est clair que Hume manque de rigueur philosophique lorsqu'il postule au fondement de l'harmonie préétablie une instance métaphysique qu'il dénonce lui-même comme illusoire, comme un pur délire de l'imagination³⁵. Dieu ne peut pas

³⁵ Sur ce point, on se reportera au début du cours que Deleuze a donné en 1955-1956 : « Qu'est-ce fonder ? ». Ce cours qu'une retranscription hasardeuse a laissé à l'état lacunaire est le seul témoignage dont nous disposons sur le niveau d'élaboration de la pensée deleuzienne pendant la seconde moitié des années 1950, c'est-à-dire pendant la période de maturation du système. Il constitue à ce titre un document extrêmement précieux, en dépit de l'inquiétante légèreté de la retranscription. Cette importante réserve étant formulée, voici ce que la retranscription du cours donne à propos du problème de l'affinité des principes de la Nature et de la connaissance : « Hume a posé généralement le problème mais n'y a pas répondu. Le principe lui semble psychologique » ; et sur l'invocation de Dieu comme principe

constituer une solution philosophique conséquente au problème critique de l'harmonie. C'est une mauvaise solution pour un problème bien posé. Pour Deleuze, Kant trouve en revanche la voie d'une solution rigoureuse lorsqu'il découvre le prodigieux domaine du transcendantal, hors de l'opposition de l'empirique et de la métaphysique dogmatique. Alors, la recherche des causes peut céder sa place à celle des raisons, les principes métaphysiques s'effacent derrière les conditions transcendantales, et l'idéalité du fondement remplace la substantialité de l'être.

« Une critique aiguë de la représentation »

La solution kantienne et son insuffisance (un nouveau rationalisme)

Quelle est la teneur de l'objection kantienne ? Kant demande : s'il est vrai que le sujet dépasse le donné au moyen d'une association d'idées dans l'imagination, sous quelle condition une telle association est-elle possible ? Quel principe permet la formation de la synthèse empirique de l'habitude ? Et Kant de répondre : l'imagination n'aurait jamais l'occasion d'associer certaines idées entre elles, de contracter des habitudes, si ces mêmes phénomènes ne se présentaient d'abord suivant une règle constante. Si le donné était chaotique, aucune représentation ne serait possible, et nous en resterions à la fantaisie primitive de l'imagination. Certes, le scepticisme humien consiste moins à nier l'existence de la causalité qu'à refuser toute justification *a priori* de l'usage que nous en faisons dans nos jugements synthétiques. Mais si Hume a raison de refuser de conclure d'une répétition régulière de cas à une nécessité causale (le soleil s'est levé chaque matin donc il se lèvera nécessairement demain), il ne rend pourtant nullement compte de la forme du donné dont dépend l'association des idées dans l'imagination. Deleuze cite le long passage de la Dédution transcendantale « où Kant développe admirablement sa critique » sur le terrain de l'imagination³⁶.

d'harmonie : « Cette réponse était cohérente mais ne renseignait guère et était inquiétante de la part d'un auteur qui attaque l'idée de Dieu ».

³⁶ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Dédution transcendantale (1781) : « C'est à la vérité une loi purement empirique que celle en vertu de laquelle des représentations qui se sont souvent suivies ou accompagnées finissent par s'associer entre elles et par former ainsi une liaison telle que, même en l'absence de l'objet, l'une de ces représentations fait passer l'esprit à l'autre, suivant une règle constante. Mais cette loi de la reproduction suppose que les phénomènes eux-mêmes sont réellement soumis à une règle de ce genre et que leurs représentations diverses s'accompagnent ou se suivent conformément à certaines règles ; car autrement notre imagination empirique n'aurait jamais rien à faire qui fût conforme à sa

Commentant la célèbre objection kantienne, Deleuze souligne que Kant pose le problème de la synthèse sur le même terrain, mais d'une nouvelle manière : sur le même terrain, puisque Hume avait raison de poser le problème de la synthèse au niveau de l'imagination ; d'une nouvelle manière cependant, puisque le dualisme du sujet et du donné l'empêchait de comprendre l'affinité du donné avec les principes de la connaissance. D'après Kant, il faut renverser la position du problème. Tel est le sens de la révolution copernicienne : si le dépassement du donné est légitime, c'est que le sujet ne se constitue pas dans le donné, il le constitue ; il n'est pas effet mais principe. Pour que soit possible la synthèse empirique dans l'imagination (association d'idées), la nature, le donné ou le divers de l'expérience doit être soumis à une synthèse *a priori* qui dépasse l'imagination. Les principes de la nature humaine doivent donc être fondés sur des principes transcendants, la subjectivité psychologique sur une subjectivité transcendantale³⁷. *Kant dissout donc la proposition fondamentale de l'empirisme : la diversité du donné n'est plus extérieure aux relations synthétiques dans lesquelles elle entre ; elle lui est désormais intérieure puisque sa donation suppose une synthèse a priori (catégories)*. Voici le long passage où Deleuze commente la solution transcendantale :

puissance, et par conséquent elle demeurerait enfouie dans le fond de l'esprit comme une faculté morte et inconnue à nous-mêmes. Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, [...] mon imagination empirique ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ; ou si un certain mot était attribué tantôt à une chose et tantôt à une autre, ou encore si la même chose était appelée tantôt d'un nom et tantôt d'un autre, sans qu'il y eut aucune règle à laquelle les phénomènes fussent déjà soumis eux-mêmes, aucune synthèse empirique de l'imagination ne pourrait avoir lieu. Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui rende possible cette reproduction des phénomènes en servant de principe *a priori* à une unité synthétique nécessaire [...] Si nous pouvons prouver que même nos représentations *a priori* les plus pures ne nous procurent aucune connaissance qu'à la condition d'enfermer une liaison des éléments divers qui rende possible une synthèse complète de la reproduction, cette synthèse de l'imagination même est fondée, antérieurement à toute expérience, sur des principes *a priori*, et il en faut admettre une synthèse transcendantale pure servant elle-même de fondement à la possibilité de toute expérience (en tant que celle-ci suppose nécessairement la reproductibilité des phénomènes) » (tr. fr. J. Barni) (cité in *ES*, 123).

³⁷ Deleuze reviendra en 1963 sur le problème Hume-Kant dans *La philosophie critique de Kant*, (*PCK*, 19-24). Cf. notamment : « On voit sur quel point se fait la rupture de Kant avec Hume. Hume avait bien vu que la connaissance impliquait des principes subjectifs, par lesquels nous dépassions le donné. Mais ces principes lui semblaient seulement des principes de la *nature humaine*, principes psychologiques d'association concernant nos propres représentations. Kant transforme le problème : ce qui se présente à nous de manière à former une Nature doit nécessairement obéir à des principes du même genre (bien plus, *aux mêmes principes*) que ceux qui règlent le cours de nos représentations. Ce sont les mêmes principes qui doivent rendre compte de nos démarches subjectives, et aussi du fait que le donné se soumet à nos démarches. Autant dire que la subjectivité des principes n'est pas une subjectivité empirique ou psychologique, mais une subjectivité "transcendantale" » (*PCK*, 21).

Où commence la critique de Kant ? Kant en tout cas ne doute pas que l'imagination ne soit effectivement le meilleur terrain sur lequel on puisse poser le problème de la connaissance. Des trois synthèses qu'il distingue, il nous présente lui-même la synthèse de l'imagination comme étant le fond des deux autres. Mais ce que Kant reproche à Hume, c'est sur ce bon terrain d'avoir mal posé le problème : la façon même dont Hume a posé la question, c'est-à-dire son dualisme, obligeait à concevoir le rapport du donné et du sujet comme un accord du sujet avec le donné, de la nature humaine avec la Nature. Mais justement, si le donné n'était pas soumis lui-même et *d'abord* à des principes du même genre que ceux qui règlent la liaison des représentations pour un sujet empirique, le sujet ne pourrait jamais rencontrer *cet* accord, sinon d'une manière absolument accidentelle, et n'aurait même pas l'occasion de lier ses représentations selon les règles dont il aurait pourtant la faculté. Pour Kant, il faut donc renverser le problème et rapporter le donné au sujet, concevoir l'accord comme un accord du donné avec le sujet, de la Nature avec la nature de l'être raisonnable. Pourquoi ? Parce que le donné n'est pas une chose en soi, mais un ensemble de phénomènes, ensemble qui ne peut être présenté comme une Nature que par une synthèse *a priori*, laquelle ne rend possible une règle des représentations dans l'imagination empirique qu'à la condition de constituer d'abord une règle des phénomènes dans cette Nature elle-même. *Ainsi chez Kant les relations dépendent de la nature des choses en ce sens que, comme phénomènes, les choses supposent une synthèse dont la source est la même que celle des relations. C'est pourquoi le criticisme n'est pas un empirisme*³⁸. Les implications du problème ainsi renversé sont les suivantes : il y a de l'*a priori*, c'est-à-dire on doit reconnaître une imagination productive, une activité transcendante. La transcendance était le fait empirique, le transcendantal est ce qui rend la transcendance immanente à quelque chose = *x*. Ou, ce qui revient au même, *quelque chose dans la pensée dépassera l'imagination sans pouvoir s'en passer* : la synthèse *a priori* de l'imagination nous renvoie à une unité synthétique de l'aperception, qui la renferme (*ES*, 124-126).

Pour Deleuze, il est clair que, chez Hume, aucune synthèse n'est *a priori* et n'a valeur de catégorie : rien ne dépasse l'imagination. Les principes y sont principes de la nature humaine, non de la nature en général. Telle est la limite de l'empirisme. « Chez Hume comme chez Kant, les principes de la connaissance ne dérivent pas de l'expérience. Mais chez Hume, rien dans la pensée ne dépasse l'imagination, rien n'est transcendantal, puisque ces principes sont seulement principes de *notre* nature, puisqu'ils rendent possible

³⁸ C'est nous qui soulignons.

une expérience sans rendre en même temps nécessaires des objets pour cette expérience elle-même » (ES, 126 ; cf. ES, 136). C'est Kant qui montre la nécessité de dépasser le cadre de l'imagination empirique et de l'habitude, et de le dépasser en direction d'un fondement transcendantal (et non pas métaphysique). *L'habitude est donc un principe empirique qui exige d'être fondé sur un principe transcendantal ; autrement dit, il faut fonder la synthèse empirique de l'imagination sur une synthèse transcendantale a priori*. Tel est le nerf de la démarche transcendantale, et son effort pour dépasser l'empirisme. Deleuze reprend à son compte cette exigence générale, mais il refuse en revanche de suivre Kant lorsque celui-ci prétend que les conditions de la représentation doivent nécessairement être les mêmes que les conditions des objets eux-mêmes. Dans la *Critique de la raison pure*, il reviendra à la Dédution transcendantale de fonder cette double série de conditionnement dont dépend la validité de l'application des catégories ; le schématisme sera donc lui-même fondé sur la Dédution transcendantale. Il faudra donc pour Deleuze refaire ces deux opérations. Nous verrons comment. Mais d'ores et déjà, nous comprenons désormais mieux comment Deleuze comprend la divergence entre la solution transcendantale et la solution empiriste. Nous comprenons pourquoi Kant substitue un sujet constituant à un sujet constitué. *Si, partant d'un même fait (le sujet comme dépassement du donné), Kant ne demande plus comment le sujet se constitue dans le donné, mais comment quelque chose peut se donner à un sujet ou comment un sujet peut se donner quelque chose, c'est que, une fois dit que la métaphysique n'est pas objet de connaissance, il ne reste à ses yeux pas d'autre solution pour résoudre le problème critique de l'harmonie laissé ouvert par Hume* (ES, 92)³⁹.

Deleuze suggère pourtant que, si l'objection kantienne est rigoureuse, la solution transcendantale qu'il prétend en tirer ne l'est pas. Il est vrai que l'empirisme échoue à rendre compte de l'affinité entre le donné et les

³⁹ Il y a de ce point de vue un parallèle entre l'opposition Hume-Kant et l'opposition Bergson-Husserl, dans la mesure où c'est cette divergence qui structurera le rapport que Deleuze établit entre la méthode bergsonienne et la phénoménologie husserlienne. Pour lui, s'il ne revient en effet pas du tout au même d'affirmer que toute conscience *est* quelque chose (Bergson) ou que toute conscience est conscience *de* quelque chose (Husserl) (cf. IM, 83-84), c'est qu'on aboutit d'un côté à un champ transcendantal sans sujet et de l'autre à une subjectivité transcendantale. — Sur le rapprochement possible entre le début de *Matière et mémoire* et la réduction husserlienne, cf. F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes, I. Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002, *passim* ; on consultera en particulier le cours de Victor Goldschmidt sur le premier chapitre de *Matière et mémoire*, p. 73-128 (surtout la discussion liminaire avec Jean Hyppolite et le Pr Van Breda, p. 73-77). Rappelons au passage que c'est Hyppolite qui utilisa pour la première fois l'expression de « champ transcendantal sans sujet » (cf. Husserl. *Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, 1959, p. 323).

principes de la nature humaine, que l'imagination n'exercerait pas son pouvoir de synthèse, qu'elle ne contracterait aucune habitude, si le donné ne présentait une répétition du semblable. Que le principe empirique de l'habitude réclame alors un fondement, cela n'est pas discutable. C'est même la limite de l'empirisme humien : s'en tenir au principe psycho-sociologique de l'habitude pour expliquer que le sujet dépasse le donné, puis invoquer un principe métaphysique mystérieux, une « finalité intentionnelle », pour fonder leur convergence harmonieuse. *Lorsque Deleuze place son étude de la pensée de Hume sous le signe de la science de l'homme, lorsqu'il affirme que cette science aurait de nos jours été qualifiée de psycho-sociologie⁴⁰, nous devons donc y voir l'énoncé critique du domaine de validité propre à l'empirisme comme à toute science humaine : la science de l'homme ne dispose pas des moyens de fonder ses principes empiriques.* Cependant, la limitation de son domaine de validité ne lui ôte pas sa portée critique. En renversant le problème, en soumettant le donné au sujet constituant, Kant intériorise dans la subjectivité transcendante le dualisme qui constituait la proposition fondamentale et le point de départ de l'empirisme. *En soumettant l'extériorité des termes à la subjectivité transcendante (Je pense), Kant nie la différence du donné et du sujet. Avec l'unité synthétique de l'aperception comme forme d'intériorité de la conscience, le problème n'a donc été résolu qu'au prix d'une dénégaration du fait de l'expérience, de la nature du donné, de la différence comme vrai commencement.* En réalité, pour Deleuze, cette différence n'a pas été supprimée, et elle ne peut l'être. Kant la retrouve d'ailleurs au niveau des facultés, dans la différence entre la réceptivité sensible et la spontanéité de l'entendement, entre le réalisme empirique et l'idéalisme transcendantal. La différence n'a pas disparu, elle a simplement été intériorisée⁴¹. Même si le Je transcendantal n'est pas une solution de même ordre que le Dieu métaphysique, il n'en reste pas moins que, identité pour

⁴⁰ G. Deleuze, « La nature humaine selon Hume », *op. cit.* : « Nous voyons donc que l'idée de la nature humaine chez Hume va présenter comme une triple épaisseur : d'une part, un ensemble ou un réseau de relations ; d'autre part, un système de passions et de sympathies ; enfin, tout un domaine de l'histoire et du droit, domaine qui sera défini comme artificiel. Mais, nous dit Hume, l'artifice est encore de la nature. L'artifice consiste à forger des systèmes de moyens propres à satisfaire les fins de la nature elle-même. Ces trois étages — réseau de relations, système des passions, ensemble de l'histoire et du droit — définissent dans l'œuvre de Hume ce qu'on appellerait aujourd'hui une véritable psycho-sociologie, qui rend Hume moderne et qui se présente comme une psycho-sociologie portant sur plusieurs étages, étages définissant toute l'épaisseur de la nature humaine ».

⁴¹ Cf. *PCK*, 23-24 : « Chez Kant, le problème du rapport du sujet à l'objet tend donc à s'intérioriser : il devient le problème d'un rapport entre facultés subjectives qui diffèrent en nature (sensibilité réceptive et entendement actif) ». Nous en verrons toute l'importance pour la doctrine des facultés chez Deleuze, qui demande comment les facultés du sujet pensant sont engendrées, comment elles deviennent actives (cf. *infra*, chap. 8).

identité, c'est seulement la nature du principe qui change : auparavant garantie par Dieu, il revient dorénavant à l'Homme d'assurer la soumission du donné au sujet. Un principe supérieur d'harmonie cède sa place à un autre. L'Homme prend la place vacante de Dieu et le rationalisme transcendantal remplace le rationalisme métaphysique.

La méthode réflexive de conditionnement (Kant)

La philosophie transcendantale nous apprend que renoncer à une connaissance métaphysique hors de portée du savoir humain ne signifie pas abandonner la quête du fondement. Néanmoins, pas plus que l'être substantiel de la métaphysique, le fondement transcendantal n'est l'objet d'une connaissance immédiate. En même temps que le domaine du transcendantal, il est donc nécessaire d'inventer une méthode appropriée capable de remonter jusqu'à lui, la médiation apte à le révéler. Ce sera chez Kant une *méthode réflexive*, par laquelle la représentation s'élève à ses conditions de possibilité. Ainsi est-ce réflexivement que, dans la Dédution transcendantale, Kant remonte au principe de l'unité synthétique de l'aperception comme à la condition de toute synthèse empirique, comme au fondement de toute représentation⁴². Qu'objecte Deleuze ? Celui-ci remarque que cette condition transcendantale, d'après laquelle le Je pense doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, est une simple possibilité formelle qui a été décalquée sur la représentation empirique qu'elle est censée fonder. Ou comme le dit Bergson, le possible n'est que l'image rétrospective que la réalité projette derrière elle. Le transcendantal kantien est donc tautologique et circulaire. Il est la vertu dormitive de la philosophie : si un divers est synthétisé, c'est qu'il était synthétisable... Réfléchie, la synthèse empirique matérielle est seulement élevée à sa condition formelle de possibilité, le concret est simplement réfléchi dans l'abstrait. La méthode réflexive est en réalité impuissante à remonter au fondement véritable, et elle compromet le résultat de la Dédution. Or, tel était déjà l'enseignement que Deleuze tirait de Hume : la réflexion de l'imagination sur ses représentations ne peut jamais présenter leur principe, puisque les synthèses de la représentation diffèrent en nature du donné qu'elles représentent, elles nient la différence dans laquelle elles s'engendrent. Mais comment fonctionne la réflexion pour qu'elle présente un tel défaut ?

⁴² Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Dédution transcendantale des concepts purs de l'entendement, § 15-17.

Considérons la manière dont Kant lui-même conçoit la réflexion, en tant qu'acte de l'entendement approprié à la méthode transcendantale, à la remontée du conditionné à sa condition. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant montre que la réflexion mobilise fondamentalement deux concepts, hérités en droite ligne de l'aristotélisme : la matière et la forme, et qu'elle opère ainsi avec deux valeurs : le déterminable et la détermination. « *Matière et forme*. Ce sont deux concepts qui sont au fondement de toute autre réflexion, tant ils sont inséparablement liés à tout usage de l'entendement. Le premier signifie le déterminable en général, le second sa détermination (l'un et l'autre dans le sens transcendantal), dans la mesure où l'on fait abstraction de toute différence au sein de ce qui est donné et de la manière dont il est déterminé. Les logiciens nommaient autrefois le général matière, et la différence spécifique forme ». Au premier chapitre de la *Logique*, Kant confirmera que tout concept, qu'il soit empirique ou pur, d'une part est représentatif, général et réflexif, et d'autre part est nécessairement constitué d'une matière et d'une forme⁴³. *Le schème hylémorphique est donc le résultat de la réflexion, qui est chez Kant le mode de formation des concepts en général, quelle que soit leur nature*. Et si la réflexion est la seule à pouvoir assurer la formation des concepts, c'est que la connaissance a nécessairement deux souches que nous ne pouvons pas ramener à l'identité d'une racine commune. Car, pour Kant, la dualité irréductible des deux sources de la connaissance implique nécessairement que la pensée conceptuelle, qui ne peut représenter de manière immédiate et singulière son objet comme le fait l'intuition sensible, le représente de manière indirecte et générale, c'est-à-dire réfléchit une autre représentation. Même dans le cas des concepts purs, ceux dont l'objet est un concept de l'entendement, la pensée opère de manière réflexive (l'Idée de la raison est le produit de la réflexion de l'entendement sur ses propres concepts). Bref, *la réflexion opère une synthèse homogène entre deux termes extérieurs, elle assure l'intériorisation d'une différence extrinsèque dans une synthèse supérieure abstraite*. Il est manifeste que, pour Deleuze, le caractère réflexif de

⁴³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, De l'amphibologie des concepts de la réflexion, AK III, 218 (tr. fr. A. Renaut) ; E. Kant, *Logique*, chap. 1, § 1 et 2 : « L'intuition est une représentation *singulière* (*representation singularis*), le concept est une représentation *générale* (*representation per notas communes*) ou *réfléchie* (*representation discursiva*). [...] En tout concept il faut distinguer matière et forme. — La matière des concepts est l'*objet* ; leur forme, l'*universalité* » (tr. fr. L. Guillermit). — Sur l'usage de la réflexion chez Kant, nous renvoyons à deux ouvrages récemment parus : d'une part, pour une élucidation précise de la réflexion comme mode de connaissance du transcendantal, cf. A. Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009 ; d'autre part, pour une lecture serrée de l'Amphibologie et de ses enjeux historiques, cf. l'introduction et le commentaire de M. Haumesser in E. Kant, *De l'amphibologie des concepts de la réflexion*, Paris, Vrin, 2010.

la philosophie transcendante l'empêche de dégager les conditions réelles de l'expérience, les conditions non représentatives de la représentation.

Cette objection adressée à la méthode de conditionnement kantienne et à l'insuffisance de la réflexion n'est pas nouvelle. Elle apparaît déjà chez les postkantien à la recherche d'une genèse transcendante, notamment chez Maïmon. Mais il ne serait pas exagéré de dire que Deleuze en emprunte le principe à l'empirisme : à Bergson certes, mais d'abord à Hume. Car c'est bien la proposition fondamentale de l'empirisme qui disqualifie le procédé réflexif en son principe et le schème hylémorphique qui en découle : que les relations soient extérieures à leurs termes, que l'associationnisme et l'atomisme ne soient pas sur le même plan, cela signifie d'abord et avant tout que le sujet ne peut être constituant, qu'il se constitue dans un champ d'expérience qui ne le présuppose pas, ni matériellement ni formellement. On dira que c'est précisément cette proposition que Kant rejetait en inventant le transcendantal. Mais le renversement du problème n'a que la légitimité de la méthode qui le fonde. Et c'est la méthode réflexive qui est ici en question. Contrairement à ce que suggère la réflexion de la représentation, il faut penser l'affinité des deux séries sans compromettre ce qui fait l'expérience, il faut pouvoir rendre compte transcendentale du donné comme diversité non totalisable. Comme l'a montré David Lapoujade à propos de l'empirisme radical de Deleuze, la détermination du champ transcendantal, suppose que l'on ait d'abord récusé le schème hylémorphique aristotélicien qui anime la représentation kantienne de l'expérience⁴⁴. *Le principe transcendantal du donné ne peut avoir la forme de la représentation que le donné n'a pas par lui-même. Le fondement transcendantal de l'expérience ne peut être homogène à une représentation qu'il ne présuppose pas. Le précepte empiriste exige donc que les conditions de la représentation diffèrent en nature de la forme de la représentation empirique.* C'est en ce sens que Deleuze considère l'empirisme comme une critique de la représentation « que le rationalisme a perdu ». « La philosophie de Hume est une critique aiguë de la représentation. Hume ne fait pas une critique des relations, mais une critique des représentations, justement parce qu'elles *ne peuvent pas* présenter les relations. En faisant de la représentation un critère, en mettant l'idée dans la raison, le rationalisme a mis dans l'idée ce qui ne se laisse pas constituer dans le premier sens de l'expérience » (ES, 13).

⁴⁴ Cf. D. Lapoujade, « Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James », in E. Alliez (dir), *Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, p. 265-275.

Parce que la représentation est constituée et jamais constituante, on ne sort pas du domaine de la représentation lorsqu'on se contente de la réfléchir : l'on découvre, au mieux, des abstractions mortes, des principes d'identités vides (ainsi du Je pense), qui ont seulement vocation à intérioriser les relations dans un terme supérieur censé les fonder (de ce point de vue, le sujet constituant ne diffère pas d'un principe métaphysique). Mais par là, la démarche transcendantale est trahie, comme elle trahit « le premier sens de l'expérience ». Cette divergence radicale constitue chez Deleuze le point de rupture entre l'empirisme et le rationalisme.

L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL (DE KANT A BERGSON)

De l'imagination à la pensée pure

La réflexion de l'imagination (l'imaginaire et le mythe)

Le rapport du fondement transcendantal au champ empirique correspondant comporte deux mouvements : l'un qui procède du transcendantal à l'empirique (schématisation), l'autre qui régresse de l'empirique vers le transcendantal (déduction). Deleuze constate avec Bergson l'impuissance de la réflexion à prendre en charge la régression au fondement, à remonter la pente que le schématisme descend. Le résultat de la méthode kantienne de conditionnement l'atteste. Nous croyons que ce constat est l'enseignement principal que l'on peut tirer d'un court texte de Deleuze datant du début des années 1950, « Causes et raisons des îles désertes ». C'est à tort que cet article est le plus souvent négligé par les commentateurs. Deleuze y fournit de précieux renseignements sur l'incapacité de la réflexion à surmonter les limites de l'imagination, et donc à parvenir à autre chose qu'au dédoublement formel de la représentation, c'est-à-dire au décalque du transcendantal sur l'empirique.

Si ce court article posthume n'a guère attiré l'attention des commentateurs, peut-être le doit-il à son sujet au premier abord étrange : la dynamique des îles désertes. Confrontant ce que la science nous apprend sur la formation des îles à ce que l'imagination nous en livre à travers les mythes, Deleuze demande en effet : dans quelle mesure la spécification imaginaire de l'idée d'île dans la mythologie correspond à la division réelle de l'objet-île

dans le savoir scientifique ? Ainsi présenté, ce texte semble n'avoir aucun lien avec la démarche de l'empirisme transcendantal. Mais pour peu que nous le creusions, nous verrons que les choses se présentent tout autrement. Dans ce texte, Deleuze se projette au cœur de la différence entre l'entendement et l'imagination, entre la connaissance scientifique légitime de la réalité matérielle et les croyances délirantes de l'imagination mythique. Il montre alors que l'entendement scientifique et l'imagination mythologique relèvent toutes deux du régime de la représentation et qu'elles sont donc impuissantes à révéler le fondement ou l'Idée de l'île. Autrement dit, « Causes et raisons des îles désertes » nous apprend que *la réflexion sur les données de la représentation dans la conscience, entendement ou imagination, n'est pas une méthode adéquate à la saisie du fondement*.

Le texte s'ouvre sur un mouvement de va-et-vient entre la science et l'imagination : « Les géographes disent qu'il y a deux sortes d'îles. C'est un renseignement précieux pour l'imagination, parce qu'elle y trouve une confirmation de ce qu'elle savait d'autre part. Ce n'est pas le seul cas où la science rend la mythologie plus matérielle, et la mythologie, la science plus animée » (*ID*, 11). Qu'est-ce que la géographie nous apprend d'après Deleuze ? Qu'il y a deux sortes d'îles, continentales et océaniques : les unes formées par séparation et dérivation de la terre (îles continentales), les autres par surgissement depuis le fond de la mer (îles océaniques)⁴⁵. Or, les hommes reprennent ce double mouvement de formation, et l'approfondissent. Car l'imaginaire de l'île déserte est essentiellement dérive et séparation (tout quitter) ou recommencement (tout reprendre à zéro). Et, dans la mesure où le mouvement de l'imagination reprend à son compte le mouvement de formation des îles, rien n'empêche de recommencer sur une île dérivée, ni de dériver sur une île originaire. L'homme serait donc, en droit sinon en fait, en mesure de porter le mouvement de formation de l'île à une autre puissance, d'en retrouver l'essence, et ainsi de l'accomplir⁴⁶.

⁴⁵ Cf. *ID*, 11 : « Les îles continentales sont des îles accidentelles, des îles dérivées : elles sont séparées d'un continent, nées d'une désarticulation, d'une érosion, d'une fracture, elles survivent à l'engloutissement de ce qui les retenait. Les îles océaniques sont des îles originaires, essentielles : tantôt elles sont constituées de coraux, elles nous présentent un véritable organisme – tantôt elles surgissent d'éruptions sous-marines, elles apportent à l'air libre un mouvement des bas-fonds ; quelques-unes émergent lentement, quelques-unes aussi disparaissent et reviennent, on n'a pas le temps de les annexer ».

⁴⁶ Cf. *ID*, 12 : « Mais tout ce que nous disait la géographie sur deux sortes d'îles, l'imagination le savait déjà pour son compte et d'une autre façon. L'élan de l'homme qui l'entraîne vers les îles reprend le double mouvement qui produit les îles en elles-mêmes. Rêver des îles, avec angoisse ou joie, peu importe, c'est rêver qu'on se sépare, qu'on est déjà séparé, loin des continents, qu'on est seul et perdu – ou bien c'est rêver qu'on repart à zéro,

Mais en quel sens l'homme pourrait-il l'accomplir ? Pourquoi Deleuze dit-il que ce mouvement qui reprend et prolonge l'élan producteur de l'île pourrait le porter à sa perfection ? C'est que, si l'homme pouvait en fait occuper l'île de manière suffisamment séparée ou suffisamment créatrice, il élèverait alors le dynamisme matériel de l'île à la conscience de lui-même. Il la répète, et en la répétant lui donnerait « une conscience du mouvement qui l'a produite, au point qu'à travers l'homme l'île prendrait enfin conscience de soi comme déserte et sans hommes » (*ID*, 13). Cependant, ce mouvement par lequel « la géographie ne ferait plus qu'un avec l'imaginaire » n'est possible qu'en droit, et non en fait, car l'homme n'est jamais suffisamment séparé ou créateur, il n'atteint jamais cette absoluité qui ferait de lui « une Idée d'homme, un prototype », dieu ou déesse (*ID*, 13). « Une telle créature sur l'île déserte serait l'île déserte elle-même en tant qu'elle s' imagine et se réfléchit dans son mouvement premier. Conscience de la terre et de l'océan, telle est l'île déserte, prête à recommencer le monde. Mais parce que les hommes même volontaires ne sont pas identiques au mouvement qui les dépose sur l'île, ils ne rejoignent pas l'élan qui produit celle-ci, ils rencontrent toujours l'île du dehors, et leur présence de fait contrarie le désert » (*ID*, 13).

Comment accéder alors à cette conscience supérieure que le mouvement réel et matériel ne peuvent atteindre ? Si l'imagination individuelle ou la rêverie ne peuvent non plus l'atteindre, l'imaginaire collectif, proprement mythologique, n'en est-il pas capable ? Deleuze suggère que si l'essence de l'île est imaginaire et non réelle ou scientifique, seul le mythe pourrait nous y faire accéder. Une telle tentative s'incarne d'ailleurs à ses yeux dans les multiples tentatives littéraires « d'interpréter très ingénieusement les mythes qu'on ne comprend plus » (*ID*, 15). Néanmoins, ni *Robinson Crusoe* de Defoe (qui insiste sur le thème du recommencement) ni *Suzanne et le Pacifique* de Giraudoux (qui met l'accent sur celui de la séparation) ne parviendraient à libérer la pureté mythologique de l'île déserte

qu'on recrée, qu'on recommence. Il y avait des îles dérivées, mais l'île c'est aussi ce vers quoi l'on dérive, et il y avait des îles originaires, mais *l'île, c'est aussi l'origine*, l'origine radicale et absolue. Séparation et recréation ne s'excluent pas sans doute, il faut bien s'occuper quand on est séparé, il vaut mieux se séparer quand on veut recréer, reste qu'une des deux tendances domine toujours. Ainsi le mouvement de l'imagination des îles reprend le mouvement de leur production, mais il n'a pas le même objet. C'est le même mouvement, mais pas le même mobile. Ce n'est plus l'île qui est séparée du continent, c'est l'homme qui se trouve séparé du monde en étant sur l'île. Ce n'est plus l'île qui se crée du fond de la terre à travers les eaux, c'est l'homme qui recrée le monde à partir de l'île et sur les eaux. L'homme reprend donc à son compte l'un et l'autre des mouvements de l'île, et peut l'assumer sur une île qui n'a justement pas ce mouvement : l'on peut dériver vers une île pourtant originelle, et créer dans une île seulement dérivée ».

qui fait d'elle « un modèle, un prototype de l'âme collective » (*ID*, 16). Quelle est cette essence que la mythologie, et après elle la littérature, révèlent ? Cette essence mythologique est renaissance du monde, origine seconde, répétition du commencement. Nous comprenons maintenant que *le choix de l'île déserte était tout sauf innocent : car l'île déserte est l'image du commencement vrai et autonome, du fondement, tel qu'il ne se donne jamais immédiatement mais doit être conquis par des médiations*. « En philosophie, la première fois, c'est déjà la seconde, telle est la notion de fondement » (*ID*, 31). En vérité, c'est donc l'imaginaire de l'aventure philosophique que dépeint Deleuze avec la dynamique de l'île : tout quitter, tout reprendre à zéro, se faire une nouvelle naissance⁴⁷.

Les limites de l'imagination

L'origine empirique de l'île que la science nous décrivait, voilà donc que l'imagination collective paraît pouvoir nous en livrer le fondement. Car le commencement n'est pas répété sans être approfondi, la seconde origine n'est pas une nouvelle origine sans être en même temps *la prise de conscience du mouvement inconscient et originel de l'île, la prise de conscience du commencement*. En le répétant, l'homme prend conscience du mouvement créateur et l'assume. Tel est le sens du mythe du déluge, où l'homme reprend à son compte la création divine en la recommençant.

La seconde origine est donc plus essentielle que la première, parce qu'elle nous donne la loi de la série, la loi de la répétition dont la première nous donnait seulement les moments. Mais ce thème, plus encore que dans nos rêveries, se manifeste dans toutes les mythologies. Il est bien connu comme mythe du déluge. L'arche s'arrête au seul endroit de la terre qui n'est pas submergé, lieu circulaire et sacré d'où le monde recommence. C'est une île ou une montagne, les deux à la fois, l'île est une montagne marine, la montagne une île encore sèche. Voilà la première création prise dans une recreation, celle-ci concentrée dans une terre sainte au milieu de l'océan. Seconde origine du monde plus importante que la première, c'est l'île sainte : beaucoup de mythes nous disent qu'on y trouve un œuf, un œuf cosmique. Comme elle forme une seconde origine, elle est confiée à l'homme, non pas aux dieux. [...] Il y a dans l'idéal du recommencement quelque chose qui précède le commencement lui-même, qui le reprend pour l'approfondir et le reculer dans le temps. L'île déserte est la matière de cet immémorial ou ce plus profond (*ID*, 17).

⁴⁷ Sur l'île déserte et l'aventure philosophique, cf. *infra*, chap. 8.

Chez Deleuze, l'interprétation de l'île déserte oscille donc entre deux pôles. L'île apparaît d'abord comme une donnée de la représentation, objet matériel et concept empirique, dont la science dévoile le mouvement créateur, séparation ou commencement. Mais cette origine reste empirique tant que l'homme ne s'insère pas lui-même dans ce mouvement, tant qu'il ne le reprend pas pour son compte et ne le réfléchit pas dans l'imagination. C'est par ce mouvement de répétition que l'île apparaît, à l'autre pôle, dans sa pureté mythologique ou dans son essence imaginaire, comme fondement. Le fondement est la conscience de l'origine empirique, et en ce sens le vrai commencement. Dans la manière dont la pensée deleuzienne se porte alternativement de la science aux rêves, mythes collectifs et archétypes inconscients, conduit des portes de la connaissance légitime aux fictions de l'imagination, on dirait ce texte autant inspiré de Bachelard et de Jung que de Hume, la science fournissant le maximum de précision matérielle et l'imagination le maximum d'extension spirituelle. Mais il n'est pas sûr pourtant que l'imagination, pour Deleuze, ait les ressources suffisantes pour dépasser l'empirisme de la science en direction du fondement. Car en se présentant sous la forme d'un archétype ou d'un ancien présent mythique, comme dans la réminiscence platonicienne, le fondement reste circulaire et spéculaire, comme l'était chez Kant le principe transcendantal. Circulaire, puisque l'extension maximale qu'il donne au concept empirique ou à l'objet matériel leur reste essentiellement relative ; spéculaire, parce que le principe auquel il élève la représentation demeure soumis à la condition du même où le semblable double le semblable. *Nous ne sortons pas de la représentation. Tel est le sens du mythe en général : présenter un archétype qui double le monde existant à niveau cosmique supérieur*⁴⁸. Compte tenu de cette insuffisance qui affecte la pensée du fondement, Deleuze ne manquera pas de répudier la complémentarité du réel et de l'imaginaire, et d'objecter à Jung et à Bachelard leur impuissance à atteindre par les ressources de l'imagination la région propre à l'inconscient de l'Idée (*ID*, 239-240, 253). En réalité, le fondement ou l'Idée d'île doit faire appel à une autre faculté que l'imagination. Car l'imagination ne peut donner qu'une image mythique ou archétypale du fondement, qui est l'unité de la réflexion et de l'extension de la réalité empirique dans une possibilité imaginaire. Elle s'en tient par nature à la forme actuelle de l'Idée dans la réalité empirique, sans pouvoir atteindre à son foyer idéal. En 1967, Deleuze suggérera à propos du roman de son ami

⁴⁸ Sur le fondement mythique, cf. le texte de Mircea Eliade dans *II*, 14-15. Sur la critique du fondement comme ancien présent mythique, cf. *DR*, 119, et *infra*, chap. 4.

Michel Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, que la création littéraire possède les ressources pour dépasser les insuffisances de Defoe et Giraudoux et se porter au delà de l'imaginaire et du mythe, au niveau de la pensée pure. Devant la littérature, la philosophie n'est pourtant pas en reste, bien au contraire. Dès les années 1950, Deleuze montre ainsi que l'intuition bergsonienne constitue une méthode philosophique adéquate à la saisie du fondement irréprésentable, méthode qui prend le relais d'une réflexion défaillante et nous introduit dans la pensée pure.

La confrontation menée par Deleuze entre l'empirisme et la philosophie transcendantale produit donc un résultat ambigu. En premier lieu, *Deleuze suggère avec Hume et les sciences humaines que les synthèses de la représentation oscillent entre deux pôles : un pôle scientifique où la représentation acquiert un maximum de précision matérielle et un pôle mythique et métaphysique où elle reçoit un maximum d'extension spirituelle. D'un pôle à l'autre, nous ne sortons pourtant pas du domaine de la réalité empirique et de la représentation psychologique. Nous ne faisons que parcourir dans les deux sens la pente que la Nature descend lorsqu'elle produit les choses existantes : dans un sens, la science accompagne le mouvement producteur de la Nature et recueille le résultat empirique, abstraction faite du mouvement qui l'a produit ; et dans l'autre, la réflexion cherche inversement à retrouver l'instance productrice à partir de son produit abstrait (à accéder au modus operandi à partir de l'opus operatum)*. Sauf qu'en réfléchissant ses représentations la pensée n'accède pas au fondement de la production des choses empiriques, mais seulement à leur double imaginaire ou formel. — En cherchant les conditions de l'expérience, Kant a été précisément victime de cette illusion consubstantielle à la réflexion. Comme le montre le mouvement de la Dédution de 1781, la réflexion de la représentation sur elle-même ne nous fait pas sortir de la représentation en direction du fondement de l'expérience : elle rétrojette la représentation empirique dans l'image du possible, elle élève le contenu à sa forme. Telles sont les conditions de l'expérience *possible*, de simples généralités abstraites qui n'entretiennent qu'un rapport hypothétique au conditionné. Ainsi, par la méthode réflexive, Kant dénature le fait de l'expérience puisqu'il soumet le donné aux catégories de la représentation au lieu de partir de l'expérience originaire de la différence dans laquelle s'engendre la représentation. Ainsi, il travestit la structure distributive et non totalisable du donné en lui donnant une forme collective subsumable sous les synthèses a priori de l'entendement. C'est pourquoi Deleuze réclamera à la suite de Bergson le dévoilement non pas des conditions de l'expérience possible, doublure générale et abstraite de l'expérience, mais des conditions de *l'expérience réelle*, « qui ne sont pas plus

large que le conditionné » (*ID*, 49). C'est cette exigence qui définit l'empirisme supérieur, plus tard rebaptisé empirisme transcendantal. C'est elle qui conduit Deleuze à élaborer au contact de Bergson une philosophie de la différence. Mais en quel sens la philosophie de Bergson constitue-t-elle pour lui, au début des années 1950, le modèle d'une philosophie de la différence ? Pourquoi l'intuition forme-t-elle en outre le modèle de la pensée pure, philosophique ? En somme, en quel sens l'intuition comme méthode est-elle seule à même de nous faire parvenir aux conditions de l'expérience réelle ? Nous croyons que, pour le comprendre précisément, il nous faut déterminer la manière dont la philosophie deleuzienne de la différence s'élabore avec Bergson contre « cette autre théorie de la différence qu'on appelle la dialectique », notamment la dialectique hégélienne (*ID*, 53).

La philosophie de la différence

Logique du sens et expression de la différence (Hegel)

Des articles sur Bergson jusqu'à *Différence et répétition* et *Logique du sens*, la conception deleuzienne de la différence est dirigée contre une certaine conception de la dialectique. Pour Deleuze, l'histoire de la dialectique est l'histoire d'une longue dénaturation dans laquelle Platon et Hegel occupent des rôles éminents : l'un parce qu'il introduit le négatif dans la dialectique, l'autre parce qu'il parachève l'œuvre du premier. Avec Hegel, la dialectique passe entièrement sous la puissance du négatif. C'est donc lui qui compromet la théorie de la différence et doit faire l'objet des plus vives critiques. Dès ses premiers textes sur Bergson, Deleuze prend ainsi la peine de défendre la conception bergsonienne de la différence contre les accusations d'empirisme plat que Jean Hyppolite avait formulées dans *Logique et existence*. Ces accusations étaient marquées du sceau de Hegel. Nous croyons donc que si Deleuze les a prises au sérieux, ce n'est pas seulement qu'Hyppolite fut son professeur, ni même que Hegel faisait figure de repère dans la pensée d'après-guerre, c'est surtout que le projet d'une philosophie de la différence passait nécessairement par une confrontation avec Hegel, au plus près et au plus loin de lui. Au plus loin, car la dialectique hégélienne constitue aux yeux de Deleuze un des derniers avatars du rationalisme, le dernier acte d'une longue histoire entamée avec Platon, celle du monde de la représentation qui soumet la différence aux différentes figures du négatif. Au plus près pourtant, parce que *Deleuze conserve quelque chose de l'ambition postkantienne de Hegel, la*

volonté d'assumer le tournant transcendantal kantien tout en maintenant l'exigence d'une pensée philosophique de l'absolu : pour Deleuze comme pour Hegel, la philosophie doit non seulement dégager le sens ou les conditions idéelles de l'expérience, mais elle doit également constituer une théorie des conditions de l'expérience ou une logique du sens — un système de l'expérience. Nous croyons que cette exigence, que Deleuze fait sienne, se confond avec la recherche de ce qu'*Empirisme et subjectivité* qualifiait de « plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience » (ES, 92). Dans la liste des philosophes qui ont marqué de leur empreinte les textes constitutifs du système deleuzien, il faut donc ajouter le nom de Hegel à côté de ceux de Hume, Kant et Bergson.

La chose apparaît manifestement en 1954, dans la longue recension que Deleuze fait de *Logique et existence* (ID, 18-23). Deleuze y rappelle d'abord l'importance du tournant transcendantal dans lequel s'inscrit Hegel : avec Kant, l'opposition métaphysique entre le monde des apparences et le monde des essences a été remplacé par la corrélation de l'expérience et de sa condition, du phénomène et de son sens. La tâche de la philosophie a donc changé. Il ne s'agit plus de contempler les essences métaphysiques abstraites, mais d'exprimer le sens réel de l'expérience ; la philosophie n'est plus une pensée formelle de l'être logique mais la pensée pure de la logicité de l'être. Deleuze ajoute : « Qu'il n'y ait pas de second monde est ainsi, selon M. Hyppolite, la grande proposition de la Logique hégélienne, parce qu'elle est en même temps la raison de transformer la métaphysique en logique, et en logique du sens. Qu'il n'y ait pas d'au-delà signifie qu'il n'y a pas d'au-delà du monde (parce que l'Être est seulement le sens), et qu'il n'y a pas dans le monde un au-delà de la pensée (parce que la pensée, c'est l'être qui se pense), enfin qu'il n'y a pas dans la pensée même un au-delà du langage » (ID, 20). Ces propositions de 1954, Deleuze en développera les attendus dans *Logique du sens*, quinze ans plus tard, lorsqu'il examinera la possibilité d'exprimer le sens pur de l'expérience dans le langage. Comme chez Hegel, la pensée pure et le langage qui lui correspond ne portent pas pour Deleuze sur les choses mais sur le sens ou l'être des choses, ils ne portent pas sur les phénomènes empiriques mais sur le sens ou l'être qu'ils expriment. *Dans la pensée empirique, il y a une extériorité de la pensée et de l'être : il y a d'un côté ce que je dis et les choses dont je parle, et de l'autre le sens de ce que je dis ou l'être que j'exprime ; mais dans la pensée pure, c'est l'être des choses qui est exprimé, de sorte que c'est en réalité l'Être qui se pense et se dit lui-même. La pensée philosophique surmonte donc l'extériorité de la pensée et de l'être.* À propos de *Logique et existence*, Deleuze

écrit ainsi : « Dans la logique il n'y a donc plus, comme dans l'empirique, ce que je dis d'une part et d'autre part le sens de ce que je dis [...]. Mon discours est logiquement ou proprement philosophique, au contraire, quand je dis le sens de ce que je dis, et quand ainsi l'Être se dit. Un tel discours, style particulier de la philosophie, ne peut être autrement que circulaire » (*ID*, 21). La constance de l'orientation philosophique de Deleuze dans cet intervalle de quinze ans est une des preuves les plus éclatantes de la persévérance de son orientation philosophique générale. Pour le dire d'un mot, quitte à y revenir plus tard, nous croyons que c'est au niveau de ces exigences fondamentales quant à la nature de la philosophie que se rejoignent la philosophie de l'expression que Deleuze hérite de Bergson et la logique du sens qu'il reprend à Hegel. Chez Deleuze, il revient au même d'affirmer que la philosophie exprime l'Être dans le langage et d'affirmer qu'elle dit le sens de ce qu'elle dit.

Nous disions que le projet philosophique de Deleuze se construisait contre Hegel. Mais comment Deleuze peut-il reprendre toutes ces exigences à son compte et concevoir en même temps son entreprise comme une critique radicale du hégélianisme ? En quoi la logique deleuzienne du sens et sa philosophie de l'expression se tiennent-elles au plus loin de la dialectique hégélienne ? Considérons la tâche la plus générale que Deleuze assigne à la philosophie comme dialectique, c'est-à-dire comme théorie de la différence : dire l'être ou le sens des choses, cela signifie dégager la logique du sens ou de l'expérience et surmonter par là l'extériorité de la pensée et de l'être. Nous croyons que *le programme philosophique de Deleuze, et sa divergence avec Hegel, pourrait se formuler de plusieurs manières équivalentes : il s'agit de surmonter l'extériorité de la pensée et de l'être sans la réduire à l'identique — d'exprimer la différence pure dans une Idée qui intériorise l'extériorité de l'être et de la pensée sans la soumettre pourtant à la forme de l'identique — de faire une synthèse de la différence en tant que telle — de parvenir à ce que Deleuze nommera plus tard la « disjonction incluse » ou la « synthèse disjonctive »*. Compte tenu de ce programme, on comprendra que Deleuze reproche à Hegel de ne surmonter l'extériorité empirique de la pensée et de l'être qu'en poussant leur différence jusqu'à la contradiction absolue, fondant ainsi leur identité supérieure. Deleuze accuse en effet la dialectique hégélienne de passer tout entière au service du négatif, et de déboucher par là sur une réconciliation finale de la différence de la pensée et de l'être dans l'absolu. C'est sur ce point que, après avoir admis que l'extériorité de la pensée et de l'être devait être surmontée par la pensée philosophique, Deleuze se sépare de l'hégélianisme d'Hyppolite : il semble que, pour lui, la différence spéculative doive être surmontée mais

non résorbée. La philosophie deleuzienne peut alors se présenter comme une logique du sens où la contradiction est remplacée par l'expression. À la fin de sa recension, Deleuze suggère la possibilité d'une telle substitution, sans pourtant s'attarder sur les raisons qui la motiveraient. Il se contente donc d'une brève indication, qu'il ne prend pas la peine d'étayer : la contradiction serait moins que la différence, elle serait seulement son aspect phénoménal et anthropologique.

Que la philosophie, si elle a une signification, ne puisse être qu'une ontologie et une ontologie du sens, on le reconnaîtra à la suite de M. Hyppolite. Dans l'empirique et dans l'absolu, c'est le même être et c'est la même pensée ; mais la différence de la pensée et de l'être est dépassée dans l'absolu par la position de l'Être identique à la différence et qui, comme tel, se pense et se réfléchit dans l'homme. Cette identité absolue de l'être et de la différence s'appelle le sens. Mais il y a un point dans tout ceci où M. Hyppolite se montre tout à fait hégélien : l'Être ne peut être identique à la différence que dans la mesure où la différence est portée jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'à la contradiction. La différence spéculative est l'Être qui se contredit. [...] Après le livre de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ? M. Hyppolite dit qu'une ontologie de la pure différence nous restituerait à une réflexion purement extérieure et formelle, et se révélerait en fin de compte ontologie de l'essence. Toutefois, la même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Être s'exprime et qu'il se contredit ? » (*ID*, 22-23).

Mais comment comprendre cette suggestion qui met en jeu toute la dialectique hégélienne, toute la théorie de la différence, et en dernière instance toute la compréhension du système ? De quel point de vue Deleuze peut-il estimer que Hegel a pris l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence pour son caractère spéculatif et absolu ? Bref, qu'est-ce qui justifie sa critique ?

« Forcer la nature des choses » ou la critique des problèmes

On pourrait croire que, dans les années 1950, Deleuze ne thématise guère la question de la nature de la philosophie, comme si *Nietzsche et la philosophie* était, par son titre et son contenu, l'entrée en scène d'une théorie de la philosophie qui aurait été mûrie pendant un silence de huit ans.

L'analyse des textes doit nous faire rejeter cette hypothèse. Nous aurons l'occasion de montrer ce que la méditation de Nietzsche a apporté d'essentiel au système deleuzien. Que la nature de la philosophie fut déjà une préoccupation du jeune Deleuze, c'est ce dont témoigne déjà la brève confrontation à Hegel que nous venons d'évoquer. Mais celle-ci resterait comme inachevée si, avec l'étude sur Hume et les deux articles sur Bergson, nous ne disposions d'un éclairage sur le sens de la critique deleuzienne de Hegel.

Nous demandons : sur quoi se fonde la critique furtive émise dans la recension de *Logique et existence* ? S'il nous est possible de répondre à cette question, c'est d'abord que, dans *Empirisme et subjectivité*, afin de justifier la validité de la critique que Kant adresse à Hume et de préciser le lieu de l'opposition entre le rationalisme et l'empirisme, Deleuze détermine les conditions d'une objection philosophique légitime (*ES*, 118-120). Ces quelques paragraphes consacrés aux principes d'une critique philosophique valable, riches d'enseignements sur la conception que le jeune Deleuze se fait de la nature de la pratique philosophique, doivent nous permettre de mieux cerner le sens de son objection à Hegel. *Deleuze y affirme qu'une théorie philosophique consiste essentiellement à poser des problèmes (ou des questions) et à en développer rigoureusement les implications*⁴⁹. Elle se définit donc d'abord par un double travail de position et de résolution des problèmes, c'est-à-dire de construction des problèmes et de déploiement des conséquences. « Une théorie philosophique est une question développée, et rien d'autre : par elle-même, en elle-même, elle consiste, non pas à résoudre un problème, mais à développer *jusqu'au bout* les implications nécessaires d'une question formulée » (*ES*, 119). Aussi, nous dit Deleuze, on ne croira pas avoir formulé une objection décisive à l'encontre de l'atomisme humien si on lui objecte que le donné n'est pas un ensemble d'atomes. Car, en réalité, l'atomisme n'est que la réponse qui découle d'une question qui la précède. « En ce sens, on voit combien sont nulles la plupart des objections faites aux grands philosophes. On leur dit : les choses ne sont pas ainsi. Mais, en fait, il ne s'agit pas de savoir si les choses sont ainsi ou non, il s'agit de savoir *si est bonne ou non, rigoureuse ou non, la question qui les rend ainsi* » (*ES*, 119-120). Une critique n'est donc philosophiquement fondée qu'à condition de porter au niveau du problème posé, et non pas au niveau de la solution qui en dépend : « il n'y a

⁴⁹ Deleuze ne distingue pas encore, à l'époque d'*Empirisme et subjectivité*, l'instance-problème et l'instance-question. Cette distinction deviendra décisive dans *Différence et répétition* (cf. *infra*, chap. 6).

pas de critique des solutions, mais seulement une critique des problèmes » (ES, 119). « En vérité, une seule espèce d'objections est valable : celle qui consiste à montrer que la question posée par un philosophe n'est pas une bonne question, qu'elle ne force pas assez la nature des choses, qu'il fallait autrement la poser, qu'on devait la poser mieux ou en poser une autre. [...] Ainsi, nous n'avons pas le choix des objections à faire à Hume. Il ne s'agit pas de dire : il a pulvérisé le donné, il l'a atomisé. Il s'agit uniquement de savoir : la question qu'il pose est-elle la plus rigoureuse ? » (ES, 120). Que se passe-t-il si nous appliquons maintenant ces préceptes à la critique deleuzienne de Hegel ? Supposons que Deleuze soit conséquent et que sa critique soit légitime. Nous devons croire que Deleuze ne dit pas « les choses ne sont pas telles que Hegel le dit, il n'y a pas de contradiction dans les choses », mais qu'il objecte que « le problème qui porte Hegel à voir la contradiction dans les choses est mal posé ». La question ne sera donc pas de savoir si oui ou non les choses se contredisent dans l'être, mais de savoir si le problème qui conduit Hegel à l'affirmer est rigoureusement posé.

On objectera : qu'est-ce qui rend une question plus rigoureuse qu'une autre ? Pour nous mettre sur la voie d'une réponse, *Empirisme et subjectivité* nous fournit une précieuse indication. Nous supposons que la philosophie n'est pas une activité gratuite. Mais que cherche-t-elle à faire lorsqu'elle pose un problème et en développe les conséquences ? Deleuze répond : « Elle nous montre ce que les choses sont, ce qu'il faut bien que les choses soient, à supposer que la question soit bonne ou rigoureuse. Mettre en question signifie subordonner, soumettre les choses à la question de telle façon que, dans cette soumission contrainte et forcée, elles nous révèlent une essence, une nature » (ES, 119). Contrairement à ce qu'une première lecture semblait suggérer (« il ne s'agit pas de savoir si les choses sont ainsi ou non »), la question est donc bel et bien de savoir ce que les choses sont, ce qu'est leur essence ou leur nature. Simplement, il se trouve qu'elles ne nous disent jamais immédiatement ce qu'elles sont, qu'elles ne révèlent jamais directement leur nature. Le donné, par exemple, ne se présente jamais ni comme un ensemble d'atomes ni comme un continuum sensible. Pour Deleuze, les choses ne révèlent leurs secrets que contraintes et forcées, elles n'avouent ce qu'elles sont qu'à condition d'être d'abord soumises à la question. Tel est le rôle que reçoit, dans la théorie philosophique, la position du problème. *Formuler une question ou un problème, c'est obliger les choses à dévoiler une essence qu'elles ne dévoileraient pas par elles-mêmes. Or, puisque les choses ne se donnent pas immédiatement pour ce qu'elles sont, il revient à la philosophie d'assurer la médiation qui nous fait accéder à leur essence. Encore faut-il, cependant, « que la question soit*

*bonne ou rigoureuse », car les choses ne dévoilent de leur essence qu'à proportion de ce que la question est capable de leur soutirer. S'esquisse ici une idée que Deleuze tire de Bergson et qui sera promise à de grands développements : nous obtenons la réponse que nous méritons en fonction du problème que nous réussissons à poser, « le problème a toujours la solution qu'il mérite en fonction de la manière dont on le pose » (*B*, 5). Nous en revenons alors à notre question : qu'est-ce qui rend un problème plus rigoureux qu'un autre ? Qu'est-ce qui fait qu'un problème est dit mal posé, et un autre, bien ou mieux posé ? C'est, dit Deleuze, qu'une mauvaise question ou un problème mal formulé « ne force pas assez la nature des choses ». On en déduira, réciproquement, qu'une bonne question ou un problème bien formulé force mieux la nature des choses, qu'il pénètre plus profondément en elles, qu'il accède à leur secret. Mais quel est ce secret ?*

La contradiction, une conception abstraite de la différence (Bergson)

C'est l'article sur « La conception de la différence chez Bergson » qui nous renseigne le mieux sur la nature secrète ou l'essence des choses : ce secret, d'après Deleuze, c'est la différence interne. Répondant aux objections qu'Hyppolite formulait contre Bergson au chapitre IV de *Logique et existence*, Deleuze soutient ainsi que « l'originalité de la conception bergsonienne de la différence est de montrer que la différence interne ne va pas et ne doit pas aller jusqu'à la contradiction, jusqu'à l'altérité et jusqu'au négatif, parce que ces notions sont en fait moins profondes qu'elle ou sont des vues prises seulement du dehors » (*ID*, 53). Dans ce texte où il insiste à de nombreuses reprises sur l'irréductibilité de la différence au négatif, à l'altérité platonicienne ou à la contradiction hégélienne, Deleuze a bien la dialectique en ligne de mire (*ID*, 53)⁵⁰. Mais sur quoi se fonde la divergence de conception de la différence ?

⁵⁰ Cf. *ID*, 53 : « La différence interne devra se distinguer de la *contradiction*, de l'*altérité*, de la *négation*. C'est là que la méthode et la théorie bergsoniennes de la différence s'opposeront à cette autre méthode, à cette autre théorie de la différence qu'on appelle la dialectique, aussi bien à la dialectique de l'altérité de Platon que la dialectique de la contradiction de Hegel, impliquant toutes deux la présence et le pouvoir du négatif. L'originalité de la conception bergsonienne est de montrer que la différence interne ne va pas et ne doit pas aller jusqu'à la contradiction, jusqu'à l'altérité, jusqu'au négatif, parce que ces trois notions sont en fait moins profondes qu'elle ou sont des vues sur elle prises seulement du dehors. Penser la différence interne comme [telle], comme pure différence interne, arriver jusqu'au pur concept de la différence, élever la différence à l'absolu, tel est le sens de l'effort de Bergson ».

Dressant un parallèle entre Hume et Bergson, Deleuze affirme que la différence est le véritable commencement philosophique, parce que ce commencement ne présuppose lui-même rien. La différence désigne le rapport entre une succession purement matérielle d'éléments, d'images ou de choses d'une part, et la contraction de cette succession dans une synthèse passive de l'imagination ou de l'esprit d'autre part. En effet, c'est avec la contraction d'une succession d'éléments matériels dans l'imagination qu'apparaît la différence du sujet et de l'objet, que le sujet se constitue dans le donné, qu'il le dépasse et devient capable de réfléchir (synthèse passive de l'habitude et synthèse active de la représentation). Bref, la différence, c'est la différence entre l'en soi et le pour soi, l'être et la pensée. « Donc la contraction commence par se faire en quelque sorte *dans* l'esprit, elle est comme l'origine de l'esprit, elle fait naître la différence. Ensuite, mais seulement ensuite, l'esprit la reprend à son compte » (*ID*, 64-65). Tel est le véritable commencement, la condition de toute représentation. « On rencontrera toujours chez Bergson ce souci de trouver le vrai commencement, le vrai point dont il faut partir [...]. Faire de la philosophie, *c'est justement commencer par la différence* [...]. La différence est le vrai commencement » (*ID*, 71-72). On remarquera cependant que la différence empirique est également le commencement de la *Phénoménologie de l'esprit* : la certitude sensible qui, chez Hegel, dit « ceci, cela, ici, maintenant ». Deleuze lui-même ne manquera pas d'en faire la remarque. Tout se passe donc comme si Hegel posait le problème de la même manière que Hume dans le *Traité de la nature humaine* ou que Bergson dans *Matière et mémoire*. Mais quelle est la différence entre ces deux commencements ? Ou plutôt, pourquoi les choses tournent-elles tout de suite mal chez Hegel ? Pourquoi est-il conduit à surmonter la différence empirique dans la contradiction ?

Pour Deleuze, la philosophie bergsonienne nous donne la réponse : « la contradiction, finalement, n'est qu'une des nombreuses illusions rétrospectives que Bergson dénonce » (*ID*, 59). Comprenons : la contradiction est une illusion que produit la représentation lorsqu'elle réfléchit la différence empirique. Hegel croit dépasser la différence du sujet et de l'objet en la poussant jusqu'à la contradiction. En réalité, il ne fait que réfléchir une différence déjà médiatisée dans la représentation, c'est-à-dire une différence que la représentation recueille mais qui ne lui est pas homogène. La différence du sujet et de l'objet, en ce sens, n'est pas représentable. Comme Deleuze le montrait à propos de Hume, la représentation échoue nécessairement à présenter la nature de la différence dans laquelle elle s'engendre. Si la dialectique de la contradiction en reste à

« une conception de la *différence seulement abstraite* », c'est justement que la représentation coupe la différence extrinsèque de l'instance plus profonde qui la conditionne (*ID*, 59). Elle aura ensuite beau jeu de vouloir ranimer la différence en la poussant jusqu'à l'absolu, c'est-à-dire jusqu'à la contradiction, il s'agit d'un mouvement abstrait : même portée à l'infini, la différence conservera son origine empirique, coupée de sa condition génétique. Ce que, à la suite de Bergson, Deleuze reproche à la conception hégélienne de la différence, c'est donc exactement ce que Hegel reprochait lui-même à ses prédécesseurs : une conception abstraite de la différence. De Bergson, Deleuze retient le sens général de la critique de la conscience représentative : la conscience est la manière proprement humaine de recueillir le résultat du mouvement où s'engendre la pensée, et elle tombe nécessairement dans des illusions lorsqu'elle prétend recomposer ce mouvement en combinant des éléments opposés dans la représentation. *En quoi faut-il dire alors que, du point de vue de Deleuze, le problème de Hegel est mal posé ? Il faut dire en tout rigueur : par essence, la représentation de la différence ne force pas assez la nature des choses parce qu'elle reste à leur surface empirique ou phénoménale. Hegel a donc mal posé le problème parce qu'il a d'abord fait confiance aux ressources de la conscience réflexive pour retrouver ensuite les conditions de la différence du sujet et de l'objet.* Deleuze pouvait ainsi rétorquer à Hyppolite : la contradiction est « seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence » (*ID*, 23). Mais alors, comment poser le problème rigoureusement ? Comment remonter de la différence empirique aux conditions absolues de l'expérience ? Comment forcer suffisamment la nature des choses ?

L'intuition au delà de la représentation (Bergson)

L'expression ou le double mouvement de l'Être

Avec Bergson, Deleuze montre que l'illusion dans laquelle tombe inévitablement la réflexion est fondée dans l'Être ou dans la Nature (*ID*, 30, 34). Le mouvement naturel de production de la réalité empirique, qui prépare et accompagne l'affinité de l'intelligence et de la matière, ne doit pas être conçu à l'image du donné qu'il produit, comme le prétend la réflexion lorsqu'elle recompose la production à partir du produit ou la condition à l'image du conditionné. *En réalité, le principe par lequel le donné est donné est d'une autre nature que le donné empirique et il ne lui ressemble pas : il ne se présente donc ni immédiatement dans le donné de la représentation, ni médiatement au terme*

de la réflexion. Il ne peut être retrouvé que sur une autre ligne que celle que la représentation descend et remonte. C'est donc aussi une autre faculté que l'on doit mobiliser, non plus la représentation mais la pensée pure ou l'intuition. Cette distinction de deux moitiés de l'Être ou des deux mouvements de l'absolu, Deleuze l'emprunte après Bergson au néoplatonisme. Elle fonde chez lui une ontologie de l'expression, où l'expression se définit par le double mouvement de production de la nature empirique et de remontée vers l'Être par la pensée, procession et conversion. Il est vrai que les néoplatoniciens favorisaient les malentendus en faisant de la réflexion le moyen de la conversion : celle-ci apparaissait alors comme l'inverse de la procession. C'est pourquoi on risque de se méprendre sur le sens de la distinction des deux moitiés de l'absolu si l'on ne distingue pas simultanément deux usages de la pensée, un usage représentatif ou empirique et un usage transcendantal ou pur. *Toute la critique du monde de la représentation se présentera en effet comme une critique de la conscience et de la réflexion (Cogito).* Il semble d'ailleurs que la critique de la conscience, et son dépassement par la pensée pure, soit le motif fondamental du rapprochement de Spinoza et de Nietzsche autour d'une philosophie de l'expression⁵¹.

Il est clair en tout cas que cette dénonciation de la conscience entraîne une nouvelle position du problème critique, c'est-à-dire de la différence et de l'harmonie du sujet et de l'objet. Car comment rendre compte, dans ces conditions, de l'affinité entre les principes de la connaissance et ceux de la nature ? Hume, malgré ses propres attaques contre l'Idée de Dieu, s'en remettait à la solution métaphysique typique de l'âge classique. Cette solution, que Descartes et Leibniz avaient déjà choisie pour leur compte, définit selon Deleuze la persistance d'une forme de rationalisme au fond du scepticisme humien, son impuissance à se convertir en empirisme supérieur. Conscient que cette solution trouve ses limites dans notre incapacité à connaître les principes métaphysiques, Kant renversait le problème : au lieu d'assurer la subordination des objets aux représentations du sujet par un principe transcendant, il subordonnait la série objective aux principes subjectifs de la représentation (si bien que la nature et l'objectivité changent de sens, et sont désormais déterminés comme des phénomènes soumis aux catégories de la pensée). La solution kantienne n'était pourtant cohérente qu'à condition de subordonner au sujet constituant la différence, que tout empirisme tient pour primordiale, entre la série du donné et la série de nos représentations, entre les principes de la nature et les principes de la nature

⁵¹ Nous abordons ces différents aspects aux chapitres 2 et 3.

humaine. La différence du sujet et de l'objet devient celle des deux sources de la connaissance. Ce n'est plus Dieu qui assure l'harmonie, mais le sujet fini. Avec le sujet constituant, Kant instaurait donc un nouveau rationalisme, transcendantal et non plus métaphysique. L'Homme entrerait en scène à la place du Dieu mort. — D'après Deleuze, Bergson pose différemment le problème de l'harmonie, conformément à la différence de nature entre les deux tendances de l'absolu. Car il n'y a d'harmonie que du point de vue de la matière et de l'espace, non du temps et de l'esprit. L'affinité de l'intelligence et de la matière, si manifeste dans la pensée technique et scientifique, s'explique par leur appartenance commune à l'une des deux moitiés de l'absolu : le mouvement de détente de la Nature, l'extériorisation dans la matière. C'est alors l'espace, comme tendance développée de la matière, qui constitue le milieu de coappartenance de nos représentations et des objets, ce dont témoignent a contrario les difficultés que rencontre l'intelligence technique et scientifique, matérialiste par essence, devant le vivant et devant l'esprit.

La distinction des deux moitiés de l'absolu et des deux usages de la pensée est en tout cas la véritable condition du renversement du platonisme et le moyen de réaliser le programme critique de la philosophie transcendantale. Il s'agit d'une part de substituer aux deux mondes du platonisme les deux sens de l'absolu comme formant le même monde.

[Il n'y a pas] chez Bergson la moindre distinction de deux mondes, l'un sensible et l'autre intelligible, mais seulement deux mouvements ou plutôt même deux sens d'un seul et même mouvement, l'un tel que le mouvement tend à se figer dans son produit, dans son résultat qui l'interrompt, l'autre qui rebrousse chemin, qui retrouve dans le produit le mouvement dont il résulte. Aussi bien les deux sens sont-ils naturels, chacun à sa manière : celui-là se fait selon la nature, mais elle risque de s'y perdre à chaque repos, à chaque respiration ; celui-ci se fait contre nature, mais elle s'y retrouve, elle se reprend dans la tension. Celui-ci ne peut être retrouvé que sous celui-là, c'est ainsi que toujours il est retrouvé. Nous retrouvons l'immédiat parce qu'il faut nous retourner pour le trouver. En philosophie, la première fois, c'est déjà la seconde, telle est la notion de fondement (*ID*, 30-31).

Ce second mouvement ou ce second sens, par lequel l'absolu rentre en soi et remonte à son fondement, il revient à la pensée pure de l'appréhender. À la distinction des deux sens de l'absolu se superpose donc, d'autre part, la distinction entre deux usages de la faculté de penser, l'un empirique et l'autre pur. C'est en ce sens que l'intuition bergsonienne constitue pour Deleuze

l'unique moyen d'opérer la conversion en direction du fondement que la réflexion échouait à manifester. *Si l'intuition est la faculté requise, c'est qu'elle ne se déploie pas sur le même côté de l'absolu : tandis que la représentation parcourt dans les deux sens la ligne de détente et d'explication de l'absolu, l'intuition saute au contraire de l'autre côté de l'absolu, suivant sa tendance à la tension et à la contraction* (ID, 30-31). La représentation et l'intuition sont deux facultés qui diffèrent en nature, deux usages hétérogènes de la pensée. Il revient à la seule intuition de retrouver le fondement, de régresser aux conditions de l'expérience *réelle* et d'accomplir ainsi les exigences empiristes d'une nouvelle démarche transcendantale. Reste à savoir par quelle méthode.

L'intuition et les trois aspects du concept

L'empirisme transcendantal n'est ni l'*Aufhebung* d'une quelconque opposition historico-philosophique, ni la résolution d'une contradiction dans la représentation. Il ne s'agit pas pour Deleuze de surmonter avec Bergson l'opposition de Hume et de Kant. Il ne s'agit pas non plus de résoudre la contradiction hégélienne. On dira donc plutôt qu'il s'agit de dénoncer les illusions de la conscience et d'instiller l'esprit de l'empirisme au cœur de la démarche transcendantale. La recherche des conditions de l'expérience réelle se trouve animée par le mouvement de la différence, par une dialectique renouvelée. C'est d'ailleurs en ce sens que Deleuze, jusqu'à *Différence et répétition*, fait dialoguer Bergson aussi bien avec l'empirisme qu'avec le platonisme, le kantisme et le postkantisme. Et une fois ces conditions génétiques déterminées dans la pensée pure, nous entrons en possession de la raison suffisante de la chose, de son concept individuel — ce que Deleuze cherchait dans l'empirisme humien et derrière lequel tout le postkantisme a couru. Avec Bergson, nous apprenons que le concept de la chose même est sa différence interne.

Le sens général et systématique que Deleuze accorde à la philosophie bergsonienne nous est révélé par la structure des textes qu'il lui consacre, et que *Le bergsonisme* ne fera quasiment que reprendre⁵². Si l'on en compare les

⁵² « Quasiment », parce que *Le bergsonisme*, qui paraît en 1966 dix ans après « La conception de la différence chez Bergson », apporte un élément inédit à l'analyse : la théorie des multiplicités, à laquelle Deleuze n'avait guère prêté attention auparavant. Cet élément nouveau est la seule raison *philosophique* susceptible d'expliquer la nécessité que Deleuze aurait éprouvée de remettre sur le métier sa lecture de Bergson qui, sinon, ne varie pas des précédentes. Sur l'interprétation de la théorie des multiplicités chez Bergson, cf. *infra*, chap. 6. — Signalons par ailleurs que l'anthologie de textes bergsoniens que Deleuze a publiée en

structures, on remarque aisément qu'il s'agit toujours pour Deleuze d'interroger le rapport qu'entretiennent les notions de durée, de mémoire et d'élan vital, et de mener cet examen à partir de l'intuition conçue comme méthode. Ainsi par exemple :

Le nom de Bergson reste attaché aux notions de *durée*, de *mémoire*, d'*élan vital*, d'*intuition*. Son influence et son génie s'évaluent à la manière dont de tels concepts se sont imposés, ont été utilisés, sont entrés et demeurés dans le monde philosophique. Dès les *Données immédiates de la conscience*, le concept original de durée était formé ; dans *Matière et mémoire*, un concept de mémoire ; dans *L'Évolution créatrice*, celui d'élan vital. Le rapport des trois notions voisines doit nous indiquer le développement et le progrès de la philosophie bergsonienne. Quel est donc ce rapport ? En premier lieu, pourtant nous nous proposons seulement d'étudier l'intuition... (*ID*, 28).

Mais pourquoi examiner ces trois concepts dans l'œuvre bergsonienne ? Et surtout, pourquoi faire précéder cet examen par l'étude de l'intuition ? C'est d'abord que *l'intuition est l'usage supérieur de la faculté de penser, la pensée pure qui permet de retrouver les conditions de l'expérience réelle en remontant le fil empiriste de la différence*. Parce qu'elle est seule capable de « faire la différence », Deleuze considère que l'intuition est la véritable méthode de division, la dialectique qui supprime celles de Platon et d'Aristote, mais aussi de Hegel. La dialectique, chez Deleuze, désignera ainsi un mouvement régressif où la différence, d'extérieure devient intérieure. Or c'est l'intuition qui, chez Bergson, conduit ce mouvement : d'abord, elle discerne les différentes tendances composant la représentation empirique et assure la division du mixte en deux lignes de faits hétérogènes, la matière et la mémoire (différence de nature entre deux tendances pures) ; ensuite, elle nous apprend que la différence de nature entre la matière et la mémoire est elle-même intérieure à la mémoire (coexistence de toutes les différences de nature) ; enfin, elle parvient à la durée comme condition absolue de la mémoire (différence interne). On ne sous-estimera pas l'importance que Deleuze accorde à ce mouvement bergsonien de régression aux conditions de l'expérience réelle, puisqu'on le retrouvera reproduit quasiment à l'identique au chapitre II de *Différence et répétition*, dans la théorie des trois synthèses du temps⁵³. En définitive, ce que l'intuition nous apprend, c'est que la durée n'est pas une tendance qui s'oppose à la matière, mais la pure différence qui

1957 reprend également, à peu de choses près, la structure des commentaires (cf. H. Bergson, *Mémoire et vie*, Paris, PUF, 1957).

⁵³ Cf. *infra*, chap. 4.

s'explique dans la matière et produit les différences empiriques dont nous étions partis⁵⁴. La différence interne recueille dans son essence toute la différence de l'Être, et du même coup le double mouvement de l'expression.

Nous pouvons alors comprendre pourquoi Deleuze fait invariablement précéder l'examen des notions de durée, de mémoire et d'élan vital par une étude de l'intuition. Car c'est seulement une fois parvenus à l'intuition de la durée comme différence interne que nous pouvons comprendre le véritable rapport entre ces trois instances. Elles constituent selon Deleuze les trois étages d'un schématisme, c'est-à-dire trois moments distincts dans la genèse qui conduit de la condition transcendantale au conditionné, ou ce qui revient au même les trois aspects dans la production du concept de la chose. « *Durée, mémoire, élan vital forment les trois aspects du concept qui se distinguent avec précision.* La durée est la différence avec soi ; la mémoire est la coexistence des degrés de la différence ; l'élan vital est la différenciation de la différence. Ces trois étages définissent un schématisme dans la philosophie de Bergson » (*ID*, 61). Nous ne devons pas reculer devant la conséquence : ces étages répondent aux moments de la Logique hégélienne et en sont le pendant concret. Deleuze lui-même rappelait ces trois moments dans sa recension de *Logique et existence* : « l'être, l'essence et le concept » (*ID*, 22). Avec Bergson, il faut dire maintenant : la durée, la mémoire, l'élan vital. À nouveau, on ne sous-estimera pas l'importance de ces distinctions pour le développement du système deleuzien, puisqu'on les retrouvera dix ans plus tard dans *Proust et les signes* lorsque Deleuze définit le produit de la pensée pure en fonction des trois catégories de l'expression : la différence ou l'essence, le sens et le signe. Le concept ne sera pas autre chose pour Deleuze

⁵⁴ Cf. *ID*, 34-35 : « La différence de nature n'est jamais entre deux produits, entre deux choses, mais dans une seule et même chose entre deux tendances qui la traversent, dans un seul et même produit entre deux tendances qui s'y rencontrent. [...] L'intuition apparaît bien comme une véritable méthode de division : elle divise le mixte en deux tendances qui diffèrent en nature. On reconnaît le sens des dualismes chers à Bergson : non seulement les titres de beaucoup de ses ouvrages, mais chacun des chapitres, et l'annonce qui précède chaque page, témoignent d'un tel dualisme. La quantité et la qualité, l'intelligence et l'instinct, l'ordre géométrique et l'ordre vital, la science et la métaphysique, le clos et l'ouvert en sont les figures les plus connues. On sait qu'en dernière instance elles se ramènent à la distinction toujours retrouvée de la matière et de la durée. Et matière et durée ne se distinguent jamais comme deux choses, mais comme deux mouvements, deux tendances, comme la détente et la contraction. [...] Dans la division du mixte, il y a toujours une moitié droite, c'est elle qui nous renvoie à la durée. Plus qu'il n'y avait en effet différence de nature entre les deux tendances qui découpent la chose, la différence même de la chose était l'une des deux tendances. Et si l'on s'élève jusqu'à la dualité de la matière et la durée, on voit bien que la durée nous présente la nature même de la différence, la différence de soi avec soi, tandis que la matière est seulement l'indifférent, ce qui se répète ou le simple degré, ce qui ne peut plus changer de nature ». Voir aussi *ID*, 50-53.

que cette synthèse d'un signe qui dit son propre sens et se trouve ainsi exprimer l'essence ou la différence pure, c'est-à-dire un peu de Temps à l'état pur⁵⁵. Le rapport entre ces trois instances nous permet alors de comprendre le secret que les choses renâclaient à révéler, mais qu'elles sont maintenant forcées d'avouer sous la contrainte de l'intuition : leur différence interne comme condition réelle, génétique et suffisante.

Dans « La conception de la différence chez Bergson », Deleuze définit pour la première fois le but assigné à la philosophie. Il y précise que, *si le procédé ou la méthode philosophique est la position et la résolution de problèmes par l'intuition, son but est l'unité du concept et de l'individu, la connaissance de la chose même dans sa différence interne* (ID, 29). « Pour juger du plus important, il faut s'interroger sur le but de la philosophie. Si la philosophie a un rapport positif et direct avec les choses, c'est seulement dans la mesure où elle prétend saisir la chose même à partir de ce qu'elle est, dans sa différence avec tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire dans sa *différence interne* » (ID, 44). Si le concept doit saisir la chose dans sa différence interne, déjà pouvons-nous dire que celui-ci ne doit être ni une essence abstraite (le concept comme forme de possibilité) ni une simple différence extrinsèque (position actuelle dans l'espace-temps). Mais qu'est-ce que la différence interne d'une chose, et en quoi est-ce son essence ? C'est la raison suffisante, la définition génétique ou le principe de production de la chose singulière que cherchaient certains philosophes de l'âge classique, puis à leur tour les postkantien. Si la raison suffisante d'une chose singulière est sa durée, c'est que la durée est ce qui diffère avec soi et fournit la nuance de la chose, sa manière singulière de varier (ID, 33-34). Pour Deleuze du moins, c'est ainsi qu'il faut comprendre la célèbre remarque de Bergson : « il faut attendre que le sucre fonde ».

⁵⁵ Cf. *infra*, chap. 8. — On pourrait donc appeler « intuitive » la pensée pure chez Deleuze, à condition de ne pas l'entendre au sens classique d'une intuition intellectuelle qui ferait coïncider l'être et la pensée, mais au sens bergsonien d'une pensée *sub specie durationis*. Pourtant, il est remarquable que Deleuze n'utilise pas pour son compte la notion d'intuition, autrement qu'en son sens kantien d'intuition sensible. Peut-être est-ce pour les mêmes raisons qui avaient fait hésiter Bergson. À notre connaissance, ce n'est que dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* que Deleuze utilisera le concept d'intuition en un sens intellectuel, pour définir l'activité de construction de concepts (cf. *QPh*, 12). — Voir par ailleurs H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, « De la position des problèmes », Paris, PUF, 2003, coll. « Quadrige », p. 25-26 : « "Intuition" est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié ; et pourtant, il prête à la confusion. Parce qu'un Schelling, un Schopenhauer et d'autres ont déjà fait appel à l'intuition, parce qu'ils ont plus ou moins opposé l'intuition à l'intelligence, on pouvait croire que nous appliquions la même méthode. Comme si leur intuition n'était pas une recherche immédiate de l'éternel ! Comme s'il ne s'agissait pas au contraire, selon nous, de retrouver d'abord la durée vraie ».

Qu'est-ce que la nuance, la différence de la chose, qu'est-ce que la différence du morceau de sucre ? Ce n'est pas simplement sa différence avec autre chose : nous n'aurions là qu'une relation purement extérieure, nous renvoyant en dernière instance à l'espace. Ce n'est pas non plus sa différence avec tout ce qu'il n'est pas : nous serions renvoyés à une dialectique de la contradiction. [...] L'être est altération, l'altération est substance. Et c'est bien ce que Bergson appelle la *durée*, car tous les caractères par lesquels il la définit dès les *Données immédiates*, reviennent à ceci : la durée est [...] ce qui diffère avec soi. L'être du morceau de sucre se définira par une certaine durée, par une certaine façon de durer, par une certaine détente ou tension de la durée. [...] On ne doit donc pas s'élever aux conditions comme aux conditions de toute expérience possible, mais comme aux conditions de l'expérience réelle : Schelling se proposait déjà ce but et définissait sa philosophie comme un empirisme supérieur. La formule convient aussi bien au bergsonisme. Si ces conditions peuvent et doivent être saisies dans une intuition, c'est justement parce qu'elles sont les conditions de l'expérience réelle, parce qu'elles ne sont pas plus larges que le conditionné, parce que le concept qu'elles forment est identique à son objet. On ne s'étonnera donc pas de trouver chez Bergson une espèce de principe de raison suffisante et des indiscernables. Ce qu'il refuse, c'est une distribution qui met la raison dans le genre ou dans la catégorie, et qui laisse l'individu dans la contingence, c'est-à-dire dans l'espace. Il faut que la raison aille jusqu'à l'individu, le vrai concept jusqu'à la chose, la compréhension jusqu'au « ceci ». Pourquoi ceci plutôt que cela, Bergson pose toujours la question de la différence (*ID*, 34-49).

Le système et l'expérience (la réalité vécue des conditions de l'expérience)

Bien que la structure des trois textes principaux que Deleuze consacra à Bergson soit similaire, « La conception de la différence chez Bergson » reste le plus instructif quant à l'orientation générale de la philosophie deleuzienne. C'est en effet le seul texte où apparaît avec autant de netteté l'identité précoce entre différentes figures de la philosophie deleuzienne que d'autres contextes pourront faire passer pour distinctes : l'empirisme supérieur, la philosophie de la différence, la philosophie de l'expression. Dans tous les cas, en effet, le système se présente suivant le double mouvement de l'Être ou les deux moitiés de l'absolu : moitié-Nature et moitié-Pensée. Ainsi l'empirisme transcendantal désigne-t-il la recherche des conditions génétiques de l'expérience réelle (déduction) et la connaissance de la raison suffisante de l'individu (schématisme). Ainsi la philosophie de la différence se présente-t-elle suivant un double mouvement d'intériorisation et

d'extériorisation, qui définissent autant de niveaux de répétition de la différence. Ainsi la philosophie de l'expression définit-elle la logique de l'absolu ou de l'Être, le rapport entre ces deux mouvements immanents. Et puisque l'Être se confond avec le sens, pour Deleuze, il faut ajouter une quatrième figure à ces trois premières : la logique du sens, qui ne définit pas moins que les autres la philosophie deleuzienne. Dans ce texte consacré à Bergson, nous trouvons donc le germe du système deleuzien qui se développera dans les années 1960 et se cristallisera dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Mais pourquoi parler à cet égard de système ? Et comment interpréter notre hypothèse générale, suivant laquelle le système philosophique ne s'oppose pas à l'expérience ?

Si nous croyons que la philosophie deleuzienne doit être qualifiée de systématique, c'est qu'elle définit les différents niveaux de la répétition de la différence ou les différents moments de l'expression de l'Être. Aux trois étages du schématisme bergsonien correspondront chez Deleuze les trois synthèses du temps : celles-ci fourniront la logique systématique de l'expérience réelle que retrouverons dans tous les grands livres de Deleuze. *À chaque étage, c'est la différence qui se répète, en s'extériorisant lorsqu'elle s'explique dans les étages du schématisme, en s'intériorisant lorsqu'elle se complique dans le temps et la pensée pure (ID, 65 sq.)*. Mais pourquoi ce système de l'expérience doit-il encore être défini comme un empirisme ? N'a-t-il pas au contraire abjuré tout contenu empirique du fait qu'il se déploie dans la pensée *pure* ? Certes, et c'est précisément en ce sens qu'il doit être qualifié d'empirisme *transcendantal*. On ne croira pas pour autant que la pensée des conditions de l'expérience réelle ne soit pas elle-même une expérience. Elle est bel et bien elle-même un vécu. Il s'agit pourtant d'une expérience particulière, expérience des conditions de l'expérience ; il s'agit d'un vécu paradoxal, vécu du vivant ou de la vie même ; bref, il s'agit d'une expérience non pas empirique mais absolue, hors de la représentation. À propos de l'intuition bergsonienne, Deleuze précisait ainsi ce qu'il considérait être « l'essentiel » : « [La méthode d'intuition] s'élève bien jusqu'à des conditions du donné, mais ces conditions sont des tendances-sujets, elles sont elles-mêmes données d'une certaine façon, elles sont vécues. Bien plus, elles sont à la fois le pur et le vécu, le vivant et le vécu, l'absolu et le vécu. Que le fondement soit fondement mais n'en soit pas moins *constaté*, tel est l'essentiel » (*ID*, 49). Nous croyons qu'il faut en dire autant de la philosophie deleuzienne : *si nous pouvons qualifier sans contradiction la philosophie deleuzienne de système et d'empirisme, c'est que la connaissance des conditions de l'expérience réelle est elle-même une expérience, pure, transcendantale ou intensive. L'exercice de la philosophie*

a donc une dimension à la fois noétique et physique ; elle est l'objet simultané d'une pensée pure et d'une expérience intensive.

CONCLUSION — LE PROGRAMME PHILOSOPHIQUE

De cette série d'analyses, nous pouvons tirer trois principes directeurs quant à la conception deleuzienne de la philosophie. En premier lieu, si les choses ne dévoilent pas par elles-mêmes leur nature, c'est que les conditions dans lesquelles nous recueillons ordinairement les données de l'expérience sont facteurs d'illusion : nous prenons pour immédiat et donné ce qui est en réalité déformé par notre représentation. De même que le peintre ne commence pas à peindre sur une toile vierge mais doit en nettoyer la surface encombrée de clichés, il nous faut d'abord dénoncer les illusions fondées dont nous sommes les victimes. Les choses ne sont pas telles qu'elles se présentent à nous dans la représentation, et elles ne révèlent d'elles-mêmes que la face sous laquelle nous les interrogeons. Par conséquent, *la philosophie doit commencer par une critique des illusions de la représentation, c'est-à-dire de la conscience et de la réflexion.* Tel est l'objet des deux chapitres suivant.

En même temps qu'elle élimine les illusions naturelles, c'est-à-dire qu'elle dissipe les faux problèmes, la philosophie procède à leur formulation rigoureuse. Un problème ne sera rigoureux que pour autant que les choses seront contraintes de révéler leur nature intime, leur essence propre. En second lieu, la philosophie consiste donc à poser rigoureusement des problèmes et à en développer non moins rigoureusement leurs implications (contrairement à Hume qui, après avoir bien posé le problème, a manqué de conséquence en invoquant Dieu au fondement de l'harmonie). Mais alors la philosophie se trouve dans une situation paradoxale, car elle se présente comme une méthode indirecte censée nous faire accéder à la nature même des choses, c'est-à-dire qu'elle est une médiation qui prétend nous faire accéder directement aux choses mêmes. Telle sera « la question méthodologique la plus générale » que posera Deleuze à propos de l'intuition bergsonienne : « comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode, une fois dit que la méthode implique essentiellement une ou des médiations ? » (*B*, 2). Ce problème à la fois ontologique et méthodologique, qui se confond avec l'exigence d'une *régression aux conditions de l'expérience réelle*, sera l'objet du quatrième chapitre.

Une fois cette régression opérée, la philosophie pourra accomplir son but : connaître les choses mêmes, les saisir dans leur différence interne, et faire l'expérience correspondant à cette connaissance. La différence interne est la différence pure qui rapporte les deux moitiés de l'absolu l'une à l'autre, la matière et la durée, le mouvement de détente et le mouvement de contraction, la Nature et la Pensée — et le but de la philosophie se confond avec ce double mouvement, physique et noétique. Cette connaissance n'est donc pas strictement théorique ou spéculative, elle est inséparable d'une expérience transcendante, l'expérience pure des conditions de l'expérience. C'est à ce niveau que devront se rapporter le système et l'expérience, la pensée et l'être.

CHAPITRE 2. LA CRITIQUE DE LA REPRESENTATION

La structure du premier chapitre de *Différence et répétition* est contrapuntique. Deux généalogies s'y répondent, chacune divisée en trois moments : l'une porte sur le monde de la représentation (Aristote, Leibniz-Hegel, Platon) (*DR*, 45-52, 61-71, 82-91) ; l'autre porte sur l'univocité de l'être et la philosophie de la différence (Duns Scot, Spinoza, Nietzsche) (*DR*, 52-61, 71-82, 91-95). Par commodité d'exposition, nous analyserons ces généalogies séparément, l'une dans ce chapitre, l'autre dans le suivant. Nous voudrions montrer ici que, au premier chapitre de *Différence et répétition*, la critique des illusions de la représentation se présente sous une double forme : comme un tableau systématique du monde de la représentation, d'après les quatre modes de représentation de la différence (identité dans le concept, négation dans l'Idée, ressemblance dans le sensible, analogie dans l'être) ; comme une généalogie du monde de la représentation, qui comprend trois moments principaux (le platonisme, le moment grec de la représentation finie, le moment chrétien de la représentation infinie). Si la critique des illusions se présente chez Deleuze sous ces deux aspects qui s'entremêlent en permanence, c'est que le système quadripartite de la représentation se rejoue à chacun des moments de son histoire.

Pour Deleuze, la différence empirique est le point de départ de toute pensée, elle est le vrai commencement, le fait ou le « premier sens de l'expérience ». Car la différence empirique ne présuppose rien, et surtout pas la scission de l'esprit et de la matière, du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être. C'est elle que la philosophie entend fonder en retrouvant les véritables différences de nature. En déclarant que la philosophie ne peut s'en tenir aux différences empiriques, qu'elle doit chercher les différences de nature qui *fondent* les différences extrinsèques, Deleuze ne fait encore que rappeler une exigence générale qui régit presque toute la pensée philosophique, au moins depuis l'opposition de Platon à Protagoras. Cette exigence est double : spéculative et pratique. Elle ne semble pourtant pas l'avoir toujours été aussi nettement chez Deleuze. Dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze affirmait de la philosophie en général « qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience,

c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience » (ES, 92). Cependant, il faudrait forcer le texte pour voir dans ce plan d'analyse philosophique, un fondement à la fois spéculatif et pratique. On serait peut-être tenté de superposer la distinction entre « examiner les structures de la conscience » et « justifier le tout de l'expérience » avec la distinction du spéculatif et du pratique. Nous croyons cependant que « justifier » a d'abord ici un sens juridique ou fondationnel, à la manière de la déduction kantienne (*quid juris*). D'ailleurs, pas plus que ce passage d'*Empirisme et subjectivité*, les articles sur Bergson de la même époque n'indiquent l'importance que sera amenée à prendre la dimension pratique de la philosophie chez Deleuze.

Si nous sautons en revanche par-dessus le trou de huit ans et que nous nous projetons dans *Nietzsche et la philosophie*, nous voyons maintenant cette double exigence clairement affirmée. L'idéal gnoséologique de la philosophie critique, la connaissance de l'essence des phénomènes, se présente comme un moyen spéculatif au service d'une finalité pratique, l'évaluation immanente des phénomènes — sens et valeur. La pensée devient le moyen privilégié pour affirmer la vie. Le tout début de *Nietzsche et la philosophie* témoigne de ce double caractère de la philosophie critique, que Deleuze reprendra toujours à son compte : « Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur. [...] Nietzsche n'a jamais caché que la philosophie du sens et des valeurs dût être une critique. Que Kant n'a pas mené la vraie critique, parce qu'il n'a pas su poser le problème en termes de valeurs, tel est même un des mobiles principaux de l'œuvre de Nietzsche. [...] Le problème critique est : la valeur des valeurs, l'évaluation dont procède leur valeur » (NPh, 1). Dans la suite du texte, Deleuze se fait plus précis : chez Nietzsche, le sens d'un phénomène est le rapport de quelque chose à la force qui s'en empare, et il est objet d'interprétation (quel complexe de forces se manifeste dans tel phénomène ?) ; la valeur d'une chose, d'autre part, renvoie à la hiérarchie des forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe (quelles sont les forces dominantes et les forces dominées dans le rapport de forces qui constitue le sens de ce phénomène ?) ; enfin, parmi tous les sens d'une chose, son essence est le sens que lui donne la force qui a le plus d'affinité avec elle (quelle est la force qui présente le plus d'affinité avec telle chose, par exemple la philosophie ?). *Une chose n'a donc pas de sens ou d'essence sans avoir une valeur qui lui correspond essentiellement. Que le problème critique soit un problème d'interprétation du sens et d'évaluation des valeurs, il y a là un motif qui, selon Deleuze, éloigne Nietzsche de Kant. Mais il y a également là une raison qui, dans l'œuvre de Deleuze lui-même, explique le déplacement d'accent de Bergson*

vers Nietzsche. Nous croyons en effet que, pour Deleuze, la critique bergsonienne du kantisme restait trop spéculative et pas assez pratique, comme si le problème de l'origine des valeurs était chez lui secondaire⁵⁶. Bergson ne serait donc pas allé assez loin dans sa refonte de la critique. Il fallait la pousser jusqu'à la généalogie : non seulement justifier l'expérience, mais l'évaluer. Ce problème touche au cœur de l'évolution de la pensée deleuzienne entre les années 1950 et 1960, il constitue un tournant dans la maturation du système. Avec Nietzsche, un pli est pris quant à la conception générale que Deleuze se fait désormais de la critique. Si bien que, lorsqu'il insistera en 1968 sur l'exigence pour la philosophie de « faire la différence », nous devons comprendre : toute philosophie, en tant qu'elle recherche l'essence de chaque chose, est nécessairement une entreprise critique d'interprétation et d'évaluation des objets de l'expérience (*DR*, 43-45, 61, 86, 117). « Faire la différence » est pour elle une affaire vitale, l'objet d'une connaissance spéculative et d'une expérimentation pratique. Mais il existe pour Deleuze deux manières incompatibles de la faire : celle du rationalisme et celle de la philosophie de la différence.

PRINCIPES POUR LA CRITIQUE ET LA GENEALOGIE DU MONDE DE LA REPRESENTATION

Principes pour une critique du monde de la représentation

La philosophie ou la différence

Deleuze s'accorde avec la tradition pour donner à Platon un rôle fondateur dans l'histoire de la philosophie, car Platon instaure à ses yeux le premier grand dispositif visant à « faire la différence ». Ce dispositif est rationaliste et moral. Rationaliste, parce que Platon entend retrouver

⁵⁶ On objectera que le dernier livre de Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, comble précisément ce « manque ». Il ne semble pourtant pas que ce soit le cas aux yeux de Deleuze, qui ne mentionne pas Bergson lorsqu'il est question de la vocation évaluative de la philosophie critique. Il est vrai néanmoins que, dans les années 1980, les références de Deleuze aux *Deux sources* tiendront davantage compte de la dimension pratique et politique de la pensée bergsonienne (cf. le rôle de la notion de fabulation créatrice dans *L'image-temps*).

l'essence abstraite des choses, c'est-à-dire leur Idée, derrière leur apparence empirique. Moral, parce que la théorie de l'Idée est au service d'un projet plus profond, celui de sélectionner les choses en fonction de leur degré de participation à l'Idée. *Cette thèse est essentielle pour Deleuze : chez Platon, les choses comparaissent devant l'Idée comme devant un principe de sélection, capable de faire la différence.* On objectera que l'intention morale qui anime le rationalisme platonicien s'explique aisément, qu'elle trouve son motif dans le danger qui menace toutes les sociétés agonistiques où s'épanouit la philosophie. Ce danger propre aux sociétés d'égaux et donc de rivaux, c'est la prétention soi-disant légitime de chacun à toute fonction, à la manière du sophiste qui veut passer pour philosophe. Or, si l'on n'est pas en mesure de sélectionner parmi ces prétentions, ne risque-t-on pas de sombrer dans l'indifférence ou le relativisme ? Ne doit-on pas se prémunir de ce danger en fondant les connaissances et les valeurs sur une norme du Vrai et du Bien ? Pour Deleuze en tout cas, le refus de l'indifférence et la nécessité pratique d'une sélection est bel et bien le motif qui enjoint toute philosophie à « faire la différence ».

Mais précisément, tout dépend de la manière de comprendre et d'évaluer cette exigence. En fonction de cette exigence très générale, la caractéristique du rationalisme est, d'après Deleuze, de toujours soumettre la différence à la même alternative : si l'on veut parer au danger relativiste et éviter que toutes les différences s'abolissent dans l'indifférencié, il faut nécessairement les subordonner et les mesurer à un principe d'identité. Car l'indifférencié, en tant qu'il dissout les identités et les formes, ruine toute possibilité de faire la différence. *Dans son ambition de fonder la diversité empirique, pour l'empêcher de s'évanouir ou de proliférer, dans son exigence de retrouver les différences de nature, la philosophie rationaliste ne conçoit pas de faire la différence autrement qu'en la soumettant à une forme d'identité. Le fondement est en ce sens le principe d'identité par excellence, l'instance spéculative qui permet de faire pratiquement la différence — le tiers qui permet de déterminer le sens de la chose, d'évaluer sa valeur et donc de la sélectionner ou de l'éliminer.* S'il est vrai que la philosophie ne peut s'en tenir à la simple différence empirique, relativiste par nature, si elle doit faire la différence pour retrouver les différences de nature, ne doit-elle pas les faire toutes expier devant l'identité de la forme, sans quoi tout serait dissous dans un fond informe ? Dans des pages violemment athées, qui dénoncent l'inspiration théologique du rationalisme, Deleuze décrit ainsi la lutte à mort que la tradition philosophique a engagé contre la différence maudite : « On ne doit pas s'étonner que la différence paraisse maudite, qu'elle soit la faute ou le péché, la figure du Mal promise à

l'expiation. Il n'y a pas d'autre péché que celui de faire monter le fond et de dissoudre la forme » (*DR*, 44).

Cependant, pour Deleuze, la vraie malédiction de la différence est l'alternative ruineuse dans laquelle le rationalisme la maintient : *l'indifférence pure ou la négation dans l'identique*. Le rationalisme ne laisse à la philosophie d'autre choix que le non-être ou l'identité, le sans-fond informe ou la forme d'identité, entendant ainsi soumettre la différence, lui faire avouer qu'elle n'était rien d'autre que la négation de l'identique. Pour briser la malédiction de la différence, Deleuze devait donc récuser l'alternative. Récuser l'alternative, c'est déjà invoquer une autre image de l'indifférencié. Deleuze en distingue deux types : d'une part le *trou noir*, abîme sans fond où s'abolissent toutes les différences, nuit où toutes les vaches sont noires, et d'autre part la *surface blanche*, plan où flottent toutes les déterminations non liées, où prolifèrent les différences à l'état sauvage ; dans l'un, tout se confond par dissolution, dans l'autre tout se disjoint par prolifération, *membra disjecta* (*DR*, 43). Récuser l'alternative, c'est également critiquer les différentes manières de soumettre la différence à l'identité et à la négation : analogie dans l'être, identité dans le concept, opposition des prédicats, ressemblance dans le sensible. *En somme, pour la philosophie de la différence, rejeter l'alternative propre à la représentation c'est montrer deux choses : d'une part que le sans-fond n'est pas un pur non-être (trou noir) mais un fourmillement de différences pures, une multiplicité de déterminations libres et non liées (surface blanche) ; d'autre part, que la différence est strictement affirmative, et que la négation n'est que l'effet produit par l'affirmation dans la représentation (la négation est une illusion de la représentation)*. Partant de la différence empirique, la philosophie de la différence prétend alors opérer un triple geste : remonter à un concept pur de la différence dans le constituant, c'est-à-dire retrouver les conditions des phénomènes (d'où l'équivalent d'une dialectique ascendante ou d'une déduction transcendantale au chapitre II de *Différence et répétition*), déployer une théorie différentielle de la différence constituante (d'où la théorie de l'Idée différenciée au chapitre IV), et enfin montrer la différence allant différenciant dans le constitué, c'est-à-dire faire la genèse des phénomènes à partir de l'Idée (d'où la théorie de l'individuation et de la différenciation au chapitre V).

Deleuze attache le sort de la philosophie à la constitution d'un pur concept de la différence (Idée), seul capable de lui faire atteindre son but spéculatif, la connaissance des choses mêmes dans leur différence interne, et ainsi de porter l'épreuve de sélection pratique dans l'expérience. Mais qu'est-ce exactement que « la différence » dont Deleuze cherche le pur

concept ? Sans doute est-il trop tôt pour le dire. On ne croira pas en tout cas que la recherche du pur concept de différence soit soumise à l'alternative rationaliste : comme si elle devait apparaître ou bien dans le sans-fond ou bien dans les formes empiriques, *tertium non datur*. Car le concept de différence passe précisément dans le tiers-exclu. *La différence pure apparaît lorsque le sans-fond entre directement en rapport avec son affirmation phénoménale, au niveau même où s'opère la détermination. Affranchie de l'alternative de l'abîme indifférencié et de la forme d'identité, la différence devra donc trouver son concept propre là où le fond remonte à la surface et dissout la forme, là où la chose est saisie comme différant d'elle-même, déterminée dans sa différence interne.* Tel l'éclair chez Deleuze, phénomène lumineux qui se distingue du fond nocturne dont il diffère, mais qu'il ne peut éviter de montrer au moment même où il s'en distingue.

La différence est cet état dans lequel on peut parler de LA détermination. La différence « entre » deux choses est seulement empirique, et les déterminations correspondantes, extrinsèques. Mais au lieu d'une chose qui se distingue d'autre chose, imaginons quelque chose qui se distingue — et pourtant *ce dont* il se distingue ne se distingue pas de lui. L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface sans cesser d'être fond. [...] La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale (*DR*, 43).

« La philosophie *ou* la différence », telle pourrait être en somme la formule qui résume le sens polémique de *Différence et répétition*. Car suivant qu'on entende le « ou » comme une disjonction exclusive (*aut*) ou comme une équivalence (*vel*), la philosophie se présente soit comme rationalisme soit comme empirisme. Une telle formule signifie donc : « le rationalisme ou l'empirisme », « la philosophie de l'identité ou la philosophie de la différence » — ou encore, puisque tout rationalisme est redevable de Platon : « le platonisme ou le renversement du platonisme »⁵⁷.

« *La représentation est le lieu de l'illusion transcendante* »

Deleuze ne croit pas que le concept d'une pure différence puisse apparaître dans le monde rationaliste de la représentation. Celui-ci est voué, par essence, à penser la différence sous l'identité du concept, à la représenter. Dès *Empirisme et subjectivité*, Deleuze en appelait ainsi à une philosophie

⁵⁷ C'est à Pierre Macherey que nous devons l'idée d'exploiter cette ambiguïté du « ou » (cf. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro, 1979 ; rééd. Paris, La Découverte, 1990).

capable de mener la critique du rationalisme en tant que philosophie de la représentation. « La philosophie de Hume est une critique aiguë de la représentation. Hume ne fait pas une critique des relations, mais une critique des représentations, justement parce qu'elles *ne peuvent pas* présenter les relations. En faisant de la représentation un critère, en mettant l'idée dans la raison, le rationalisme a mis dans l'idée ce qui ne se laisse pas constituer dans le premier sens de l'expérience » (*ES*, 13). Lorsque Deleuze reproche à la représentation son incapacité à présenter la différence, il s'agit donc moins d'une critique de l'identité en général que d'un effort pour dégager les conditions d'une synthèse de la différence comme telle⁵⁸. Or, cet effort implique une critique des illusions de la représentation. Dans l'idée que « la représentation est le lieu de l'illusion transcendante », nous devons prendre le concept d'illusion au sérieux. L'illusion n'est pas l'erreur. Elle n'est pas un accident qui surviendrait du dehors à la pensée ; elle est au contraire sécrétée de l'intérieur de la pensée, et c'est pourquoi Deleuze la qualifie de « transcendante ». On ne croira donc pas qu'il désigne là une simple ignorance subjective ; l'illusion est au contraire objectivement fondée dans l'être.

Les différentes formes d'illusion ont leur source et leur lieu déterminés. Quelle est, en premier lieu, la source des illusions ? Pour Deleuze, si les illusions sont fondées dans l'être, c'est qu'elles ont leur *source* dans un des deux mouvements de l'absolu, dans sa tendance à l'extériorisation dans la matière, dans l'explication de la différence interne en différences de degré (*B*, 27). Deleuze montrait ainsi que, chez Bergson, les illusions de la représentation constituent une sorte d'oubli de l'être, c'est-à-dire de la différence : « Nous sommes séparés des choses, la donnée immédiate n'est donc pas immédiatement donnée ; mais nous ne pouvons pas être séparés par un simple accident, par une médiation qui viendrait de nous, qui ne concernerait que nous : il faut que, dans les choses mêmes soit fondé le mouvement qui les dénature, il faut que les choses commencent par se perdre pour que nous finissions par les perdre, il faut qu'un oubli soit fondé dans l'être. La matière est justement ce qui prépare et accompagne l'espace, l'intelligence et la science » (*ID*, 30). Dans ce même texte, Deleuze pouvait alors préciser la nature de ces illusions : nous considérons les choses comme

⁵⁸ Cf. *DR*, Quatrième de couverture : « Un concept de différence implique une différence qui n'est pas seulement entre deux choses, et qui n'est pas non plus une simple différence conceptuelle. Faut-il aller jusqu'à une différence infinie (théologie) ou se tourner vers une raison du sensible (physique) ? *À quelles conditions constituer un pur concept de la différence ?* » (nous soulignons).

des individus constitués au lieu de les penser en fonction de leur mouvement de constitution, nous les séparons de leur genèse. « La science et même la métaphysique n'inventent pas leurs propres erreurs ou leurs illusions : quelque chose les fonde dans l'être. En effet, tant que les choses auxquelles nous avons affaire sont encore des résultats, nous ne pouvons pas saisir les différences de nature pour la simple raison qu'il n'y en a pas ; entre deux choses, entre deux produits, il n'y a et il ne peut y avoir que des différences de degré, de proportion » (*ID*, 34). Deleuze ne démentira jamais cette thèse sur l'origine de l'illusion : *l'illusion n'apparaît que dans l'actuel, dans le constitué, précisément lorsque l'objet actuel — qu'il soit perçu, imaginé, conçu ou jugé — est séparé du processus virtuel dont il est l'actualisation* (*ID*, 161). L'illusion a donc toujours sa source dans le procès d'actualisation, et elle est à ce titre une conséquence (*Nachfolge*), un simple effet de l'explication de la différence.

Quel est alors le lieu de l'illusion ? Deleuze le désigne sans ambiguïté : c'est la conscience ou la représentation en général. Outre Bergson, la conception deleuzienne de l'illusion doit en ce sens bien plus à Spinoza et à Nietzsche qu'à Kant. Car ce n'est pas seulement la raison spéculative qui s'illusionne sur ses pouvoirs, c'est la conscience en général. On sait combien Nietzsche raillait les illusions de la conscience. Deleuze rappelle dans une même veine que, pour Spinoza, l'illusion est liée au mécanisme de la conscience en général, laquelle se prend pour une cause alors qu'elle est un effet. « La conscience est seulement un rêve les yeux ouverts » (*SPP*, 29-31). Fort de ce principe, on comprend que Deleuze puisse étendre le domaine de l'illusion à toutes les représentations de la conscience au lieu de le restreindre, comme Kant, à la seule dialectique des Idées. *Chez Kant, seule la réflexion de l'entendement sur ses propres concepts est productrice d'illusions (Idée de la raison). Chez Deleuze, en revanche, c'est le cas de toute synthèse de la conscience en tant qu'elle représente la différence. Il appartient en effet essentiellement à la conscience représentative de penser les choses du point de vue des individus constitués, en les coupant du mouvement qui préside à leur genèse.* Les illusions, qui ont leur source dans le mouvement ontologique d'explication de la différence, ont donc la représentation pour lieu propre. On ne confondra pas la source de l'illusion transcendantale, qui est une tendance ontologique, avec son lieu, qui est le domaine où la tendance se déploie. Chez Deleuze, le lieu de l'illusion transcendantale est le monde de la représentation, et ce monde est fondé dans le mouvement d'explication de la différence, c'est-à-dire dans le procès d'actualisation de l'Être.

La représentation soumettait la différence à une alternative ruineuse : le sans-fond indifférencié ou la soumission à l'identique. Cherchant à récuser

cette alternative, Deleuze montre dans *Différence et répétition* que la représentation produit deux types d'illusion : une illusion limite correspondant au sans-fond comme néant indifférencié, et quatre illusions transcendantales correspondant aux différentes manières de subordonner la différence à l'identique. Considérons d'abord le premier type d'illusion. L'illusion limite porte sur le sans-fond ou la différence interne. Pourquoi Deleuze la qualifie-t-il de « limite » ? C'est que, *en tant qu'origine absolue de la représentation, et compte tenu de l'impuissance de la représentation à présenter l'instance dont elle dérive, la différence interne ou le sans-fond est littéralement irréprésentable*. Lorsqu'elle veut penser le sans-fond, la représentation ne peut le faire que sous la forme d'un abîme indifférencié, d'un néant dépourvu de toute différence. Telle était la première forme de l'indifférence ou du non-être. « La représentation, surtout quand elle s'élève à l'infini, est parcourue d'un pressentiment du sans-fond. Mais parce qu'elle s'est rendue infinie pour prendre sur soi la différence, elle représente le sans-fond comme un abîme tout à fait indifférencié, un universel sans différence, un néant noir indifférent. [...] On le voit encore chez Schelling, chez Schopenhauer, ou même dans le premier Dionysos, celui de la *Naissance de la tragédie* : leur sans-fond ne supporte pas la différence. [...] Que le sans-fond soit sans différence, alors qu'il en fourmille, c'est l'illusion limite, l'illusion extérieure de la représentation, qui résulte de toutes les illusions internes » (*DR*, 354-355). Si Deleuze reprend à son compte la célèbre critique de l'indifférencié que Hegel adressait à Schelling dans la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*, il n'entend pourtant pas promouvoir une nouvelle manière de subordonner la différence à l'identique⁵⁹, mais restaurer l'idée d'un fourmillement de différences libres, d'une distribution nomade de déterminations non liées, qui ne sont prises ni dans un individu constitué ni dans un sujet formé. Au trou noir de l'indifférencié, Deleuze veut substituer la surface blanche où prolifèrent les différences libres et non liées ; à la place de l'image du sans-fond comme non-être informe, il veut imposer la pensée de la différence à

⁵⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface : « Opposer ce savoir Un – que dans l'absolu tout est identique – à la connaissance distinguante et accomplie, ou en quête de cet accomplissement – ou encore, donner son *absolu* pour la nuit où, comme on dit, toutes les vaches sont noires, c'est la naïveté du vide de connaissance. Quand bien même le caractère insuffisant du formalisme, que la philosophie de l'époque récente a dénoncé et vilipendé, et qui s'est réengendré en elle, est à la fois connu et ressenti, il ne disparaîtra pas de la science tant que la connaissance de l'effectivité absolue n'aura pas parfaitement pris la claire mesure de sa nature. [...] Dans ma façon de voir et comprendre la question, qui doit [seulement] se justifier par l'exposition du système lui-même, tout dépend de ce qu'on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet* » (tr. fr. J.-P. Lefebvre).

l'état sauvage. Prenant la défense de Schelling contre Hegel, il rappelle alors avec humour que certaines locutions savent exprimer l'étrange intuition ou le vif pressentiment de ce sans-fond :

À Schelling, Hegel reprochait de s'entourer d'une nuit indifférente où toutes les vaches sont noires. Mais lorsque, dans la lassitude et dans l'angoisse de notre pensée sans image, nous murmurons « ah les vaches », « *ils* exagèrent », etc., quel pressentiment de différences fourmillant dans notre dos, combien ce noir est différencié et différenciant, bien que non identifié, non individué ou à peine, combien de différences et de singularités se distribuent comme autant d'agressions, combien de simulacres se lèvent dans cette nuit devenue blanche pour composer le monde du « on » et du « ils » (*DR*, 355).

Face à cette illusion limite, Deleuze distingue quatre formes d'illusion transcendantale, qui correspondent aux diverses manières dont la différence est subordonnée à l'identique dans la représentation. Deleuze distingue ainsi quatre racines de la représentation, « quatre formes interpénétrées, qui correspondent particulièrement à la pensée, au sensible, à l'Idée et à l'être » (*DR*, 341). Ce sont la soumission de la différence à l'identité dans la pensée, la subordination de la différence à la ressemblance dans le sensible, la subordination de la différence au négatif de limitation ou d'opposition dans l'Idée et la soumission de la différence à l'analogie dans l'être. Ces illusions transcendantales fondent pour Deleuze le monde quadripartite de la représentation. Cette quadripartition correspond aux quatre branches du Cogito (*DR*, 179-180). Mais en quel sens le Cogito constitue-t-il le modèle du monde de la représentation ?

La quadruple racine de la représentation

Dans *Empirisme et subjectivité*, Deleuze définissait la représentation comme une synthèse active d'une pluralité d'éléments non totalisable. Il le répète dix ans plus tard dans *La philosophie critique de Kant* : « ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : *re*-présentation implique une reprise active de ce qui se présente, donc une activité et une unité qui se distinguent de la passivité et de la diversité propres à la sensibilité comme telle » — la représentation est une « synthèse de ce qui se présente » (*PCK*, 15). Comprenons : lorsque la conscience se prend pour l'origine de ses représentations, lorsque la synthèse constituée se prend pour une synthèse constituante, lorsque l'effet se prend pour la cause — bref, lorsque l'on fait « de la représentation un critère », une double illusion spéculative surgit

inévitablement : objectivement, le donné apparaît homogène au pouvoir qui le synthétise, les termes se présentent comme une matière par avance subsumable à la forme d'identité dans laquelle ils sont conduits à entrer (l'objet = x comme forme d'identité de l'objet) ; subjectivement, la synthèse empirique se présente comme l'acte d'un principe synthétique supérieur qui la rend possible, c'est-à-dire auquel elle rapporte son pouvoir empirique (Je pense comme unité du sujet pensant ou forme de la conscience). *Si Deleuze peut présenter le Cogito comme le modèle général de la représentation, c'est qu'il en réunit les aspects objectif et subjectif. La forme de la conscience ou l'unité du sujet pensant d'un côté, la forme d'identité de l'objet dans le concept de l'autre, telles sont les deux pinces du rationalisme* (DR, 174-180)⁶⁰. Telle est l'image de la pensée que présuppose le monde de la représentation. Comme le dira *Mille plateaux* : la pensée est « l'attribut d'un Sujet et la représentation d'un Tout » (MP, 470).

Faire du Cogito le modèle ou le principe de la représentation *en général* n'est-ce pas cependant commettre un pur et simple anachronisme ? Pire, n'y a-t-il pas contradiction à faire de Platon l'origine du monde de la représentation et du Cogito son principe ? Car s'il paraît acceptable d'ériger le Cogito en modèle des philosophies du sujet, on voit mal en revanche comment celui-ci peut prétendre régir la métaphysique platonicienne, ou même les métaphysiques de l'âge classique. Quoique les explications de Deleuze restent relativement allusives sur la question, celui-ci n'esquive pas tout à fait la difficulté. Revenant dans la conclusion de *Différence et répétition* sur le glissement qui s'est opéré après Platon, il déclare ainsi : « Un glissement s'est produit, du monde platonicien au monde de la représentation (c'est pourquoi, là encore, nous pouvions présenter Platon à l'origine, à la croisée d'une décision). Le "même" de l'Idée platonicienne comme modèle, garanti par le Bien, a fait place à l'identité du concept originaire, fondé sur le sujet pensant. Le sujet pensant donne au concept ses concomitants subjectifs, mémoire, recognition, conscience de soi » (DR, 341). Pouvons-nous considérer cette déclaration comme une réponse ? Nous croyons devoir distinguer ici deux aspects. D'une part, si le platonisme ne saurait fournir exactement le modèle de la représentation, c'est que son rapport à la représentation est ambigu. Dans *Différence et répétition*, Deleuze répète ainsi à l'envi que Platon « inaugure » l'espace de la représentation sans toutefois le

⁶⁰ Dans *Différence et répétition*, Deleuze paraît réserver la graphie « Cogito » au principe général de la représentation, et lui préfère « cogito » lorsqu'il s'agit d'une notion ou d'une théorie philosophique déterminée (ainsi le « cogito cartésien » ou le « cogito kantien »). Nous essaierons de respecter cette graphie dans la suite de notre étude.

circonscrire, qu'il est « à la croisée d'une décision », qu'il « *va* rendre possible le déploiement de la représentation » sans disposer encore des concepts adéquats, et donc qu'avec lui « l'issue est encore douteuse », au point même qu'il est « le premier à renverser le platonisme » (*DR*, 83, 93, 341). Mais d'autre part, si le Cogito peut fonctionner comme modèle, c'est qu'il faut distinguer l'origine historique et le principe théorique. Car ce principe ne se présente pas dans toute sa pureté chez Platon, dont la théorie de l'Idée est trop ambiguë, ni même chez Aristote, chez qui le rapport de la pensée à la conscience n'est pas déterminant. Pourtant, tel est bien le lieu des illusions de la représentation : la synthèse de la différence dans la conscience. Pour Deleuze, le Cogito ne représente ni la doctrine cartésienne ni la philosophie du sujet en général. *Le Cogito désigne la dimension propre à la représentation, l'usage empirique de la pensée ou la forme d'identité de la conscience en tant qu'elle soumet la différence à l'identité. C'est toujours le Cogito que présuppose la forme d'identité dans le concept, qu'il s'agisse du genre aristotélicien ou de l'objet = x chez Kant. Le Cogito incarne le rapport entre l'unité du sujet pensant et le monde comme Tout.* Même si cette fonction de la conscience ne s'explicite pas avant Descartes, il n'en reste donc pas moins que c'est la représentation ou l'usage empirique de la pensée, lui-même fondé dans l'être, qui déploie l'espace du monde de la représentation et en fournit le modèle.

Toute la dimension polémique de *Différence et répétition* réside dans le refus de la représentation, par laquelle la philosophie renonce à penser la différence en elle-même. « Tant que la différence est soumise aux exigences de la représentation, elle n'est pas pensée en elle-même, et ne peut l'être » (*DR*, 337). Pour Deleuze, le monde de la représentation auquel il prétend extirper la différence se présente sous une forme quadripartite. La représentation a une « quadruple racine » : l'identité dans le concept, l'opposition dans le prédicat, l'analogie dans le jugement, et la ressemblance dans la perception (*DR*, 44-45, 337). Mais pourquoi ces quatre formes ? Quoique Deleuze ne le dise pas explicitement, l'allusion est transparente : il fait ici référence à la *Quadruple racine du principe de raison suffisante* et mobilise les quatre formes du principe de raison que Schopenhauer empruntait lui-même à l'ontologie wolffienne.

Ce sont les quatre racines du principe de raison : l'identité du concept qui se réfléchit dans une *ratio cognoscendi* ; l'opposition du prédicat, développée dans une *ratio fiendi* ; l'analogie du jugement, distribuée dans une *ratio essendi* ; la ressemblance de la perception qui détermine une *ratio agendi*. Tout autre différence, toute différence qui ne s'enracine pas ainsi, sera démesurée, incoordonnée, inorganique : trop grande ou trop petite, non

seulement pour être pensée, mais pour être. On en conclut que la différence en soi reste maudite, et doit expier, ou bien être rachetée sous les espèces de la raison qui la rendent vivable et pensable (*DR*, 337 ; cf. *DR*, 179-180)⁶¹.

Le principe de raison scelle chez Deleuze l'union du rationalisme et de la représentation. Mais à nouveau, pourquoi Deleuze reprend-il à son compte cette quadruple racine, dont la référence à Schopenhauer et à Wolff ne saurait suffire à fournir ni le principe ni le caractère systématique ? La difficulté est redoublée du fait que Deleuze ne présente pas toujours les quatre racines de la représentation dans le même ordre. Faut-il les répartir suivant une gradation du plus indéterminé vers le plus déterminé ? On dirait alors que l'analogie énonce le rapport entre concepts déterminables originaires (genres suprêmes, catégories) ; que l'identité fournit la forme de tout concept indéterminé ; que l'opposition spécifie le rapport entre les divers prédicats ou déterminations à l'intérieur du concept ; enfin, que la ressemblance manifeste la continuité sensible dans l'intuition de l'objet déterminé du concept. Faut-il plutôt les distribuer d'après les quatre axes de la représentation, objectif et subjectif d'une part, formel et matériel d'autre part ? On aurait alors : du côté objectif, l'Être et le sensible (comme matière de l'être) ; du côté subjectif, la Pensée et l'Idée (comme matière de la Pensée). Il est probable que Deleuze ne privilégie aucun ordre en particulier précisément parce que les différentes doctrines rationalistes ont elles-mêmes diversement disposé ces éléments. Il n'en reste pas moins que Deleuze prétend retrouver ces quatre branches dans toute pensée représentative. Mais en quoi cette quadripartition est-elle valable *dans tous les cas de figure* ?

Elle correspond chez Deleuze au modèle de la reconnaissance qui imprègne « le monde de la représentation en général » et qui trouve son principe dans le Je pense (*DR*, 179). Peut-être faudrait-il alors présenter les choses de la manière suivante. 1°) *L'identité fournit toujours la forme du même*

⁶¹ Cf. A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1813-1847), Paris, Vrin, 1997. Dans une filiation explicitement kantienne, Schopenhauer a une double ambition dans cet ouvrage : il s'agit d'une part de distinguer la raison de la cause, puisque la confusion métaphysique de la raison logique (*ratio*) avec la raison réelle (*causa*) est à la source de l'illusion propre à l'argument ontologique pour lequel l'être sort du concept : il s'agit ainsi, d'autre part, de soustraire l'absolu à la juridiction du principe de raison suffisante, laquelle doit être limitée au monde phénoménal. Comme nous le verrons, Deleuze entend au contraire redonner ses droits à la métaphysique en faisant opérer la raison suffisante dans l'absolu, sans tomber pourtant dans le dogmatisme des postkantians (cf. *infra*, chap. 5). — Outre le livre de Schopenhauer, *Les mots et les choses* de Michel Foucault (Paris, Gallimard, 1966) est une autre source de l'analyse deleuzienne du monde classique de la représentation (cf. *DR*, 180, 337 ; et M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 66 sq., p. 82 sq.).

dans la *récognition*, elle est la *forme d'identité du concept indéterminé* : identité du genre si le concept est empirique, identité de la catégorie si le concept est pur. Elle fournit donc la forme sous laquelle tout objet quelconque peut se présenter à la conscience comme objet déterminable (objet = x). Elle s'adresse par conséquent à la faculté de penser en général, entendement ou raison. 2°) *L'opposition définit toujours le mode de détermination du concept indéterminé*, car c'est par opposition des prédicats qu'un concept se trouve déterminé. Ainsi, chez Aristote avec la méthode de division comme spécification du genre, ou encore chez Hegel avec la dialectique de la contradiction dans l'absolu. La détermination produit alors un concept déterminé, empirique ou pur, plus ou moins haut dans une série verticale régressive (jusqu'aux plus hauts concepts déterminés) et progressive (jusqu'aux concepts les plus déterminés, *species infima*). La série régressive est parcourue par la remémoration, la série progressive, par une imagination reproductrice. 3°) *La ressemblance concerne non les concepts eux-mêmes mais l'objet des concepts* : elle fournit la continuité de la matière du concept dans la perception, telle que le jugement puisse prélever et distinguer des caractères au sein d'un genre (seules les ressemblances diffèrent). Sans une clause de ressemblance, la perception aurait affaire à des ruptures de continuité, anomalies monstrueuses impossibles à intégrer dans l'identité d'un genre ; et le jugement, qui est la faculté de relier des déterminations, serait du même coup rendu impossible. 4°) *L'analogie assure deux choses* : d'une part, la proportion entre les plus hauts concepts déterminables et ce dont ils se disent, à savoir l'être ; d'autre part, la proportion entre les concepts déterminés et leurs objets respectifs. C'est le jugement qui assigne ainsi deux limites à la différence, au niveau des catégories comme concepts déterminables originaires de l'être et au niveau des espèces comme concepts déterminés dérivés. La faculté de juger répartit les concepts originaires dans l'Être sous un principe d'analogie ; elle prélève des ressemblances dans le continuum perceptif entre des caractères qui diffèrent puis les distribue dans telle ou telle série, et à tel ou tel niveau.

Le monde de la représentation respecte chez Deleuze ce « caractère nécessairement quadripartite » (DR, 52). Et quelles que soient les différences, il revient dans tous les cas au jugement de proportionner les concepts sur la double série régressive et progressive. *Telles sont les deux fonctions du jugement pour Deleuze* : assurer le partage du concept (fonction distributive ou sens commun), mesurer les sujets (fonction hiérarchique ou bon sens)⁶². Or, ces fonctions sont en

⁶² Cf. DR, 179-180 : « Nous disions précédemment que la représentation se définissait par certains éléments : l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept,

quelque sorte présupposées par toutes les autres, car c'est le jugement qui assure la répartition et la hiérarchie des déterminations, rendant ainsi possible la clôture de la représentation sur un Tout et le partage de son espace pour les différentes facultés. Le jugement constitue donc chez Deleuze l'acte même de la pensée représentative. Comme nous le verrons, d'après lui, c'est même le mutuel appui que se prêtent le sens commun et le bon sens au sein du jugement qui rend la représentation homogène à la *doxa*, et donc compromet la vocation critique de la philosophie dans son ensemble.

Principes pour une généalogie du monde de la représentation

La critique du rationalisme et de la représentation occupe le premier et le troisième chapitres de *Différence et répétition*. La structure même de ces deux chapitres indique pourtant qu'ils ne sont pas écrits du même point de vue. Le premier chapitre présente une structure à deux niveaux, dont l'un est le contrepoint de l'autre : le premier suit les moments principaux de la représentation rationaliste de la différence, et le second présente les moments principaux de la pensée de la différence pure. La critique de la représentation y est donc instruite d'un point de vue apparemment *historique*, bien que deux chronologies distinctes s'entremêlent. En revanche, bien qu'il fasse aussi une critique de la représentation, le troisième chapitre est organisé pour sa part autour des postulats qui régissent l'image morale de la pensée rationaliste. La critique est cette fois menée d'un point de vue *philosophique*. En réalité, cette opposition de points de vue est insuffisante et risque de nous faire manquer

l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans l'objet. L'identité du concept quelconque constitue la forme du Même dans la reconnaissance. La détermination du concept implique la comparaison des prédicats possibles avec leurs opposés, dans une double série régressive et progressive, parcourue d'un côté par la remémoration et, de l'autre, par une imagination qui se donne pour but de retrouver, de recréer (reproduction mémorielle-imaginative). L'analogie porte soit sur les plus hauts concepts déterminables, soit sur les rapports des concepts déterminés avec leur objet respectif, et fait appel à la puissance de répartition dans le jugement. Quant à l'objet du concept, en lui-même ou en rapport avec d'autres objets, il renvoie à la ressemblance comme au réquisit d'une continuité dans la perception. Chaque élément sollicite donc particulièrement une faculté, mais s'établit aussi d'une faculté à une autre au sein d'un sens commun (par exemple, la ressemblance entre une perception et une remémoration). Le Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés : je conçois, je juge, j'imagine et je me souviens, je perçois — comme les quatre branches du Cogito. Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée. Quadruple carcan où, seul, peut être pensé comme différent ce qui est identique, semblable, analogue et opposé ; *c'est toujours par rapport à une identité conçue, à une analogie jugée, à une opposition imaginée, à une similitude perçue que la différence devient objet de représentation* ».

l'essentiel du premier chapitre : le caractère strictement philosophique de l'histoire de la philosophie. Hegel, Nietzsche et Heidegger surent montrer que l'histoire de la philosophie est pleinement philosophique, qu'elle soit auto-développement de l'Esprit, crépuscule des idoles ou destruction de la métaphysique. Il en va de même pour Deleuze, chez qui la philosophie a intrinsèquement affaire à sa propre histoire, comme à une condition négative de son devenir.

Une généalogie inspirée de Heidegger

Tel qu'il se présente au premier chapitre de *Différence et répétition*, le projet deleuzien d'une critique de la représentation n'est pas sans rappeler Heidegger. Lorsqu'il se proposait de procéder à une destruction de la métaphysique, Heidegger entendait en effet faire la critique généralisée du monde de la représentation. Dans cette perspective, nous pouvons même dégager *trois points communs à ces deux entreprises : elles se présentent toutes deux comme une critique du fondement, elles situent l'origine historique du monde de la représentation dans le platonisme et elles assignent à la philosophie de l'avenir la tâche de s'affranchir du platonisme*. Il y a pourtant, croyons-nous, plusieurs différences notables. D'abord, pour Deleuze, le sens du platonisme, comme du rationalisme en général, est moral avant d'être spéculatif. C'est pourquoi la critique du monde de la représentation pourra se présenter, au troisième chapitre de *Différence et répétition*, comme une critique de l'image morale, orthodoxe et dogmatique de la pensée. Ensuite, Deleuze considère qu'il existe une lignée de penseurs hétérodoxes et intempestifs qui échappent à l'histoire du rationalisme et qu'il appartient à la critique de dégager. En ce sens, l'histoire du rationalisme ou de la métaphysique n'est pas un destin intérieur à l'Occident mais un terrain miné par des pensées intempestives. Toujours le monde sauvage de la différence gronde sous celui de la représentation. Enfin, contrairement à l'interprétation générale de Heidegger, Deleuze ne voit pas en Nietzsche l'achèvement du platonisme mais au contraire, dans cette histoire à deux foyers, le moment de son renversement le plus radical. Nietzsche occupe donc la place que s'était arrogée Heidegger⁶³ : il n'est donc pas étonnant que les formules de Deleuze aient une consonance nietzschéenne, par exemple lorsqu'il affirme que « l'histoire de la longue erreur, c'est l'histoire de la représentation, l'histoire des icônes » (*DR*, 385).

⁶³ Sur la divergence dans l'interprétation de la pensée de Nietzsche entre Heidegger et Deleuze, voir par exemple *DR*, 91.

Sous ces différentes réserves, nous croyons voir le motif philosophique pour lequel le plan du premier chapitre de *Différence et répétition* ne pouvait être chronologique qu'en apparence. La structure contrapuntique du chapitre tient à ce que, chez Deleuze, la philosophie s'écrit sur deux plans hétérogènes, celui de l'histoire de la représentation, celui du devenir intempestif de la différence.

Dans cette tâche de renverser le platonisme, Heidegger et Deleuze doivent peut-être quelque chose d'essentiel à Nietzsche. Car c'est Nietzsche qui lit Platon à partir des Présocratiques plutôt que les Présocratiques à partir de Platon. C'est lui qui discerne les résurgences du présocratisme au sein du platonisme. Deleuze se situe de ce point de vue dans le même sillage que Heidegger. Aussi pourrait-on lui appliquer sans difficulté les remarques que faisait Jean Beaufret en 1955 : « Peut-être le temps est-il proche où, l'adjectif *présocratique* n'ayant plus qu'une signification chronologique, les philosophes à leur tour n'interpréteront plus Parménide comme un Platon ou un Aristote dans la dimension du *pas encore* et où, au lieu de traduire les textes présocratiques dans un langage platonicien ou même post-platonicien, nous en viendrons au contraire à comprendre à quelle profondeur Platon et Aristote demeurent présocratiques. Au lieu enfin de porter sur Platon et Aristote des jugements à partir de la pensée moderne, peut-être éprouverons-nous bientôt en quel sens et jusqu'à quel point les modernes eux-mêmes relèvent des Présocratiques »⁶⁴. Cela ce fut l'œuvre de Nietzsche. *Si l'histoire deleuzienne de la philosophie puise son inspiration chez Heidegger, nous croyons donc qu'elle trouve le fond de sa méthode chez Nietzsche*. D'abord, comme nous venons de le voir, parce que la philosophie pure ne relève chez Deleuze ni de l'histoire ni de l'éternité, mais d'un devenir intempestif : l'histoire de la philosophie pure ne peut donc être inscrite dans un enchaînement historique, elle se présente au contraire comme une chaîne discontinue de philosophes-comètes. Ensuite, parce que la méthode critique qu'emploie Deleuze est généalogique : elle entend débusquer, sous la théorie rationaliste, les motifs irrationnels et moraux qui la soutiennent. C'est la morale qui tient lieu d'origine à la théorie, et Platon est un moraliste avant d'être un philosophe.

Une méthode empruntée à Nietzsche

Deleuze ne fait pas la critique du monde de la représentation du point de vue de l'histoire mais de l'intempestif. Il invoque ainsi toute une lignée de

⁶⁴ J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, Paris, PUF, 2009, p. 16-17.

penseurs qui échappent au monde de la représentation, et qui sont antérieurs à lui : les Stoïciens, Lucrèce, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson. On remarquera qu'il n'y a ni chez Nietzsche ni chez Heidegger de penseurs radicalement antiplatoniciens *postérieurs* à Platon, à part Nietzsche et Heidegger eux-mêmes (c'est pourquoi, chez eux, le renversement du platonisme prend souvent la forme d'un appel aux puissances endormies du présocratisme). Deleuze le concède lui-même : « Nietzsche s'intéresse peu à ce qui se passe après Platon, estimant que c'est nécessairement la suite d'une longue décadence » (*LS*, 154). Deleuze prête au contraire un grand intérêt à ce qui se passe après Platon, et il faut voir là une grande divergence dans leurs approches respectives de l'histoire de la philosophie. Il n'en reste pas moins que c'est Nietzsche qui est crédité de l'essentiel : avoir soustrait la pensée philosophique à l'opposition de l'historique et de l'éternel. Le philosophe est une comète qui traverse le ciel et brille à distance ; il est une flèche que la nature a envoyée au hasard et qu'il faut relancer ; il est essentiellement inactuel, toujours à venir⁶⁵. Deleuze tire de Nietzsche un enseignement qu'il appliquera, plus que Nietzsche lui-même, à sa propre approche de l'histoire de la philosophie. Ainsi écrit-il dans *Nietzsche et la philosophie* : « C'est vrai, dit Nietzsche, que les philosophes sont aujourd'hui devenus des *comètes*. Mais, de Lucrèce aux philosophes du XVIII^e siècle, nous devons observer ces comètes, les suivre si possible, en retrouver le chemin fantastique. Les philosophes-comètes surent faire du pluralisme un art de penser, un art critique. [...] La chaîne des philosophes n'est pas la chaîne éternelle des sages, encore moins l'enchaînement de l'histoire, mais une chaîne brisée, la succession des comètes, leur discontinuité et leur répétition qui ne se ramènent ni à l'éternité du ciel qu'elles traversent, ni à l'historicité de la terre qu'elles survolent. Il n'y a pas de philosophie éternelle, ni de philosophie historique. L'éternité comme l'historicité de la philosophie se ramènent à ceci : la philosophie, toujours intempestive, intempestive à chaque époque » (*NPh*, 121-123).

De Nietzsche, Deleuze retient également sa méthode généalogique. Car le renversement du platonisme resterait abstrait s'il laissait dans l'ombre la motivation qui anime le platonisme. Chez Nietzsche, renverser le platonisme n'est pas seulement critiquer l'opposition métaphysique des essences et des apparences, c'est également « mettre au jour cette motivation, “traquer” cette motivation — comme Platon traque le sophiste » (*LS*, 292). Cette méthode nietzschéenne, Deleuze la nomme « méthode de

⁶⁵ Cf. F. Nietzsche, *Seconde considération inactuelle* ; *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*.

dramatisation » : elle consiste à considérer un phénomène en fonction de la valeur qui lui est attachée, à traiter un concept, un sentiment ou une action comme des symptômes d'une volonté de puissance. Ainsi, au lieu de demander « qu'est-ce que la vérité ? », on demandera plutôt « qui veut la vérité ? », le « qui » désignant ici non une personne mais un complexe affectif, un *type* moral. La question « qui ? » signifie donc : « qu'est-ce qu'il veut celui qui veut la vérité ? », « quelles forces s'expriment dans cette volonté de vérité ? ». « Vouloir n'est pas un acte comme les autres. Vouloir est l'instance à la fois génétique et critique de toutes nos actions, sentiments et pensées. La méthode consiste en ceci : rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le symptôme d'une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé (ni le sentiment éprouvé, ni l'action entreprise). Une telle méthode correspond à la question tragique. Elle est elle-même la *méthode tragique*. Ou plus précisément, si l'on ôte du mot "drame" tout le pathos dialectique et chrétien qui en compromet le sens, elle est *méthode de dramatisation* » (*NPh*, 88-89). Il s'agira alors de traquer la volonté morale qui anime Platon lorsqu'il met une participation élective (la théorie de l'Idée comme fondement) au service d'une méthode évaluative (la sélection des prétendants et l'élimination des simulacres). Si « le motif de la théorie des Idées doit être cherché du côté d'une volonté de sélectionner, de trier », il faudra substituer à cette volonté morale une tout autre table des valeurs, produire une inversion de toutes les valeurs au moyen d'une tout autre méthode sélective, celle de l'éternel retour (*LS*, 292-296). *Le renversement du platonisme a donc deux aspects inséparables : d'une part, critiquer la théorie des Idées qui soutient l'opposition métaphysique du monde sensible et du monde intelligible, et, d'autre part, débusquer le motif moral qui anime la théorie platonicienne.*

Sous ces deux aspects, nous comprenons en quel sens Nietzsche occupe une place à part dans la lignée de penseurs intempestifs que dessine Deleuze. Car pourquoi Deleuze considère-t-il que Nietzsche est le premier à avoir véritablement renversé le platonisme ? Tous les penseurs intempestifs qui appartiennent au courant de l'empirisme ne s'opposent-ils pas aussi au rationalisme et à sa propension à interioriser les valeurs en cours ? Il est vrai que Deleuze affirme qu'il y a entre Lucrèce, Hume, Spinoza et Nietzsche « un lien secret constitué par la critique du négatif, la culture de la joie, la haine de l'intériorité, l'extériorité des forces et des relations, la dénonciation du pouvoir..., etc. » (*Pp*, 14). Pourtant, s'il est acquis que l'esprit de l'empirisme le rend étranger au rationalisme et à sa morale, cela ne suffit pas à renverser le platonisme. Le platonisme dans son ensemble est défini par une dimension morale et spéculative. Renverser le platonisme suppose donc d'abord d'abolir

l'opposition du monde sensible et du monde intelligible. Or, de ce point de vue, c'est la découverte du transcendantal qui constitue aux yeux de Deleuze le grand tournant de l'histoire de la philosophie. Car c'est le transcendantal qui évacue la fausse opposition de l'essence et des apparences, de l'Un et du multiple, à laquelle s'en tiennent encore les Présocratiques. Ainsi lorsque l'appel aux présocratiques est invocation des apparences contre l'essence, du multiple contre l'Un⁶⁶. C'est donc une stratégie précise qui conduit Deleuze, lorsqu'il entend montrer que Nietzsche a renversé le platonisme, à insister sur le legs kantien plutôt que sur l'héritage présocratique. L'objectif est clair : il s'agit de montrer que *c'est Nietzsche qui a su le premier concilier l'inspiration pluraliste de l'empirisme avec la découverte du transcendantal, c'est-à-dire l'esprit antirationaliste avec la récusation de l'opposition métaphysique des deux mondes — et ainsi renverser le platonisme.*

Toutefois, la critique du platonisme ne part pas de Nietzsche : elle y aboutit. On ne s'étonnera donc pas que Deleuze ait choisi pour fil directeur de sa critique la notion phare du présocratisme et la notion maudite du platonisme : l'illimité et le simulacre. *L'épreuve du Grand et du Petit et la résistance obstinée du simulacre guident ainsi toute la généalogie de Deleuze.* On sait que les expressions « le Grand et le Petit », ou encore « le défaut et l'excès », « la Dyade », « l'Inégal en soi » qualifient, dans la dernière doctrine de Platon, la puissance de l'illimité. C'est elle que Deleuze considère comme la puissance même du simulacre, c'est-à-dire de la différence interne. Nous devons voir là peut-être la leçon la plus importante du présocratisme aux yeux de Deleuze : l'incapacité de la représentation à domestiquer la puissance de la différence. *Tel sera alors le fil d'Ariane qui guidera Deleuze dans sa généalogie, le fil auquel le rationalisme sera forcé de se pendre : les efforts répétés de la représentation pour dompter la différence et ses échecs successifs, l'irréductible extériorité des termes à leurs relations, l'impossible intériorisation de la différence*

⁶⁶ Sur ce point, cf. *LS*, 18^{ème} série : « Des trois images de philosophes ». Deleuze y distingue trois images de la pensée, trois manières de s'orienter dans la pensée : la subversion selon la profondeur, en approfondissant le devenir des apparences, en creusant la caverne sans fond (Présocratiques, Nietzsche) ; la conversion selon la hauteur, en s'élevant vers la transcendance intelligible de l'Idée (Platon) ; la perversion selon la surface, en arpentant l'événement comme effet incorporel des états de choses (Stoïciens). « C'est la grande découverte stoïcienne, à la fois contre les Présocratiques et contre Platon : l'autonomie de la surface, indépendamment de la hauteur et de la profondeur, contre la hauteur et la profondeur : la découverte des événements incorporels, sens ou effets, qui sont irréductibles aux corps profonds comme aux Idées hautes » (*LS*, 157-158). Quoique Deleuze ne le dise pas explicitement, pour des raisons de Il semble donc que, pour Deleuze, la découverte stoïcienne de l'événement, puisqu'elle ruine la fausse opposition du sensible et de l'intelligible, constitue une découverte analogue à celle du transcendantal par Kant.

dans une forme d'identité conceptuelle, bref l'impossible autofondation du rationalisme ou la vaine clôture de la représentation sur elle-même. Irrémédiablement, le subreprésentatif, le sans-fond, l'informel ou le simulacre remontent à la surface et dissolvent la forme de la représentation. Car le simulacre est la figure même de la différence pure, la chose même ou l'idéal de la philosophie (DR, 93).

Le Même et le Semblable

Nous ne pouvons nous contenter de réexposer, après Deleuze, l'image qu'il présente du monde de la représentation en ses différents moments constitutifs. Il nous faut déterminer la logique qui sous-tend cette image. Mais celle-ci ne saurait apparaître clairement si l'on ne précisait la perspective d'après laquelle Deleuze interroge le monde de la représentation. Ce que Deleuze récuse, nous l'avons vu, c'est l'alternative dans laquelle la représentation enferme le concept de différence : le néant indifférencié ou la soumission de la différence à l'identité. Cette alternative, d'ailleurs, n'en est pas une. On ne nous laisse pas le choix. Le choix que le monde de la représentation veut nous imposer sous la menace, c'est la forme d'identité comme seul moyen d'échapper au risque de dissolution de toutes les différences dans l'indifférencié. « Ce qui est commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, c'est d'abord cette alternative qu'elles nous imposent : *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés — *ou bien* un Être souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cet Être ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos... » (LS, 129). Que veut dire, dans ces conditions, récuser l'alternative ? Pour Deleuze c'est suggérer que, affranchie de toute principe d'identité, la différence ne nous entraîne pas dans une nuit indifférenciée, comme la représentation voudrait nous le faire croire, mais dans un domaine où elles coexistent librement et communiquent directement, sans la médiation d'un tiers qui les représenterait. *C'est montrer que l'indifférencié n'est pas un néant où les différences s'abîment mais un champ idéal où elles flottent librement et distinctement. C'est substituer à la représentation du sans-fond comme trou noir où tout se confond l'image d'une surface blanche, pure lumière où coexistent toutes les couleurs du monde.* Cette surface blanche que la philosophie de la différence doit dégager pour elle-même, c'est le champ transcendantal de l'Idée. *L'Idée constitue en effet le monde autonome où coexistent et communiquent les différences libres et non liées, à la fois conditions idéelles de l'expérience et réalité vécue d'un domaine subreprésentatif.* À ce titre, la critique du

monde de la représentation constitue chez Deleuze le préalable ou la condition d'une logique empiriste de l'Idée.

Nous ne devons donc pas nous étonner que Platon, Leibniz et Hegel occupent une place plus importante qu'Aristote dans l'ensemble du corpus deleuzien. C'est qu'ils apportèrent une contribution essentielle à la théorie de l'Idée qu'Aristote, pour son compte, cherchait à mettre à distance. Mais on ne s'étonnera pas non plus qu'Aristote tienne une place déterminante dans la généalogie de la représentation de *Différence et répétition* (où se trouve une des seules analyses que Deleuze lui consacrera jamais). C'est qu'Aristote donne au monde de la représentation les ressources d'un appareil conceptuel puissant, promis à une grande fortune. C'est donc lui qui, paradoxalement, donne au platonisme les moyens de poursuivre sa lutte contre l'illimité. *Pour Deleuze, Platon fonde le domaine de la représentation en distinguant l'ipséité de l'Idée (la Justice qui n'est que juste) et la ressemblance des copies sensibles (le prétendant au juste), et en excluant les différences sans ressemblance (simulacres) : il invente cette corrélation du Même et du Semblable, du formel et du matériel. Mais précisément, il revient à Aristote d'élaborer toute une théorie qui vient remplir le cadre théorique introduit par Platon : c'est la corrélation du Même et du Semblable qui anime en effet le schème hylémorphique constitutif de la réflexion aristotélicienne, et c'est la distinction entre la forme d'identité abstraite et la matière homogène concrète (que l'on retrouvera encore chez Kant) qui trace les limites du domaine que parcourt la différence. Ainsi Deleuze écrit-il : « Le platonisme [ne développe pas] encore cette puissance de la représentation pour elle-même : il se contente d'en jalonner le domaine, c'est-à-dire de le fonder, de le sélectionner, d'en exclure ce qui viendrait en brouiller les limites. Mais le déploiement de la représentation comme bien fondée et limitée, comme représentation finie, est plutôt l'objet d'Aristote : la représentation parcourt et couvre tout le domaine qui va des plus hauts genres aux plus petites espèces » (LS, 299). Contrairement à ce que l'histoire de la philosophie retient ordinairement du couple Platon-Aristote, Deleuze ne conçoit donc pas leur rapport sous l'angle du différend philosophique insurmontable. Il y voit plutôt une sorte de relais historique : le premier ouvre ce que le second remplit, l'un fonde ce que l'autre déploie.*

La corrélation du Même et du Semblable par laquelle Platon inaugure le monde de la représentation répond à l'épreuve du Grand et du Petit, elle constitue l'étau dans lequel la différence doit être enserrée. Ils sont comme le marteau et l'enclume qui rapportent la différence à l'identique, la forme d'identité dans l'intelligible et la condition de ressemblance dans le sensible.

Ils constituent deux pôles dans la logique du monde de la représentation, et correspondent à deux principes que nous avons énumérés précédemment : l'identité dans le concept et la ressemblance dans le sensible. Quels rôles jouent alors l'analogie et l'opposition par rapport à eux ? D'une part, l'opposition des prédicats vient remplir l'espace qui sépare la forme d'identité du concept de la matière de la représentation, assurant ainsi la détermination du concept. D'autre part, l'analogie vient garantir la coordination du Même et du Semblable en assignant des bornes à la différence : elle est donc la force qui serre l'étau, empêchant la représentation d'être débordée par le Grand et le Petit, proportionnant les ultimes concepts originaires dans l'être et prélevant les ressemblances sensibles sur le continuum perceptif. Nous retrouvons donc le caractère quadripartite de la représentation. Nous allons voir que c'est chez Aristote qu'il s'exprime le mieux.

LE MONDE DE LA REPRESENTATION

Le moment grec ou la représentation finie (Aristote)

Le moment grec est pour Deleuze le moment de la « représentation finie » ou de la « représentation organique », celui où Aristote élabore un concept harmonieux de la différence. En isolant un moment grec et en affirmant qu'il s'incarne dans la figure d'Aristote, Deleuze ne fait-il que formuler un jugement historique sur la philosophie grecque en général et sur la doctrine d'Aristote en particulier : Aristote aurait remporté la lutte contre la puissance de l'illimité que les Grecs avaient engagée avec les notions de limite et de forme. Néanmoins, en disant cela, Deleuze suggère deux choses : d'une part, nous l'avons dit, qu'Aristote poursuit l'effort platonicien, quoique l'on pense de leurs différences doctrinales ; d'autre part, que la pensée platonico-aristotélicienne s'est construite dans une opposition interne aux Présocratiques. Dans un esprit nietzschéen, Deleuze peut ainsi affirmer qu'Aristote « a perdu le sens des transports dionysiaques et des métamorphoses » qui animait les Présocratiques (*DR*, 48). Plus qu'un jugement d'historien de la philosophie, c'est donc l'idée d'un clivage interne à la pensée grecque qui opère sous l'analyse deleuzienne d'Aristote. Toujours la différence gronde sous les figures de la représentation. Le moment grec désigne alors moins chez Deleuze une période déterminée de l'histoire qu'un

équilibre philosophique précaire, provisoirement conquis sur les métamorphoses dionysiaques de l'illimité, et bientôt promis à la ruine par l'irrésistible ascension vers l'infini théologique du néoplatonisme et de la philosophie chrétienne. De l'effort engagé par Platon contre l'illimité, Deleuze dit : « C'est comme l'animal en train d'être dompté, dont les mouvements, dans une dernière crise, témoignent mieux qu'à l'état de liberté d'une nature bientôt perdue : le monde héraclitéen gronde dans le platonisme ». Deleuze peut donc considérer qu'« avec Platon, l'issue est encore douteuse » (*DR*, 83)⁶⁷. Cependant, avec Aristote, elle ne l'est plus. S'il revient au premier d'avoir dompté l'illimité, du moins en apparence, il appartient au second de l'avoir domestiqué, du moins pour un moment.

Il s'agit alors de déterminer un heureux moment — l'heureux moment grec — où la différence est comme réconciliée avec le concept. La différence doit sortir de sa caverne, et cesser d'être un monstre ; ou du moins ne doit subsister comme monstre que ce qui se dérobe à l'heureux moment, ce qui constitue seulement une mauvaise rencontre, une mauvaise occasion. Ici, l'expression « faire la différence » change donc de sens. Elle désigne maintenant une épreuve sélective qui doit déterminer quelles différences peuvent être inscrites dans le concept en général, et comment. Une telle épreuve, une telle sélection semble effectivement réalisée par le Grand et le Petit. Car le Grand et le Petit ne se disent pas naturellement de l'Un, mais d'abord de la différence. On demande donc jusqu'où la différence peut et doit aller — quelle grandeur ? quelle petitesse ? — pour entrer dans les limites du concept sans se perdre en deçà ni s'échapper au delà (*DR*, 45).

Le concept aristotélicien de différence spécifique

D'après Deleuze, le concept propre de la différence est pour Aristote la différence spécifique. Mais en quel sens ? Et en quoi est-ce une manière de représenter la différence, c'est-à-dire de la soumettre à l'identique ? Pour y répondre, commençons par décrire la trajectoire qui, selon Deleuze, mène au concept de différence spécifique. Deleuze rappelle en premier lieu que, pour

⁶⁷ Cf. *DR*, 166 : « parce que Platon *prend* la décision, parce que la victoire n'est pas acquise comme elle le sera dans le monde acquis de la représentation, l'ennemi gronde, insinué partout dans le cosmos platonicien, la différence résiste à son joug, Héraclite et les sophistes font un vacarme d'enfer. Étrange *double* qui suit pas à pas Socrate, qui vient hanter jusqu'au style de Platon, et s'insère dans les répétitions et variations de ce style ». — Sur le style platonicien comme moyen de conjurer le retour des thèmes présocratiques, Deleuze cite à l'appui de ces considérations l'étude de P.-M. Schuhl, « Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon », in *Études platoniciennes*, Paris, PUF, 1960, p. 118-125.

Aristote, *la différence en général suppose que les termes qui diffèrent ne diffèrent pas par eux-mêmes mais par rapport à autre chose en quoi ils conviennent* : ainsi, les différences de nombre conviennent en espèce, les différences d'espèces en genre, et les différences de genre conviennent analogiquement en être. Il rappelle second lieu que, pour Aristote, la plus grande différence, *la différence maximale que supporte le concept est toujours l'opposition*. Et de préciser aussitôt que, de toutes les formes d'opposition, Aristote fait de la contrariété la forme la plus parfaite, en tant qu'elle est seule capable de concilier l'opposition des termes qui diffèrent avec l'identité du sujet dont ils se disent : en effet, « les relatifs se disent l'un de l'autre ; la contradiction se dit déjà d'un sujet, mais pour en rendre la subsistance impossible, et qualifie seulement le changement par lequel il commence ou cesse d'être ; la privation exprime encore une impuissance déterminée du sujet existant », tandis que « seule la contrariété représente la puissance d'un sujet de recevoir des opposés tout en restant substantiellement le même (par la matière ou par le genre) » (*DR*, 46). Deleuze souligne, en troisième lieu, que chez Aristote *la contrariété comme différence maximale déploie sa perfection propre lorsqu'elle est considérée non pas au niveau de la matière d'un être concret, mais au niveau de la forme ou de l'essence de ce même être*. Car dans le premier cas, la contrariété ne nous livre qu'une différence extérieure, empirique et accidentelle (*extra quidditatem*) : ainsi, « blanc » et « noir » qui sont des accidents séparables de « homme », de même que « mâle » et « femelle » qui sont des accidents de « animal ». Tandis que, dans le second cas, « une contrariété dans l'essence ou dans la forme nous donne le concept d'une différence elle-même essentielle (*differentia essentialis aut propriissima*) » : au niveau de la forme, les contraires ne sont plus des modifications corporelles, empiriques et accidentelles, mais des modifications essentielles qui affectent le sujet considéré dans son genre, à l'instar de « pédestre » et « ailé » qui se coordonnent comme des contraires au sein du genre « animal » (*DR*, 46). Deleuze peut conclure :

Bref, la différence parfaite et maxima, c'est la contrariété dans le genre, et la contrariété dans le genre, c'est la différence spécifique. Au-delà et en deçà, la différence tend à rejoindre la simple altérité, et se dérobe presque à l'identité du concept : la différence générique est trop grande, s'installe entre des incombables qui n'entrent pas dans des rapports de contrariété ; la différence individuelle est trop petite, entre des indivisibles qui n'ont pas de contrariété non plus (*DR*, 46).

De la différence en général, qui suppose une convenance en autre chose, à la différence maxima, qui se présente comme opposition des

contraires, puis de la différence maxima à la différence la plus parfaite que constitue la différence spécifique, le concept aristotélicien de la différence apparaît finalement pour Deleuze comme une entreprise généralisée de spécification et de division, comme une « véritable règle de production » ou de différenciation de la différence. Au point que ce concept semble satisfaire à toutes les exigences d'un pur concept de la différence comme différence productive, en tant que cette répétition de la différence maxima, qui transporte le genre avec soi et le conduit jusqu'aux plus petites différences, fonde chez Aristote la saisie de la chose dans un concept compréhensif.

Transport de la différence, diaphora de la diaphora, la spécification enchaîne la différence avec la différence aux niveaux successifs de la division, jusqu'à ce qu'une dernière différence, celle de la *species infima*, condense dans la direction choisie l'ensemble de l'essence et de sa qualité continuée, réunisse cet ensemble dans un concept intuitif et le fonde avec le terme à définir, devenant elle-même chose unique et indivisible (*atomon*, *adiaphoron*, *eidos*). La spécification garantit ainsi la cohérence et la continuité dans la compréhension du concept (*DR*, 47).

En réalité, Deleuze ne croit pas que la différence spécifique puisse satisfaire les exigences initiales d'un pur concept de différence, et donc surmonter l'épreuve du Grand et du Petit. Il semble même que ce soit *dès le départ* qu'Aristote manque l'épreuve, lorsqu'il formule l'exigence de renvoyer la différence en général à un critère de convenance, suivant lequel les termes qui diffèrent ne diffèrent pas *par eux-mêmes* mais par rapport à autre chose en quoi ils sont dits convenir. La solution finale du problème est comme enveloppée dans le critère initial de la différence, laquelle devra être soumise à la médiation d'un principe d'identité et de hiérarchie, genre commun ou être analogue. « Aussi la diaphora de la diaphora n'est-elle chez Aristote qu'un faux transport : jamais on n'y voit la différence changer de nature, jamais on n'y découvre un *différenciant de la différence* qui mettrait en rapport, dans leur immédiateté respective, le plus universel et le plus singulier » (*DR*, 48). Pour Deleuze, une telle solution est le symptôme d'un problème mal posé qui compromet toute la philosophie de la différence : au lieu de chercher un concept de la différence apte à saisir la détermination, Aristote cherche à inscrire la différence dans le concept générique indéterminé. Voilà la conclusion à laquelle parviennent généralement les commentateurs d'Aristote : la différence n'a de sens qu'à l'intérieur de l'unité d'un genre. Deleuze y voit pour son compte la manière proprement aristotélicienne de tricher avec la différence, de conjurer sa malédiction. « Tel est le principe d'une confusion ruineuse pour toute la philosophie de la différence : on

confond l'assignation d'un concept propre de la différence avec l'inscription de la différence dans le concept en général — on confond la détermination du concept avec l'inscription de la différence dans l'identité d'un concept indéterminé. C'est le tour de passe-passe impliqué dans l'heureux moment » (*DR*, 48).

En vertu de sa détermination, la différence spécifique se voit débordée de deux côtés : vers le Grand, parce que la différence générique s'instaure entre des concepts qui ne peuvent être combinés au sein d'un même genre (nous sommes au-delà de la contrariété) ; vers le Petit, puisque la différence individuelle s'introduit entre des indivisibles sans concept (nous sommes en deçà de toute contrariété). *Lorsque Deleuze affirme qu'au delà et en deçà de la différence spécifique, la différence tend à rejoindre la simple altérité, nous devons alors comprendre : la différence générique se présente comme une diversité de concepts indéterminés impossible à réunir dans un genre supérieur, tandis que la différence individuelle s'établit entre des éléments qui sont conceptuellement indéterminés — la différence a rejoint l'indifférence.* Soit la différence générique. Il est manifeste que, chez Aristote, la différence spécifique n'est pas dans l'absolu la plus grande différence, qu'elle n'est différence maxima que relativement à l'identité supposée du concept (c'est sous la forme de l'identité dans le genre que la différence peut être poussée jusqu'à l'opposition des contraires). Dans l'absolu, la différence générique est donc une différence plus grande que la différence spécifique, de même que la contradiction est plus grande que la seule contrariété. Or, si le genre est le concept indéterminé déterminable par la différence spécifique, et si les catégories sont les plus grands genres, c'est-à-dire les ultimes concepts déterminables ; si, absolument parlant, la différence spécifique n'est rien comparée à la différence générique qui n'est pas elle-même soumise à un concept identique comme genre commun ; alors, demande Deleuze, cette direction n'est-elle pas une « chance » pour la philosophie de la différence, « une fois libérée de la condition qui la maintenait dans un maximum tout relatif » ? La différence générique et catégoriale ne constitue-t-elle pas la voie adéquate à la recherche d'un concept absolu de la différence, défini comme « concept universel pour toutes les singularités et les tournants de la différence (c'est-à-dire une Idée) » (*DR*, 48) ? Et symétriquement, ne faut-il pas dire de la différence individuelle ce que nous venons de dire de la différence générique ? Pour Deleuze, il reviendra à la représentation infinie d'opérer ce double débordement, vers l'infiniment petit de la différence individuelle chez Leibniz, et vers l'infiniment grand de la contradiction chez Hegel. Mais Aristote invente pour son compte un procédé original de soumission de la différence générique,

simple altérité ou diversité, à un nouveau type d'identité conceptuelle : l'analogie dans l'Être. Cette invention intéresse tout particulièrement Deleuze parce qu'elle vise à empêcher les différences génériques de se rapporter immédiatement les unes aux autres et d'entrer ainsi dans un pur rapport d'altérité purgé de la médiation de l'identique.

Au delà et en deçà de la différence spécifique (jugement et analogie)

On sait que, chez Aristote, l'être n'est pas un genre. L'être dont se disent les genres premiers (catégories) n'est pas lui-même un genre par rapport à eux, comme ils le sont par rapport à leurs espèces : car le genre ne se divise pas lui-même, ce sont les différences qui le divisent et produisent en lui les espèces correspondantes ; ou comme le dit Alexandre, le genre ne se divise pas en différences mais *par* des différences. Le genre reste donc le même pour soi, tout en devenant autre dans les différences qui le divisent. Deleuze cite ainsi Porphyre commentant les *Topiques* : « la différence de raisonnable venant s'ajouter à l'animal le fait autre »⁶⁸. Chez Aristote, le genre ne s'attribue pas aux différences en soi, mais à l'espèce : animal ne s'attribue pas à raisonnable mais à homme, qui est le produit spécifique de la différence dans le genre. Et dans la mesure où le genre désigne l'essence, la différence qui le divise est une qualité de l'essence elle-même, si bien qu'il faut dire de la différence spécifique qu'elle est : c'est elle qui porte la détermination. Or, si l'être était un genre, les différences génériques seraient assimilables à des différences spécifiques, et comme les différences spécifiques sont, il faudrait que le genre s'attribue aussi à ses différences, de sorte que le genre serait plusieurs fois attribut de l'espèce : comme si animal se disait une fois de l'espèce homme et une autre fois de la différence raisonnable. S'appuyant sur l'analyse du livre VI des *Topiques*, Deleuze insiste à plusieurs reprises sur le nerf de l'argument aristotélicien : « Retenons la raison pour laquelle l'Être lui-même n'est pas un genre : c'est, dit Aristote, parce que les différences *sont* (il faudrait donc que le genre puisse s'attribuer à ses différences en soi : comme si l'animal se disait une fois de l'espèce humaine, mais une autre fois de la différence raisonnable en constituant une autre espèce...) » ; « c'est la nature des différences spécifiques (le fait qu'elles *soient*) qui fonde cette impossibilité, empêchant les différences génériques de

⁶⁸ Porphyre, *Isagoge*, 8, 20 (cité in *DR*, 47, n. 1). — Cf. *DR*, 21 : « Le propre du prédicat comme détermination, c'est de rester fixe dans le concept, tout en devenant autre dans la chose (animal devient autre en homme et en cheval, humanité, autre en Pierre et Paul) ».

se rapporter à l'être comme à un genre commun (si l'être était un genre, ses différences seraient assimilables à des différences spécifiques, mais on ne pourrait plus dire qu'elles "sont", puisque le genre ne s'attribue pas à ses différences en soi) » ; « l'être ne peut être posé comme un genre commun sans détruire la raison pour laquelle on le pose ainsi, c'est-à-dire la possibilité d'être pour les différences spécifiques... » (*DR*, 49, 51, 56)⁶⁹. Mais pourquoi Deleuze accorde-t-il tant d'importance à cet argument d'Aristote : « c'est parce que les différences spécifiques sont que l'Être n'est pas un genre » ? La question se pose d'autant plus que Deleuze n'indique pas l'enjeu de l'argument, ni pour Aristote ni pour son compte.

Cet enjeu nous le trouvons clairement défini par Pierre Aubenque dans *Le problème de l'être chez Aristote*. Il touche au rapport entre ontologie et philosophie⁷⁰. Le problème porte d'une part sur l'univocité ou l'équivocité de l'être : les catégories qui expriment les différents sens de l'être sont-elles synonymes ou homonymes ? Il porte en même temps sur la possibilité d'un discours philosophique sur l'être : est-il possible de tenir un discours unifié sur l'être ou bien faut-il se résigner à la pluralité des sens ? Sur ces questions, Aristote lutte simultanément sur deux fronts : contre les Mégariques et les Éléates d'un côté et contre les sophistes de l'autre. À l'instar de Parménide, les Éléates considèrent que l'être est univoque, qu'il a un sens et un seul ; mais Aristote leur reproche de retirer ainsi toute possibilité à la philosophie de tenir un discours articulé sur l'être (on ne peut rien dire de l'être, sinon qu'il est), comme on reprochera plus tard à la théologie négative de refuser l'attribution du moindre prédicat à Dieu sous peine d'atteindre à sa simplicité (on ne peut rien prédiquer de Dieu, aucun

⁶⁹ Cf. Aristote, *Topiques*, VI, 6, 144 a 35-40 : « le genre est affirmé, non pas de la différence, mais de ce dont la différence est elle-même affirmée. L'animal, par exemple, est affirmé de l'homme, du bœuf et de autres animaux pédestres, et non de la différence elle-même qui est affirmée de l'espèce. En effet, si l'on veut que l'animal soit affirmé de chacune de ses différences, l'animal sera alors plusieurs fois affirmé de l'espèce, puisque les différences sont affirmées de l'espèce ». Voir aussi Aristote, *Métaphysique*, B, 3, 998 b 20-27 : « Il y aura donc autant de principes des choses que de genres premiers, de sorte que l'Être et l'Un seront principes et substances, car ce sont des notions qui sont le plus affirmées de la totalité des êtres. Mais il n'est pas possible que l'Un ou l'Être soit un genre des êtres. Il faut nécessairement, en effet, que les différences de chaque genre existent et que chaque différence soit une ; or il est impossible que les espèces du genre soient attribuées aux différences propres prises en elles-mêmes, et il est impossible aussi que le genre, pris à part de ses espèces, soit attribué à ces différences. Si donc l'Un ou l'Être est un genre, aucune différence ne sera ni être, ni une » (tr. fr. J. Tricot).

⁷⁰ Sur les analyses qui suivent, cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote* (1943), Paris, PUF, 1962, Première partie. Il nous semble que Deleuze débat ici avec ce célèbre commentaire de la pensée aristotélicienne.

attribut ni aucun nom ne lui convient)⁷¹. À l'opposé, les sophistes estiment que l'être est équivoque, qu'il se confond avec la multiplicité des étants et la profusion de leurs sens ; cependant, Aristote objecte qu'une telle équivocité ruine également la possibilité de tout discours philosophique parce qu'elle lui dénie tout fondement (tout appartient à l'être, on peut donc tout en dire vu qu'il se confond avec ses multiples sens). Le discours philosophique semble donc condamné dans les deux cas, soit par excès d'univocité soit par excès d'équivocité. Dans le premier cas l'attribution est rendue impossible et la philosophie sombre dans la vacuité d'un discours universel et indéterminé, dans l'autre le discours est rendu équivoque et la prétention philosophique inutile. Aristote veut donc échapper à l'opposition de l'éléatisme et de la sophistique, de l'Un et du multiple, c'est-à-dire tout aussi bien aux deux formes de l'indifférencié : à l'universalité vide et indéterminée où rien n'est distinguable (trou noir) et à la libre prolifération des déterminations hors de toute unité possible (surface blanche). C'est en ce sens qu'il dénie à l'être le statut de genre universel, invoquant la nécessité que les différences soient. Car ce sont les différences qui portent la détermination de l'être, qui permettent d'attribuer une qualité à une substance et de tenir ainsi un discours prédicatif. C'est donc le mouvement de la détermination qui fait l'objet du langage philosophique pour autant qu'il a une prétention à exprimer l'être au-delà de l'opposition insurmontable de l'Un et du multiple, de l'abstraction de l'intelligible pur et de la contingence radicale de l'accident, de l'essence vide et du chatoiement des apparences.

Nous croyons alors que si Deleuze insiste tant sur l'argument aristotélicien, c'est d'abord qu'il y voit le point de tension maximale entre deux thèses auxquelles Aristote refuse de renoncer : il est nécessaire que la différence spécifique soit ; il est nécessaire que la différence divise l'unité d'un genre. La première thèse, nous l'avons vu, recueille toute la puissance de la détermination dans l'être : il revient à la différence spécifique d'assurer la spécification en conduisant des genres aux espèces les plus petites. La différence spécifique est, parce qu'elle est LA détermination : c'est elle qui détermine le genre indéterminé. Si elle n'était rien, c'est tout le mouvement de la détermination qui se verrait donc compromis, et avec lui l'objet du discours philosophique. La seconde thèse recueille en revanche tout le poids du rationalisme au sens où l'entend Deleuze, c'est-à-dire tout l'effort pour conjurer la puissance de l'illimité. Ce qu'Aristote redoute par-dessus tout,

⁷¹ Deleuze analyse le problème de l'attribution en rapport avec la théologie négative in *SPE*, chap. III.

c'est que la différence s'affranchisse de sa soumission au genre et se mette à valoir pour elle-même. Parce qu'alors la détermination n'adhérerait plus à un quelconque sujet, ne serait plus rattachée à un genre univoque : soit elle opérerait dans le néant d'une universalité vide et creuse, soit elle flotterait libre et non liée dans un être indifférencié. Aux yeux de Deleuze, Aristote pressent donc bien que l'être gît dans le mouvement de la détermination, qu'il est intrinsèquement lié à l'acte de détermination de l'indéterminé, mais il ne voit pas comment la différence pourrait être déterminante si elle ne divisait l'unité d'un genre. C'est pour révoquer les deux termes de l'opposition, l'être indifférencié *et* les différences libres, l'éléatisme *et* la sophistique, qu'Aristote est donc conduit à inventer une voie médiane entre l'univocité et l'équivocité pures.

Chez Aristote, l'être ne peut ni constituer un genre suprême, sous peine de rester une universalité abstraite, ni se limiter à la pure dispersion des catégories, sous peine de devenir équivoque. *C'est cette tension entre l'inévitable équivocité des catégories et la nécessaire univocité du discours qui porte d'abord Aristote à limiter la portée de la détermination au niveau médian de la différence spécifique. Cette tension, Deleuze l'interprète comme une fêlure interne à la pensée aristotélicienne, comme un clivage entre deux Logos.* L'espace conceptuel de l'aristotélisme est scindé : d'un côté, dans l'univocité d'un discours du concept soumis à l'identité dans le genre (chaque savoir correspondant à l'unité d'un genre univoque), de l'autre, dans l'équivocité des catégories dont la diversité est irréductible (l'être a plusieurs sens et l'ontologie ne peut pas être un discours un). Une fêlure se creuse donc au cœur de la pensée aristotélicienne. « Tout se passe comme s'il y avait deux "Logos" différant en nature, mais entremêlés l'un à l'autre : il y a le logos des Espèces, le logos de ce qu'on pense et de ce qu'on dit, qui repose sur la condition d'identité ou d'univocité d'un concept en général pris comme genre ; le logos des Genres, le logos de ce qui se pense et de ce qui se dit à travers nous, qui, libre de la condition, se meut dans l'équivocité de l'Être comme dans la diversité des concepts les plus généraux » (*DR*, 49). Si l'univocité est la condition d'un discours un sur les choses, il faut dire que chaque région de l'être correspond à un savoir. Mais si le sort de la philosophie est lié à la possibilité d'un discours, non sur le principe du rapport entre les savoirs, sinon sur leur unité, c'est-à-dire sur l'être, n'est-il pas nécessaire qu'elle se fasse ontologie ? L'exigence semble contradictoire puisque, pour la remplir, la philosophie doit surmonter l'équivocité pure qui la condamnerait à n'être pas un savoir, et fuir en même temps l'univocité pure qui la conduirait à n'être qu'un discours vide. Par conséquent, derechef, la possibilité de la philosophie et le véritable concept de

différence ne doivent-ils pas être interrogés au niveau des différences génériques, au niveau de la diversité des catégories comme concepts déterminables originaires, pour autant qu'elles sont affranchies de l'exigence d'identité ?

C'est à ce niveau qu'intervient chez Aristote la théorie de l'analogie. Du point de vue d'Aristote, l'analogie vient tout sauver : elle permet à la philosophie de former l'équivalent d'un savoir de l'être et à l'être d'échapper à l'indifférencié. Du point de vue de Deleuze, au contraire le recours à l'analogie vient tout compromettre : l'analogie joue, vis-à-vis de la différence générique, un rôle semblable à l'identité vis-à-vis de la différence spécifique, elle est « l'analogue de l'identité » (*DR*, 50). Au moyen de l'analogie, la diversité des catégories se trouve en effet soumise à une forme de quasi-identité dans le concept d'être : « un concept identique ou commun subsiste encore, bien que d'une façon très spéciale » (*DR*, 49). D'une façon très spéciale, car le concept d'être n'est pas collectif, à l'instar du genre ou de la catégorie. D'après Deleuze, l'être n'a pas chez Aristote de contenu en soi : il est distributif et hiérarchique, il a un sens commun et un sens premier. Il a un *sens commun distributivement*, parce qu'il est le terme commun qui se partage formellement aux différentes catégories, suivant la proportion qui revient à chacune. Les catégories n'ont donc pas toutes un rapport égal avec l'être, mais elles ont chacune intérieurement un rapport à lui : « le rapport de chaque catégorie avec l'être est intérieur à chaque catégorie ; c'est pour son compte que chacune a unité et être, en vertu de sa nature propre » (*DR*, 50, n. 1). L'être a en même temps un *sens premier hiérarchiquement*, parce que la substance est le sens premier par rapport aux autres catégories. Les catégories ne sont donc pas les espèces univoques d'un genre, mais les termes d'une série verticale qui se rapportent de plus ou moins loin à un terme éminent. En ce sens que l'analogie dans le jugement comporte pour Deleuze deux aspects ou deux fonctions : de distribution et de hiérarchisation, de partage du concept et de mesure des sujets.

Il est vrai qu'Aristote ne parle pas lui-même d'analogie à propos de l'être, et que cette terminologie s'est fixée dans la scolastique médiévale. Deleuze en fait la remarque, et se justifie de son analyse dans une longue note (*DR*, 50, n. 1). À l'époque où Deleuze écrit, les commentateurs d'Aristote avaient déjà montré comment la doctrine de l'analogie de l'être avait été élaborée par le thomisme, et que cette élaboration avait été rendue possible par les lectures néoplatoniciennes d'Aristote, en termes de participation à un principe premier. C'est ce que montrait par exemple Aubenque en 1943. Celui-ci insistait notamment sur la nécessité de distinguer avec soin

« analogie de proportion » et « analogie de proportionnalité », parce que seule la seconde s'applique à la conception d'Aristote, et en aucun cas la première⁷². Qu'est-ce à dire ? Soit l'exemple thomiste : « Dieu est bon », « l'homme est bon ». Suivant l'analogie de proportionnalité, on dira que ce que la bonté infinie est à Dieu, la bonté finie l'est à l'homme. La qualité de bonté n'est donc pas prise au même sens dans chaque cas, les rapports sont analogues mais sans commune mesure. En revanche, suivant l'analogie de proportion, on dira que Dieu est formellement bon, c'est-à-dire possède en soi la qualité de bonté en premier, tandis que l'homme ne la possède que secondairement, par dérivation. Il y a donc dans l'analogie de proportion une forme d'éminence qui n'existe pas dans l'analogie de proportionnalité, éminence qui renvoie tendanciellement à une conception platonicienne ou néoplatonicienne de la participation. Pourquoi Deleuze consacre-t-il alors une longue note à cette question ? C'est qu'il cherche de toute évidence à justifier son interprétation quelque peu hétérodoxe du problème de l'analogie chez Aristote. Car d'après lui, le néoplatonisme et la scolastique ont peut-être trahi la lettre d'Aristote, mais ils en ont réalisé l'esprit. Ce qui importe à Deleuze, en effet, c'est de suggérer que *l'analogie de proportionnalité, qui n'instaure aucune commune mesure entre les catégories mais seulement un « sens commun », tend déjà chez Aristote à se dépasser vers une analogie de proportion, et donc vers une mesure hiérarchique des étants en fonction de leur rapport à la substance comme « sens premier »*. Autrement dit, le mode de distribution de l'être sur un plan horizontal se doublerait tendanciellement d'une hiérarchisation des étants sur une échelle verticale. À l'appui de cette interprétation platonisante, Deleuze invoque un argument que l'on trouve d'ailleurs chez Aubenque, et qu'il semble retourner contre lui : le caractère sériel des catégories. Tandis que la substance est un sens qui se rapporte immédiatement à l'être (sens premier), les autres catégories ne s'y rapportent que médiatement, par l'intermédiaire de la substance (sens dérivés). L'être n'est donc plus seulement un terme commun à caractère distributif, il est aussi le principe d'une série à caractère hiérarchique. Aussi Deleuze écrit-il : « il n'y a plus un concept distributif qui se rapporte formellement à des termes différents, mais un concept sériel qui se rapporte formellement-éminemment à un terme principal, et à un moindre

⁷² P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 198-206. — Jean-François Courtine est récemment revenu sur cet infléchissement néoplatonicien de la doctrine aristotélicienne des catégories de l'être, en montrant comment la question de l'analogie des noms a dérivé vers la question de la participation à un premier principe : cf. J.-F. Courtine, *Les catégories de l'être*, Paris, PUF, 2003 : « Aux origines néoplatoniciennes de la doctrine de l'analogie de l'être », p. 167-189 ; « Différence ontologique et analogie de l'être », p. 191-211.

degré aux autres. L'être est d'abord, en acte, analogie de proportionnalité ; mais ne présente-t-il pas aussi, "virtuellement", une analogie de proportion ? » (*DR*, 50, n. 1)⁷³. Deleuze ne suggère pas par là que les interprétations platonisantes d'Aristote sont historiquement exactes, mais qu'elles révèlent la persistance du platonisme dans la philosophie aristotélicienne. Le platonisme s'incarne ici dans la double fonction du jugement en général, sens commun distributif et bon sens hiérarchique, correspondant aux deux types d'analogie.

Car le jugement a précisément deux fonctions essentielles, et seulement deux : la distribution, qu'il assure avec le *partage* du concept, et la hiérarchisation, qu'il assure par la *mesure* des sujets. À l'une correspond la faculté dans le jugement qu'on appelle sens commun ; à l'autre, celle qu'on appelle bon sens (ou sens premier). Toutes deux constituent la juste mesure, la « justice » comme valeur du jugement. En ce sens, toute philosophie des catégories prend pour modèle le jugement — comme on le voit chez Kant, et même encore chez Hegel (*DR*, 50).

Deleuze aurait donc aussi bien pu dire que, si la soumission de la philosophie au modèle du jugement s'explique chez Aristote, l'intention lui provient directement de Platon. Car c'est Platon qui soude un critère électif de participation à une méthode sélective de légitimation, la théorie de la participation fondée dans l'Idée ayant une fonction à la fois distributive et hiérarchique. Le système du jugement et la soumission de la différence à l'identité qu'amorce le platonisme se prolonge donc dans l'aristotélisme, quoique sous une forme renouvelée, celui des différences spécifique et générique. « Alors que la différence spécifique se contente d'inscrire la différence dans l'identité du concept indéterminé en général, la différence générique (distributive et hiérarchique) se contente à son tour d'inscrire la différence dans la quasi-identité des concepts déterminables les plus généraux, c'est-à-dire dans l'analogie du jugement lui-même. Toute la philosophie aristotélicienne de la différence tient dans cette double inscription complémentaire, fondée sur un même postulat, traçant les limites arbitraires de l'heureux moment » (*DR*, 51). Nous voyons en quoi cette double inscription est complémentaire : l'une s'établit au niveau du Logos des genres, l'autre au niveau du Logos des espèces. Mais comment comprendre le rapport entre ces deux inscriptions de la différence dans la forme du Même et du

⁷³ Deleuze développe ces analyses la même année dans *Spinoza et le problème de l'expression* (cf. *SPE*, chap. II et III, notamment p. 37-38). — Sur la différence entre analogie de proportionnalité et analogie de proportion, cf. le cours de Deleuze du 14 janvier 1974 (cours disponible en ligne sur www.webdeleuze.com).

Semblable ? Quelle est pour Deleuze l'opération qui rapporte le Même au Semblable, les différences génériques et les spécifiques ? N'est-ce pas une même opération qui sous-tend ces deux concepts de différence, la réflexion dans la représentation ?

Un « concept réflexif » de différence

Le moment grec définit chez Deleuze l'harmonieuse complémentarité de la différence spécifique et de la différence générique dans la représentation organique. Reste que, sous ces différentes modalités, Aristote ne surmonte pas l'épreuve du Grand et du Petit. Il n'accomplit la recherche de la différence individuannte que pour autant que l'illimité se trouve enclos dans les limites d'un maximum et d'un minimum relatifs qui bornent la représentation organique. Et à chacun des pôles, Deleuze considère que « la Différence apparaît seulement comme un *concept réflexif* » (*DR*, 52 ; cf. *DR*, 63). Pourquoi Deleuze qualifie-t-il, en définitive, le concept aristotélécien de différence de concept réflexif ? Pourquoi employer ce terme qui n'appartient pas au vocabulaire du Stagirite ? Deleuze illustre la théorie aristotélécienne de la différence par l'exemple de la classification biologique⁷⁴. Cette illustration n'a pas ici pour but de rappeler que l'idéal classificatoire fut marqué, historiquement, par l'empreinte d'Aristote. Elle vise plutôt à montrer *comment opère* chez lui la différence : par *réflexion* d'une matière déterminable (sensible ou intelligible) dans une forme déterminante. Ainsi, au niveau de la représentation abstraite, la détermination des grands genres est produite au moyen des rapports d'analogie entre caractères intelligibles dans le jugement, et de l'autre, au niveau de la représentation concrète, à la détermination des petites espèces par la perception directe des ressemblances dans un flux sensible. « En effet, la différence permet de passer des espèces semblables voisines à l'identité d'un genre qui le subsume, donc de prélever ou de découper des identités génériques dans le flux d'une série continue sensible. À l'autre pôle, elle permet de passer des genres respectivement identiques aux rapports d'analogie qu'ils entretiennent entre eux dans l'intelligible » (*DR*, 51-52). La réflexion assure ainsi la transition continue entre des niveaux

⁷⁴ À cet égard, Cuvier sera toujours pour Deleuze celui qui saura redécouvrir pour son compte, dans ses classifications animales, l'esprit de l'aristotélisme (cf. *DR*, 278, 319 ; *MP*, 61-63, 311). Anne Sauvagnargues l'a bien montré dans son livre *Deleuze. De l'animal à l'art*, in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 138-145.

qui diffèrent en nature, elle saute d'un Logos à l'autre pour les réunir dans un espace homogène de représentations.

Pour Deleuze, le choix de qualifier de l'expression « concept réflexif » n'est donc pas innocent : tout doit nous laisser penser qu'il s'autorise de Kant, pour qui les notions de matière et de forme sont les deux concepts fondamentaux de toute réflexion dans l'entendement, c'est-à-dire les deux aspects de tout concept de la représentation en général. Par là, Deleuze peut montrer le lien souterrain qui relie Aristote au monde de la représentation en général tel que Kant le décrit, mais également suggérer, réciproquement, tout ce que le monde de la représentation doit à Aristote, et à quel point l'aristotélisme vient encore animer la méthode kantienne de conditionnement. Que la différence soit un concept réflexif chez Aristote, cela signifie qu'elle est réfléchie dans l'espace de la représentation préalablement circonscrit par le jugement, de telle sorte que les termes qui diffèrent (différence individuelle dans la continuité sensible, différence générique dans l'ordre intelligible) sont toujours déjà pris dans les filets d'une synthèse qui intériorise leurs rapports. *Tel est pour Deleuze le principe de la soumission de la différence en général à un forme d'identité, et la manière dont Aristote assure l'harmonie des deux Logos : le jugement trace les limites du Même et du Semblable dans la représentation, et la réflexion assure le passage d'un pôle à l'autre ; autrement dit, le jugement quadrille l'espace que la réflexion parcourt.* Et au lieu que ce soit la différence, c'est le principe de cette soumission qui se répète à tous les niveaux de la représentation. « Comme concept de réflexion, la différence témoigne de sa pleine soumission à toutes les exigences de la représentation, qui devient précisément par elle "représentation organique". Dans le concept de réflexion, en effet, la différence médiatrice et médiatisée se soumet de plein droit à l'identité du concept, à l'opposition des prédicats, à l'analogie du jugement, à la ressemblance de la perception. On retrouve ici le caractère nécessairement quadripartite de la représentation » (DR, 52).

D'après Deleuze, seule une manifestation catastrophique de la différence peut faire éclater les limites la représentation organique, soit qu'il s'agisse de ruptures dans la continuité sensible des ressemblances comme ce sera le cas avec l'infiniment petit leibnizien, soit qu'il s'agisse de failles infranchissables dans l'analogie des grands genres comme ce sera le cas avec l'infiniment grand de la contradiction hégélienne. « Quand la représentation trouve en soi l'infini, [...] elle découvre en soi le tumulte, l'inquiétude et la passion sous le calme apparent ou les limites de l'organisé. Elle retrouve le monstre » (DR, 61). De même que le monstre biologique sera au XVIII^e siècle la manifestation d'une anomalie impossible à intégrer dans les tableaux

classificatoires, de même que le Mal est le cauchemar de l'univers judéo-chrétien, la catastrophe est la hantise du monde grec. La catastrophe est le surgissement en personne de la terrible puissance de l'illimité, qui fait éclater les limites de la représentation organique. Le moment grec n'est qu'un équilibre précaire pour Deleuze : il ne suffit donc pas de dire que l'illimité surgit avec la catastrophe, il faut ajouter qu'il n'avait en réalité jamais cessé d'agir sous la représentation. Toujours il tonne en son cratère, toujours il gronde sous la surface, « fond rebelle irréductible qui continue à agir sous l'équilibre apparent de la représentation organique » (DR, 52)⁷⁵.

Le moment chrétien ou la représentation infinie (Leibniz, Hegel)

L'analyse d'Aristote montrait que le concept de différence spécifique présente la différence de la chose dans ses formes moyennes, inscrites sous les limites d'un minimum et d'un maximum relatifs. Mais la représentation finie n'est pas le dernier mot de la généalogie deleuzienne. La représentation n'a pas épuisé ici toutes les ressources du Grand et du Petit : conformément aux exigences chrétiennes, celle-ci fait désormais valoir sa prétention sur l'illimité, et plonge dans l'infini. Cet effort, néanmoins, Deleuze ne le juge pas propre à l'esprit chrétien. D'après lui, il « a pénétré de tout temps le monde de la représentation ». Et il est vrai qu'il s'est particulièrement développé dans l'univers néoplatonicien. Simplement, c'est dans le monde chrétien et dans son exigence d'infini qu'il trouve les conditions les plus favorables à son développement. Pour Deleuze, les « deux moments culminants » de la représentation infinie eurent lieu dans la modernité philosophique, avec Leibniz et Hegel (DR, 338).

L'infiniment petit et l'infiniment grand

Deleuze montre que, dans la représentation infinie ou orgique, le concept change de nature : il n'est plus la coordination du genre et de sa différence spécifique, il est désormais le tout qui « suit et épouse la détermination d'un bout à l'autre, dans toutes ses métamorphoses, et la représente comme pure différence » (DR, 61). Le concept de la représentation

⁷⁵ Sur les problèmes posés par le monstre, Deleuze ne peut manquer de penser aux travaux de Canguilhem et de Foucault : cf. G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965, « La monstruosité et le monstrueux » ; M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, chap. V.

fait valoir sa prétention sur le Tout de la réalité, sur le mouvement infini de la détermination. Dans la généalogie deleuzienne de la représentation, il revient à Leibniz et à Hegel d'avoir marqué de leur génie cette tentative. Mais pourquoi Leibniz et Hegel ? En quoi ce choix est-il philosophiquement fondé ? C'est d'abord que, pour Deleuze, Hegel et Leibniz brisent chacun pour leur compte les limites que la représentation finie imposait au concept de différence. D'un côté, Hegel ouvre la pensée sur l'Être au-delà des grands genres analogues, poussant la différence par dessus son maximum relatif, jusqu'à l'infiniment grand de la contradiction ; de l'autre, Leibniz l'ouvre sur le singulier en deçà des petites espèces, explorant la différence sous son minimum relatif, jusqu'à l'infiniment petit des différentielles. Mais dans tous les cas, la limite change de sens : elle ne désigne plus les bornes qui maintiennent la différence illimitée sous l'identité du concept, mais la matrice dans lequel la différence s'engendre et s'évanouit. *La limite est désormais fondement ou raison suffisante. Si pour Deleuze la représentation devient infinie avec le fondement, c'est que le fondement retient aussi bien l'universalité véritable qui échappait aux grands genres aristotéliciens que la singularité authentique qui échappait aux petites espèces. Pour le dire autrement, la représentation fait valoir ses droits sur l'Un et le multiple.* (Il n'est donc guère étonnant que Hegel et Leibniz, compte tenu de leur ambition d'identifier l'universel et le singulier dans le concept, aient grandement contribué l'un à la logique deleuzienne de l'Idée, l'autre à sa théorie des multiplicités). Dans la représentation infinie, le concept suit le mouvement infini de la détermination comme pure différence, « la livrant à un *fondement* par rapport auquel il n'importe plus de savoir si l'on se trouve devant un minimum ou un maximum relatifs, devant un grand ou un petit, ni devant un début ou une fin, puisque les deux coïncident dans le fondement comme un seul et même moment "total", qui est aussi celui de l'évanouissement et de la production de la différence, celui de la disparition et de l'apparition » (*DR*, 61-62). Nous pouvons présenter ainsi le fossé qui sépare pour Deleuze la représentation infinie de la représentation finie : la limite est désormais *fondement* et non plus forme (le fondement est identité de tous les moments de la détermination) ; en tant que tel, il a pour élément *l'infini* et non plus le fini (le fondement est principe infini) ; le concept d'une chose se confond avec le mouvement infini de la détermination comme *Tout*, au lieu d'être la coordination mesurée d'un genre et de sa différence spécifique (le concept est la différence de la chose rapportée au fondement).

Pourtant, si le fondement est la matrice dans laquelle la différence s'engendre et s'évanouit, apparaît et disparaît, si les limites du Grand et du Petit s'identifient dans le principe infini, comment expliquer qu'il y ait deux

voies dans la représentation infinie, celle de l'infiniment petit et celle de l'infiniment grand ? Pourquoi Hegel et Leibniz ? « Pourquoi y a-t-il une alternative dans la représentation orgique, alors que les deux points, le petit et le grand, le maximum et le minimum, sont devenus indifférents ou identiques dans l'infini, et la différence, tout à fait indépendante d'eux dans le fondement ? » (DR, 63). La réponse à cette question nous donne la raison philosophique du choix de Leibniz et de Hegel. *Selon Deleuze, ce qui fonde l'alternative entre Leibniz et Hegel dans la représentation infinie, c'est que l'infini se dit du fini, que le mouvement infini de la détermination se dit d'une détermination elle-même finie : si bien qu'il a deux manières de se dire, soit comme infiniment petit, soit comme infiniment grand.* Il était donc nécessaire que le mouvement infini entraînant la détermination finie soit dans l'infiniment grand soit dans l'infiniment petit, que l'épreuve du Grand et du Petit fût surmontée soit dans la voie d'un maximum absolu de la différence soit dans celle d'un minimum absolu, ces deux voies restant mutuellement incompatibles. Elles ne sont pas symétriques et complémentaires, elles ne réfléchissent pas l'une dans l'autre comme les bornes du Grand et du Petit chez Aristote. Ce sont deux types irréductibles qui impliquent « une alternative entre deux processus inassignables infinis » (DR, 63).

La raison qui conduit Deleuze à considérer Leibniz et Hegel comme les deux moments culminants de la représentation infinie est donc aussi ce qui le conduit à en proposer une analyse parallèle : l'alternative du Grand et du Petit n'est plus intérieure à la doctrine comme c'était le cas chez Aristote, elle s'est elle-même divisée en deux philosophies divergentes. Deleuze écrit ainsi : « Leibniz et Hegel, chacun d'eux séparément échappe à l'alternative du Grand et du Petit, mais tous deux ensemble retombent dans l'alternative de l'infiniment petit et de l'infiniment grand. C'est pourquoi la représentation orgique s'ouvre sur une dualité qui redouble son inquiétude, ou même qui en est la véritable raison, et la divise en deux types » (DR, 63-64). Ce que nous apprend la dualité Leibniz-Hegel, c'est *donc que le fondement est lui-même traversé par une dualité, qui constitue pour Deleuze la source profonde de l'alternative du Grand et du Petit, qui se présente organiquement dans le rapport entre les limites relatives chez Aristote, et qui se reproduit « orgiquement » dans la divergence de l'infiniment petit et de l'infiniment grand chez Leibniz et Hegel. Deleuze entendra dégager cette dualité pour elle-même et la rapporter à la différence interne qu'elle présuppose nécessairement, au sans-fond dans lequel est inévitablement entraîné le fondement (effondement universel).* Nous verrons plus loin en quoi le fondement est impuissant à se clore sur lui-même, et comment la raison

suffisante plonge dans une étrange déraison⁷⁶. Tel est d'ailleurs le problème qui perce déjà chez Platon, dans la résistance du simulacre à l'Idée. Avant d'y venir, il nous faut voir pourquoi Deleuze estime que Hegel et Leibniz échouent à produire un pur concept de différence.

Le concept hégélien de différence (la contradiction)

Deleuze rappelle : « Ce que Hegel reproche à ses prédécesseurs, c'est d'en être resté à un maximum tout relatif, sans atteindre au maximum absolu de la différence, c'est-à-dire à la contradiction, à l'infini (comme infiniment grand) de la contradiction. Ils n'osèrent pas aller jusqu'au bout » (*DR*, 63). Hegel rompt donc avec l'interdit qu'Aristote faisait peser sur la différence en général, lorsqu'il affirmait que les termes qui diffèrent doivent nécessairement convenir en autre chose (dans un concept identique ou dans un concept analogue) et ne peuvent être contradictoires sans nier le sujet dont ils sont la détermination. Mais ce rappel n'est pas le nerf de l'analyse deleuzienne. Bien plus décisif est le fait que Hegel estime que la différence doit être *poussée jusqu'au bout*. Deleuze cite à l'appui un passage de la *Science de la logique*, directement dirigé contre Aristote, et souligne chaque fois l'expression : « La différence en général est déjà contradiction en soi [...] C'est seulement lorsqu'il est *poussé à la pointe* de la contradiction que le varié, le multiforme s'éveille et s'anime, et que les choses faisant partie de cette variété reçoivent la négativité qui est la pulsation immanente du mouvement autonome, spontané et vivant [...]. Quand on pousse *assez loin* la différence entre les réalités, on voit la diversité devenir opposition, et par conséquent contradiction, de sorte que l'ensemble de toutes les réalités devient à son tour contradiction absolue en soi »⁷⁷. *Pourquoi faut-il pousser la différence à l'absolu, jusqu'à la contradiction ? C'est qu'il s'agit pour Hegel d'éliminer l'indifférence, la différence simplement extérieure, afin de retrouver son mouvement génétique intérieur.*

La contradiction posée se présente ainsi, précise Deleuze, comme le concept propre de la différence chez Hegel, dans la mesure où la contradiction ne laisse subsister aucune indifférence. Cette indifférence ou cette différence extrinsèque, que l'on trouve tant dans l'altérité des qualités chez Platon que dans la diversité des catégories chez Aristote, c'est plus généralement la figure de la différence empirique que Hegel dénonce

⁷⁶ Cf. *infra*, chap. 5.

⁷⁷ G. W. F. Hegel, *Science de la Logique* (cité in *DR*, 64).

constamment : la simple pluralité des termes, leur distribution çà et là. Deleuze ne manque pas de le rappeler à propos du début de la *Phénoménologie de l'esprit* : « Hegel voulut ridiculiser le pluralisme, en l'identifiant à une conscience naïve qui se contenterait de dire “ceci, cela, ici, maintenant” — comme un enfant bégayant ses plus humbles besoins » (*NPh*, 4). Et c'est cette différence extrinsèque que Jean Hyppolite dénonce à son tour dans *Logique et existence*, lorsqu'il rappelle que « tout l'effort de Hegel va porter sur la réduction de cette diversité indifférente à l'opposition et à la contradiction »⁷⁸. Mais précisément, c'est ce pluralisme que Deleuze considérerait dès *Empirisme et subjectivité* comme le premier sens de l'expérience, le signe auquel reconnaître tout empirisme et la différence à laquelle se mesure la pensée philosophique. C'est pourquoi, à la fin de sa recension de *Logique et existence*, Deleuze pouvait émettre la réserve suivante envers le hégélianisme d'Hyppolite, qui tend à transformer la pluralité en contradiction : « À Platon comme à Leibniz, Hegel reprochera de ne pas être allé *jusqu'à* la contradiction, d'en être resté l'un à la simple altérité, l'autre à la pure différence. [...] Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? » (*ID*, 22-23).

Nous ne pouvons encore montrer comment Deleuze entend pour son compte surmonter l'extériorité de la différence empirique et constituer un concept de différence interne. Nous l'avons évoqué à propos de Bergson, et nous y reviendrons à propos des synthèses du temps et de la théorie de l'Idée. Mais nous pouvons d'ores et déjà observer comment Deleuze interprète le geste hégélien. Nous avons dit que, dans sa lutte contre la différence empirique, Hegel prétend animer la diversité indifférente en poussant la différence jusqu'à l'infini de la contradiction. Mais à quel prix l'extériorité de la différence est-elle surmontée ? Pour Deleuze, la chose est claire, et le prix exorbitant : *en la poussant jusqu'à la contradiction, Hegel a tout simplement intériorisé la différence dans la forme synthétique du Tout*. Pour justifier ce geste, par lequel la diversité finie des choses est élevée à l'opposition de chacune avec toutes, Hyppolite montrait la chose suivante : pour parvenir à la singularité d'une chose déterminée, il est nécessaire de faire usage de la détermination complète, et de distinguer ainsi la chose de tout ce qu'elle n'est pas. « C'est la distinction complète d'une chose qui la relie à tout l'Univers, qui réduit les différences à la différence essentielle et intérieure, la différence

⁷⁸ J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952, p. 147.

d'une chose ou d'une détermination et de son *autre* »⁷⁹. Mais pour Deleuze, ce que montre cet argument, c'est bien plutôt le présupposé théologique de la détermination complète, à savoir l'Être comme Tout de la réalité. Hegel ne s'exonère pas de la métaphysique la plus classique quand il retrouve le principe de la détermination complète que Kant avait exposé dans la *Critique de la raison pure*⁸⁰. Certes, la détermination complète n'est plus obtenue par une limitation de l'identité analytique du Tout, puisque l'identité du Tout est au contraire conquise par un procès synthétique d'oppositions finies. Mais dans les deux cas, il n'en reste pas moins que le mouvement de la détermination est recueilli dans la figure d'un Tout qui conditionne l'identité de la chose. Deleuze peut donc retourner l'interprétation d'Hyppolite contre Hegel : « Cet infini hégélien, bien qu'il se dise de l'opposition ou de la détermination finie, c'est encore l'infiniment grand de la théologie, l'*Ens quo nihil majus...* On doit même considérer que la nature de la contradiction réelle, en tant qu'elle distingue une chose de *tout ce qu'elle n'est pas*, a été pour la première fois formulée par Kant, qui la fait dépendre, sous le nom de "détermination complète", de la position d'un tout de la réalité comme *Ens summum* » (*DR*, 65)⁸¹. Les formules sur lesquelles repose la contradiction hégélienne — « la chose nie ce qu'elle n'est pas », elle « se distingue de tout ce qu'elle n'est pas » —, et donc l'idée corrélatrice d'un Tout de ce que n'est pas la chose, sont pour Deleuze des « monstres logiques au service de l'identité » (*DR*, 71). Avec ces formules, c'est toujours le principe d'identité qui, sous de nouveaux oripeaux, règne en maître. Hegel n'a pas rompu avec le rationalisme classique, il en a seulement donné une nouvelle version.

Nous devons être sensible à la charge critique qui réside dans l'expression par laquelle Deleuze définit la contradiction hégélienne. Si Hegel « pousse la différence jusqu'à l'absolu », c'est donc que le mouvement lui est communiqué du dehors, et que la différence en était d'abord privée. Telle est d'ailleurs pour Deleuze la différence essentielle entre Leibniz et Hegel : l'un part du mouvement, de l'inégal, de l'inquiétude, bref de la différence ; l'autre doit au contraire animer la différence, la réveiller, l'élever jusqu'à l'infini auquel elle ne parviendrait pas par elle-même. La supériorité de Leibniz se situe là : partir du mouvement, s'installer d'emblée dans les différences qui fourmillent sous l'apparence égale des choses, commencer par ce qui inquiète la réalité constituée. À l'inverse, *Deleuze accuse sans cesse la dialectique*

⁷⁹ *Ibid.*, p. 148.

⁸⁰ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, De l'idéal transcendantal.

⁸¹ Sur le sens de la détermination complète chez Deleuze, cf. *infra*, chap. 5.

hégélienne de produire un faux mouvement: le travail du négatif est la représentation abstraite d'un mouvement que la position préalable de l'identité vide avait d'abord rendu impossible. En témoigne la dialectique de la conscience sensible au début de la *Phénoménologie de l'esprit*, que Deleuze commente avec une ironie mordante :

On a souvent remarqué ce qui se passe au début de la *Phénoménologie*, le coup de pouce de la dialectique hégélienne : l'ici et le maintenant sont posés comme des identités vides, des universalités abstraites qui prétendent entraîner la différence avec elles, mais justement la différence ne suit pas du tout, et reste accrochée dans la profondeur de son espace propre, dans l'ici-maintenant d'une réalité différentielle toujours faite de singularités. Il arrivait à des penseurs, dit-on, d'expliquer que le mouvement était impossible, et cela n'empêchait pas le mouvement de se faire. Avec Hegel, c'est le contraire : il fait le mouvement, et même le mouvement de l'infini, mais comme il le fait avec des mots et des représentations, c'est un faux mouvement, et rien ne suit (*DR*, 73-74 ; cf. *DR*, 16-19).

La dialectique produit un faux mouvement. Elle ne fait que représenter abstraitement le mouvement réel, fantôme de genèse et d'affirmation. Telle est l'objection la plus constante de Deleuze à Hegel. On la trouve en effet déjà à l'œuvre dans la recension de l'étude d'Hyppolite, puis dans *Nietzsche et la philosophie*. Avec Nietzsche, Deleuze objecte : la contradiction est un faux mouvement parce que l'identité ne sortirait jamais d'elle-même si elle n'était pas déjà différence. L'objection s'enrichit à la fin des années 1960 des critiques formulées entre-temps par Althusser à l'encontre de la dialectique hégélienne. Dans « Contradiction et surdétermination », Althusser montre en effet que le procès de la contradiction hégélienne, aussi complexe soit-il en apparence, repose sur un principe essentiel simple et identique à lui-même. Ainsi, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le mouvement de la conscience est feint parce qu'elle n'a qu'un seul centre qui la détermine, parce que tous les cercles sont concentriques, les cercles de l'expérience n'étant jamais décentrés par rapport au cercle initial de la conscience ; de même, dans la philosophie de l'histoire, la totalité historique se réfléchit dans la simplicité d'un unique principe interne qui constitue l'essence de toute période historique, si bien que tous les phénomènes ne sont en réalité que les apparences d'un principe essentiel⁸². Deleuze peut donc affirmer contre Hegel, avec Nietzsche et Althusser, que la dialectique est une simple circulation de l'identique où le

⁸² Cf. L. Althusser, *Pour Marx*, « Contradiction et surdétermination » (1962), Paris, Maspéro, 1965 ; rééd. Paris, La Découverte, 2005, p. 85-128.

cercle infini du Tout ne fait que réfléchir l'identité vide du principe essentiel — « monocentrage des cercles ».

Le concept leibnizien de différence (le rapport différentiel)

C'est dans une tout autre voie, celle de l'infiniment petit, que Leibniz entend retrouver le mouvement intérieur de la différence. D'après Deleuze, cette voie a son origine dans l'humilité chrétienne. « Car, pour la modestie des créatures, pour éviter tout mélange de Dieu et des créatures, Leibniz ne peut introduire l'infini dans le fini que sous la forme de l'infiniment petit » (*DR*, 65). Tandis que Hegel part de l'identité vide et la conduit jusqu'à la contradiction, Leibniz part de l'inquiétude souterraine qui anime les phénomènes et la conduit jusqu'à son expression. Il part « du mouvement, de l'inégal, du différent » (*DR*, 66). En deçà du minimum relatif des petites espèces, qui constituait une des deux bornes de la représentation finie, Leibniz découvre le domaine des différences infinitésimales, des rapports différentiels, irréductibles à toute forme de contradiction. Pour Deleuze, il y a là un procédé original, propre à l'infiniment petit, qu'il faut appeler « vice-diction » (*ID*, 133 ; *DR*, 66). « La technique de Hegel est dans le mouvement de la contradiction (il faut que la différence aille jusque-là, qu'elle s'étende jusque-là). Elle consiste à inscrire l'inessentiel dans l'essence, et à conquérir l'infini par les armes d'une identité synthétique finie. La technique de Leibniz est dans un mouvement qu'on doit appeler vice-diction ; elle consiste à construire l'essence à partir de l'inessentiel, et à conquérir le fini par l'identité analytique infinie (il faut que la différence s'approfondisse jusque-là) » (*DR*, 338). Dans la dialectique de la contradiction, la chose essentielle contredit tout ce dont elle se distingue et par là-même se contredit elle-même, le contraire de l'Autre étant le contraire de Soi (c'est ainsi que l'essence conquiert l'inessentiel) ; à l'inverse, dans le procédé de vice-diction, la différence inessentielle inclut la chose comme une de ses propriétés ou comme un de ses cas, de sorte qu'elle se vice-dit elle-même pour autant qu'elle inclut en cas ce qui l'exclut en essence (c'est ainsi que l'inessentiel conquiert l'essence) (*DR*, 66). Mais qu'est-ce qui amène Leibniz à inventer un tel procédé ? Et pourquoi Deleuze estime-t-il que, chez Leibniz, la différence trouve son concept dans le rapport différentiel ?

On sait que Leibniz engage une bataille féroce contre la différence empirique, contre l'extériorité du prédicat à la chose : même les différences spatio-temporelles, même les accidents doivent être analytiquement liés à l'individu. *Non moins que Hegel, Leibniz entend interioriser la différence*

extrinsèque dans le concept, inclure les prédicats dans la notion complète de l'individu, parvenir à l'unité du concept et de la chose. Pour y parvenir, Leibniz ne part pas de l'identité vide, mais de la variation infinitésimale, de la différentielle. Il est vrai, dit Deleuze, que la différentielle n'est rien, qu'elle est une différence infiniment petite, inassignable dans l'intuition : dx n'est rien par rapport à x , ni dy par rapport à y . Pourtant, si elles sont en elles-mêmes indéterminées, ces deux différences sont réciproquement déterminables : le rapport différentiel dx/dy exprime ainsi une loi de variation, « l'universel d'une fonction séparée de ses valeurs numériques particulières » (DR, 66). *Si le rapport différentiel est pour Deleuze le concept leibnizien de la différence, c'est qu'il désigne le procès de détermination de la chose, son principe génétique. De même qu'il est la loi de développement d'une courbe dont il enveloppe toutes les propriétés, le rapport différentiel est la raison suffisante de l'individu qui détermine tous les prédicats par lesquels il passe. De même que la loi de variation de la courbe détermine ses points remarquables, le rapport différentiel exprime l'inhérence des prédicats dans la notion de chaque individu.* Deleuze affirme ainsi que la détermination leibnizienne est une raison suffisante animée par deux principes : un principe de détermination réciproque suivant les degrés de variation du rapport différentiel ; un principe de détermination complète, d'après les points singuliers qui correspondent à chaque degré du rapport. Ces deux figures de la raison suffisante déterminent la structure idéale des phénomènes, c'est-à-dire le monde virtuel exprimé par les monades actuelles. Elles constituent ensemble la structure différenciée du fond dont les monades sont l'expression, la matière première dont elles sont la forme.

L'essentiel aux yeux de Deleuze est que, si le monde exprimé n'existe pas hors des monades qui l'expriment, il ne se confond pourtant pas avec elles. Il est donc possible d'en dégager la structure autonome, de le considérer comme un champ de déterminations idéelles indépendamment de ses expressions empiriques. Nous verrons tout le profit que Deleuze tire de l'analyse infinitésimale de Leibniz et du calcul différentiel en général pour sa propre théorie de l'Idée différentielle (cf. DR, 340). Notons déjà que, en ce sens, Deleuze estime que Leibniz est allé plus loin que Hegel dans le concept de différence : « il y a chez lui plus de profondeur, plus d'orgisme ou de délire bachique, au sens où le fond jouit d'une initiative plus grande » (DR, 70). Cette remarque contient une forte charge polémique contre le hégélianisme qui sévissait en France, conséquence entre autres des séminaires de Kojève des années 1930, de la traduction et du commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit* par Hyppolite dans les années 1940, ainsi que du marxisme

d'inspiration hégélienne qui restera de mise jusqu'aux travaux d'Althusser⁸³. Paradoxalement, Leibniz aurait donc approché plus près que Hegel le véritable domaine de l'Idée. Il aurait déterminé avec plus de rigueur la structure idéale de l'expérience en concevant le monde exprimé comme un système de rapports différentiels (détermination réciproque, détermination complète) (*DR*, 68 ; *LS*, 134). Pour Deleuze, la supériorité de Leibniz sur Hegel ne se manifeste jamais mieux que dans le primat de la compossibilité sur la contradiction. La chose est de première importance, puisque ces deux notions servent à préciser quelles règles régissent les rapports entre déterminations pures, à quelles conditions obéissent les synthèses idéelles. Chez Leibniz, un monde est compossible et peut passer à l'existence, écrit Deleuze, « lorsque les séries dépendant de chaque singularité convergent avec celles qui dépendent des autres : *c'est cette convergence qui définit la "compossibilité" comme règle d'une synthèse de monde* » (*LS*, 135). Au contraire, lorsque les séries divergent au voisinage d'une singularité, les mondes sont impossibles (ainsi le monde où Adam pêche et le monde où il ne pêche pas). Or, Deleuze montre non seulement que la divergence des mondes impossibles n'est pas réductible à la contradiction, mais aussi et surtout que la notion de contradiction dérive de celle d'impossibilité. L'impossibilité n'a pas pour critère la contradiction entre deux mondes possibles, mais la divergence des séries au voisinage d'une singularité (par exemple « pêcher »). En revanche, la contradiction entre deux événements suppose inversement la divergence des mondes impossibles (la contradiction entre Adam-pêcheur et Adam-non pêcheur dérive de l'impossibilité des mondes où Adam pêche et ne pêche pas). « Là où les séries divergent commence un autre monde, impossible avec le premier. L'extraordinaire notion de compossibilité se définit donc comme un continuum de singularités, la continuité ayant pour critère idéal la convergence des séries. Aussi la notion d'impossibilité n'est-elle pas réductible à celle de contradiction ; c'est plutôt la contradiction qui en découle d'une certaine manière : la contradiction entre Adam-pêcheur et Adam-non pêcheur découle de l'impossibilité des mondes où Adam pêche et ne pêche pas » (*LS*, 135 ; cf. *DR*, 68). *Deleuze montre donc, en somme, que la divergence est plus profonde que la contradiction, car l'une est la condition du passage à l'existence des mondes possibles, tandis que l'autre est un sous-produit de la divergence dans le monde effectif ; tandis que l'une opère au niveau des conditions,*

⁸³ Sur l'opposition de Deleuze au hégélianisme, cf. tout le chapitre V de *Nietzsche et la philosophie*, intitulé « Le surhomme : contre la dialectique » (et la conclusion, p. 223).

l'autre est un effet dans le conditionné ; l'une porte sur le constituant et forme l'objet de la pensée pure, l'autre porte sur le constitué et forme l'objet de la représentation. Mais alors, qu'est-ce qui vient limiter l'apport de Leibniz à la constitution d'un pur concept de différence ? Pourquoi Deleuze le considère-t-il, malgré tout, comme un représentant du rationalisme ?

Bien que la notion de divergence soit plus profonde que celle de contradiction, jamais la divergence n'est l'objet d'une synthèse de monde, jamais la divergence ne règle la genèse du monde phénoménal. Le critère de compossibilité et de convergence auquel Leibniz soumet le passage à l'existence du monde possible ne s'affranchit pas du principe d'identité qui règne dans la représentation : il maintient le monde et le moi sous une condition d'identité. Le monde exprimé obéit en effet à un critère de convergence des séries constituées au voisinage de chaque singularité (continuité), de sorte que les monades qui l'expriment sont soumises à la forme d'identité analytique. *Leibniz exclut la divergence et la distribue dans des mondes impossibles. Aussi ne parvient-il pas à faire une synthèse idéale de la différence en tant que telle. Il échoue du même coup à instaurer une véritable différence de nature entre le domaine constituant (monde exprimé) et le domaine constitué (les monades expressives), entre les synthèses qui régissent le domaine de l'Idée virtuelle et celles qui ont cours dans le champ des phénomènes actuels. Le virtuel vient simplement redoubler l'actuel, si bien qu'il se confond avec sa possibilité formelle. C'est toujours le Même qui règne dans le Semblable.* Hegel part d'une identité vide et abstraite et s'élève jusqu'à un Tout synthétique infini : il se meut du début à la fin dans l'identique. Leibniz part au contraire d'une variation infinitésimale et en suit le développement : mais il le soumet à un critère de convergence qui ramène la différence dans le giron de l'identique. Ce n'est plus l'identité vide qui se dépasse dans le Tout synthétique, c'est la différence qui s'abolit dans une identité analytique : la notion complète de l'individu répond à la compossibilité du monde.

Il n'est donc guère étonnant que Deleuze porte un intérêt tout particulier aux notions leibniziennes qui viennent affaiblir cette condition de convergence. Car s'il est vrai qu'Adam-pécheur et Adam-non pécheur appartiennent à des mondes impossibles, il existe néanmoins chez Leibniz une notion d'Adam commune aux mondes impossibles, un « Adam vague » seulement constitué d'un petit nombre de prédicats, qui a perdu son identité individuelle et qui n'appartient à aucun monde compossible identifiable. « Dans ces mondes, il y a donc par exemple un Adam objectivement indéterminé, c'est-à-dire positivement défini par quelques singularités *seulement* qui peuvent se combiner et se compléter de manières

très différentes en différents mondes (être le premier homme, vivre dans un jardin, faire naître une femme de soi, etc.). Les mondes impossibles deviennent les variantes d'une même histoire » (*LS*, 138-139)⁸⁴. Telle est plus généralement pour Deleuze la fonction qu'occupe la théorie originale des « signes ambigus » chez Leibniz. Un signe ambigu est une singularité qui peut se prolonger dans des séries divergentes. Une voie est donc ouverte à la dissolution de l'identité du moi et du monde que Dieu garantit en faisant converger les séries. À la limite, la monade expressive perd son identité et devient commune à tous les mondes possibles, en même temps que la divergence devient l'objet d'une affirmation qui régit les synthèses de mondes impossibles. Nous assistons alors à la libre prolifération des prédicats, affranchis de la complicité du Même et du Semblable, différences libres et non liées.

Le fondement : identité et négation

En dépit de leurs différences, Deleuze adresse aux philosophies de Leibniz et de Hegel une objection commune. La différence n'est pas chez eux affranchie du présupposé général de la représentation, à savoir « la double exigence du Même et du Semblable » (*LS*, 299). Celle-ci se traduisait chez Platon par l'ipséité de l'Idée et par la ressemblance intérieure du sensible, par la corrélation du modèle et des copies sensibles. Le fondement incarnait la forme de l'Identique qui communiquait sa qualité, c'est-à-dire la différence, au prétendant, rendant ainsi la matière semblable à lui, et éliminant du même coup les simulacres sans ressemblance comme de faux prétendants. Cependant, chez Leibniz et Hegel, le fondement ne se présente plus comme l'Identique, il devient raison suffisante ; et la représentation n'apparaît plus comme ressemblant intérieurement au fondement, elle devient prétention de l'identique sur la différence infinie. « Fonder, c'est déterminer », mais déterminer a changé de sens (*DR*, 349). *La détermination ne montre plus le fondement qui communique la qualité ou la différence à la chose, mais donne maintenant à voir le procès infini par lequel la chose identique s'empare de la différence illimitée qu'elle ne contenait pas en elle-même.* « Ce n'est plus l'image qui s'efforce de conquérir la différence telle qu'elle semblait originellement comprise dans l'identique, c'est l'identité qui s'efforce de conquérir, au

⁸⁴ Sur la notion d'Adam vague, Deleuze renvoie à G. W. Leibniz, « Remarques sur la lettre de M. Arnauld » (Janet I, pp. 522 sq.) ; à la *Théodicée* (§§ 414-416). Sur la théorie des signes ambigus qui la supporte, cf. « De la méthode de l'Universalité », *Opuscules* (cité in *LS*, 138-139, n. 4).

contraire, ce qu'elle ne comprenait pas de la différence » (*DR*, 350). Ou, suivant le trio du père, de la fille et du prétendant qu'affectionne Deleuze : ce n'est plus le père qui donne la fille au prétendant, mais le prétendant qui ne veut devoir sa fiancée qu'à lui-même en s'emparant directement du cœur de la jeune fille. *Le Même n'exprime plus l'ipséité du fondement mais le caractère interne de la représentation qui prétend conquérir l'infini ; et le Semblable ne désigne plus la ressemblance intérieure de la chose au fondement mais le rapport extérieur de la représentation avec la différence infinie à laquelle elle prétend.* Selon Deleuze, on passe donc d'un schéma de participation où la différence est reçue à un schéma de conquête où la différence est obtenue. Mais de l'un à l'autre, la différence se soumet toujours à l'identique, prise entre le Même et le Semblable (soit le père trouve un prétendant qui lui ressemble et à qui il donne sa fille, soit la fille est conquise par le prétendant qui la rend semblable à lui). En découle le jugement final de Deleuze sur la représentation orgique : « La représentation infinie a donc le même défaut que la représentation finie : celui de confondre le concept propre de la différence avec l'inscription de la différence dans l'identité du concept en général (bien qu'elle prenne l'identité comme pur principe infini au lieu de la prendre comme genre, et qu'elle étende au tout les droits du concept en général au lieu d'en fixer les bornes) » (*DR*, 71).

Deleuze estime donc que l'on retrouve la corrélation du Même et du Semblable dans la complicité entre le principe inconditionné (raison suffisante, fondement) et la condition capable de l'appliquer (convergence des séries chez Leibniz, monocentrage des cercles chez Hegel). La raison suffisante constitue selon lui le principe inconditionné par lequel la représentation ou le concept comprend le Tout, soit en se développant dans l'infiniment grand par un procès synthétique de contradiction, soit en enveloppant l'infiniment petit dans un procès analytique de vice-diction. Mais dans ce procès, c'est toujours l'identité du concept ou de la représentation qui règne sur l'illimité : l'identique est le caractère interne de la représentation et son déploiement est assuré par un principe inconditionné (le Même) qui opère dans l'illimité sous une condition de similitude (le Semblable). Le fondement de la détermination comme raison suffisante agit ainsi sous une clause de convergence des séries assurant l'identité du monde et du moi chez Leibniz, ou sous un principe de monocentrage des cercles de l'expérience de la conscience garantissant l'élévation du fini à l'infini chez Hegel. En dernière instance, Deleuze reproche donc à la représentation infinie de restaurer une réflexion entre le fondement et ce qu'il fonde, quoiqu'elle en étende la portée à l'infini. C'est pourquoi, d'après Deleuze, il y a chez Leibniz et Hegel « un

double discours » qui répond au clivage du Logos aristotélicien. Il y a d'une part un discours du fond ou des propriétés, comme matière de la détermination (les monades expressives comme points physiques, les figures de la conscience développées dans l'expérience); et il y a d'autre part un discours de la forme ou des essences, comme forme de la détermination (le monde exprimé ou les points de vue métaphysiques, les moments ou les catégories de l'absolu). L'un est régi par une ressemblance des propriétés, l'autre par une analogie des essences. Et ces deux discours ne s'opposent pas, ils se réfléchissent. Pas plus que la représentation finie, la représentation infinie ne parvient donc à affranchir la détermination ou la différence du cercle où le déterminable se réfléchit dans le déterminant, où la matière se réfléchit dans la forme. C'est toujours le jugement qui clôt le monde de la représentation sur la corrélation du Même et du Semblable, et c'est toujours la réflexion qui parcourt l'espace que le jugement délimite, rapportant la différence à l'identique. Le Même garantit ici l'identité du Tout, tandis que le Semblable assure la prétention de l'identique sur l'illimité : ici, le fondement n'est pas lui-même l'Identique, mais il agit sous une condition de convergence ou de monocentrage qui compromet son véritable mouvement, conservant une coadaptation du déterminable et de la détermination. Par conséquent, « si le fondement n'est pas l'identique lui-même, il n'en est pas moins une manière de prendre particulièrement au sérieux le principe d'identité, de lui donner une valeur infinie, de le rendre coextensif au tout, et par là de le faire régner sur l'existence elle-même. [...] Dans tous les cas, la raison suffisante, le fondement, ne fait à travers l'infini que conduire l'identique à exister dans son identité même » (DR, 70).

Sous la double exigence du Même et du Semblable, le fondement, de Platon à Hegel, est toujours circulaire. « Les deux significations du fondement se réunissent dans une troisième. Fonder, en effet, c'est toujours ployer, courber, recourber » (DR, 350). C'est pourquoi, à l'inverse, Deleuze n'a de cesse d'insister sur la nécessité d'instaurer un décentrement des cercles de l'expérience, ou une divergence des points de vue dans le monde, c'est-à-dire de supprimer dans tous les cas la condition qui assure la coadaptation du Même au Semblable, du principe inconditionné au conditionné, de la forme de la détermination à la matière déterminable, de l'essence à l'existence, du possible au réel. Bref, pour échapper à la circularité de la réflexion et à l'illusion qui en dépend, il faudra invoquer une troisième valeur logique, en plus du déterminable et de la détermination : la forme sous laquelle le déterminable est déterminé par la détermination, la forme pure du temps, la Différence interne. Nous verrons en quel sens la théorie deleuzienne de la

raison suffisante assume ces exigences en plongeant dans une étrange déraison.

Le platonisme, origine morale du monde de la représentation

Il est curieux que, dans la généalogie du monde de la représentation que Deleuze déploie au premier chapitre de *Différence et répétition*, Platon vienne en dernière place. N'est-il pas pourtant celui qui inaugure le monde de la représentation ? N'y a-t-il pas une forme d'anachronisme à lui réserver la dernière place ? Si nous considérons attentivement le statut que Deleuze accorde au platonisme, ces objections tombent en réalité d'elles-mêmes. Pour Deleuze, Platon est la vérité du monde de la représentation. Certes il l'inaugure, mais il en manifeste en même temps l'essentielle précarité. Il incarne à lui tout seul l'ambiguïté de ce monde, marqué par l'incapacité de la représentation à se clore sur elle-même. Platon cherche à soumettre la différence à l'ipséité de l'Idée ; mais c'est aussi lui qui, dans son échec, introduit un pur concept de différence — le simulacre qui se dérobe à toute identité. Deleuze peut ainsi proclamer : Platon est le premier à indiquer la voie du renversement du platonisme. À ce titre, nous croyons que Platon occupe une place foncièrement anachronique dans la généalogie deleuzienne, annonçant aussi bien Hegel que Nietzsche. Il est en outre une deuxième raison qui fait de lui la vérité du monde de la représentation : c'est chez lui que la motivation morale qui est à l'origine du rationalisme apparaît dans toute sa pureté. Après Nietzsche, Deleuze ne cesse de le rappeler : le platonisme est un moralisme avant d'être une doctrine spéculative. Renverser le platonisme ne consiste donc pas seulement à critiquer la théorie de l'Idée, cela implique d'abord de traquer la motivation du platonisme : la volonté morale d'exorciser le simulacre, de sacrifier la différence.

Sens et but de la méthode de division

Deleuze a consacré deux textes à Platon et au renversement du platonisme. Ces deux textes datent de la même époque : le premier, intitulé « Platon et le simulacre », paraît en 1967 (et sera repris deux ans plus tard dans *Logique du sens*) (LS, 292-307) ; le second recueille l'essentiel du premier, et il est situé au premier chapitre de *Différence et répétition* (DR, 82-95). Deleuze y défend la même thèse : la dialectique platonicienne resterait inintelligible si l'on ne comprenait pas le sens et le but de la méthode de division.

qui lui est propre ; elle resterait même impuissante si on l'interprétait d'après les exigences d'Aristote, comme désarmée par les vigoureuses objections qu'il a dressées contre elle. Car *la division n'est pas une méthode de spécification en fonction de l'identité supposée d'un concept ; d'après Deleuze, c'est une méthode de sélection d'une lignée pure à partir d'un mélange impur. C'est un procédé d'authentification : Platon n'effectue pas la division d'un genre en espèces définies, il opère une séparation du pur et de l'impur à l'intérieur d'une matière mélangée et indifférenciée, il distingue le bon du mauvais, l'authentique de l'inauthentique.* La méthode de division platonicienne a donc pour Deleuze une fonction analogue à la méthode bergsonnienne d'intuition : diviser les mixtes et retrouver les tendances pures qui s'y mélangent. Elle trouve alors son modèle moins dans l'idéal classificatoire qui s'élabore avec Aristote que dans la recherche de l'or ou la sélection des prétendants. Ce n'est pas une dialectique de la contradiction ou de la contrariété (*antiphrasis*) mais une dialectique de la rivalité (*amphisbetesis*).

Il ne s'agit pas du tout d'une méthode de spécification, mais de sélection. Il ne s'agit pas de diviser un genre déterminé en espèces définies, mais de diviser une espèce confuse en lignées pures, ou de sélectionner une lignée pure à partir d'un matériel qui ne l'est pas. [...] Aussi son point de départ est-il indifféremment un genre ou une espèce ; mais ce genre, cette grosse espèce, est posé comme une matière logique indifférenciée, un matériau indifférent, un mixte, une multiplicité indéfinie représentant ce qui doit être éliminé pour mettre à jour l'Idée comme lignée pure. La recherche de l'or, voilà le modèle de la division. [...] Le sens et le but de la division, c'est la sélection des rivaux, l'épreuve des prétendants (*DR*, 84).

À l'appui de son interprétation, Deleuze invoque systématiquement l'exemple du *Politique* et du *Phèdre*. Dans l'un, une fois le politique défini comme le pasteur des hommes, de nombreuses personnes surviennent de toutes parts (médecin, gymnastes, commerçants, laboureurs, boulangers) pour prétendre à la fonction (le vrai pasteur des hommes, c'est moi !) ; de même, dans l'autre, lorsqu'il s'agit de définir le véritable amour et le délire bien fondé, les différents rivaux surgissent, chacun prétendant incarner le véritable amant et le vrai délire (l'amant, l'inspiré, c'est moi !) (*DR*, 84 ; *LS*, 293)⁸⁵. *Authentifier plutôt qu'identifier, tel est donc le sens et le but de la méthode de division platonicienne d'après Deleuze : « faire la différence » afin de distinguer le*

⁸⁵ Dans *L'Abécédaire*, Deleuze fera une allusion limpide à cette situation typiquement platonicienne de rivalité des prétendants lorsqu'il évoque deux lettres reçues à l'occasion de la parution du *Pli* : l'une émanant de l'association des plieurs de papier et l'autre envoyée par des surfeurs (le pli, c'est nous !).

prétendant légitime des faux prétendants, la chose de ses simulacres. « Le seul problème qui traverse toute la philosophie de Platon, qui préside à sa classification des sciences ou des arts, c'est toujours de mesurer les rivaux, de sélectionner les prétendants, de distinguer la chose et ses simulacres, au sein d'un pseudo-genre ou d'une grosse espèce. Il s'agit de faire la différence » (*DR*, 85).

Pour Deleuze, la doctrine platonicienne des Idées est le principe spéculatif qui correspond à un tel problème. Cependant, une grave difficulté surgit sitôt que l'on demande comment Platon fait la différence, par quel moyen il procède à la sélection des prétendants. Deleuze rappelle en effet combien Platon s'est vu reprocher d'avoir appuyé la division sur un appel au mythe, et par là d'avoir compromis la pureté dialectique du logos. Ainsi, dans *Le Politique* Platon invoque le mythe du Dieu pasteur des hommes dans un temps archaïque ; et dans le *Phèdre*, il invoque cette fois le mythe de la circulation des âmes et de la contemplation des Idées dans un temps qui précède l'incarnation. Deleuze concède que cet usage du mythe est d'autant plus embarrassant qu'il semble confirmer les doutes émis par Aristote. Le mythe n'incarne-t-il pas la médiation qui manque à la méthode de division ? Ne constitue-t-il pas l'équivalent de l'identité d'un concept servant de moyen terme, quoique sous une forme imaginaire ? (*DR*, 83, 86)⁸⁶. Pourtant, s'il est vrai que la dialectique et le mythe constituent deux puissances distinctes, Deleuze estime que leur dualité se trouve surmontée dans la division elle-même en tant qu'elle fait du mythe un élément de la dialectique. Car l'intervention du mythe donne à la division un fondement capable de faire la différence, c'est-à-dire une mesure ontologique permettant d'établir un ordre de participation élective, suivant le degré d'éloignement ou de proximité de la chose. « Le fondement est institué dans le mythe comme le principe d'une épreuve ou d'une sélection, qui donne tout son sens à la méthode de la division en fixant les degrés d'une participation élective. Conformément à la plus vieille tradition, le mythe circulaire est donc bien le récit-répétition d'une fondation. La division l'exige comme le fondement capable de faire la différence ; inversement, il exige la division comme l'état de la différence dans ce qui doit être fondé. La division est la véritable unité de la dialectique et de la mythologie, du mythe comme fondation, et du logos comme *logos tomeus* » (*DR*, 86-87). Bref, dans la division, un principe mythique de participation élective assure l'opération dialectique d'authentification sélective.

⁸⁶ Cf. Aristote, *Premiers analytiques*, I, 31 ; *Seconds analytiques*, II, 5 et 13 (cité in *DR*, 84, n. 1).

Pour Deleuze, la théorie platonicienne de l'Idée trouve donc dans le fondement, à savoir dans le principe d'une participation élective, sa véritable fonction spéculative et pratique. Et lorsque l'Idée est définie par l'ipséité, il ne s'agit nullement d'une tautologie. En disant que seule la Justice est juste, que seul le Courage est courageux, Deleuze ne croit pas que Platon tourne en rond. C'est plutôt que l'Idée devient le fondement d'une échelle de participation. Sur cette échelle, l'Idée est le fondement qui possède en premier une qualité et qui la donne à participer à des degrés divers aux choses. Le prétendant au fondement demande à être fondé par l'Idée, légitimé comme possesseur en second de la qualité à laquelle il participe. Le fonctionnement de la participation, la distinction de l'Idée, de la qualité possédée et de la chose qui prétend à la qualité, c'est le trio du père, de la fille et du prétendant. Ou, dans sa véritable formule philosophique, la triade néoplatonicienne de l'Imparticipable, du Participé et des Participants.

Le fondement est une épreuve qui donne, aux prétendants, plus ou moins à participer de l'objet de la prétention ; c'est en ce sens que le fondement mesure et fait la différence. On doit donc distinguer : la Justice, comme fondement ; la qualité de juste, comme objet de la prétention possédée par ce qui fonde ; les justes, comme prétendants qui participent inégalement à l'objet. C'est pourquoi les néo-platoniciens nous livrent une compréhension si profonde du platonisme lorsqu'ils exposent leur triade sacrée : l'Imparticipable, le Participé, les Participants. Le principe qui fonde est comme l'imparticipable, mais qui donne quelque chose à participer, et qui le donne au participant, possesseur en second, c'est-à-dire au prétendant qui a su traverser l'épreuve du fondement. On dirait : le père, la fille et le prétendant (*DR*, 87 ; *LS*, 294).

La volonté morale du platonisme : exorciser le simulacre

Deleuze conçoit toujours le fondement comme un tiers : il est la médiation devant laquelle comparaît le prétendant et dont il légitime ou non la prétention, il est l'instance qui donne ou non un droit. Mais pourquoi une telle instance est-elle nécessaire — fondement, tiers ou médiation ? Il faut répondre : sans un tel fondement, toutes choses ne pourraient-elles pas prétendre impunément à des qualités qu'elles ne possèdent pas et auxquelles elles n'ont donc pas droit ? S'il faut sélectionner parmi les prétendants, c'est que tous ne sont pas légitimes : « n'y a-t-il pas un possesseur en troisième, en quatrième, etc., à l'infini d'une dégradation, jusqu'à celui qui ne possède plus qu'un simulacre, un mirage, lui-même mirage et simulacre ? » (*LS*, 294). Pour

Deleuze, la distinction du modèle et de la copie qui découle de la théorie de l'Idée est moins importante à Platon que la distinction entre deux types de copies, ou plutôt entre deux types d'images (*idoles*) : celles qui sont ressemblantes et donc légitimes (*icônes*), celles qui ne le sont pas (*simulacres*) ; celles qui doivent être élues, celles qu'il faut écarter. « La distinction modèle-copie n'est là que pour fonder et appliquer la distinction copie-simulacre ; car les copies sont justifiées, sauvées, sélectionnées au nom de l'identité du modèle, et grâce à leur ressemblance intérieure avec ce modèle idéal. La notion de modèle n'intervient pas pour s'opposer au monde des images dans son ensemble, mais pour sélectionner les bonnes images, celles qui ressemblent de l'intérieur, les icônes, et éliminer les mauvaises, les simulacres. Tout le platonisme est construit sur cette volonté de chasser les phantasmes ou simulacres, identifiés au sophiste lui-même, ce diable, cet insinuateur ou ce simulant, ce faux prétendant toujours déguisé et déplacé » (*DR*, 166 ; cf. *LS*, 295-296)⁸⁷. Telle est la signification essentielle du sophiste chez Platon : incarner le prétendant illégitime, la contrefaçon, le bouffon qui se déguise et se fait passer pour autre qu'il n'est, le Protée qui s'immisce s'insinue partout, « qui prétend à tout, et, prétendant à tout, n'est jamais fondé, mais contredit tout et se contredit soi-même » (*DR*, 88). S'il n'y a pas de dialectique de la contradiction chez Platon, c'est pour Deleuze que la contradiction est la limite inférieure de la participation, l'étrange état d'une prétention non fondée, le simulacre.

L'étrange situation du *Sophiste* intéresse Deleuze au plus haut point. Car si *Le Politique* cherche à sélectionner celui qui peut légitimement prétendre faire paître les hommes, si le *Phèdre* entend élire celui qui est véritablement inspiré et amoureux, le *Sophiste* se propose en revanche un tout autre but : isoler le sophiste comme le simulacre par excellence, et l'éliminer. Pour ce faire, Platon devait utiliser la méthode de division à contre-emploi. Puisqu'il ne s'agit pas de fonder une prétention, mais au contraire de dénoncer une prétention illégitime, il faut renoncer à faire appel au mythe et se pencher directement sur le simulacre, s'y confronter sans médiation. Or, la traque du sophiste aboutit à un résultat tout à fait surprenant : l'impossibilité de distinguer Socrate du sophiste, l'indiscernabilité de l'original et de la contrefaçon. Deleuze ne manque pas de donner à ce résultat singulier une portée générale : la fin du *Sophiste* nous ferait entrapercevoir furtivement,

⁸⁷ Cf. Platon, *Le Sophiste*, 235e-236d, 264c-268d ; *République*, X, 601d sq. (cité in *DR*, 167, n. 2).

dans son impuissance à isoler le simulacre, la direction d'un renversement du platonisme. Le *Sophiste* annonce le crépuscule des icônes.

Le sophiste lui-même est l'être du simulacre, le satyre ou le centaure, le Protée qui s'immisce et s'insinue partout. Mais en ce sens, il se peut que la fin du *Sophiste* contienne l'aventure la plus extraordinaire du platonisme : à force de chercher du côté du simulacre et de se pencher sur son abîme, Platon, dans l'éclair d'un instant découvre qu'il n'est pas simplement une fausse copie, mais qu'il met en question les notions mêmes de copie... et de modèle. La définition finale du sophiste nous mène au point où nous ne pouvons plus le distinguer de Socrate lui-même : l'ironiste opérant en privé par arguments brefs. Ne fallait-il pas pousser l'ironie jusque-là ? Et que Platon le premier indiquât cette direction de renversement du platonisme ? (*LS*, 295 ; *DR*, 93).

Le résultat extraordinaire et ironique du *Sophiste* explique donc le jugement ambivalent que Deleuze porte sur Platon : avec Platon, « l'issue du platonisme est encore douteuse », puisque la distinction du modèle et de la copie, mais aussi de la copie et du simulacre demeurent impossibles. Outre le *Sophiste*, Deleuze cite d'ailleurs d'autres textes où Platon ouvre la porte au renversement du platonisme : ainsi, la troisième hypothèse du *Parménide*, et deux passages du *Théétète* et du *Timée*.

Parmi les pages les plus insolites de Platon, manifestant l'antiplatonisme au cœur du platonisme, il y a celles qui suggèrent que le différent, le dissemblable, l'inégal, bref le devenir, pourraient bien ne pas être seulement des défauts qui affectent la copie, comme une rançon de son caractère second, une contrepartie de sa ressemblance, mais eux-mêmes des modèles, terribles modèles du pseudos où se développe la puissance du faux. L'hypothèse est vite écartée, maudite, interdite, mais elle a surgi, ne fût-ce qu'un éclair témoignant dans la nuit d'une activité persistance des simulacres, de leur travail souterrain et de la possibilité de leur monde propre (*DR*, 167-168 ; cf. *DR*, 301 ; *LS*, 193)⁸⁸.

Malgré ces pages insolites, malgré l'impuissance de Platon à accomplir son projet, si l'hypothèse est vite écartée, maudite, c'est que la motivation qui anime sa philosophie n'en reste pas moins intacte : exorciser le simulacre. Il est donc cohérent que Deleuze définisse moins le platonisme par la séparation des essences et des apparences, qui est affirmée plus qu'établie, que par le désir de distinguer au sein des apparences elles-mêmes, « les splendides apparences apolliniennes bien fondées, et d'autres apparences,

⁸⁸ Cf. Platon, *Parménide*, 155e-157b ; *Théétète*, 176e ; *Timée*, 28b sq.

malignes et maléfiques, insinuanes, qui ne respectent pas plus le fondement que le fondé » : car c'est ce désir profondément moral qui entraîne l'inscription de la différence dans la corrélation du Même et du Semblable (ipséité de l'Idée, ressemblance intérieure de l'apparence bien fondée) (DR, 340). Et lorsque Deleuze objecte que le Même ne désigne pas l'identité du concept en général, mais l'authenticité de l'Idée comme étant la chose même, c'est pour ajouter aussitôt que Platon lui-même ne conçoit pas la chose même autrement que sous la forme d'un fondement identique à soi, censé rendre possible l'existence de l'identique dans le fondé. *Renverser le platonisme comportera donc deux tâches solidaires chez Deleuze, conformément aux deux sens du renversement : spéculativement, il s'agit d'opérer la conversion par laquelle la chose même n'est plus conçue en fonction de l'identité du fondement dans l'Idée mais rapportée à la pure différence dans laquelle elle subit la destruction radicale de son identité (simulacre) ; pratiquement, il s'agit de substituer à la condamnation morale des différences libres et non liées la volonté farouche de porter toutes choses à sa forme extrême de simulacre intensif, afin d'introduire une méthode de sélection immanente : seules seront sélectionnées, c'est-à-dire entraînées dans un éternel retour, les choses qui ont été d'abord élevées à l'état intensif de simulacre (DR, 93, 341).*

CONCLUSION — VERS LA DIFFÉRENCE INTERNE

La réalisation du projet de la philosophie de la différence exige de rompre avec les illusions de la représentation, qui prennent leur source dans le mouvement ontologique d'extériorisation de la différence et qui se déploient dans la conscience et la réflexion. Prise dans le carcan de la représentation instauré par le jugement, la différence est soumise à la corrélation du Même et du Semblable, à la réflexion de la forme et de la matière, du déterminant et du déterminable, donnant lieu à deux types d'illusion : une illusion limite qui porte sur l'impossibilité de se représenter des différences libres et non liées autrement que comme un abîme indifférencié (trou noir), et quatre illusions transcendantales : l'analogie dans le jugement, l'identité dans la pensée, le négatif dans l'Idée, la ressemblance dans le sensible. Contre le néant indifférencié, Deleuze entend restaurer l'idée d'un sans-fond fourmillant de différences, d'une communication directe des différences à l'état sauvage, sans le recours à la médiation d'un tiers. Tel est le monde des singularités pré-individuelles, monde intensif de la volonté de

puissance ou monde des simulacres et des phantasmes. Par là, Deleuze entend rétablir les droits de l'univocité dans l'être, de la différence dans la pensée, de la différentielle dans l'Idée et de la différence dans l'intensité. Une telle entreprise prend alors trois directions principales, qui correspondent aux trois moments de la généalogie du premier chapitre de *Différence et répétition*.

Il s'agit en premier lieu, pour la philosophie de la différence, de *substituer l'univocité de l'être à la corrélation de l'analogie et de la ressemblance dans le jugement (le Grand et le Petit)*. Pour Deleuze, le jugement remplit uniquement deux fonctions : une fonction distributive de partage du concept (sens commun) et une fonction hiérarchique de mesure des sujets (bon sens). La première assure la répartition des différences sous l'identité du concept (rendant possible l'opposition des prédicats dans le genre); la seconde instaure une hiérarchie des individus dans l'être (permettant la cohérence et la continuité du concept dans la série régressive et progressive qui mène des différences maximales aux différences minimales). Deleuze entend remplacer le modèle du jugement qui fonde la représentation par la proposition ontologique qui anime l'univocité de l'être. Avec l'idée d'univocité, Duns Scot suppose qu'on puisse concevoir plusieurs sens qualitativement distincts pour un seul désigné ontologiquement un, et que chacun de ces sens se rapporte immédiatement et au même sens à toutes ses différences individuanes. Or, pour Deleuze, ces deux aspects de la théorie de l'univocité, qu'il prétend retrouver chez Spinoza et Nietzsche, permettent d'instaurer une nouvelle théorie de la différence : une théorie des différences de nature (distinction formelle-réelle) qui se substitue à l'analogie et à l'équivocité de l'être au niveau des catégories dans la représentation abstraite, et une théorie des différences intensives (distinction modale-intensive) qui se substitue à la ressemblance et aux différences de degrés au niveau des différences individuelles et de la représentation concrète. À tous ces égards, nous verrons comment l'univocité introduit un nouveau sens de la hiérarchie et de la distribution qui rompt avec l'analogie et la ressemblance. — 2° Il s'agit en second lieu de substituer à la *corrélation de l'identité et de la négation dans le mouvement de la détermination du concept (division du concept) une conception affirmative de la différence (expression de la différence)*. Pour Deleuze, la représentation ne peut concevoir la détermination autrement que négativement, comme la limitation d'un Tout de la réalité par opposition des prédicats contradictoires ou comme la conquête d'un Tout synthétique à partir d'identités vides. Or, Deleuze refuse cette complicité de l'identité et de la négation dans le procès de détermination, qu'il se fasse en fonction d'une identité analytique infinie (Tout de la réalité) ou d'une identité synthétique

finie (Je transcendantal). Il revient à Spinoza de concevoir un processus de détermination purement affirmatif, où l'être est affirmation de la différence. Avec Spinoza, mais aussi avec Nietzsche, Deleuze substitue une théorie affirmative de la différence où la négation apparaît comme une conséquence dérivée, un simple effet de l'affirmation. — 3° Il s'agit en troisième lieu de *substituer à la méthode sélective du platonisme (exorciser le simulacre) une sélection violemment athée (éternel retour des simulacres en fonction du devenir), de remplacer la sélection par une mesure transcendante, où le rationalisme scelle son alliance avec la théologie, par une sélection strictement immanente des modes d'existence*. Pour Deleuze, il appartient à Nietzsche d'avoir dégagé le principe d'une telle sélection avec les notions de volonté de puissance et d'éternel retour : dans le monde intensif de la volonté de puissance, où toute identité est dissoute, les choses atteignent leur pure différence (simulacre) ; or, l'éternel retour annonce que seules revient le monde de la volonté de puissance, c'est-à-dire les formes extrêmes de chaque chose, leur simulacre.

Dans ces trois oppositions, nous reconnaissons la structure contrapuntique du premier chapitre de *Différence et répétition*, puisque chaque moment du monde de la représentation a un contrepoint dans le monde de l'univocité de l'être. Les trois moments dans la généalogie d'une philosophie de la différence sont donc les trois moments principaux de l'univocité de l'être selon Deleuze : la pensée de l'univocité chez Duns Scot (théorie des distinctions formelle et modale) (*DR*, 52-61) ; l'affirmation de l'univocité chez Spinoza (affirmation de la différence) (*DR*, 71-82) ; la réalisation de l'univocité chez Nietzsche (éternel retour) (*DR*, 91-95). Nous verrons comment ces différents aspects ouvrent sur la théorie deleuzienne de l'expression — les deux formant ensemble la pensée de la différence en elle-même.

CHAPITRE 3. UNIVOCITÉ DE L'ÊTRE, EXPRESSION, ÉTERNEL RETOUR

La représentation échoue à former un pur concept de différence. En vertu de sa nature, elle soumet la différence à l'identité du concept. À quelles conditions constituer alors un pur concept de différence ? Deleuze voit ces conditions réunies dans l'idée d'univocité de l'être. L'univocité de l'être ne fait qu'un avec le renversement du platonisme, parce qu'elle se confond avec une ontologie de la différence — pour Deleuze, la seule ontologie possible. L'ontologie de l'univocité se substitue chez lui au monde de la représentation. Nous avons dit que le premier chapitre de *Différence et répétition* a une structure contrapuntique. D'un côté, Deleuze traite l'histoire de la représentation en trois moments : le moment grec de la représentation finie (*DR*, 46-52), le moment chrétien de la représentation infinie (*DR*, 61-71), et enfin le platonisme, en tant que foyer du monde de la représentation et amorce de son renversement (*DR*, 82-91). De l'autre, il distingue « trois moments principaux dans l'élaboration de l'univocité de l'être » : la théorie des distinctions attachées l'univocité de l'être chez Duns Scot (*DR*, 52-61), l'expressivité de la substance chez Spinoza (*DR*, 71-82), l'éternel retour chez Nietzsche (*DR*, 91-95). Si ces trois moments sont le contrepoint des trois moments du monde de la représentation, c'est que l'univocité de l'être anime la critique de l'analogie impliqué dans l'aristotélisme, que l'expressivité de la substance récuse les fonctions accordées à l'identité et à la négation dans le procès de détermination de l'absolu, et enfin que l'éternel retour accomplit le renversement du platonisme.

L'UNIVOCITE DE L'ÊTRE

La critique du jugement et la théorie des distinctions

L'univocité de l'être (de Parménide à Heidegger)

Deleuze dit : « Il n'y a jamais eu qu'une proposition ontologique : l'Être est univoque. Il n'y a jamais eu qu'une seule ontologie, celle de Duns Scot, qui donne à l'être une seule voix. Nous disons Duns Scot, parce qu'il sut porter l'être univoque au plus haut point de subtilité, quitte à le payer d'abstraction. Mais de Parménide à Heidegger, c'est la même voix qui est reprise, dans un élan qui forme à lui seulement tout le déploiement de l'univoque. Une seule voix fait la clameur de l'être » (*DR*, 52). En réveillant l'idée scotiste d'univocité, et en la rattachant à une tradition qui va de Parménide à Heidegger, Deleuze fait manifestement un usage stratégique de l'histoire de la philosophie. À la tradition issue de Platon, Deleuze n'oppose pas la figure d'un philosophe tardif, Spinoza, Nietzsche ou même Duns Scot. Il invoque une lignée qui naît avant Platon, chez Parménide, suggérant que, si la philosophie doit renverser le platonisme, c'est d'abord que Platon avait mis la philosophie à l'envers. La répétition de l'origine parméniennne de l'ontologie se confond alors avec la redécouverte de l'essence de l'ontologie, appelant en même temps à une philosophie de l'avenir. Car chez Deleuze, il est conforme à l'essence de la pensée philosophique que l'histoire de la philosophie soit toujours au service d'un devenir de la philosophie : elle vise à libérer la puissance du nouveau emprisonnée dans l'histoire, à réveiller les forces assoupies de l'avenir. Quoique l'univocité soit une thèse scotiste, nous ne devons donc pas sous-estimer l'importance de l'allusion à Parménide et à Heidegger. Elle est ici essentielle. Mais comment comprendre le sens de cette allusion ? Et comment expliquer que Deleuze se contente néanmoins d'une simple allusion ?

Il revient à Jean Beaufret d'avoir montré, dans son commentaire du *Poème*, le lien qui relie Parménide à Heidegger par-dessus toute l'histoire du platonisme. Dans son interprétation de Parménide, Heidegger aurait ainsi retrouvé une ontologie sans commune mesure avec ce que la tradition y a vu, à savoir une sorte de pré- ou d'hyper-platonisme. « Non seulement les interprétations courantes platonisent Parménide, mais elles se laissent insoucieusement entraîner jusqu'à la surenchère anachronique d'une sorte d'*hyperplatonisme*, dont Platon précisément aurait été amené à détendre, pour

le bien même de la philosophie, l'insoutenable rigueur. [...] Oserons-nous enfin nous réveiller de la plus vénérable tradition pour faire surgir l'inconfort d'un problème là où régnait jusqu'ici la sécurité paisible de l'évidence ? Parménide platonise-t-il avant Platon ou au contraire le climat de sa pensée est-il foncièrement autre que le climat du Platonisme ? »⁸⁹. *Beaufret démontre que l'ontologie parménidienne est irréductible au platonisme en analysant les deux problèmes principaux : le rapport de l'Être et des étants (Un-multiple) et celui de l'Être et de la Pensée (Physis-Noûs). Pour Beaufret, il n'y a pas d'opposition entre essences et apparences dans le rapport de l'Un au multiple qu'il n'y a d'extériorité entre l'Être et la Pensée. Ces deux problèmes recourent directement les deux aspects de l'univocité de l'être qu'analyse Deleuze, c'est-à-dire tout aussi bien les deux moitiés de l'absolu, le rapport entre les choses mêmes et la pensée pure. S'interrogeant d'une part sur les « deux voies » parménidiennes et sur le rapport entre l'Être et l'étant qui en découle, Beaufret montre en effet que la multiplicité des étants ne correspond pas chez Parménide aux apparences platoniciennes, mais constitue « les choses mêmes de ce monde-ci, telles qu'elles se laissent rencontrer, dans leur éclat et dans leur gloire, au lieu unique et central de leur manifestation, [...], telles qu'il n'y aurait nullement d'autres choses à connaître qui, comme dans le Platonisme, se dissimuleraient derrière elles »⁹⁰. Reprenant les thèses de Heidegger, Beaufret montre alors que la relation inépuisablement problématique de l'Un et du multiple renvoie au contraire à la Différence ontologique de l'Être et de l'étant comme site de la vérité. S'interrogeant d'autre part sur le sens de la célèbre corrélation de la Pensée et de l'Être, Beaufret montre que Parménide révoque dès le départ toute possibilité de scission entre les deux. La scission sujet-objet n'interviendra en réalité qu'ultérieurement en se cristallisant autour du problème du Cogito et de la représentation, favorisant ainsi le caractère prétendument incontournable de l'opposition de l'idéalisme et du réalisme. Or, remarque Beaufret, « rien n'est plus loin de cette détermination de la vérité par sa réciprocité à la *Conscience de soi* que le mode d'éclosion de l'*aletheia* dans le poème de Parménide »⁹¹. Pour atteindre à la vérité de l'être, c'est donc à une pensée non représentative qu'en appelle déjà Parménide, comme après lui Heidegger.*

⁸⁹ J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, op. cit., p. 30-31. — Dans la bibliographie de *Différence et répétition*, la référence au commentaire de Beaufret est annotée ainsi : « La différence ontologique selon Heidegger » (*DR*, 392).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 32-33. Pour un résumé de l'interprétation de Beaufret-Heidegger, cf. p. 53.

⁹¹ *Ibid.*, p. 69. Sur l'interprétation heideggerienne du rapport entre Penser et Être, cf. M. Heidegger, *Essais et conférences*, « Moira », Paris, Gallimard, 1958.

Ces deux aspects, le rapport entre l'Un et le multiple et celui de l'Être et de la Pensée, forment les deux pans de l'ontologie que Deleuze voit s'élaborer dans l'histoire de l'univocité de l'être. *Si cette ontologie renverse le platonisme, c'est donc qu'elle ignore l'opposition de l'essence et des apparences au profit d'un concept ontologique de Différence et surmonte les limitations de la conscience représentative au profit de la pensée pure.* Mais si Deleuze recueille l'essentiel de la thèse de Beaufret, comment expliquer qu'il se soit contenté d'une simple allusion à Parménide et à Heidegger ? Nous croyons que ce fait s'explique principalement par l'objection que Deleuze ne cesse d'opposer à l'ontologie parméénido-heideggérienne : le rapport de l'Être et de la Pensée ne peut être compris sous la catégorie de « Même » que Heidegger emprunte à Parménide. Bien que le Même soit le site de la Différence ontologique (l'Ouvert), il n'en instaure pas moins une affinité naturelle entre la Pensée et l'Être, dont témoigne chez Heidegger l'idée de « compréhension pré-ontologique ». Or Deleuze estime au contraire que, l'illusion de la représentation étant fondée dans l'Être, la pensée n'est pas spontanément tournée vers lui, qu'elle n'entre dans un rapport véridatif avec lui que sous l'effet d'une contrainte extérieure. Naturellement, c'est-à-dire si elle n'est pas contrainte, la pensée tend spontanément à suivre la pente de la représentation : l'extériorité à l'Être est donc son lot naturel, et elle ne surmonterait jamais cette extériorité primitive si elle n'y était forcée. L'idée d'une affinité naturelle de la pensée au vrai est la caractéristique la plus générale du rationalisme pour Deleuze. La notion de Même ne peut donc assurer le renversement du monde de la représentation que Deleuze exige de la philosophie de la différence : elle en est au contraire un avatar supplémentaire. À ce titre, elle compromet la compréhension du commencement philosophique, la genèse réelle de la pensée, c'est-à-dire l'image de la pensée dans son ensemble. Aussi Deleuze peut-il écrire à propos de Heidegger : « la philosophie de la Différence nous paraît mal établie, tant qu'on se contente d'opposer terminologiquement, à la platitude de l'Identique comme égal à soi, la profondeur du Même censé recueillir le différent. Car le Même qui comprend la différence, et l'identique qui la laisse hors de soi peuvent être opposés de beaucoup de façons, ils n'en sont pas moins toujours des principes de la représentation » (*DR*, 384)⁹².

⁹² Cf. *DR*, chap. III ; *QPh*, 40-41.

Distinction formelle et distinction modale

Pour Deleuze, la théorie des distinctions a une importance vitale pour la philosophie : c'est elle qui rapporte l'être à la différence. Il s'agit toujours, à la manière du boucher de Platon, de savoir quelles sont les véritables articulations du réel (où passent les différences de nature ? comment les choses se partagent-elles dans l'être ?) et d'évaluer les choses en fonction de leur rapport à l'essence (telle chose est-elle adéquate à son essence ?). Mais contrairement au platonisme, la question est de savoir à quelles conditions l'être peut se rapporter *immédiatement* à la différence, sans la médiation d'une instance qui la représente et la soumet à l'identique. La théorie des distinctions a donc un adversaire et un but précis. Son adversaire est le système du jugement inauguré par le platonisme. Ce système a deux têtes : il instaure un sens commun (distribution proportionnée des différences de nature dans l'être) et il opère par bon sens (hiérarchie des étants correspondant à ces différences). Contre ce système, Deleuze invoque deux types de distinction qui rapportent *directement* l'être à la différence, et constituent à ce titre le cœur de la théorie de l'univocité de l'être : la distinction formelle et la distinction modale. « S'il est vrai que la distinction en général rapporte l'être à la différence, la distinction formelle et la distinction modale sont les deux types sous lesquels l'être univoque se rapporte à la différence, en lui-même et par lui-même » (*DR*, 56). Le but de ces distinctions est alors d'ouvrir la voie à une théorie de l'Idée radicalement étrangère à celle de Platon. La question est de savoir à quelles conditions un champ de différences libres et non liées est-il possible (distribution nomade de déterminations pures), tel que les différences y sont toutes égales (anarchie couronnée). C'est seulement sous ces conditions qu'un principe de sélection immanente pourra alors être opposé au platonisme, hors de toute soumission à un quelconque principe d'identité. C'est par ces deux distinctions qu'il nous faut commencer, pour autant qu'elles constituent chez Deleuze une ontologie de la différence pure et les principes d'une nouvelle théorie de l'Idée.

C'est à Duns Scot et à Spinoza que Deleuze emprunte les deux distinctions principales attachées à la théorie de l'univocité : la distinction formelle est pour Deleuze le modèle de la différence de nature ou qualitative ; la distinction modale, celui de la différence intensive ou quantitative. L'une se substitue à la position d'un sens commun (distribution), l'autre à l'usage du bon sens (hiérarchie). — Soit le statut de la *distinction formelle* chez Duns Scot et Spinoza. La distinction formelle est une distinction réelle et non numérique. Elle s'établit entre des essences formelles diverses qui ne

scindent pas l'unité de l'être auquel elles se rapportent : ainsi les attributs divins sont-ils formellement divers mais ontologiquement unis. Deleuze considère que l'usage de cette distinction est d'une grande importance dans l'anti-cartésianisme qui se met en place dans les premières propositions de l'*Éthique* (*SPE*, 31). C'est pourquoi il y consacre tout le premier chapitre de *Spinoza et le problème de l'expression*, dont l'enjeu est de révoquer le dualisme substantiel de Descartes, comme toute division de l'être en général, pour lui substituer un monisme ontologique (premier aspect de l'univocité). C'est pourquoi aussi Deleuze insiste tant sur le caractère catégorique, et non pas hypothétique, des huit premières propositions de l'*Éthique* : il en va de la nature de la substance ou de l'être, c'est-à-dire de l'ontologie (*SPE*, 30). Chez Descartes, la distinction réelle s'établit entre des substances et s'accompagne d'une division des choses, c'est-à-dire d'une distinction numérique. À l'opposé, Deleuze rappelle comment Spinoza montre : qu'on ne peut établir de distinction numérique entre des substances (mais seulement entre des modes enveloppant le même attribut), que la distinction numérique n'est jamais réelle, et enfin que la distinction réelle ne peut être numérique ou modale mais seulement qualitative⁹³. Autrement dit, chez Spinoza, la substance ne se comporte pas par rapport à ses attributs comme le genre vis-à-vis de ses différences parce que la distinction réelle entre les attributs est formelle, c'est-à-dire qualitative et non quantitative. « Toutes les essences formelles forment l'essence d'une substance absolument une. Toutes les substances qualifiées forment une seule substance du point de vue de la quantité. Si bien que les attributs eux-mêmes ont à la fois l'identité dans l'être et la distinction dans la formalité ; ontologiquement un, formellement divers, tel est le statut des attributs » (*SPE*, 56 ; cf. *SPE*, 31). Deleuze rappelle que l'origine de cette conception de la distinction réelle, formelle et non numérique, se trouve chez Duns Scot, et que la lutte de Spinoza contre Descartes n'est pas sans rapport avec celle de Duns Scot contre saint Thomas. Nous devons comprendre en même temps : *la distinction réelle instaure une unité ontologique qui s'oppose à toutes les formes d'équivocité de l'être dont l'aristotélisme et le thomisme furent le vecteur historique. L'être univoque a un sens collectif : son unité ontologique n'est jamais scindée par les différences formelles-qualitatives qui en constituent les pures*

⁹³ Cf. *SPE*, 30 : « Il semble que nous puissions ainsi résumer la thèse de Spinoza : 1°) quand nous posons plusieurs substances de même attribut, nous faisons de la distinction numérique une distinction réelle, mais alors nous confondons la distinction réelle et la distinction modale, nous traitons les modes comme des substances ; 2°) et quand nous posons autant de substances qu'il y a d'attributs différents, nous faisons de la distinction réelle une distinction numérique, nous confondons la distinction réelle avec une distinction modale mais encore avec des distinctions de raison ».

déterminations ; elle recueille au contraire leur irréductible pluralité formelle dans une combinaison originale d'unité et de multiplicité (*SPE*, 40, 54-57 ; *DR*, 58).

La distinction modale est le second aspect de l'univocité. Elle n'est pas réelle, mais numérique et intensive. Elle s'établit entre l'essence de l'être et les degrés d'intensité dont ses modalités individuanes sont capables. Pour Deleuze, l'enjeu de cette distinction est qu'elle instaure un rapport strictement intrinsèque entre l'être et ses différences individuanes (et non pas individuées). Il ne s'agit plus maintenant de fonder la différence de nature dans un monisme ontologique, mais de rapporter immédiatement le sens collectif de l'être à l'ensemble de ses modalités intrinsèques : l'être n'est pas une généralité abstraite, mais un universel-concret, qui se distingue intensivement de ses facteurs individuanes. *Les différences individuanes ne s'ajoutent donc pas à l'être comme une chose à une autre chose, à la manière d'une figure tracée sur un mur : elles en sont une variation interne. Réciproquement, les choses se rapportent à l'être suivant un rapport intérieur (différence quantitative-intensive), si bien que leur essence n'est jamais située dans leurs relations extrinsèques aux autres choses, à la manière de la différence empirique des objets dans l'espace (différence quantitative-extensive).* Pour illustrer cette distinction modale, Deleuze se sert le plus souvent de l'exemple scotiste des variations d'intensité de la blancheur : le blanc peut avoir des intensités diverses, il reste essentiellement le même blanc. « Revenons à Duns Scot : la blancheur, dit-il, a des intensités variables ; celles-ci ne s'ajoutent pas à la blancheur comme une chose à une autre chose, comme une figure s'ajoute à la muraille sur laquelle on la trace ; les degrés d'intensité sont des déterminations intrinsèques de la blancheur, qui reste univoquement la même sous quelque modalité qu'on la considère » (*SPE*, 179). Et lorsque Deleuze ajoute aussitôt : « il semble bien qu'il en soit ainsi chez Spinoza », il est clair qu'il aurait tout aussi bien pu le dire de Bergson, qui évoque pour son compte la variation des couleurs sous l'essence intensive de « la pure lumière blanche » (*ID*, 60). Nous ne devons pas nous étonner que Deleuze souligne cet exemple chaque fois qu'il le trouve chez un philosophe, et qu'il en fasse un leitmotiv de sa propre philosophie (et ce, exemplairement jusqu'aux livres sur le cinéma) : c'est que la lumière est non seulement l'image de l'être dans la tradition philosophique, mais aussi qu'elle est indifféremment matière et esprit, condition absolue des phénomènes sensibles et objet de la pensée pure. Tous les phénomènes sont donc des modalités intensives d'une lumière ontologique

une, d'une pure Idée de blancheur qui comprend toutes les couleurs du monde⁹⁴.

Distribution nomade et anarchie couronnée

Les deux distinctions, formelle et modale, sont profondément solidaires. Et quoique Deleuze ne le mentionne pas, elles étaient déjà à l'œuvre dans son étude sur « La conception de la différence chez Bergson » : d'une part, avec la différence de nature entre les lignes de fait que l'on retrouve par intuition au sein des mixtes de la représentation, différence de nature entre la matière et l'esprit qui ne contredit pas le monisme ontologique puisque toutes les différences de nature sont en réalité du côté de l'esprit ; d'autre part, avec la distinction modale qui s'établit entre l'essence virtuelle de la chose et son degré d'expression dans l'actuel, caractère modal qui apparaît lorsque l'intelligence se dépasse dans l'intuition et que l'on se met à penser selon la durée, c'est-à-dire absolument. La différence de nature que Bergson instaure entre les deux moitiés de l'absolu ne saurait être identifiée à la différence formelle entre les attributs de la substance chez Spinoza : le dualisme du premier se distingue du parallélisme du second. Nous verrons plus loin les conséquences de ce problème, qui touche à l'économie même de *Spinoza et le problème de l'expression* : s'il y a un dualisme chez Spinoza, c'est pour Deleuze celui des puissances de l'absolu, puissance d'agir et d'exister et puissance de penser et de connaître⁹⁵. Remarquons d'ores et déjà que la distinction formelle se dépasse dans la distinction modale, dans la mesure où les essences formellement distinctes mais ontologiquement une se rapportent aux degrés individuant qui les modalisent sans les faire changer. *L'être est donc ontologiquement un mais formellement multiple (différences de nature désignant un même être), et chaque essence est formellement identique mais varie dans ses modalités individuantes (variation des degrés de puissance ou des facteurs différentiels)*⁹⁶. C'est pourquoi

⁹⁴ L'exemple de la couleur ou de la lumière est l'exemple par excellence de Deleuze quand il s'agit d'illustrer la nature de l'Idée comme concept intensif ou multiplicité virtuelle : cf. *DR*, 236, 266-267, 315. — En découle son intérêt pour la théorie intensive des couleurs de Goethe (comparer *ID*, 60 et *IM*, 77-78, 132-135).

⁹⁵ Sur ce point, cf. *infra*, chap. 6.

⁹⁶ Cf. *DR*, 57-58 : « La distinction formelle, en effet, est bien une distinction réelle, puisqu'elle est fondée dans l'être ou dans la chose, mais n'est pas nécessairement une distinction numérique, parce qu'elle s'établit entre des essences ou sens, entre des "raisons formelles" qui peuvent laisser subsister l'unité du sujet auquel on les attribue. Ainsi, non seulement l'univocité de l'être (par rapport à Dieu et aux créatures) se prolonge dans l'univocité des "attributs", mais, sous la condition de son infinité, Dieu peut posséder ces attributs univoques

Deleuze peut estimer que la théorie scotiste des distinctions attachée à l'univocité de l'être renverse la conception de la différence qui a cours dans la philosophie du jugement : la distinction formelle-réelle instaure une distribution des différences dans l'être qui n'introduit aucune division ontologique, tandis que la distinction modale-intensive instaure une hiérarchie des individus qui ne suppose aucune transcendance de l'essence.

Pour Deleuze, le renversement du système du jugement ne supprime pas les exigences auxquelles celui-ci prétendait répondre. Car il s'agit là des exigences propres à toute philosophie : retrouver les différences de nature et évaluer les choses en fonction de leur adéquation à leur nature essentielle. Pourtant, lorsque le système du jugement est renversé, la distribution et la hiérarchie prennent un nouveau sens : la distribution nomade remplace la distribution sédentaire, et l'anarchie couronnée la hiérarchie d'éminence. On n'objectera donc pas que Deleuze reste prisonnier de l'aristotélisme sous prétexte que l'être univoque implique lui-même une forme de distribution et de hiérarchie. Car tout l'enjeu pour Deleuze est de distinguer pour la distribution et la hiérarchie « deux acceptions tout à fait différentes, sans conciliation possible » (*DR*, 53). Ainsi, d'une part, la *distribution* peut se faire ou bien selon des parts fixes et proportionnelles, « assimilables à des "propriétés" ou des territoires limités dans la représentation », sur le modèle agricole sédentaire de la répartition des lots, ou bien se faire sur un mode nomadique, « sans propriété, enclos, ni mesure », où « il n'y a plus partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui *se* distribuent dans un espace ouvert illimité, du moins sans limites précises » (*DR*, 54)⁹⁷. La distinction des deux modèles de distribution est essentielle pour Deleuze : car dans un cas l'être se partage suivant les exigences dérivées de la représentation dans des unités abstraites coupées de leur processus génétique

formellement distincts sans rien perdre de son unité. L'autre type de distinction, la *distinction modale*, s'établit entre l'être ou les attributs d'une part, et d'autre part les variations intensives dont ils sont capables. Ces variations, comme les degrés du blanc, sont des modalités individuanes dont l'infini et le fini constituent précisément les intensités singulières. Du point de vue de sa propre neutralité, l'être univoque n'implique donc pas seulement des formes qualitatives ou des attributs distincts eux-mêmes univoques, mais se rapporte et les rapporte à des facteurs intensifs ou des degrés individuanes qui en varient le mode sans en modifier l'essence en tant qu'être ».

⁹⁷ L'invocation de la question agraire n'est pas métaphorique. S'appuyant sur les travaux d'Emmanuel Laroche sur la racine *nem-* en grec ancien, Deleuze précise en effet que la distribution de la terre aux bêtes n'implique que tardivement une répartition de l'espace en enclos et propriétés (*nomos* sédentaire), elle se présente d'abord comme un déploiement libre dans un espace illimité, les bêtes se répartissant çà et là dans la forêt ou à flanc de montagne (*nomos* nomadique). — Cf. E. Laroche, *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949 (cité in *DR*, 54).

(concepts génériques abstraits, formes de possibilité déterminables), tandis que dans l'autre ce sont les différences de nature qui se répartissent librement dans l'être, sans se soumettre à une forme d'identité générique (déterminations pures, différences libres ou singularités pré-individuelles possédant l'être du virtuel).

La notion de *hiérarchie*, d'autre part, n'en implique pas moins deux modèles incompatibles : une hiérarchie qui mesure les êtres suivant leur degré d'éloignement ou de proximité par rapport à un principe considéré absolument, et une hiérarchie qui les considère selon qu'ils se portent ou non à la limite de leur puissance, quel qu'en soit le degré relatif. D'un modèle à l'autre, Deleuze considère que la hiérarchie ontologique change profondément de sens, et l'idée de limite avec : car dans un cas, la hiérarchie est un principe d'inégalité qui sépare la chose de la limite sous laquelle elle est maintenue, archétype qui la transcende et à laquelle elle ne peut prétendre qu'indirectement et secondairement ; dans l'autre, la hiérarchie constitue un principe d'égalité, puisque la limite désigne ce à partir de quoi la chose déploie toute sa puissance et ce par quoi « *le plus petit devient l'égal du plus grand* dès qu'il n'est pas séparé de ce qu'il peut », c'est-à-dire lorsqu'il devient actif (*DR*, 55). Deleuze appelle « anarchie couronnée » ce principe d'égalité. Cependant, cette égalité anarchique n'est pas donnée. Certes, absolument parlant, elle est nécessairement vraie. Mais d'un point de vue empirique, elle est une tâche qui se confond avec l'objet de la pensée pure : parvenir à déployer toute sa puissance, n'être pas séparé de ce qu'on peut, tel est l'objet d'une conquête dans l'existence par laquelle toute chose se voit élevée à sa limite, c'est-à-dire portée à sa nature de simulacre. C'est seulement ainsi que l'empirique rejoint l'absolu, et qu'au plus loin de la distribution sédentaire et de l'éminence hiérarchique, « l'Être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée » (*DR*, 55).

Les insuffisances du scotisme : neutralité et indifférence de l'être

Neutralité et indifférence de l'être chez Duns Scot

Duns Scot ne formule pas les choses comme Deleuze. En effet, jamais le Docteur subtil ne présente ces conceptions radicales de la distribution et de la hiérarchie que l'on trouve dans *Différence et répétition*. Ainsi, chez lui, la hiérarchie ne permet nullement une égalité du fini et de l'infini, car elle préserve toujours la transcendance de Dieu sur les créatures. Deleuze ne

l'ignorait pas. C'est précisément pourquoi Duns Scot constitue à ses yeux le premier moment dans l'élaboration de l'univocité de l'être. Certes, par sa théorie des distinctions, il introduit un nouveau rapport de l'être aux différences, mais il n'en pousse pas les conséquences jusqu'au bout, du point de vue de la hiérarchie. Conformément aux exigences chrétiennes, il veut et il doit maintenir la possibilité de la transcendance. Dans quelle mesure la conception scotiste de l'univocité de l'être a-t-elle donc contribué à la constitution d'un pur concept de la différence chez Deleuze ? Et corrélativement, dans quelle mesure a-t-elle contribué au renversement du modèle du jugement ?

Reprenant à son compte les analyses d'Étienne Gilson, Deleuze rappelle que la théorie de l'essence d'Avicenne eut une influence décisive sur la thèse scotiste de l'univocité⁹⁸. Chez Avicenne, l'essence peut être considérée de trois manières : dans la chose, dans l'intellect ou en elle-même. Lorsqu'elle est considérée en elle-même, elle est neutre à l'égard de toutes ses effectuations possibles, intellectuelles ou sensibles. « *Animal* est en soi quelque chose qui reste le même, qu'il s'agisse de l'animal sensible ou de l'animal intellectuellement connu dans l'âme. Or, pris en soi, il n'est ni universel ni singulier »⁹⁹. Ou encore, suivant la célèbre formule avicennienne que cite Deleuze : *animal non est nisi animal tantum*, animal n'est rien d'autre qu'animal (LS, 48). Chez Aristote, l'animal est un concept indéterminé, un genre vide, tant qu'il n'est pas déterminé par la différence spécifique qui le réalise dans la réalité sensible et intellectuelle. Mais chez Avicenne et Scot, l'animal n'est plus un genre indéterminé : il devient une essence métaphysique autonome. Chez Duns Scot, les trois états de l'être recouvrent les trois états de l'essence de la doctrine avicennienne : l'être a un état physique dans les individus singuliers existant réellement, un état logique dans les concepts de l'intellect et un état métaphysique comme être en soi. Il n'est alors ni une réalité logique (une possibilité transcendantale ou un genre obtenu par abstraction) ni une réalité physique (une existence actuelle éprouvée dans la sensibilité), mais une réalité métaphysique commune à l'un et à l'autre et indifférente à leur partage (*ens commune, neuter*). Que l'être soit neutre et univoque, cela signifie chez Duns Scot qu'il se dit indifféremment et au même sens du créé et de l'incrée, du fini et de l'infini, du singulier et de l'universel. Ainsi, l'animal est un être au même sens que Dieu est un être,

⁹⁸ Cf. É. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952/2013, p. 84-89 ; *L'être et l'essence*, chap. IV.

⁹⁹ Avicenne, *Logica*, Pars III (cité in É. Gilson, *Jean Duns Scot, op. cit.*, p. 85).

quoique l'un soit fini et l'autre infini ; et tel individu animal est un être au même sens que le règne animal, quoique l'un soit singulier et l'autre universel. L'univocité signifie alors non seulement que l'être se dit en un seul et même sens, qu'il soit considéré dans le sensible, dans l'intellect ou en soi, mais également qu'il se dit en un seul et même sens de toutes ses modalités individuanes, hors de toute hiérarchie de genres et d'espèces. *Il semble bien que Deleuze voie dans cet état métaphysique de l'être ou de l'essence un des actes de naissance du concept comme réalité idéale autonome, saisie indépendamment de son effectuation dans des états de choses physiques et dans des propositions logiques. Le concept d'un individu n'est plus défini par une coordination du genre et de l'espèce, mais comme une variation intensive de l'être absolu, comme un degré intensif de puissance.* C'est cette intuition que Deleuze retrouve chez Spinoza, où l'essence d'un individu est définie par son degré de puissance, c'est-à-dire par son pouvoir d'affecter et d'être affecté.

L'univocité de l'être est une thèse extrêmement importante chez Duns Scot, et Deleuze ne manque pas de le souligner. Cependant, Duns Scot ne se contente pas d'affirmer que l'être est univoque : il précise également qu'il est *neutre*, se conformant ainsi aux exigences chrétiennes, conjurant le panthéisme dans lequel, sinon, il ne manquerait pas de tomber (comme ce sera le cas de Spinoza). Qu'est-ce à dire ? Duns Scot neutralise le concept commun d'être en le rendant « indifférent » au fini et à l'infini, au créé et à l'incrété (*DR*, 57 ; *SPE*, 58). *L'être se présente donc certes comme un concept commun et univoque, mais il reste indifférent à l'égard des différences dont il se dit univoquement : ce n'est pas lui qui s'exprime ou se détermine, il n'est pas expressif, et reste extérieur à la détermination.* En vertu de cette neutralité indifférente de l'être, Duns Scot préserve la transcendance de Dieu, de telle sorte que les créatures sont toujours déficientes par rapport à sa puissance absolue. Le principe hiérarchique de mesure ontologique reste donc extérieur aux étants. C'est pourquoi Deleuze estime que Duns Scot maintient un concept strictement abstrait de l'être, qu'il « a seulement *pensé* l'être univoque ». C'est pourquoi il considère que le spinozisme accomplit en revanche un pas en avant décisif dans cette voie : lorsqu'il substitue la causalité immanente de la substance à l'univocité abstraite de l'être (*Deus sive Natura*), Spinoza parie pour le panthéisme et l'anarchie couronnée (*DR*, 57-58).

De l'univocité à l'expression

Deleuze voit dans l'idée d'univocité une poussée d'immanence qui se confond avec le panthéisme. Il est vrai que, pour éviter ce risque majeur,

Duns Scot passe un compromis avec la transcendance : il neutralise l'être au lieu d'en développer l'immanence. Mais pour Deleuze, c'est justement que la thèse de l'univocité de l'être enveloppe nécessairement une critique de toute transcendance. Elle promeut la seule ontologie strictement philosophique. C'est en ce sens que Deleuze écrit : « La philosophie se confond avec l'ontologie, mais l'ontologie se confond avec l'univocité de l'être (l'analogie fut toujours une vision théologique, non pas philosophique, adaptée aux formes de Dieu, du monde et du moi) » (LS, 210). *Si la thèse ontologique de l'univocité de l'être est pour Deleuze une thèse purement philosophique, c'est précisément que la philosophie se confond avec l'immanence pure, et l'immanence avec le double mouvement de l'expression de l'Un et du multiple (Nature-Pensée). Pas plus que chez Spinoza ou Nietzsche, il n'y a chez Deleuze de compromis possible entre philosophie et théologie.* La question n'a certes pas la même portée pour Deleuze ou Nietzsche que pour Spinoza ou Duns Scot. Elle eut au Moyen âge et à l'âge classique une portée politique et sotériologique autrement plus grande, en lien avec l'hérésie majeure que constitue le panthéisme. On n'oubliera pourtant pas que cette question jouissait d'une certaine actualité au XX^e siècle, quoique d'une tout autre nature, lorsque s'installa à partir des années 1930 en France un débat autour de l'idée de « philosophie chrétienne »¹⁰⁰. L'enjeu de cette question, qui n'a cessé d'accompagner le devenir de la philosophie depuis la rupture des philosophes grecs avec les Sages orientaux, se cristallise aux yeux de Deleuze autour de la catégorie d'expression (NPh, 4-6). Or, c'est précisément cette catégorie que Duns Scot refoule. C'est donc elle qui peut nous renseigner le mieux sur le sens que Deleuze assigne au passage du premier au second moment de l'univocité.

Deleuze montre que la catégorie d'expression naît dans l'univers néoplatonicien, mais qu'elle s'oppose en son fond aussi bien à la transcendance émanative de l'Un qu'à la transcendance créationniste de Dieu. Parce qu'elle charrie avec elle l'hérésie suprême de l'immanence et du panthéisme, elle se trouve donc conjurée en même temps qu'elle apparaît. « L'idée d'expression se trouve refoulée dès qu'elle est suscitée. C'est que les thèmes de la création ou de l'émanation ne peuvent pas se passer d'un minimum de transcendance, qui empêche "l'expressionnisme" d'aller jusqu'au

¹⁰⁰ C'est Étienne Gilson qui a soulevé la question d'une philosophie chrétienne à l'occasion d'une conférence prononcée en 1931 devant la Société Française de Philosophie (cf. E. Gilson, « La notion de philosophie chrétienne », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 21 mars 1931). — Sur la persistance de ce débat après-guerre, cf. la prise de position de Merleau-Ponty dans « Christianisme et philosophie » (repris in M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960, p. 227-238).

bout de l'immanence qu'il implique. L'immanence est précisément le vertige philosophique, inséparable du concept d'expression (double immanence de l'expression dans ce qui s'exprime et de l'exprimé dans l'expression) » (*SPE*, 164 ; cf. *DRF*, 244-246). Autant dire que, si l'existence de la philosophie ne fait qu'un avec les poussées d'immanence, l'idée même de philosophie chrétienne ne peut avoir grand sens pour Deleuze : ou bien la philosophie est athée ou bien elle n'est pas (cf. *DR*, 126-128). Ce n'est donc pas sans ironie que Deleuze s'est appuyé sur les travaux d'Étienne Gilson, fervent défenseur de l'idée de philosophie chrétienne, pour asseoir l'idée d'une différence de nature entre la philosophie et la théologie et en trouver une source paradoxale chez Duns Scot, dans l'idée d'univocité. Il n'est donc pas surprenant que Deleuze néglige presque systématiquement la limitation que Duns Scot impose à la philosophie face à la théologie (aspect sur lequel Gilson n'a pourtant de cesse d'insister) pour radicaliser au contraire l'orientation antithomiste et panthéiste de l'univocité (que Gilson tend à relativiser en rappelant la subordination de la philosophie à la théologie)¹⁰¹. Il est donc clair que Deleuze fait un usage limité et stratégique de la référence scotiste. Celle-ci ne lui sert pas à élucider le rapport entre théologie et philosophie, mais à souligner le caractère intrinsèquement philosophique de l'idée d'univocité considérée en elle-même et pour elle-même, sa tendance expressive que seule l'invocation d'une neutralité de l'être pouvait venir refouler.

Chez Deleuze, l'univocité scotiste se voit donc relayée par l'expression spinoziste. Mais ce relais, à nouveau, n'est pas sans ambiguïté. Aux yeux de Scot, l'univocité n'était pas incompatible avec la théologie ; c'est à cette dépendance antiphilosophique que Deleuze cherche à arracher l'univocité lorsqu'il la conjugue à la catégorie d'expression. Simplement, aux yeux de

¹⁰¹ Cette inflexion antithomiste et antithéologique de la lecture deleuzienne de Duns Scot connaît quelques exceptions : sur la compatibilité de l'univocité scotiste et de l'analogie thomiste : cf. *DR*, 55-56 ; sur la théologie de Duns Scot, cf. *SPE*, 58. Dans son étude sur Duns Scot, Étienne Gilson consacre de longs développements au rapport entre philosophie et théologie et à l'univocité de l'être (cf. E. Gilson, *Jean Duns Scot, op. cit.*, chap. 1 et 10). On trouve ailleurs, dans un ouvrage consacré à étayer l'idée de philosophie chrétienne au moyen âge, un exemple typique du jugement que Gilson porte sur la compatibilité de la thèse de l'univocité de l'être avec les exigences chrétiennes en général, et avec le thomisme en particulier : « l'univocité scotiste est la négation radicale du panthéisme, car, pour que l'être puisse se dire en commun de Dieu et des créatures, il faut précisément qu'il ne s'étende pas à ce qui fait que l'être de Dieu est Dieu ; mais en même temps il unifie l'ordre entier de la connaissance humaine, en affirmant, à travers la diversité des états par où elle passe, l'unité essentielle de son objet » (E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1960, p. 263).

Spinoza, l'expression n'est pas incompatible avec le rationalisme ; or, c'est aussi à cette soumission que Deleuze entend arracher la philosophie. À l'interprétation antithéologique de l'univocité, Deleuze ajoute une interprétation antirationaliste de l'expression. *On ne s'étonnera donc pas que Deleuze ne fonde jamais l'incompatibilité de la philosophie et de la théologie sur l'opposition traditionnelle de la raison et de la foi, mais plutôt, à la suite de Spinoza, sur la différence entre expression et révélation. Car pour Deleuze l'expression n'est en elle-même ni une catégorie théologique ni une catégorie rationaliste, dans la mesure où ce qui s'exprime c'est nécessairement la différence.* L'expression n'est pas une catégorie théologique, parce que son domaine concerne des essences qu'elle nous fait connaître, tandis que celui de la révélation signifie toujours un commandement qui fonde notre obéissance. Par conséquent, puisque l'immanence de l'exprimé dans l'expression instaure une intelligibilité intégrale du réel, la connaissance de l'absolu et la béatitude peuvent et doivent être conquises ici et maintenant, dans ce monde-ci et non dans un hypothétique autre monde (*SPE*, 48-49). Mais en quoi l'expression est-elle aussi un concept antirationaliste ? Et comment justifier cette idée au regard du rationalisme de Spinoza ? Il est clair que Deleuze fait là un usage tout à fait paradoxal de Spinoza, puisque, en utilisant l'expression contre la connivence de la théologie et du rationalisme, il se met en porte-à-faux avec le rationalisme spinoziste. On ne sera pas surpris, par conséquent, que dans toute son étude sur Spinoza Deleuze ne mentionne qu'à deux reprises le terme de « rationalisme ». La première fois, il se contente d'ailleurs de citer les mots de Merleau-Ponty à propos du rationalisme de l'âge classique, dont le secret résiderait dans « l'idée de l'infini positif » qui trouve sa perfection dans le spinozisme¹⁰². Mais aussitôt, Deleuze précise que ce rationalisme est noué chez Spinoza à la catégorie d'expression, la détermination de l'infini positif se confondant avec son expression immanente et affirmative (*SPE*, 22). *Si le spinozisme est un rationalisme pour Deleuze, il ne peut donc s'agir que d'un rationalisme paradoxal, dans la mesure où il est strictement affirmatif et exclut tout*

¹⁰² M. Merleau-Ponty, « Le grand rationalisme », in M. Merleau-Ponty (dir.), *Les philosophes célèbres*, Paris, Mazenod, 1956, p. 136 ; rééd. *Les philosophes de l'Antiquité au XX^e siècle*, Paris, LGF, 2006, p. 455 ; repris dans M. Merleau-Ponty, *Signes, op. cit.*, p. 242 (cité in *SPE*, 22). C'est bien au sujet de la détermination sans négation que Merleau-Ponty invoque le rapport de Spinoza à l'infini : « L'idée de l'infini positif est donc le secret du grand rationalisme, et il ne durera qu'autant qu'elle restera en vigueur. Descartes avait entrevu dans un éclair la possibilité d'une pensée négative. [...] Enfin, la détermination qui "est négation" de Spinoza, comprise plus tard dans le sens d'une puissance déterminante du négatif, ne peut être chez lui qu'une manière de souligner l'immanence des choses à la substance égale à elle-même et positive ».

usage de la négation. La seconde fois, le rationalisme est évoqué à propos de la difficile formation des idées adéquates dans l'expérience : Deleuze rappelle la virulente opposition de Spinoza à la tradition adamique, laquelle fait du premier homme un être naturellement libre. Et à nouveau, Deleuze souligne aussitôt le caractère paradoxal du rationalisme spinoziste : « Un des paradoxes de Spinoza, et ce n'est pas le seul cas où nous le verrons s'exercer, est d'avoir retrouvé les forces concrètes de l'empirisme pour les mettre au service d'un nouveau rationalisme, un des plus rigoureux qu'on ait jamais conçus » (*SPE*, 134). Cependant, en quel sens est-ce un rationalisme paradoxal, pétri d'empirisme ? En quel sens Deleuze s'autorise-t-il un usage antirationaliste de la catégorie d'expression ? Au sens où l'entend Deleuze, *le rationalisme présuppose essentiellement une affinité naturelle de la pensée et du vrai fondée sur l'identité de l'Être et de la Pensée* (image dogmatique de la pensée). Si le rationalisme de Spinoza relève de l'empirisme, c'est que, chez lui, non seulement l'homme naît ignorant, mais en plus la pensée n'est pas naturellement tournée vers le vrai. À l'état naturel, elle en est privée matériellement (*de facto*), et elle ne le possède même pas formellement (*de jure*). Dans le problème de la formation des idées adéquates tel que Spinoza le pose, c'est-à-dire dans le problème du devenir-actif ou du devenir-expressif, Deleuze estime retrouver cette inspiration qui tient à ses yeux de l'empirisme plutôt que du rationalisme. À l'inverse, c'est cette affinité de droit entre la pensée et le vrai qui poussait Deleuze à prendre ses distances avec le concept heideggerien de compréhension pré-ontologique qui soutenait son interprétation de l'univocité parméniennienne (« Car la même chose sont penser et être »). En ce sens, aux yeux de Deleuze, Heidegger est paradoxalement plus rationaliste que Spinoza. Car devenir expressif, c'est parvenir à faire de la différence de l'Être et de la Pensée l'objet direct de sa pensée et de son existence.

L'EXPRESSIVITE DE L'ETRE

L'expression ou la révocation de la transcendance

Un anti-hégélianisme généralisé

Dans le système deleuzien, il revient à la catégorie d'expression d'assurer l'immanence de l'Un et du multiple et la réciprocité de l'Être et de la Pensée. L'un s'exprime dans le multiple (l'Être comme production des choses) et le multiple s'enveloppe dans l'Un (la Pensée comme connaissance de cette production). Formulé très généralement, ce double mouvement immanent où l'absolu s'extériorise dans la multiplicité et rentre en soi par la pensée, où le mouvement de production de l'être est redoublé par un mouvement de retour en soi de l'être par la pensée, ne diffère guère de la logique hégélienne. N'est-ce pas à Hegel, en effet, que l'on doit la formulation la plus systématique de ce mouvement de manifestation et de compréhension de l'absolu en lui-même et pour lui-même ? Rien n'interdit de penser que l'intérêt de Deleuze pour une logique de l'absolu trouve un de ses motifs les plus puissants chez Hegel, ni qu'elle trouve son occasion particulière dans les travaux de Jean Hyppolite. Un de ses motifs les plus puissants car, *mutatis mutandis*, la logique deleuzienne est elle-même structurée suivant ces trois moments de l'absolu : le Différenciant comme en-soi de la différence, la production du multiple comme pour-soi de la différence, et la connaissance des choses mêmes comme en-soi-pour-soi de la différence. Son occasion particulière, parce que, lorsque Deleuze fait la recension de *Logique et existence* d'Hyppolite, il ne manque pas de souligner la thèse centrale du livre : chez Hegel, c'est l'Être qui se pense à travers l'homme et non l'homme qui pense l'Être (*ID*, 21). Non seulement Deleuze retrouve cette conception chez Bergson, Spinoza ou Nietzsche, mais de plus il la reprend à son compte, puisqu'il n'aura de cesse de défendre lui-même l'idée que la pensée pure n'est conquise qu'au prix de la dissolution de la forme-Homme. Sans nul doute, Deleuze doit bien plus à Hegel qu'il ne le concède lui-même. Cependant, cette tripartition Être-Nature-Pensée n'est pas propre à Hegel : on la retrouve dans la plupart des systèmes philosophiques qui prétendent à une connaissance de l'absolu. Nous croyons même que les trois moments du système hégélien ne sont pour Deleuze que le « mouvement apparent » du système, et même le faux mouvement en personne. Hegel est pour Deleuze le double impuissant qu'il s'agit de critiquer, le faux mouvement de la

détermination qu'il s'agit de dénoncer. C'est à la dialectique de la contradiction, qui soumet le mouvement de la détermination à l'identité et à la négation, qu'il faut substituer une ontologie de la différence expressive, seule capable de penser les conditions d'une connaissance de l'absolu hors de la représentation. Cela, nous l'avons vu, Deleuze le suggérait d'ailleurs dès 1954, à la fin de sa recension de *Logique et existence*¹⁰³.

Il est vrai que, à tous égards, l'expression n'est pas une catégorie philosophique majeure. Lorsqu'il l'exhume dans son étude sur Spinoza, Deleuze souligne même que son histoire est quelque peu maudite. S'établit à ce titre un puissant parallèle entre *Spinoza et le problème de l'expression* et *Différence et répétition*, la thèse complémentaire et la thèse principale. À la malédiction que l'âme théologique fait peser sur la catégorie proprement philosophique d'expression répond en effet le péché de la différence que condamne l'esprit rationaliste, « figure du Mal promise à l'expiation ». Le chapitre XI sur « L'immanence et les éléments historiques de l'expression » résonne ainsi avec le chapitre I sur « La différence en elle-même », d'une généalogie l'autre. *Quoique les notions d'expression et de différence soient distribuées dans deux livres distincts, nous ne croirons pas qu'elles soient interchangeables. Chez Deleuze, la notion d'expression combat les figures théologiques de la transcendance (équivocité, analogie, éminence) ; celle de différence dénonce les figures rationalistes du Cogito (analogie, identité, négation, ressemblance). Nous ne croirons pourtant pas, à l'inverse, qu'elles soient exclusives, comme si l'une palliait les défauts de l'autre. D'ailleurs, leurs luttes respectives contre le jugement d'analogie, c'est-à-dire contre l'âme du monde de la représentation, indiquent qu'elles opposent au contraire un front commun à l'intériorisation de la différence dans une quelconque forme d'identité, finie ou infinie, promouvant ainsi une nouvelle image de la pensée, une théorie de l'Idée-multiplicité et une pratique de l'immanence radicale.* Chez Deleuze, ces deux luttes ne se rejoignent jamais

¹⁰³ Cf. *ID*, 23 : « Après le livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ? M. Hyppolite dit qu'une ontologie de la pure différence nous restituerait à une réflexion purement extérieure et formelle, et se révélerait en fin de compte ontologie de l'essence. Toutefois, la même question pourrait se poser autrement : est-ce la même chose de dire que l'Être s'exprime et qu'il se contredit ? S'il est vrai que la deuxième et la troisième partie du livre de M. Hyppolite fondent une théorie de la contradiction dans l'Être, où la contradiction même est l'absolu de la différence, en revanche dans la première partie (théorie du langage) et dans tout le livre (allusions à l'oubli, à la réminiscence, au sens perdu), M. Hyppolite ne fonde-t-il pas une théorie de l'expression où la différence est l'expression même, et la contradiction, son aspect seulement phénoménal ? »

mieux que dans l'anti-hégélianisme. Car si Hegel est amené à jouer chez lui « le rôle du traître », c'est qu'il sut porter avec une vigueur inédite l'alliance de l'âme théologique et de l'esprit rationaliste. Nous verrons d'ailleurs que Deleuze invoque toujours l'expression de la différence pour dénoncer la complicité de la métaphysique et de la philosophie transcendantale autour de la forme d'identité, conçue soit comme principe théologique infini (Dieu) soit comme principe rationaliste fini (Homme).

L'expression, ou la philosophie contre la théologie

L'expression est pour Deleuze une catégorie strictement philosophique qui conteste de l'intérieur les traditions théologiques au sein desquelles elle apparaît. Parce qu'elle implique une immanence de l'Un au multiple, suivant lequel l'Un s'explique dans le multiple qui l'enveloppe en retour, la notion d'expression introduit de redoutables difficultés dans les doctrines théologiques qui la convoquent. L'expression instaure en effet une plage d'immanence là où la théologie ne peut renoncer à préserver un minimum de transcendance. Pour Deleuze, néanmoins, c'est elle qui donne à ces doctrines leur coloration spécifiquement philosophique, dans la mesure où l'expression se définit par un régime de double immanence : immanence de l'expression dans ce qui s'exprime et de l'exprimé dans l'expression. Autrement dit, elle n'assure pas une genèse interne de l'absolu sans garantir en même temps l'intelligibilité intégrale du réel : c'est là qu'elle manifeste son adéquation aux exigences mêmes de la pensée philosophique. Aussi Deleuze peut-il à la fois dire que l'expression est un « concept proprement philosophique » indissociable d'un pur champ d'immanence, et que l'immanence est « le vertige philosophique, inséparable du concept d'expression » (*SPE*, 164, 300 ; cf. *QPh*, 50). *Stricto sensu*, le thème philosophique de l'expression ne concurrence donc jamais les thèmes théologiques de l'émanation et de la création sur leur propre terrain : il les mine de l'intérieur. C'est ainsi que Deleuze le présente dans son étude sur Spinoza. « Il n'intervient pas comme un troisième concept rivalisant du dehors avec ceux-là. Il intervient plutôt comme un moment de leur développement, et risque toujours de les détourner, de les confisquer à son profit. Bref c'est toujours un concept proprement philosophique, au contenu immanent, qui s'immisce dans les concepts transcendants d'une théologie émanative ou créationniste. Il apporte avec lui le "danger" proprement philosophique : le panthéisme ou l'immanence — immanence de l'expression dans ce qui s'exprime, et de l'exprimé dans l'expression. [...] Né dans les

traditions de l'émanation et de la création, il s'en fait deux ennemies, parce qu'il conteste aussi bien la transcendance d'un Un supérieur à l'être que la transcendance de l'Être supérieur à la création » (*SPE*, 300). En raison de sa puissance subversive, l'expressionnisme fait l'objet à la fois d'une attirance fascinée et d'un refoulement énergétique de la part des traditions théologiques qui le convoquent. *Puisqu'il mine la théologie de l'intérieur, plutôt que de juger de l'athée du point de vue de la croyance, Deleuze peut alors tenter « l'opération inverse : juger du croyant par l'athée violent qui l'habite »* (*DR*, 128).

Cette opération, c'est d'abord l'établissement d'une compréhension historique de l'expressionnisme, en tant qu'il accompagne les promesses portées par l'idée d'univocité de l'être. Pour Deleuze, il revient à Maurice de Gandillac d'avoir détaillé, dans ses études de philosophie médiévale, les transactions conceptuelles qui s'établissent entre l'univers vertical de la transcendance et le monde horizontal de l'immanence autour de la catégorie d'expression. Il lui revient également d'avoir esquissé l'histoire de l'expressionnisme, depuis sa source néoplatonicienne jusqu'à ses prolongements au Moyen Âge et à la Renaissance (dans la mystique rhénane, chez maître Eckhart, dans l'œuvre de Giordano Bruno et de Nicolas de Cues)¹⁰⁴. Aux yeux de Deleuze, c'est lui qui sut le mieux décrire *l'univers en escalier* où s'articulent les plages d'immanence et les hiérarchies de transcendance.

Et sans doute la théorie ne cessera de concilier ces deux aspects ou ces deux univers, et surtout de subordonner l'immanence à la transcendance, de mesurer l'Être d'immanence à l'Unité de transcendance. Mais quels que soient les compromis théoriques, il y a dans les poussées d'immanence quelque chose qui tend à déborder le monde vertical, à la prendre à revers, comme si la hiérarchie engendrait une anarchie particulière, ou l'amour de Dieu un athéisme interne qui lui fût propre : chaque fois on frôle l'hérésie. [...] C'est cela qui nous semble important dans l'œuvre historique de Maurice de Gandillac : la manière dont il a mis en valeur ce jeu de l'immanence et de la transcendance, ces poussées d'immanence de la Terre à travers les hiérarchies célestes (*DRF*, 244-245).

Suivant les orientations principales dégagées par Maurice de Gandillac, Deleuze esquisse pour son compte une présentation des éléments historiques de l'expressionnisme en philosophie (*SPE*, chap. XI). Elle comporte chez lui trois pôles principaux : le néoplatonisme, où l'émanation est conçue comme

¹⁰⁴ Voir notamment M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952 ; ainsi que *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1941.

l'expression de l'Un ; la théologie chrétienne médiévale, où la création est assimilée au Verbe de Dieu ; la réaction postcartésienne à l'âge classique, où l'expressionnisme de la Renaissance est mis au service d'une ontologie de la raison suffisante (Spinoza, Leibniz)¹⁰⁵. C'est entre ces pôles que la catégorie philosophique de l'expression se constitue et se distribue¹⁰⁶.

D'après Deleuze, les traditions néoplatonicienne et chrétienne présentent l'une comme l'autre de savants mélanges de transcendance et d'expressionnisme. Mais sous des exigences différentes, le déploiement de l'immanence expressive se trouve chaque fois bloqué. Seule la cause immanente évacue complètement la transcendance qui persiste soit dans la cause émanative soit dans la création divine : dans un cas, l'Un suréminent reste en soi pour produire un effet qui tombe hors de lui (la Vertu qui donne) ; dans l'autre Dieu s'exprime dans le Verbe, lequel s'exprime à son tour dans un univers à son image qui lui demeure cependant extérieur et inférieur. Ce que Deleuze voit à l'œuvre chez Spinoza, à travers la catégorie d'expression, c'est l'accomplissement de la dynamique immanentiste et panthéiste qu'enveloppait déjà la théorie scotiste des distinctions. En témoigne l'instauration d'une univocité complète, dirigée autant contre la tradition créationniste encore prégnante chez Descartes que contre l'inspiration émanatiste encore active dans la pensée médiévale et renaissante ; *univocité de l'être d'après la forme commune des attributs (égalité de tous les attributs)* ; *univocité du produire selon la cause commune (il n'y a littéralement pas de cause éloignée, elle est également proche)* ; *univocité du connaître suivant les notions communes (notre puissance de comprendre est la même que celle de Dieu, l'idée adéquate est la même dans la partie et dans le tout)*. En ce sens, Deleuze peut affirmer que, chez Spinoza, « toute la théorie de l'expression est au service de l'univocité ; et tout son sens est d'arracher l'Être équivoque à son état d'indifférence ou de neutralité, pour en faire l'objet d'une affirmation pure, effectivement réalisée dans le panthéisme ou l'immanence expressive » (*SPE*, 309-310 ; cf. *SPE*, 164-168). Sous ces trois aspects, nous reconnaissons le mouvement de l'expression dans

¹⁰⁵ Sur la catégorie d'expression comme « mode de penser » caractéristique de la philosophie de la Renaissance, cf. *SPE*, 12, 161. Deleuze suit en cela la leçon d'Alexandre Koyré : cf. *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Armand Colin, 1947 ; *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929.

¹⁰⁶ On trouve chez Deleuze, à la même période, une autre lignée philosophique autour du thème de l'expression, mais elle concerne spécifiquement le rapport *logique* du sens exprimé à la proposition qui l'exprime (*SPE*, 53, 93 ; *DR*, 203 ; *LS*, 30). Cette généalogie comprend trois moments principaux : la logique stoïcienne, l'école ockhamienne au XIV^e siècle avec Grégoire de Rimini et Nicolas d'Autrecourt, les doctrines de Meinong, Frege et Husserl à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècles. Sur cet autre aspect, cf. *infra*, chap. 8.

son ensemble, l'être absolu et ses deux mouvements. Deleuze ne situe donc pas le « progrès considérable » accompli par Spinoza au niveau de l'usage des distinctions réelle et modale, lequel ne diffère guère de l'usage qu'en faisait déjà Duns Scot : il le situe dans la conception expressive de l'absolu, conçu comme cause immanente (*DR*, 58). « C'est l'idée de cause immanente qui, chez Spinoza, prend le relais de l'univocité, libérant celle-ci de l'indifférence et de la neutralité où la maintenait la théorie d'une création divine. Et c'est dans l'immanence que l'univocité trouvera sa formule proprement spinoziste : Dieu est dit cause de toutes choses *au sens même* (*eo sensu*) où il est dit cause de soi » (*SPE*, 58). Car en vertu de la productivité immanente, Dieu ne sera jamais dit cause éloignée des choses, mais toujours cause prochaine ; elles ne seront donc pas hiérarchisées sur un plan ontologique de participation, mais au contraire distribuées dans une égale proximité avec la substance (contrairement à ce que prétendent certaines interprétations néoplatonisantes du spinozisme que récuse Deleuze). Et en retour, en vertu de l'attribut Pensée, certaines pourront connaître les choses de la même manière que Dieu les connaît.

Dans toute son œuvre, Deleuze ne manque guère d'employer « l'appareil métaphorique » attaché à la philosophie expressionniste (*SPE*, 69, 300). Cet appareil métaphorique, qui accompagne toute la tradition expressionniste, du néoplatonisme jusqu'à Leibniz, comporte deux termes principaux : le germe et le miroir. « Immanence de l'image dans le miroir, et de l'arbre dans le germe, ce sont les deux bases d'une philosophie expressionniste » (*DRF*, 245). 1°) Le *germe* qui exprime l'arbre tout entier correspond à la puissance d'agir et d'exister, au phénomène en tant qu'il exprime la production des choses : il symbolise la *ratio fiendi*. Bien que Deleuze ne le mentionne pas, la parenté avec la célèbre image hégélienne du bourgeon est évidente. Mais si Deleuze ne prend pas la peine de le mentionner, c'est peut-être surtout que le développement du germe ne procède pas par contradiction : son produit ne le réfute pas, il l'exprime. 2°) Tel est le *miroir*, germe qui réfléchit ce dont il procède : il est la métaphore qui correspond à l'autre puissance de l'absolu, puissance de penser et de connaître. Et parce que le produit ne réfléchit distinctement ce dont il provient qu'à condition de le connaître, il symbolise la *ratio cognoscendi*. Il y a pourtant une grande différence entre la connaissance que l'être a en droit de lui-même et la connaissance effective qu'il en prend. D'une certaine manière, tout est déjà miroir, même les roches et les plantes ; pourtant, il est en même temps nécessaire de devenir miroir, de s'élever jusqu'à cet état réfléchissant. La *ratio cognoscendi* a donc comme deux états, suivant qu'elle est ou non

effectuée. C'est pourquoi, après avoir distingué ces deux images, Deleuze s'inquiète : « L'expression comme *ratio essendi*, se réfléchit dans le miroir comme *ratio cognoscendi*, et se reproduit dans le germe comme *ratio fiendi*. Mais voilà que le miroir semble absorber, et l'être qui se réfléchit en lui, et l'être qui regarde l'image. Le germe, ou le rameau, semble absorber, et l'arbre dont il provient, et l'arbre qui en provient. Et quelle est cette étrange existence, telle qu'elle est "prise" dans le miroir, telle qu'elle est impliquée, enveloppée dans le germe — bref, *l'exprimé*, entité dont on peut dire à peine qu'elle existe ? » (*SPE*, 300). 3°) Pour illustrer l'effectuation de la puissance de penser, qui désigne l'indiscernabilité du germe et du miroir, Deleuze ajoutera une troisième image aux deux premières : le *cristal*. Mais il ne le fera clairement que bien plus tard, dans *L'image-temps*, où le cristal désignera alors l'expression elle-même *en tant qu'elle est effectivement exprimée comme telle*, c'est-à-dire l'intériorisation de la différence interne dans la pensée. L'image du cristal ne renvoie donc pas exactement à la *ratio essendi* (qui n'a pas d'image pour son compte). Elle renvoie à la *ratio cognoscendi* en tant qu'elle est effectuée et qu'elle porte la *ratio fiendi* à son plus haut degré : le cristal est l'indiscernabilité du germe et du miroir où l'être se produit et se réfléchit comme tel, l'absolu qui se pense dans un corps devenu transparent¹⁰⁷. Germe, miroir, cristal sont donc les trois images associées à l'expressionnisme philosophique : elles répondent aux différents aspects de l'immanence de l'Un au multiple, double mouvement d'explication et de complication.

L'expression et l'affirmation de la différence

À la transcendance de la création ou de l'émanation, mais aussi à la neutralité de l'être univoque, Deleuze substitue avec l'expression une genèse immanente de l'absolu. L'Être comme affirmation de la différence constitue le deuxième moment de l'univocité de l'être. Il renverse la complicité de l'identité et de la négation dans le processus de détermination.

¹⁰⁷ Cf. *IT*, chap. 4. Voir aussi, *IT*, 129 : « Le cristal est comme une *ratio cognoscendi* du temps, et le temps, inversement, est *ratio essendi*. Ce que le cristal révèle ou fait voir, c'est le fondement caché du temps, c'est-à-dire sa différenciation en deux jets, celui des présents qui passent et celui des passés qui se conservent ». — L'idée est déjà esquissée en 1968 in *DR*, 318.

Lorsque Deleuze dit que la représentation infinie souffre du « même défaut » que la représentation finie, nous ne devons pas en conclure qu'elle ne vaut pas mieux. Il nous faut considérer au contraire que le passage de l'une à l'autre implique une certaine progression. Mais en quoi Leibniz et Hegel vont-ils plus loin qu'Aristote ? Le but auquel nous devons mesurer cette progression, Deleuze l'avait lui-même fixé à la philosophie : parvenir à un concept pur de la différence. Dans cette perspective, le passage de la représentation finie à la représentation infinie coïncide dans l'analyse deleuzienne avec le passage d'une conception extrinsèque à une conception intrinsèque de la différence. De l'une à l'autre, s'il y a bel et bien une progression, c'est que *la philosophie s'approche du véritable processus de la détermination, c'est-à-dire du mouvement de la différence interne comme genèse absolue des choses mêmes*. Aussi faut-il considérer que, en dépit de leur appartenance commune au monde de la représentation, Leibniz et Hegel « ont marqué de leur génie » cette tentative de faire pénétrer la pensée dans le mouvement illimité de la pure différence, c'est-à-dire dans la véritable dialectique de l'Idée (*LS*, 299). C'est pourquoi, dans la conclusion de *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze pouvait comparer la réaction postcartésienne de Spinoza et de Leibniz, qui introduisirent la raison suffisante dans l'absolu, aux postkantien qui, tels Schelling, Fichte et Hegel, exigèrent contre Kant une genèse de la phénoménalité dans l'absolu.

Deleuze ne voit pas de compromis possible avec le hégélianisme. Reste qu'il ne doit probablement pas moins à Hegel qu'à Leibniz, dans la mesure où il s'agit pour lui de prolonger leur initiative, de mener la différence au-delà du fondement afin de surmonter l'alternative du Grand et du Petit dans laquelle ils retombaient ensemble. La raison pour laquelle la représentation ne parvient pas à affranchir le mouvement de la différence de l'identité et de la négation ne pouvait apparaître avec une clarté suffisante dans les analyses de la représentation finie. Dans cette perspective, on ne sera pas surpris que les sept pages de *Différence et répétition* sur Aristote constituent l'unique texte que Deleuze lui ait directement consacré dans l'ensemble de son œuvre¹⁰⁸. Au fond, la représentation aristotélicienne de la différence ne renseigne guère sur les limites réelles du monde de la représentation. Leibniz et Hegel, au

¹⁰⁸ Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, lorsque Deleuze invoque un peu longuement Aristote, il ne le fait qu'indirectement. L'objet direct de Deleuze est de comparer les méthodes de Spinoza et de Descartes, d'y mesurer l'importance que prennent chez chacun l'analyse et la synthèse, dont découle leur rapport respectif à Aristote (cf. *SPE*, chap. X).

contraire, les mettent en pleine lumière lorsqu'ils portent la représentation de la différence jusqu'à l'infini. Car c'est au moment où la clôture de la représentation apparaît dans le fondement de la différence que les limites de la représentation montrent leur essentielle fragilité, comme c'était déjà le cas chez Platon. Dans l'espace de la représentation décrit par Deleuze, Leibniz et Hegel incarnent donc ensemble un pôle symétrique et complémentaire à Platon, Aristote incarnant, comme il se doit, le juste milieu. L'espace de la représentation selon Deleuze pourrait alors se présenter de la manière suivante : Platon invoque les ressources du fondement dans l'Idée pour dompter un monde héraclitéen encore rebelle ; cet illimité qui gronde sous le platonisme, Aristote le domestique, et déploie du même coup le domaine de la représentation que Platon s'était contenté de jalonner ; sous l'influence du christianisme, Leibniz et Hegel retrouvent la prétention de la représentation à valoir dans l'illimité qui animait le platonisme, de sorte qu'ils conduisent à nouveau la différence aux portes de la représentation, en l'occurrence aux pieds du fondement — devant l'Idée. Ce sont ces portes que Deleuze entend franchir lorsqu'il introduit une conception strictement affirmative de la différence.

L'impuissance de la représentation à dégager le caractère affirmatif de la différence réside pour Deleuze dans l'alternative à laquelle la représentation infinie prétend soumettre la philosophie : soit l'indifférencié, soit une différence déjà déterminée comme négation dans l'identique. La philosophie veut trouver la raison de la différence empirique, elle veut donner un concept adéquat à la détermination, mais dans son désir de dépasser la différence extrinsèque, empirique et indéterminée, elle croit ne pouvoir parvenir jusqu'à une différence intérieure qui soit le mouvement de la détermination qu'en la pensant comme négation. Deleuze refuse l'alternative qui condamne la détermination à n'apparaître que sous les traits du négatif. « Ce que la philosophie de la différence refuse : *omnis determinatio negatio*... On refuse l'alternative générale de la représentation infinie : ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif » (*DR*, 74). Certes, mais quelle est la troisième voie que propose Deleuze hors de l'alternative entre une différence extrinsèque encore indifférente et une différence intrinsèque déjà négative ?

La thèse suivant laquelle l'être est purement affirmatif trouve ici son sens polémique. Dans la constellation philosophique de Deleuze, il revient toujours à Nietzsche d'incarner cette thèse. Non pas que Nietzsche soit le

premier ni le seul à l'avoir établie : Spinoza le devance à ce titre¹⁰⁹. Par ses incessants renversements de perspectives (la maladie comme point de vue sur la santé, la santé comme point de vue sur la maladie), Nietzsche a su montrer mieux que quiconque comment la différence en vient à être conçue sous les traits illusoire du négatif, comment le négatif n'est que l'ombre portée d'une différence affirmée (la différence vue d'en bas, du point de vue du malade). Deleuze rappelle ainsi que, dans toute son œuvre, Nietzsche « ne cesse d'opposer deux conceptions du rapport affirmation-négation » (*DR*, 75). À lire Deleuze, on croit deviner qu'il fallait peut-être en passer par la dialectique hégélienne, qu'il fallait peut-être que la négation et le nihilisme prennent une telle envergure pour susciter une telle opposition. Cette opposition de Nietzsche à Hegel, Deleuze en faisait l'objet final de son étude de 1962, consacrant l'ensemble du dernier chapitre à la critique radicale de la dialectique hégélienne enveloppée dans la conception nietzschéenne de la différence. Cette opposition, nous la retrouvons encore dans *Différence et répétition* : elle se présente sous la forme d'une alternative entre une affirmation conçue comme le produit d'une double négation et une négation conçue comme l'épiphiénomène ou la conséquence indirecte d'une affirmation de la différence (*DR*, 75-76).

Pour Deleuze, la contribution de Nietzsche sur ce point ne se limite pas à une simple opposition entre deux conceptions du négatif, ni même au privilège de l'une sur l'autre. Ce que Deleuze retient de Nietzsche, ce n'est donc pas que l'une est vraie et l'autre fausse, mais plutôt que l'une est la vérité de l'autre, à savoir que *la négation est toujours l'image d'une différence affirmée lorsqu'elle est recueillie dans la conscience et séparée de son mouvement génétique*. Telle était déjà d'ailleurs la signification de la célèbre formule de Spinoza : que toute détermination soit une négation n'est pas tant une idée fausse qu'une idée inadéquate relevant de l'imagination, une idée qui n'exprime rien de positif — bref, une illusion de la représentation plutôt qu'une erreur. « La négation résulte de l'affirmation : cela veut dire que la négation surgit à la suite de l'affirmation, ou à côté d'elle, *mais seulement comme l'ombre de l'élément génétique plus profond* — de cette puissance ou de cette "volonté" qui engendre l'affirmation et la différence dans l'affirmation.

¹⁰⁹ Cf. *SPE*, 51 : « La philosophie de Spinoza est une philosophie de l'affirmation pure ». Malgré l'usage ambigu que Deleuze fait de la célèbre formule spinozienne « *omnis determinatio negatio* », on ne croira donc pas qu'il en fait une thèse spinoziste. Tous ses commentaires indiquent le contraire. — De ce point de vue, l'usage que Deleuze fait de cette formule peut être rapproché de l'interprétation anti-hégélienne qu'en proposera plus tard Pierre Macherey (cf. P. Macherey, *Hegel ou Spinoza*, IV).

Ceux qui portent le négatif ne savent pas ce qu'ils font : ils prennent l'ombre pour la réalité, ils nourrissent les fantômes, ils coupent la conséquence des prémisses, ils donnent à l'épiphénomène la valeur du phénomène et de l'essence » (*DR*, 78). Comme nous le signalions au chapitre précédent, c'est à ce niveau que Spinoza et Nietzsche scellent leur identité chez Deleuze : dans leur critique pratique et spéculative intransigeante de la conscience, qui dénonce la soumission de la puissance (*potentia*) ou de la volonté (*Wille zur Macht*) aux figures du négatif ; dans leur promotion d'une pensée pure, qui révèle le caractère exclusivement affirmatif de l'absolu ou de la différence.

Négatif de limitation et négatif d'opposition

Conformément à cette conception strictement affirmative de la différence, Deleuze déduit que la substitution du négatif d'opposition au négatif de limitation est d'une importance toute relative dans l'histoire de la philosophie — simple révolution de papier. Ainsi écrit-il : « On distingue souvent deux formes du négatif : le négatif de simple limitation, et le négatif d'opposition. Et l'on assure que la substitution de la seconde forme à la première, avec Kant et les post-kantiens, fut une révolution considérable en philosophie » (*B*, 40-41). Ou encore : « Il arrive qu'on assigne un changement philosophique considérable entre deux moments représentés par le prékantisme et le postkantisme. Le premier se définirait par le négatif de limitation, l'autre par le négatif d'opposition. [...] On doutera pourtant de l'importance de pareils changements » (*DR*, 81). Le dédain avec lequel ce déplacement théorique est traité n'a d'égal que la portée révolutionnaire à laquelle il prétend. Deleuze rappelle que la substitution du négatif d'opposition au négatif de limitation se confond avec la substitution historique de la philosophie transcendantale à la métaphysique. Avec le tournant transcendantal, initié par Kant et poursuivi par les postkantiens, un nouveau principe constituant de la réalité apparaît : non plus la substance métaphysique infinie, Dieu ou Être, qui produit le fini par limitation du Tout, mais le sujet fini, Je ou Moi, qui s'élève à l'infini par la synthèse des opposés. L'un forme une identité analytique infinie, puisque la substance comprend en elle toutes les possibilités de l'être, l'autre forme une identité synthétique finie, puisque le sujet se définit par une liaison d'éléments dans la conscience. Historiquement, la substitution du négatif d'opposition au négatif de limitation est donc le nom que prend la destitution de toute métaphysique de l'infini fondée sur Dieu au profit d'une philosophie de la finitude ancrée en

l'Homme. Avec Kant, la philosophie entre dans le domaine de la « finitude constituante » (*PCK*, 98)¹¹⁰.

Pourquoi Deleuze balaye-t-il d'un simple revers de main ce qui se présente pourtant comme une « révolution considérable en philosophie » ? N'y a-t-il pas même une certaine contradiction à railler l'importance du négatif d'opposition introduit par Kant et les postkantien d'un côté, et à souligner l'importance décisive du tournant transcendantal de l'autre ? Derrière le jugement d'allure générale porté sur cette soi-disant révolution, nous devons discerner en réalité deux appréciations distinctes, deux points de vue différents. D'une part, Deleuze dénonce le *présupposé rationaliste commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, à savoir l'exigence d'un principe constituant possédant une forme d'identité finie ou infinie, synthétique ou analytique*. De ce premier point de vue, la permutation Homme-Dieu est une simple révolution de papier. Mais d'autre part, *cette permutation initiée par Kant indique bien un déplacement du centre de gravité de la philosophie, puisque la destitution de la métaphysique se confond pour Deleuze avec la mort spéculative de Dieu, laquelle doit nécessairement entraîner celle de l'Homme*. De ce second point de vue, la mort de Dieu est déjà l'annonce de la mort de l'Homme à venir, événement qui trouvera son véritable sens avec Nietzsche (*NPh*, 180).

Du premier point de vue, le postulat rationaliste commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale justifie le parallèle, au premier abord si infidèle à l'histoire des idées, que proposait Deleuze entre Leibniz et Hegel. Mais parce que cet échange standard, dans lequel le Sujet prend la place vacante de Dieu, ne nous entraîne pas hors du territoire de la représentation, Deleuze peut soutenir qu'une complicité objective se noue entre la métaphysique et la philosophie transcendantale, comme entre le négatif de limitation et d'opposition. Cependant, eu égard à la philosophie de la différence, cette permutation n'a aucune portée significative : soumise à l'identité d'un principe, la différence y est toujours conçue négativement. « Pour une philosophie de la différence, il importe peu que le négatif soit conçu comme négatif de limitation ou d'opposition, et l'identité, comme analytique ou synthétique, du moment que la différence est de toute façon réduite au négatif et subordonnée à l'identique » (*DR*, 81). *Deleuze estime que le monde de la représentation ne vit pas de l'opposition entre l'infini et le fini, mais au contraire de leur profonde complémentarité. Aussi ne se contente-t-il pas de dénoncer le tour de passe-passe qui se joue du prékantisme au postkantisme. Il souligne*

¹¹⁰ Deleuze emprunte cette expression à Jules Vuillemin (cf. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954, Conclusion).

également la corrélation nécessaire entre la forme-Dieu et la forme-Homme. Comme ne le verrons, Deleuze considère en effet que c'est toujours Dieu qui garantit l'identité du Moi, en tant qu'il recueille dans le présent d'un temps infini la succession des instants par lesquels passe le sujet fini. C'est pourquoi l'on ne renonce pas à la forme-Dieu tant que sont reportés dans le Moi tous les attributs qui lui reviennent initialement.

C'est pourquoi la substitution du point de vue du « Je » au point de vue de « Dieu » a beaucoup moins d'importance qu'on ne dit, tant que l'un conserve une identité qu'il doit précisément à l'autre. Dieu continue de vivre tant que le Je dispose de la subsistance, de la simplicité, de l'identité qui expriment toute sa ressemblance avec le divin. Inversement, la mort de Dieu ne laisse pas subsister l'identité du Je, mais instaure et intériorise en lui une dissemblance essentielle, une « démarque » au lieu de la marque ou du sceau de Dieu (*DR*, 117 ; cf. *DR*, 81).

Il n'est pas faux de dire que la philosophie transcendante déplace le centre de gravité de la philosophie. Seulement, pour Deleuze, ce déplacement reste une simple permutation tant que le champ transcendantal est moulé sur l'identité synthétique du sujet, tant qu'il n'est pas débarrassé de la forme de la conscience — bref tant qu'il récupère au niveau de l'Homme les attributs auparavant dévolus à Dieu, comme c'est encore le cas chez les postkantien. C'est pourquoi un second point de vue est nécessaire pour que la philosophie réalise la promesse impliquée dans le tournant transcendantal. Il faut que l'Homme meure avec Dieu, et que les conditions de l'expérience soient soustraites à toute forme d'identité, qu'elles soient dégagées dans leur forme ni divine ni humaine, et que soit du même coup rendue possible la distribution nomadique de différences libres et non liées. C'est seulement lorsque l'identité synthétique du Je, du Moi pur ou de l'Ego ne règne plus sur le champ transcendantal, lorsqu'il se trouve peuplé par des singularités pré-individuelles, que le postulat rationaliste commun à la métaphysique et à la philosophie transcendante se trouve évacué. Tel est le rôle à tous égards exceptionnel que Deleuze accorde à Nietzsche dans l'histoire de la philosophie. « L'unicité et l'identité de la substance divine sont en vérité le seul garant du Moi un et identique, et Dieu se conserve tant qu'on garde le Moi. Moi fini synthétique ou substance divine analytique, c'est la même chose. C'est pourquoi les permutations Homme-Dieu sont si décevantes et ne nous font pas bouger d'un pas. Nietzsche semble bien être le premier à voir que la mort de Dieu ne devient effective qu'avec la dissolution du Moi. Ce qui se révèle alors, c'est l'être, qui se dit de différences qui ne sont ni dans la substance ni dans un sujet » (*DR*, 81). Cette double critique, il reviendra à

Foucault de la reprendre. L'importance qu'a pour Deleuze le thème foucauldien de la mort de l'Homme consécutive à la mort de Dieu doit être évaluée à l'aune de cette formidable reconfiguration de la pensée, hors de la complicité de la métaphysique et de la philosophie transcendantale, c'est-à-dire hors du monde de la représentation (cf. *ID*, 125-130).

De Spinoza à Nietzsche

Les passages où Deleuze formule une objection à Spinoza sont rarissimes, et pour tout dire, nous n'en connaissons que deux. D'ailleurs, dans ces deux passages, fort courts au demeurant, Deleuze émet la même réserve. Elle est pourtant d'une importance capitale. Deleuze y regrette que la substance, bien qu'expressive, soit logiquement antérieure aux modes, et réciproquement, que les modes se disent de la substance mais comme d'autre chose — bref, que l'antériorité et l'altérité de la substance à l'égard des modes impliquent une certaine indifférence¹¹¹. Au premier chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze écrit ainsi : « Pourtant subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement *des* modes » (*DR*, 59). À la fin de la conclusion, il rajoute : « Il manquait seulement au spinozisme, pour que l'univoque devînt objet d'affirmation pure, de faire tourner la substance autour des modes, *c'est-à-dire de réaliser l'univocité comme répétition dans l'éternel retour* » (*DR*, 388). Que nous apprend cette réserve quant au projet que Deleuze entend mettre en œuvre ? Il semble au premier regard que Deleuze fasse sienne l'objection postkantienne : la substance spinoziste serait morte et indifférente, simple concept d'entendement. Mais cette hypothèse ne résiste pas à l'analyse, puisque dans *Spinoza et le problème de l'expression*, lorsqu'il rappelle l'objection, c'est pour souligner au contraire qu'une bonne compréhension de la catégorie d'expression aurait fait percevoir aux postkantien « la présence d'un mouvement de genèse et d'autodéveloppement dont ils cherchaient partout le signe précurseur » (*SPE*, 13-14). De plus, au vu des critiques qu'il adresse par

¹¹¹ Sur l'antériorité logique de la substance, cf. Spinoza, *Éthique*, I, 1 : « *Substantia prior est natura suis affectionibus* ». Cette proposition, la toute première de l'*Éthique*, est démontrée par les définitions 3 et 5, qui portent respectivement sur la substance et sur le mode : « *Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur : hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat* » (déf. 3) ; « *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur* » (déf. 5).

ailleurs aux postkantien, il est même clair qu'à ses yeux, c'est eux qui, à l'inverse, trahissent la genèse de l'absolu lorsqu'ils la conçoivent d'après le faux mouvement de l'identité et de la négation.

Toutes choses égales par ailleurs, il n'en reste pas moins que Deleuze retient quelque chose de la critique postkantienne dans *Différence et répétition* : un rejet de la métaphysique qui persiste encore au cœur du spinozisme. Car si la substance spinoziste n'est pas morte, Spinoza n'en semble pas moins relativement contraint par le vocabulaire de la substance et de la cause, qui charrie inévitablement un certain primat du substrat sur ses modes comme de la cause sur ses effets. Or, *pour Deleuze, il faudrait que ce soit la substance qui tourne autour des modes, que ce soit l'Être qui dépende du devenir : mais pour cela, un « renversement catégorique » est nécessaire, seul à même d'accomplir « la révolution copernicienne qui ouvre à la différence son concept propre »* (DR, 59). Pour penser l'ontologie de la différence et la théorie de l'expression, Deleuze ne recourt ainsi jamais pour son compte ni au lexique substantiel ni au lexique causal. Il tendra même progressivement à évacuer les références à la substance et à la cause dans ses interprétations de Spinoza. Anne Sauvagnargues a en ce sens raison d'insister sur l'inflexion de la lecture deleuzienne de Spinoza en direction des modes : car dans « Spinoza et nous », qui date de 1978, Deleuze ne se gênera même plus pour définir le plan d'immanence spinoziste comme un « plan modal » (*SPP*, 164)¹¹². En définitive, la réserve émise par Deleuze à propos de la substance spinoziste vise donc le résidu métaphysique le plus puissant de l'*Éthique*, puisque la substance y instaure encore une séparation ontologique de l'Un et du multiple, là où Deleuze entend promouvoir une expression de la différence débarrassée de cette opposition issue du platonisme. Telle sera la théorie des multiplicités dans *Différence et répétition*. Mais tel est déjà le monde intensif de la volonté de puissance chez Nietzsche.

D'après Deleuze, il revient en effet à Nietzsche de concilier l'expressionnisme spinoziste avec la critique de la métaphysique classique héritée du kantisme. C'est lui qui opère le renversement catégorique avec le concept d'éternel retour. Alors, l'ontologie de l'univocité est enfin réalisée :

¹¹² Sur ce point, voir notamment les analyses de l'heccité dans A. Sauvagnargues, *L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 164-172. — On remarquera d'ailleurs que, si les réserves émises dans *Différence et répétition* s'appliquent à l'*Éthique* (à laquelle Deleuze fait référence), elles ne valent plus pour la dernière version du système : dans la métaphysique du *Traité politique* la substance se dit des modes et non plus seulement les modes de la substance. On sait qu'Alexandre Matheron parle à cet égard du développement d'une « ontologie de la puissance » chez Spinoza, qui résonne avec l'inflexion de la lecture deleuzienne de Spinoza en direction des modes.

lorsque ce n'est plus le devenir qui dépend de l'être comme l'effet de la cause, lorsque c'est l'être qui dépend du devenir, le plus petit peut effectivement devenir l'égal du plus grand. Avec Nietzsche, Deleuze peut fouler la terre de la distribution nomade et le royaume de l'anarchie couronnée.

L'ÉTERNEL RETOUR OU LE RENVERSEMENT DU PLATONISME

C'est la notion d'éternel retour qui assure l'accomplissement de l'univocité de l'être et de l'expression. Avec elle, Nietzsche opère pour Deleuze le premier renversement complet du monde de la représentation. Il n'est pas sans importance de comprendre pourquoi *Nietzsche et la philosophie* aborde la pensée de Nietzsche sous l'angle de son rapport au kantisme et au postkantisme. Car toute l'originalité de l'étude de Deleuze réside dans cette idée : *Nietzsche accomplit la critique*. Cette idée doit être entendue dans son sens spéculatif et dans son sens pratique. D'un point de vue spéculatif, la pensée nietzschéenne prolonge le tournant transcendantal, parce qu'elle révoque avec Kant l'opposition platonicienne des essences et des apparences, et parce qu'elle réalise l'exigence génétique des postkantiens en déployant l'élément différentiel de la volonté de puissance. La substance métaphysique et le Je transcendantal cèdent tous deux leur place à une libre répartition de singularités pré-individuelles. Dans l'interprétation deleuzienne, le monde intensif de la volonté de puissance répond aux réquisits d'un champ transcendantal génétique, c'est-à-dire à une théorie de l'Idée virtuelle comme distribution nomadique de différences pures (singularités pré-individuelles). Ce premier aspect se dépasse dans le second, et permet à Deleuze de confronter Nietzsche à ses prédécesseurs aussi du point de vue pratique. Car dans le monde de la volonté de puissance, la différence pure se libère de toute forme d'identité, celle de Dieu comme celle du Moi, si bien que toute chose se trouve en mesure de porter sa puissance à sa limite, d'atteindre la forme extrême qui lui assure de revenir éternellement. L'éternel retour nietzschéen répond ainsi d'après Deleuze au concept de devenir-actif ou de devenir-expressif : il désigne le moment où le plus petit devient l'égal du plus grand. Il réalise en ce sens l'anarchie couronnée qui restait enveloppée dans l'univocité.

Au-delà du prékantisme et du postkantisme

Le cas Maïmon ou l'image dogmatique de la pensée

Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze considère tantôt Spinoza et Leibniz en fonction de leur expressionnisme commun, lequel concentre la force de leur réaction anticartésienne, tantôt en fonction de leur divergence quant à leur usage respectif de l'expression. Il termine même ainsi son ouvrage : « Nous ne pouvons pas dire ce qui est le plus important : les différences de Leibniz et de Spinoza dans leur évaluation de l'expression ; ou leur commun appel à ce concept pour fonder une philosophie post-cartésienne » (*SPE*, 311). En un sens, Deleuze ne dit pas autre chose de la situation des postkantiens un siècle plus tard, lorsqu'ils entreprendront de résoudre les apories du kantisme de l'intérieur de la philosophie critique, en invoquant l'exigence d'une genèse transcendante qui parte de l'absolu. Deleuze oscille manifestement entre la reconnaissance de cette exigence et sa disqualification. Sa reconnaissance, puisque les postkantiens entendent surmonter l'extériorité de la différence de l'être et de la pensée, que Kant s'était contenté de reporter au niveau du rapport entre les facultés du sujet (les deux sources de la connaissance). Sa disqualification néanmoins, puisque la différence empirique est surmontée au moyen d'une solution dogmatique qui trahit le projet critique, à savoir par la position d'un principe d'identité qui résorbe la différence initiale (Moi, Sujet). Aussi, tantôt Deleuze souligne que les postkantiens (notamment Maïmon et Fichte) adressaient à Kant « une objection fondamentale » en réclamant les droits d'une méthode génétique (*ID*, 86), tantôt il se désole qu'il y a chez eux « trop de dogmatisme » puisqu'en définitive leur système ne se distingue guère des métaphysiques précritiques (*DR*, 221)¹¹³.

¹¹³ S'il arrive à Deleuze de parler des postkantiens en général, il en propose néanmoins à de multiples reprises une appréciation nettement différenciée. Il revient d'abord à Maïmon et à Fichte d'avoir les premiers formulé l'exigence d'une genèse transcendante qui s'inscrit à l'intérieur du projet critique (sur ce point, Deleuze suit les analyses de Gueroult dans *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930 et *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929). Ensuite, si Hegel joue « le rôle du traître » en raison de sa conception négative de la dialectique, son influence sur la logique de l'Idée est plus que manifeste. Enfin, parmi les postkantiens que Deleuze mentionne régulièrement, on notera que Schelling fait constamment l'objet de remarques positives. Non seulement il lui emprunte l'expression d'« empirisme supérieur » qu'il revendiquera pour lui-même, mais de surcroît, et quoique la connaissance qu'il en a eu fut limitée aux traductions de Samuel Jankélévitch (c'est-à-dire fort partielle comparée à celle que nous pouvons en avoir aujourd'hui), Deleuze manque rarement de souligner l'injustice

Du moins, Deleuze suggère ainsi un parallèle, affirmant que « Spinoza et Leibniz sont des post-cartésiens, au sens où Fichte, Schelling, Hegel sont des post-kantiens » (*SPE*, 302). Ce parallèle entre *post*-cartésianisme et *post*-kantisme ne repose pas seulement sur la situation analogue des successeurs de Descartes et de Kant : il ne suffit pas de dire que les uns et les autres s'installent aux limites d'un système, qu'ils revendiquent l'héritage en même temps qu'ils le transforment au point de le rendre méconnaissable, qu'ils le prolongent au point de le faire imploser. Car comme le remarque à fort juste titre Jean-Marie Vaysse dans son étude sur la place de Spinoza dans l'idéalisme allemand, ce parallèle repose en réalité pour Deleuze sur une ambition commune aux postcartésiens et aux postkantien, celle « de restaurer l'exigence d'une raison suffisante opérant dans l'absolu » — ou pour le dire autrement, de faire de l'absolu une instance universelle de détermination du singulier (*SPE*, 302)¹¹⁴. Or, parmi ces postkantien, il y en a un que Deleuze ne cite pas dans son livre sur Spinoza, quoiqu'il retînt particulièrement son attention : Salomon Maïmon.

On sait que Maïmon fut, historiquement, le premier postkantien à réclamer la substitution des conditions de l'expérience réelle aux conditions de l'expérience possible, à exiger le fondement réel (*Realgrund*) ou la raison suffisante de l'expérience¹¹⁵. Deleuze ne manque pas de le remarquer, dans la mesure où cette exigence induit une transformation du transcendantal qui, de condition formelle, se fait instance génétique. Telle est l'Idée comme principe différentiel d'une genèse immanente des objets de la sensibilité. On a souvent rappelé l'influence des différentielles de conscience de Maïmon sur la théorie différentielle de l'Idée virtuelle de Deleuze. C'est notamment cette influence qui amène Beth Lord à considérer Deleuze comme « l'héritier contemporain de Maïmon (*the contemporary inheritor of Maïmon*) »¹¹⁶. Il est

des critiques hégéliennes à son endroit et l'importance de sa conception des périodes de la révélation, qui lui semble rejoindre la logique spinoziste de l'expression de l'absolu qu'il développe pour son compte au quatrième chapitre de *Différence et répétition* : Schelling est en effet pour Deleuze le postkantien qui sut le plus, par sa théorie des puissances de Dieu, s'approcher d'une philosophie de l'expression et de son double mouvement (cf. *DR*, 246-247 ; *SPE*, 14, 104).

¹¹⁴ J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994, p. 19.

¹¹⁵ Cf. S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, *passim*. — C'est ce que rappelle à juste titre Daniela Voss dans un article consacré à Deleuze et Maïmon : cf. D. Voss, « Maïmon and Deleuze : the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials », *Parrhesia*, n° 11, 2011, p. 62-74.

¹¹⁶ B. Lord, *Kant and spinozism. Transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 130.

vrai que Deleuze ne tarit guère d'éloges sur Maïmon, lequel inspire sa conception de la genèse transcendante de la phénoménalité. Nous le verrons à propos de la théorie deleuzienne de l'Idée et de la raison suffisante¹¹⁷. Cependant, l'importance de Maïmon pour Deleuze pourrait être considérée d'une manière tout à fait différente. Car plus que nul autre, Maïmon incarne aussi l'incapacité du postkantisme à surmonter les difficultés de la critique — à tel point qu'il nous éclaire tout autant sur la manière dont Deleuze en conçoit, *a contrario*, l'accomplissement. La critique kantienne se présentait elle-même comme une lutte sur deux fronts simultanés (*Kampfplatz*) : contre le scepticisme attaché à l'empirisme humien et contre le dogmatisme impliqué dans la métaphysique leibnizo-wolffienne (*PCK*, 5). Or, *l'originalité de la trajectoire de l'œuvre de Maïmon tient à ce qu'elle rattache successivement Kant aux ambitions dogmatiques de Spinoza et de Leibniz, puis à l'empirisme sceptique de Hume*. Maïmon commence en effet par une tentative de refondation systématique de la philosophie transcendante sur des bases empruntées à Leibniz et Spinoza, mais l'échec auquel il aboutit le conduit finalement à une régression sceptique vers Hume. Cette « déconvenue sceptique », suivant l'expression de Martial Gueroult, fit écrire à Maïmon cet aveu resté célèbre : « Je reconnais que dans mon premier écrit (*Essai sur la philosophie transcendante*, 1790), j'ai tenté ce saut mortel et essayé de concilier la philosophie kantienne avec le spinozisme, mais je suis persuadé maintenant, de façon complète, que cette entreprise naturelle à tout penseur indépendant, est impraticable et je crois bien plutôt assurer la synthèse de la philosophie kantienne avec le scepticisme de Hume »¹¹⁸.

Qu'a alors d'exemplaire le cas de Maïmon ? C'est qu'il met au jour le présupposé dogmatique commun à l'ensemble du postkantisme : l'idéal d'une philosophie transcendante élevée au rang de Science, c'est-à-dire l'idéal d'un savoir absolu fondé sur des principes apodictiques. Que cet idéal paraisse réalisable, voilà la critique qui s'oriente vers l'idéalisme dogmatique ; mais qu'il semble inaccessible, la voici qui se dirige vers le scepticisme. Telle est « l'image dogmatique de la pensée » dont les postkantiens ne surent pas faire le deuil. À propos de Maïmon, Ernst Cassirer avait déjà aperçu ce postulat commun à tous les postkantiens. Telle est la raison qui explique la bipolarisation du postkantisme. D'après Cassirer, en effet, « c'est bien moins une orientation empiriste qui ramène Maïmon au scepticisme de Hume

¹¹⁷ Cf. *infra*, chap. 5.

¹¹⁸ S. Maïmon, *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde* (cité in M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, *op. cit.*, p. 138).

qu'une orientation dogmatico-spéculative »¹¹⁹. Alors, si l'on accepte de donner à l'adjectif « dogmatique » le sens large que propose Deleuze, on qualifiera de dogmatique toute pensée qui postule et reconnaît l'idéal philosophique d'un savoir absolu fondé sur des principes apodictiques, que cet idéal soit considéré ou non comme réalisable (*DR*, 249). C'est bien en ce sens large qu'il faut entendre le terme de dogmatique dans l'expression deleuzienne d'« image dogmatique de la pensée », qui subsume indifféremment des philosophies qui se prétendent dogmatiques au sens strict et d'autres qui se montrent sceptiques. C'est pourquoi le huitième et dernier postulat de cette image, le postulat du savoir, ne fait pour Deleuze que « recueillir tous les autres » (*DR*, 216). On en déduira que, *pour Deleuze comme pour Kant, si la critique postkantienne est incapable d'accomplir la critique, c'est tantôt que la représentation se trouve dépassée dans un principe spéculatif inconditionné qui, niant le réalisme empirique kantien, surmonte la critique dans un idéalisme spéculatif (cf. Fichte, Hegel), tantôt que l'impuissance à trouver le fondement apodictique de la représentation ne laisse d'autre issue qu'une régression sceptique dans l'empirisme ou dans la foi (Schulze, Jacobi)*. Mais si la critique kantienne doit être accomplie, il faut refuser l'alternative du dogmatisme et du scepticisme, refus qui s'incarnait chez Kant dans la corrélation de l'idéalisme transcendantal et du réalisme empirique (*PCK*, 23-24).

Nous ne pouvons encore déterminer exactement le type de corrélation qu'instaure Deleuze¹²⁰. Reste que, à ses yeux, la voie permettant d'accomplir la critique fut bel et bien tracée par Kant. Pourtant, elle n'apparaît pas tant dans la corrélation centrale de l'idéalisme transcendantal et du réalisme empirique, que dans le paradoxe du sens interne, moment furtif éclatant où Kant surmonte l'extériorité de l'être et de la pensée sans pourtant la soumettre à une identité supérieure. De même que Platon fut le premier

¹¹⁹ E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. III. Les systèmes postkantien*, Paris, Cerf, 1999, p. 108. Voir aussi, p. 93-94 : « C'est un scepticisme, en effet, qui résulte purement et simplement de la rigueur avec laquelle Maïmon, s'opposant à tout sensualisme, avait établi l'*idéal rationnel* du savoir et l'avait démontré dans sa nécessité à l'intérieur de la logique et de la mathématique pure. Il est un "sceptique empiriste" parce que et en tant que — selon sa propre expression — il est un "dogmatique rationnel", c'est-à-dire parce qu'il ne trouve jamais l'expérience à la hauteur de l'exigence inconditionnée qui résulte pour lui du concept de science *exacte* ». — Cette orientation rationaliste et dogmatique provient chez Maïmon de sa fascination, partagée par Kant, pour l'apodicticité des mathématiques. Nous verrons que la conception que Deleuze se fait des mathématiques le préserve de ce risque.

¹²⁰ Sur ce point, cf. *infra*, chap. 5 (la corrélation entre ce qu'il faut bien appeler un idéalisme transcendantal et un réalisme intensif, sorte de « super-kantisme » où les facultés sont élevées à leur exercice supérieur, affranchies des limites de la représentation).

renverser le platonisme, Deleuze voit en Kant le premier critique du kantisme. En ce sens, dans la tentative postkantienne de poursuivre sa démarche et de rendre hommage à sa méthode, Kant eut raison de se méfier de ses héritiers proclamés¹²¹. *Pour Deleuze du moins, il est clair en tout cas que Kant fut son plus grand critique — et son propre fossoyeur. Car la voie qui mène hors du rationalisme en général ne se trouve selon Deleuze ni dans la métaphysique prékantienne ni dans le dogmatisme postkantien, mais chez Kant lui-même.* « Plutôt qu'à ce qui se passe avant et après Kant (et qui revient au même), nous devons nous intéresser à un moment précis du kantisme, moment furtif éclatant qui ne se prolonge même pas chez Kant, qui se prolonge encore moins dans le postkantisme » : le paradoxe du sens interne (*DR*, 82). Ce moment qui ne se prolonge ni chez Kant ni dans le postkantisme, Deleuze le verra se prolonger chez Nietzsche. Il nous faut d'abord considérer le sens qu'il a chez Kant.

Kant et le paradoxe du sens interne (le Dieu mort et le Je fêlé)

L'intérêt répété de Deleuze pour le paradoxe du sens interne doit être mesuré au rôle du Cogito dans le monde de la représentation : car si le Cogito est le principe général de la représentation (Je pense), le paradoxe du sens interne est l'au-delà de ce principe (Je fêlé). D'après Deleuze, il faut reconnaître à Kant le mérite d'avoir ouvert ici une profonde brèche dans sa propre conception du transcendantal, suggérant peut-être malgré lui un au-delà du fondement de la représentation¹²².

Au début de la Dédution de 1787, Kant s'interroge sur la possibilité d'une synthèse en général, c'est-à-dire de la représentation d'un objet. D'après lui, la liaison d'un divers en général, qu'il s'agisse d'une synthèse du divers de l'intuition ou d'une synthèse de plusieurs concepts, ne peut être produite ni par l'intuition sensible qui est simplement réceptive, ni par l'objet

¹²¹ Cf. la célèbre lettre ouverte de Kant sur la *Doctrine de la Science* de Fichte : « Un proverbe italien dit : "Que Dieu ne fasse que nous protéger de nos amis, car nous saurons bien veiller nous-mêmes à nos ennemis". C'est qu'il y a de prétendus amis bien intentionnés envers nous, mais qui dans le choix des moyens propres à favoriser nos desseins, se conduisent de travers (maladroitement), et même parfois malhonnêtement et perfidement et même méditant notre perte sans cesser de tenir des propos bienveillants (*aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere*) et desquels, ainsi que de leurs pièges, on ne saurait trop se garder » (cité in A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie ? Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1991, p. 52). Cf. J. G. Fichte, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1999, p. 314 (tr. fr. A. Philonenko).

¹²² Deleuze relève deux autres aspects de la pensée kantienne qui sont radicalement en excès sur le kantisme : la théorie du sublime (cf. *PCK*, 73-75 ; *ID*, 79-101 ; *DR*, 187, n. 1) ; les exigences génétiques de l'*Opus postumum* (cf. « Qu'est-ce que fonder ? » : « Développement qui semble prouver que Kant tournait à Fichte, au postkantisme »).

lui-même qui est le résultat de la liaison, mais seulement par un acte de l'entendement, c'est-à-dire par la spontanéité de la représentation. Toute liaison est donc un acte de l'entendement, que Kant qualifie du nom général de *synthèse*, « afin de faire remarquer en même temps par là que nous ne pouvons rien nous représenter comme lié dans l'objet sans auparavant y avoir nous-mêmes produit en lui cette liaison, et que, de toutes les représentations, la *liaison* est la seule qui ne peut être donnée par des objets, mais ne peut être accomplie que par le sujet lui-même, parce qu'elle est un acte de sa spontanéité »¹²³. Kant remarque dans un second temps que la question de la possibilité de la synthèse en général doit néanmoins être dépassée vers celle du fondement de cette possibilité. Car si toute unité synthétique n'est possible qu'en vertu d'un acte spontané de l'entendement, quel est le principe de cette unité ? De quel principe originaire dépend toute synthèse particulière de l'entendement ? La célèbre réponse de Kant est : « Le : *je pense* doit *pouvoir* accompagner toutes mes représentations ; car, si tel n'était pas le cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait être aucunement pensé »¹²⁴. Le Je pense, comme principe de l'unité synthétique originaire de l'aperception, est donc la condition de toutes *mes* représentations, c'est-à-dire de toute pensée d'objet *par moi*, puisque sans cette synthèse le divers ne s'unirait pas dans une conscience d'objet.

Il n'est pourtant pas sûr, suggère Deleuze, que ce fondement ne soit pas sapé chez Kant par une autre instance, qui dément son statut de principe suprême de la représentation. Il n'est pas sûr que le fondement ne nous entraîne pas dans un sans-fond. Le cogito cartésien définit la pure forme de la conscience en énonçant la coïncidence de la pensée et de l'être dans l'instantanéité d'une intuition intellectuelle (je me pense). Mais Kant remarque que, si « dans la conscience que j'ai de moi-même avec la pure pensée, je suis *l'être même* [...], par là rien de cet être ne m'est encore donné à penser »¹²⁵. Il est donc nécessaire d'introduire une troisième instance entre le Je et le moi, entre la forme de la pensée et son objet empirique : la forme du temps, sous laquelle la conscience s'apparaît à elle-même. Il n'en fallait pas plus à Deleuze pour souligner que *Je ne peux m'apparaître effectivement que dans le temps, comme un moi phénoménal : la pensée réelle (et non simplement possible) suppose le temps comme une condition interne ; mais par là, l'exercice de la pensée est*

¹²³ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Dédution transcendantale (1787), § 15, AK III, 107 (tr. fr. A. Renaut).

¹²⁴ *Ibid.*, AK III, 108 (tr. fr. A. Renaut).

¹²⁵ *Ibid.*, Remarque générale concernant le passage de la psychologie rationnelle à la cosmologie (cité in *DR*, 116).

traversé par une fêlure interne, qui fait que Je m'apparaît nécessairement venu d'ailleurs, comme si Je me précédait. Deleuze peut ainsi emprunter à Rimbaud la formule poétique qui en condense le sens : « Je est un Autre ».

La spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. Commence alors une longue histoire inépuisable : JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime. L'activité de la pensée s'applique à un être réceptif, à un sujet passif, qui se représente donc cette activité plutôt qu'il ne l'agit, qui en sent l'effet plutôt qu'il n'en possède l'initiative, et qui la vit comme un Autre en lui (*DR*, 116-117 ; cf. *CC*, 42-45).

Contrairement à ce que suggère Deleuze dans *La philosophie critique de Kant*, il n'est donc pas vrai que la totalité de la *Critique de la raison pure* soit écrite sous l'égide du sens commun. Certes, l'initiative n'est pas poursuivie, dans le domaine pratique encore moins que dans le domaine spéculatif. Certes, le paradoxe du sens interne ne joue pas le rôle de principe génétique de la représentation dans l'économie de la première Critique. Mais il n'en reste pas moins pour Deleuze que, si l'énoncé du paradoxe du sens interne n'est qu'un moment furtif, il entraîne l'implosion des limites de la représentation. Ces limites ne sont pas seulement celles du sujet transcendantal, mais aussi et en même temps celles de la forme d'identité métaphysique dont le sujet est le sous-produit. Deleuze voit en effet dans la fêlure du Je la conséquence de la mort de Dieu. Dans le Cogito, Dieu garantit de l'identité du Je. « Descartes ne concluait qu'à force de réduire le Cogito à l'instant, et d'expulser le temps, de le confier à Dieu dans l'opération de la création continuée. Plus généralement, l'identité supposée du Je n'a pas d'autre garant que l'unité de Dieu lui-même » (*DR*, 117). Autant dire que, lorsque la différence pure ou la forme vide du temps prend la place de Dieu, empêchant la pensée de coïncider avec son objet, c'est en même temps l'identité du sujet qui disparaît. « C'est ce que Kant a si profondément vu, au moins une fois, dans la *Critique de la raison pure* : la disparition simultanée de la théologie rationnelle et de la psychologie rationnelle, la façon dont la mort spéculative de Dieu entraîne une fêlure du Je » (*DR*, 117).

L'éternel retour

L'interprétation deleuzienne de l'éternel retour et de la volonté de puissance

On aurait tort de sous-estimer le fait que Deleuze ait choisi de marquer son retour sur la scène philosophique, après « un trou de huit ans », par une étude sur Nietzsche. Si l'on considère que cette « phase de latence » constitue la période de maturation de son système, suivie d'une phase intense de publications, ce geste apparaît dans toute sa valeur stratégique, et d'abord polémique¹²⁶. Nous en avons déjà suggéré un aspect central, l'introduction du problème de l'évaluation des valeurs dans la critique. Mais cet aspect dépend d'un enjeu plus général : le renversement du platonisme par Nietzsche et l'achèvement concomitant de la philosophie critique que les postkantiens avaient amorcé. Tel est pour Deleuze « l'aspect historiquement important de la philosophie de Nietzsche », mais aussi « sa situation complexe à l'égard du kantisme ». On ne saurait donc trop exagérer l'importance des lignes qui le désignent comme celui qui sut le premier franchir le mur du postkantisme, au prix d'une percée si radicale qu'il lui fallut conquérir une nouvelle terre philosophique. « Une transformation radicale du kantisme, une réinvention de la critique que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait, une reprise du projet critique sur de nouvelles bases et de nouveaux concepts, voilà ce que Nietzsche semble avoir cherché (et avoir trouvé dans "l'éternel retour" et "la volonté de puissance") » (*NPh*, 59).

Deleuze regrettait qu'une certaine indifférence de la substance vis-à-vis des modes subsiste encore chez Spinoza. Pour abandonner la métaphysique rationaliste et accomplir la révolution enveloppée par l'expressivité de la substance, il aurait fallu, suggérait-il, que la substance tourne autour des modes. Ce « renversement catégorique plus général », par lequel ce n'est plus le devenir qui se dit de l'être, la différence de l'identité, ou le multiple de l'un, mais l'être du devenir, l'identité de la différence et l'un du multiple, telle est en effet pour Deleuze l'œuvre propre de Nietzsche avec son concept d'éternel retour — « révolution copernicienne qui ouvre à la différence la possibilité de son concept propre, au lieu de la maintenir sous la domination d'un concept plus général posé déjà comme identique » (*DR*, 59). Depuis *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze rejette systématiquement toute interprétation de l'éternel retour nietzschéen en termes de retour de

¹²⁶ Nous empruntons l'expression de « phase de latence » à François Dosse. Cf. F. Dosse, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 144.

l'Identique ou du Même, soit qu'on l'assimile à un retour cyclique astronomique ou physique à la manière des Anciens, soit qu'on le comprenne comme un revenir du Même à la manière de Heidegger (*NPh*, 52-55, 217 ; *DR*, 311-314)¹²⁷. Nous ne pouvons pas ignorer l'enjeu de ce refus : il s'agit de révoquer la double exigence du Même et du Semblable qui régit le platonisme en général. On objectera cependant qu'on trouve bel et bien l'expression d'« éternel retour du même » sous la plume de Nietzsche. L'interprétation de Deleuze n'est-elle pas trop charitable, ou du moins forcée ? À l'appui de sa propre interprétation, Deleuze invoque invariablement le même argument : *l'éternel retour ne peut être retour du Même ou de l'Identique parce qu'il se dit d'un monde où toute identité a été dissoute, le monde de la volonté de puissance*¹²⁸ ; or, si le monde de la volonté de puissance est un monde intensif dont le fond même est la différence, comment l'éternel retour de ce monde pourrait-il être autre chose que la reproduction de la différence ?

Chez Deleuze, deux conséquences découlent de cette interprétation. D'une part, Nietzsche est dit réaliser effectivement l'univocité de l'être. Il la réalise *effectivement*, car l'éternel retour forme l'être commun de toutes les

¹²⁷ À propos de Heidegger et de son interprétation de l'éternel retour nietzschéen, Deleuze écrit : Heidegger « opère-t-il la conversion d'après laquelle l'être univoque doit se dire seulement de la différence, et, en ce sens, tourner autour de l'étant ? Conçoit-il *l'étant* de telle façon que celui-ci soit vraiment soustrait à toute subordination vis-à-vis de l'identité de la représentation ? Il ne le semble pas, à voir sa critique de l'éternel retour nietzschéen » (*DR*, 91). — Sur cette critique, cf. M. Heidegger, *Nietzsche, II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 15-17 (tr. fr. P. Klossowski). Pour Heidegger, les notions de Volonté de puissance et d'Éternel Retour sont des déterminations de l'étant en sa totalité, la Volonté de puissance exprimant la quiddité de l'être (*quid esse*, ce qui est) telle qu'elle apparaît à la fin de l'histoire, et l'Éternel Retour du Même, la quoddité de l'être (*quod esse*, comment se manifeste ce qui est). « La Volonté de puissance dit ce que l'étant "est", c'est-à-dire en tant que quoi il s'exerce (en tant que puissance). L'Éternel Retour du Même nomme le Comment, le *Quo modo* dans lequel l'étant est d'un *quid* ainsi caractérisé, sa "factualité" dans sa totalité, son "fait qu'il est", son *quod esse* ». Or, d'après Heidegger, l'origine de cette distinction, « remonte aux origines platoniciennes de la métaphysique, et à la distinction de l'*onto on* et du *me on* ». Certes, il est vrai que Nietzsche tente d'échapper à l'histoire de la métaphysique occidentale, qu'il « tente à partir de celle-là même de surmonter cette distinction du monde "vrai" et du monde "apparent" ». Mais Nietzsche aurait « omis de penser » la distinction métaphysique du *quid esse* et du *quod esse*, si bien qu'il s'avère finalement incapable de l'éliminer et de la surmonter. « La pensée de l'Éternel Retour du Même énonce sous une forme métaphysique propre à la fin de l'histoire la même chose qu'en accomplissant les Temps modernes la Volonté de puissance exprime en tant que caractère fondamental de la propriété d'être de l'étant ».

¹²⁸ D'où l'importance, pour Deleuze, de la compréhension que livre Klossowski de la volonté de puissance : dans « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même » (in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, 1967), puis dans *Nietzsche et le cercle vicieux* (Paris, Mercure de France, 1969), Klossowski interprète en effet le monde de la volonté de puissance comme un monde intensif où toutes les identités ont été préalablement dissoutes.

choses, une fois dit que ces choses ne sont plus des individus constitués ou des sujets formés, mais au contraire des différences non liées qui se répartissent librement dans un monde intensif. Le monde de la volonté de puissance implique donc la distribution nomade de différences intensives inégales dans l'être égal, le champ transcendantal impersonnel peuplé de singularités pré-individuelles, multiplicité de l'Idée peuplée de simulacres (distribution nomade et anarchie couronnée). L'identité de l'être dans l'éternel retour est donc, d'autre part, une identité qui ne se dit que du différent, un même qui ne se dit que de l'autre, une égalité qui ne se dit que de l'inégal. Deleuze suggère à ce titre que son interprétation n'est pas en contradiction avec l'expression nietzschéenne d'éternel retour du même, mais qu'elle implique plutôt de comprendre « le Même » d'une manière précise. On ne comprendra pas le Même, en premier lieu, comme le sujet supposé de l'éternel retour, à la manière du Dieu de la métaphysique. Car telle est la longue erreur de la philosophie, qui trouve son origine dans le platonisme. On ne le comprendra pas non plus, en second lieu, comme la synthèse de la différence sous l'identité de la conscience, à la manière de la philosophie transcendantale. Telle est l'illusion transcendantale propre à la philosophie (dont l'erreur est le sous-produit). *On comprendra en vérité le Même comme ce qui ne se distingue pas de l'éternel retour : l'éternel retour est la seule ressemblance de ce qui revient. Ce ne sont pas les ressemblances qui diffèrent en fonction du Même, comme dans le monde platonicien, ce sont toujours les différences qui se ressemblent* (DR, 164-165).

Quand nous disons que l'éternel retour n'est pas le retour du Même, du Semblable ou de l'Égal, nous voulons dire qu'il ne présuppose aucune identité. Au contraire, il se dit d'un monde *sans identité*, sans ressemblance comme sans égalité. Il se dit d'un monde dont le fond même est la différence, où tout repose sur des disparités, des différences de différences qui se répercutent à l'infini (le monde de l'intensité). Lui-même l'éternel retour, est l'Identique, le semblable et l'égal. Mais justement, il ne présuppose rien de ce qu'il est dans ce dont il se dit. Il se dit de ce qui n'a pas d'identité, de ressemblance et d'égalité. Il est l'identique qui se dit du différent, la ressemblance qui se dit du pur dispars, l'égal qui se dit seulement de l'inégal, la proximité, de toutes les distances. Il faut que les choses soient écartelées dans la différence, et leur identité dissoute, pour qu'elles deviennent la proie de l'éternel retour, et de l'identité dans l'éternel retour (DR, 311).

Le renversement du monde de la représentation

Nous pouvons mieux comprendre, désormais, l'origine du paradoxe que nous soulevions au chapitre précédent : pourquoi le monde de la représentation trouve-t-il chez Deleuze son principe général dans le Cogito, c'est-à-dire dans l'emblème d'une philosophie du sujet fini, alors qu'il concerne aussi l'ensemble de la métaphysique ? La réponse apparaît clairement lorsque Deleuze distingue la différence pure d'une part, l'illusion inévitable qu'elle produit d'autre part, et enfin l'erreur qui découle de l'illusion. Deleuze distingue ainsi l'ontologie de la différence, la philosophie de la conscience, et enfin la métaphysique. Pour Deleuze, la métaphysique est en effet le sous-produit *contingent* d'une illusion, mais d'une illusion *nécessaire* qui apparaît dans le Cogito et qui est elle-même le mouvement apparent de la différence, son effet ou son « produit de fonctionnement » (*DR*, 385). Ainsi lorsqu'il affirme après Nietzsche que la position métaphysique de l'Un est « la plus longue *erreur* », il ajoute aussitôt que la condition d'une telle erreur réside dans une « *illusion* inévitable, qui est la source de l'erreur, mais qui peut en être séparée » : car dans l'illusion, l'identité n'est pas supposée comme c'est le cas dans l'erreur, elle est au contraire « *rétrojetée* sur la différence originaire » dont elle dérive (*DR*, 164-165). (Nous reconnaissons ici l'illusion produite par le mécanisme de réflexion de la différence dans la représentation du sujet, tel qu'il vient à l'explicite dans les philosophies de la conscience.) Si d'une part l'illusion est à la source de l'erreur (puisque l'identité supposée n'est que l'hypostase d'une identité réfléchie), et si d'autre part seule l'illusion est inévitable (puisque l'illusion est constitutive tandis que l'erreur peut en être séparée), alors il est clair que *la métaphysique n'est que le sous-produit d'une illusion originaire de la conscience qui se manifeste dans toute sa pureté avec le Cogito*. Tel est le sens du glissement de Platon vers le monde de la représentation¹²⁹.

Deleuze ne commet donc aucun anachronisme lorsqu'il présente le Cogito comme le principe général du monde de la représentation : il retrouve plutôt la condition de possibilité de l'erreur qui se manifeste dans la

¹²⁹ Cf. *DR*, 385-386 : « Il y a un enchaînement nécessaire, du sens ontologique au sens simulé. Le second dérive du premier, c'est-à-dire il reste à la dérive, sans autonomie ni spontanéité, simple effet de la cause ontologique qui en joue comme la tempête. Mais comment la représentation n'en profiterait-elle pas ? Comment la représentation ne naîtrait-elle pas une fois, au creux d'une vague, à la faveur de l'illusion ? Comment, de l'illusion, ne ferait-elle pas une "erreur" ? Voilà que l'identité du simulacre, l'identité simulée, se trouve projetée ou *rétrojetée* sur la différence interne. La ressemblance extérieure simulée se trouve *intériorisée* dans le système ».

métaphysique, l'illusion transcendantale qui se déploie dans la représentation. D'où l'ambivalence du jugement qu'il porte sur le tournant transcendantal. D'un côté, Deleuze peut estimer risible de croire que la destitution de la métaphysique classique par Kant et les postkantians soit un progrès considérable, puisque la philosophie ne fait que récupérer au profit de l'Homme les attributs qu'elle avait auparavant confiés à Dieu, comme le fait par exemple Feuerbach lorsqu'il divinise l'humain (*NPh*, 185); mais de l'autre, il peut suggérer qu'il y a tout de même un progrès véritable, au moins en ce que la philosophie remonte à la source de la longue erreur métaphysique, de sorte qu'elle entre en prise directe, quoique sans le comprendre, avec les illusions transcendantales de la représentation. Avec la mort de Dieu s'annonce inéluctablement la mort de l'Homme.

Deleuze estime ainsi, contrairement à Heidegger, que Nietzsche renverse le platonisme et met à bas l'alliance entre l'infini et le fini qui se nouait dans le monde de la représentation. La volonté de puissance désigne un monde où toute identité est dissoute, personnelle comme individuelle, et l'éternel retour désigne l'Être qui se dit uniquement de la différence et prend la place du Dieu mort. S'appuyant sur les analyses de Klossowski, lesquelles rejoignent les positions défendues dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze suggère que « si l'éternel retour est la plus haute pensée, c'est-à-dire la plus intense, c'est parce que son extrême cohérence, au point le plus haut, exclut la cohérence d'un sujet pensant, d'un monde pensé comme d'un Dieu garant » (*DR*, 81). *De l'alliance Homme-Dieu dans la représentation à la double mort de Dieu et de l'Homme dans le monde intensif de la volonté de puissance et l'épreuve de l'éternel retour, c'est donc le principe de l'harmonie du moi et du monde en Dieu qui disparaît*. Nous savons comment Hume et Kant résolvaient ce problème : l'un invoquait la solution métaphysique traditionnelle, l'autre inventait une solution transcendantale. Pourtant, Deleuze ne croit pas que la seconde solution soit moins dogmatique que la première : dans tous les cas, l'extériorité de la pensée et de l'être est réduite à une identité supérieure, identité analytique infinie (Dieu) ou identité synthétique finie (Je). Même la prétendue révolution copernicienne échoue à réaliser la critique lorsqu'elle se voit forcée d'invoquer à nouveau, dans la *Critique de la faculté de juger*, l'idée d'harmonie et de finalité : une finalité subjective qui désigne l'accord de la forme d'un objet avec les facultés de connaître, et une finalité objective qui désigne l'accord de la forme de l'objet avec la possibilité de la chose même¹³⁰.

¹³⁰ Cf. *PCK*, 98 : « Le dogmatisme affirmait une harmonie entre le sujet et l'objet, et invoquait Dieu (jouissant de facultés infinies) pour garantir cette harmonie. Les deux premières

Même si ce n'est plus la finalité qui a un principe théologique, « mais plutôt la théologie, un fondement “final” humain », nous retrouvons toujours cette affinité du moi et du monde théologiquement ou téléologiquement fondée, toujours ce nœud de l'harmonie qui maintient la critique à l'intérieur de la représentation (*PCK*, 99). Deleuze peut donc regretter que les Idées de Dieu, du moi et du monde règnent encore et toujours sur la philosophie après Kant. Mais il peut se réjouir qu'elles disparaissent avec Nietzsche.

La pensée de l'éternel retour occupe une place de tout premier rang dans *Nietzsche et la philosophie* et dans *Différence et répétition*, où elle intervient chaque fois à un moment conclusif¹³¹. Pour Deleuze, l'éternel retour est la répétition de la différence pure, il incarne la véritable sélection, le principe d'une justice purement immanente qui supprime le système transcendant du jugement. Car l'éternel retour ne sélectionne pas les êtres qui participent à l'ipséité de l'Idée ou du Principe, qui se tiennent dans les limites du Grand et du Petit, hors des formes extrêmes qui les font échapper à toute identité (simulacres). Il expulse au contraire les formes moyennes, qui s'accrochent à l'identité individuelle ou personnelle, pour faire revenir le monde des métamorphoses et des intensités qui ne présuppose plus aucune identité, le monde de la volonté de puissance ou des simulacres (*DR*, 92). C'est en ce sens que, pour Deleuze, l'éternel retour donne à la hiérarchie ontologique le sens d'une anarchie couronnée.

Seul revient ce qui est extrême, excessif, ce qui passe dans l'autre et devient identique. C'est pourquoi l'éternel retour se dit seulement du monde théâtral des métamorphoses et des masques de la Volonté de puissance, des intensités pures de cette Volonté, comme facteurs mobiles individuants qui ne se laissent plus retenir dans les limites factices de tel ou tel individu, de tel ou tel Moi. L'éternel retour, le revenir, exprime l'être commun de toutes les métamorphoses, la mesure et l'être commun de tout ce qui est extrême, de tous les degrés de puissance en tant que réalisés (*DR*, 60).

Critiques y substituent l'idée d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet “fini” : nous, les législateurs, dans notre finitude elle-même (même la loi morale est le fait d'une raison finie). Telle est la révolution copernicienne. Mais, de ce point de vue, la Critique du Jugement semble soulever une difficulté particulière : lorsque Kant découvre un libre accord sous le rapport déterminé des facultés, ne réintroduit-il pas simplement l'idée d'harmonie et de finalité ? Et cela de deux façons : dans l'accord dit “final” entre les facultés (finalité subjective), et dans l'accord dit “contingent” de la nature et des facultés elles-mêmes (finalité objective) ».

¹³¹ Cf. *NPh*, II, 14-15 ; V, 12-13. Dans *Différence et répétition*, l'analyse de l'éternel retour intervient à la fin des chapitres I, II, V et à la fin de la conclusion.

Pour Deleuze, l'univocité que Duns Scot avait seulement *pensée*, que Spinoza avait *affirmée*, Nietzsche l'a donc *réalisée*. Cette réalisation se confond avec le renversement effectif du platonisme. Celui-ci a toujours un double aspect : spéculatif et pratique.

Aspects spéculatif et pratique de l'univocité

Spéculativement, l'univocité réalisée implique une nouvelle conception du rapport entre l'Être et les étants, et par conséquent une nouvelle manière d'envisager le rapport du concept et de l'individu. On se souvient qu'Aristote cherchait à échapper à l'opposition frontale de l'univocité pure défendue par les Éléates et les Mégariques et de l'équivocité pure soutenue par les sophistes. D'après lui, le discours philosophique ne pouvait pas plus supporter un excès d'universalité (sous peine de devenir un discours vide sur l'Être ou l'Un) qu'un excès de singularité (sous peine de renoncer à l'essence au profit de la multiplicité des apparences). La possibilité du jugement attributif dépendait donc d'une voie moyenne capable d'instaurer le juste milieu entre ces deux excès. Telle était la coordination du genre et de la différence spécifique dans le jugement prédicatif, discours univoque qui laissait pourtant hors d'atteinte la connaissance de l'être en tant qu'être et celle de l'individu singulier. Qu'en est-il de Deleuze ? Deleuze ne cherche pas à échapper à l'opposition de l'univocité et de l'équivocité pures, mais à faire la synthèse des opposés. *L'ontologie deleuzienne est une synthèse paradoxale de l'univocité parméniadienne et de l'équivocité sophistique, de l'universel et du singulier, de l'Un et du multiple*. Deleuze ne se contente pas de dire que l'être est univoque, c'est-à-dire qu'il se dit toujours en un seul et même sens, comme si la philosophie pouvait se contenter de dire que l'Être est. Il précise en outre que ce sens univoque s'applique à des différences elles-mêmes équivoques, c'est-à-dire qui n'ont pas le même sens. Deleuze y insiste même lourdement : « En effet, l'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Être se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, *de* toutes ses différences individuanes ou modalités intrinsèques. L'Être est le même pour toutes ces modalités, mais ces modalités ne sont pas les mêmes. Il est "égal" pour toutes, mais elles-mêmes ne sont pas égales. Il se dit en un seul sens de toutes, mais elles-mêmes n'ont pas le même sens » (*DR*, 53). Comment comprendre cette étrange synthèse d'univocité et d'équivocité ? Et s'il y a univocité métaphysique dans l'être et équivocité physique dans les étants, ne faut-il pas dire que Deleuze introduit à son tour une fêlure entre deux logos : un discours univoque qui porte sur l'Être universel et un discours équivoque à

propos des étants ? Ou comme le dit Deleuze, n'y a-t-il pas là « une conciliation de l'analogie de l'univocité » pour autant que l'être univoque considéré métaphysiquement est « analogue » lorsqu'il est considéré physiquement dans les étants ?

Mais d'abord quel est exactement le rapport entre l'être et ses différences ? Pour l'expliquer, Deleuze invoque la théorie des distinctions qui soutient la doctrine de l'univocité. Le rapport entre l'être et ses différences est le même qu'entre le blanc et ses variations intensives : le blanc se dit en un seul et même sens de toutes ses variations lumineuses puisque l'essence du blanc reste inchangée (distinction modale-intensive) ; mais ces variations n'ont pas le même sens puisque chacune exprime un degré d'intensité singulier du blanc (distinction réelle-formelle). C'est donc une même lumière ontologique qui se dit de toutes les nuances du monde, mais chacune a un sens différent correspondant à sa nuance propre. « Il est de l'essence de l'être univoque de se rapporter à des différences individuanes, mais ces différences n'ont pas la même essence, et ne varient pas l'essence de l'être — comme le blanc se rapporte à des intensités diverses, mais reste essentiellement le même blanc » (*DR*, 53). *La distinction modale-intensive s'applique donc au rapport direct et essentiel entre l'Être et ses différences individuanes, tandis que la différence réelle-formelle s'applique à la coexistence des essences de ces mêmes différences. L'Être est donc un désigné commun pour tous les sens formellement différents, il est le système des essences (la pure lumière blanche où coexistent virtuellement les essences de toutes les variations lumineuses) ; par ailleurs, les différences individuanes ne sont pas des individus constitués qui se distinguent extrinsèquement mais des modalités intrinsèques de l'être qui en expriment chacune un degré d'intensité (la couleur ou l'intensité de blanc comme degré de puissance auquel correspond une essence ou un sens).* Contrairement à Aristote, il n'y a donc ni médiation ni généralité pour Deleuze, et par conséquent aucune analogie de l'être : c'est immédiatement que l'être univoque se dit de ses différences individuanes, et ces différences expriment chacune un degré singulier de puissance (*DR*, 56).

D'un point de vue spéculatif, ces considérations sur l'univocité ont trois conséquences : elles impliquent une conception inédite de la détermination et du sens (théorie de l'Idée-multiplicité) ; elles engagent une nouvelle conception de l'attribution (théorie de la proposition verbale) ; elles ouvrent enfin sur une théorie originale du concept (théorie du symbole comme signe adéquat à l'Idée). 1°) Le domaine du sens désigne chez Deleuze le champ des déterminations pures qui se répartissent librement sur un plan idéal et coexistent toutes ensemble sans scinder l'être univoque (distribution

nomade). Deleuze précisera la nature de ce domaine dans la théorie de l'Idée-multiplicité au chapitre IV de *Différence et répétition* (il y prendra l'exemple de l'Idée de couleur) (*DR*, 236-237). C'est dans l'Idée, en effet, que coexistent toutes les déterminations libres et non liées, indépendamment de leur actualisation empirique : ainsi le vert de l'arbre saisi indépendamment de l'arbre réel qui l'incarne, et incarné par un verbe actif (verdoyer). 2°) Telle est chez Deleuze la fonction de l'attribut, à qui il revient de rapporter l'équivocité des étants à l'univocité de l'être. L'attribut est l'exprimé qui s'effectue dans un exprimant singulier (différence individuante, mode intrinsèque) mais qui rapporte son essence à un désigné ontologique commun dont il ne divise pas l'unité (différence interne, être univoque). S'inspirant de la théorie spinoziste des attributs, Deleuze peut dire que « les attributs sont des formes communes à Dieu dont ils constituent l'essence, et aux modes ou créatures qui les impliquent essentiellement » (*SPE*, 39)¹³². C'est cette triade substance-attributs-modes que l'on retrouve dans le modèle de la proposition ontologique que Deleuze entend substituer au modèle aristotélicien du jugement. « Dans la proposition prise comme entité complexe, on distingue : le sens, ou l'exprimé de la proposition ; le désigné (ce qui s'exprime dans la proposition) ; les exprimants ou les désignants, qui sont des modes numériques [...]. Dans la proposition ontologique, ce n'est pas seulement le désigné qui est ontologiquement le même pour des sens qualitativement distincts, c'est aussi le sens qui est ontologiquement le même pour des modes

¹³² Ainsi, quant à la doctrine spinoziste de la substance, Deleuze ne conçoit pas l'attribut comme attribué à une substance, mais au contraire comme « attributeur », comme un verbe actif qui rapporte son essence à la substance sans la diviser numériquement. Cf. *SPE*, 36-37 : « Les attributs chez Spinoza sont des formes dynamiques et actives. Et voilà bien ce qui paraît essentiel : l'attribut n'est plus attribué, il est en quelque sorte "attributeur". Chaque attribut exprime une essence, et l'attribue à la substance. Toutes les essences attribuées se confondent dans la substance dont elles sont l'essence. Tant que nous concevons l'attribut comme quelque chose d'attribué, nous concevons par-là même une substance qui serait de même espèce ou de même genre que lui ; cette substance, alors, n'a par soi qu'une existence possible, puisqu'il dépend de la bonne volonté d'un Dieu transcendant de la faire exister conformément à l'attribut qui nous la fait connaître. Au contraire, dès que nous posons l'attribut comme "attributeur", nous le concevons en même temps comme attribuant son essence à quelque chose qui reste identique pour tous les attributs, c'est-à-dire une substance qui existe nécessairement. L'attribut rapporte son essence à un Dieu immanent, à la fois principe et résultat d'une nécessité métaphysique. En ce sens *les attributs chez Spinoza sont de véritables verbes, ayant une valeur expressive* : dynamiques, ils ne sont plus attribués à des substances variables, ils attribuent quelque chose à une substance unique. Mais qu'est-ce qu'ils attribuent, qu'est-ce qu'ils expriment ? Chaque attribut exprime une essence infinie, c'est-à-dire une qualité illimitée. Ces qualités sont substantielles, parce qu'elles qualifient toutes une même substance ayant tous les attributs » (nous soulignons). — Deleuze développera le rapport entre attribut et forme active du verbe dans *Logique du sens*. Cf. *infra*, chap. 8.

individuels, pour des désignants ou exprimants numériquement distincts : telle est la circulation dans la proposition ontologique (expression dans son ensemble) » (*DR*, 52-53). Or, la proposition est le lieu d'expression du concept, quoiqu'il ne puisse pas s'y réduire (le concept est extra-propositionnel). 3°) L'objet du concept est l'attribut, c'est-à-dire cet état idéal de la différence ou de la détermination, saisie indépendamment de son effectuation spatio-temporelle. Tel est le sens ou l'événement que le concept exprime chez Deleuze : il correspond à telle nuance singulière de l'être, dans un rapport immédiat et essentiel entre l'universalité de l'être et la singularité de l'individu. En ce sens, *le concept assume le mouvement de l'expression dans son ensemble* : il dit le sens exprimé par la différence individuant, et la rattache ainsi directement à l'être univoque qui en est le désigné, c'est-à-dire à la différence interne qui en est la pure condition. La question de savoir comment le sens ou l'événement pur peut être exprimé dans le langage sera développée dans *Logique du sens*. Mais elle trouve déjà une de ses sources dans la théorie des signes développée tout au long des années 1960 : le concept est pour Deleuze un symbole, c'est-à-dire un signe qui exprime son propre sens, une présentation phénoménale de l'Idée. Le concept philosophique intériorise donc la différence de l'être et de la pensée en tant qu'il est la synthèse paradoxale de l'objet sensible et du sens idéal. À ce titre, il effectue la puissance de penser : par lui, l'Être s'exprime comme tel. Or, s'il vrai que l'effectuation de la puissance de penser est le devenir-expressif de l'absolu, nous devons considérer que chez Deleuze, la connaissance des choses mêmes n'est pas séparable d'un devenir-expressif ou d'un devenir-actif.

Mais que signifie pratiquement ce « devenir expressif » ? Il nous semble que le caractère pratique que Deleuze attribue à l'univocité de l'être se trouve entièrement compromis dès lors que l'on méconnaît la conception de l'existence qui est impliquée dans l'effectuation de la puissance de penser, c'est-à-dire dans le rapport entre la différence et la répétition, entre la volonté de puissance et l'éternel retour. Pour Deleuze, l'être univoque ne se rapporte pas aux individus constitués : tout n'est pas égal empiriquement. Il y a donc une hiérarchie qui dépend du rapport intérieur de chaque individu à son propre degré de puissance, suivant qu'elle atteint ou non sa propre limite, suivant qu'elle est ou non séparée de ce qu'elle peut. *C'est seulement lorsque la chose atteint sa propre limite ou sa forme extrême (simulacre), lorsqu'elle est saisie indépendamment de son effectuation empirique, que le plus petit devient l'égal du plus grand (anarchie couronnée)*. On invoque en général deux arguments complémentaires contre l'éthique enveloppée dans les philosophies de l'univocité. D'une part, on objecte que la distinction modale entre l'être et ses

modalités intrinsèques conduit ces dernières à n'être que de simples « maladies de l'essence », l'existence n'ajoutant rien à une essence vis-à-vis de laquelle elle est nécessairement une dégradation¹³³. D'autre part, parce que l'être se rapporte immédiatement et essentiellement à ses modalités, parce qu'elles sont dans une proximité absolue avec lui, on objecte que toute hiérarchie est supprimée puisque tout se vaut dans un tel monde. L'objection nihiliste selon laquelle l'existant n'a aucune valeur puisque seule en a l'essence absolue trouve ainsi son complément dans l'objection mystique ou panthéiste d'après laquelle chaque chose est égale à l'absolu. Ainsi, lorsque l'on reproche à Duns Scot à la fois de faire de l'existence une maladie de l'essence et de lorgner vers le panthéisme — lorsque l'on critique Spinoza pour avoir simultanément fait des modes de simples accidents de la Substance et promu leur fusion dans l'absolu — lorsque l'on objecte à Nietzsche d'avoir en même temps exalté les métamorphoses dionysiaques et invoqué un perspectivisme où tous les points de vue se vaudraient — enfin lorsque l'on accuse Deleuze de constituer un « platonisme ré-accentué », voire un néoplatonisme où les étants actuels sont à la fois des résidus du virtuel et la manifestation immédiate de la puissance de l'être dans l'existence¹³⁴. Mais par cette objection nihiliste-mystique, *on confond chaque fois, au niveau de l'existence, le plan transcendantal des différences individuanes et le plan empirique des individus constitués*¹³⁵. Chez Spinoza, Nietzsche, Deleuze l'existence n'est ni dévalorisée ni survalorisée ontologiquement ; elle est conçue comme une épreuve ou une sélection, le seul milieu où peut se faire la conquête de la plus haute puissance d'agir, l'affirmation de l'être affirmatif, le devenir-expressif qui rend l'existant fini égal à l'illimité. Tel est le devenir-actif, quoique rien ne soit peut-être plus ardu. C'est donc à tort qu'Alain Badiou croit pouvoir identifier chez Deleuze l'étant au simulacre, comme si cette indiscernabilité était donnée. Elle doit, bien au contraire, être produite. Ainsi, lorsque Deleuze écrit que « le difficile pour chaque chose est d'atteindre à son propre simulacre », nous ne devons pas être sourd à l'écho

¹³³ Cf. É. Gilson, *L'être et l'essence*, op. cit., p. 331.

¹³⁴ Cf. A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, op. cit., p. 41-42.

¹³⁵ Cf. *DR*, 56 : « Quand nous disons que l'être univoque se rapporte essentiellement et immédiatement à des facteurs individuanes, nous n'entendons certes pas par ceux-ci des individus constitués dans l'expérience, mais ce qui agit en eux comme principe transcendantal, comme principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation, et qui n'est pas moins capable de détruire les individus que de les constituer temporairement : modalités intrinsèques de l'être, passant d'un "individu" à l'autre, circulant et communiquant sous les formes et les matières. L'individuan n'est pas le simple individuel ».

qui se forme avec l'ultime phrase de l'*Éthique* (*DR*, 93). Si l'on considère le cas de la philosophie, tout doit nous laisser penser que Deleuze formule l'équivalent d'un salut par la connaissance, puisque la pensée philosophique n'est pas moins la saisie de la chose même dans un concept qui la porte à l'état de simulacre qu'elle n'est un devenir-simulacre du penseur où l'identité du sujet connaissant est pulvérisée (moi dissous). L'acte de connaître ne se place pas en face de l'objet à connaître : il y a une individuation du penseur qui se confond avec sa désubjectivation, entraîné par la pensée pure dans le monde des métamorphoses dionysiaques — celui où « Nietzsche a péri » (*LS*, 131)¹³⁶.

Deleuze concède volontiers que, pour renverser le platonisme et réaliser l'univocité de l'être, deux choses sont alors nécessaires. Spéculativement, il est nécessaire de montrer que le plan transcendantal de l'Idée et de l'individuation précède en droit celui des individus constitués. C'est l'objet, d'une part, de la théorie de l'Idée, qui exhibe le processus de détermination progressive et la distribution correspondante des singularités pré-individuelles (*DR*, chap. IV) ; c'est l'objet, d'autre part, d'une théorie de l'individuation, qui montre comment la différence d'intensité insiste sous les individus constitués (*DR*, chap. V). Pratiquement, il est nécessaire de montrer comment s'effectue dans l'existence le devenir-actif, par quelles expériences concrètes le plus petit devient l'égal du plus grand. C'est l'objet de *Proust et les signes* et de *Logique du sens*. Mais ces deux tâches supposent qu'ait été préalablement conquis le territoire propre à la philosophie de la différence, la conception expressive de l'être impliquée dans l'univocité.

¹³⁶ Cf. *DR*, 332 : Le Je et le moi « doivent être dépassés, mais par et dans l'individuation, vers les facteurs individuant qui les consomment, et qui constituent le monde fluent de Dionysos. L'indépassable, c'est l'individuation même. [...] C'est pourquoi l'individu en intensité ne trouve son image psychique, ni dans l'organisation du moi, ni dans la spécification du Je, mais au contraire dans le Je fêlé et le moi dissous, et dans la corrélation du Je fêlé avec le moi dissous. Cette corrélation nous apparaît nettement, comme celle du penseur et de la pensée, du penseur clair-confus pour des Idées distinctes-obscurées (le penseur dionysiaque). Ce sont les Idées qui nous conduisent du Je fêlé au moi dissous. [...] Mais ces Idées s'expriment dans les facteurs individuant, dans le monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète du penseur ou le système du Moi dissous ».

CONCLUSION — VERS LA RECHERCHE DES CONDITIONS DE L'EXPERIENCE REELLE

Quelle est l'ontologie que Deleuze substitue au monde quadripartite de la représentation ? Quel est le rapport entre les notions d'univocité de l'être, d'expression et d'éternel retour ? Ces trois notions correspondent chez Deleuze aux trois étapes menant au renversement complet du monde de la représentation. 1°) Avec la thèse scotiste de l'univocité de l'être, Deleuze trouve le moyen de contester le *modèle du jugement et l'usage de l'analogie*. Mais, chez Duns Scot, l'être univoque reste neutre à l'égard de ses différences. L'ontologie scotiste présente donc pour Deleuze le défaut que les postkantians croyaient trouver chez Spinoza : l'indifférence de la substance par rapport aux modes, un pur être en soi identique et mort. Pour que l'être se confonde avec l'autodétermination de l'absolu, il était nécessaire qu'il fût expressif ou affirmatif. 2°) Tel est le progrès considérable que constitue l'ontologie spinoziste aux yeux de Deleuze. Il y voit le moyen de subvertir la *complicité de l'identité et de la négation* qui culmine tant dans le prékantisme que dans le postkantisme. Lorsque l'être devient expressif, au lieu que la détermination de la chose soit le résultat d'une négation dans l'identique, elle est au contraire une affirmation de la différence dont la négation n'est que l'effet subséquent. L'expression assure pour Deleuze à la fois l'immanence de l'Un et du multiple (l'être s'affirme de toutes ses différences individuanes) et la liaison a priori de l'être et de la pensée dans l'absolu (l'être est explication de l'Un dans le multiple et la pensée, enveloppement du multiple dans l'Un). Le monisme ontologique est inséparable d'un dualisme de tendances. Mais pour que l'univocité soit réalisée, il ne suffisait pas que l'être soit affirmation, il fallait qu'il ne soit rien d'autre que cette affirmation, qu'il ne se dise que du devenir et se confonde avec l'affirmation de la différence. Probablement fallait-il aussi que le lexique de la cause immanente et de la substance soit abandonné afin que le « renversement catégorique » puisse avoir lieu, renversement où l'être ne se dit plus que du devenir, l'identité de la différence. 3°) Tel est l'accomplissement de l'univocité que Deleuze voit à l'œuvre dans les notions nietzschéennes de volonté de puissance et d'éternel retour. Il y trouve le moyen de *renverser le platonisme dans son ambition spéculative et morale, de révoquer la connivence du Même et du Semblable (ressemblance)*. Car l'éternel retour se dit du monde de la volonté de puissance où toute identité a été préalablement dissoute : s'instaure alors pour Deleuze une sélection immanente où seules reviennent les choses qui ont perdu toute

identité, où seules sont sélectionnés les êtres qui ont atteint leur état de simulacre, où seules se répètent les figures de la pure différence. Double affirmation de l'être, où le dualisme des tendances se dépasse dans la complication de l'absolu. Ces trois moments ménagent donc une progression claire dans le système deleuzien : « Dans l'éternel retour, l'être univoque n'est pas seulement pensé et même affirmé, mais effectivement réalisé » (*DR*, 60).

Cependant, l'enchaînement de ces trois notions ne peut en aucune manière dispenser Deleuze d'une régression analytique vers les conditions de l'expérience réelle. En effet, il ne constitue pas l'équivalent d'une déduction transcendantale ; au contraire, il la *suppose*. Le premier chapitre de *Différence et répétition*, où Deleuze met en concurrence les trois moments de la représentation avec les trois moments de l'élaboration de l'univocité de l'être, n'est en effet pas écrit du point de vue de la représentation, mais de la pensée pure de la différence, c'est-à-dire des conditions de l'expérience réelle. Ce n'est qu'au deuxième chapitre que Deleuze expose les étapes de la régression analytique qui y conduit, recherche des conditions de l'expérience réelle qui doit aboutir au concept de différence interne, le simulacre de toute chose — sans-fond au-delà de tout fondement. C'est pourquoi, s'il est vrai que le premier chapitre suppose le deuxième, il n'est pas moins vrai qu'il le prépare : « Le simulacre est l'instance qui comprend la différence en soi [...] C'est dans cette direction qu'il faut chercher les conditions, non plus de l'expérience possible, mais de l'expérience réelle » (*DR*, 95).

CHAPITRE 4. LA RECHERCHE DES CONDITIONS DE L'EXPERIENCE RÉELLE

Le deuxième chapitre de *Différence et répétition* porte sur la recherche des conditions de l'expérience réelle. Peut-être ce chapitre est-il le plus complexe de tout l'ouvrage. Deleuze n'y est en effet guère prolixe sur la nature des opérations qu'il effectue. Sur certains aspects essentiels, nous en sommes réduits à des conjectures ou des comparaisons avec d'autres chapitres, voire d'autres ouvrages. À notre sens, ce chapitre comporte principalement deux difficultés. D'abord, nous n'y trouvons aucune explication précise du mouvement de la pensée qui soutient la démarche deleuzienne. Partant à la recherche des conditions de l'expérience réelle, Deleuze fournit peu d'indices sur ce qui en constitue pourtant l'essentiel, à savoir le mode d'enchaînement des trois synthèses du temps et de l'inconscient. Il y a pourtant, de fait, un enchaînement déterminé des trois synthèses, tout un ordre qui conduit de l'expérience réelle à ses conditions. C'est le sens de cet enchaînement ordonné qu'il nous faudra retrouver. Nous demandons donc en premier lieu : *quelle est la méthode qui soutient l'ordre de la recherche des conditions de l'expérience réelle ?* Ce chapitre nous place devant une seconde difficulté. Car les trois synthèses sont exposées deux fois, une fois du point de vue du temps et une autre fois du point de vue de l'inconscient, sans que Deleuze ne justifie jamais cette double exposition. Devons-nous croire que les corpus philosophiques et psychanalytiques que mobilise Deleuze commandent des conceptions différentes, sinon des lexiques incompatibles ? Il ne le semble pas et Deleuze ne le suggère pas lui-même : le contenu des exposés montre que les deux voies sont strictement homogènes, et Deleuze donnera avec Guattari, dans la théorie des machines désirantes de *L'anti-Œdipe*, une version qui réunit ces deux voies (*AO*, chap. 1)¹³⁷. Faut-il croire alors que, en 1968, Deleuze n'a pas réussi à les tisser dans le fil d'une même exposition continue ? Quoi qu'il en soit, la question reste pourtant de savoir pourquoi la recherche des conditions de l'expérience réelle commande

¹³⁷ La meilleure analyse des trois synthèses de la théorie des machines désirantes a été faite par Guillaume Sibertin-Blanc : cf. G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010, p. 33-45.

une analyse du temps *et* de l'inconscient. Nous demandons donc en second lieu : *de quelle nature sont les conditions de l'expérience réelle pour faire l'objet d'une double exposition, du point de vue du temps et du point de vue de l'inconscient ?* Ces deux difficultés touchent au cœur de l'empirisme transcendantal. Pourtant, faute de leur trouver une solution explicite dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition*, il nous faut la chercher ailleurs. Le meilleur point d'appui dont nous disposons à cet égard se trouve dans les textes que Deleuze consacre à Bergson.

Nous savons que, pour Deleuze, la philosophie de Bergson incarne très tôt le modèle du système de l'empirisme transcendantal. Or, le texte sur les trois synthèses du temps et de l'inconscient forme une sorte de clé de voûte du système, peut-être sa pointe mobile. Peut-être aucun texte n'a une fonction architectonique comparable dans l'ensemble de l'œuvre. Recherchant les conditions de l'expérience réelle, Deleuze suit le trajet qui conduit à l'absolu, répète les figures de la différence¹³⁸. Cette recherche a trois modèles rivaux : la dialectique ascendante de Platon, parce que les trois synthèses marquent les différentes étapes d'une ascension vers la *réalité objective* de la Forme, comme source des articulations naturelles des choses ; la Déduction transcendantale de Kant, parce qu'elles constituent aussi bien les différents moments d'une régression aux *conditions transcendantales* de l'expérience¹³⁹ ; enfin, le procès analytique des postkantien, parce qu'elles forment l'indispensable moment de remontée au principe inconditionné de la *genèse réelle*. Chez Deleuze, il revient à l'exposé des trois synthèses de répondre à ces exigences et de réaliser ainsi le programme de l'empirisme transcendantal. Nous croyons que les trois synthèses obéissent à trois exigences : une exigence empiriste, suivant laquelle la différence irreprésentable de l'être et de la pensée est l'irréductible matière de l'expérience (expérience) ; une exigence transcendantale, qui substitue à l'opposition platonicienne de l'essence et des apparences une théorie des structures immanentes de l'expérience (conditions de l'expérience) ; une exigence ontologique et

¹³⁸ Cf. *DR*, 125 : « Une philosophie de la répétition passe par tous les "stades", condamnée à répéter la répétition même. Mais à travers ces stades elle assure son programme : faire de la répétition la catégorie de l'avenir ».

¹³⁹ Beth Lord affirme que le chapitre IV de *Différence et répétition* concurrence la Déduction transcendantale kantienne (« a challenge to Transcendental deduction ») (B. Lord, *Kant and spinozism : transcendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*, *op. cit.*, p. 134). Et il est vrai que Deleuze conçoit la théorie de l'Idée comme une théorie du champ transcendantal. Mais, si l'on entend la Déduction au sens strict, nous croyons qu'il conviendrait plutôt de trouver son « équivalent » dans la recherche des conditions de l'expérience réelle menée au chapitre II.

génétique, d'après laquelle l'absolu auquel la pensée doit s'élever est l'instance de production réelle et singulière de l'expérience (conditions de l'expérience réelle). Nous retrouverons dans la théorie deleuzienne de l'Idée cette combinaison si particulière de questionnement ontologique, de démarche transcendante et d'ambition génétique. Mais lorsque ces trois exigences se rejoignent, elles révoquent leurs modèles antérieurs et en réclament un nouveau. Mais précisément, pour Deleuze, ces trois exigences se rejoignent déjà dans la méthode bergsonienne d'intuition. Aussi la mesure-t-il tantôt à la division platonicienne, tantôt à la méthode transcendante, tantôt encore au projet postkantien (B, chap. I). La méthode d'intuition est le modèle que réclame l'empirisme transcendantal.

LA QUESTION METHODOLOGIQUE ET ONTOLOGIQUE

Le paradoxe le plus général qui anime la recherche des conditions de l'expérience réelle est celui que Deleuze dégage à propos de l'intuition bergsonienne. Quel est ce problème ? On sait que l'intuition suit le mouvement réel de production des choses, qu'elle est donc capable de mettre la pensée en contact direct avec l'être, c'est-à-dire avec les conditions génétiques et singulières de l'expérience réelle. En ce sens, elle doit procéder synthétiquement. Cependant, une telle exigence ne va pas sans un profond paradoxe. Car, dans son état naturel, la pensée est précisément privée de ce contact. D'après Deleuze, s'il y a un oubli de l'être chez Bergson, il désigne toujours l'état natif de la pensée qui, victime des illusions de la représentation, se détourne du plus immédiat. *La pensée est séparée de l'être, et la philosophie entend le retrouver. Il lui faut revenir aux choses mêmes, aux données immédiates. Tel est donc le paradoxe de la méthode : une régression analytique est nécessaire pour retrouver le principe synthétique suprême. Autrement dit, la recherche des conditions de l'expérience réelle désigne l'ensemble des médiations nécessaires pour retrouver le plus immédiat.* Deleuze peut ainsi adresser à Bergson, « la question méthodologique la plus générale » : « comment l'intuition, qui désigne avant tout une connaissance immédiate, peut-elle former une méthode, une fois dit que la méthode implique essentiellement une ou des médiations ? » (B, 2). Et la question méthodologique est inséparable, chez Deleuze comme chez Bergson, d'une question ontologique : quelle est la nature de l'être découvert au terme de ces médiations ?

Le faux mouvement de la pensée (de l'hypothétique à l'apodictique)

Surmonter l'extériorité de la pensée et de l'être

Nous devons appliquer aux deux premiers chapitres de *Différence et répétition*, c'est-à-dire à la critique de la représentation et à la recherche des conditions de l'expérience réelle, les remarques que Deleuze formulait à propos de la philosophie de Bergson : la philosophie instaure un renvoi perpétuel entre deux plans distincts, celui de la méthode et celui de l'ontologie. « Une telle philosophie joue toujours sur deux plans, méthodologique et ontologique. D'une part, il s'agit de déterminer les différences de nature entre les choses : c'est seulement ainsi qu'on pourra "revenir" aux choses mêmes, en rendre compte sans les réduire à autre chose qu'elles, les saisir dans leur être. Mais d'autre part, si l'être des choses est d'une certaine façon dans leurs différences de nature, nous pouvons espérer que la différence elle-même est quelque chose, qu'elle a une nature, enfin qu'elle nous livrera l'Être. Ces deux problèmes, méthodologique et ontologique, se renvoient perpétuellement l'un à l'autre : celui des différences de nature, celui de la nature de la différence » (*ID*, 43). Quelle est pour Deleuze la forme de ce mouvement perpétuel de renvoi ? Quel est le rapport entre la méthode et l'ontologie ? Cette question est peut-être la question philosophique par excellence, car ce renvoi ne désigne rien d'autre que le rapport intérieur de la pensée et de l'être.

Il va de soi que cette difficulté n'est pas propre à Bergson. Deleuze n'ignore pas qu'elle concerne toute philosophie qui prétend saisir directement l'absolu. D'après lui, elle court au moins de Platon aux postkantians. Il appartient en effet à Platon, par son interprétation de Parménide, d'avoir formulé le premier l'identité de la pensée et de l'être. Et il revient à Hegel, par son identification de la méthode au savoir absolu, d'avoir poussé le plus loin cette étrange identité : il nous faut retrouver l'absolu dont nous sommes empiriquement séparés, mais il nous faut le retrouver comme ce qui était présupposé dès le départ, toujours déjà là. « D'une certaine façon, le savoir absolu est le plus proche, le plus simple, il *est là*. "Derrière le rideau, il n'y a rien à voir", ou comme dit M. Hyppolite, "le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret" » (*ID*, 20). Une philosophie en quête d'absolu ne peut que refuser d'en rester à l'extériorité de la méthode au savoir, de la pensée à l'être. Un écho se forme ainsi entre les formules que Deleuze applique à Bergson et l'exigence dogmatique qui anime la pensée de Platon aux postkantians. Écho plutôt que convergence cependant, puisque l'identité de la pensée et de l'être, de la

méthode et du savoir, constitue pour Deleuze le principe même du dogmatisme ou du rationalisme, lequel apparaît avec l'Idée platonicienne, se manifeste pour lui-même dans le Cogito et trouve sa plus haute expression dans la conscience absolue du Savoir hégélien. Beth Lord a profondément raison de définir la philosophie deleuzienne de la différence par « l'irréductibilité de la différence de l'être et de la pensée » (*the ineluctability of the difference of being and thought*)¹⁴⁰. Car pour Deleuze, la recherche de l'absolu ne peut pas aboutir à l'identité de la pensée et de l'être, mais seulement à l'intériorisation de cette différence. Autrement dit, la différence extérieure de l'être et de la pensée (empirisme) doit devenir différence intérieure à la pensée (empirisme supérieur). *La recherche des conditions de l'expérience réelle se confond avec la conquête de cette Différence a priori, du Pli de l'être et de la pensée comme « principe » synthétique suprême. Mais cette différence est Pli plutôt que principe parce que la synthèse supérieure désigne un rapport intérieur de la pensée et de l'être qui ne supprime nullement leur différence. Le Pli ou la Différence est une disjonction incluse ou une synthèse disjonctive*. Résumons-nous. Nous disons donc : Deleuze affirme le privilège de la démarche synthétique en philosophie, seule adéquate à une pensée directement en prise sur l'absolu ; cependant, le rapport primitif de la pensée au donné nous prive de cette adéquation : nous sommes séparés de l'être, nous l'avons oublié ; la voie synthétique réclame donc une régression analytique préalable à la synthèse suprême de la Différence (synthèse disjonctive). Tel est le statut général des trois synthèses au deuxième chapitre de *Différence et répétition*.

Ces formules restent encore très générales. Elles ne marquent pas suffisamment la spécificité de la démarche de Deleuze, car la nécessité préalable d'une remontée au premier principe est un leitmotiv de l'histoire de la philosophie, qui manifeste là sa dette à l'égard de la dialectique platonicienne. Compte tenu des malentendus que pourrait susciter la démarche adoptée au chapitre II, il est étonnant que Deleuze n'en ait guère précisé le sens avant le chapitre IV. Que dit-il dans ce chapitre ? Il y affirme que *ce que la philosophie doit à Platon, c'est surtout une certaine conception du mouvement de la pensée, laquelle trouverait son point de départ dans une proposition de la représentation à valeur hypothétique et son point d'arrivée dans un principe apodictique final, savoir absolu ou impératif moral suprême*. Dans un paragraphe décisif, Deleuze récusé ce double présupposé qui anime l'image morale de la pensée, de Platon à Hegel (c'est-à-dire jusqu'à l'arrivée de Nietzsche). Ce

¹⁴⁰ B. Lord, *Kant and spinozism : transcendental Idealism and Immanence from Jacobi to Deleuze*, *op. cit.*, p. 130.

double présumé c'est que la pensée prendrait son départ dans une donnée de la représentation et qu'elle trouverait son idéal dans une nécessité inconditionnée de type rationaliste ou moral. Qu'on nous permette de citer ce long passage du chapitre IV où Deleuze propose un panorama critique de l'histoire de la philosophie :

De Platon aux postkantians, la philosophie a défini le mouvement de la pensée comme un certain passage de l'hypothétique à l'apodictique. Même l'opération cartésienne, du doute à la certitude, est une variante de ce passage. Autre variante, le passage de la nécessité hypothétique à la nécessité métaphysique dans l'*Origine radicale*. Mais déjà chez Platon la dialectique se définissait ainsi : partir d'hypothèses, se servir d'hypothèses comme de tremplins, c'est-à-dire comme de « problèmes », pour s'élever jusqu'au principe an-hypothétique qui doit déterminer la solution des problèmes aussi bien que la vérité des hypothèses ; toute la structure du *Parménide* en découle, dans de telles conditions qu'il n'est plus possible, comme on l'a pourtant fait si légèrement, d'y voir un jeu, une propédeutique, une gymnastique, un exercice formel. Kant lui-même est plus platonicien qu'il ne croit quand il passe de la *Critique de la raison pure*, tout entière subordonnée à la forme hypothétique de l'expérience possible, à la *Critique de la raison pratique*, où il découvre, à l'aide de problèmes, la pure nécessité d'un principe catégorique. À plus forte raison les postkantians, quand ils veulent opérer sur place, et sans changer de « critique », la transformation du jugement hypothétique en jugement théorique. Il n'est donc pas illégitime de résumer ainsi le mouvement de la philosophie, de Platon à Fichte ou à Hegel, en passant par Descartes, quelle que soit la diversité des hypothèses de départ et des apodicticités finales. Au moins y a-t-il quelque chose de commun : le point de départ trouvé dans une « hypothèse », c'est-à-dire dans une proposition de la conscience affectée d'un coefficient d'incertitude (fût-ce le doute cartésien), et le point d'arrivée, trouvé dans une apodicticité ou un impératif d'ordre éminemment moral (l'Un-Bien de Platon, le Dieu non trompeur du cogito cartésien, le principe du meilleur de Leibniz, l'impératif catégorique de Kant, le Moi de Fichte, la « Science » de Hegel). Or, cette démarche frôle au maximum le vrai mouvement de la pensée, mais elle est aussi ce qui le trahit au maximum, ce qui le dénature au maximum ; cet hypothétisme et ce moralisme conjoints, cet hypothétisme scientiste et ce moralisme rationaliste, rendent méconnaissable ce dont ils approchent (*DR*, 253-255).

On sait que, de Platon aux postkantians, ce mouvement qui conduit la pensée de l'hypothétique à l'anhypothétique implique une rivalité entre les méthodes philosophiques et mathématiques, et une certaine conception du rapport entre l'analyse et la synthèse. Deleuze ne fait pas exception à la règle. Mais cette

règle, il la tord. La manière qu'il a de concevoir ce rapport est donc à même de nous éclairer sur la spécificité de sa démarche. Il nous faut alors préciser maintenant la manière dont ce mouvement de la pensée en direction du fondement a été compris dans la tradition philosophique, puis la manière dont Deleuze se rapporte à cette tradition, pour cerner enfin l'originalité de sa démarche.

Analyse et synthèse (méthodes philosophique et mathématique)

La tradition philosophique a souvent opposé l'analyse à la synthèse comme deux ordres des raisons, gnoséologique et ontologique. On distingue ainsi, d'une part, un ordre de la connaissance, dans lequel l'invention et l'exposition d'une doctrine se font suivant le cheminement naturel de la pensée lorsqu'elle apprend ou découvre des vérités nouvelles. Tel est l'ordre analytique des raisons, qui remonte des effets à leurs causes (ainsi les *Méditations métaphysiques*, le *Traité de la réforme de l'entendement* ou les *Prolegomènes*). On distingue d'autre part un ordre de la production, dans lequel l'invention et l'exposition d'une doctrine procèdent d'après l'enchaînement réel des idées dans l'être. Tel est l'ordre synthétique des raisons, qui descend des principes à leurs conséquences (ainsi les *Principes de la philosophie*, l'*Éthique* ou la *Critique de la raison pure*). Mais comme le précise Deleuze, il n'y a pas là une opposition simple : la synthèse progressive peut être en effet un procédé d'exposition de vérités découvertes suivant les raisons de connaître (ainsi les *Principes de la philosophie* par rapport aux *Méditations métaphysiques*), ou même un point de conversion des raisons de connaître en raisons d'être ; à l'inverse, l'analyse régressive constitue le plus souvent un préalable nécessaire à la saisie du principe synthétique des raisons d'être (ainsi les premières propositions de l'*Éthique* ou le procès analytique au début de la *Doctrine de la Science*).

Lorsque les raisons sont des raisons de connaître, il est vrai que la méthode d'invention est essentiellement analytique ; la synthèse y est toutefois intégrée, soit comme méthode d'exposition, soit plus profondément parce que des raisons d'être sont rencontrées dans l'ordre des raisons, mais précisément à la place que leur assignent les rapports entre éléments de connaître (ainsi la preuve ontologique chez Descartes). Dans l'autre type de système inversement, lorsque les raisons sont déterminées comme raisons d'être, il est vrai que la méthode synthétique devient la vraie méthode d'invention ; mais l'analyse régressive garde un sens, étant destinée à nous conduire *le plus vite possible* à cette détermination des

éléments comme raisons d'être, en ce point où elle se fait relayer et même absorber par la synthèse progressive. Les deux types de systèmes se distinguent donc structuralement, c'est-à-dire plus profondément que par une opposition simple (*ID*, 202-203).

Comme le suggère ici Deleuze, si la synthèse conserve un privilège sur l'analyse, c'est toujours en vertu du présupposé suivant : que l'on peut atteindre les raisons d'être à partir des raisons de connaître. C'est à ce niveau qu'apparaît la rivalité de la philosophie et des mathématiques.

La mathématique se meut par nature dans l'élément des raisons de connaître. La philosophie, pourtant, ne peut renoncer à l'ambition, réalisable ou non, d'atteindre à des raisons d'être. Manipulant des êtres de raisons ou des fictions de l'imagination, la mathématique semble évoluer dans le domaine de l'hypothétique, qui ne lui donne donc accès qu'à des vérités possibles. Or, la philosophie est animée par le désir de s'élever de l'hypothétique jusqu'à l'anhypothétique, par la volonté de dépasser les vérités logiques de la mathématique dans les vérités apodictiques de l'ontologie ou de la morale. C'est pourquoi Deleuze peut dire que, « de Platon aux postkantians, la philosophie a défini le mouvement de la pensée comme un certain passage de l'hypothétique à l'apodictique ». On objectera cependant que, si la pensée philosophique vise en dernière instance à dépasser le connaître dans l'être, il n'est pas sûr qu'elle puisse légitimement prétendre à une connaissance du principe suprême, c'est-à-dire qu'elle puisse dépasser la logique des représentations dans l'entendement fini vers une présentation de l'Un-Bien dans un entendement infini : ainsi Descartes lorsqu'il considère que l'on peut concevoir Dieu mais non le comprendre, ou même Kant lorsqu'il fait des Idées un objet de pensée et non de connaissance. Pour avoir été l'élève d'Alquié, cartésien et kantien en diable, Deleuze en savait quelque chose. Mais il savait également que deux exigences philosophiques solidaires doivent être maintenues contre les mathématiques : l'exigence de penser l'inconditionné à défaut de le connaître, et celle de penser des objets réels plutôt que des objets possibles. C'est pourquoi, si Descartes estime d'une part que l'analyse et la synthèse sont intégralement réversibles en mathématique, parce que la régressivité de l'analyse et la progressivité de la synthèse présentent des modes de probation tout aussi rigoureux, il reconnaît d'autre part que la synthèse ne convient plus aussi bien en métaphysique, parce que le métaphysicien ne peut se contenter de raisonner comme le mathématicien sur des idées fictives ou des essences abstraites. De même, bien qu'il considère que la voie synthétique est seule véritablement adéquate au discours philosophique, Kant concède que la philosophie ne peut pas

l'employer aussi purement que la mathématique, celle-ci procédant par construction de concepts dans une intuition pure, celle-là devant être soutenue par une intuition sensible toujours possible. Le rapport entre mathématique et philosophie présente donc une forme de chiasme. D'une part, si l'on considère que la philosophie ne peut employer la méthode synthétique et procéder par construction de concepts dans l'intuition pure, sous peine de ne raisonner que sur des essences abstraites sans réalité objective, alors elle doit s'abaisser devant la mathématique et admettre l'infériorité de sa puissance démonstrative et la limitation de sa connaissance. Mais si l'on considère à l'inverse qu'en renonçant à la pureté de la méthode synthétique la philosophie conquiert une réalité objective à laquelle la mathématique ne pourra jamais prétendre, alors c'est au tour de la mathématique d'admettre son infériorité, au moins quant à la réalité effective de sa connaissance.

Les postkantien brisent ce chiasme. Telle est peut être leur contribution principale à l'histoire de la philosophie en général et à l'intelligence du système deleuzien en particulier. Ils affirment en effet la supériorité de la philosophie des deux points de vue : *non seulement la philosophie raisonne sur des essences réelles, mais elle procède en outre de manière purement synthétique, c'est-à-dire par construction de concepts*. Ainsi, la philosophie est au moins égale à la mathématique sur le plan de la puissance démonstrative et de l'extension de la connaissance (puisqu'elle construit ses concepts dans une intuition pure), et en outre elle la dépasse du point de vue de la réalité de ses concepts (puisqu'elle raisonne sur des essences objectives). Le résultat n'est pas mince : la philosophie peut se prévaloir à nouveau du « glorieux nom d'ontologie ». En un certain sens, Deleuze ne vise pas autre chose : construire synthétiquement les concepts dans l'absolu, identifier la philosophie à l'ontologie. « En un certain sens », parce que tout dépend de la manière dont on conçoit et cet être et la méthode qui y conduit. Or, c'est précisément sur ces deux points que Deleuze se sépare des postkantien. Deleuze estime en effet que tout le mouvement de régression à l'absolu est compromis, et la méthode et son résultat immanent, s'il prend son départ dans une proposition de la conscience, car les propositions de la conscience souffrent du même défaut que les idées mathématiques : elles ne présentent pas leur raison suffisante, elles n'expriment pas leur genèse, elles n'ont qu'une valeur hypothétique ; et même la réflexion sur ces représentations ne peut surmonter cette impuissance native (*DR*, 181). *Chez Deleuze, le mouvement vers l'inconditionné ne peut pas partir d'une représentation de la conscience, quelle qu'elle soit : le donné qui est le point de départ de la régression ne peut être homogène à la*

représentation. La recherche des conditions de l'expérience réelle doit donc trouver son point de départ hors des êtres de l'imagination mathématique et des propositions de la conscience empirique. La recherche d'un point de départ hors de la représentation se traduit par un double combat, contre le possible et contre l'actuel. Considérons-les l'un après l'autre.

Critique du point de départ hypothétique (mathématique ou empirique)

Qu'il faille révoquer toute hypothèse mathématique au point de départ de la régression, Deleuze en trouve l'indice dans l'évolution de Spinoza. Celui-ci, en effet, présente successivement deux voies pour remonter à l'idée de Dieu : dans le *Traité de la réforme*, Spinoza part de l'idée d'un être géométrique fictif quelconque, défini génétiquement (le cercle comme rotation d'une ligne autour d'une extrémité fixe et l'autre mobile) ; dans l'*Éthique*, il part de la notion commune d'un attribut, en tant qu'il est simplement conçu. « La question est donc de savoir quelle est la différence entre ces deux points de départ, l'idée d'un être géométrique et la notion commune d'un attribut » (*SPP*, 154)¹⁴¹. Quelle est la réponse de Deleuze à cette question ? Pour lui, les notions communes « rompent avec les ambiguïtés qui grevaient encore les concepts géométriques ». Les idées géométriques conservaient nécessairement quelque chose d'abstrait ou de fictif, puisqu'un cercle n'a jamais été réellement engendré par la rotation d'une ligne, ni une sphère par la rotation d'un demi-cercle sur son axe ; les notions communes sont en revanche des idées physico-chimiques ou biologiques, elles concernent donc des êtres réels existant physiquement et

¹⁴¹ La question ne se pose pas pour Deleuze dans le *Court Traité*, puisque Spinoza s'y installe en Dieu. L'énoncé « Que Dieu est » est posé avant toute définition réelle : « Spinoza, à ce moment, croyait encore qu'il était possible de partir d'une idée de Dieu » (*SPE*, 65). Dans le *Traité de la réforme*, en revanche, Spinoza reconnaîtra qu'il ne peut partir de l'idée de Dieu et exposer d'emblée les vérités de la nature dans l'ordre dû. Il formule du moins l'exigence de parvenir aussi vite que possible à l'idée de Dieu. Cette exigence n'est pas démentie par l'*Éthique* : l'impossibilité de commencer par l'idée de Dieu mais la nécessité d'y parvenir le plus vite possible est devenue pour Deleuze « une constante du spinozisme ». Les différences de l'*Éthique* avec le *Traité de la réforme* ne portent donc pas à ses yeux sur la nécessité de parvenir à l'idée de Dieu, mais « seulement sur les moyens utilisés » pour y parvenir (*SPE*, 123). — Vu que ce problème touche au commencement philosophique, nous ne serons pas surpris que, dans la réédition augmentée de *Spinoza philosophie pratique*, Deleuze ait ajouté un chapitre entièrement consacré à l'appréciation de cette différence : « L'évolution de Spinoza (sur l'inachèvement du *Traité de la réforme*) » (*SPP*, 149-163). (Pour une critique des raisons qu'invoque Deleuze à propos de l'inachèvement du *Traité de la réforme* et pour une explication alternative, cf. A. Matheron, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011, p. 485 sq., p. 541-551.)

désignent à la limite l'unité de composition de tous les corps dans la Nature (*SPP*, 156). D'après Deleuze, une fois les notions communes découvertes, il apparaît alors rétrospectivement que l'idée géométrique du *Traité* était l'idée abstraite d'une notion commune. Mais les notions communes de l'*Éthique* ne répudient pas la géométrie, elles lui donnent un sens concret. Elles apparaissent comme des idées adéquates au sein d'une géométrie naturelle. Les notions communes ne sont donc pas homogènes à la représentation, doublement : ce ne sont ni des êtres géométriques ni des idées inadéquates. « Elles ne sont nullement fictives ou abstraites : elles représentent la composition des rapports réels entre modes ou individus existants » (*SPP*, 130). Ce ne sont pas des êtres de raison parce qu'elles mettent en rapport des êtres physiques concrets ; ce ne sont pas des représentations abstraites parce qu'elles expriment l'idée de Dieu comme cause, Dieu les possédant comme nous les possédons. En ce sens, Deleuze estime que la découverte des notions communes a une influence décisive sur le commencement philosophique et sur la portée de la méthode géométrique, car elle affranchit de tout hypothétisme le mouvement de régression vers l'idée de Dieu et elle donne à la méthode géométrique un sens proprement philosophique. Deleuze considère par conséquent que la théorie des notions communes « entraîne le remaniement le plus profond du spinozisme : alors que le *Traité de la réforme* ne s'élevait à l'adéquat qu'à partir d'idées géométriques encore imprégnées de fiction, les notions communes forment une mathématique du réel ou du concret grâce à laquelle la méthode géométrique est affranchie des fictions et abstractions qui en limitaient l'exercice » (*SPP*, 129)¹⁴².

La critique que Deleuze fait de l'hypothèse mathématique trouve son équivalent dans la critique des propositions de la conscience empirique. Ces propositions, ce sont les opinions couramment admises sur un mode pré-philosophique, sous la forme « tout le monde sait... », « personne ne peut nier... ». Ainsi du cogito cartésien : « tout le monde sait ce que signifie penser et être... si bien que, lorsque le philosophe dit Je pense donc je suis, il

¹⁴² Deleuze reste discret quant à la question de savoir si Spinoza appartient à ce mouvement philosophique général qui conçoit, à la suite de Platon, le mouvement de la pensée comme passage de l'hypothétique à l'apodictique. Deleuze ne soulève ce problème ni dans *Différence et répétition*, ni dans *Spinoza et le problème de l'expression*, ni plus tard dans *Spinoza. Philosophie pratique*. S'il démontre avec force que les premières propositions de l'*Éthique* n'ont pas une valeur hypothétique ou fictive mais bien catégorique et objective, en revanche, l'idée la substance divine semble bien avoir chez Spinoza une valeur apodictique, au même titre qu'un premier principe métaphysique. Dans cette discrétion de Deleuze, nous devons peut-être voir une allusion silencieuse à la seule critique qu'il adresse à Spinoza : la relative indifférence de la substance par rapport aux modes dans l'*Éthique*. Nous l'avons vu, c'est cette critique qui explique l'infléchissement du spinozisme de Deleuze en direction de la théorie des modes.

peut supposer implicitement compris l'universel de ses prémisses, ce qu'être et penser veulent dire... et personne ne peut nier que douter soit penser, et penser, être... » (*DR*, 170). Pour Deleuze, ces propositions qui font mine d'évacuer tout présupposé préservent en réalité l'essentiel, à savoir la *forme de l'opinion ou de la représentation*, à défaut de toute matière particulière. Certes, la philosophie ne trouve pas ici son commencement dans des contenus particuliers qu'il s'agirait de reconnaître, ceci ou cela. Mais il n'en reste pas moins qu'elle le trouve dans la forme de la reconnaissance en général, forme du ceci ou du cela. « Beaucoup de gens ont intérêt à dire que tout le monde sait “ceci”, que tout le monde reconnaît “ceci”, que personne ne peut nier ceci. [...] Le philosophe, il est vrai, procède avec plus de désintéressement : ce qu'il pose comme universellement reconnu, c'est seulement ce que signifie penser, être et moi, c'est-à-dire non pas un ceci, mais la forme de la représentation ou de la reconnaissance en général » (*DR*, 171). Nous comprenons mieux pourquoi Deleuze critique si vivement le début de la *Phénoménologie de l'esprit* : elle lui semble instaurer un faux mouvement qui dénature le sens de l'expérience sensible. Hegel défigure la conscience sensible lorsqu'il présente le ceci et le cela, l'ici et le maintenant « comme des identités vides, des universalités abstraites qui prétendent entraîner la différence avec elles » (*DR*, 73)¹⁴³. Car s'il y a une vérité première de la conscience sensible, elle réside bien plutôt dans une expérience de la différence ou de la pluralité des choses singulières. Et cette pluralité ne suppose elle-même aucune universalité, à moins d'être médiatisée ou représentée dans l'abstrait. Pour Deleuze, Hegel a donc tort de vouloir « ridiculiser le pluralisme, en l'identifiant à une conscience naïve qui se contenterait de dire “ceci, cela, ici, maintenant” — comme un enfant bégayant ses plus humbles besoins » (*NPh*, 4). Car ce à quoi à affaire la conscience sensible et ce dans quoi elle s'obstine, ce n'est ni le particulier ni l'universel, mais la différence entre deux choses ou entre deux sens d'une même chose. « Dans l'idée pluraliste qu'une chose a plusieurs sens, dans l'idée qu'il y a plusieurs choses, et “ceci et puis cela” pour une même chose, nous voyons la plus haute conquête de la philosophie » (*NPh*, 4-5). L'essentiel est que ce pluralisme n'est pas homogène à la représentation. Que le donné pur passe entre les mailles de la représentation, telle était d'ailleurs la leçon la plus générale que, dès son étude sur Hume, Deleuze retenait de l'empirisme. La différence dans laquelle s'obstine la conscience sensible, c'est une différence non représentable entre la succession purement matérielle d'instants indépendants et la représentation de cette

¹⁴³ Cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, I, 1 « La certitude sensible ».

succession dans l'esprit, entre l'en-soi et le pour-nous. Deleuze le disait déjà dans *Empirisme et subjectivité* ; il le redira encore à propos de la première synthèse du temps : « Entre une répétition qui ne cesse de se défaire en soi, et une répétition qui se déploie et se conserve pour nous dans l'espace de la représentation, il y a eu la différence, qui est le pour-soi de la répétition, l'imaginaire. La différence habite la répétition » (*DR*, 103). C'est en ce sens que, dès les années 1950, Deleuze pouvait considérer le début de *Matière et mémoire* comme une alternative à celui de la *Phénoménologie*. Car c'est un puissant empirisme qui habite Bergson lorsqu'il divise la représentation « en deux pures présences qui ne se laissent pas représenter : celle de la perception qui nous met d'emblée dans la matière, celle de la mémoire qui nous met d'emblée dans l'esprit » (*B*, 16).

De l'empirisme en général, Deleuze retient donc que le point de départ de l'analyse philosophique ne peut jamais être une représentation, une proposition de la conscience, ni comme objet mathématique possible ni comme objet empirique actuel. On objectera cependant : en parlant de « propositions de la conscience » en général, Deleuze ne méconnaît-il pas la différence de nature qu'il y aurait entre les êtres *hypothétiques* des mathématiques et les affirmations *thétiques* de la conscience empirique ? Ne met-il pas sur le même plan le possible et le réel ? Certes, mais c'est précisément qu'il n'y a entre les deux aucune différence de nature, mais une simple position dans l'existence qui n'ajoute rien au concept. Platon les réunissait d'ailleurs déjà sous une même bannière lorsque les principes mathématiques servant de tremplin à la dialectique philosophique étaient identifiées, au livre VI de la *République*, non à des suppositions hypothétiques mais à des positions thétiques. La distinction ne passe donc pas entre les hypothèses mathématiques et les propositions de la conscience, mais entre leur vérité nécessairement hypothétique et leur capacité à constituer le point de départ de la régression analytique. Quelle que soit la proposition de la conscience dont on parle, représentation fictive ou abstraite, jamais la régression analytique ne pourra affranchir la pensée de la valeur hypothétique de son point de départ : la représentation ne présente pas en elle-même la différence dans laquelle elle s'engendre réellement, au contraire elle la dissout. En tout ceci, Deleuze retient la commune impuissance de toutes les propositions de la conscience à exprimer leur raison suffisante et à surmonter ainsi leur forme doxique. Pour Deleuze, la conversion de l'hypothétique en apodictique est toujours une manière de porter la représentation finie à l'infini, et de colorer l'hypothèse d'une nécessité qu'elle

n'a jamais par elle-même. La recherche des conditions de l'expérience réelle ne peut donc pas partir de la représentation.

Deleuze le signale clairement à la fin du premier chapitre de *Différence et répétition* : une telle recherche suppose un « abandon de la représentation » en direction de la « réalité vécue d'un domaine sub-représentatif » (*DR*, 94-95). Ce domaine, c'est celui que fournit le point de départ empiriste : le donné pur comme différence irréprésentable mais vécue par un certain état de nous-mêmes, réalité intermédiaire qui précède la scission de l'objet et du sujet, de l'être et de la pensée, de l'en-soi et du pour-nous. Mais quel est alors pour Deleuze « le vrai mouvement de la pensée » ? Quel est ce mouvement de régression aux conditions du donné qui dénie à la fois les prétentions des mathématiques et celles de la conscience empirique, c'est-à-dire la forme de la représentation en général ? Quel est-il s'il n'est pas passage de l'hypothétique à l'apodictique ? Au chapitre IV, après avoir dressé son panorama critique de l'histoire de la philosophie, Deleuze définit le vrai mouvement de la pensée : « Si nous disons : le mouvement ne va pas de l'hypothétique à l'apodictique, mais du problématique à la question — il semble d'abord que la différence soit très mince » (*DR*, 255). Nous verrons qu'elle sera pourtant réelle, et décisive. Ces indications, Deleuze ne nous les donne pourtant qu'au chapitre IV, et nous n'avons pas encore les moyens de comprendre le sens d'une telle affirmation au chapitre II. Dans notre examen des trois synthèses, nous essaierons de montrer, à partir des indices laissés par Deleuze, que chacune des trois synthèses forme un complexe question-problème, conformément à la conception deleuzienne du vrai mouvement de la pensée. Mais il nous faut éclairer au préalable le sens de cette formule qui désigne le véritable rapport de la méthode et de l'ontologie : ce que ne nous permet pas de faire le chapitre II de *Différence et répétition*, c'est encore ce que nous permet de faire le détour par les études sur Bergson.

Le « vrai mouvement de la pensée » (du problématique à la question)

Une méthode différentielle

Dans *Le bergsonisme*, Deleuze rappelle que Bergson « compare, à plusieurs reprises, la démarche de la philosophie au procédé du calcul infinitésimal : quand on a profité dans l'expérience d'une petite lueur qui nous signale une ligne d'articulation, il reste à la prolonger jusqu'en dehors de l'expérience — tout comme les mathématiciens reconstituent, avec les

éléments infiniment petits qu'ils aperçoivent de la courbe réelle, "la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux" » (*B*, 18)¹⁴⁴. Nous avons brièvement vu au premier chapitre en quoi consiste cette méthode. Elle comporte trois moments. Elle consiste d'abord à saisir dans l'expérience une différence qui ne peut être une simple différence de degré, mais seulement une différence de nature. Elle consiste ensuite à en prolonger les lignes correspondantes au-delà du tournant de l'expérience jusqu'à obtenir deux tendances pures qui diffèrent en nature, mais dont l'une recueille l'essentiel de l'autre. Elle consiste enfin à retrouver la source de ces deux tendances dans la différence interne, condition supérieure et génétique de l'expérience. Deleuze trouve l'illustration de cette méthode de division au début de *Matière et mémoire*. Bergson y divise d'abord le mixte de la représentation en perception matérielle et souvenir spirituel. Prolongeant ces deux lignes de fait, Bergson obtient ensuite « deux pures présences qui ne se laissent pas représenter », l'espace et la durée. Approfondissant la nature de ce dualisme, il apparaît en réalité que la différence de nature n'est pas entre les deux moitiés de la division mais qu'elle est « tout entière d'un côté », du côté de la durée. Du côté de l'espace en effet, « la chose ne peut jamais différer qu'en degré des autres choses, *et d'elle-même* (augmentation, diminution) » ; du côté de la durée en revanche, « la chose diffère en nature de toutes les autres *et d'elle-même* (altération) » (*B*, 14-28). Tel est le résultat de la division qui nous fait retrouver la durée comme condition réelle, génétique et singulière de l'expérience, sa raison suffisante¹⁴⁵.

Quel est donc, en somme, le mouvement de la division bergsonienne, en tant qu'elle s'inspire du calcul différentiel ? Nous devons répondre : la méthode opère une intériorisation de la différence. D'extérieure, la différence devient interne. C'est bien ainsi que Deleuze décrit lui-même la voie suivie par les trois synthèses de *Différence et répétition*. Ainsi écrit-il au chapitre II, comme en passant : « le développement de la dialectique [est] la répétition comme passage d'un état des différences générales à la différence singulière,

¹⁴⁴ Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1999, coll. « Quadrige », p. 206.

¹⁴⁵ Comme en 1956, Deleuze prend l'exemple du morceau de sucre pour illustrer l'emploi de la méthode, conférant à cet exemple un sens plus profond que ne lui prête son contexte d'apparition chez Bergson. Cf. *B*, 23 : « Soit un morceau de sucre : il a une configuration spatiale, mais sous cet aspect, nous ne saisissons jamais que des différences de degré entre ce sucre et toute autre chose. Mais il a aussi une durée, un rythme de durée, une manière d'être au temps, qui se révèle au moins en partie dans le processus de sa dissolution, et qui montre comment ce sucre diffère en nature non seulement des autres choses, mais d'abord et surtout de lui-même. Cette altération qui ne fait qu'un avec l'essence ou la substance de la chose, c'est elle que nous saisissons, quand nous la pensons en termes de Durée ».

des différences extérieures à la différence interne — bref, la répétition comme différenciant de la différence » (*DR*, 104). *Il y a donc bel et bien un enchaînement ordonné des trois synthèses, et cet ordre est un ordre dialectique. En ce sens, les trois synthèses forment les moments de la dialectique ou le vrai mouvement de la pensée, les figures de la différence et de la répétition. Nous disons même : la première synthèse du temps forme une Esthétique transcendantale, la seconde synthèse une Analytique, et la troisième le terme de la Dialectique*¹⁴⁶. Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point dans le cours de notre examen. Retenons pour le moment que le vrai mouvement de la pensée, qui va du problématique à la question, suit un parcours dialectique. Tel est le sens que reçoit l'usage philosophique de la méthode différentielle chez Deleuze.

Nous le verrons, le passage du problématique à la question ne se fait pas entre la première et la troisième synthèse. C'est en réalité chaque synthèse qui constitue pour son compte un complexe question-problème déterminé, comme si chacune récapitulait à sa manière l'ensemble du mouvement. Nous ne pouvons encore comprendre pourquoi. Deleuze ne nous en donne ici aucun moyen. Considérons du moins la première synthèse du temps. Soit la synthèse passive de l'habitude. Deleuze montre qu'entre l'ensoi de la répétition physique (succession de moments matériels indépendants) et le pour-nous de la répétition dans l'esprit (représentation des moments dans l'imagination), il ne peut y avoir une simple différence de degré mais seulement une différence de nature. *Le problème de l'habitude est constitué par cette synthèse paradoxale qui s'établit entre des termes qui diffèrent en nature (problème de la contraction). La méthode différentielle consiste alors à prolonger cette différence qui habite l'habitude jusqu'à la différence interne qui la conditionne. La différence interne désigne pour Deleuze le rapport intérieur de la chose à ce dont elle procède, sa manière de se retourner sur l'instance qui l'a produite. Dans une inspiration plotinienne, Deleuze nomme ce rapport intérieur « contemplation ». C'est la contemplation qui constitue la différence interne comme question : l'habitude est une réponse à la question de l'être, une manière d'affirmer la différence interne. « Contempler, c'est questionner. [...] Quelle différence y a-t-il... ? telle est la question que l'âme contemplative pose à la répétition, et dont elle soutire la réponse à la répétition. Les contemplations sont des questions, et les contractions qui se font en elle, et qui viennent les remplir,*

¹⁴⁶ Dans un passage que les commentateurs de Deleuze n'ont étonnamment guère pris la peine de relever, celui-ci déclare en effet : « Si la première synthèse passive constitue une “esthétique”, il est juste de définir la seconde comme l'équivalent d'une “analytique” » (*DR*, 144). Nous croyons qu'il n'est pas difficile d'apercevoir que la troisième constitue le terme de la dialectique, au sens que Deleuze lui donne à la fin des années 1960.

sont autant d'affirmations finies qui s'engendrent à partir du perpétuel présent dans la synthèse passive du temps » (*DR*, 106). C'est parce qu'elle est une *synthèse* du temps, c'est-à-dire de la différence, que la contraction ou l'habitude forme une réponse à la question, une affirmation de la différence. Mais c'est parce qu'elle est une synthèse du *temps* que la contraction constitue aussi bien un problème puisque la différence de nature est irréductible et persiste au cœur de l'habitude. C'est en ce sens que Deleuze déclare que le problème n'est pas « thétique », à la manière des propositions de la conscience, mais qu'il est « thématique » : il n'est pas la position hypothétique d'une identité mais l'affirmation paradoxale d'une différence (*DR*, 255).

Suivant la leçon combinée de l'empirisme et de la méthode différentielle, Deleuze estime donc que la régression vers les conditions de l'expérience réelle doit partir de la différence de nature entre l'être et la pensée dans l'expérience et la prolonger jusqu'à sa source, c'est-à-dire jusqu'à la différence interne. C'est seulement de cette manière que l'on pourra rompre avec le faux mouvement de la pensée, lorsque la réflexion se contente de remonter la pente que l'être descend en s'expliquant. C'est seulement de cette manière que l'on pourra retrouver les conditions de l'expérience réelle, en suivant le mouvement de contraction de l'être jusqu'au point focal où l'être complique toutes les différences de nature dans une pure différence interne.

Synthèses du temps et de l'inconscient

Il nous faut maintenant répondre à la seconde question que nous posions en introduction de ce chapitre : pourquoi la recherche des conditions de l'expérience réelle au chapitre II de *Différence et répétition* donne-t-elle lieu à une double exposition ? Pourquoi les moments de la régression se présentent-ils comme des synthèses du temps et de l'inconscient ? Pour y répondre, il nous faut d'abord considérer séparément ces deux types de synthèses.

Comment expliquer que la recherche des conditions de l'expérience se présente comme un enchaînement de synthèses du temps ? Depuis *Empirisme et subjectivité*, Deleuze présente le champ empirique pur comme une distribution d'éléments divisés sous la catégorie de temps. La succession d'éléments dans l'imagination constitue ainsi la première figure de la différence de nature donnée dans l'expérience, différence entre une répétition physique d'éléments indépendants et leur répétition une imagination qui contracte les éléments indépendants. La régression aux conditions de l'expérience n'est alors rien d'autre que la remontée aux conditions de cette

contraction (ce que la contraction suppose et par quoi elle est engendrée). Cependant, s'il y a une différence réelle à tous les niveaux de la recherche des conditions de l'expérience, pourquoi Deleuze parle-t-il de *synthèse du temps* ? Le temps n'est-il pas au contraire non synthétisable par nature ? Il est vrai qu'il y a une différence de nature entre une pure succession d'instantanés matériels (temps qui meurt et renaît à chaque instant, flux d'images qui n'est l'objet d'aucune perception sinon d'une perception pure où l'être égale l'apparaître) et une fusion de ces instantanés matériels dans l'imagination (le temps est constitué comme présent vivant, l'imagination devient faculté spirituelle, l'extériorité des idées-images est intériorisée dans un esprit devenu actif). *Mais s'il n'y a pas contradiction entre la synthèse et la différence pour Deleuze, c'est que la différence fait ici fonction de réunir « en tant que différence » la répétition en soi et la répétition pour nous, la matière et l'esprit (DR, 221). Nous verrons que chacune des trois synthèses du temps forme une telle liaison paradoxale. S'il s'agit chaque fois d'une synthèse du temps, c'est que seul le temps est susceptible d'une telle liaison, en tant qu'il est essentiellement différence interne.* Il est ce qui diffère avec soi-même, un incessant dédoublement de l'actuel et du virtuel. Il est « une différenciation de la différence, [...] un *Sich-unterscheidende*, par quoi le différent se trouve en même temps rassemblé » (DR, 154). Ou comme l'écrira Deleuze dans *L'image-temps*, il est un « perpétuel *Se-distinguer*, distinction en train de se faire et qui reprend toujours en soi les termes distincts, pour les relancer sans cesse » (DR, 154 ; IT, 109). Dans *Logique du sens*, Deleuze nommera « synthèse disjonctive » cette synthèse paradoxale qui rapporte a priori l'être et la pensée dans leur différence (LS, 208-210).

Comment expliquer maintenant que la recherche des conditions de l'expérience réelle se présente comme un enchaînement de synthèses de l'inconscient ? La réponse nous est fournie pour autant que les synthèses du temps sont irréprésentables. De telles synthèses ne peuvent donc pas être représentées dans la conscience, qui réduit par nature la différence à la forme d'identité. Elles peuvent seulement se présenter dans le domaine subreprésentatif de l'inconscient. Soit l'habitude, objet de la première synthèse. On objectera que l'habitude ne relève pas du domaine de l'inconscient, et qu'elle ne concerne d'ailleurs pas au premier chef la psychanalyse mais bien plutôt la psychologie du comportement et la sociologie (par exemple le problème psychologique de l'apprentissage et le problème sociologique de l'imitation). Mais pour Deleuze, ce serait confondre l'habitude comme effet avec l'habitude comme principe. La synthèse *passive* de l'habitude n'est pas une activité habituelle mais le principe des habitudes en général (contraction des instantanés indépendants dans l'imagination). Or, ce

principe est proprement irreprésentable, puisque c'est par lui que toute représentation est possible ; il est proprement inexplicable, puisque c'est par lui que toute explication est possible. Et parce qu'il est passage de l'en-soi au pour-nous, Deleuze comprend le principe empiriste de formation des habitudes comme le principe par lequel un moi se constitue dans le donné. Ce n'est donc pas sans un certain esprit de rigueur que Deleuze soit allé puiser dans le savoir psychanalytique, plutôt que psychologique ou sociologique, les moyens de prolonger l'enquête de Hume sur la formation du moi. Nous le verrons à propos de la différenciation du Ça et du moi chez Freud. Pourtant, il ne suffit pas de dire que l'inconscient est l'espace biopsychique où s'inscrivent les synthèses du temps. *Car pour Deleuze, l'essentiel n'est pas seulement que la recherche des conditions de l'expérience réclame « l'abandon de la représentation », mais aussi que le domaine subreprésentatif dans lequel elles sont pensées est une « réalité vécue » par l'individu. Conformément au réquisit de l'empirisme transcendantal, les conditions de l'expérience réelles sont elles-mêmes l'objet d'une expérience vécue.* Au niveau de l'inconscient, nous pouvons enfin dire que les conditions de l'expérience apparaissent *dans* l'expérience.

Le rapport qui s'établit chez Deleuze entre les synthèses du temps et les synthèses de l'inconscient doit alors être précisé. C'est la nature de l'empirisme transcendantal qui réclame que la spéculation sur les conditions de l'expérience réelle (synthèses métaphysiques du temps) soient simultanément un approfondissement de l'expérience elle-même (synthèses biopsychiques de l'inconscient), hors de l'opposition de l'idéalisme et du psychologisme. À ce titre, si l'on admet que l'exposé des trois synthèses suit un ordre déterminé par la démarche de l'empirisme transcendantal, et que cette démarche mène un double combat contre l'idéalisme et le psychologisme, nous ne pouvons douter que son plan parodie la Dédution transcendantale de 1781. Dans ce texte décisif pour l'économie de la *Critique de la raison pure*, Kant expose successivement la synthèse de l'appréhension dans l'intuition (présent), la synthèse de la reproduction dans l'imagination (passé) et la synthèse de la recognition dans le concept (avenir). Mais si nous disons qu'il s'agit d'une parodie, c'est que tout l'effort de Deleuze consiste précisément à conjurer le rationalisme de la Dédution, à savoir la forme de la représentation qui s'exprime dans la subjectivité transcendantale (Je pense). Aussi croyons-nous que la régression aux conditions de l'expérience du chapitre II de *Différence et répétition* peut être lue comme une manière de reprendre le mouvement de la Dédution, mais sur de tout autres bases : en donnant un sens proprement ontologique au temps et à la pensée et en comprenant leurs modalités en fonction de l'action plutôt que de la

connaissance¹⁴⁷. Ce sont ces points qu'il nous faut brièvement examiner avant d'étudier les synthèses deleuziennes pour elles-mêmes.

Une parodie non rationaliste de la Déduction kantienne

Nous savons que, dans l'histoire de la réception du kantisme, la Déduction transcendantale a nourri au moins deux séries de difficultés. Une première série de difficultés est liée à l'embarras des lecteurs face au *régime philosophique* de la Déduction. De cet embarras témoignent les deux

¹⁴⁷ Ne faut-il pas dire alors que le véritable modèle de Deleuze se trouve dans l'ontologie temporelle de Heidegger développée à la fin des années 1920 ? C'est en effet dans *Kant et le problème de la métaphysique* que Heidegger se propose de réinterpréter la Déduction transcendantale de 1781 en direction de la forme pure du temps, définie comme affection de soi par soi, compréhension de l'Être par lui-même. Et c'est dans *Être et temps* qu'il développe cette interprétation, lorsqu'il dégage l'essence du temps dans l'unité originaire des ek-stases du présent, du passé et de l'avenir, fondant ainsi la temporalité du Dasein (*Zeitlichkeit*) sur la Temporalité ontologique de l'Être (*Temporalität*), c'est-à-dire le principe empirique de l'expérience sur la condition *a priori* de toute compréhension de l'être. — Pourtant, si l'ontologie temporelle était le véritable modèle de Deleuze, comment expliquer alors que le nom de Heidegger soit quasiment absent de tout le deuxième chapitre de *Différence et répétition* ? La question se pose d'autant plus que la longue note que lui consacre Deleuze au premier chapitre ne saurait y suppléer : il n'y est pas question du temps (*DR*, 89-91). En premier lieu, il est à remarquer que Deleuze ne se propose aucun modèle global au deuxième chapitre de *Différence et répétition*, mais plutôt une série d'interlocuteurs privilégiés : Hume (et Bergson) pour la première synthèse du temps, Bergson pour la deuxième, et Kant (et Nietzsche) pour la troisième — à savoir les trois figures phares de l'empirisme transcendantal (dont les places sont ici redistribuées par rapport aux années 1950). On rappellera, en deuxième lieu, les multiples réserves que formule Deleuze à l'endroit de Heidegger : cf. sa critique de la figure ambiguë du Même auquel est soumise la Différence ontologique ; son objection à l'endroit de la notion de compréhension préontologique ; sa réticence à employer le vocabulaire phénoménologique de l'intentionnalité et de la transcendence ; le Dasein comme principe d'une finitude constituante encore rationaliste, etc. Si aucune de ces réserves ne constitue en elle-même une raison suffisante, prises ensemble, elles nous paraissent en revanche suffire à compromettre la percée heideggerienne en direction de la Différence. Deleuze pointe constamment chez Heidegger des résidus de rationalisme. Nous croyons par conséquent que, à un moment si décisif du système, une référence explicite à Heidegger aurait favorisé les malentendus, leurs pensées étant à la fois trop proches dans leurs ambitions et trop divergentes dans leurs résultats. Peut-être faut-il alors interpréter ce silence de Deleuze dans *Différence et répétition* comme s'il retirait sa mise d'un jeu qui n'est pas tout à fait le sien. — L'influence de Heidegger sur Deleuze deviendra néanmoins plus explicite dans les années 1980, après la mort du philosophe allemand, notamment dans les développements sur la notion de Pli (cf. *Foucault*, p. 101-130 ; *Le pli*, chap. III). C'est dans *L'image-temps* que l'on trouvera la formule la plus kanto-heideggerienne de Deleuze sur le temps, quoique la théorie n'ait pas elle-même changé par rapport à *Différence et répétition* : « La subjectivité n'est jamais la nôtre, c'est le temps, c'est-à-dire l'âme ou l'esprit, le virtuel. L'actuel est toujours objectif, mais le virtuel est le subjectif : c'était d'abord l'affect, ce que nous éprouvons dans le temps ; puis le temps lui-même, pure virtualité qui se dédouble en affectant et affecté, "l'affection de soi par soi" comme définition du temps » (*IT*, 111).

malentendus symétriques que Kant s'efforcera de dissiper, avec plus ou moins de succès : l'empirisme psychologique et l'idéalisme subjectif. Car le texte de la première édition commence par la possibilité psychologique de la représentation des catégories (déduction subjective) pour établir ensuite leur valeur objective (déduction objective), de sorte qu'il semble procéder à une simple genèse empirique à partir du fait psychologique de la représentation. Telle sera du moins l'impression des premiers lecteurs de la Critique, et Deleuze ne manquera pas d'épingler ce psychologisme, qui trahit selon lui l'impuissance de la méthode kantienne de conditionnement : « il est clair, écrit-il, que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique » (*DR*, 176-177). Dans la version de 1787, Kant réduit l'équivoque en inversant l'ordre des deux déductions, commençant cette fois par la déduction objective. Mais Kant paraît désormais procéder à une construction synthétique à partir du Je pense, si bien que la nouvelle déduction donne à la critique l'allure d'un idéalisme absolu : telle sera par exemple l'interprétation de Schelling, Fichte et Hegel, qui croient trouver dans le Je pense l'affirmation principielle d'une intuition intellectuelle pourtant expressément rejetée par Kant. À Deleuze, Kant paraît plus sobrement chercher à dissimuler l'empirisme de la première version, mais en vain : « C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde édition. Mieux cachée, pourtant, la méthode du décalque n'en subsiste pas moins, avec tout son "psychologisme" » (*DR*, 177)¹⁴⁸. Mais comment échapper simultanément au psychologisme des empiristes et au dogmatisme des idéalistes ?

¹⁴⁸ Quelles que soient finalement les raisons qui ont présidé à la réécriture de la Déduction transcendantale, toutes ces impressions ne nous semblent pas démenties par l'idée, défendue par Alexis Philonenko, que la seconde version de la Déduction s'expliquerait par le succès du schématisme sur le terrain de la psychologie empirique. Selon Philonenko, la théorie du schématisme ayant réussi à montrer, contre Berkeley, le processus psychologique par lequel un concept est imagé, Kant aurait alors eu les mains libres pour dissiper la dimension psychologique de la première Déduction et lui donner un aspect plus rationnel. « Il nous semble correct de soutenir que le schématisme, exposant avec la dernière rigueur la signification des opérations psychologiques, pouvait servir de plate-forme à la nouvelle rédaction de la déduction transcendantale en 1787. Puisque l'analyse psychologique avait enfin réussi, au prix d'une révolution dans la manière de concevoir la psychologie, il était possible, libéré de cette difficulté, d'atténuer les aspects psychologiques de la déduction et de lui conférer une tonalité plus logique et plus rationnelle. [...] Dès lors le schématisme, en récompense des services qu'il a pu rendre, reçoit sans équivoque sa fonction : servir de contre-épreuve à la déduction transcendantale renouvelée et expliciter la possibilité de l'applicabilité concrète des concepts. Toute la problématique est enfin éclaircie : d'une part la déduction transcendantale, en sa transcendantalité pure, si l'on ose s'exprimer ainsi, d'autre part la doctrine du schématisme transcendantal comme élucidation de l'opération psychologique catégoriale, se répondent et s'appuient mutuellement » (A. Philonenko,

La seconde série de difficultés concerne le statut exact de l'*imagination transcendante* comme faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement. La synthèse de l'imagination concentre en effet les difficultés de la déduction dans la mesure où c'est elle qui relie la sensibilité à l'entendement. Une telle ambiguïté alimentera notamment les interprétations de Hegel et de Heidegger, qui feront de l'imagination transcendante, telle qu'elle est exposée dans la première édition, la source cachée de toutes les facultés. Le premier y verra l'unité du sujet et de l'objet, du concept et de la sensation (qui serait perdue dans la suite de la démonstration) ; le second suggérera que la première version de la déduction pose l'entendement comme n'existant que temporalisé dans l'intuition, de sorte que le *logos* serait pour la première fois dans l'histoire de la philosophie pensé dans son rapport intime au temps et non comme intemporel, la finitude devenant alors un principe constituant positif. Reste que, chaque fois, l'imagination est saisie comme le lieu primordial où s'articulent le sensible et l'intelligible, ce qui provient de l'être et ce qui relève de la pensée. Il en sera encore de même pour Deleuze. Mais conformément à sa lecture de Hume et de Bergson, Deleuze ne considère jamais l'imagination comme un principe originellement actif, mais d'abord comme un pur flux d'images où la différence réelle de la matière et de l'esprit est neutralisée sur un pur champ d'immanence (l'être égale l'apparaître), puis seulement ensuite comme l'exercice d'une faculté particulière qui fait la navette entre la sensation matérielle et la mémoire spirituelle. Mais dans tous les cas, l'imagination incarne la différence de nature entre l'être et la pensée, soit qu'elle l'incarne passivement dans le mélange empirique (l'imagination comme donné), soit qu'elle l'incarne activement dans le passage de l'un à l'autre (l'imagination comme faculté).

Ces deux séries de difficultés convergent dans une troisième, qui porte sur le *statut du sujet transcendantal*. Car s'il est vrai que le Je pense se présente comme la condition de possibilité suprême de la représentation, simple forme

Métaphysique et politique chez Kant et Fichte, « Lectures du schématisme transcendantal », Paris, Vrin, 1997, p. 38-39). Mais, outre que cette interprétation suppose que Kant n'aurait pas pu en atténuer dès 1781 les aspects psychologiques, Philonenko concède que si l'allure de la Déduction change d'une version à l'autre, la méthode de conditionnement reste la même (Kant « fut toujours un philosophe du comment bien plus qu'un philosophe du pourquoi »). Or, c'est l'absence d'une genèse transcendante qui explique l'ensemble des jugements que nous avons mentionnés ainsi que le hiatus subsistant entre l'intelligible et le sensible. De ce point de vue, il apparaît : d'une part, que le psychologisme de la première Déduction et l'idéalisme de la seconde ne sont que les deux faces de ce même hiatus (suivant qu'on parte d'un pôle ou de l'autre) ; d'autre part, que seule la dynamique de l'imagination transcendante dans le schématisme paraît à même de combler ce hiatus (mais, comme le rappelle justement Philonenko, cette genèse reste empirique).

logique de la conscience, il n'apparaît pourtant effectivement que sous la forme empirique d'un moi phénoménal (paradoxe du sens interne). Le principe de la représentation se trouve donc clivé par le temps, qui devient en quelque sorte le véritable inconditionné de la représentation. Sans le temps, il n'y aurait aucune représentation effective. *Tout se passe donc comme si le statut paradoxal du Je était responsable, en dernière instance, du résultat ambivalent de la déduction, celle-ci oscillant entre un psychologisme du moi qui compromet son caractère transcendantal et un idéalisme subjectif du Je qui est incapable de lui donner une réalité autre que logique.* Compte tenu de ces difficultés que Deleuze connaissait bien, nous devons penser qu'il estimait nécessaire de tout reprendre sur de nouvelles bases afin de clarifier la corrélation du Je transcendantal au moi empirique. Au terme des trois synthèses, Deleuze pourra alors déclarer : « Une faille ou une fêlure dans le Je, une passivité dans le moi, voilà ce que signifie le temps ; et la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne » (*DR*, 117).

Ces nouvelles bases sur lesquelles Deleuze reprend le problème de la Déduction sont celles qui caractérisent l'orientation antirationaliste de sa démarche, les bases de l'empirisme transcendantal. En premier lieu, un précepte empiriste emprunté à Hume : le rapport du sujet au donné dans l'expérience naît de la fusion d'éléments indépendants dans l'habitude définie par sa fonction pragmatique plutôt que gnoséologique. Car s'il s'agit pour Deleuze de dégager les conditions de l'expérience réelle, le problème de la connaissance n'y tient pas un rôle privilégié. *Deleuze retient comme décisif le précepte pragmatiste qui caractérise tout empirisme : l'analyse des structures de la pensée doit constamment tenir compte du primat de l'action sur la connaissance, et corrélativement du rôle primitif de l'habitude.* S'il y a un sujet, il sera donc sujet pratique avant d'être sujet de connaissance, et c'est pourquoi, du reste, les trois synthèses du temps seront exposées en fonction du problème de l'action. Il y a, en second lieu, un autre précepte qui réoriente l'analyse deleuzienne, un précepte ontologique : ce précepte le conduit à prendre ses distances avec la philosophie transcendantale, tant dans sa version kantienne que dans sa version husserlienne. Deleuze révoque en effet l'opposition factice du temps subjectif immanent à la conscience et du temps objectif des étants intramondains. *L'analyse du temps n'est jamais chez Deleuze une analyse de la conscience du temps, mais une analyse des modes de temporalisation du temps lui-même, comme conditions réelles d'un rapport à l'être.* Il est clair que les deux préceptes se présupposent réciproquement, puisque les modalités de l'action renvoient in fine aux modalités du temps lui-même. C'est ce que révélera la

structure nécessairement ternaire du drame chez Deleuze (*DR*, 123-125). À chaque stade de la recherche des conditions de l'expérience réelles, l'action ne se présentera pas moins que le temps sous un jour différent : comme comportement habituel dans la synthèse du présent, comme répétition d'un passé mythique dans la synthèse du passé, comme production du nouveau dans la synthèse de l'avenir.

LA PREMIERE SYNTHÈSE (FONDATION)

La synthèse passive de l'habitude (principe empirique)

La modification

Chez Deleuze, la synthèse passive de l'habitude a pour formule : « la répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple ». Cette thèse empruntée à Hume est éminemment paradoxale. Si nous considérons une répétition matérielle de cas (AB, AB, AB), chaque présentation est parfaitement indépendante, telle que l'une ne se présente pas sans que l'autre ait disparue. Or, si la présentation de cas est soumise à une règle de discontinuité ou d'instantanéité, c'est-à-dire si la matière est bien *mens momentanea*, comment peut-il y avoir alors à proprement parler « répétition du même » ? Ou comme le dit Deleuze : « Comment pourrait-on dire “le second”, le “troisième”, et “c'est le même”, puisque la répétition se défait à mesure qu'elle se fait ? » (*DR*, 96). Tel est pourtant le paradoxe de la répétition : ne rien changer dans l'objet et modifier quelque chose dans l'esprit qui la contemple, de sorte que lorsque A paraît je m'attends désormais à l'apparition de B. Et il en va de même pour une répétition d'éléments et non plus de cas (A, A, A), par exemple lorsqu'une cloche sonne : quelque chose de nouveau apparaît *dans* l'esprit, quoique ce ne soit pas *par* l'esprit. Deleuze dit : « une différence est soutirée à la répétition ». Cette différence soutirée à la répétition définit pour Deleuze l'essence de la « modification de l'esprit ». Mais quelle est cette modification ? Et en quel sens se fait-elle dans l'esprit ? Et enfin, pourquoi dire qu'il contemple plutôt qu'il ne perçoit ?

L'expression « modification de l'esprit » est empruntée à Kant, qui qualifiait ainsi dans la Dédution toute synthèse de la pensée en tant qu'elle

s'opère nécessairement dans le temps (*Modifikation des Gemüts*)¹⁴⁹. *Au sens large*, Deleuze ne dit pas autre chose que Kant, à savoir que toute synthèse a le temps pour condition sine qua non, ou encore que toute expérience est d'abord une synthèse du temps. En effet, suivant la théorie de l'habitude élaborée dans l'étude sur Hume, la modification consiste pour Deleuze en ce que des cas indépendants fusionnent dans l'imagination qui les contracte. *C'est cette contraction d'instant successifs indépendants dans l'imagination qui constitue le temps comme présent vivant. Deleuze nomme synthèse originaire du temps la constitution d'un tel présent dans lequel se déploient un passé et un futur immédiats*. Le présent vivant n'est donc pas défini par une succession d'instant, mais par la fusion des instant successifs en une continuité vécue, c'est-à-dire par la rétention des instant passés et l'anticipation des instant futurs. « À proprement parler, elle forme une synthèse du temps. Une succession d'instant ne fait pas le temps, elle le défait aussi bien ; elle en marque seulement le point de naissance toujours avorté. Le temps ne se constitue que dans la synthèse originaire qui porte sur la répétition des instant. Cette synthèse contracte les uns dans les autres les instant successifs indépendants. Elle constitue par là le présent vécu, le présent vivant. Et c'est dans ce présent que le temps se déploie. C'est à lui qu'appartiennent et le passé et le futur : le passé dans la mesure où les instant précédents sont retenus dans la contraction ; le futur, parce que l'attente est anticipation dans cette même contraction » (*DR*, 97). Telle est pour Deleuze la *condition de la sensation extérieure en général*, et la véritable essence de la modification de l'esprit. « La possibilité de recevoir des impression ou des sensation en découle » (*DR*, 118).

En réalité, l'allusion à l'expression kantienne de modification de l'esprit est à double tranchant. Il est vrai que Deleuze semble vouloir

¹⁴⁹ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Déduction transcendantale : « D'où que viennent nos représentations, qu'elles soient produites par l'influence de choses extérieures ou par des causes internes, qu'elles se constituent *a priori* ou de façon empirique, comme phénomènes, elles appartiennent néanmoins, en tant que modifications de l'esprit (*Modifikationen des Gemüts*), au sens interne, et comme telles toutes nos connaissances sont en tout cas soumises finalement à la condition formelle du sens interne, à savoir le temps, dans la mesure où elles doivent toutes y être ordonnées, connectées et mises en rapport. C'est là une remarque générale qu'il faut absolument prendre pour fondement dans ce qui suit » (AK IV, 77 ; tr. fr. A. Renaut). — Sur le concept de modification, voir aussi E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964/2002, § 11 (tr. fr. H. Dussort). Dans ce texte, la modification désigne l'opération continue par laquelle une perception actuelle (impression originaire) se change en passé immédiat au sein du présent vivant de la conscience (rétention). Pour Husserl, la rétention dans ses différentes phases est comme une queue de comète attachée au noyau formé par la perception actuelle (appréhension-de-maintenant).

réélaborer l'idée kantienne d'une synthèse de l'appréhension dans l'intuition sensible, condition originaire du sujet de la représentation qui diffère d'une simple genèse empirique. On rappellera qu'avant Kant, il revient d'ailleurs à Leibniz d'avoir considéré l'intuition sensible comme une synthèse, et non comme une simple impression sur un esprit passif. Mais une fois dit cela, la question n'est pas résolue pour autant de savoir si cette synthèse est ou non active. On sait que Maïmon a cherché à résoudre cette épineuse question en croisant les doctrines de Leibniz et de Kant (les différentielles de conscience). Toutefois, on sait aussi les redoutables difficultés qui en ont surgi, difficultés qui témoignent des apories dans lesquelles tombe la réflexion lorsqu'elle place l'origine de l'intuition dans une synthèse active mais inaperçue. Pour Deleuze cependant, il n'y a pas lieu de croire que toute synthèse doive nécessairement être active. *Rien ne nous oblige à accepter l'alternative entre un moi doué d'une faculté synthétique active et un moi défini comme pure réceptivité sans synthèse. Si le présent vivant se définit comme une synthèse d'instant successifs en une durée vécue (contraction), il faut affirmer au contraire que l'activité du moi en découle comme un résultat qui n'était pas présupposé. La synthèse doit par conséquent être dite passive, et irréductible aux synthèses actives de la représentation.* La synthèse se fait dans l'imagination et non par elle ; le sujet empirique ou le moi y est passif plutôt qu'actif ; il est l'effet d'une synthèse dont il n'est pas le principe. C'est pourquoi, *au sens strict*, si toute modification de l'esprit suppose le temps, comme Kant l'a affirmé avec rigueur, la modification elle-même est une synthèse passive subreprésentative¹⁵⁰. « Cette synthèse doit à tous égards être nommée : synthèse passive. Constituante, elle n'est pas pour cela active. Elle n'est pas faite par l'esprit, mais se fait *dans* l'esprit qui contemple, précédent toute mémoire et toute réflexion. Le temps est subjectif, mais c'est la subjectivité d'un sujet passif » (*DR*, 97)¹⁵¹.

¹⁵⁰ La corrélation entre synthèse passive et synthèse active a été clairement analysée par David Lapoujade à propos du rapport entre moi profond et moi de surface chez Bergson. M. Lapoujade montre d'ailleurs le caractère anti-kantien d'une telle distinction. Ainsi écrit-il : « L'erreur serait de présupposer que toute synthèse est l'acte d'un sujet ou d'un Moi actif. Ce n'est pas un moi qui constitue les multiplicités qualitatives ; ce sont elles au contraire *qui constituent le moi profond* – en tant qu'il sent ou s'émeut de ce qui se passe, de ce qui agit sur lui ou en lui. Le moi ne fait que recueillir l'*effet* de ces synthèses ; il est ces effets mêmes, individué continûment par les effets dont il s'emplit et qui l'approfondissent. C'est la grande différence entre le moi de surface et le moi des profondeurs : le premier est agent de multiplicités quantitatives tandis que le second est le patient de multiplicités qualitatives » (D. Lapoujade, *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2010, p. 28-31).

¹⁵¹ De ce point de vue, Deleuze s'éloigne de l'esprit des *Leçons* de 1905 pour retrouver l'inspiration qui animera Husserl dans les années 1920 où, réhabilitant l'associationnisme humien, celui-ci développe l'idée paradoxale d'une genèse passive et d'une synthèse précédant toute activité constituante. Cf. E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 38-39. — Sur ce point, on

C'est sur cette synthèse passive que se fondent les synthèses actives de la représentation. Deleuze distingue ainsi trois instances constituant la répétition : l'en-soi qui la laisse impensable, dans la mesure où la répétition se défait à mesure qu'elle se fait (telle la pure succession des idées chez Hume ou le flux d'images en mouvement chez Bergson) ; le pour-soi de la synthèse passive (l'habitude ou la contraction) ; le pour-nous des synthèses actives dans lesquelles la répétition devient représentation réfléchie (mémoire et entendement). — 1° D'après un célèbre exemple de Bergson, Deleuze distingue d'abord *les synthèses passives et les synthèses actives* suivant que les sons d'une cloche sont recueillis et fondus dans la continuité d'une durée vécue ou bien comptés et dissociés dans l'homogénéité d'un espace mental¹⁵². Dans ce second cas, passé et futur changent de statut, ils sont réfléchis dans la représentation. « Le passé n'est plus le passé immédiat de la rétention, mais le passé réflexif de la représentation, la particularité réfléchie et reproduite. En corrélation, le futur cesse aussi d'être le futur immédiat de l'anticipation pour devenir le futur réflexif de la prévision, la généralité réfléchie de l'entendement (l'entendement proportionne l'attente de l'imagination au nombre de cas semblables distincts observés et rappelés) » (*DR*, 98). — 2° Mais d'autre part, dans l'ordre de la passivité constituante, Deleuze ne distingue pas moins *deux niveaux de synthèse passive*. Pourquoi une telle distinction ? C'est que les exemples de répétitions invoqués par Hume et Bergson (répétitions de cas et d'éléments) se situent à un niveau perceptif qui suppose déjà des organes récepteurs constitués, et du coup l'organisme comme pouvoir de contraction. Or, pour Deleuze, la réceptivité n'est pas donnée. Elle doit être elle-même constituée, car la capacité d'éprouver des affections n'est qu'un effet de la synthèse passive (*DR*, 107). C'est pour cette raison que Deleuze refuse l'opposition kantienne entre les synthèses actives et la réceptivité passive, entre le sujet constituant et l'affection par la chose en soi. « Il est impossible de maintenir la répartition kantienne, qui consiste en un effort suprême pour sauver le monde de la représentation : la synthèse y est conçue comme active, et en appelle à une nouvelle forme d'identité dans le Je ; la passivité y est conçue comme simple réceptivité sans synthèse » (*DR*, 118). On ne peut pas présupposer la réceptivité parce qu'elle suppose elle-

consultera plus généralement les leçons tardivement réunies et traduites en français dans le volume E. Husserl, *De la synthèse passive*, Grenoble, Million, 1998.

¹⁵² Cf. H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1997, coll. « Quadrige », chap. II, p. 64-65.

même une synthèse passive dans laquelle elle se constitue. Mes organes récepteurs doivent être d'abord constitués comme tels : ainsi, l'œil comme capacité à lier la lumière. Les perceptions d'objet que nous avons, en tant qu'elles nous sont données, supposent nécessairement une synthèse passive primaire des qualités matérielles qui constitue l'organisme que nous sommes. Deleuze distingue ainsi deux niveaux de synthèse passive, les synthèses passives primaires (organiques) et les synthèses passives secondaires (perceptives). « Dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous *sommes*. Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contracté, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contractions, de rétentions et d'attentes » (*DR*, 99-100). — 3° Une fois distinguées les synthèses actives et les synthèses passives, puis les synthèses passives entre elles, Deleuze peut alors les considérer collectivement, suivant la manière dont elles s'exercent et se combinent. Selon lui, *ces différents niveaux de synthèses passives et actives circonscrivent le domaine du comportement*. Tel est le premier niveau de l'action, correspondant au présent vivant. Ainsi les synthèses passives se combinent-elles entre elles, par exemple, lorsque « les battements tête du poulet accompagnent les pulsations cardiaques dans une synthèse organique, avant de servir à picorer dans la synthèse perceptive du grain » (*DR*, 104). Et les synthèses passives se combinent à leur tour avec les synthèses actives d'une mémoire et d'une intelligence psycho-organiques qui constituent l'instinct et l'apprentissage. Dans tout ceci, et conformément au principe empiriste qui guide l'analyse deleuzienne, la synthèse passive de l'habitude est la condition originaire de l'action.

« Un riche domaine de signes »

La réforme de l'esthétique transcendantale

L'exercice et les combinaisons des synthèses passives et actives forment selon Deleuze un « riche domaine de *signes* » (*DR*, 100). La nature de ce domaine nous renseigne sur trois aspects de la philosophie deleuzienne : sur la coextension des signes à l'ensemble de la nature phénoménale, matérielle comme organique ; sur l'ancrage des signes dans une logique de

l'affection ou de la sensation ; enfin, sur la réforme de l'Esthétique transcendantale à partir d'une signalétique matérielle.

L'essence de la contraction ou de la modification est telle qu'un signe se constitue chaque fois que la répétition d'un élément ou d'un cas se trouve *retenue dans l'esprit* qui la contemple, c'est-à-dire tout aussi bien chaque fois qu'une impression *marque le corps* sur lequel elle agit. Le signe est cette différence contractée dans l'actuel, différence qui est à la fois condition et objet de la sensation. Il tient à l'essence de la chose que Deleuze puisse employer indifféremment le langage idéaliste de la contemplation spirituelle ou le vocabulaire matérialiste du marquage des corps. La naissance des signes dans la synthèse passive désigne en effet le « lieu » où s'opère la scission entre l'esprit et la matière, le virtuel et l'actuel. Le signe est lui-même une telle synthèse paradoxale. Faut-il faire, à ce niveau, une différence entre le matériel et l'organique, et considérer qu'il n'y a de signes à proprement parler qu'avec la naissance d'organes récepteurs ? Sur ce point, le deuxième chapitre reste allusif et ambivalent. Deleuze suggère tantôt que le propre de l'ordre vital repose sur l'opération de la synthèse passive, en tant qu'elle constitue une sensibilité primaire *organique* avec laquelle naissent les organismes végétatif et végétal. Ainsi, lorsqu'il invoque après Samuel Butler les tissus corporels aussi bien que les plantes, l'organe du cœur aussi bien que la croissance du froment, Deleuze étend le domaine « jusqu'à l'organique », excluant semble-t-il du même coup les éléments matériels, l'eau, la terre, la lumière et l'air, qui sont des objets de contemplation sans être eux-mêmes des contemplations (*DR*, 100-102)¹⁵³. N'est-ce pas en ce sens, d'ailleurs, que Deleuze peut parler d'une « répétition matérielle et nue » d'instant successifs et indépendants en soi ? Tantôt, en revanche, Deleuze présente la contemplation comme coextensive à l'ensemble de la réalité physique, matérielle aussi bien qu'organique. Ainsi lorsqu'il affirme après Plotin que « tout est contemplation, même les rochers et les bois, les animaux et les hommes », nous ne pouvons plus douter que même la matière inorganique participe à la vie des signes (*DR*, 102)¹⁵⁴. *En réalité, comme le montrera la seconde synthèse du temps, la limite entre la matière et l'organisme est proprement illocalisable du fait que la matière n'est jamais absolument identique à l'espace inerte et homogène dans lequel nous nous la représentons, du fait qu'elle ne tombe jamais hors du virtuel qu'elle actualise. Jamais l'actuel n'est dépourvu d'un potentiel hérité du virtuel qui l'engendre.* Les conséquences en sont extrêmes. D'abord, sous

¹⁵³ Cf. S. Butler, *La vie et l'habitude*, Paris, NRF, 1922 (tr. fr. V. Larbaud), p. 86-87.

¹⁵⁴ Cf. Plotin, *Traité 30 (III, 8)*.

cette condition, Deleuze peut parler de « vitalité non-organique » et étendre la présence de l'âme à l'ensemble de la phénoménalité. Par conséquent, c'est toute la nature-esprit qui constitue un riche domaine de signes. Il en découle qu'absolument tout phénomène doit être défini comme un signe (cf. *NPh*, 3 ; *DR*, 286)¹⁵⁵. Si la définition deleuzienne du phénomène ne relève pas de l'opposition métaphysique de l'essence et de l'apparence, elle ne se confond donc pas non plus avec sa définition transcendantale ou phénoménologique : le phénomène n'est pas une apparition renvoyant à une conscience à laquelle elle apparaît, différence simplement extérieure l'être et la pensée ; en tant que signe, le phénomène a intériorisé cette différence de nature, il est un « sujet larvaire » en qui l'être égale l'apparaître. Il apparaît en soi¹⁵⁶. Enfin, l'extension de la notion de signe à toute la nature phénoménale a pour conséquence ultime que *tout phénomène participe, en tant que signe, de la puissance de penser*. C'est en ce sens que les deux mouvements de l'expression sont immanents : l'Être ne s'extériorise pas dans la Nature sans en même se contracter dans la Pensée, action et contemplation.

Au niveau de la synthèse passive, le signe renvoie essentiellement à autre chose que lui-même. Ce renvoi ne repose pas sur une loi inductive qui serait la liaison constante mais extérieure entre deux faits ; le signe est au contraire une contraction interne. Ce renvoi ne repose pas non plus sur une ressemblance matérielle avec l'affection qu'il retient ; le signe ne ressemble pas à ce qu'il indique : par exemple, dit Deleuze, les signes auxquels l'animal devine la présence de l'eau ne ressemblent pas aux hydrates que réclame son organisme (*DR*, 100 ; *ID*, 26). Avec les Stoïciens, Deleuze affirme que chaque signe est une contraction incorporelle qui porte l'autre fait *en lui-même*, dans la durée d'un présent vivant. La théorie deleuzienne des signes trouve donc son premier point d'ancrage dans une logique de l'affection ou de la sensation,

¹⁵⁵ L'impossibilité d'assigner une limite entre la matière et l'organisme sera explicitement théorisée par Deleuze dans *Le pli* (chap. 1) et dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Conclusion, notamment p. 200).

¹⁵⁶ Cf. *CC*, 115-121 : « Le phénomène ne peut plus se définir comme une apparence ; mais il ne se définira pas davantage, à la manière de la phénoménologie de Husserl, comme une apparition. L'apparition renvoie à une conscience à laquelle il apparaît, et peut encore exister sous une autre forme que ce qu'elle fait apparaître. Le phénomène est au contraire ce qui se montre soi-même en soi-même. [...] Le phénomène, à ce titre, ne renvoie pas à une conscience, mais à un être, être du phénomène qui consiste précisément dans le se-montrer. [...] L'être se montre, mais en tant qu'il ne cesse pas de se retirer (passé) [...]. C'est dire que l'être ne se montre pas seulement dans l'étant, mais dans quelque chose qui en montre l'inévitable retrait [...]. Ce quelque chose, ou la Chose, est le *Signe* ». — Sur le paradoxe d'un être égal à l'apparaître, cf. P. Montebello, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, Chapitre VII : Le paradoxe de l'apparaître en soi.

où s'opère la rétention matérielle du passé dans le présent. « Les *signes* tels que nous les avons définis comme [...] des contractions se renvoyant les unes aux autres, appartiennent toujours au présent. C'est une des grandeurs du stoïcisme d'avoir montré que tout signe était signe d'un présent, du point de vue de la synthèse passive où passé et futur ne sont précisément que des dimensions du présent lui-même (la cicatrice est signe, non pas de la blessure passée, mais du "fait présent d'avoir eu une blessure" : disons qu'elle est contemplation de la blessure, elle contracte tous les instants qui m'en séparent en un présent vivant) » (*DR*, 106)¹⁵⁷. En tant qu'il est contraction, dans le présent vivant, de la différence du présent et du passé, le signe se présente chez Deleuze comme le corrélat de la puissance de penser. Car même s'il n'est pas approfondi ou interprété par l'entendement et la mémoire, il constitue déjà la structure de l'auto-affection au niveau de la sensation matérielle. Deleuze montrait ainsi, dans *Le bergsonisme*, que l'affect était à cheval sur les deux moitiés de l'absolu (*B*, 46-48)¹⁵⁸ ; dans *L'image-mouvement* et *L'image-temps*, l'affect sera encore le premier stade de la recherche des conditions de l'expérience. *C'est toujours par le signe ou l'affect que le temps peut prendre conscience de lui-même à travers l'existence phénoménale, et donc que la puissance de penser peut s'effectuer*. Le signe est le premier moment du mouvement de complication de l'absolu, le premier stade de l'intériorisation de la différence dans la pensée.

La logique de l'affection comporte chez Deleuze un double aspect : un aspect objectif et extensif, en tant que la contraction est une contraction d'éléments matériels extérieurs (affection) ; un aspect subjectif et intensif, en

¹⁵⁷ Deleuze reprend ici les analyses d'E. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1908), Paris, Vrin, 1997, p. 31-33. Voir aussi V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1953 (rééd. 1969), p. 44. Nous verrons la conséquence de cette théorie des signes du point de vue la logique du sens (cf. *infra*, chap. 8). — Dans une étude sur Spinoza d'une très grande profondeur, Lorenzo Vinciguerra a montré l'existence d'une synthèse passive dans la petite physique de l'*Éthique* (II, 13). Celle-ci débouche, au sein d'une logique de l'affection, sur une théorie générale des traces et des signes (cf. L. Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005, Deuxième partie). Quoique la théorie deleuzienne des signes au chapitre II de *Différence et répétition* invoque les Stoïciens, elle nous semble en tous points rejoindre celle de Spinoza. Vinciguerra n'hésite d'ailleurs pas lui-même à dire que, chez Spinoza, la trace est un incorporel (p. 176).

¹⁵⁸ Après avoir distingué cinq aspects de la subjectivité chez Bergson — subjectivité-besoin, subjectivité-cerveau, subjectivité-affection, subjectivité-souvenir et subjectivité-contraction —, Deleuze écrit : « Or ces cinq aspects ne s'organisent pas seulement dans un ordre de profondeur croissant, mais se *distribuent sur deux lignes de faits très différentes*. [...] Le cas de l'affection, troisième sens, est plus complexe ; et sans doute dépend-il du croisement des deux lignes. Mais à son tour la positivité de l'affection n'est pas encore la présence d'une pure subjectivité qui s'opposerait à l'objectivité pure, c'est plutôt l'impureté qui vient troubler celle-ci » (*B*, 47-48).

tant qu'elle intériorise une différence d'intensité qu'elle hérite du virtuel qu'elle actualise (affect). Dans la solidarité de ces deux aspects se joue pour Deleuze la possibilité d'une réforme de l'Esthétique transcendantale dont Kant avait séparé les deux aspects, l'élément objectif de l'intuition sensible et l'élément subjectif du plaisir et de la peine, et qu'il avait répartis l'un dans la *Critique de la raison pure* et l'autre dans la *Critique de la faculté de juger*¹⁵⁹. Le sens renouvelé de l'Esthétique repose sur la conception renouvelée de la sensation qu'étaye la première synthèse passive. D'une part, en effet, la sensation ne peut plus être soumise à la forme a priori d'un espace et d'un temps qui seraient le simple cadre de sa réception sensible par un moi unifié ; c'est au contraire l'espace qui doit être constitué de proche en proche, par et dans une sensation qui ne le présuppose pas. D'autre part et par conséquent, la sensation ne peut plus être l'objet d'une réception simplement passive que le moi se contenterait d'accueillir, mais elle fait au contraire l'objet d'une synthèse, quoique celle-ci soit passive, au niveau de laquelle un moi local se constitue sans que l'unité d'un moi global ne soit déjà donnée¹⁶⁰. Et les deux aspects trouvent leur source ni dans le domaine empirique de la sensation extensive (intuition sensible), ni dans le domaine empirique du sentiment du plaisir et de la peine (agréable), mais dans le caractère transcendantal de la différence d'intensité enveloppée dans toute sensation, lequel constitue l'objet de l'exercice supérieur de la sensibilité. Or, comme nous le verrons, c'est l'intensité qui permettra à Deleuze de réunir les deux sens de l'Esthétique au sein d'une logique de la sensation, l'analyse de la sensation et

¹⁵⁹ De la nécessité de réunir les deux branches de l'Esthétique que Kant maintenait isolées témoigne l'insistance de Deleuze, à propos de Spinoza, sur la distinction terminologique entre *affectio* et *affectus*, c'est-à-dire entre l'affection comme image corporelle et l'affect comme variation concomitante de la puissance d'agir (*SPE*, 199-200 ; *SPP*, 68-72). — C'est avec raison qu'Anne Sauvagnargues a rappelé et analysé ces questions à de nombreuses reprises chez Deleuze. Voir notamment A. Sauvagnargues, *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005, *passim*.

¹⁶⁰ Cf. *DR*, 130 : « Si cette esthétique nous paraît plus profonde que celle de Kant, c'est pour les raisons suivantes : définissant le moi passif par la simple réceptivité, Kant se donnait déjà les sensations toutes faites, en les rapportant seulement à la forme a priori de leur représentation déterminée comme espace et temps. Par là, non seulement il unifiait le moi passif en s'interdisant de composer l'espace de proche en proche, non seulement il privait ce moi passif de tout pouvoir de synthèse (la synthèse étant réservée à l'activité) ; mais encore il coupait les deux parties de l'Esthétique, l'élément objectif de la sensation garanti par la forme d'espace, et l'élément subjectif incarné dans le plaisir et la peine. Les analyses précédentes avaient pour but, au contraire, de montrer que la réceptivité devait être définie par la formation de moi locaux, par des synthèses passives de contemplation ou de contraction, qui rendent compte à la fois de la possibilité d'éprouver des sensations, de la puissance de les reproduire et de la valeur de principe prise par le plaisir ».

l'expérimentation artistique, et de préciser le rôle des signes dans l'effectuation de la puissance de penser.

Le moi passif et la finitude de la contraction

Ce domaine des signes, Deleuze le détermine sous la catégorie d'habitude. La psychologie de l'apprentissage (*learning*) prétend que l'acquisition primaire des habitudes se fait au niveau sensori-moteur, sur le modèle stimulus-réponse des célèbres expériences de Pavlov. Deleuze rétorque que c'est d'abord en contemplant passivement que les habitudes sont prises : l'habitude est contraction. Avec l'habitude, Deleuze retrouve un célèbre problème de Hume, le problème du moi (*ES*, 15). *Puisqu'un sujet est constitué dans la synthèse passive de l'habitude et puisque toute chose contemple ce dont elle procède, Deleuze peut en conclure qu'une âme ou un moi naît avec chacune de ces habitudes organiques primaires, un moi passif qui n'agit pas mais que toute action suppose, une âme contemplative qui ne se contemple pas elle-même mais contemple ce dont elle procède.* Cette conclusion est plus radicale que celle de Hume. Certes, le moi est défini dans tous les cas comme un effet. Mais tandis que Hume le voyait se former au niveau de l'habitude et de la réflexion de l'habitude, c'est-à-dire au niveau du rapport entre les synthèses passives secondaires et les synthèses actives¹⁶¹, Deleuze en découvre l'origine au niveau des synthèses passives primaires. En ce sens, il universalise le domaine de l'habitude : le moi passif devient coextensif à l'ensemble de la phénoménalité. « Il faut attribuer une âme au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules, mais une âme contemplative dont tout le rôle est de contracter l'habitude. Il n'y a là nulle hypothèse barbare, ou mystique : l'habitude y manifeste au contraire sa pleine généralité, qui ne concerne pas seulement les habitudes sensori-motrices que nous avons (psychologiquement), mais d'abord les habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement » (*DR*, 101). Et ce que Deleuze dit de la vie organique, la logique expressionniste lui imposera de le dire non moins clairement de l'inorganique, de la terre et des rochers, des pyramides et des atomes (*P*, 106 ; *QPh*, 200-201).

Comment expliquer que la définition du moi-effet n'ait pas automatiquement débouchée, chez Hume, sur une théorie du moi passif ?

¹⁶¹ Cf. *ES*, 59 : « Ce qui constitue le moi, en fait et maintenant, c'est la synthèse de l'affection même et de sa réflexion, la synthèse d'une affection qui fixe l'imagination et d'une imagination qui réfléchit l'affection ».

D'après Deleuze, c'est que le moi passif ne se manifeste jamais comme tel, de même que la contemplation n'apparaît jamais hors de la contraction qui en découle, ou encore que la question ne se présente jamais hors d'un problème qui la développe et y répond. Le moi passif est, empiriquement, toujours recouvert par le moi actif qui le réfléchit.

Sous le moi qui agit, il y a des petits moi qui contemplent, et qui rendent possible l'action et le sujet actif. Nous ne disons « moi » que par ces mille témoins qui contemplent en nous ; c'est toujours un tiers qui dit moi. Et même dans le rat du labyrinthe, et dans chaque muscle du rat, il faut mettre de ces âmes contemplatives. Or, comme la contemplation ne surgit à aucun moment de l'action, comme elle est toujours en retrait, comme elle ne « fait » rien (bien que quelque chose, et quelque chose de tout à fait nouveau, se fasse en elle), il est facile de l'oublier, et d'interpréter le processus de l'excitation et de la réaction sans aucune référence à la répétition, puisque cette référence apparaît seulement dans le rapport des réactions comme des excitations avec les âmes contemplatives (*DR*, 103).

Au sein de la théorie empiriste du moi, considéré comme effet, la distinction qu'introduit Deleuze entre le moi passif et le moi actif correspond très précisément à la distinction de l'instance-question et de l'instance-problème. *Le moi passif ou l'âme contemplative est une contemplation de la différence, un rapport intérieur de l'effet à l'instance dont il procède, mais cet effet n'est lui-même rien hors d'une contraction déterminée de cette différence, hors de la formation d'un moi actif qui l'affirme.* L'âme contemplative n'est jamais un moi passif sans être en même temps une machine à contracter activement. « Il y a moi dès que s'établit quelque part une contemplation furtive, dès que fonctionne quelque part une machine à contracter, capable un moment de soutirer une différence à la répétition » (*DR*, 107). Le rapport entre contemplation et contraction dans la première synthèse du temps constitue le premier complexe question-problème dans la recherche des conditions de l'expérience réelle.

Pour Deleuze, la contraction qui affirme la contemplation est elle-même finie : elle dure un certain temps. Le présent passe nécessairement parce que la contraction s'achève lorsque la contemplation ne parvient plus à soutirer une différence à la répétition, lorsque la question ne reçoit plus de réponse. Physiquement, dit Deleuze, l'organisme ne peut rendre le présent vivant coextensif au temps. La finitude de la première synthèse se confond donc avec les limites du présent vivant. Ces limites sont marquées par le surgissement du besoin ou de la fatigue. Deleuze les définit comme le « moment où contemplation et contraction se défont », difficulté ou impuissance à contracter les excitations (*DR*, 105). La vieillesse, écrira

Deleuze au soir de sa vie, « est cette fatigue même » (*QPh*, 201). Dans leur variabilité et leur pluralité, besoin et fatigue composent les rythmes vitaux propres à une espèce, un individu, un organisme ou des parties d'organisme (notre capacité de travailler n'est pas la même que celle de jeûner). Et de même qu'un seul organisme est composé des différents présents qui le structurent, c'est à la limite la nature entière qui est structurée par l'infinie diversité des âmes contemplatives, suivant le rythme singulier de chacune¹⁶². Et toujours la limite d'un présent vivant désigne le moment où l'âme ne parvient plus à contracter les éléments qu'elle contemple, où elle ne sait plus soutenir la différence à la répétition — question devenue sans réponse (quelle différence y a-t-il... ?). Pas plus que la fatigue, Deleuze ne détermine donc l'essence du besoin par le manque. Car c'est seulement du point de vue du moi actif que le besoin apparaît sous une forme négative. Du point de vue du moi passif, il apparaît au contraire comme le terme d'une contraction, comme la conclusion d'une affirmation finie. L'annulation empirique de l'excitation peut bien se présenter comme un manque à l'intérieur du présent vivant, il renvoie en réalité d'abord à l'achèvement d'une contraction au sein du cours

¹⁶² Ce n'est pas pour une raison logique mais bien physique que Deleuze évacue la possibilité d'un présent coextensif au temps. Cf. *DR*, 105 : « On peut sans doute concevoir un perpétuel présent, un présent coextensif au temps ; il suffit de faire porter la contemplation sur l'infini de la succession d'instants. Mais *il n'y a pas de possibilité physique d'un tel présent* : la contraction dans la contemplation opère toujours la qualification d'un ordre de répétition d'après des éléments ou des cas. Elle forme nécessairement un présent d'une certaine durée, un présent qui s'épuise et qui passe, variable suivant les espèces, les individus, les organismes et les parties d'organismes considérés. Deux présents successifs peuvent être contemporains d'un même troisième, plus étendu par le nombre d'instants qu'il contracte. Un organisme dispose d'une durée de présent, de diverses durées de présent, suivant la portée naturelle de contraction de ses âmes contemplatives » (nous soulignons). — Ne pourrait-on pas objecter cependant que la Nature phénoménale tout entière est l'individu physique qui rend le présent coextensif au temps ? La Nature désignerait alors l'ensemble de la réalité actuelle, et ce serait le cas de dire que « seul le présent existe » (*DR*, 105). Car quoique Deleuze ne le dise pas pour la Nature tout entière, rien ne paraît l'exclure, ni logiquement, ni physiquement. Au contraire, tout le laisse même penser, à condition de préciser qu'il s'agit d'un présent *complexe* composé d'une multiplicité de présents vivants irréductibles et d'un présent *passif* qui n'agit pas mais contemple. Mais du coup, il s'agirait moins d'une Nature-organisme formant un Tout actif qu'une Nature-Âme multiple et passive. Deleuze en viendra plus tard à défendre explicitement cette position. Et comme il le dira dans *Le pli*, il s'agit d'un « animisme » plutôt que d'un « organicisme » (*P*, 161, n. 41). Il nous semble que c'est cette idée que Deleuze développera lorsqu'il cherchera à définir la nature de son vitalisme naturaliste : « Le vitalisme a toujours eu deux interprétations possibles : celle d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas, qui agit donc seulement du point de vue d'une connaissance cérébrale extérieure (de Kant à Claude Bernard) ; ou celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer). Si la seconde interprétation nous semble s'imposer, c'est parce que la contraction qui conserve est toujours en décroché par rapport à l'action ou même au mouvement, et se présente comme une pure contemplation sans connaissance » (*QPh*, 201).

empirique du temps. « Le présent s'étend entre deux surgissements du besoin, et se confond avec le temps que dure une contemplation. La *répétition du besoin*, et de tout ce qui en dépend, exprime le temps propre de la synthèse du temps, le caractère intratemporel de cette synthèse » (*DR*, 105). Ce domaine des mille habitudes qui nous composent et déterminent l'incessante modification de l'esprit, tel est aux yeux de Deleuze le domaine exploré par le nouveau roman, « modifications, tropismes et petites propriétés » (*DR*, 107-108). Dans *La modification*, Michel Butor exprime ainsi l'imperceptible changement par lequel, au cours d'un voyage en train pour Rome, un homme décidé à rejoindre sa maîtresse pour la faire venir Paris et refaire sa vie avec elle, renonce progressivement à sa décision initiale, « métamorphose obscure » qui s'accomplit hors de la conscience et de la volonté. De même, dans *Tropismes*, comme d'ailleurs dans toute son œuvre, Nathalie Sarraute rend visible cette « pulsation secrète de la vie », ces éléments inconnus et épars, ces sensations fugaces et amorphes qui se dissimulent sous l'apparence des paroles et des gestes¹⁶³. Enfin, dans ses romans, Beckett « décrit l'inventaire des propriétés auxquels des sujets larvaires se livrent avec fatigue et passion : la série des cailloux de Molloy, des biscuits de Murphy, des propriétés de Malone — il s'agit toujours de soutirer une petite différence à la pauvre généralité, à la répétition des éléments ou à l'organisation des cas » (*DR*, 107-108).

Le plaisir comme principe

Avec la théorie du moi passif, Deleuze tire les conséquences ultimes de l'empirisme humien et rejoint du même coup les spéculations psychanalytiques de Freud. Il répète sur la conception freudienne du plaisir l'opération qu'il avait fait subir à la théorie humienne du moi : de même que le moi actif suppose un moi passif, le plaisir activement recherché renvoie d'abord à un plaisir passivement constitué. Ce parallèle entre Hume et Freud n'est pas fortuit. Car pour l'auteur d'*Empirisme et subjectivité*, il revient à Hume d'avoir montré en premier que la valeur de principe prise par le plaisir n'est pas donnée dans le plaisir lui-même. Le fait que le plaisir soit recherché systématiquement ne trouve pas son explication dans la nature du plaisir. « Dans l'esprit lui-même, il y a des impressions qu'on appelle les plaisirs et

¹⁶³ Cf. M. Butor, *La modification*, Paris, Minuit, 1957/1980, p. 234 (voir en particulier les chap. VIII et IX). — Cf. N. Sarraute, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1996, p. 1652.

les douleurs. Mais que le plaisir soit un bien et la douleur un mal, que nous tendions vers le plaisir et repoussions la douleur, voilà ce qui n'est pas contenu dans la douleur ou le plaisir eux-mêmes » (*ES*, 140). Considérant qu'il est vain de chercher l'instance qui érige le plaisir en principe, Hume se contentait de déterminer les effets produits par la recherche systématique du plaisir comme fin (toujours, Hume refuse la recherche des causes). « Si vous poussez plus loin vos questions et désirez connaître la raison pour laquelle un homme hait la douleur, il est impossible qu'il puisse jamais en donner une. C'est une fin dernière qui ne se rapporte jamais à un autre objet »¹⁶⁴. Mais pour Deleuze, s'il est vrai que la recherche du plaisir est une finalité qui ne se fonde ni sur un objet ni sur un domaine d'objets, elle renvoie pourtant bien à un principe supérieur, non à une cause mais à une condition que l'analyse transcendantale a pour tâche de déterminer. Or c'est à Freud que revient d'après lui le mérite d'avoir dégagé cette instance qui fonde le plaisir comme principe. « Il est évident que le plaisir fait plaisir, mais ce n'est nullement une raison pour qu'il prenne une valeur systématique d'après laquelle on le recherche "en principe". C'est ce que signifie d'abord *Au-delà du principe de plaisir* : non pas du tout des exceptions à ce principe, mais au contraire la détermination des conditions sous lesquelles le plaisir devient effectivement principe » (*DR*, 128). À ce titre, Deleuze peut considérer qu'avec ce « chef-d'œuvre » Freud pénètre de plain-pied dans la spéculation transcendantale propre à la philosophie (*PSM*, 96).

Pour Deleuze, il est vrai que le plaisir est la libération d'une tension. Ou plus précisément, il est le processus de résolution de la différence d'intensité qui est associée à une excitation quelconque, qui est enveloppée dans toute affection survenant dans un système biopsychique (*DR*, 128). Mais il n'est pas moins vrai qu'il existe également un plaisir lié à « la succession active des détentes et des contractions d'excitants » (*DR*, 101). Pourtant, le problème de savoir laquelle de ces deux déterminations du plaisir est la plus vraie est un problème mal posé (le plaisir est-il résolution d'une tension ou bien répétition de l'excitation et de la décharge ?). Car le problème est d'abord de savoir sous quelle condition le plaisir devient principe, c'est-à-dire « pourquoi le plaisir n'est pas simplement un élément ou un cas dans notre vie psychique, mais un *principe* qui régit souverainement celle-ci dans tous les cas » (*DR*, 101-102). Il est clair pour Deleuze que le plaisir ne peut être recherché *systématiquement* au niveau le plus élémentaire de la vie organique, lorsque les excitations libres surgissent et se résolvent çà et là, de manière

¹⁶⁴ D. Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, op. cit., p. 154 (cité in *ES*, 140).

aléatoire et mouvante, au niveau de la couche primaire du Ça. Pour que les excitations deviennent des pulsions à proprement parler, encore faut-il qu'un organe récepteur soit constitué avec elles, tel qu'il soit capable de recevoir et de lier les éléments de l'excitation. La liaison des excitations se confond donc avec la constitution d'un organe récepteur, d'une machine à contracter capable d'en opérer la liaison systématique. Ainsi, la formation de l'œil comme organe qui ne préexiste pas à la liaison de la lumière mais qui en devient du même coup le récepteur : « Un animal se forme un œil en déterminant des excitations lumineuses éparses et diffuses à se reproduire sur une surface privilégiée de son corps. L'œil lie la lumière, il est lui-même une lumière liée » (*DR*, 128). *C'est cette liaison des différences libres qui constitue d'après Deleuze la synthèse passive de l'habitude et qui rend possible le plaisir comme principe ; c'est cette intégration de l'excitation qui permet la résolution systématique des différences impliquées.* « La réponse freudienne est que l'excitation comme libre différence doit, en quelque sorte, être "investie", "liée", "ligotée", de telle manière que sa résolution soit systématiquement possible. C'est la liaison ou l'investissement de la différence qui rend possible en général, non pas du tout le plaisir lui-même, mais la valeur de principe prise par le plaisir : on passe ainsi d'un état de résolution éparse à un statut d'intégration qui constitue la seconde couche du Ça ou le début d'une organisation » (*DR*, 128)¹⁶⁵. Or, puisqu'un moi passif se forme dans le Ça au niveau de chaque liaison, Deleuze estime que c'est donc la constitution du moi qui rend possible l'instauration du plaisir comme principe. Cela ne signifie rien d'autre que : la résolution systématique des pulsions suppose que les excitations libres aient d'abord été accumulées pour pouvoir être ensuite déchargées.

Pour Deleuze, la satisfaction éprouvée dans le plaisir n'est donc pas uniquement liée à la résolution de la tension dans laquelle s'achève une contraction et par laquelle apparaissent la fatigue et le besoin : elle est coextensive à l'ensemble de la synthèse passive, et apparaît déjà *avec* toute contraction. C'est par et dans la contemplation que le plaisir devient principe. « Le plaisir est un principe, en tant qu'il est l'émoi d'une contemplation remplissante, qui contracte en elle-même les cas de détente *et* de contraction. Il y a une béatitude de la synthèse passive ; et nous sommes tous Narcisse par le plaisir que nous éprouvons en contemplant (autosatisfaction) bien que nous contemplions tout autre chose que nous-mêmes » (*DR*, 102). Deleuze peut ainsi écrire à la suite Samuel Butler que « le lys des champs, *par sa seule*

¹⁶⁵ Cf. S. Freud, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 86.

existence, chante la gloire des cieux, des déesses et des dieux, c'est-à-dire les éléments qu'il contemple en contractant » (*DR*, 102). Surtout, en affirmant que le principe de plaisir est rendu possible par la contraction d'excitants extérieurs, qu'il est inhérent à la constitution de moi partiels et passifs et qu'il se manifeste d'abord comme le remplissement d'une image de soi sans objet déterminé, Deleuze se livre à une relecture du problème psychanalytique controversé du rapport entre auto-érotisme et narcissisme primaire.

On a souvent souligné, dans la littérature psychanalytique, la difficulté à localiser le narcissisme primaire dans son rapport à la constitution du moi. Si Freud l'insère dans un premier temps entre l'auto-érotisme et l'amour d'objet, le concevant comme contemporain de la constitution du moi dans sa différenciation d'avec le Ça, le narcissisme primaire en vient ensuite à caractériser, dans le cadre de la seconde topique, le stade d'indifférenciation du moi et du Ça (sur le modèle de la vie intra-utérine). Mais du même coup, c'est la distinction entre auto-érotisme et narcissisme primaire qui tend à s'effacer. C'est pourquoi Laplanche et Pontalis peuvent souligner à regret qu'« on voit mal, du point de vue topique, ce qui est investi dans le narcissisme primaire ainsi entendu »¹⁶⁶. Et il paraît effectivement contradictoire de considérer que le narcissisme primaire désigne en même temps un stade anobjectal antérieur à la constitution du moi et l'investissement du moi par la libido. Mais pour Deleuze, cette contradiction se dissipe dès lors que l'on distingue deux niveaux du moi : un moi passif qui est celui du corps morcelé et des pulsions partielles d'une part, et un moi actif qui est celui de la totalisation du corps et de l'unification des pulsions d'autre part¹⁶⁷. De ce point de vue, il y a bien une certaine indifférenciation entre le moi et le Ça, dans la mesure où il ne s'agit pas encore d'un moi unifié et discernable comme instance topique ; mais il y a déjà aussi entre eux une proto-différenciation, puisque les excitations libres, chaque fois qu'elles sont liées, constituent une pulsion partielle qui peuple le Ça d'un moi passif et local (synthèse passive organique). Deleuze peut donc invoquer en sa faveur

¹⁶⁶ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, « Narcissisme primaire, narcissisme secondaire ». Pour une analyse du rapport entre la catégorie d'auto-érotisme et l'origine de la différenciation topique d'après la question du phantasme, cf. le célèbre travail de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme* (1964), Paris, Hachette Littératures, 1985 (cité et critiqué in *DR*, 162 et *LS*, séries 28-31). — Sur la critique de la notion d'origine quant au phantasme, cf. J. Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, « Freud et la scène de l'écriture » (cité in *DR*, 164).

¹⁶⁷ On sait que, en psychanalyse, cette distinction avait été esquissée par Lacan. Cf. J. Lacan, « Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée par l'expérience psychanalytique » (1949), in *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966/1999, p. 92-99.

la distinction entre la couche primaire du Ça, celui des excitations libres et non liées, et sa couche secondaire, définie par leurs liaisons locales. La distinction des deux niveaux du Ça et du moi lui permet alors de poser sans contradiction que la libido investit le moi passif et que le moi en tire un plaisir anobjectal. Cette interprétation de Deleuze est conforme au modèle de la satisfaction auto-érotique du plaisir d'organe : les pulsions partielles trouvent leur apaisement au lieu-même où elles se produisent et ce indépendamment de tout objet déterminé. Nous croyons que c'est en ce sens que doit être compris chez lui le paradoxe suivant : la béatitude propre à la contemplation est une satisfaction narcissique hallucinatoire du moi, et elle est pourtant soutirée à autre chose que lui-même. « Que ces moi soient immédiatement narcissiques s'explique aisément si l'on considère que le narcissisme n'est pas une contemplation de soi-même, mais le remplissement d'une image de soi quand on contemple autre chose : l'œil, le moi voyant, se remplit d'une image de soi-même en contemplant l'excitation qu'il lie. Il se produit lui-même ou "se soutire" à ce qu'il contemple (et à ce qu'il contracte et investit par contemplation). C'est pourquoi la satisfaction qui découle de la liaison est forcément une satisfaction "hallucinatoire" du moi lui-même, bien que l'hallucination ne contredise nullement ici l'effectivité de la liaison. En tous ces sens, la liaison représente une synthèse passive pure, un Habitus qui confère au plaisir la valeur d'un principe de satisfaction en général » (*DR*, 129).

Quel est pour Deleuze le rôle de l'imagination dans la synthèse originaire du temps, et en quel sens cette première synthèse en réclame-t-elle une autre, plus profonde, de la mémoire ? Le rôle de l'imagination, comme pouvoir de contraction, est de soutirer à la différence quelque chose de nouveau. Si la première synthèse du temps est de l'imagination, et si l'imagination assure la coappartenance de la matière et de l'esprit, c'est que la différence définit le moment propre à la synthèse passive, situé entre les pôles d'une répétition matérielle en soi, qui se défait à mesure qu'elle se fait, et d'une répétition pour nous, qui se déploie dans les synthèses actives de la mémoire et de l'entendement : « seule l'imagination forme ici le "moment" de la *vis repetitiva* du point de vue de la constitution, faisant exister ce qu'elle contracte à titre d'éléments ou de cas de répétition » (*DR*, 103). De l'en-soi au pour-nous, la différence extérieure s'intériorise dans une représentation réfléchie, de même que la répétition change d'ordre. Le jeu de la différence et de la répétition forme alors un chiasme, tel que la différence n'est pas moins « entre deux répétitions » que la répétition n'est « entre deux différences ».

Deleuze ne demande pas d'où vient ce pouvoir de contraction passive qui définit l'imagination, parce que ce pouvoir ne préexiste pas à son apparition. L'imagination ne détient pas ce pouvoir sans l'exercer. Nous ne saurions donc le questionner sans qu'il s'exerce dans notre dos. Deleuze ne cherche donc pas plus *l'origine empirique* du pouvoir de contraction (qu'est-ce qui rend l'imagination apte à la synthèse passive ?) que la *cause métaphysique* de l'expérience ou du temps (pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ?). Non pas que ces problèmes dépassent notre faculté de connaître, mais parce que ce sont de faux problèmes qui découlent des illusions de la représentation¹⁶⁸. Deleuze peut bien dégager, après Hume et Bergson, un donné brut ou un plan d'images-mouvement qui se confond avec l'expérience pure et qui est défini comme perception matérielle pure ou conscience en droit. Mais la question de savoir pourquoi une synthèse passive s'effectue en général n'a pas à être résolue, puisqu'aucune raison suffisante du temps comme auto-affection ne peut être fournie sans présupposer le temps. En tant que synthèse originaire, l'origine de l'origine reste donc nécessairement barrée, soumise au jeu mystérieux de la répétition comme « différenciant de la différence » (*DR*, 104 ; cf. *QPh*, 200). Au lieu de demander l'origine ou la cause du pouvoir de l'imagination, car la contraction est un fait (*quid facti*), Deleuze demande quelle est sa condition, ce qu'elle suppose en droit pour exercer son pouvoir (*quid juris*). Cette question, c'était déjà celle de Kant.

¹⁶⁸ Il est vrai que Deleuze recense, avec la science, des *conditions matérielles de possibilité* de la synthèse passive : ainsi dans *L'image-mouvement*, lorsqu'il s'appuie sur les théories scientifiques sur l'origine de la vie et invoque des conditions refroidissement de la matière (cf. la question de la « soupe prébiotique » in *IM*, 93). C'est d'ailleurs ce que fait déjà Spinoza à sa manière dans la petite physique d'*Éthique* II, lorsqu'il distingue les corps fluides, mous et durs, qui ne sont pas tous aptes au même degré à retenir les traces des corps affectants. Mais chez Deleuze comme chez Spinoza, le fait qu'une matière trop fluide ou trop dure, trop chaude ou trop froide, rende impossible toute contraction ne fournit cependant nullement l'origine ou la cause de la contraction.

LA DEUXIEME SYNTHÈSE (FONDEMENT)

Du principe empirique au principe transcendantal

Le principe transcendantal et l'impuissance de la preuve apagogique

Avec la deuxième synthèse du temps, Deleuze fait un pas supplémentaire : la recherche des conditions de l'expérience réelle passe du principe empirique au principe transcendantal, de la fondation au fondement. Comment Deleuze définit-il la distinction entre principe empirique et principe transcendantal ? Cette définition, nous ne la trouvons pas au chapitre II de *Différence et répétition*, comme on aurait pu s'y attendre, mais d'une part dans *Présentation de Sacher-Masoch* (à propos de Freud) et d'autre part au chapitre V de *Différence et répétition* (à propos de la théorie de l'intensité). Dans les deux cas, Deleuze avance la même définition : le principe empirique est l'instance qui régit un domaine. Ainsi, l'habitude régit sans exception le domaine du comportement, comme le principe de plaisir régit sans exception la vie psychique dans le Ça. La démarche transcendantale s'enclenche lorsque nous demandons ce qui soumet le domaine au principe, car nous devons alors invoquer une autre sorte de principe, un principe de second degré. Le principe transcendantal est ce principe de second degré qui donne le domaine à régir au principe empirique, « qui rend compte de la soumission nécessaire du domaine au principe empirique » (*PSM*, 97). On ne confondra donc pas les deux types de principe, car « le principe transcendantal ne régit aucun domaine, mais donne le domaine à régir au principe empirique » (*DR*, 310). Considérons le cas de la première synthèse du temps et de l'inconscient. D'où vient la nécessité d'une instance transcendantale ? Pourquoi Deleuze est-il conduit à chercher une instance supérieure qui soumet le présent à l'habitude (ou la vie psychique au principe de plaisir) ?

L'analyse de l'habitude avait abouti à un paradoxe logé au cœur du complexe contemplation-contraction : une contemplation s'affirme dans une contraction, mais cette affirmation est nécessairement finie. *L'habitude constitue le temps comme présent, mais le présent passe ; or, l'habitude elle-même ne peut rendre compte de la succession des présents car elle est coextensive au présent vivant ; il faut donc une autre instance, capable de rendre compte de la succession empirique du temps. Le paradoxe qui conduit au questionnement transcendantal est donc le passage du temps.* Deleuze demande ainsi : d'après quelle plus haute

instance s'opère la synthèse finie de l'habitude ? Nous connaissons la réponse : c'est la mémoire comme conservation du passé en soi qui constitue le fondement transcendantal du temps.

Tel est le paradoxe du présent : constituer le temps, mais passer dans ce temps constitué. Nous ne devons pas récuser la conséquence nécessaire : *il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps*. [...] La première synthèse, celle de l'habitude, est vraiment la fondation du temps ; mais nous devons distinguer la fondation et le fondement. [...] L'habitude est la fondation du temps, le sol mouvant occupé par le présent qui passe. Passer, c'est précisément la prétention du présent. Mais ce qui fait passer le présent, et qui approprie le présent et l'habitude, doit être déterminé comme fondement du temps. Le fondement du temps, c'est la Mémoire. [...] L'Habitude est la synthèse originaire du temps, qui constitue la vie du présent qui passe ; la Mémoire est la synthèse fondamentale du temps, qui constitue l'être du passé (ce qui fait passer le présent) (*DR*, 108).

En quel sens la régression deleuzienne aux conditions de l'expérience diffère-t-elle de la Dédution kantienne ? Comment se distinguent, *in concreto*, la remontée aux conditions de possibilité de l'expérience chez Kant et la recherche des conditions de l'expérience réelle chez Deleuze ? Autrement dit, quels principes régissent, dans la Dédution transcendantale de 1781 et au deuxième chapitre de *Différence et répétition*, le passage au fondement transcendantal de l'expérience ? Cette question est d'autant plus décisive pour l'intelligibilité de la philosophie de Deleuze que, comme il l'avait rappelé dans *Empirisme et subjectivité*, c'est précisément à ce niveau que Kant se détache de Hume, c'est-à-dire que la philosophie transcendantale dépasse l'empirisme. On connaît la teneur de l'objection kantienne : l'imagination n'aurait jamais l'occasion d'exercer son pouvoir d'association si les phénomènes eux-mêmes ne se présentaient selon une certaine règle. Si l'apparition des phénomènes était purement chaotique, si le cinabre était tantôt rouge tantôt noir, tantôt léger tantôt lourd, « notre imagination n'aurait jamais rien à faire qui fût conforme à sa puissance, et par conséquent elle demeurerait enfouie dans le fond de l'esprit comme une faculté morte et inconnue à nous-mêmes »¹⁶⁹. Comment rendre compte du pouvoir que l'imagination exerce ? En posant cette question, Kant ne cherche pas la cause métaphysique ou l'origine empirique de ce pouvoir, il en cherche la condition. Deleuze, à son tour, ne

¹⁶⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Dédution transcendantale (1781) (tr. fr. Barni) (cité in *ES*, 123).

prétend pas faire autre chose. Il serait donc insuffisant de dire que l'ordre des synthèses dans *Différence et répétition* est une régression aux conditions transcendantes, et non un enchaînement de causes empiriques ou métaphysiques. Car toute la question qui anime la philosophie transcendante est précisément de savoir suivant quel principe s'opère cette régression. Kant posait pour son compte une exigence déterminée : remonter aux *conditions de possibilité de l'expérience*. À la suite des postkantien, Deleuze pointe l'insuffisance de cette exigence : il faut remonter aux *conditions de l'expérience réelle*. Il nous faut maintenant observer comment s'incarne cette divergence.

La *Critique de la raison pure* entretient un rapport paradoxal avec la preuve. D'un côté, Kant réclame pour la philosophie transcendante des preuves ostensives, qui exhibent directement la source positive de leur vérité ; mais de l'autre, il se contente de preuves apagogiques, indirectes et négatives (*modus tollens*). Dans la Discipline de la raison pure, Kant déclare en effet que les preuves transcendantes « ne doivent jamais être apagogiques, mais toujours ostensives » : « La preuve directe ou ostensive est, dans toute sorte de connaissance, celle qui combine la conviction dans la vérité et la vision des sources de celle-ci ; la preuve apagogique, au contraire, peut assurément produire de la certitude, mais non pas la compréhension de la vérité du point de vue de son articulation avec les fondements de sa possibilité. Ce pourquoi les preuves de ce dernier type sont davantage un expédient de secours qu'un procédé satisfaisant tous les objectifs de la raison »¹⁷⁰. Cependant, dans la Dédution transcendante, considérant que les principes transcendants sont trop profondément cachés pour être directement saisis par un entendement fini, Kant recourt à des preuves apagogiques. Ainsi établit-il le fondement transcendantal par la réfutation des contradictoires opposés : « si tel n'était pas le cas, l'expérience serait impossible ». Telle est la forme invariable de la preuve kantienne : *sans cela* notre imagination empirique n'aurait jamais rien à faire qui fût conforme à sa puissance ; *si je ne liais pas* les éléments dans une conscience je ne pourrais

¹⁷⁰ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Discipline de la raison pure (AK III, 513-514 ; tr. fr. A. Renaut). Kant ajoute plus loin : « Le mode apagogique de la preuve est en outre la véritable illusion par laquelle ont toujours été leurrés ceux qui admirent la solidité de nos raisonneurs dogmatiques : cette preuve évoque pour ainsi dire le champion qui entend prouver l'honneur et le droit incontestable du parti auquel il s'est rallié en se faisant fort de lutter avec quiconque voudrait en douter, même si à la faveur d'une telle fanfaronnade rien n'est établi concernant la chose elle-même, mais qu'elle ne conduise qu'à déterminer les forces respectives des adversaires, et même, à vrai dire, uniquement celles qui se trouvent du côté de l'agresseur ».

me les représenter ; la forme de la conscience est *ce sans quoi* la représentation ne serait pas possible... Bref, chez Kant, *la condition de possibilité est toujours ce sans quoi la représentation serait impossible*. Mais au moyen d'une telle preuve indirecte et négative, Kant ne pouvait obtenir le fondement réel de la représentation (*Realgrund*), mais seulement une instance générale et abstraite. Ou comme le dit un commentateur de Kant, « un principe établi de manière apagogique n'aura jamais la transparence d'une raison suffisante »¹⁷¹. En quête d'une raison suffisante de l'expérience, Deleuze n'ignorait pas les insuffisances du mode de probation kantien. Il ne cesse même de dénoncer ce « cercle vicieux » de la preuve, « où la représentation doit prouver ce qui la prouve, comme encore chez Kant la possibilité de l'expérience sert de preuve à sa propre preuve » (*DR*, 351). Car Kant n'avance pas d'un pas lorsqu'il prétend prouver la possibilité de la représentation en invoquant la forme de la conscience : le sujet transcendantal est simplement le décalque du sujet psychologique. Et d'ailleurs, Deleuze estime que ce cercle vicieux affecte aussi bien la phénoménologie husserlienne que la philosophie kantienne. « Le tort de toutes les déterminations du transcendantal comme conscience, c'est de

¹⁷¹ A. Grandjean, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009, p. 144. Dans cet essai, Antoine Grandjean analyse en détail le fonctionnement de la preuve apagogique par laquelle Kant établit les propositions transcendantales. « Les textes de la "Doctrine transcendantale de la méthode" qui se rapportent aux propositions transcendantales (et prennent l'exemple du principe de causalité) le montrent très clairement, qui identifient leur preuve et l'établissement de *l'impossibilité* de l'expérience *comme conséquence de la négation* de leur vérité, impossibilité qui contrevient à chaque fois à la "présupposition", parce que l'expérience est un fait » (p. 138). Comme il le rappelle plus loin, la modalité de la preuve apagogique utilisée par Kant est un *modus tollens* (et non un *modus ponens*), qui prouve négativement de la fausseté d'une conséquence à la fausseté d'un principe — ou plus précisément qui énonce qu'un principe dont une seule conséquence nécessaire serait fausse est lui-même faux, ce qui implique la vérité de la proposition contradictoire. L'affirmation de la proposition transcendantale découle donc d'une sorte de double négation, négation de l'impossibilité de la chose, employée à défaut d'une preuve directe et ostensive, qui exhiberait le principe positif et réel de l'expérience. Grandjean estime qu'il est d'une grande importance de rappeler que le recours à une preuve indirecte et négative chez Kant découle de l'impossible saisie directe des principes transcendantsaux. Car c'est inversement la possibilité d'une telle intuition intellectuelle qui animera l'exigence d'une preuve directe et ostensive chez Fichte. Mais pour Deleuze, c'est Bergson qui saura découvrir la nature adéquate de l'intuition, et du même coup la véritable méthode transcendantale. — Toutes ces questions étaient bien connues de Deleuze qui, outre ce célèbre passage de la *Critique de la raison pure* que nous avons cité, avait lu l'étude sur Fichte où Gueroult montre l'insuffisance du raisonnement apagogique vis-à-vis des exigences fichtéennes, ainsi que *La philosophie de l'algèbre* où Jules Vuillemin compare les mérites respectifs de la preuve apagogique chez Kant, preuve *a posteriori*, indirecte et négative, et de la preuve *a priori*, directe et génétique chez Fichte. (Voir respectivement M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, I, *op. cit.*, p. 71, p. 123, p. 167 ; J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF, 1962, p. 50-60.)

concevoir le transcendantal à l'image et à la ressemblance de ce qu'il est censé fonder. Alors, ou bien l'on se donne tout fait ce qu'on prétendait engendrer par une méthode transcendantale, on se le donne tout fait dans un sens dit "originaire" qu'on suppose appartenir à la conscience constituante. Ou bien, conformément à Kant lui-même, on renonce à la genèse ou à la constitution pour s'en tenir à un simple conditionnement transcendantal ; mais on n'échappe pas pour autant au cercle vicieux d'après lequel la condition renvoie au conditionné dont elle décalque l'image » (LS, 128).

Pour mieux comprendre comment Deleuze procède pour son compte, il semble que nous devons déterminer avec plus de précision l'objection qu'il oppose à Kant. Comment Deleuze explique-t-il que Kant ait eu recours à une preuve circulaire ? On remarquera déjà que Deleuze n'affirme pas, comme le font certains commentateurs, que ce cercle vicieux n'aurait pas lieu d'être si les principes transcendantsaux pouvaient être présentés directement dans une intuition intellectuelle. Que Deleuze ne recoure pas à un tel argument s'explique aisément : les postkantians prétendront à une intuition directe des principes, mais ne les décalqueront pas moins sur la forme de la conscience. Le Moi de Fichte ou le Sujet absolu de Hegel ne forment pas moins que le Je transcendantal un cercle avec la représentation qu'ils fondent. Ce n'est donc pas l'impuissance à saisir directement les conditions transcendantales qui est en cause chez Kant. Ce qui est en cause, c'est l'usage empirique de la faculté de penser, la confusion de l'intuition avec la raison. Soumis à la raison, c'est-à-dire à la réflexion de la représentation sur elle-même, le fondement transcendantal ne pouvait apparaître autrement que comme une identité synthétique supérieure. *Si la philosophie transcendantale détermine le fondement de la représentation dans la forme d'identité synthétique de la conscience, c'est qu'elle tombe dans la même alternative que toute la philosophie rationaliste : il faut que la différence soit médiatisée dans une forme d'identité sous peine de sombrer dans l'indifférencié.* « Ce qui est commun à la métaphysique et à la philosophie transcendantale, c'est d'abord cette alternative qu'elles nous imposent : *ou bien* un fond indifférencié, sans-fond, non-être informe, abîme sans différences et sans propriétés — *ou bien* un Être souverainement individué, une Forme fortement personnalisée. Hors de cet Être ou de cette Forme, vous n'aurez que le chaos... En d'autres termes, la métaphysique et la philosophie transcendantale s'entendent pour ne concevoir de *singularités déterminables* que déjà emprisonnées dans un *Moi suprême* ou un *Je supérieur* » (LS, 129). Tout l'effort de Deleuze, au deuxième chapitre de *Différence et répétition*, consiste précisément à affranchir le fondement transcendantal de l'alternative rationaliste. Pour ce faire, il est nécessaire de soustraire la régression

transcendantale au champ d'action de la conscience représentative. C'est à cela qu'invitait déjà la synthèse passive et subreprésentative de l'habitude. Tel sera encore le rôle de la Mémoire, déterminée comme synthèse *passive* plutôt que sujet actif, comme *inconscient* ontologique et métapsychologique plutôt que forme de la conscience psychologique.

Quel est alors le point où Deleuze se sépare de Kant ? Deleuze concède qu'il est nécessaire de fonder la synthèse de l'imagination (associationnisme humien) sur une synthèse a priori qui la dépasse. Mais il refuse de décalquer cette synthèse a priori sur la représentation qu'elle est censée fonder, c'est-à-dire de s'en tenir à une simple forme de possibilité. En effet, même si Deleuze s'accorde à dire que « fonder, c'est toujours fonder la représentation », le fondement ne doit pas pour autant être la simple forme de possibilité de la représentation (*DR*, 361). Il serait donc contradictoire que, chez lui, le passage de la première à la seconde synthèse soit une régression aux conditions de possibilité de la représentation. *Pour atteindre aux conditions de l'expérience réelle, il ne suffira donc pas que la seconde synthèse du temps soit ce sans quoi la première n'est pas possible ; il faudra qu'elle soit de surcroît ce par quoi elle est effective.* Appliquons ce précepte au chapitre II de *Différence et répétition*. La première synthèse du temps laissait Deleuze devant le paradoxe du présent : « constituer le temps, mais passer dans ce temps constitué » (*DR*, 108). Telle est la finitude de la contraction. Nous devons donc dire : il serait insuffisant que la mémoire, la conservation du passé en soi soit ce sans quoi la contraction serait impossible ; il faut en outre que la mémoire soit ce qui fait passer le présent et l'empêche d'être coextensif à l'ensemble du temps. On distinguera donc avec soin les deux formules : « le passé est ce sans quoi le présent ne passerait pas », « le passé est ce par quoi le présent passe ». Car seule la seconde fournit non seulement la condition de possibilité du passage du présent mais aussi, comme le réclame Deleuze, « la raison du présent qui passe » (*DR*, 111).

La différence de nature entre le passé et le présent

Pour prouver que le passé pur est le fondement de la succession des présents, Deleuze doit d'abord établir la différence de nature du passé et du présent. Cette différence, il en emprunte l'idée à Bergson : le passé en soi diffère en nature du présent, la mémoire pure se distingue réellement de l'habitude, le souvenir est irréductible à la perception. Sous toutes ses formes, cette distinction est mise au service d'une double critique : une critique de la théorie humienne, qui prétend que le souvenir est une

perception affaiblie ; une critique de la théorie husserlienne, qui soumet le passé au présent de la perception. Pour Deleuze, ni l'empirisme ni la phénoménologie ne parviennent à pénétrer le domaine du passé pur.

On sait que la théorie associationniste pose une simple différence de degré entre le souvenir et la perception. Le souvenir serait une perception affaiblie, une impression moins vive ou une sensation dégradée. Contre cette célèbre thèse, notamment défendue par Hume, Deleuze invoque Bergson : il y a une différence de nature entre le souvenir passé et la perception présente parce qu'une sensation dont l'intensité décroît ne se métamorphose jamais en souvenir, et que le passé ne peut être reproduit que par un acte *sui generis* qui me projette d'emblée dans le passé, hors du présent perceptif¹⁷². *De la rétention à la reproduction, le passé change alors de statut : il n'est plus un ancien présent contracté dans l'actuel, mais devient l'élément de la mémoire dans lequel puise l'imagination reproductrice*. Dans la rétention, le passé apparaît en effet comme une particularité à l'égard de la généralité du présent vivant. Ainsi, si l'on considère une succession de notes particulières dans la mélodie générale, la note qui vient d'être jouée et qui est remplacée par la suivante est une sensation particulière que j'éprouve et qui résonne dans la continuité mélodique : elle est au passé puisqu'elle n'est plus jouée, mais c'est le passé immédiat du présent vivant de la mélodie que je sens actuellement. À l'inverse, dans la reproduction, le passé n'est plus le passé immédiat et particulier d'un présent vivant mais il constitue la généralité dans laquelle je me place d'emblée, par un acte *sui generis*, pour appeler un ancien présent. C'est maintenant le passé qui apparaît comme général et l'ancien présent comme une particularité. « Le passé n'est pas l'ancien présent lui-même, mais l'élément dans lequel on vise celui-ci. Aussi la particularité est-elle maintenant dans le visé, c'est-à-dire dans ce qui "a été", tandis que le passé lui-même, le "était", est par nature général. Le passé en général est l'élément dans lequel on vise chaque ancien présent en particulier et comme particulier » (*DR*, 109). Si Deleuze peut concéder à l'associationnisme le mérite d'avoir déterminé les rapports variables de ressemblance et de contiguïté qui circonscrivent les modalités singulières de la remémoration, il n'en reste pas moins d'après lui qu'on ne saurait jamais confondre le passé comme tel avec un ancien présent. C'est la généralité du passé qui nous le fait

¹⁷² Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire* (cité in *B*, 51-52).

saisir « comme passé ». L'associationnisme échoue à saisir le passé comme tel, impuissant à s'élever à la condition de l'imagination sensible¹⁷³.

Le passé saisi « comme passé » est une expression que Deleuze emprunte à Bergson mais que l'on trouve aussi chez Husserl¹⁷⁴. Et il est vrai que, pour son compte, Husserl insiste sur le fait que la « teneur » du passé diffère radicalement suivant qu'il est objet de rétention ou de reproduction¹⁷⁵. Mais alors, si la théorie husserlienne de la reproduction préserve l'hétérogénéité du passé et du présent, en quel sens Deleuze s'en éloigne-t-il ? Dans la deuxième section des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl distingue rétention et reproduction : il définit l'une par la contraction des instants successifs dans le présent vivant de la perception actuelle (souvenir primaire), et l'autre par la remémoration d'une perception passée dans la conscience (ressouvenir ou souvenir secondaire). La sensation est donc à la fois l'objet d'une rétention au présent comme passé immédiat et d'une reproduction du passé comme ancien présent. Il y a bien en ce sens une distinction de niveaux chez Husserl : suivant une terminologie traditionnelle, on dira que la rétention baigne dans le présent vivant d'une conscience irréfléchie ou immédiate, tandis que la reproduction témoigne pour une conscience réflexive, qui réfléchit le présent dans l'entendement et reproduit le passé dans la mémoire. Or, la critique de Deleuze porte précisément sur le rapport de la réflexion et de la reproduction dans la représentation. Deleuze s'accorde avec Husserl pour dire qu'il n'y a pas de

¹⁷³ *Empirisme et subjectivité* montrait pourtant que Hume avait pressenti le prolongement de la première synthèse du temps dans une seconde, à savoir qu'il fallait que l'esprit soit mémoire pour que l'imagination contracte des habitudes. Pour Deleuze, si Hume demeure sur le seuil de la seconde synthèse du temps, c'est qu'il en reste d'après Deleuze à une conception reproductive de la mémoire, sans dégager la synthèse qui lui revient en propre (ou, ce qui revient au même, sans s'élever au niveau transcendantal de l'esprit). La chose est manifeste dans ce passage d'*Empirisme et subjectivité* : « le temps était *structure* de l'esprit ; maintenant le sujet se présente comme la *synthèse* du temps. Et pour comprendre le sens de cette transformation, il faut remarquer que l'esprit, par lui-même, comportait la mémoire, au sens que Hume donne à ce mot : dans la collection des perceptions on distinguait selon les degrés de vivacité les impressions des sens, les idées de la mémoire et les idées de l'imagination. La mémoire était la réapparition d'une impression sous forme d'une idée encore vive. Mais justement, *elle n'opérait par elle-même aucune synthèse du temps* [nous soulignons] ; elle ne dépassait pas la structure, elle trouvait son rôle essentiel dans la reproduction des différentes structures du donné. C'est l'habitude au contraire qui va se présenter comme une synthèse ; et l'habitude revient au sujet. [...] En ce sens, l'habitude est à la mémoire ce que le sujet est à l'esprit » (*ES*, 103-104). Les résonances bergsoniennes qui parsèment l'étude sur Hume suggéraient déjà amplement une extension de la philosophie de Hume en direction de Bergson.

¹⁷⁴ Cf. H. Bergson, *Matière et mémoire*, *op. cit.*, p. 150 ; E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, § 27, p. 77.

¹⁷⁵ Cf. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, *op. cit.*, § 19.

reproduction d'un ancien présent dans l'actuel sans que le présent actuel ne soit en même temps réfléchi. Mais justement, cela signifie que la distinction du passé et du présent n'est jamais annulée, même dans l'acte de remémoration. Passé et présent relèvent de deux dimensions hétérogènes, de sorte que le souvenir et la perception ne se confondent jamais. Pour Deleuze, c'est l'analyse de la rétention et de la représentation qui nous entraîne à inscrire le passé dans une dimension hétérogène, par laquelle il se distingue en nature du présent. Jamais je ne confonds la remémoration d'un ancien présent avec la perception d'un présent actuel parce qu'un souvenir ne s'actualise pas dans la conscience sans que la perception soit en même temps réfléchie, et par là distinguée¹⁷⁶. *Que l'ancien présent ne soit pas représenté dans l'actuel sans que celui-ci ne se représente lui-même, telle est pour Deleuze l'essence réflexive de la représentation : reproduire l'ancien présent et en même temps réfléchir l'actuel, se représenter quelque chose et simultanément se représenter le représentant (je pense que je pense..., idée de l'idée...).*

Il appartient essentiellement à la représentation de représenter non seulement quelque chose, mais sa propre représentativité. L'ancien et l'actuel présents ne sont donc pas comme deux instants successifs sur la ligne du temps, mais l'actuel comporte nécessairement une dimension de plus par laquelle il représente l'ancien, et dans laquelle il se représente lui-même. L'actuel présent n'est pas traité comme l'objet futur d'un souvenir, mais comme ce qui se réfléchit en même temps qu'il forme le souvenir de l'ancien présent. La synthèse active a donc deux aspects corrélatifs, quoique non symétriques : reproduction et réflexion, remémoration et recognition, mémoire et entendement. On a souvent remarqué que la réflexion impliquait quelque chose de plus que la reproduction ; mais ce quelque chose de plus, c'est seulement cette dimension supplémentaire où tout présent se réfléchit comme actuel en même temps qu'il représente l'ancien (*DR*, 109-110).

Toute l'argumentation de Deleuze repose sur cette « dimension supplémentaire » qui diffère en nature du présent vivant et que la représentation suppose : la mémoire, instance transcendantale où le passé se conserve en soi. C'est dans la mémoire que le souvenir peut être visé par un acte sui generis, et c'est à partir d'elle que l'imagination peut reproduire l'ancien présent et l'entendement réfléchir l'actuel. En tant que souvenir possible, le présent implique nécessairement une dimension supplémentaire

¹⁷⁶ À l'exception notable, pour Deleuze, du souvenir du présent, que Bergson évoque comme sentiment hallucinatoire du déjà-vu dans *La pensée et le mouvant*. Cette question fera plus tard l'objet d'un traitement spécifique chez Deleuze (cf. *IT*, chap. IV).

qui diffère de l'état de conscience dans lequel il peut être représenté¹⁷⁷. Alors que l'associationnisme échoue à pénétrer dans la mémoire parce qu'il en reste à la sensation, la phénoménologie échoue à saisir le passé comme tel parce qu'elle confond le souvenir avec sa reproduction dans la représentation ; tandis que l'empirisme de Hume l'empêche de dépasser la synthèse passive de l'habitude, le rationalisme de Husserl le contraint à identifier la pensée aux synthèses actives de la représentation. Or, une fois déterminée la différence de nature entre le passé et le présent, une fois dit que le passé se trouve supposé par toute représentation, comment définir le passé « comme tel » ? Tel est l'objet positif de la synthèse passive de la mémoire.

Les paradoxes du passé pur (synthèse passive de la mémoire)

La coexistence de tout le passé avec lui-même

Toute représentation suppose une dimension supplémentaire, et même, en vertu de sa réflexivité, « une prolifération infinie des dimensions » (*DR*, 110). Le passé est chez Deleuze le milieu dans lequel ces dimensions supplémentaires prolifèrent (idée de l'idée...). Le temps ne s'y présente plus comme la contraction des instants successifs sur un plan horizontal, mais comme un emboîtement des présents eux-mêmes dans un volume en constante augmentation. La contraction se faisait sous la condition du présent, l'emboîtement se fait maintenant sous la condition du passé. Par conséquent, lorsque Deleuze dit que « le passé se trouve supposé par toute représentation », ou que « fonder, c'est toujours fonder la représentation », nous devons donner à cette thèse une signification très précise. Il nous faut distinguer avec soin la fondation et le fondement. Les synthèses actives de la représentation *s'établissent* sur la synthèse passive de l'habitude, fondation qui constitue tout présent possible en général comme objet de remémoration et de réflexion ; mais elles *supposent* une conservation en soi du passé hors de la

¹⁷⁷ À l'appui de cette thèse, Deleuze cite une phrase de Michel Souriau : « Tout état de conscience exige une dimension de plus que celui dont il implique le souvenir » (M. Souriau, *Le temps*, Paris, Alcan, 1937, p. 55 ; cité in *DR*, 110). Cependant, Deleuze se garde bien de dire que l'argument de Souriau s'appuie lui-même sur la théorie husserlienne. Comment expliquer un tel imbroglio ? Il nous semble que le célèbre diagramme des *Leçons* qu'utilise Souriau, s'il illustre bien l'augmentation constante des couches du temps en rapport avec son écoulement, ne permet pas en revanche de préciser la nature de la différence entre passé et présent. Nous aurons à confronter le diagramme de Husserl à l'image du cône renversé de Bergson qu'invoque Deleuze pour son compte. Deleuze et Guattari critiquent le schéma husserlien dans *Mille plateaux* (cf. *MP*, 362, n. 69).

représentation, fondement par lequel la remémoration et la réflexion s'opèrent dans la représentation. La représentation n'implique donc pas le passé, elle le suppose comme son fondement. « C'est par l'élément pur du passé, comme passé en général, comme passé *a priori*, que tel ancien présent se trouve reproductible, et que l'actuel présent se réfléchit. Loin de dériver du présent ou de la représentation, le passé se trouve supposé par toute représentation. C'est en ce sens que la synthèse active de la mémoire a beau se fonder sur la synthèse passive (empirique) de l'habitude, en revanche elle ne peut être fondée que par une autre synthèse passive (transcendantale) propre à la mémoire elle-même » (*DR*, 110). Comme synthèse passive, la mémoire se distingue de toute synthèse active par laquelle un sujet rappelle à sa conscience un souvenir provisoirement oublié. Elle n'est pas ressouvenir ou souvenir secondaire, mais souvenir pur, passé en soi. Mais quel est pour Deleuze l'être du passé ? Il est vrai que si l'on s'en tient au fonctionnement de la reproduction, comme synthèse active de la mémoire, « on dirait d'abord que le passé se trouve coïncé entre deux présents : celui qu'il a été, et celui par rapport auquel il est passé » (*DR*, 109). En réalité, le passé comme tel n'est déterminable ni en fonction de l'ancien présent ni en fonction de l'actuel. Pour Deleuze, il est au contraire *l'élément* dans lequel je m'installe lorsque je vise un ancien présent depuis l'actuel, le *milieu* que j'explore à tâtons chaque fois que je cherche à retrouver un souvenir enfoui, la *dimension* dont je parcours les différentes couches quand je m'efforce de rappeler un présent révolu. En ce sens, le passé en soi, *a priori* ou en général, n'est pas de même nature qu'un vécu oublié et reproductible. Il est la condition de l'oubli et du ressouvenir, et en tant que tel jamais vécu, pur Oubli.

Pour Deleuze, il revient à Bergson d'avoir pénétré le plus avant « dans le domaine de cette synthèse transcendantale d'un passé pur », et d'en avoir dégagé les paradoxes constitutifs. *Différence et répétition* les présente dans un certain enchaînement logique¹⁷⁸ : 1°) la contemporanéité du passé avec le présent qu'il a été ; 2°) la coexistence de tout le passé avec le nouveau présent par rapport auquel il est désormais passé ; 3°) la préexistence de l'élément pur du passé par rapport au présent qui passe ; 4°) la coexistence du passé tout entier avec soi-même (*DR*, 111-112). Les quatre paradoxes s'enchaînent suivant un double mouvement de généralisation et d'intériorisation : un mouvement de *généralisation de la différence entre le présent et le passé*, dans la

¹⁷⁸ Qu'il y ait un enchaînement nous semble attesté par les formules de Deleuze : « Tel est le premier paradoxe [...]. Un second paradoxe *en sort*. [...] Le paradoxe de la préexistence complète donc les deux autres... » (*DR*, 111 ; nous soulignons).

mesure où le premier paradoxe porte sur un passé particulier et le dernier sur la totalité du passé ; un mouvement d'*intérieurisation de cette différence dans le passé lui-même*, puisque la différence de nature du passé et du présent se trouve finalement dépassée dans l'être du passé comme lieu de toutes les différences de nature. Que Deleuze ait eu en vue un tel mouvement de généralisation et d'intériorisation nous semble confirmé par *Le bergsonisme*. Car quoiqu'il y présente les paradoxes sous une autre forme, il aboutit déjà au même, à savoir au paradoxe de la coexistence de tout le passé avec lui-même (paradoxe de la répétition psychique)¹⁷⁹. Cela n'est guère étonnant si l'on se souvient que le mouvement entier de la dialectique est dirigé vers la pure différence interne. Il faudra donc que le quatrième paradoxe de la mémoire, la coexistence de toutes les différences de nature, soit à son tour dépassé dans la différence en soi comme différenciant de toutes les différences de nature. La première synthèse du temps était paradoxe de la matière ; la deuxième est paradoxe de l'esprit ; la troisième sera leur synthèse disjonctive, source de tous les paradoxes.

Que signifie le premier paradoxe ? En quoi fonde-t-il le passage du temps ? *Le premier paradoxe énonce la raison du passage du présent : il définit le passé comme ce par quoi le présent passe*. Pour Deleuze, rien dans le présent vivant n'explique qu'il passe nécessairement, c'est-à-dire que l'actuel disparaisse et qu'un nouveau apparaisse. Le présent ne peut donc pas trouver la condition de son passage en lui-même. Comment Deleuze établit-il cette thèse ? L'idée que le passé est la condition positive du passage du présent est établie par Deleuze en vertu de l'impossibilité pour le passé de se constituer après la disparition du présent actuel ou avec l'apparition d'un nouveau présent : car, si le passé se constituait *après* le présent, il faudrait que le présent soit *déjà* passé pour être constitué comme passé ; il serait alors *a fortiori* impossible que le passé se constitue avec l'apparition d'un nouveau présent, puisqu'il aurait déjà fallu que le présent actuel passe. C'est pourquoi il faut admettre, au contraire, que le passé se constitue en même temps que le présent, c'est-à-dire aussi bien que la formation du souvenir est strictement contemporaine de la perception actuelle. Citons l'argument de Deleuze :

¹⁷⁹ Cf. *B*, 57 : « Il suffit maintenant de résumer les quatre grandes propositions qui forment autant de paradoxes : 1° nous nous plaçons d'emblée, d'un saut, dans l'élément ontologique du passé (paradoxe du saut) ; 2° il y a une différence de nature entre le présent et le passé (paradoxe de l'Être) ; 3° le passé ne succède pas au présent qu'il a été, mais coexiste avec lui (paradoxe de la contemporanéité) ; 4° ce qui coexiste avec chaque présent, c'est tout le passé, intégralement, à des niveaux divers de contraction et de détente (paradoxe de la répétition psychique). — Ces paradoxes s'enchaînent ; chacun exige les autres ».

Si le passé attendait un nouveau présent pour se constituer comme passé, jamais l'ancien présent ne passerait ni le nouveau n'arriverait. Jamais un présent ne passerait s'il n'était passé « en même temps que présent » ; jamais un passé ne se constituerait, s'il ne s'était constitué d'abord « en même temps » qu'il a été présent. Tel est le premier paradoxe : celui de la contemporanéité du passé avec le présent qu'il *a été*. Il nous donne la raison du présent qui passe. C'est parce que le passé est contemporain de soi comme présent, que tout présent passe, et passe au profit d'un nouveau présent (*DR*, 111).

La forme du premier paradoxe nous place immédiatement devant une grave difficulté. Car pour déterminer le passé comme raison du passage du présent, Deleuze recourt à une preuve indirecte et négative. Autrement dit, il parvient au fondement transcendantal au moyen d'une preuve apagogique — exactement celle qu'il refusait à Kant. Dans *Différence et répétition*, la preuve prend en effet la forme suivante : si le passé se constituait après le présent, alors le passage du temps serait impossible ; or, c'est un fait que le présent passe ; il est donc nécessaire que le passé se constitue en même temps que le présent. Nous ne croirons pas qu'il s'agit d'un défaut local d'exposition ou d'expression, car Deleuze utilise toujours la même structure argumentative : ainsi dans *Nietzsche et la philosophie* et dans *Le bergsonisme*¹⁸⁰. Il est pourtant évident que le passage du présent au passé ne peut trouver là sa raison suffisante. Comment expliquer alors l'emploi systématique d'une telle preuve, qui risque de compromettre toute la recherche des conditions de l'expérience réelle ? Nous croyons que le recours à un tel argument s'explique en premier lieu par le fait suivant : il y a bien un passage du passé au présent chaque fois que le souvenir s'actualise dans la conscience (reproduction, remémoration), mais il n'y a pas à l'inverse de passage du présent au passé, seulement un saut : ainsi chez Bergson, nous *sautons* dans le passé, nous nous installons

¹⁸⁰ Cf. *NPh*, 54 : « Comment le présent peut-il passer ? Jamais l'instant qui passe ne pourrait passer, s'il n'était déjà passé en même temps que présent, encore à venir en même temps que présent. Si le présent ne passait pas par lui-même, s'il fallait attendre un nouveau présent pour que celui-ci devînt passé, jamais le passé en général ne se constituerait dans le temps, ni ce présent ne passerait : nous ne pouvons pas attendre, il faut que l'instant soit à la fois présent et passé, présent et à venir, pour qu'il passe (au profit d'autres instants) ». Voir aussi *B*, 53-54 : « Nous croyons qu'un présent n'est passé que lorsque qu'un autre présent le remplace. Pourtant réfléchissons : comment un nouveau présent surviendrait-il, si l'ancien présent ne passait en même temps qu'il *est* présent ? Comment un présent quelconque passerait-il, s'il n'était passé *en même temps* que présent ? Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne *s'était* constitué d'abord, en même temps qu'il a été présent. [...] Si le passé devait attendre de ne plus être, si ce n'était pas tout de suite, il ne pourrait pas davantage être reconstitué à partir d'un présent ultérieur. Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne coexistait avec le présent dont il est le passé ».

d'emblée dans le virtuel, au moyen d'un acte *sui generis* (B, 53, 59). Par conséquent, s'il est possible d'expliquer le passage du présent par le passé, il n'est pas possible de remonter au passé depuis le passage du présent. On objectera cependant : le mouvement de saut doit avoir lui-même une nécessité réelle (et non hypothétique), une raison suffisante (et non une condition de possibilité). Nous verrons que cette nécessité existe chez Deleuze et nous devons la déterminer. Il nous faut pourtant constater qu'elle manque à l'appel au deuxième chapitre de *Différence et répétition*. Ce fait trouve une explication. Car nous croyons qu'une seconde raison justifie le recours à une preuve apagogique. Mieux, nous pensons même que la preuve *devait* être apagogique, dans la mesure où Deleuze adopte ici le point de vue de la conscience, laquelle prétend que le passé se forme après le présent et que le temps passe, alors qu'en réalité la succession des présents définit le caractère empirique d'un temps qui en soi ne passe ni n'advient mais coexiste avec lui-même. Autrement dit, le passage du temps est une proposition de la conscience empirique, le pour-nous du temps. Et si la preuve employée ici par Deleuze est apagogique, c'est qu'elle prétend fonder une donnée de la représentation dont la valeur est hypothétique¹⁸¹. Mais que signifie l'idée que le passage du temps est hypothétique ? N'y a-t-il pas un principe du passage effectif du temps, de même qu'il y a un principe réel du saut du présent dans le passé ? *Nous ne pouvons résoudre encore ces difficultés. Disons néanmoins, quitte à le vérifier plus tard, que ces difficultés trouveront leur solution dans l'ambiguïté essentielle du fondement, dans le fait que la seconde synthèse du temps est une synthèse passive : le présent ne passerait jamais sans le passé, et pourtant le passé ne suffit pas à le faire passer effectivement. Car quelque chose doit activer la mémoire :*

¹⁸¹ D'ailleurs, dans un texte que Deleuze a ici en vue, Bergson montre que nous ne nous apercevons pas de la contemporanéité de la perception et du souvenir, que nous avons l'illusion que le second se forme après le premier, parce que le souvenir du présent est foncièrement inutile du fait qu'il n'enrichit en rien la perception. Néanmoins, il existe un témoignage direct et positif de la contemporanéité paradoxale du souvenir et de la perception : le sentiment hallucinatoire du déjà-vu. Cf. H. Bergson, *L'énergie spirituelle*, « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance », Paris, PUF, 1919/2005, p. 130-132 : « Nous prétendons que la formation du souvenir n'est jamais postérieure à celle de la perception ; elle en est contemporaine. Au fur et à mesure que la perception se crée, son souvenir se profile à ses côtés, comme l'ombre à côté du corps. [...] Plus on y réfléchira, moins on comprendra que le souvenir puisse naître jamais s'il ne se crée pas au fur et à mesure de la perception même. Ou le présent ne laisse aucune trace dans la mémoire, ou c'est qu'il se dédouble à tout instant, dans son jaillissement même, en deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir. Ce dernier, que nous appelons perception, est le seul qui nous intéresse. Nous n'avons que faire du souvenir pendant que nous tenons les choses mêmes. La conscience pratique écartant ce souvenir comme inutile, la réflexion théorique le tient pour inexistant. Ainsi naît l'illusion que le souvenir succède à la perception ».

un signe venu de la sensation, c'est-à-dire tout aussi bien une différence venue du sans-fond. Pris entre la sensation qui active la pensée et la pensée qui effectue la sensation, la mémoire est par nature ambiguë. C'est du même coup toute la seconde synthèse du temps qui l'est. C'est justement cette seconde synthèse qu'il nous faut maintenant préciser, afin de comprendre en quel sens la mémoire est une synthèse passive.

Deleuze tire un second paradoxe du premier, par généralisation à l'ensemble du passé. L'argument de Deleuze se présente ainsi : s'il est vrai que chaque passé est contemporain du présent qu'il a été, alors *tout* le passé coexiste avec le nouveau présent par rapport auquel il est maintenant passé ; par conséquent, le passé est la raison de la succession des présents, mais il n'est lui-même ni présent ni à venir. « D'où l'idée bergsonienne que chaque actuel présent n'est que le passé tout entier dans son état le plus contracté. Le passé ne fait pas passer l'un des présents sans faire advenir l'autre, mais lui ne passe ni n'advient. C'est pourquoi loin d'être une dimension du temps, il est la synthèse du temps tout entier dont le présent et le futur sont seulement les dimensions » (*DR*, 111). Ainsi, *le second paradoxe énonce que le passé, comme raison du passage du temps, ne passe pas lui-même : en ce sens, il est le fondement du temps ou l'être en soi.* En tant qu'être du temps et fondement de son passage, le passé pur jouit pour Deleuze de l'être du virtuel : réel sans être actuel, il est sans pourtant exister. C'est en ce sens que le passé peut être dit élément pur, général et *a priori*. — Le troisième paradoxe découle de la combinaison des deux premiers et les complète. Puisque, d'une part, le passé est contemporain du présent qu'il a été, c'est-à-dire qu'il ne se forme pas après coup, le passé n'a lui-même jamais été présent ; d'autre part, puisque cela doit s'appliquer à l'ensemble du passé en tant qu'il coexiste avec le présent actuel, alors c'est tout le passé comme tel qui n'a jamais été présent ; par conséquent, le passé en général *préexiste* au présent qui passe. Deleuze radicalise ainsi la différence de nature entre le fondement du temps et la succession empirique du temps. *Le troisième paradoxe énonce que le passé est le fondement irréprésentable de la représentation : le passé est l'objet de la représentation dans le cours empirique du temps, mais il n'est jamais représenté comme tel.* « Il y a donc un élément substantiel du temps (Passé qui ne fut jamais présent) jouant le rôle de fondement. Il n'est pas lui-même représenté. Ce qui est représenté, c'est toujours le présent, comme ancien ou actuel. Mais c'est par le passé pur que le temps se déploie ainsi dans la représentation. La synthèse passive transcendantale porte sur ce passé pur, du triple point de vue de la contemporanéité, de la coexistence et de la préexistence. La synthèse active au contraire est la représentation du présent, sous le double aspect de la

représentation de l'ancien et de la réflexion du nouveau. Celle-ci est toujours fondée par celle-là » (*DR*, 111-112).

Le quatrième paradoxe du passé recueille pour Deleuze le sens des trois précédents. Avec le quatrième paradoxe, la totalité du passé a désormais intériorisé la différence de nature du passé et du présent, du virtuel et de l'actuel : le dualisme débouche sur un monisme ontologique (B, 72). Quel est-il ? Et en quel sens Deleuze le définit-il par la répétition psychique ? Deleuze commençait la recherche des conditions de l'expérience réelle par la « répétition en soi ». Il invoquait une pure succession d'instantanés indépendants, c'est-à-dire tout aussi bien la juxtaposition strictement extérieure d'éléments dans l'espace, et nous pouvions y reconnaître l'atomisme de Hume autant que le flux d'images en mouvement de Bergson — une pure multiplicité objective d'extériorité ou de juxtaposition, où le temps meurt et renaît à chaque instant, *mens momentanea*. Or, la contemplation de cette répétition en soi la faisait fusionner dans l'imagination. La « répétition pour soi » désignait alors le moment de la synthèse passive de l'habitude, à savoir la contraction des instants ou des éléments dans le présent vivant d'un moi passif, qui se confondait avec la constitution originaire du temps. Mais ce présent vivant étant fini, il ne pouvait être coextensif à l'ensemble du temps. Son passage trouvait alors sa raison dans la conservation en soi du passé comme tel. Tout le présent se trouve dès lors recueilli dans une immense mémoire, coextensive à l'ensemble du temps. C'est cette mémoire qui désigne chez Deleuze la « répétition psychique », opposée en tous points à la répétition en soi : elle est une multiplicité subjective d'intériorité et de fusion, conservation de la totalité du temps, pur esprit. Dans cette répétition psychique du passé à tous les niveaux du temps, le présent n'est plus que le degré le plus contracté. La contraction n'a pourtant plus ici le même sens que dans la synthèse de l'habitude : il ne s'agit plus de la contraction de différences extrinsèques sur un plan horizontal de succession, mais de la contraction de différences intrinsèques au sein d'un volume conique de compréhension (*DR*, 112). Or, d'après Deleuze, si le passé est contemporain du présent qu'il a été et si tout le passé se conserve en soi, alors le présent n'est plus qu'une dimension du passé en général. On ne dira donc plus que le passé coexiste avec le présent, mais plutôt qu'il coexiste avec lui-même à différents niveaux de détente et de contraction, le présent étant le niveau le plus contracté. C'est ce qu'illustre pour Deleuze le schéma bergsonien du cône¹⁸².

¹⁸² *DR*, 112 : « Supposons, conformément aux nécessités du deuxième paradoxe, que le passé ne se conserve pas dans le présent par rapport auquel il est passé, mais se conserve en soi,

Tel est le quatrième et dernier paradoxe du passé, qui énonce que le passé coexiste avec lui-même à différents niveaux de détente et de contraction : le présent de la matière est expulsé hors de l'esprit, sa différence est intériorisée dans le passé de la mémoire¹⁸³.

Avec le quatrième paradoxe du passé, Deleuze achève le mouvement de généralisation et d'intériorisation de la différence entre le présent et son passé. Désormais, toute la différence de nature est transférée dans le gigantesque cône de la mémoire. Le dualisme initial se dépasse alors dans un gigantesque monisme ontologique. Il s'agit cependant d'un *monisme paradoxal*. Car que signifie l'idée que la mémoire coexiste virtuellement avec soi-même à tous les niveaux de détente et de contraction, sinon que le cône est parcouru d'un double mouvement immanent ? Nous ne devons pas sous-estimer l'importance d'une remarque de Deleuze : s'il y a un monisme ontologique chez Bergson, il n'y en a pas moins deux aspects de la mémoire, une mémoire-souvenir et une mémoire-contraction. Ces deux aspects témoignent pour le dualisme de la matière et de l'esprit une fois qu'il a été intériorisé dans la mémoire ontologique, et tel qu'il se déploie maintenant dans le double mouvement de l'être. « L'essentiel en effet, c'est de voir combien la détente et la contraction sont relatives, et relatives l'une à l'autre. Qu'est-ce qui se détend, sinon du contracté, et qu'est-ce qui se contracte, sinon du détendu ? C'est pourquoi il y a toujours de l'étendue dans notre durée, et toujours de la durée dans la matière » (*B*, 89-90). Ainsi, c'est le monisme de la contraction-détente qui rend compte du fait que tout phénomène matériel est un signe qui participe de la puissance de penser (contraction), mais aussi qu'il n'y a aucune réalité psychique qui soit indépendant d'une matière phénoménale (explication). *Car, d'un côté, la matière n'est jamais assez détendue pour se résoudre en une multiplicité d'extériorité, pour*

l'actuel présent n'étant que la contraction maxima de tout ce passé qui coexiste avec *lui*. Il faudra d'abord que ce passé tout entier coexiste avec *soi-même*, à des degrés divers de détente... et de contraction. Le présent n'est le degré le plus contracté du passé qui lui coexiste que si le passé coexiste d'abord avec soi, à une infinité de degrés de détente et de contraction divers, à une infinité de niveaux (tel est le sens de la célèbre métaphore bergsonienne du cône, ou quatrième paradoxe du passé) ».

¹⁸³ En apparence, chez Bergson, l'idée que le présent n'est que le degré le plus contracté du passé restaure une simple différence de degrés entre passé et présent là où les premiers chapitres de *Matière et mémoire* montraient au contraire leur différence de nature. Tout se passe donc comme si nous retrouvions à la fin les mixtes mal analysés du début. Telles sont les objections que formule Jean Hyppolite dans *Logique et existence*. Deleuze les réfute à plusieurs reprises : cf. *ID*, 69-72 ; *B*, 92-95. C'est pourquoi il faut distinguer deux types de contraction (contraction matérielle, contraction spirituelle), ainsi que deux types de degré (extensif et intensif). Pour Deleuze, il est néanmoins vrai qu'il y a une ambiguïté dans la critique bergsonienne de l'intensité (cf. *DR*, chap. V ; et *infra*, chap. 7).

cesser d'avoir ce minimum de contraction qui la fait participer de l'esprit ; et de l'autre, l'esprit n'est jamais suffisamment contracté pour être indépendant de l'extériorité matérielle où il opère et qu'il intériorise.

Pourtant, ces deux mouvements ne trouvent pas dans leur source dans la synthèse passive de la mémoire. La seconde synthèse du temps est tout aussi impuissante que la première à rendre compte par elle-même de l'activité qui la traverse. En cherchant le fondement de la synthèse passive de l'habitude, Deleuze ne pouvait obtenir, en toute rigueur, qu'une nouvelle synthèse passive. En demandant ce que le moi contemple, Deleuze découvre la mémoire : c'est elle que le moi contracte. C'est pourquoi il était nécessaire que la contraction change de sens en même temps que d'objet : elle ne porte plus sur une succession extrinsèque d'éléments actuels (répétition physique) mais sur une coexistence intrinsèque de niveaux virtuels (répétition psychique). C'est pourquoi il est nécessaire également que l'action empirique change de modèle en même temps que de vis-à-vis : l'action n'est plus un comportement habituel qui s'établit sur le présent de la matière (inconscience), elle est désormais un acte libre qui trouve sa condition dans le passé de la mémoire (inconscient).

La répétition dans l'inconscient et l'action

En s'appuyant sur les paradoxes bergsoniens, Deleuze donne à la mémoire un caractère ontologique et extra-psychologique qui lui permet de rompre avec le privilège que la philosophie transcendantale accorde au présent de la conscience. Sans une deuxième synthèse du temps au fondement de la première, rien n'empêcherait le présent de la représentation d'être coextensif à l'ensemble du temps. Or il est révélateur que ni Kant ni Husserl ne demandent pourquoi le présent passe. Conformément à la logique du rationalisme, ils demandent plutôt ce qui fonde l'unité de la représentation de l'objet temporel dans l'écoulement continu du temps (ainsi, suivant des exemples célèbres : un navire descendant un fleuve, une ligne tracée en pensée, une mélodie, un vol d'oiseaux, un escadron de cavalerie au galop). Et tous deux trouvent ce fondement dans l'aperception transcendantale du Je ou de l'Ego, c'est-à-dire dans la forme synthétique active de la conscience, forme logique qui n'est ni une réalité substantielle (*res cogitans*) ni une conscience psychologique ou mondaine (sujet

empirique)¹⁸⁴. Si la subjectivité transcendantale rompt avec la métaphysique substantialiste, elle emprunte pourtant sa forme à une conscience psychologique : elle décalque le transcendantal sur l'empirique. Tout autre est la solution que Deleuze emprunte à Bergson pour fonder la représentation dans *Différence et répétition*.

La mémoire est chez Deleuze une synthèse passive. En tant que telle, elle est constituante mais ne se constitue pas elle-même. Elle ne peut donc avoir la forme d'un sujet transcendantal, Je ou Ego. Dans ses *Leçons*, Husserl soulignait lui-même qu'il serait choquant et contradictoire qu'un flux de conscience constitue sa propre unité, puisque cela impliquerait la coïncidence du constitué et du constituant, l'écrasement du présent et du passé l'un sur l'autre¹⁸⁵. Telle est pourtant la fonction générale de l'Ego transcendantal, et le plus pesant héritage du cogito cartésien. Les commentateurs de Husserl n'ont pas manqué de relever cet étrange « recouvrement du constitué et du constituant ». Conscient de la difficulté, Husserl lui-même s'empresse « d'ajouter qu'ils ne peuvent "naturellement" coïncider à tous égards : si c'était le cas en effet il n'y aurait pas de "temps", mais une autoconstitution instantanée »¹⁸⁶. Il n'est donc guère étonnant que Deleuze ait cherché l'issue du problème hors du champ d'action de la conscience, dans les paradoxes bergsoniens et dans la psychanalyse freudienne plutôt que dans les hésitations husserliennes sur l'Ego. Car le temps est précisément cette non-coïncidence essentielle du constituant et du constitué, du sujet et de l'objet, du virtuel et de l'actuel, du passé et du présent. Deleuze n'entend pas nier par là la réalité du flux psychologique, courant de conscience ou monologue intérieur, mais bien plutôt dégager la condition extra-psychologique de cette continuité psychologique (et du même coup la condition de son éventuelle discontinuité). Bref, dans la mémoire, Deleuze cherche l'instance transcendantale qui conditionne l'expérience, qui scande le rythme de la conscience empirique sans avoir elle-même la forme d'une conscience¹⁸⁷. La mémoire pure ne pouvait d'ailleurs avoir la forme d'une conscience si l'on se rappelle que l'expérience pure ou le donné qu'elle est censée fonder, le flux

¹⁸⁴ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Déduction transcendantale (1787), § 16-17 ; E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., § 31, p. 89.

¹⁸⁵ Cf. E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, op. cit., p. 109.

¹⁸⁶ F. Dastur, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995, p. 71.

¹⁸⁷ Il nous semble que, pour Deleuze, c'est à ce niveau que se poserait typiquement le célèbre problème de l'amnésie du poète espagnol chez Spinoza (cf. *Éthique*, IV, 30, sc. ; cité in *SPE*, 202).

impersonnel d'images que décrivent Hume et Bergson est lui-même non totalisable dans la conscience¹⁸⁸.

Parce qu'elle est un fondement transcendantal réel, la mémoire a pour Deleuze une réalité *ontologique*, et non simplement logique. Lorsque Deleuze parle du passé comme d'un « élément substantiel du temps », on ne croira pourtant pas qu'il ressuscite la vieille substance métaphysique. Substantiel, le passé l'est parce qu'il subsiste en soi, passivement, à l'opposé de la perception présente qui est tout entière tournée vers l'action et qui, par conséquent, mord sur l'avenir. Cette subsistance est celle du virtuel, réel sans être actuel. *L'en-soi du passé signifie autant la qualité de ce qui est, au sens ontologique du terme, que de ce qui n'agit pas et demeure impassible. La mémoire est synthèse passive. Deleuze peut donc dire que le passé pur est l'en-soi du temps, tandis que le présent est son pour-soi : dans la conscience, le passé est mis hors de soi mais il demeure inaffecté par elle.* Dans *Le bergsonisme*, Deleuze soulignait la chose : la différence du présent et du passé, de la représentation et de la mémoire est une différence entre ce qui agit et ce qui est. Et c'est en ce sens qu'il faut dire que le présent n'est pas mais agit, tandis que le passé est mais n'agit pas. L'un existe hors de soi, l'autre subsiste en soi¹⁸⁹. Cette opposition, cependant, n'est pas sans soulever une sérieuse difficulté. *Lorsque la différence du présent vivant et du passé pur, de l'empirique et du transcendantal, de l'actuel et du virtuel, est traduite dans l'opposition entre ce qui est passivement et ce qui agit réellement, Deleuze ne retombe-t-il pas avec Bergson dans l'opposition de l'essence et de l'existence, du possible et du réel ? Ne retrouve-t-il pas, derrière la différence du virtuel et de l'actuel, les oppositions de la représentation qu'il cherchait à conjurer ?*

¹⁸⁸ C'est ce qu'a bien marqué David Lapoujade à propos de William James lorsqu'il distingue le « courant de conscience » (*stream of consciousness*) du « courant de pensée » (*stream of thought*). Cf. D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007, p. 38 : « Contrairement à ce qui est souvent dit, James ne part pas du "courant de conscience" [*stream of consciousness*] mais d'une donnée plus radicale dont le courant de conscience est ensuite dérivé. Ce que rencontre d'abord le psychologue, c'est un courant de pensée impersonnel [*stream of thought*] ».

¹⁸⁹ Cf. *B*, 49-50 : « Si nous avons tant de difficulté à penser une survivance en soi du passé, c'est que nous croyons que le passé n'est plus, qu'il a cessé d'être. Nous confondons alors l'Être avec l'être-présent. Pourtant le présent *n'est* pas, il serait plutôt pur devenir, toujours hors de soi. Il n'est pas, mais il agit. Son élément propre n'est pas l'être, mais l'actif ou l'utile. Du passé au contraire, il faut dire qu'il a cessé d'agir ou d'être-utile. Mais il n'a pas cessé d'être. Inutile et inactif, impassible, il EST, au sens plein du mot : il se confond avec l'être en soi. On ne dira pas qu'il "était", puisqu'il est l'en-soi de l'être, et la forme sous laquelle l'être se conserve en soi (par opposition au présent, forme sous laquelle l'être se consomme et se met hors de soi). À la limite, les déterminations ordinaires s'échangent : c'est du présent qu'il faut dire à chaque instant qu'il "était", et du passé, qu'il "est", qu'il est éternellement, de tout temps ».

Certains détracteurs de Deleuze le pensèrent. Nous verrons que cette difficulté, en un sens, n'est pas réductible : elle constitue l'ambiguïté essentielle du fondement, que Deleuze évoque à propos du passage de la deuxième à la troisième synthèse du temps. Il nous faudra donc voir, à nouveau, ce qui s'y joue précisément.

En tant que fondement réel de la représentation, la mémoire n'est pas à l'image de ce qu'elle fonde : elle relève pour Deleuze d'un inconscient extra-psychologique ou *métapsychologique* (*DR*, 112, n. 1). Il n'y a pas de cloison étanche entre la représentation et la mémoire : car c'est dans la mémoire que la représentation va puiser le souvenir dans l'ancien présent. La mémoire inconsciente ne possède pourtant aucune des caractéristiques de la conscience psychologique. Celle-ci ne naît qu'avec la remémoration du souvenir et la réflexion de la perception. Le fondement du temps n'a donc pas chez Deleuze, comme c'est le cas chez Kant et Husserl, la forme synthétique active de la conscience de soi, mais la forme synthétique passive de l'inconscient. Dans *Le bergsonisme*, Deleuze avait déjà esquissé un rapprochement entre Bergson et Freud (*B*, 50), distinguant un inconscient psychologique et un inconscient ontologique ou extra-psychologique. Cette distinction n'était pas sans rappeler la différence entre le préconscient et l'inconscient de la première topique freudienne : l'inconscient extra-psychologique « correspond au souvenir pur, virtuel, impassible, inactif, *en soi* », tandis que l'inconscient psychologique « représente le mouvement du souvenir en train de s'actualiser » (*B*, 69).

La succession active des présents se trouve ainsi fondée dans une immense mémoire inconsciente, elle-même coextensive à la durée. C'est en ce sens que Deleuze peut distinguer un caractère empirique et un caractère nouménal du temps, celui-ci formant l'en-soi du temps où coexistent tous les niveaux de la durée, celui-là le temps pour-nous qui en est la manifestation extérieure.

Nous appelons caractère empirique les rapports de succession et de simultanéité entre présents qui nous composent, leurs associations d'après la causalité, la contiguïté, la ressemblance et même l'opposition. Mais caractère nouménal, les rapports de coexistence virtuelle entre niveaux d'un passé pur, chaque présent ne faisant qu'actualiser ou représenter un de ces niveaux. Bref, ce que nous vivons empiriquement comme une succession de présents différents du point de vue de la synthèse active, c'est aussi bien *la coexistence toujours grandissante des niveaux du passé dans la synthèse passive* (*DR*, 113).

On objectera que cette distinction entre le cours empirique du temps (succession, simultanéité) et l'ordre du temps (coexistence des niveaux du passé) était déjà illustrée par le diagramme husserlien, qui séparait visuellement une ligne horizontale de succession et des strates verticales de coexistence croissante. Cependant, si l'on compare les conceptions que sous-tendent le diagramme husserlien et le cône bergsonien, nous croyons que la préférence de Deleuze pour celui de Bergson s'explique aisément. Car chez Husserl la prolifération des phases rétentionnelles renvoie en dernière instance à une appréhension-de-maintenant conçue comme noyau identique à soi, impression originaire ou point-source dont la phase rétentionnelle n'est que la queue-de-comète ; par conséquent, l'ordre du temps est chez Husserl l'excroissance d'un présent originaire auto-constitutif¹⁹⁰. À l'inverse, Bergson montre que le présent n'est que la limite du passé, sa pointe la plus resserrée ou sa manifestation hors de soi, de sorte que c'est le cours empirique du temps qui suppose l'ordre du temps, et non l'inverse ; l'ordre du temps devient le fondement réel de la succession empirique. Avec Bergson, le passé devient la condition transcendantale subreprésentative de nos représentations et de nos actions.

Chez Deleuze, la théorie de la mémoire instaure donc une nouvelle conception de l'action parce qu'elle rapporte le présent empirique de l'habitude (domaine du comportement) à la dimension du passé pur (domaine de l'inconscient). Conformément au nouveau sens de la contraction, *le présent est maintenant contraction du passé, chaque contraction actualisant la totalité du passé suivant la strate choisie : agir signifie alors chaque fois reprendre la totalité d'un passé en soi*. Ce que la théorie de la mémoire de Bergson suggère, Deleuze le voit s'exprimer librement dans la doctrine stoïcienne. Peut-être l'attention de Deleuze a-t-elle été retenue sur ce point par l'étude de Victor Goldschmidt sur *Le système stoïcien et l'idée de temps*, qui montre comment la conception de l'action et de la morale découle de la distinction entre deux dimensions du temps, celle de l'événement et du présent¹⁹¹. Il est sûr en tout cas que Deleuze y a vu le principe d'une conciliation toute stoïcienne entre destin et liberté : le destin désigne l'ensemble du temps, la liberté git dans la manière singulière de le contracter. Tel est le paradoxe stoïcien que Deleuze

¹⁹⁰ Sur la critique du privilège que Husserl accorde au présent, cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967, chap. V. La minutieuse critique que fait Jacques Derrida du primat de l'appréhension-de-maintenant nous paraît confirmer le caractère rationaliste de la conception husserlienne du temps.

¹⁹¹ Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, PUF, 1953 ; rééd. Paris, Vrin, 1969.

développera dans *Logique du sens* : affirmer le destin mais nier la nécessité (LS, 198).

Ce paradoxe suppose un clivage de la relation causale, une différence de nature entre deux plans : il y a d'une part un rapport entre les actions et passions de corps sur le plan phénoménal (liaison des causes), et d'autre part une relation d'écho et de résonance entre les événements virtuels que ces corps incarnent (liaison des effets). *Du point de vue de la seconde synthèse du temps, la conciliation stoïcienne du destin et de la liberté signifie alors que l'action empirique exprime toujours au présent un passé qui lui préexiste (destin), mais que l'individu conserve le choix du niveau qu'il contracte dans son action (liberté)*. « Des présents qui se succèdent, et qui expriment un destin on dirait qu'ils jouent toujours la même chose, la même histoire, à la différence du niveau près : ici plus ou moins détendu, là plus ou moins contracté. C'est pourquoi le destin se concilie si mal avec le déterminisme, mais si bien avec la liberté : la liberté, c'est de choisir le niveau. La succession des actuels présents n'est que la manifestation de quelque chose de plus profond : la manière dont chacun reprend toute la vie, mais à un niveau ou degré différent de celui du précédent, tous les niveaux ou degrés coexistant et s'offrant à notre choix, du fond d'un passé qui ne fut jamais présent » (DR, 113). Derrière ce motif stoïcien, n'est-ce pas le schéma plus général de la répétition du mythe que Deleuze mobilise ici ? N'est-ce pas le schéma que Deleuze avait étudié dans son texte sur les îles désertes et dans *Instincts et institutions* ?

Dans « Causes et raisons des îles désertes », Deleuze mesurait en effet l'action à accomplir à la reprise active d'un immémorial, recommencement du monde plus profond que l'origine inconsciente d'elle-même (ID, 16-17). Dans *Instincts et institutions*, Deleuze citait les pages de Mircea Eliade montrant que l'agir humain trouve son modèle mythique ou divin dans un « niveau cosmique supérieur », qui constitue la règle des rites de ce monde-ci¹⁹². En ce sens, il est vrai que le schéma mythique constitue le cadre général de ces analyses de *Différence et répétition* et de *Logique du sens* sur les Stoïciens. Toutefois, dans ces textes de jeunesse, Deleuze ne déterminait pas le passé pur d'après les niveaux d'une répétition psychique. Autrement dit, il ne pénétrait pas à l'intérieur de la synthèse de la mémoire et ne posait donc pas

¹⁹² Cf. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, NRF, 1949, p. 18 sq. (cité in II, 14) : « La nutrition n'est pas une simple opération physiologique, elle renouvelle une communion. [...] Dans le détail de son comportement conscient, le "primitif", l'homme archaïque, ne connaît pas d'acte qui n'ait été posé et vécu antérieurement par un autre, un autre qui n'était pas un homme. Ce qu'il *fait* a déjà été fait [...] Le geste n'obtient de sens, de *réalité*, que dans la mesure exclusive où il reprend une action primordiale ».

la question de l'écho entre différents niveaux du passé pur. C'est pourquoi nous ne pensons pas que le schéma mythique précocement mis en place puisse suffire à caractériser l'originalité de ces analyses des années 1960. Cette originalité n'apparaît nulle part mieux que dans l'écho qui se forme entre la doctrine stoïcienne et la théorie psychanalytique, dans *Différence et répétition* et, plus nettement encore dans *Logique du sens*. Peut-être d'ailleurs l'intérêt de Deleuze pour les Stoïciens n'est-il pas dissociable de son goût pour la psychanalyse. Quoi qu'il en soit, il est manifeste que ces deux corpus enrichissent ensemble la théorie deleuzienne de la mémoire et de l'action. Leur contribution philosophique est parallèle pour Deleuze : les Stoïciens concilient destin et liberté au moyen d'un clivage de la relation causale, tandis que Freud détermine le rapport entre la répétition dans l'inconscient et la répétition consciente au moyen d'une distinction topique.

Pour Deleuze, l'originalité de l'idée antique de destin réside dans l'écho qu'elle autorise entre des présents successifs. Cette résonance ne s'établit pas suivant le cours du temps mais suivant l'ordre du temps, non pas dans le présent et de proche en proche mais dans le passé pur et à distance. *Ce qui intéresse tout particulièrement Deleuze, ce sont ces échos, ces résonances qui témoignent de liaisons plus profondes que les simples rapports causaux entre les corps ou les phénomènes, car ces liaisons définissent à ses yeux le plan de l'événement pur ou le champ transcendantal de l'Idée qui est l'objet de la pensée philosophique. C'est dans ce champ ou sur ce plan que les événements communiquent à distance, indépendamment de leur effectuation spatio-temporelle.* Or, pour Deleuze, c'est l'originalité des relations entre événements idéaux sur ce plan autonome que les Stoïciens ont dégagé avec la notion de destin. « Le destin ne consiste jamais en rapports de déterminisme, de proche en proche, entre des présents qui se succèdent suivant l'ordre d'un temps représenté. Il implique, entre les présents successifs, des liaisons non-localisables, des actions à distance, des systèmes de reprise, de résonance et d'échos, des hasards objectifs, des signaux et des signes, des rôles qui transcendent les situations spatiales et les successions temporelles » (*DR*, 113).

Il est manifeste que, aux yeux de Deleuze, il appartient à la psychanalyse d'avoir réveillé et approfondi cette idée, quoique dans un tout autre contexte. Depuis les premières intuitions de Freud sur la scène originelle (*Urszene*), la question de la répétition dans l'inconscient tourne en effet autour d'une même question obsédante : comment peut-il s'établir un écho à distance entre un ancien présent et un présent actuel ? Comment expliquer cet étrange télescopage entre une scène ancienne et une scène présente ? « Si l'on considère les deux présents, les deux scènes ou les deux

événements (l'infantile et l'adulte) dans leur réalité séparée par le temps, comment l'ancien présent pourrait-il agir à distance sur l'actuel, et le modeler, alors qu'il doit en recevoir rétrospectivement toute son efficacité ? » (DR, 138). Or, Deleuze remarque que, quoique la psychanalyse fût tentée dès le départ d'introduire un concept de répétition opérant au niveau de la série réelle des présents (fixation, régression, trauma, scène originelle), elle a également dégagé l'objet proprement virtuel qui circule dans l'inconscient et en fonction duquel chacun des présents s'ordonne dans la série du temps. *C'est par là que la psychanalyse prolonge et dépasse la doctrine stoïcienne, car c'est par la circulation d'un élément paradoxal dans l'inconscient qu'une résonance entre séries virtuelles peut s'établir et qu'un rapport entre présents actuels éloignés peut se produire dans la représentation. Cet élément, que les Stoïciens n'avaient pas su dégager, assure la liaison des séries inconscientes ou des événements virtuels dans le champ transcendantal de l'Idée (d'où l'intérêt de Deleuze pour l'objet partiel de Melanie Klein et pour l'objet a de Lacan) (DR, 24-25, 131-141).* « La répétition ne se constitue pas d'un présent à un autre, mais entre les deux séries coexistantes que ces présents forment en fonction de l'objet virtuel (objet = x) » (DR, 138). Ainsi pour les séries amoureuses, l'amour actuel pour l'amante ne renvoie pas pour Deleuze à l'ancien amour pour la mère, car entre les amours récentes et les amours infantiles « le rapport des présents qui passent ne rend pas compte du passé pur qui en profite, à leur faveur, pour surgir sous la représentation : la Vierge, celle qui ne fut jamais vécue, au-delà de l'amante et de la mère » (DR, 115 ; cf. DR, 139).

Et à la limite, ce que le stoïcisme et la psychanalyse disent du destin et de l'inconscient à l'échelle d'une seule vie, il faut le dire de toutes les vies sous la condition du passé tout entier. Pour Deleuze, c'est du point de vue du passé pur tout entier que l'idée de métempsychose peut recevoir un sens. Chaque vie répète une autre vie dans l'immense réserve du passé. « [Chaque vie] étant un présent qui passe, une vie peut en reprendre une autre, à un autre niveau : comme si le philosophe et le porc, le criminel et le saint jouaient le même passé, aux niveaux différents d'un gigantesque cône. Ce qu'on appelle métempsychose. Chacun choisit sa hauteur ou son ton, peut-être ses paroles, mais l'air est bien le même, et sous toutes les paroles, un même tra-la-la, sur tous les tons possibles et à toutes les hauteurs » (DR, 113-114). Alors l'on peut dire que, chez Deleuze, le passé est une inquiétante étrangeté, instance qui n'a jamais été vécue actuellement mais que tous les présents ne font que contracter. Le passé est à la fois le jamais-connu et le déjà-vu. — Toujours, cependant, notre question revient : comment s'opère le saut dans du présent dans le passé et la représentation du passé dans le présent ?

Comment s'opère la contraction ? Comment expliquer le mouvement qui s'introduit dans la mémoire passive, l'âme et s'extériorise dans la représentation ? Nous demandions quelle était chez Deleuze la nécessité réelle qui conduisait le présent à sauter d'un bond dans le passé et, en retour, quel était le principe du passage effectif du temps. Il était évident que le raisonnement apagogique que Deleuze avançait dans le premier paradoxe du passé ne pouvait suffire à constituer une telle nécessité. Or, il y a bien chez Deleuze une instance qui accomplit ce saut du présent dans le passé et contribue à faire passer le temps, et cette instance c'est Êrôs.

Êrôs et Mnémosyne (« toute réminiscence est érotique »)

Deleuze distingue chez Bergson « l'appel au souvenir » et « l'évocation du souvenir ». L'un désigne « ce bond par lequel je m'installe dans le virtuel, dans le passé, dans une certaine région du passé, à tel ou tel niveau de contraction », et l'autre désigne le rappel de l'image tel que, « une fois que nous nous sommes installés à tel niveau où gisent les souvenirs, alors et alors seulement, ceux-ci tendent à s'actualiser » dans la représentation (B, 59). Autrement dit, l'un est saut du présent dans le passé, et l'autre représentation du passé dans le présent. Mais parce que le saut est la condition de la représentation, la question est d'abord de savoir quelle nécessité préside à cet appel au souvenir. En effet, *le passé ne s'actualiserait pas par lui-même, étant pour son compte impassible, inutile et inactif, s'il n'était appelé à s'incarner dans la représentation : il est donc nécessaire qu'une contrainte agisse depuis le présent en direction du passé*. La réponse que nous donne Deleuze est : Êrôs, « c'est toujours Êrôs... ». Elle a pour formule complète : « toute réminiscence est érotique » (DR, 115). Pour un problème si important, il est étrange que Deleuze se contente d'une réponse si lapidaire. Nous verrons que cette étrangeté s'explique : il n'y a pas de place pour une synthèse active entre deux synthèses passives. Mais puisque Deleuze l'évoque lui-même ici, il nous est nécessaire de préciser cette réponse en la rapportant aux deux doctrines qui la soutiennent et la rendent intelligible, la philosophie platonicienne et la psychanalyse freudienne.

On trouve dans *Présentation de Sacher-Masoch* une première analyse du statut d'Êrôs chez Freud. Conformément à la doctrine freudienne, Deleuze montre qu'Êrôs désigne l'activité de liaison des excitations qui se trouve au fondement du principe de plaisir ; ou selon le vocabulaire deleuzien, Êrôs est le principe transcendantal qui soumet la vie biopsychique au principe

empirique de plaisir. Mais Deleuze peut-il concevoir Érôs comme un principe transcendantal sans le confondre avec Mnémosyne, c'est-à-dire sans confondre une synthèse active et une synthèse passive ? Nous avons vu que, chez Deleuze, la Mémoire est un fondement transcendantal passif, impassible ; or Érôs est présenté ici comme un fondement transcendantal actif. Une réponse possible serait de considérer que, dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Deleuze expose la conception freudienne du fondement, sans pourtant se prononcer lui-même. Cette réponse n'est pas infondée puisque, dans cette étude, Deleuze présente Érôs au moyen d'un raisonnement apagogique, comme une condition de possibilité du plaisir sans laquelle la liaison de l'excitation n'aurait pas lieu. L'argument de Freud est formellement identique à celui de Kant dans la Dédution transcendantale. « Quelle est la *liaison* supérieure qui fait du plaisir un principe, qui lui donne le rang de principe et lui soumet la vie psychique ? [...] La réponse de Freud est : seule la liaison de l'excitation rend possible la décharge. Sans l'activité de liaison, il y aurait sans doute des décharges et des plaisirs, mais épars, au hasard des rencontres, sans valeur systématique. C'est la liaison qui rend possible le plaisir. Voilà donc Érôs découvert comme fondement » (*PSM*, 97-98). Mais suffit-il de considérer qu'il ne s'agit pas de la thèse de Deleuze pour résoudre la difficulté ? Et d'ailleurs, Deleuze ne reprend-il pas cette thèse à son compte dans *Différence et répétition* ? Faut-il considérer alors qu'Érôs n'est pas réellement un fondement transcendantal, ou bien considérer qu'il y en a deux, Érôs et Mnémosyne ?

Comparons le texte de *Présentation de Sacher-Masoch* avec le deuxième chapitre de *Différence et répétition*. Érôs n'y est qualifié ni d'instance empirique, ni d'instance transcendantale. Il désigne cette faculté singulière qui fait la navette entre l'empirique et le transcendantal : il puise dans la mémoire des lambeaux de souvenir et les donne à vivre à la conscience. Il suit donc le double mouvement de la mémoire : il saute du présent dans le passé lorsqu'il appelle un souvenir (réminiscence), il actualise le passé dans le présent lorsqu'il donne le souvenir à vivre à la conscience sous forme d'image (représentation). Pour Deleuze, « c'est toujours Érôs qui nous fait pénétrer dans ce passé pur en soi », il est « le fiancé de Mnémosyne » (*DR*, 115). Pour préserver la cohérence du rapport entre ces deux instances chez Deleuze, il nous faut d'abord respecter leurs définitions à la lettre : Érôs est l'activité de liaison des excitations qui rend possible le principe de plaisir comme principe empirique ; la mémoire est la conservation passive et la coexistence virtuelle de toutes les traces des excitations dans l'inconscient. *Chez Deleuze, Érôs fait donc communiquer activement la matière et l'esprit, il*

conduit du sensible à l'intelligible, tandis que Mnémosyne est une instance passive qui demeure en soi. Nous demandons alors : la synthèse passive de la mémoire peut-elle être activée, peut-elle devenir une synthèse active ? Et si oui, quel est l'effet de cette activation ? Et d'abord, sous quelle condition une telle activation serait-elle possible ? La question rebondit donc nécessairement : qu'est-ce qui active déjà Érôs ? À quelle condition Érôs conduit-il du sensible à l'intelligible ?

Lorsque Deleuze affirme que toute réminiscence est érotique, nous ne pouvons ignorer l'allusion à Platon. C'est en effet Platon qui, dans *Le Banquet* et le *Phèdre*, instaure un lien essentiel entre l'amour, la mémoire et la vérité, et c'est ce lien que Deleuze réinterprète ici au prisme de la psychanalyse freudienne. Pour Platon, l'amour est la condition de la réminiscence, et la plus efficace de toutes. Des quatre espèces de délire distingués par Socrate dans le *Phèdre*, le délire amoureux est le plus divin d'entre tous, car seule l'émotion ressentie à la vue des beautés terrestres conduit l'âme avec autant de terreur et de plaisir à se ressouvenir de l'essence de la Beauté autrefois contemplée¹⁹³. L'amour est cette passion de l'âme qui nous contraint, devant une beauté sensible, à chercher la cause intelligible qu'enveloppe l'affect que nous éprouvons. *C'est donc un élément intensif de la sensation qui active Érôs et provoque le saut dans la mémoire.* Avec Platon, Deleuze adosse donc Érôs à une théorie de la sensation, à l'esthétique transcendantale dont il avait formulé les exigences à propos de la première synthèse du temps. Car l'affect ressenti est un signe qui enveloppe un sens spirituel qui le dépasse ; c'est lui qui contraint Érôs à plonger dans la mémoire. Érôs est donc à la fois l'instance et le mouvement par lequel nous sommes conduits du sensible à l'intelligible, forcés de nous ressouvenir. De même, chez Deleuze, la sensation matérielle contracte une différence qui, éprouvée, produit un affect valant comme signe ; en tant qu'il implique un problème, ce signe produit un effet de contrainte sur le sujet, forcé d'en appeler à la mémoire pour le résoudre. Et si l'affect intensif assure la communication des deux domaines, c'est qu'il est à cheval sur les deux lignes de fait qui constituent le donné, la ligne matérielle de la perception et la ligne spirituelle de la mémoire, l'actuel et le virtuel. Parce que le signe intensif est la condition de l'activation d'Érôs, Deleuze pourra dire au chapitre V de *Différence et répétition* que l'intensité est un principe

¹⁹³ Cf. Platon, *Phèdre*, 250a-d. — Et le commentaire de Léon Robin, *Platon*, Paris, PUF, 1935/2003, p. 58 : « C'est donc une émotion, intellectualisée il est vrai par l'effort que fait l'âme pour se rendre compte de tout ce que cette émotion implique, qui donne au sujet l'occasion de comprendre que la beauté sensible dont elle est issue n'en est pas la cause ultime, qu'elle est seulement une "copie", une "imitation" (*eîcôn, homoiōma*) de la Beauté absolue ».

transcendantal. Nous sommes au comble de l'étonnement. Au chapitre II, Deleuze présente la mémoire comme le fondement transcendantal, et n'en mentionne aucun autre. Mais si nous élargissons la perspective, si nous comparons ce texte avec *Présentation de Sacher-Masoch* et avec le chapitre V de *Différence et répétition*, nous constatons que les principes transcendantsaux prolifèrent. Ils sont maintenant trois : Mnémosyne, Érôs et le signe intensif ; ils correspondent à trois facultés : la mémoire, l'imagination et la sensibilité. Nous verrons même un quatrième surgir tout à l'heure : Thanatos. Comment comprendre cette prolifération ? Encore une fois il semble que, compte tenu du développement du système, Deleuze ne nous donne pas encore les moyens de la comprendre. Nous ne le pourrons qu'avec le passage à la troisième synthèse du temps et de l'inconscient.

Remarquons déjà du moins comment le problème du rapport entre le signe intensif et la mémoire s'incarne pour Deleuze dans l'œuvre de Proust. Nul mieux que Proust n'a en effet saisi la manière dont la rencontre fortuite d'un signe sensible provoque une réminiscence involontaire. C'est par cette conception de la réminiscence que Deleuze peut considérer que Proust retrouve Platon, et qu'il relaie Bergson. Car s'il revient à Bergson d'avoir su pénétrer dans les paradoxes du passé pur, dans l'en-soi d'un passé qui n'a jamais été présent, il appartient à Proust d'avoir montré comment ce passé en soi peut être sauvé *pour nous* au moyen de la réminiscence, mémoire involontaire qui diffère en nature de toute remémoration active. Le souvenir pur n'est alors plus donné à vivre à la conscience, il n'est plus actualisé dans une image, mais il est saisi pour lui-même dans une dimension subreprésentative de la pensée, irréductible à tout présent : Combray surgit en soi, dans son essence. « Combray ne resurgit pas comme il fut présent, ni comme il pourrait l'être, mais dans une splendeur qui ne fut jamais vécue, comme un passé pur qui révèle enfin sa double irréductibilité au présent qu'il a été, mais aussi à l'actuel présent qu'il pourrait être, à la faveur d'un télescopage entre les deux » (*DR*, 115). Ainsi l'œuvre proustienne constitue-t-elle pour Deleuze une sorte de pendant du nouveau roman : celui-ci pour les synthèses passives de l'habitude, celui-là pour les synthèses passives de la mémoire. « Les synthèses passives sont évidemment sub-représentatives. Mais toute la question est de savoir si nous pouvons pénétrer dans la synthèse passive de la mémoire. Vivre en quelque sorte l'être en soi du passé, comme nous vivons la synthèse passive de l'habitude. Tout le passé se conserve en soi, mais comment le sauver pour nous, comment pénétrer dans cet en soi sans le réduire à l'ancien présent qu'il a été, ou à l'actuel par

rapport auquel il est passé. Comment le sauver *pour nous* ? c'est à peu près le point où Proust, reprend, relaie Bergson » (*DR*, 114-115).

Cette question proustienne constitue chez Deleuze le point de passage de la deuxième à la troisième synthèse du temps. La première synthèse du temps était animée par le problème de la contraction, celle-ci étant l'affirmation finie d'une question plus profonde, question de la contemplation : « quelle différence y a-t-il... ? ». Nous demandions avec Deleuze ce qui faisait passer le présent actuel et advenir un nouveau. Nous pouvons désormais répondre positivement, quoique la réponse n'apparaisse pas explicitement au chapitre II de *Différence et répétition* : *c'est toujours sous l'impulsion d'un signe que l'individu est conduit à poser la question de la contemplation et à contracter tel ou tel niveau du passé ; c'est ainsi que le présent actuel passe et qu'un nouveau présent advient. La plongée d'Érôs dans la mémoire et sous la contrainte du signe (appel au souvenir) et sa représentation dans l'actuel (évocation du souvenir), tel est « ce par quoi » le présent passe.* La contraction, nous l'avons vu, n'a plus le même sens que précédemment : ce n'est plus la liaison passive dans l'habitude d'instantanés actuels indépendants, c'est la liaison active dans la représentation de différences virtuelles coexistantes. Tel est le problème de la deuxième synthèse du temps : la représentation comme problème à résoudre. Mais ce problème est lui-même la réponse à une question plus profonde : « d'où vient cet écho entre les présents passé et actuel ? ». Cette question est celle de Proust en littérature, comme celle de la répétition en psychanalyse. « L'écho des deux présents forme seulement une question persistante, qui se développe dans la représentation comme un champ de problème, avec l'impératif rigoureux de chercher, de répondre, de résoudre » (*DR*, 115). Sous quelle condition s'opère alors le passage de la deuxième à la troisième synthèse du temps chez Deleuze ? Précisément, lorsque le souvenir pur n'est plus donné à vivre à la conscience sous forme d'image, mais qu'il est exploré pour lui-même, lorsqu'Érôs renonce à ramener le passé dans la représentation. « Quand, au contraire, la mémoire transcendante domine son vertige, et préserve l'irréductibilité du passé pur à tout présent qui passe dans la représentation, c'est pour voir ce passé pur se dissoudre d'une autre façon, et se défaire le cercle où il distribuait trop simplement la différence et la répétition. C'est ainsi que la seconde synthèse du temps, celle qui réunissait Érôs et Mnémosyne (Érôs comme chercheur de souvenirs, Mnémosyne comme trésor du passé pur), se dépasse ou se renverse dans une troisième synthèse » (*DR*, 351). Peut-être alors la mémoire passive est-elle condamnée à entrer dans une activité qui la dépasse.

LA TROISIEME SYNTHÈSE (LE SANS-FOND)

Le cercle du Même et le coude

La circularité du fondement

Deleuze reprochait à Kant le caractère circulaire des conditions de l'expérience possible. Mais si le fondement kantien n'était que la duplication formelle de l'empirique, Deleuze paraît à son tour confronté à une semblable difficulté. Certes, l'expérience a changé de sens : elle n'est pas homogène à la représentation. Deleuze n'a donc pas redoublé les synthèses actives de la représentation du moi empirique dans la forme de la représentation du Je pur (sujet transcendantal). Mais en fondant la synthèse passive de l'habitude sur la synthèse passive de la mémoire, Deleuze ne paraît pas moins avoir opéré un simple dédoublement. Tout se passe en effet comme si la rétention du passé immédiat dans le moi passif avait simplement porté à l'infini dans la conservation du passé en soi dans l'inconscient (mémoire pure). Quoique passif, le passé pur apparaît bien comme le grand cercle de coexistence de tous les présents finis, le présent éternel et divin qui englobe tous les présents vivants humains. Telle est la structure mythique du fondement, pur passé qui est l'objet d'une répétition au présent. La difficulté peut, en somme, être formulée de la manière suivante : *il est vrai que le passé pur n'est pas réductible à un quelconque présent actuel, puisqu'il désigne un passé qui n'a jamais été présent ; pourtant, il ne se présente pas moins comme un ancien présent mythique, grand cercle divin qui englobe tous les cercles humains ; la recherche des conditions de l'expérience réelle ne nous affranchit donc pas véritablement de la corrélation du Même et du Semblable qui règne sur le monde de la représentation.* Cette difficulté, Deleuze ne l'ignore pas. Il la soulève.

Au deuxième chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze estime ainsi que la seconde synthèse du temps et de l'inconscient ne nous conduit guère au-delà de l'Idée platonicienne, exprimée sous forme d'ancien présent mythique et conquise au moyen de la réminiscence. « L'Idée est comme le fondement à partir duquel les présents successifs s'organisent dans le cercle du temps, si bien que le pur passé qui la définit elle-même s'exprime nécessairement encore en termes de présent, comme un ancien présent *mythique* » (DR, 119). Le modèle de la réminiscence érotique, qui désigne chez Deleuze le moyen de parvenir à la mémoire pure comme au fondement transcendantal de l'expérience, ne nous affranchit donc pas encore du présent

qui règne sur le monde de la représentation. Une circularité persiste au cœur de l'opération du fondement. Pour Deleuze, il tient à la nature même du fondement d'apparaître comme « Mémoire immémoriale ou Passé pur », comme un « passé qui ne fut jamais présent lui-même, qui fait donc passer le présent, et par rapport auquel tous les présents coexistent en cercle » (*DR*, 351). Dans *Logique du sens*, Deleuze reviendra sur cette circularité du fondement et de la représentation. Les deux premières synthèses du temps s'y présenteront comme les deux aspects de Chronos, présent fini des humains et présent infini des dieux. « D'après Chronos, écrit-il, seul le présent existe dans le temps. [...] Le dieu vit comme présent ce qui est futur ou passé pour moi, qui vis sur des présents plus limités. Un emboîtement, un enroulement de présents relatifs, avec Dieu pour cercle extrême ou enveloppe extérieure, tel est Chronos » (*LS*, 190). *Que nous ne puissions exprimer le fondement autrement qu'en termes d'ancien présent mythique, que nous ne puissions le déterminer autrement que comme en-soi passif, voilà pour Deleuze l'insuffisance du fondement et le principe de sa circularité avec ce qu'il fonde.* Cette insuffisance s'exprime dans l'image du cercle du Même, cercle immense de Chronos ou grand cercle hégélien de la conscience. L'insuffisance du fondement désigne la corrélation de l'en-soi et du pour-soi, la circularité du fondement et de la représentation, le dédoublement de la représentation en fini et infini. « C'est l'insuffisance du fondement d'être relatif à ce qu'il fonde, d'emprunter les caractères de ce qu'il fonde et de se prouver par eux. C'est même en ce sens qu'il fait cercle » (*DR*, 119). Ce cercle, c'était déjà celui de la preuve apagogique. C'est pourquoi, en dernière instance, la première et la seconde synthèse du temps ne se distinguent pas encore autrement que la matière et la forme de l'expérience, quoiqu'il s'agisse ici d'une matière et d'une forme passive.

Cette réserve n'est pourtant pas sans importance quant à la manière dont Deleuze poursuit la recherche des conditions de l'expérience réelle. Principe empirique et principe transcendantal, fondation et fondement se présentent en effet comme une matière et une forme passives. C'est même en ce sens qu'il fallait faire appel à Érôs pour passer effectivement de l'une à l'autre. Sans une synthèse active, le saut dans le passé resterait possible, mais ne deviendrait pas réel. *S'il est donc vrai que le rapport entre ces deux instances évoque la corrélation hylémorphique du déterminant et du déterminable, il s'agit pourtant d'une corrélation impuissante à engendrer l'expérience par elle-même. Avec Deleuze, nous devons donc demander : puisque le fondement transcendantal reste en-soi, passif, impassible, stérile, comment se rapporte-t-il effectivement à l'expérience qu'il fonde ? Il est clair qu'une troisième instance est nécessaire pour assurer l'effectuation du fondement et engendrer l'expérience réelle.* De même qu'Erôs

tient son pouvoir d'ailleurs, le cercle du fondement ne trouve pas son moteur en lui-même. Le fondement est essentiellement ambigu, il fait signe vers le sans-fond. Nous aurions cependant tort de donner à cette ambiguïté un sens qu'elle n'a pas, de croire par exemple qu'en forgeant le néologisme « effondement » Deleuze ait voulu révoquer l'idée de fondement. En réalité, il ne s'agit jamais chez lui de dénoncer le fondement comme une erreur philosophique, mais plutôt de dénoncer l'illusion du fondement à se fonder lui-même, et donc de le saper, d'en miner l'assise. En forgeant le néologisme « effondement », Deleuze ne voulait pas dire autre chose. L'effondement se confond en effet avec l'impossible autofondation du fondement de la représentation, avec l'impuissance du cercle de la représentation à coïncider avec lui-même. Il désigne l'éclatement du grand cercle de la conscience et la divergence des points de vue : les cercles perdent leur centre commun en même temps que les points de vue cessent de converger sur un géométral (*DR*, 94). *Remonter aux conditions de l'expérience réelle et renverser le platonisme ne signifiera donc pas renoncer au fondement, mais indiquer qu'il échoue à se fonder et qu'il reçoit son effectivité d'un sans-fond qui le dépasse ; retrouver le contact immédiat avec l'être et supprimer les médiations de la représentation ne signifiera donc pas renoncer à la raison suffisante, mais montrer qu'elle plonge dans une déraison qui seule lui confère sa puissance génétique.* Tel est le problème du fondement, en tant qu'il présente un double visage, une face tournée vers la forme et l'autre vers le fond informe. L'une vers la représentation qu'il fonde, l'autre vers le sans-fond dont il reçoit sa puissance génétique.

Deleuze affirme à plusieurs reprises que le fondement forme un coude, car le coude est ce qui ouvre le fondement au sans-fond. « *La raison suffisante, le fondement est étrangement coudé.* D'un côté, il penche vers ce qu'il fonde, vers les formes de la représentation. Mais de l'autre, il oblique et plonge dans un sans-fond, au-delà du fondement qui résiste à toutes les formes et ne se laisse pas représenter. [La différence passe] du principe qui fonde à l'universel "effondement" » (*DR*, 352). L'image récurrente du coude — qui n'est pas sans rappeler celle du tournant chez Schelling, Bergson, Heidegger ou même Freud — relaye maintenant celle du cercle (*DR*, 119, 200, 352, 361). Elle exprime l'essentielle ambiguïté du fondement de l'expérience, son clivage interne. Nous ne croyons donc pas qu'il y ait lieu de s'étonner, comme le fait Yann Laporte dans une étude consacrée à la théorie deleuzienne du temps, de la « distance » qu'il y aurait entre *Différence et répétition* et *Logique du sens*¹⁹⁴. Il n'y a en réalité aucun déplacement significatif

¹⁹⁴ Cf. Y. Laporte, *Deleuze. L'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 29-32.

entre les trois synthèses du temps et l'opposition duelle de Chronos et d'Aiôn. On ne croira pas que Deleuze présente trois synthèses d'un côté et deux formes du temps de l'autre. C'est plutôt la seconde synthèse du temps qui est ambiguë, et donc double. Puisque Chronos est lui-même double, il y a donc bien trois images du temps dans *Logique du sens* : le présent fini humain, le présent infini divin et le devenir illimité d'Aiôn. Et c'est Chronos qui est entraîné vers Aiôn comme vers sa condition supérieure. Il tient à l'ambiguïté essentielle du fondement de lorgner d'un côté vers la représentation qu'il fonde et de plonger de l'autre dans le sans-fond qui l'effonde. Si les théories du temps de *Différence et répétition* et de *Logique du sens* sont strictement cohérentes, c'est donc que la seconde synthèse du temps est simultanément homogène et hétérogène au présent — cercle et coude. Ce clivage interne au fondement, ce n'est rien d'autre que la différence entre un fondement passif et stérile et un fondement rendu actif et effectif par le sans-fond auquel il s'alimente.

Du cogito cartésien au cogito kantien (le paradoxe du sens interne)

Le problème du fondement, nous l'avons vu, se confond d'après Deleuze avec le problème de la détermination. C'est pourquoi « fonder, c'est déterminer l'indéterminé ». Mais si le fondement est passif, s'il est en lui-même impassible et inactif, autant dire que le déterminant ne peut rien déterminer par lui-même. Quelle instance est alors en mesure de l'activer ? Par là, il s'agit autant de savoir comment le présent fait un saut dans le passé que de savoir comment le passé passe dans le présent, car la question porte sur la condition qui rapporte *effectivement* le fondement à ce qu'il fonde, la détermination au déterminable. Sans une troisième instance, jamais le fondement ne passerait de la stérilité à la genèse, jamais il ne deviendrait effectif. D'où la nécessité pour Deleuze d'introduire une troisième valeur logique, « entre » le déterminant et le déterminable, « entre » le fondement et ce qu'il fonde : la forme sous laquelle le déterminant s'applique au déterminable, c'est-à-dire la forme pure du temps — Aiôn, le sans-fond ou la Différence.

Pour Deleuze, il revient à Kant d'avoir introduit cette troisième valeur logique en philosophie. Nous avons déjà évoqué l'importance que Deleuze accordait au paradoxe du sens interne. Mais nous n'avons pas suffisamment souligné la conception du temps qu'il libérait et le rôle qu'il joue quant à la théorie de la détermination. La comparaison entre le cogito cartésien et le cogito kantien y trouve pourtant son sens le plus profond. S'il n'est pour

Deleuze « rien de plus instructif, temporellement, c'est-à-dire du point de vue la théorie du temps, que la différence entre le cogito kantien et le cogito cartésien », c'est que leur opposition repose en dernière instance sur deux conceptions distinctes du rapport entre le déterminant et l'indéterminé. La question est de savoir quelle est la corrélation entre la pensée du sujet (*Je pense*) et l'existence indéterminée du moi (*Je suis*). Et plus précisément, quel est chez chacun le rôle du temps dans le fait que « Je me pense » (*DR*, 116) ? Est-il introduit dans la pensée ou bien expulsé hors d'elle ?

Pour Deleuze, il est manifeste que, chez Descartes, le temps ne joue aucun rôle dans le cogito : la détermination porte immédiatement sur le déterminable, ils sont reliés instantanément. « Descartes ne concluait qu'à force de réduire le Cogito à l'instant, et d'expulser le temps ». « Tout se passe comme si le cogito de Descartes opérait avec deux valeurs logiques : la détermination et l'existence indéterminée. La détermination (je pense) implique une existence indéterminée (je suis, puisque "pour penser il faut être") — et précisément la détermine comme l'existence d'un être pensant : je pense donc je suis, je suis une chose qui pense » (*DR*, 116-117). C'est précisément là qu'intervient d'après Deleuze l'objection kantienne. Quelle est l'idée de Kant ? Dans l'énoncé du paradoxe du sens interne comme plus généralement dans la critique de la psychologie rationnelle, Kant montre que la détermination ne peut pas porter instantanément sur l'existence indéterminée qu'elle implique. Je ne peux pas me penser autrement que dans le temps, je ne peux me rapporter à mon existence que comme à un phénomène déterminable sous la condition du sens interne. L'existence indéterminée du moi n'est donc déterminable par le Je que sous la forme du temps. Elle est la condition nécessaire et suffisante de toute pensée effective. *L'instantanéité du cogito cartésien impliquait seulement une possibilité de penser quelque chose. Inversement, d'après Deleuze, la forme pure du temps qui soutient le cogito kantien est la seule condition par laquelle la pensée devient effective, sans pourtant coïncider avec son objet dans la forme d'identité de la conscience. Le paradoxe du sens interne comme la véritable découverte de la Différence de l'être et de la pensée. Dans leur différence même, l'être et la pensée deviennent donc l'objet d'une liaison transcendante a priori (synthèse disjonctive).* Deleuze conclut : « Cette troisième valeur suffit à faire de la logique une instance transcendante. Elle constitue la découverte de la Différence, non plus comme différence empirique entre deux déterminations, mais Différence transcendante entre LA détermination et ce qu'elle détermine — non plus comme différence extérieure qui sépare, mais Différence interne, et qui rapporte *a priori* l'être et la pensée l'un à l'autre. La réponse de Kant est célèbre : la forme sous

laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps... » (DR, 116).

En quel sens pourtant le paradoxe du sens interne constitue le véritable acte de naissance de la logique transcendantale ? Nous devons comprendre : une logique transcendantale dotée d'une puissance génétique se substitue à la circularité de la logique formelle. Sans la forme du temps, le fondement réel ne resterait en effet qu'un avatar de la condition de possibilité, impuissant à déterminer par lui-même. Si la logique devient transcendantale, c'est en effet que le fondement n'est plus une simple forme de possibilité de la représentation, comme c'était encore le cas avec la mémoire pure ; en présence de la forme pure du temps, il devient une puissance capable d'engendrer réellement la pensée et l'expérience. Les trois valeurs logiques que Deleuze dégage du paradoxe kantien résument donc à elles seules le sens de la genèse transcendantale. *Nous pouvons enfin comprendre la raison pour laquelle Deleuze était en quelque sorte forcé de recourir à une preuve apagogique pour établir le fondement transcendantal. Il fallait que la pensée soit effective pour que le fondement se présente autrement que comme une synthèse passive. Ce n'est donc qu'à la fin de la recherche des conditions de l'expérience réelle que le fondement récupère sa puissance génétique. Nous retrouvons toujours l'ambiguïté du fondement : en tant qu'il est en soi, passif, il apparaît comme une condition de possibilité abstraite dépourvue de puissance génétique (ce sans quoi...) ; mais lorsqu'il est activé sous l'effet du sans-fond, il devient raison suffisante, fondement réel ou condition génétique (ce par quoi...)*¹⁹⁵. L'ambiguïté du fondement se refléchit d'ailleurs dans l'interprétation différentielle du cogito cartésien et du cogito kantien, pensée possible et pensée effective. De l'un à l'autre, nous passons de la stérilité à la genèse.

Le passage des conditions de possibilité de l'expérience aux conditions de l'expérience réelle se confond donc avec la divergence des cogito cartésien et kantien : comment passer d'une pensée possible (représentation) à une pensée effective (pensée pure) ? Dans cette perspective, Deleuze ne manquera

¹⁹⁵ Nous croyons que c'est sur cette confusion majeure que repose toute l'étude d'Alain Badiou sur Deleuze. Badiou ne perçoit pas l'ambiguïté du fondement, et tous les oscillations qu'elle introduit dans la pensée de Deleuze. Il confond par exemple l'être et le virtuel, le temps et la coexistence en soi de toutes les différences, mais aussi, à l'inverse, l'étant et le simulacre. Bref, il maintient Deleuze dans une opposition de l'essence abstraite et de l'existence empirique, opposition typique de la logique formelle. S'il peut considérer la pensée de Deleuze comme un platonisme « involontaire » (p. 92) ou « ré-accusé » (p. 42), comme une pensée « abstraite » (p. 30), c'est qu'il ne voit pas que le fondement doit être activé, effectué, réalisé — bref qu'il faut substituer une logique transcendantale à la logique formelle, et ainsi faire la différence ou l'immanence (A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, op. cit., p. 92, p. 42, p. 30).

guère une occasion de faire l'éloge de Heidegger, qui affirme dans *Qu'appelle-t-on penser ?* : « L'homme sait penser en tant qu'il en a la possibilité, mais ce possible ne nous garantit pas encore que nous en soyons capables »¹⁹⁶. Quoiqu'il y ait là un trait d'humour, ce n'est pas sans rigueur que Deleuze suggère que le cogito cartésien est une « bêtise », car tant que rien ne la détermine à penser effectivement, la pensée est stupide ou bête. Tel est l'état de passivité naturelle de la pensée. La bêtise constitue à ce titre une détermination transcendantale de la pensée (logique formelle). Inversement, c'est en toute logique que le cogito kantien incarne à ses yeux la pensée effective, en tant qu'elle est réellement déterminante. Car c'est seulement sous la forme du temps que penser peut être engendré dans la pensée, que la possibilité de penser peut devenir effective (logique transcendantale). Avec Kant, le temps s'introduit dans la pensée¹⁹⁷. Mais la forme du temps est aussi ce qui sépare le penseur de sa pensée. Ce n'est plus la bêtise, mais la schizophrénie qui devient un modèle de droit de la pensée.

La ligne droite

« *Le temps est hors de ses gonds* »

Pour Deleuze, le cogito cartésien opère en réalité non pas avec deux mais avec trois valeurs, qui correspondent aux trois Idées qui structurent le monde de la représentation : le moi, le monde et Dieu. Mais si le moi désigne le sujet pensant et le monde désigne l'objet réel de la pensée, quelle est la fonction de Dieu dans cette relation instantanée d'où le temps a été expulsé ? Précisément, c'est lui qui garantit métaphysiquement l'objectivité et la continuité du rapport, pour autant que le temps lui est confié dans l'opération de la création continuée (*DR*, 117). Pour Deleuze, c'est cette complicité du moi, du monde et de Dieu qui meurt dans le paradoxe du sens interne. « Si la

¹⁹⁶ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?* (cité in *DR*, 188).

¹⁹⁷ Cf. *DR*, 353-354 : « Le cogito est-il une bêtise ? [...] Le sujet du cogito cartésien ne pense pas, il a seulement la possibilité de penser, et se tient stupide au sein de cette possibilité. Il lui manque la forme du déterminable : non pas une spécificité, non pas une forme spécifique informant une matière, non pas une mémoire informant un présent, mais la forme pure et vide du temps. C'est la forme vide du temps qui introduit et constitue la Différence dans la pensée, à partir de laquelle elle pense, comme différence de l'indéterminé et de la détermination. [...] C'est elle qui engendre penser dans la pensée, car la pensée ne pense qu'avec la différence, autour de ce point d'effondrement. C'est la différence, ou la forme du déterminable, qui fait fonctionner la pensée, c'est-à-dire la machine entière de l'indéterminé et de la détermination ».

plus grande initiative de la philosophie transcendante consiste à introduire la forme du temps dans la pensée comme telle, cette forme à son tour, comme forme pure et vide, signifie indissolublement le Dieu mort, le Je fêlé et le moi passif » (*DR*, 117). Certes, l'initiative n'est pas poursuivie puisque « le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique » (*DR*, 117). Dans *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Jules Vuillemin avait bien noté le résultat décevant de l'opération kantienne¹⁹⁸. Mais au lieu d'en conclure comme il le fit à la nécessité de restaurer les droits d'une « finitude constituante », ne fallait-il pas plutôt poursuivre l'initiative dans ce qu'elle avait de plus radical, hors de la corrélation rationaliste de l'infini et du fini ? Ne fallait-il pas mettre enfin à bas la complicité de la métaphysique et de la philosophie transcendante, de Dieu et de l'Homme ?

Telle est la seule issue possible pour Deleuze. Car avec l'introduction du temps dans la pensée, le sujet pensant se trouve irréversiblement séparé de sa pensée, incapable de coïncider avec lui-même. La complicité du moi, du monde et de Dieu est remplacée par la corrélation du Je fêlé et du moi passif sous la forme du temps. « Car lorsque Kant met en cause la théologie rationnelle, il introduit *du même coup* une sorte de déséquilibre, de fissure ou de fêlure, une aliénation de droit, insurmontable en droit, dans le Moi pur du *Je pense* : le sujet ne peut plus se représenter sa propre spontanéité que comme celle d'un Autre, et par là invoque en dernière instance une cohérence qui exclut la sienne propre, celle du monde et celle de Dieu » (*DR*, 82). Ainsi, il importe peu que l'initiative d'introduire le temps dans la pensée ne soit pas poursuivie, dans le postkantisme pas plus que dans le kantisme. Car pour Deleuze, à cet endroit précis, dès lors que le sujet pensant est séparé de sa propre pensée par la forme pure du temps, c'est toute l'image de la pensée qui bascule irréversiblement dans une schizophrénie de droit (« Je est un autre »). « Peu importe que l'identité synthétique, puis la moralité de la raison pratique restaurent l'intégrité du moi, du monde et de Dieu, et préparent les synthèses post-kantiennes ; un court instant nous sommes entrés dans cette schizophrénie de droit qui caractérise la plus haute puissance de la pensée et qui ouvre directement l'Être sur la différence » (*DR*, 82).

Nous ne devons pas croire qu'avec l'érection du modèle de la schizophrénie la recherche des conditions de l'expérience réelle soit terminée.

¹⁹⁸ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, *op. cit.*, Introduction. Deleuze cite cet ouvrage dans *La philosophie critique de Kant*, où il évoque l'idée d'une « finitude constituante » (*PCK*, 98).

Car ce qui apparaît, c'est aussi bien la source à laquelle s'alimente toute pensée effective que l'abîme dans lequel toute pensée sombre effectivement. Certes, le cercle de la représentation s'est défait. Mais à sa place apparaît la terrible ligne droite du temps. En quoi le temps forme-t-il une ligne droite ? Et pourquoi est-elle si terrible ? Pour Deleuze, c'est que la forme vide du temps a abjuré tout contenu empirique : elle est la forme immuable du changement, forme de la permanence, de la succession et de la simultanéité qui elle-même ne change pas. *Le temps n'est plus ce qui recueille la totalité des mouvements empiriques du monde et de l'âme pour les organiser en cercle. Le temps n'est plus ce qui les ploie ou les recourbe. Au contraire, c'est lui qui désormais se déploie et perd sa courbure. Le temps se déroule au lieu que quelque chose se déroule en lui : il devient pure ligne droite.* C'est ainsi que Deleuze interprète la formule poétique de Shakespeare, « le temps est hors de ses gonds » (*time is out of joint*) : le cercle du temps se déroule en pure ligne droite¹⁹⁹. Telles sont les deux figures que sépare le coude : le cercle du Même et la ligne droite du temps. L'une désigne la circularité du fondement comme ancien présent mythique, l'autre le temps irréductible à tout présent²⁰⁰. Aiôn contre Chronos. Mais pourquoi la ligne droite du temps est-elle si terrible ? Autant demander : en quoi la schizophrénie est-elle si dangereuse pour la pensée ? Dans *Différence et répétition*, Deleuze ne développe pas la question de la schizophrénie pour elle-même, ni celle de la folie en général. Nous ne croirons pas pour autant que ces questions, traitées l'année précédente dans *Présentation de Sacher-Masoch* et l'année suivante dans *Logique du sens* soient purement et simplement absentes de l'ouvrage. Elles y apparaissent en filigrane, à travers la question de l'instinct de mort.

¹⁹⁹ Cf. *DR*, 119-147 : « Le gond, *cardo*, c'est ce qui assure la subordination du temps aux points précisément cardinaux par où passent les mouvements périodiques qu'il mesure (le temps, nombre du mouvement, pour l'âme autant que pour le monde). Le temps hors de ses gonds signifie au contraire le temps affolé, sorti de la courbure que lui donnait un dieu, libéré de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements qui faisaient son contenu, renversant son rapport avec le mouvement, bref se découvrant comme forme vide et pure. Le temps lui-même se déroule (c'est-à-dire cesse apparemment d'être un cercle), au lieu que quelque chose se déroule en lui (suivant la figure trop simple du cercle). [...] Il est s'est déroulé, redressé, il a pris l'ultime figure du labyrinthe, le labyrinthe en ligne droite qui est, comme disait Borgès, "invisible, incessant" ». Voir aussi *CC*, 40-45.

²⁰⁰ On compte plus de vingt-cinq occurrences de l'image de la ligne droite en rapport avec Aiôn dans *Logique du sens*. Voir notamment : *LS*, 78-81, 99, 166-172, 194-196, 215-216. Nous verrons le sens de cette image au croisement des mathématiques et de la métaphysiques : cf. *infra*, chap. 5.

Le problème de l'instinct de mort (Thanatos)

Avec l'introduction du temps dans la pensée, Deleuze atteint à une différence libre et non liée, à la Différence de l'être et de la pensée. Il parvient en ce sens aux conditions de l'expérience réelle. Mais Deleuze n'y parvient qu'au prix d'une sorte de négation de la pensée et de l'expérience elles-mêmes. Car qu'est-ce que la ligne droite du temps sinon une instance imprésentable dans l'expérience ? Et qu'est-ce que la schizophrénie sinon une dépossession impensable de la pensée ? La différence pure est en ce sens la condition de toute expérience et de toute pensée en même temps que leur point d'effondrement radical. C'est pourquoi il y a chez Deleuze un rapport intérieur de la pensée, du temps et de la mort. Ce rapport est l'objet de sa réinterprétation de la conception freudienne de l'énergétique de l'inconscient, et plus spécifiquement du rapport entre Érôs et Thanatos.

Il existe comme deux voies parallèles découvrir le vrai mouvement de la pensée, la méthode qui anime la recherche des conditions de l'expérience réelle. Ainsi, lorsque Deleuze demande « d'où Érôs tient-il son pouvoir ? », nous pouvons répondre deux choses. Nous pouvons dire d'abord : il le tient du signe ou de l'affect qui lui a communiqué sa différence intensive. Mais le signe lui-même ne reçoit et ne communique cette différence qu'en tant qu'il est la contemplation d'un sans-fond dont il procède. Contractée dans le signe sensible, cette différence est liée mais sa puissance lui provient justement de la différence interne qu'il contemple. Cette excitation originelle, libre et non liée, telle est pour Deleuze l'essence de Thanatos. C'est pourquoi, tout aussi bien, lorsqu'il demande « à quelles conditions Érôs exerce-t-il son pouvoir ? », nous devons répondre : il n'exerce son activité de liaison qu'en vertu de la puissance de déliaison qui l'anime et en même temps la menace. La liaison des excitations suppose en effet nécessairement des excitations non liées, des différences océaniques qui sont l'objet propre de l'activité d'Érôs. « Comment l'excitation serait-elle liée, et par là "résolue", si la même puissance ne tendait à la nier ? Au-delà d'Éros, Thanatos. Au-delà du fond, le sans-fond » (*PSM*, 99). Conformément au texte freudien, Deleuze distingue donc trois instances : Thanatos, qu'il définit comme une excitation libre et non liée ; Érôs, qui désigne l'opération de liaison de l'excitation ; le principe de plaisir, qui exprime le caractère systématique de la décharge de l'excitation. Si les trois instances correspondent bien au texte freudien, nous voyons que leur répartition en est cependant une interprétation tout à fait singulière.

L'interprétation de la spéculation d'*Au-delà du principe de plaisir* par Deleuze ne va pas sans une prise de position tranchée par rapport aux problèmes et ambiguïtés soulevés par Freud et ses successeurs. Deleuze ne croit pas, en effet, que la distinction entre Érôs et Thanatos doive être interprétée en termes de dualisme pulsionnel, dans l'opposition de pulsions érotiques et de pulsions agressives ou destructives. « L'instinct de mort n'entre pas dans un cycle avec Érôs, il n'en est nullement complémentaire ou antagoniste, il n'en est symétrique en aucune façon, mais témoigne d'une tout autre synthèse » (*DR*, 147). Il est vrai, concède Deleuze, qu'Érôs et Thanatos ne sont jamais donnés l'un sans l'autre, mais toujours et nécessairement dans des combinaisons particulières. Aussi Thanatos ne jouit-il d'aucune indépendance par rapport à Érôs, dans la mesure où les excitations non liées ne sont données à vivre qu'à travers le travail d'Érôs ; inversement, Érôs n'est rien d'autre que l'acte de lier les excitations libres de Thanatos, si bien qu'il ne s'exerce pas sans ramener Thanatos de la profondeur à la surface de l'expérience. Pour autant, leur dépendance n'entraîne ni réciprocité ni égalité. Thanatos n'est certes l'objet d'aucune présentation directe, mais il constitue une instance plus profonde qu'Érôs, puisqu'il le conditionne sans être conditionné par lui. C'est pourquoi, afin de préserver leur distinction, Deleuze préfère la traduction « instinct de mort » à celle de « pulsion de mort » (*Todestrieb*), réservant le terme de pulsion aux représentants d'Érôs et de Thanatos dans l'expérience²⁰¹. Si l'instinct ne se confond pas avec les pulsions, c'est donc que les pulsions sexuelles désignent une liaison de l'excitation, tandis que l'instinct de mort se confond pour son compte avec des excitations libres et non liées (« désintringation des pulsions »). Autrement dit, l'essence de Thanatos est définie pour Deleuze par la désexualisation ou la sublimation d'Érôs.

En quoi ce point de vue dynamique concerne-t-il l'exercice de la pensée ? Dans *Le moi et le ça*, Freud supposait l'existence d'une énergie neutre

²⁰¹ Cf. *PSM*, 100 : « Les résultats de la recherche transcendantale sont qu'Érôs est ce qui rend possible l'instauration du principe empirique de plaisir, mais que toujours et nécessairement, il entraîne Thanatos avec lui. Ni Érôs ni Thanatos ne peuvent être donnés ou vécus. Seules sont données dans l'expérience des combinaisons des deux — le rôle d'Érôs étant de lier l'énergie de Thanatos et de soumettre ces combinaisons au principe de plaisir dans le Ça. C'est pourquoi, bien qu'Érôs ne soit pas plus donné que Thanatos, du moins se fait-il entendre et agit-il. Mais Thanatos, le sans-fond porté par Érôs, ramené à la surface, est essentiellement silencieux : d'autant plus terrible. Aussi nous a-t-il semblé qu'il fallait en français garder le mot "instinct", instinct de mort, pour désigner cette instance transcendantale et silencieuse. Quant aux pulsions, pulsions érotiques et destructrices, elles doivent seulement désigner les composantes des combinaisons données, c'est-à-dire les représentants dans le donné d'Érôs et de Thanatos ».

et déplaçable provenant de la déssexualisation d'Érôs et pouvant passer indifféremment au service d'une des deux espèces de pulsions, Érôs ou Thanatos²⁰². Il faisait alors l'hypothèse que le travail de la pensée est alimentée par cette énergie déssexualisée (sublimation). Pour Deleuze, cette énergie neutre et déplaçable n'est en réalité pas autre chose que le produit de la déssexualisation d'Érôs, c'est-à-dire Thanatos lui-même, une différence non liée. Thanatos se confond donc « entièrement avec la déssexualisation d'Érôs, avec la formation de cette énergie neutre et déplaçable dont parle Freud » (*DR*, 149). Mais pour Deleuze, si la désintrinsication des pulsions n'aboutit pas nécessairement à la libération d'une tendance à l'agression et à la destruction, c'est qu'il faut retenir comme essentielle l'idée que la pensée s'alimente à cette énergie neutre et déplaçable. En ce sens, l'énergie qui alimente la pensée pure est prélevée sur les débris d'Érôs, construite sur la sublimation de la pulsion sexuelle. Si Deleuze estime que la pensée trouve sa source dans l'instinct de mort, cela ne signifie pas pour autant que cette énergie sublimée soit soumise à un but spéculatif. Car si elle est la condition de la pensée, elle en est aussi le point d'effondrement. Tel est alors l'enjeu le plus général qui se joue dans l'interprétation de l'instinct de mort chez Deleuze : comment extraire l'énergie libidinale qui anime Érôs et la faire passer au service d'une pensée spéculative, sans que la voie soit laissée libre à Thanatos ? Comment faire de la différence libre et non liée l'élément d'une pensée active ?

La perversion et la pensée

Si cet enjeu est décisif, c'est que Thanatos est invivable, impensable : il n'est pas une synthèse ou une liaison, mais l'absence de toute synthèse et la déliaison en personne, champ de différences libres et non liées, *membra disjecta*. Thanatos est le principe passif de la vie et en même temps l'expérience de la mort dans l'inconscient. Pour Deleuze, la mort ne fait donc pas que survenir du dehors au vivant, elle n'est pas seulement la victoire de la matière inanimée sur l'organisme. Elle est aussi et en même temps un instinct qui monte du dedans, la fêlure qui hante l'organisme vivant, le monstre en personne. En ce second sens, « la mort n'apparaît pas dans le modèle objectif d'une matière indifférente et inanimée, à laquelle le vivant "reviendrait" ; elle est présente dans le vivant, comme expérience subjective et différenciée pourvue d'un prototype. Elle ne répond pas à un état de matière, elle

²⁰² Cf. S. Freud, *Le moi et le ça* (1923), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, 2001, p. 286-288.

correspond au contraire à une pure forme ayant abjuré toute matière — la pure forme vide du temps » (*DR*, 148). Deleuze peut donc distinguer deux images de la mort qui ne se recouvrent pas, et qui correspondent aux deux formes de l'indifférencié : une mort qui vient de l'extérieur, conçue comme un retour à la matière indifférenciée, comme une annulation de toutes les différences d'intensité dans l'étendue (trou noir) ; et une mort qui monte du dedans, conçue comme une libération des différences intensives, comme une désintrication des pulsions qui se confond avec la terrible puissance de déliaison du sans-fond (surface blanche). « Toute mort est double, par l'annulation de la grande différence qu'elle représente en extension, par le fourmillement et la libération des petites différences qu'elle implique en intensité. [...] Il y a une inadéquation nécessaire de la mort comme événement empirique et de la mort comme "instinct", comme instance transcendante » (*DR*, 333 ; cf. *DR*, 148). C'est en fonction de cette dualité que Deleuze interprète par exemple la mort de Nietzsche. Selon lui, la maladie et la mort de Nietzsche doivent en effet être évalués en fonction d'un double régime d'analyse : suivant le délabrement progressif du corps, migraines oculaires, syphilis, démence et paralysie générale ; suivant la plongée irréversible de la pensée, dans l'exploration toujours plus avant du monde intensif de la volonté de puissance — effondrement et effondement de Nietzsche (*LS*, 130-132)²⁰³. Tel est pour Deleuze le risque encouru par le « penseur dionysiaque » qui se confronte à la puissance terrible du temps.

Pour autant qu'elle cherche à remonter à ses propres conditions, la pensée entre donc ici dans un rapport *intérieur* avec la mort. « Il y a, dit Deleuze, une expérience de la mort qui correspond à cette troisième synthèse » (*DR*, 150). La pure forme vide du temps, la ligne droite terrible désigne certes la source intérieure à laquelle la pensée s'alimente, mais aussi le labyrinthe dans lequel elle se perd — le plus haut pouvoir de la pensée et sa plus haute impuissance. La pure forme vide du temps ne constitue donc pas le terme de la recherche des conditions de l'expérience réelle, pour autant qu'elle désigne une différence qui n'est pas encore l'objet d'une pensée. Mais comment opérer une synthèse de la différence comme telle dans la pensée ? Comment produire une liaison de la différence non liée en tant que telle ? C'est-à-dire tout aussi bien, comment faire passer l'énergie déssexualisée de Thanatos au service de la spéculation et en faire ainsi l'objet d'une expérience

²⁰³ Sur l'interprétation du rapport entre la pensée et la maladie de Nietzsche, cf. *infra*, chap. 8. — Le thème deleuzien des deux morts a inspiré un article très suggestif à Quentin Meillassoux, « Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* », *Philosophie*, n° 96, Hiver 2007, p. 67-93.

vivable ? Comment la schizophrénie de la pensée peut-elle devenir son objet ? Nous croyons qu'il n'y a pas d'autre manière de comprendre l'intérêt de Deleuze pour le modèle clinique de la perversion à la fin des années 1960 qu'en l'inscrivant dans cette perspective.

De quoi s'agit-il en effet avec la perversion ? Dans *Présentation de Sacher-Masoch* et *Logique du sens*, la perversion désigne ce processus général de désexualisation de l'énergie libidinale où le désir, au lieu de se laisser résoudre en plaisir, est resexualisée et mise au service d'une pensée apathique et froide. En même temps qu'Érôs est sublimé et le principe de plaisir suspendu, l'autonomisation de Thanatos est donc conjurée. La différence libre et non liée est investie par une pensée active. On ne croira donc pas, d'après Deleuze, que le sadisme ou le masochisme aient quoi que ce soit à voir avec le paradoxe d'un plaisir lié à la douleur. Car « en fait, il s'agit de tout autre chose : il s'agit de la désexualisation dans cette troisième synthèse, en tant qu'elle inhibe l'application du principe de plaisir comme idée directrice et préalable, pour procéder ensuite à une resexualisation où le plaisir n'investit plus qu'une pensée pure et froide, apathique et glacée » (*DR*, 151)²⁰⁴. *À la fin des années 1960, le modèle de la perversion incarne pour Deleuze la possibilité de conjurer l'effondrement schizophrénique en détournant l'énergie neutre du système biopsychique au profit d'un investissement spéculatif. Elle témoigne de la possibilité d'une synthèse de la différence libre et non liée en tant que telle (synthèse disjonctive) et de la possibilité de donner à vivre la forme pure du temps dans une expérience singulière commandée par la répétition (éternel retour). Que se passe-t-il alors ? Qu'advient-il lorsque la recherche des conditions de l'expérience parvient à son terme, lorsque la différence interne ou la forme pure du temps fait l'objet d'une synthèse ? Le temps change de figure. La ligne droite est comme pliée sur elle-même. Elle forme un nouveau cercle.*

²⁰⁴ Sur ce problème, cf. le texte que Deleuze avait écrit sur Foucault en 1977, « Désir et plaisir » : « je ne peux donner au plaisir aucune valeur positive, parce que le plaisir me paraît interrompre le procès immanent du désir [...]. Je me dis que ce n'est pas par hasard si Michel [Foucault] attache une certaine importance à Sade, et moi au contraire à Masoch. [...] Ce qui m'intéresse chez Masoch, ce ne sont pas les douleurs, mais l'idée que le plaisir vient interrompre la positivité du désir et la constitution de son champ d'immanence » (*DRF*, 119-120).

Le cercle de l'Autre

L'auto-affection (l'expression dans son ensemble)

Que se passe-t-il lorsque la pensée est réellement engendrée, lorsqu'elle devient effective ? Nous l'avons vu, la première chose que Deleuze retient du paradoxe du sens interne est que la spontanéité de la pensée s'élabore en moi plutôt qu'elle ne vient de moi : *on* pense en moi, *ça* pense en moi²⁰⁵. Le pouvoir par lequel la pensée dit « je » n'est pas le mien, il provient d'un inconscient sur lequel le moi ne règne pas. Telle est la fêlure du Je, qui conduit Deleuze à illustrer le paradoxe du sens interne par la formule rimbaldienne « Je est un Autre ». Qu'en est-il, corrélativement, du moi ? Puisque cette spontanéité de la pensée est déterminante par rapport à un moi déterminable, le moi n'apparaît que comme une existence phénoménale passive, en qui s'élabore une pensée qu'il subit. Le moi en qui ça pense se présente ainsi comme une existence passive, déterminée par une pensée qui le précède. Tel est le moi passif. Le cogito kantien se présente ainsi dans son ensemble comme la corrélation du Je fêlé et du moi passif sous la forme du temps. « C'est [la forme vide du temps] qui répartit, de part et d'autre d'elle-même, un Je fêlé par la ligne abstraite, un moi passif issu d'un sans-fond qu'il contemple » (*DR*, 354). « L'activité de la pensée s'applique à un être réceptif, à un sujet passif, qui se représente donc cette activité plutôt qu'il ne l'agit, qui en sent l'effet plutôt qu'il n'en possède l'initiative, et qui la vit comme un Autre en lui. Au Je pense et au Je suis, il faut ajouter le moi, c'est-à-dire la position passive (ce que Kant appelle la réceptivité d'intuition) ; à la détermination et à l'indéterminé, il faut ajouter la forme du déterminable, c'est-à-dire le temps. Et encore "ajouter" est un mauvais mot, puisqu'il s'agit plutôt de faire la différence, et de l'intérioriser dans l'être et la pensée » (*DR*, 116-117). *Deleuze traduit le résultat du cogito kantien dans ce qu'il nomme « le système du Je fêlé et du moi dissous ».* *Ce qui rapporte ces deux instances dans leur différence insurmontable en droit, c'est l'expression effective de l'Idée sous la condition du temps.* L'identité rationaliste de la pensée et de l'être s'efface devant la forme pure du temps comme « différence qui relie » (*DR*, 221).

En tout ceci, il est manifeste que Deleuze donne une interprétation ontologique du cogito kantien qui dépasse le cadre originel de la philosophie

²⁰⁵ À l'appui de cette idée, Deleuze invoquera plus tard le texte de Kleist, « Sur l'élaboration progressive des idées par la parole ». Cf. H. v. Kleist, *Œuvres complètes, I. Petits écrits*, Paris, Gallimard, 1999, p. 44-49 (cité in *MP*, 468).

transcendantale. N'y a-t-il pas là un glissement de sens incontrôlé ? Comment expliquer ce déplacement du sujet transcendantal à la temporalité de l'être ? Ce déplacement auquel Deleuze soumet le cogito kantien nous semble en réalité suggéré par Kant lui-même, pour autant que les trois valeurs de la logique transcendantale décrivent la structure générale par lequel l'esprit s'affecte lui-même. Conformément au paradoxe du sens interne, Kant refuse l'idée d'une intuition intellectuelle par laquelle l'esprit se connaîtrait directement, tel qu'il est en soi. Le sujet peut seulement se connaître comme phénomène sous la forme du temps. C'est en ce sens que le temps est défini par Kant comme « la manière dont l'esprit est affecté par sa propre activité, [...] par conséquent par lui-même »²⁰⁶. *Deleuze généralise ce résultat en l'étendant à la structure de l'être. Car pour Deleuze, c'est la pensée en général qui suppose que l'être soit déjà différence avec soi. L'entendement infini, l'être qui se pense lui-même, n'a pas la forme d'une intuition intellectuelle instantanée dont le temps serait expulsé ; il doit au contraire avoir la forme du sujet, comme auto-affectation de l'esprit sous la condition du temps.* Deleuze n'ignorait pas que Heidegger avait donné dans son *Kantbuch* un sens ontologique à cette définition kantienne du temps, voyant dans le sujet s'auto-affectant la structure ontologique du temps sur laquelle fonder le rapport du Dasein à l'Être. En ce sens, le déplacement qu'opère Deleuze est un geste heideggerien²⁰⁷. Et ce geste nous paraît d'autant plus important que l'affectation de soi par soi définit le mouvement d'ensemble de l'expression, son mouvement dialectique par lequel la différence extérieure est intériorisée dans la pensée. Dans cette structure, le temps n'est pas la différence qui relie les deux mouvements de l'absolu l'un à l'autre sans être en même temps l'objet de la pensée pure (synthèse disjonctive).

²⁰⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, Esthétique transcendantale, § 8 (AK III, 70 ; tr. fr. A. Renaut). Cf. *ibid.*, Déduction transcendantale (1787), § 24 : « le sens interne ne nous présente nous-mêmes à la conscience que tels que nous nous apparaissions de façon phénoménale, et non pas tels que nous sommes en nous-mêmes, cela parce que nous nous intuitionnons seulement comme nous sommes intérieurement affectés » ; « Par conséquent, si nous convenons [...] que nous ne connaissons ainsi des objets que pour autant que nous soyons extérieurement affectés, il nous faut aussi reconnaître à propos du sens interne que nous sommes affectés intérieurement *par nous-mêmes*, c'est-à-dire qu'en ce qui concerne l'intuition interne, nous ne connaissons notre propre subjectivité que comme phénomène, mais non pas d'après ce qu'elle est en soi » (AK III, 120 ; tr. fr. A. Renaut).

²⁰⁷ Il est vrai que Deleuze n'emploie pas une seule fois l'expression « affect de soi par soi » ou « auto-affectation », ni dans *Différence et répétition* ni dans *Logique du sens*. Il l'utilisera en revanche à des moments décisifs de *Foucault* et de *L'image-temps* (F, 108 ; IT, 111). Deleuze nous prive du mot, mais il nous donne la chose. Nous nous sommes expliqués plus haut sur les motifs qui peuvent expliquer un tel choix.

Le temps a une portée ontologique chez Deleuze, parce qu'il conditionne la pensée de l'absolu par lui-même. Il est clair que la pensée de l'absolu a chez lui une tout autre forme que dans le rationalisme. Pour autant qu'elles méconnaissent la différence effective et irréductible qu'introduit la forme pure du temps, toutes les philosophies de la représentation restent des pensées possibles. Nous ne pensons pas encore. Or, si la différence est ce qui sépare la pensée d'elle-même, elle est aussi le principe de sa genèse — son impouvoir et sa plus haute puissance, sa limite (*cogitandum*). Pour Deleuze, la tâche de la pensée est précisément d'exprimer cette différence dans et par laquelle elle s'engendre (question) dans une Idée (problème) (*DR*, 253). *La pensée pure n'a pas la forme de la conscience (Cogito), ni sous une condition d'instantanéité comme chez Descartes, ni sous une condition de Totalisation dialectique comme chez Hegel. La pensée pure n'est pas un savoir de soi de l'absolu où la pensée s'identifie à l'être, elle est une répétition de la différence de l'être et de la pensée.* La pensée pure ne trouve donc plus son image dans l'idéal du savoir. Elle trouve son modèle dans l'apprendre, car la pensée répète la différence dans laquelle elle s'engendre effectivement, elle renaît perpétuellement. Et il est manifeste qu'en répétant la différence, la pensée ne replie pas l'être sur lui-même, elle le reproduit. Elle introduit du nouveau dans l'être, elle est synthèse de l'avenir ou vérité de l'éternel retour.

La synthèse de l'avenir (vérité ésotérique de l'éternel retour)

Lorsque Deleuze définit la troisième synthèse du temps comme la synthèse de l'avenir, nous devons comprendre qu'il s'agit d'une tout autre manière de répéter, d'une tout autre modalité de l'action. Dans la première synthèse du temps, la répétition physique se présentait sous la forme du « cycle coutumier » de l'habitude, comme répétition d'un habituel présent. Dans la seconde synthèse du temps, la répétition psychique se manifestait sous la forme du « cycle immémorial » du recommencement, aussi bien comme répétition rituelle d'un passé mythique où tous les gestes coutumiers reprennent une action primordiale, que comme libre assumption d'un destin offrant une infinité de niveaux possibles où chaque vie reprend à la limite la vie tout entière (*DR*, 126). Mais dans la troisième synthèse du temps, la répétition ontologique n'est répétition ni du présent ni du passé — elle est répétition de l'avenir, invention de nouveauté, réveil des forces intempestives ou reproduction de la différence. Tel est le sens général que Deleuze donnait à l'éternel retour nietzschéen : seul revient ce qui diffère, l'être ne se dit que du devenir, le Même de l'Autre. Mais peut-être ces formules restent-elles

encore trop générales, et ce revenir pas assez tortueux eu égard à la « vérité ésotérique » de l'éternel retour.

La vérité ésotérique de l'éternel retour constitue le sens ultime de l'interprétation deleuzienne de Nietzsche. Il est vrai qu'un tel sens n'apparaît pas tel quel chez Nietzsche²⁰⁸. Dans *Différence et répétition*, Deleuze le précise au moyen d'une terminologie kantienne, celle des trois modes du temps : l'ordre, l'ensemble et la série du temps. Cette terminologie désigne chez Kant les trois modes a priori de liaison synthétique du temps dans l'expérience²⁰⁹. Conformément à sa compréhension du temps, Deleuze la fait jouer à un niveau ontologique, comprenant ces modes comme des modes d'expression de l'être comme affect de soi par soi. Quelles sont ces modalités ? Deleuze dit : la césure comme point de naissance de la fêlure du Je, la répétition ontologique comme action formidable adéquate au temps tout entier, la dissolution du moi comme produit de la répétition. 1°) *L'ordre du temps* désigne la césure comme distribution inégale de l'avant et l'après, « d'après laquelle début et fin ne coïncident plus » (*DR*, 120). Invoquant les réflexions de Hölderlin sur l'*Œdipe* de Sophocle, Deleuze dit : le temps cesse de rimer. Que signifie cette formule ? Pour Deleuze, cela signifie que le temps n'est plus la répétition circulaire du Même. La césure rompt le cercle du fondement, la répétition du destin par les hommes : ainsi Œdipe dont l'existence est césurée par la prophétie de Tirésias, dès lors condamné à l'exil et à l'errance. Hölderlin remarquait que chez Eschyle l'intervention du devin marquait seulement la confirmation de ce qui était déjà attendu, l'action tragique n'étant alors que la marche du destin vers son terme à partir d'une transgression initiale. Chez Sophocle en revanche, l'intervention de Tirésias marque le début d'une errance et d'un exil. C'est le cas de dire alors qu'il y a un avant et un après : « dans l'ouverture du temps tragique qui ne fait qu'un avec le détournement du dieu *début et fin ne riment plus ensemble* »²¹⁰. Avec la césure, quelque chose a fondamentalement changé : le temps s'incline de manière inégale vers l'après. Pour Deleuze, l'ordre du temps ou la césure ne renvoie donc pas à la

²⁰⁸ Sur les raisons historiques pour lesquelles Nietzsche n'a pas donné l'exposé complet de l'éternel retour, cf. *DR*, 380.

²⁰⁹ Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, Analogies de l'expérience. — Sur les trois modes du temps, voir *CC*, 42.

²¹⁰ J. Beaufret, Introduction à F. Hölderlin, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, Paris, UGE, 1965, p. 25. — Pour Beaufret, qui suit ici l'interprétation de Heidegger, le couple Kant-Hölderlin non seulement précède la transformation de la pensée kantienne dans l'idéalisme allemand, notamment avec Schelling et Hegel, mais reste de plus en retrait par rapport à elle : il la saute plus qu'il ne la dépasse, elle « demeure comme une forteresse non conquise à l'arrière du nouveau front » (Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, cité in F. Hölderlin, *ibid.*, p. 26).

permanence de la substance, comme chez Kant ; il renvoie à l'irruption du devenir, ligne droite d'Aïôn qui vient dérouler le cercle de Chronos. « C'est la césure, et l'avant et l'après qu'elle ordonne une fois pour toutes, qui constituent la fêlure du Je (la césure est exactement le point de naissance de la fêlure) » (*DR*, 120).

2°) *L'ensemble du temps* désigne une action symbolique qui rassemble l'avant et l'après, « événement unique et formidable, adéquat au temps tout entier » (*DR*, 120). Ainsi suivant les exemples de Deleuze, se précipiter dans le volcan, faire éclater le soleil, tuer Dieu ou le père. Ces opérations ne consistent pas à faire coïncider l'avant et l'après dans un présent supérieur, mais à entreprendre une action qui, elle-même déchirée « en deux portions inégales », symbolise le devenir-actif. En ce sens, une telle action rassemble l'avant et l'après dans une métamorphose où le petit devient égal au plus grand (action = x) (*DR*, 120, 146). Mais pourquoi y a-t-il métamorphose ? Et en quoi est-elle symbole déchiré ? C'est que l'action était auparavant posée comme « trop grande pour moi » ; or voilà maintenant que je m'élève à sa hauteur, que j'en deviens « capable ». Lorsque le héros devient capable de l'action, son moi est entraîné dans une métamorphose : ainsi le voyage en mer d'Hamlet ou de Zarathoustra. Et ce moi en devenir est un symbole déchiré, pour autant qu'il est dédoublé, à la fois rejeté dans le passé qui l'écrase sous une action trop grande et projeté dans l'avenir qui le confronte à une action formidable à laquelle il s'égale. Lorsque le héros devient capable de l'action, il n'est donc pas guidé par la nostalgie de l'Un-Tout, il produit un nouveau type de correspondance au temps. L'usage que fait Deleuze de la notion d'ensemble du temps ne suppose donc aucune simultanéité, comme c'est le cas chez Kant, mais au contraire une endurance et un devenir-égal à la césure.

3°) *La série du temps*, enfin, désigne la succession *a priori* des trois dimensions du temps. Quelles sont ces trois dimensions *a priori* ? Le passé est défini par l'action trop grande pour moi ; le présent renvoie à la césure du devenir-actif, où le moi dédoublé s'égale à l'ensemble du temps ; enfin, l'après est l'avenir comme produit de l'action formidable où le moi est finalement dissous. La succession *a priori* de ces trois dimensions constitue chez Deleuze la structure nécessairement triadique du drame. Si l'on considère une pièce de théâtre, la césure occupe une position variable, et du même coup distribue différemment l'avant et l'après, le passé et le futur. Rien n'empêche à la limite que la césure ait lieu avant la pièce ou au début : ainsi Œdipe a déjà fait l'action qui le condamne à l'exil, tandis qu'Antigone meurt rapidement après l'avoir commise et qu'Hamlet ne l'a pas encore faite. En tout ceci pourtant,

« l'essentiel est la persistance de la structure triadique » (*DR*, 123)²¹¹. L'exemple le plus détaillé d'une telle structure, Deleuze ne le fournit pas au deuxième chapitre mais en conclusion de *Différence et répétition*. Et il n'est d'ailleurs pas anodin qu'elle porte sur « la progression dramatique du *Zarathoustra* », lequel doit être progressivement conduit à la révélation finale de l'éternel retour (*DR*, 380-382) : a/ l'action a été faite (la mort de Dieu), mais Zarathoustra ne se sent pas à la hauteur de l'action à accomplir. L'idée que l'éternel retour puisse être le retour du Tout, du Même et du Semblable (y compris du plus petit des hommes, du nain) lui inspire colère et cauchemars et le détermine à faire un voyage en mer (à l'instar d'Hamlet) ; b/ Zarathoustra est devenu capable de l'action, le voyage en mer l'ayant entraîné dans une métamorphose héroïque, mais s'il a conjuré l'idée d'un éternel retour du négatif (la répétition ne concerne pas le nain), il n'est pourtant pas encore parvenu à expulser tout à fait l'idée d'une Identité originaire supposée dans l'éternel retour ; c/ manque alors le troisième temps, pour lequel Zarathoustra n'est pas encore mûr. « La révélation que tout ne revient pas, ni le Même, implique autant d'angoisse que la croyance au retour du Même et du Tout, bien ce que ce soit une autre angoisse. Concevoir l'éternel retour comme la pensée sélective, et la répétition dans l'éternel retour comme l'être sélectif, c'est la plus haute épreuve » (*DR*, 381). Mais pourquoi est-ce la plus haute épreuve ? La question se pose pour Deleuze lui-même. Dans un article consacré à Deleuze, Jean-Michel Salanskis posait ainsi « la question la plus importante » : quel est le rapport entre la profonde aversion qu'inspire à Deleuze toute pensée de la transcendance et la joie sans mélange que lui procure la pensée ? Ces deux aspects sont-ils étrangers l'un à l'autre, la haine de la transcendance et l'amour de la pensée ?²¹²

L'éternel retour comme être sélectif est la plus haute épreuve parce que, dans la série du temps, il y a un primat de l'avenir tel qu'il expulse violemment l'avant et le présent de la métamorphose hors du temps, au profit du seul nouveau. Le héros lui-même doit mourir au profit du nouveau. Tel est rien moins que le « but final » du temps. « Quant au troisième temps, qui découvre l'avenir — il signifie que l'événement, l'action ont une cohérence secrète excluant celle du moi, se retournant contre le moi qui leur est devenu

²¹¹ À partir des trois ek-stases heideggeriennes, Jean-Michel Salanskis propose une interprétation analogue de ce qu'il nomme « le roman de l'existence », qu'il expose une fois en fonction du souci, une autre fois en fonction de l'être-pour-la-mort. Cf. J.-M. Salanskis, *Heidegger*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 32-53.

²¹² Cf. J.-M. Salanskis, « Deleuze, la transcendance et le slogan », *Rue Descartes* 2008/1, n° 59, p. 8-18.

égal, le projetant en mille morceaux comme si le gestateur du nouveau monde était emporté et dissipé par l'éclat de ce qu'il fait naître au multiple : ce à quoi le moi s'est égalisé, c'est l'inégal en soi » (*DR*, 121). S'inspirant de Pierre Ballanche, qui déterminait le troisième moment comme celui du plébéien, d'Ulysse ou de personne, de l'Homme sans nom, Deleuze ajoute : « C'est ainsi que le Je fêlé suivant l'ordre du temps et le Moi divisé suivant la série du temps trouvent une issue commune : dans l'homme sans nom, sans famille, sans qualités, sans moi ni Je, le "plébéien" détenteur d'un secret, déjà surhomme dont les membres épars gravitent autour de l'image sublime (*DR*, 121)²¹³. *L'essentiel pour Deleuze, et pour son interprétation du sens ésotérique de l'éternel retour, est que la répétition authentique comme répétition de l'avenir ne fait pas revenir ce qui la rend possible, le présent et le passé. Si le présent de l'habitude ou est l'« agent » de l'action créatrice (le moi) et si le passé de la mémoire est sa « condition » (le Je), la création elle-même n'a pas lieu sans que l'agent et la condition n'en soient exclues. Le moi qui constitue l'agent de la métamorphose et le Je qui en forme la condition négative disparaissent dans la production du nouveau. En ce sens, estime Deleuze, l'éternel retour n'affecte pas l'ordre et l'ensemble du temps, car la création du nouveau les fait disparaître au profit du dernier temps de la série, l'avenir.*

Dans sa vérité ésotérique, l'éternel retour ne concerne et ne peut concerner que le troisième temps de la série. C'est là seulement qu'il se détermine. Ce pourquoi il est dit à la lettre croyance de l'avenir, croyance en l'avenir. L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose. Mais il ne fait revenir ni la *condition* ni l'*agent* ; au contraire, il les expulse, il les renie de toute sa force centrifuge. Il constitue l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre. [...] Il est lui-même le nouveau, toute la nouveauté. Il est à lui seul le troisième temps de la série, l'avenir en tant que tel (*DR*, 122 ; *NPh*, 81-82).

N'est-ce pas la vérité ésotérique de l'éternel retour qui nous fournit alors la réponse à la question que posait Jean-Michel Salanskis à propos de Deleuze lui-même ? Car l'éternel retour est en même temps une pensée angoissante et violente pour autant qu'elle soumet toute chose à une sélection impitoyable et ne fait revenir ni la condition ni l'agent de la création, et une pensée joyeuse et sereine pour autant qu'elle ne fait revenir que le produit de la création dans un être enfin univoque. Chez Deleuze comme chez Nietzsche, il y a une combinaison de colère et d'amour, d'agressivité et de joie : agressivité envers

²¹³ Cf. P.-S. Ballanche, *Essais de palingénésie sociale*, Paris, Didot, 1827 (cité in *DR*, 124).

la transcendance qui est éliminée par la roue de l'éternel retour, mais une agressivité active qui dérive d'une joie créatrice. Il y a bien une forme de négation de la transcendance chez Deleuze, mais c'est une négation préalable à l'affirmation et sans laquelle l'affirmation serait impuissante à s'affirmer. Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze rappelait ainsi : « jamais l'affirmation ne s'affirmerait elle-même, si d'abord la négation ne brisait son alliance avec les forces réactives et ne devenait puissance affirmative [...] ; et, ensuite, si la négation ne réunissait, ne totalisait toutes les valeurs réactives pour les détruire d'un point de vue qui affirme » (*NPh*, 205). Telle est la pensée de l'éternel retour, pensée sélective et pensée de l'avenir, l'autonomie du troisième moment de la série du temps, le penseur comme fils de l'événement et l'œuvre comme produit de l'éternel retour.

Intervient alors une quatrième et dernière image du temps, qui désigne le but final du temps et parodie le cercle initial. Le fondement fait cercle tant qu'il est relatif à la représentation qu'il fonde. Cercle trop simple parce que le fondement forme en réalité un coude qui empêche le cercle de se replier sur lui-même, le fondement de se fonder soi-même. Le fondement se voit donc entraîné dans le sans-fond, et le coude trouve sa forme dans l'effondement du temps, ligne droite labyrinthique qui déroule le cercle du fondement. Or, pour autant que la forme du temps est assumée, que la différence est pensée comme telle, voilà maintenant que la ligne droite est comme emportée par sa propre longueur : elle reforme un nouveau cercle, mais un cercle tortueux, le cercle éternellement décentré de l'éternel retour, cercle final ésotérique qui se dit de l'Autre et non plus du Même. Car il y a bien retour éternel, mais retour du dissemblable, répétition de la différence — la roue de l'éternel retour est un cercle mobile doué d'une force centrifuge qui expulse toute figure de l'identique, cercle qui tourne sur la différence comme sur une pointe mobile — sélection qui fait la différence. « *Ainsi finit l'histoire du temps : il lui appartient de défaire son cercle physique ou naturel, trop bien centré, et de former une ligne droite, mais qui, entraînée par sa propre longueur, reforme un cercle éternellement décentré* » (*DR*, 152 ; n. s.). Aussi pouvons-nous résumer la représentation et son renversement d'après ces quatre figures du temps : le *cercle du Même* ou le cercle trop simple de la représentation ; le *coude* ou l'insuffisance du fondement ; la *ligne droite* ou le sans-fond, l'effondement ; le *cercle de l'Autre* ou le cercle mobile, tortueux et ésotérique de l'éternel retour. C'est sur cette image ésotérique du cercle décentré de l'éternel retour et de sa pointe mobile que s'achèvera d'ailleurs *Différence et répétition*, prophétie de l'univocité de l'être réalisée : « Une seule et même voix pour tout le multiple aux mille voies, un seul et même Océan pour toutes les

gouttes, une seule clameur de l'Être pour tous les étants. À condition d'avoir atteint pour chaque étant, pour chaque goutte et dans chaque voie, l'état d'excès, c'est-à-dire la différence qui les déplace et les déguise, et les fait revenir, en tournant sur sa pointe mobile » (*DR*, 389)²¹⁴.

CONCLUSION — ESTHETIQUE, ANALYTIQUE, DIALECTIQUE

Dans *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Jules Vuillemin envisageait les trois grandes interprétations historiques du kantisme en fonction des trois parties centrales de la Critique. D'après lui, chaque interprétation privilégiait un élément capable de donner au kantisme la cohérence qu'il réclamait. Le point de départ du postkantisme apparaissait ainsi dans la Dialectique et la théorie des Idées (Fichte), celui du néo-kantisme dans l'Analytique et la théorie des principes (Cohen), et enfin celui de l'existentialisme dans l'Esthétique et la théorie du temps (Heidegger)²¹⁵. Nous schématisons, mais c'est que nous voulons demander : où faudrait-il

²¹⁴ Sur le cercle de l'éternel retour, cf. *DR*, 122 : « l'ordre du temps, le temps comme forme pure et vide a défait ce cercle-là. Or il l'a défait, mais au profit d'un cercle moins simple et beaucoup plus secret, beaucoup plus tortueux, plus nébuleux, cercle éternellement excentrique, cercle décentré de la différence qui se reforme uniquement dans le troisième temps de la série. L'ordre du temps n'a brisé le cercle du Même, et n'a mis le temps en série, que pour reformer un cercle de l'Autre au terme de la série. Le "une fois pour toutes" de l'ordre n'est là que pour le "toutes les fois" du cercle final ésotérique. [...] C'est ainsi que le fondement a été dépassé vers un sans-fond, universel *effondement* qui tourne en lui-même et ne fait revenir que l'à venir ». Voir également, *DR*, 152 : « C'est à cette pointe extrême que la ligne droite du temps reforme un cercle, mais singulièrement tortueux, ou que l'instinct de mort révèle une vérité inconditionnée dans son "autre" visage — précisément l'éternel retour en tant que celui-ci ne fait pas tout revenir, mais au contraire affecte un monde qui s'est débarrassé du défaut de la condition et de l'égalité de l'agent pour affirmer seulement l'excès et l'inégal, l'interminable et l'incessant, l'informel comme produit de la formalité la plus extrême ». Voir encore, *DR*, 379 : « la ligne droite du temps, comme entraînée par sa propre longueur, reforme une boucle étrange, qui ne ressemble aucunement au cycle précédent, mais qui débouche dans l'informel, et ne vaut que pour le troisième temps et pour ce qui lui appartient. Nous l'avons vu, la condition de l'action par défaut ne revient pas, la condition de l'agent par métamorphose ne revient pas ; seul, revient *l'inconditionné* dans le produit comme éternel retour. La force expulsive et sélective de l'éternel retour, sa force centrifuge, consiste à distribuer la répétition dans les trois temps du pseudo-cycle, mais à faire aussi que les deux premières répétitions ne reviennent pas, qu'elles soient une fois pour toutes, et que seule pour toutes les fois, pour l'éternité, revienne la troisième répétition qui tourne sur soi-même. Le négatif, le semblable, l'analogie sont des répétitions, mais ils ne reviennent pas, pour toujours chassés par la roue de l'éternel retour ».

²¹⁵ Cf. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, *op. cit.*, Introduction.

placer Deleuze dans cette constellation ? De cette réponse nous semble dépendre le sens général à accorder aux trois synthèses, et la conception du mouvement de la pensée qui les soutient. Nous avons dit au début de ce chapitre qu'il faut considérer la recherche des conditions de l'expérience réelle comme l'équivalent d'une régression analytique à l'absolu, pour autant que cette régression suit un mouvement dialectique d'intériorisation de la différence. Nous avons vu également que la première synthèse forme une Esthétique transcendantale, la seconde synthèse une Analytique, et la troisième le terme de la Dialectique. Essayons donc de préciser le rapport entre ces deux affirmations.

1°) Nous disons une Esthétique transcendantale, parce que la synthèse passive de l'habitude désigne la constitution de la sensibilité dans l'être, la scission primordiale du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être. L'Esthétique réunit chez Deleuze les deux aspects que Kant avait scindés : la théorie de l'élément objectif et extensif de la sensation et la théorie de l'élément subjectif et intensif du plaisir et de la peine (ou la théorie de l'expérimentation artistique). Elle se présente, dans son ensemble, comme une signalétique matérielle, que Deleuze reprendra à nouveaux frais dans *L'image-mouvement* et *L'image-temps*. 2°) Une Analytique transcendantale, parce que la synthèse passive de la mémoire désigne la forme de possibilité de la pensée, une pensée seulement possible. Kant définissait l'analytique comme une « logique de la vérité », qui traite de ses critères formels mais encore négatifs. Et quoiqu'elle soit irréprésentable, tout montre que la synthèse passive de la mémoire constitue une Analytique au même sens chez Deleuze, pour autant qu'elle reste une condition négative de la pensée, une pensée passive à qui il manque la forme sous laquelle elle devient active. C'est seulement sous cette nouvelle condition que la logique formelle pourra se dépasser dans une logique transcendantale, et l'Idée devenir expressive. Ce dépassement du formel dans le transcendantal, Deleuze l'analysera longuement dans *Logique du sens*. 3°) Enfin, le terme de la Dialectique, parce que la troisième synthèse désigne le domaine de la pensée pure et des Idées pour autant qu'elles sont expressives. Si nous pouvons parler de mouvement dialectique, c'est qu'il s'agit bien du terme d'un mouvement de contraction ou de complication de la différence. Différence empirique réelle, coexistence des différences de nature, différence interne — répétition physique, répétition psychique, répétition ontologique — présent, passé, avenir — habitude, mémoire, pensée — toutes ces figures marquent les moments d'un approfondissement de l'expérience où le point d'arrivée présente la condition du point de départ. L'expérience se présentait en son premier sens comme

différence empirique irreprésentable, réalité intermédiaire entre le sujet et l'objet divisible sous la catégorie de temps ; la condition de l'expérience réelle, ou son sens supérieur, se présente maintenant comme la forme du temps, différence a priori de l'être et de la pensée. Il n'y a pas d'autre question que cette différence, mais cette différence ne se présente jamais hors d'Idées-problèmes qui l'expriment.

Au terme de cette régression dialectique, il est manifeste que c'est autour de l'Analytique que se joue le sens que nous devons donner au vrai mouvement de la pensée chez Deleuze. C'est autour de l'Analytique que se joue en effet le basculement de la logique formelle de l'expérience dans sa logique transcendantale, le passage de la stérilité à la genèse. *Le système philosophique de l'expérience resterait encore abstrait, simplement possible, s'il ne faisait du temps une condition interne de son déploiement. L'engendrement effectif de la pensée, la substitution du modèle de l'apprendre au modèle du savoir, repose sur cette condition.* Qu'est-ce à dire ? Que tout le mouvement de régression analytique que Deleuze présente dans les deux premiers chapitres de *Différence et répétition* supposait en réalité l'activité de la différence interne, laquelle opérait dans notre dos, derrière les synthèses passives. Qu'est-ce qui nous est en effet révélé au terme de la recherche des conditions de l'expérience réelle ? Que le but de la recherche était en réalité la répétition de son commencement. Voilà ce qui était continuellement présupposé dans le mouvement de la recherche : la puissance génétique de la différence interne. C'est elle qui, au premier chapitre, anime la critique du monde de la représentation, parce qu'elle est le point de vue sous lequel la critique s'établit. C'est encore elle qui, au deuxième chapitre, enclenche la régression aux conditions de l'expérience : lorsqu'elle nous fait sauter hors de la représentation, dans l'expérience pure du moi passif (première synthèse) ; lorsque, sous une autre figure, elle nous fait sauter de l'empirique au transcendantal, dans la mémoire pure du Je fêlé (seconde synthèse) ; lorsqu'enfin, sous une troisième figure, elle apparaît au terme de tout le mouvement (troisième synthèse). Il n'est donc pas étonnant que ce deuxième chapitre soit si complexe. Car tout se passe comme si le moteur de la recherche était à la fois toujours déjà passé et éternellement à venir. *Nous ne devons pas reculer devant la conséquence qui s'impose : la critique de la représentation et le mouvement de régression analytique des deux premiers chapitres de Différence et répétition ne peuvent suffire à incarner le vrai mouvement de la pensée, mais seulement le représenter — pendant que le mouvement réel se faisait dans notre dos. En réalité, sans nous le dire, Deleuze nous avait déjà fait sauter dans la puissance*

génétique de l'Idée. Peut-être alors faut-il repartir sur d'autres bases, et précisément de la puissance génétique de l'Idée.

DEUXIÈME SECTION

CHAPITRE 5. THÉORIE DE L'IDÉE

Dans la première section de notre étude, nous avons suivi le mouvement des deux premiers chapitres de *Différence et répétition*. Nous étions en quelque sorte partis de la représentation empirique de la différence pour remonter à la pensée pure de la différence interne. Mais comme nous l'avons dit en conclusion du troisième chapitre, ce n'est pas la critique de la représentation qui nous mène au pur concept de la différence : cette critique suppose déjà la différence, hors de la représentation. Pour parvenir à un tel concept, il nous fallait donc suivre avec Deleuze le mouvement de régression analytique des trois synthèses du temps et de l'inconscient, qui se fait tout entier hors de la représentation. Mais à nouveau, nous avons abouti à l'idée que la *régression analytique* qui guide la recherche des conditions de l'expérience réelle suppose déjà l'activité de la différence. Tout se passe comme si la régression analytique représentait le mouvement de la pensée, mais que celui-ci, entre-temps, se faisait dans notre dos. Et il est vrai que, pour Deleuze, nous ne retrouverions jamais l'immédiat dont nous étions séparés, nous ne remonterions jamais aux conditions subreprésentatives de la pensée, si nous n'étions pas déjà en prise sur elles, hors de la représentation. Il y a en effet un état de nous-mêmes qui est déjà en contact avec l'expérience pure, et par lequel nous pouvons penser la première synthèse du temps. Bergson ne disait pas autre chose lorsqu'il disait que le mouvement continu ne peut jamais être recomposé à partir de coupes instantanées : il faut sauter dans le mouvement, s'insérer en lui et le suivre. Comme le montre l'usage de preuves apagogiques par Deleuze, *il n'y a pas de « passage » aux conditions de l'expérience, seulement un « saut » hors de la représentation, dans le domaine de l'Idée.*

On objectera que les deux premières synthèses du temps sont des synthèses *passives*, et qu'il est donc normal que ce mouvement se fasse dans notre dos. Et il est vrai que de telles synthèses ont nécessairement lieu dans la Nature et qu'elles valent pour l'ensemble de la phénoménalité, que nous les pensions ou non. Mais précisément, c'est qu'une différence décisive apparaît lorsque nous les pensons effectivement. C'est pourquoi la question du saut hors de la représentation se posait tout particulièrement autour de la deuxième synthèse du temps : car c'est là que se joue la conversion du passif en actif, de la logique formelle (Analytique) en logique transcendantale, de la

pensée simplement possible (bêtise) en pensée effective. *Si la troisième synthèse est l'aboutissement de la recherche des conditions de l'expérience réelle, si la différence interne est le terme de la Dialectique et l'image de la pensée pure, il faut dire que nous n'y parvenons qu'en vertu de l'activité de la différence.* C'est en elle et par elle que s'engendre réellement la pensée, sous la contrainte du signe et d'Érôs. Nous ne disons donc pas que le mouvement des deux premiers chapitres de *Différence et répétition* est faux ou abstrait. Nous disons simplement que sa réussite présuppose une activité qu'il n'a pas nommée. Au terme du chapitre II, il semble donc que le système ne soit pas suffisamment adéquat au mouvement réel de l'expérience, c'est-à-dire tout aussi bien au vrai mouvement de la pensée.

Dans la deuxième section de notre étude, il nous faut donc repartir sur d'autres bases. Avec Deleuze, nous devons maintenant nous installer d'emblée dans l'Idée, puis suivre le mouvement des deux derniers chapitres de *Différence et répétition* : le sens de la genèse. Il ne s'agit plus désormais d'une régression analytique, mais d'une *progression synthétique*. Nous sommes donc au point exact où Deleuze montrait que, chez Spinoza ou Fichte, le moment analytique de régression à l'absolu se voit relayé et absorbé par un procès synthétique de construction dans l'absolu (l'ordre des raisons de connaître se confond désormais avec l'ordre des raisons d'être) (*ID*, 203). La progression synthétique conduit de l'Idée virtuelle au phénomène actuel, jusqu'à ce phénomène adéquat à l'Idée qu'est le concept philosophique. Pour découvrir la structure du système de l'expérience, nous continuons donc à suivre le fil de *Différence et répétition*. C'est ce fil que Deleuze adopte chaque fois pour exposer la philosophie de Bergson : nous sautons d'abord dans le domaine du virtuel au moyen de l'exercice supérieur de la pensée (l'intuition comme méthode), puis nous dévalons les différents étages du schématisme en suivant la logique du concept. En tout ceci, notre objet n'a pourtant pas changé : déterminer la nature de la pensée philosophique de Deleuze comme système de l'expérience.

L'IDEE VIRTUELLE

La théorie de l'Idée eut de nombreux représentants dans l'histoire de la philosophie. En son sens le plus général, la théorie de l'Idée a chez Deleuze la même fonction que chez ses prédécesseurs : fournir *la logique du monde*

sensible ou de l'expérience. Il est vrai qu'une telle exigence reste encore très générale. Pour nous en tenir à l'ambition transcendantale de Deleuze, disons qu'il cherche à réconcilier l'ambition métaphysique de Spinoza et de Leibniz avec le tournant transcendantal kantien. Chez Deleuze, la recherche des conditions de l'expérience réelle se confond avec la théorie de l'Idée, conçue à la fois comme raison suffisante des choses et principe d'une genèse transcendantale. Mais à nouveau, ces formules ne suffisent pas à caractériser l'originalité de Deleuze. Car cette ambition, ce fut déjà celle des postkantien. Comment la comprendre alors dans son inspiration empiriste, hors du cadre rationaliste qui caractérise tant les tentatives postkantien que les métaphysiques classiques ? Il revient à la catégorie de virtuel de nous mettre sur la voie de la solution.

Le virtuel au lieu du possible

Au-delà du possible et du réel (les Stoïciens, Kant)

La catégorie de virtuel recueille chez Deleuze toutes les déterminations de l'Idée. C'est le virtuel qui en exprime la réalité transcendantale et génétique. *Dans son sens le plus général, la différence du virtuel et de l'actuel a d'abord vocation à se substituer à la ressemblance du possible et du réel dans la représentation, car le possible est impuissant à engendrer la réalité phénoménale.* « Jamais la virtualité ne peut correspondre à l'actuel comme une essence à une existence. Ce serait confondre le virtuel avec le possible » (*ID*, 154). « Le seul danger en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible » (*DR*, 272). Cette confusion ruine à deux titres l'orientation génétique de la philosophie transcendantale. D'une part, l'Idée y apparaît comme une essence morte et l'existence comme un surgissement brut dont la production resterait mystérieuse. « Quelle différence peut-il y avoir entre l'existant et le non-existant, si le non-existant est déjà possible, recueilli dans le concept, ayant tous les caractères que le concept lui confère comme possibilité ? L'existence est *la même* que le concept, mais hors du concept » (*DR*, 273). D'autre part, l'Idée s'y présente soumise à la forme d'identité dans le concept, rétrospectivement formée à l'image de la réalité actuelle qu'elle produit, et l'existence ne fait rien d'autre que doubler le Même par le Semblable. « Telle est la tare du possible, tare qui le dénonce comme produit après coup, fabriqué rétroactivement, lui-même à l'image de ce qui lui ressemble » (*DR*, 273).

La critique du possible et du réel et la promotion du couple virtuel-actuel sont décisives pour la genèse transcendantale. Elles suffisent à expliquer l'importance que pouvait avoir Bergson aux yeux du jeune Deleuze. Avec l'actualisation du virtuel, l'existence actuelle ne s'y présente pas comme un surgissement brut ou un acte pur, mais comme le produit d'une différenciation ; elle ne trouve pas ses conditions dans le Même forgé à l'image du Semblable, dans une possibilité qui redouble la réalité empirique, mais dans une multiplicité idéale de différences où s'engendrent les phénomènes. Ce n'est pourtant pas la présence de Bergson qui domine *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Nous savons que Deleuze multiplie les références à l'envi, qu'il multiplie aussi bien les masques. Mais dans ces ouvrages, il s'agit toujours de la lutte contre le possible et le réel dans la représentation, il s'agit toujours de la promotion du virtuel dans la pensée. Ainsi, dans *Différence et répétition*, la théorie de l'Idée est inscrite sous le patronage transcendantal de Kant et de Maïmon. Un an plus tard, dans *Logique du sens*, la théorie du champ transcendantal se trouve placée sous le signe des Stoïciens et de Leibniz. Comment expliquer cet écho à distance entre Kant et les Stoïciens et comment apprécier les « seconds rôles » joués par Maïmon et Leibniz sinon en fonction de cette orientation générale ? Le statut analogue de Kant et des Stoïciens trouve son origine dans l'orientation transcendantale de la pensée deleuzienne. Selon Deleuze, la découverte stoïcienne des surfaces et le tournant transcendantal kantien ont en effet en commun d'avoir ouvert une brèche profonde dans la logique du possible et du réel, les uns en réaction à l'argument dominateur, l'autre en réaction à la métaphysique dogmatique. Et, de même, pour Deleuze, il revient à Leibniz et Maïmon de s'être engouffrés dans cette brèche en substituant la réalité génétique du virtuel à l'abstraction du possible. En somme, les uns ont critiqué la corrélation du possible et du réel, les autres lui ont substitué une logique du virtuel.

Dans *Logique du sens*, Deleuze présente ainsi la contribution des Stoïciens à la philosophie. « Le génie d'un philosophe se mesure d'abord aux nouvelles distributions qu'elle impose aux êtres et aux concepts. Les Stoïciens sont en train de tracer, de faire passer une frontière là où on n'en avait jamais vue : en ce sens ils déplacent toute la réflexion. Ce qu'ils sont en train d'opérer, c'est d'abord un clivage tout nouveau de la relation causale. Ils démembrent cette relation, quitte à refaire une unité de chaque côté. Ils renvoient des causes aux causes, et affirment une liaison des causes entre elles (destin). Ils renvoient les effets aux effets, et posent certains liens des effets entre eux. Mais ce n'est pas de la même manière : les effets incorporels ne

sont jamais causes les uns par rapport aux autres, mais seulement “quasi-causes” [...] Cette dualité nouvelle entre les corps ou états de choses, et les effets ou événements incorporels, entraîne un bouleversement de la philosophie » (*LS*, 15-16)²¹⁶. D’après Deleuze, c’est bien à une distinction entre deux types de multiplicité que procèdent les Stoïciens : une multiplicité actuelle de causes corporelles, où les corps se mélangent, agissent et pâissent (états de choses) ; une multiplicité virtuelle d’effets incorporels, où les événements se font écho à distance, se reprennent et se répondent, sans jamais perdre cependant leur neutralité impassible (événements idéaux). Les Stoïciens opèrent en même temps une distinction entre deux régimes temporels : l’état de choses se dit toujours au présent, dans un présent limité qui renvoie au présent infini de Chronos ; l’événement est à la fois futur et passé, déjà-là et pas-encore, « éternellement ce qui vient de se passer et ce qui va se passer, mais jamais ce qui se passe », suivant le devenir-illimité d’Aïôn (*LS*, 17). Or, c’est ce clivage de la relation causale qui permet aux Stoïciens de répondre à l’argument dominateur et de rejeter la théorie des modalités qu’elle présuppose. Nous avons vu au sujet de la seconde synthèse du temps que l’originalité des Stoïciens se manifestait pour Deleuze dans la conciliation paradoxale du destin et de la liberté (ou ce qui revient au même dans le refus d’identifier destin et nécessité). Deleuze rappelle à cet égard que les Stoïciens récusent l’application du principe de contradiction à la proposition portant sur le futur, car le sens ou l’événement est indifférent à l’opposition du possible et du réel, du futur et du passé (*LS*, 47)²¹⁷. Il est donc faux que le possible ne puisse pas procéder de l’impossible. Le principe de contradiction ne porte que sur le champ de la représentation, sur le possible et le réel. Il ne régit pas le domaine de l’événement incorporel, c’est-à-dire le plan virtuel. Le pur événement de la bataille navale n’est donc pas soumis au principe de contradiction : « le principe de contradiction s’applique au possible et au réel, mais *non pas* à l’impossible : les impossibles sont des extra-existants, réduits à ce minimum » (*LS*, 49).

C’est dans un tout autre contexte que Kant en vînt à pointer l’insuffisance des catégories du possible et du réel. On fait souvent remonter

²¹⁶ Cf. E. Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme*, *op.cit.*, p. 13 : « [Les Stoïciens distinguent] radicalement, ce que personne n’avait fait avant eux, deux plans d’être : d’une part l’être profond et réel, la force ; d’autre part le plan des faits, qui se jouent à la surface de l’être, et qui constituent une multiplicité sans fin d’être incorporels » (cité in *LS*, 14).

²¹⁷ Cf. P.-M. Schuhl, *Le dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960, p. 21-28, 59-66 (cité in *LS*, 47). Deleuze avait nécessairement une bonne connaissance de ce livre puisqu’il en corrigea les épreuves (cf. *ibid.*, p. 3).

l'origine du tournant transcendantal aux fameux textes de 1763, lorsque Kant découvre la faille de la métaphysique dogmatique : la confusion de l'existence avec un prédicat, la réduction de la réalité au concept²¹⁸. Dans *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, la critique de l'argument ontologique conduit ainsi Kant à montrer que le passage du possible au réel est impossible par la voie logique, que la seule logique du concept ne peut assurer la conversion de l'essence en existence. La même année, dans l'*Essai sur le concept de grandeur négative*, Kant établit le caractère extra-logique de la relation causale, dans la mesure où le principe d'identité et le principe de contradiction, exclusivement formels, ne déterminent rien de réel : le rapport de la cause à l'effet est irréductible à celui de principe à conséquence. Dans tous les cas, la causalité réelle, par laquelle une chose en vient à l'existence, échappe nécessairement à la logique de la raison²¹⁹. De deux manières, Kant révèle donc l'impuissance de la raison à connaître *a priori* les causes réelles de l'existence des choses. La philosophie se réoriente radicalement : elle ne se fait plus recherche des causes de ce qui existe, mais des conditions de ce dont nous faisons l'expérience. À Ferdinand Alquié qui soutenait que Kant s'était posé la question « qu'est-ce qu'un objet ? », Deleuze pouvait ainsi répondre : l'originalité du questionnement transcendantal tient moins à une question d'essence sur la nature de l'expérience qu'à une question modale sur les conditions de l'expérience : « Kant se demande certainement “qu'est-ce qu'un objet ?”, mais il se le demande dans le cadre d'une question plus profonde, d'un *comment* ? dont il a su renouveler le sens : “Comment est-ce possible ?”. Ce qui me paraît le plus important, c'est cette nouvelle manière dont Kant interprète la question *comment* ? » (ID, 149).

Vers le virtuel (Leibniz, Maïmon)

Deleuze réclame un champ transcendantal qui soit génétique. Malgré leur critique du possible et du réel, ni les Stoïciens ni Kant ne parviennent pourtant à dégager la puissance génétique du virtuel. Chez les Stoïciens, l'incorporel reste un *effet impassible*, impuissant à engendrer les états de

²¹⁸ Voir par exemple, V. Delbos, *De Kant aux postkantians*, Paris, Montaigne, 1940 ; rééd. Paris, Aubier, 1992, chap. I ; voir également ce qu'écrit Sylvain Zac, in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, I, Paris, La Pléiade, 1980, p. 306.

²¹⁹ Cf. E. Kant, *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Première partie, Première considération ; *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, Remarque générale.

choses ; chez Kant, la méthode de conditionnement conduit à un *fondement formel*, et non au fondement réel des objets. D'après Deleuze, si les Stoïciens ne sont pas parvenus à explorer la voie dans laquelle ils s'étaient engagés au moyen de la théorie de l'événement incorporel, c'est qu'ils n'ont pas su aller suffisamment loin dans l'analyse des rapports *dialectiques* entre événements idéaux, hors des catégories de la possibilité logique et de la réalité physique. « La *dialectique* est précisément cette science des événements incorporels ». « Ce fut la force des Stoïciens de s'engager dans cette voie [...]. Pourtant, il semble bien, d'après les textes partiels et décevants qui nous restent, que les Stoïciens n'aient pu conjurer la double tentation de revenir à la simple causalité physique ou à la contradiction logique » (LS, 18, 200). Il revient à Leibniz d'avoir poursuivi l'initiative stoïcienne hors de l'opposition du possible et du réel. *D'après Deleuze, c'est en substituant la distinction du compossible et de l'impossible à l'opposition de l'identité et de la contradiction que Leibniz promeut le premier une logique spécifique au virtuel.* Car le compossible et l'impossible sont des critères qui s'appliquent uniquement au virtuel, tandis que l'identité et la contradiction sont des principes dérivés qui s'appliquent à la représentation dans l'actuel. Malgré les réserves que formule Deleuze à son endroit, l'importance historique de la notion leibnizienne de compossibilité tient donc à ce qu'elle définit la « règle d'une synthèse de monde » au niveau de l'Idée, c'est-à-dire le type de compatibilité entre prédicats idéaux (LS, 135). Ce sont les règles de la logique du virtuel, d'une logique du sens que les Stoïciens ont été impuissants à accomplir, que recherche Deleuze dans sa théorie de l'Idée : ces règles décrivent la genèse transcendante de la phénoménalité, irréductible à la causalité physique comme à la possibilité logique.

Kant avait perçu la nécessité de substituer la recherche du fondement transcendantal des phénomènes à la recherche de la cause métaphysique ; mais il n'avait promu à la place qu'un fondement abstrait. Du refus de la cause réelle, Kant tombe dans la forme de possibilité. Il est tout sauf anodin que Maïmon soit leibnizien, car il y a chez Deleuze une réelle analogie entre Leibniz et les Stoïciens d'un côté et Maïmon et Kant de l'autre. Leibniz dépassait la causalité physique et la contradiction logique invoquées par les Stoïciens ; et c'est sous une inspiration leibnizienne que Maïmon exige un fondement réel des phénomènes, une genèse transcendante irréductible à la causalité physique comme au formalisme logique. Le critère de la possibilité de l'expérience ne suffit pas plus à surmonter le réalisme de la métaphysique que les principes logiques d'identité et de contradiction ne permettent d'engendrer la réalité physique. *Chez Deleuze, les conditions de possibilité de*

l'expérience doivent se dépasser vers les principes d'engendrement de l'expérience réelle. Mais lorsque le conditionnement est surmonté par une véritable genèse transcendante, lorsque la puissance interne des principes se substitue à l'extériorité indifférente des conditions de possibilité, nous ne retombons pas dans une causalité physique ou métaphysique. Il est donc tout aussi ruineux de confondre le virtuel avec une cause réelle qu'avec une possibilité logique. L'objectivité des principes n'est pas celle des causes. Virtuels, ils rejoignent une pleine réalité objective, qui n'est pas celle de l'actuel. « Le virtuel a une réalité qui lui est propre, mais qui ne se confond avec aucune réalité actuelle, aucune actualité présente ou passée ; il a une idéalité qui lui est propre, mais qui ne se confond avec aucune image possible, aucune idée abstraite » (*ID*, 250). Les principes virtuels répondent à la définition que Deleuze emprunte à Proust : « Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits » (*DR*, 269).

Dans un bel article sur le transcendantal chez Deleuze, Gérard Lebrun rappelle le rôle décisif que joue Maïmon dans la conception deleuzienne de la genèse transcendante²²⁰. C'est Maïmon qui, avec la différentielle de conscience, suggère de faire fonctionner la notion leibnizienne de virtuel dans la perspective transcendante d'un engendrement idéal de l'expérience. Car il ne suffit pas de réclamer une genèse transcendante, encore faut-il dégager la dialectique de l'Idée qui y préside. On ne peut exiger que l'Idée soit parcourue comme une multiplicité virtuelle sans exhiber ses principes de structuration. S'il est vrai que Deleuze ne manqua pas d'établir une filiation entre Maïmon et Bergson autour de la genèse transcendante, ni de dégager la théorie des multiplicités impliquées dans le bergsonisme, c'est manifestement au leibnizianisme de Maïmon plutôt qu'à Bergson que Deleuze emprunte ces principes de structuration : le principe de déterminabilité, le principe de détermination réciproque et le principe de détermination complète²²¹. Ces trois principes forment les trois moments de l'Idée ou les trois figures de la raison suffisante. Ils décrivent les

²²⁰ Cf. G. Lebrun, « Le transcendantal et son image », in E. Alliez (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique, op.cit.*, p. 207-232. La connaissance précise que Deleuze eut de Maïmon fut probablement limitée au commentaire dense qu'en donna Martial Gueroult (M. Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929). C'est du moins ce que nous laissent penser les éléments que Deleuze prélève de la philosophie de Maïmon, tous issus de l'étude de Gueroult.

²²¹ Sur la comparaison entre Bergson et Maïmon, cf. G. Deleuze, « Cours sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* de Bergson » (avec une présentation d'Anne Sauvagnargues), in F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes, II*, Paris, PUF, 2004, p. 166-167. Par ailleurs, il est manifeste que l'interprétation de la notion nietzschéenne de volonté de puissance en termes de différentielles découle de la lecture de Maïmon (cf. *NPh*, 56-59).

trois stades de la détermination progressive des choses dans l'Idée, la logique dialectique universelle.

« Logique, c'est-à-dire dialectique »

Une dialectique sans négation

Qu'il y ait une *logique des Idées* et que cette logique soit une *dialectique*, voilà qui place Deleuze au plus près de Platon et de Hegel. Nous ne faisons là aucun rapprochement hâtif ou forcé. C'est plutôt Deleuze qui hérite de problèmes légués par ses prédécesseurs. On sait que Platon rencontre un problème auquel il ne cesse de se mesurer, chaque fois qu'il brave les apories parméniennes de l'être et du non-être : soit l'Idée est la pure ipséité de l'être égal à lui-même, auquel cas on ne peut rien dire d'autre de l'être qu'il est et la pensée sombre dans une répétition stérile ou dans une mystique de l'ineffable ; soit l'Idée comporte une logique intrinsèque qui la rend articulable dans un langage, mais ce gain se monnaie de l'introduction du non-être dans l'être. Nous reconnaissons le problème de l'univocité et de l'équivocité qui conduira Aristote à élaborer sa doctrine des catégories. Mais aux yeux de Deleuze, l'évolution tardive de Platon vers la théorie des Idées-nombres constitue une avancée bien plus féconde dans la direction d'une logique interne de l'Idée. Et lorsqu'il élabore une nouvelle logique de l'Idée, Hegel ne fait en un sens pas autre chose que poursuivre la voie ouverte par Platon. En dépit de toutes leurs divergences, *l'ambition générale reste la même : dégager la structure intelligible des phénomènes ou de l'expérience, en déterminer les moments internes et les articuler au sein d'une dialectique*. À son tour, Deleuze ne prétend pas faire autre chose. S'il estime que, de Platon à Hegel, la dialectique a été profondément dénaturée, une voie n'en a pas moins été tracée. Deleuze doit énormément à Kant. On aurait pourtant tort de sous-estimer l'influence de Platon et de Hegel sur les trois moments de la dialectique deleuzienne de l'Idée. Deleuze partage ainsi avec ses prédécesseurs une ambition commune : introduire une logique dans l'Idée, la parcourir et l'exprimer dialectiquement — « logique, c'est-à-dire dialectique » (*DR*, 205).

Cette commune ambition ne doit pas nous faire perdre de vue la spécificité de la dialectique deleuzienne. Il s'agit pour Deleuze d'affranchir la dialectique, et donc toute la logique de l'Idée, de la corrélation de l'identité et de la négation dans la représentation. Aussi est-il conduit à poser à nouveaux

frais le problème du non-être. Pour Deleuze, Platon avait pressenti une telle direction. En effet, Deleuze ne croit pas que la dialectique platonicienne donne un rôle primordial au négatif. Ce qui vaudra pour Hegel ne vaut pas encore pour Platon. D'après Deleuze, le *Sophiste* ou le *Philèbe* ne sont sans doute pas soumis à l'alternative traditionnelle : soit l'on refuse le négatif en montrant que l'être est pleine positivité et n'admet aucun non-être, soit l'on fonde le négatif en introduisant dans l'être un non-être quelconque. « L'alternative est donc la suivante : ou bien il n'y a pas de non-être, et la négation est illusoire et non fondée ; ou bien il y a du non-être, qui met le négatif dans l'être et fonde la négation ». Or, Deleuze demande justement « si la thèse célèbre du *Sophiste*, malgré certaines équivoques, ne doit pas être comprise ainsi : le “non”, dans l'expression “non-être” exprime *quelque chose d'autre que le négatif* » (DR, 88). *La question que pose Deleuze avec Platon est donc la suivante : est-il possible, après Platon, d'introduire du non-être dans l'être sans pour autant donner un fondement ontologique à la négation ? Il est clair en tout cas que Deleuze compte sur cette possibilité pour concilier l'univocité de l'être avec la dialectique de l'Idée. Car la genèse transcendantale réclame que le virtuel soit à la fois un fondement réel et une structure dialectique sans négation.* Pour Deleuze, nous avons donc « des raisons de dire à la fois qu'il y a du non-être, et que le négatif est illusoire » (DR, 88-89). Ces raisons, la nature du problématique nous les fournit, car le problématique est, dans l'être, ce « quelque chose d'autre que le négatif ». La dialectique de l'Idée se dépasse ainsi vers une théorie du problématique.

Le problématique n'est pas négatif

La dialectique des Idées est pour Deleuze l'art des questions et des problèmes. Mais sous quelles conditions cet art est-il soumis à la puissance du négatif ? Et inversement, sous quelles conditions la dialectique devient-elle affirmative ? Deleuze crédite Kant d'avoir fait du problématique le caractère essentiel de l'Idée. Dès le début du quatrième chapitre de *Différence et répétition*, il lui rend ainsi hommage : « Kant ne cesse de rappeler que les Idées sont essentiellement “problématiques”. Inversement, les problèmes sont les Idées elles-mêmes » (DR, 218). Mais en se réclamant de la *Critique de la raison pure*, Deleuze accroît les difficultés, sous trois aspects au moins : d'abord, parce que Kant emploie le terme « problématique » pour signifier que la réalité objective des Idées reste nécessairement indéterminée et leur vérité

seulement *hypothétique*²²² ; ensuite, parce qu'elles témoignent d'une limitation subjective de notre entendement et sont le siège des *illusions* constitutives de la raison dans son usage spéculatif ; enfin, parce que les antinomies dans lesquelles plonge la raison suggèrent que la *contradiction* serait la nature essentielle de la dialectique des Idées. Les Idées seraient donc hypothétiques, illusoires et contradictoires. Comment Deleuze se positionne-t-il vis-à-vis de ces difficultés ? La réponse n'apparaît qu'à condition de déterminer leur source : elle gît dans le présupposé de Kant, à savoir que la raison est la faculté des Idées-problèmes.

Deleuze ne croit pas que la raison soit la faculté des Idées-problèmes. S'il doute qu'elle soit adéquate à la détermination rigoureuse des problèmes, c'est que la raison n'est autre chose que l'entendement en tant qu'il se rapporte à lui-même et cherche à opérer la synthèse conceptuelle de ses propres concepts. Pour Deleuze, nous l'avons vu à maintes reprises, la raison est homogène à la représentation. *Empirisme et subjectivité* montrait que la collaboration de l'entendement et de l'imagination définissait les opérations de la représentation en tant qu'elle invente des solutions empiriques. Dès cette époque, Deleuze en étendait même la portée à l'ensemble des sciences, mathématiques, naturelles et humaines (*ES*, chap. III). *Différence et répétition* ne démentira pas cette perspective générale : de la mathématique à la linguistique, la réflexion de l'entendement et le schématisme de l'imagination collaborent pour trouver des solutions empiriques à des problèmes déterminés. Mais justement, si la faculté qui pose les problèmes est homogène aux facultés qui les résolvent, si la raison ne diffère pas réellement de l'entendement et de l'imagination, comment Kant n'aurait-il pas trahit le sens de l'Idée ? Comment n'aurait-il pas compromis la différence réelle entre les Idées-problèmes et les solutions empiriques qu'elles sont censées engendrer ? Comme Deleuze le faisait valoir avec Bergson dans les années 1950, *la source des difficultés n'est pas dans la distinction entre deux facultés, entendement et raison, mais entre deux usages de ces facultés, empirique ou transcendant, représentatif ou non*²²³. Entre l'entendement et la raison, la

²²² Dans la *Critique de la raison pure*, le jugement qui correspond à l'Idée est dit problématique du point de vue de la modalité (l'existence étant seulement possible) et hypothétique du point de vue de la relation (la condition étant problématique). — Cf. E. Kant, *Logique*, § 25 : une proposition hypothétique affirme quelque chose « seulement sous une condition exprimée de façon problématique » (tr. fr. L. Guillermit).

²²³ Cf. *DR*, 249 : « Faut-il comprendre que l'Idée est l'objet d'une faculté particulière exclusive, qui trouve d'autant mieux en lui son élément limite ou transcendant qu'elle ne peut pas le saisir du point de vue de l'exercice empirique ? Cette hypothèse aurait déjà l'avantage d'éliminer la Raison ou même l'entendement comme faculté des Idées ».

différence est de degré, non de nature. Deleuze peut donc relativiser d'un côté l'importance de la distinction que fait Kant entre l'entendement et la raison, et accorder, de l'autre, une importance considérable à la distinction que propose Bergson entre l'intelligence et l'intuition : car l'intuition n'est pas une faculté intellectuelle supplémentaire, mais un mode de penser qui saute hors de la représentation — une manière de penser selon la durée et non selon l'espace. Et en retour, Deleuze peut retraduire la distinction de l'intelligence et de l'intuition en termes kantien, en présentant leur rapport comme une élévation de l'exercice empirique de la pensée à son exercice supérieur. Mais sous toutes ces opérations, c'est toujours la distinction de la représentation et de la pensée pure qui indique la source des difficultés kantien devant l'Idée.

En substituant la distinction entre exercice empirique et exercice supérieur de la pensée à l'opposition entre usage constitutif et usage régulateur, Deleuze procède à un « déplacement de l'illusion » (*ID*, 161). Certes, les illusions sont constitutives de la pensée, et à ce titre inévitables. Simplement, elles ne sont pas fondées dans l'usage constitutif des Idées par la raison. Elles dérivent du fait que la représentation est incapable de retrouver les différences de nature derrière les différences de degré, et elles persistent tant que nous ne posons pas les problèmes adéquatement, en suscitant les distinctions réelles dans la pensée pure. Pour Deleuze, il est vrai que la raison pose des problèmes, mais il est faux qu'elle puisse les poser correctement. C'est pourquoi il est contradictoire que la raison soit chez Kant à la fois juge et partie, qu'elle ait la charge de distinguer les faux problèmes des vrais alors que c'est elle qui les pose mal²²⁴. Pour Deleuze, s'il revient à la pensée de discerner et de refouler les illusions engendrées par la représentation, c'est qu'elle est seule apte à mener la critique et à porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes (*B*, 10-11 ; *DR*, 198-213). Les illusions découlent des faux problèmes, ce sont des solutions que méritent des problèmes mal posés. En quoi y a-t-il eu alors déplacement de l'illusion ? *C'est*

²²⁴ Cf. *NPh*, 104 : « Le génie de Kant, dans la *Critique de la raison pure*, fut de concevoir une critique immanente. La critique ne devait pas être une critique de la raison par le sentiment, par l'expérience, par une instance extérieure quelle qu'elle fût. Et le critiqué n'était pas davantage extérieure à la raison : on ne devait pas chercher dans la raison des erreurs venues d'ailleurs, corps, sens ou passions, mais des illusions provenant de la raison comme telle. Or, pris entre ces deux exigences, Kant conclut que la critique devait être une critique de la raison par la raison elle-même. N'est-ce pas la contradiction kantienne ? faire de la raison à la fois le tribunal et l'accusé, la constituer comme juge et partie, jugeante et jugée. — Il manquait à Kant une méthode qui lui permît de juger la raison du dedans, sans lui confier pour autant le soin d'être juge d'elle-même ».

que l'illusion ne réside plus dans les Idées-problèmes, mais dans les solutions qui découlent d'une mauvaise position des problèmes. Elle n'est plus dans le constituant mais dans le constitué. — En 1967, après la conférence de Deleuze devant la Société Française de Philosophie, Alexis Philonenko émettait une objection : ce déplacement de l'illusion semble opérer un retour involontaire à Platon. Autrement dit, en évacuant l'illusion du domaine de l'Idée, Deleuze retournerait à une conception platonicienne de l'Idée vérace, toujours égale à elle-même ; comme si, au terme de sa critique de la Critique, Deleuze ne pouvait éviter de s'identifier à l'adversaire de Kant ; comme si la double négation du platonisme le ramenait au point de départ ; bref, comme s'il fallait nécessairement choisir entre la vocation critique et la connaissance métaphysique²²⁵. Ce « platonisme involontaire » forme le nerf de la critique que Badiou adressera trente ans plus tard à Deleuze. Pour subtile qu'elle soit, cette objection n'en est pas moins infondée. Elle réclame néanmoins que nous précisions le sens que Deleuze donne à l'Idée-problème.

La catégorie de « problématique » a vocation à congédier la complicité de l'hypothétique et de l'apodictique dans la représentation. Comme nous l'avons vu à propos du mouvement de la pensée, le problématique ne désigne pas chez Deleuze le moment empirique de la connaissance imparfaite, une ignorance subjective provisoire vouée à se dépasser dans une certitude objective absolue. *Différence et répétition* et *Logique du sens* le soulignent à l'envi : « Nous devons rompre avec une longue habitude de pensée qui nous fait considérer le problématique comme une catégorie subjective de notre connaissance, un moment empirique qui marquerait l'imperfection de notre démarche, la triste nécessité où nous sommes de ne pas savoir d'avance, et qui disparaîtrait dans le savoir acquis » (*LS*, 69-70). En tant qu'il définit la modalité objective de l'Idée, le problématique est en réalité une dimension objective de la connaissance et des choses. Deleuze réserve d'ailleurs à Kant le mérite de l'avoir vu en premier. « Kant fut sans doute le premier à faire du problématique, non pas une incertitude passagère, mais l'objet propre de

²²⁵ Cf. *ID*, 161-162 : « *G. Deleuze* — [...] Si vous voulez bien me demander : quelle est la part de l'illusion dans le schéma que vous proposez ? je réponds : aucune. Car il me semble que nous avons le moyen de pénétrer dans le sub-représentatif, [...] jusqu'aux Idées [...]. L'illusion n'apparaît qu'ensuite [...]. *A. Philonenko* — Donc l'illusion n'apparaît que dans le constitué ? [...] Mais [...] si vous repoussez toute illusion du côté du constitué, sans admettre une illusion dans la genèse, dans la constitution, ne revenez-vous pas au fond (alors que vous vouliez l'éviter) à Platon pour lequel justement la constitution comprise à partir de l'Idée, pour autant qu'elle peut être comprise, est toujours vérace, véridique ? *G. Deleuze* — Oui, peut-être. *A. Philonenko* — De telle sorte qu'en définitive [...] nous aurions la même idée du vrai, je veux dire : la simplicité du vrai toujours égal à lui-même dans la totalité de sa production ? ».

l'Idée, et par là aussi un horizon indispensable à tout ce qui arrive ou apparaît » (*LS*, 70 ; cf. *DR*, 219, 255 ; *LS*, 9^{ème} série). Seulement, Deleuze considère que Kant trahit la spécificité du problématique lorsqu'il lui accorde une valeur hypothétique dans la *Critique de la raison pure* puis une valeur apodictique dans la *Critique de la raison pratique*. La soumission du problématique aux catégories de l'hypothétique et de l'apodictique a un effet désastreux pour la théorie de l'Idée : c'est par elle que s'introduit le négatif dans la dialectique, le non-être dans l'ontologie. C'est en ce sens que Deleuze peut dire qu'il faut « à la fois » affirmer qu'il y a du non-être et que le négatif est illusoire. *Car il est vrai, d'une part, que l'Idée-problème est objectivement indéterminée : en tant que telle, elle n'est pas, elle relève du non-être. Mais d'autre part, il n'y a indétermination que du point de vue de l'objet actuel : virtuellement, l'Idée est complètement et positivement déterminée, si bien qu'elle ne fonde aucune négation dans l'être. L'Idée transcendante jouit de la positivité du problème, et la négation n'apparaît que du point de vue de la représentation empirique. C'est pourquoi Deleuze distingue entre le « non-être » du négatif et le « (non)-être » du problématique. « C'est une erreur de voir dans les problèmes un état provisoire et subjectif, par lequel notre connaissance devrait passer en raison de ses limitations de fait. C'est cette erreur qui libère la négation, et dénature la dialectique en substituant le non-être du négatif au (non)-être du problème. Le "problématique" est un état du monde, une dimension du système, et même son horizon, son foyer : il désigne exactement l'objectivité de l'Idée, la réalité du virtuel » (*DR*, 359). L'expulsion du négatif hors de l'Idée rebondit sur la conception de la dialectique. Lorsque la pensée est élevée à son exercice supérieur, lorsque l'Idée-problème est appréhendée dans la pensée pure, les contradictions de la représentation laissent place à l'affirmation du paradoxe. Que l'Idée soit paradoxale, voilà qui est incompatible avec toute apodicticité, et notamment avec la véracité et l'ipséité de l'Idée platonicienne.*

Le paradoxe au lieu de la contradiction

Dans quel contexte philosophique Deleuze est-il amené à introduire la notion de paradoxe ? Dans l'histoire de la dialectique qui court de Platon à Hegel, la critique kantienne forme un étrange interlude. Pour un bref moment, l'ambition d'une connaissance des Idées se trouve neutralisée, comme suspendue. Dans la première Critique, lorsqu'il fait de la Dialectique transcendante une logique de l'apparence que la philosophie a pour tâche de critiquer, Kant entend mettre un terme à toute une tradition dogmatique issue de Platon. Il n'est pas étonnant que, conformément à leurs ambitions

génétiqes, les postkantien s aient très rapidement fait porter leur objections sur la Dialectique transcendantale. Si « Deleuze est avant tout un postkantien », comme l'écrit Vincent Descombes, c'est qu'il a été particulièrement sensible au problème de la Dialectique²²⁶. Cependant, son interprétation de la Dialectique n'est ni kantienne ni postkantienne. Kant comprenait le caractère problématique des Idées comme une marque de la limitation de notre pouvoir de connaître. La contradiction n'y était pas pour autant empirique car, ainsi que le rappelle Victor Delbos à propos des antinomies, les raisonnements ne s'y opposent pas seulement subjectivement, à la manière des opinions contraires des dialogues aporétiques de Platon, mais aussi objectivement, puisque « la contradiction appartient à la nature même de la pensée »²²⁷. C'est en ce sens que, comme le rappelle Deleuze, les Idées sont chez Kant un « horizon indispensable à tout ce qui arrive ou apparaît » (LS, 70). Il est vrai néanmoins que Kant a réduit la portée de sa découverte en considérant que cette loi vaut pour la pensée, mais non pas pour le monde. Il revient à Hegel d'avoir introduit la contradiction dialectique dans les choses, d'en avoir fait le mouvement de développement du Sujet absolu. Avec Hegel, la contradiction appartient désormais à la nature de l'être en tant qu'il se pense lui-même. Hegel porte à l'absolu la contradiction, et c'est pourquoi Deleuze en fait l'aboutissement de la dénaturation de la dialectique. *Face à cette alternative entre une contradiction objective dans la pensée ou une contradiction objective dans l'être, Deleuze ne pouvait choisir. Car Hegel conserve de Kant l'essentiel, à savoir le lien intérieur entre raison et contradiction. Peu importe alors que la raison soit la faculté intellectuelle suprême ou bien la logique même de l'être. Elle repose toujours sur la forme d'identité dans le concept, et présente l'Idée comme Tout ; elle introduit toujours le jeu du négatif dans l'identique, l'opposition ou la contradiction dans l'Idée. Tel était l'acquis le plus général de la critique nietzschéenne de la dialectique : la dialectique rationaliste est toujours une dialectique de l'identité et de la négation.*

Chez Deleuze, le négatif est l'image dérivée d'une différence réelle, son ombre portée dans la représentation. Sauf que la dialectique n'oppose pas des représentations, des propositions de la conscience : elle présente des paradoxes dans la pensée, dont les propositions contradictoires dans la représentation ne font que découler. « La force des paradoxes réside en ceci, qu'ils ne sont pas contradictoires, mais nous font assister à la genèse de la contradiction. Le principe de contradiction s'applique au réel et au possible,

²²⁶ V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Cambridge University Press / Éditions de Minuit, 1979, p. 178.

²²⁷ V. Delbos, *De Kant aux postkantien s*, op. cit., p. 243.

mais non pas à l'impossible dont il dérive, c'est-à-dire aux paradoxes ou plutôt à ce que représentent les paradoxes » (*LS*, 92). Nous l'avons vu à propos des synthèses du temps : les propositions qui concernent l'Idée sont nécessairement des propositions paradoxales qui, comme l'indique l'étymologie, diffèrent en nature des propositions doxiques. Chez Deleuze, le paradoxe n'est jamais soluble dans la représentation, parce qu'il présente une synthèse paradoxale qui porte chaque faculté à sa Passion, la contraignant à s'élever à son exercice supérieur. La substitution du paradoxe irrationnel à la contradiction rationaliste doit beaucoup à l'insurrection anti-hégélienne de Kierkegaard. Deleuze n'avait pas été indifférent aux analyses de Jean Wahl, qui déclarait : « l'essentiel de la pensée de Hegel peut se résumer dans l'idée de l'*Aufhebung* par laquelle les contradictions sont sublimées et résolues ; l'essentiel de celle de Kierkegaard se concentre dans le maintien du paradoxe »²²⁸. Selon Jean Wahl, la différence absolue de la pensée et de l'être ne peut jamais être résolue chez Kierkegaard : confrontée à des alternatives insurmontables (ou bien, ou bien), la pensée se fait alors fiévreuse, pathétique et passionnée ; elle entre dans son exercice supérieur. Les synthèses et les médiations hégéliennes cèdent alors leur place au paradoxe et au saut kierkegaardiens. *Qu'il soit bergsonien, kierkegaardien ou encore démoniaque, toujours la figure du saut désigne chez Deleuze un saut hors de la représentation, un saut dans l'Idée et ses paradoxes, l'élévation brutale à l'exercice supérieur des facultés, le basculement de l'autre côté de l'absolu* (*B*, 51-53 ; *DR*, 54-55)²²⁹. C'est le saut qui nous fait entrer dans la véritable dialectique, dans l'art des questions et des problèmes.

²²⁸ J. Wahl, « Kierkegaard : le paradoxe » (1935), repris in *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Paris, Hachette Littératures, 1998, p. 188. Cf. *DR*, 81, n. 1 : « Toute l'œuvre de Jean Wahl est une profonde méditation sur la différence ; sur les possibilités de l'empirisme d'en exprimer la nature poétique, libre et sauvage ; sur l'irréductibilité de la différence au simple négatif ; sur les rapports *non hégéliens* de l'affirmation et de la négation ».

²²⁹ Cf. *DR*, 54-55 : « Une telle distribution est démoniaque plutôt que divine ; la particularité des démons, c'est d'opérer dans les intervalles et les champs d'action des dieux, comme de sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés. Le chœur d'Œdipe s'écrie : "Quel démon a sauté plus fort que le plus long saut ?" Le saut témoigne ici des troubles bouleversants que les distributions nomades introduisent dans les structures sédentaires de la représentation ».

Une casuistique transcendantale

« *L'Idée n'est pas du tout l'essence* »

Deleuze estime que la dénaturation de la dialectique, de Platon à Hegel, repose sur une confusion de l'Idée avec « l'essence abstraite et morte » (*DR*, 243). La découverte de l'Idée aurait été confondue avec la réponse à la question d'essence « qu'est-ce que ? » — question académique par excellence. Si Deleuze ne cesse de dénoncer l'impuissance de cette question à déterminer l'Idée, il concède pourtant volontiers qu'elle a chez Platon une fonction propédeutique : « faire taire les réponses empiriques pour ouvrir l'horizon indéterminé d'un problème transcendant comme objet de l'Idée » (*DR*, 243). Ainsi la question « qu'est-ce que le Beau ? » a-t-elle d'abord pour but de révoquer les exemples de choses belles et d'indiquer, négativement, leur différence de nature avec l'Idée de Beau²³⁰. Mais justement, pour Deleuze, *la question de l'essence n'a qu'une vocation propédeutique : elle ne suffit pas à mettre en mouvement la dialectique de l'Idée, elle se contente d'indiquer sa différence de nature avec toute proposition empirique*. Deleuze remarque d'ailleurs deux choses. D'une part, que cette question n'anime que les dialogues aporétiques, ce qui n'a rien pour étonner si l'on considère qu'elle ne peut conduire ailleurs que dans les parages du négatif et de la contradiction (ce n'est pas ceci, ce n'est pas cela). D'autre part, que Hegel fût peut-être le seul à prendre vraiment au sérieux la question *qu'est-ce que ?*, « précisément parce que sa dialectique, étant celle de l'essence vide et abstraite, ne se sépare pas du mouvement de la contradiction » (*ID*, 133). C'est donc en tout rigueur que Deleuze peut déceler une profonde continuité entre les dialogues aporétiques de Platon et le mouvement de la contradiction hégélienne, qu'il peut voir en Hegel l'issue d'une longue dénaturation de la dialectique, parachevant la confusion ruineuse de la philosophie avec sa propédeutique, de l'Idée avec l'essence abstraite, soumettant ainsi l'art des problèmes et des questions à la puissance du négatif (*DR*, 243).

²³⁰ Cf. *ID*, 132 : « Cette question noble est censée concerner l'essence, et s'oppose à des questions vulgaires qui renvoient seulement à l'exemple ou à l'accident. Ainsi on ne demandera pas *ce qui* est beau, mais ce qu'est le Beau. Non pas *où* et *quand* il y a justice, mais ce qu'est le Juste. Non pas *comment* "deux" est obtenu, mais ce qu'est la dyade. Non pas *combien*, mais ce que... Tout le platonisme semble donc opposer une question majeure, toujours reprise et répétée par Socrate comme celle de l'essence ou de l'Idée, à des questions mineures de l'opinion qui expriment seulement des manières confuses de penser, soit chez les vieillards et les enfants malhabiles, soit chez les sophistes et les rhéteurs trop habiles ».

Deleuze montre a contrario que, même chez Platon, la question « qu'est-ce que ? » se trouve relayée par d'autres questions, qui sont chargées de déterminer le problème dans sa réalité positive et idéale : « qui ? », « combien ? », « où et quand ? ». Ce sont ces questions qui arrachent l'Idée au domaine de l'essence abstraite et l'ouvrent sur sa véritable nature. « Dès que la dialectique platonicienne devient une chose sérieuse et positive, on la voit prendre d'autres formes : qui ? dans le *Politique*, combien ? dans le *Philèbe*, où et quand ? dans le *Sophiste*, en quel cas ? dans le *Parménide*. Comme si l'Idée n'était positivement déterminable qu'en fonction d'une typologie, d'une posologie, d'une casuistique transcendantales. Ce qui est reproché aux sophistes, alors, c'est moins d'avoir utilisé des formes de questions inférieures en elles-mêmes, que de ne pas avoir su déterminer les conditions dans lesquelles elles prennent leur portée et leur sens idéels » (*ID*, 133). Il apparaît alors que, *déjà chez Platon, l'Idée ne se confond en aucune manière avec la simplicité de l'essence, mais est une multiplicité interne de déterminations idéelles que la pensée doit parcourir*. C'est pourquoi Deleuze pouvait répondre à Alexis Philonenko que, si sa propre conception de l'Idée faisait écho à celle de Platon, ce n'était pas avec le Platon défenseur d'une ipséité de l'Idée mais avec le Platon de la dernière dialectique, « où les Idées sont un peu comme des multiplicités qui doivent être parcourues par les questions *comment ? combien en quel cas ?* » (*ID*, 162).

Il est vrai cependant que cette conception ne va pas sans difficulté : Deleuze ne réintroduit-il pas les questions empiriques que la question d'essence avait pour but de révoquer ? Au cours de son exposé devant la Société Française de Philosophie, Deleuze ne parvient d'ailleurs guère à dissiper le malentendu. Alors que les épistémologues et scientifiques se déclarent dépassés par le caractère trop philosophique de l'exposé²³¹, Ferdinand Alquié lui reproche d'avoir trahi la spécificité philosophique de l'Idée en la dissolvant dans « des problèmes scientifiques, psychologiques, historiques » (*ID*, 148). *Tout se passe alors comme si Deleuze eût dû choisir entre deux possibilités exclusives : soit se placer du point de vue philosophique de l'essence et révoquer le questionnement empirique, soit se placer du point de vue scientifique et empirique et abandonner les questions d'essence. C'est pourtant cette alternative de la représentation que Deleuze entend récuser*. D'une part, Deleuze cherche à s'affranchir de l'opposition entre essence abstraite et existence concrète,

²³¹ Ainsi Noël Mouloud : « Je n'accompagnerai pas M. Deleuze dans la profondeur ontologique de sa conception de l'Idée. Le problème pris de cette manière-là déborde mes habitudes de pensée » ; à son tour, Jean Ullmo : « Je suis un peu dépassé par un exposé aussi purement philosophique... » (*ID*, 145-154).

possible et actuel : aussi rétorque-t-il que le virtuel ne correspond jamais à l'actuel comme l'essence à l'existence, car « ce serait confondre le virtuel avec le possible » (*ID*, 154). Mais il cherche en même temps, d'autre part, à élaborer une méthode spécifiquement philosophique de détermination de l'Idée, laquelle diffère réellement des concepts scientifiques et empiriques qui en découlent (les solutions ne ressemblent pas aux problèmes qui les conditionnent) : aussi peut-il préciser que « le mouvement des concepts scientifiques participe à une dialectique qui les dépasse » (*ID*, 149). *Les questions comment ? , quand ? , combien ? , en quel cas ? n'ont plus un sens empirique, mais un sens transcendantal, et relèvent à ce titre d'une interrogation proprement dialectique, qui explore la virtualité problématique de l'Idée.* Si de telles questions définissent chez Deleuze toute une « casuistique transcendantale », le malentendu ne peut donc être dissipé qu'à condition de montrer qu'elles peuvent avoir un sens transcendantal ou, comme il le dit, de « déterminer les conditions dans lesquelles elles prennent leur portée et leur sens idéels » (*ID*, 133). Dans *Différence et répétition*, Deleuze précise ainsi que les événements se présentent à deux niveaux, l'un empirique et l'autre transcendantal, et que ces niveaux sont à la fois immanents et différents en nature. Conformément au clivage de la relation causale, il y a donc deux plans pour les accidents et les événements, qui correspondent aux deux types de multiplicité, actuelle et virtuelle. « Le problème est de l'ordre de l'événement. [...] En ce sens, il est exact de représenter une double série d'événements qui se déroulent sur deux plans, se faisant écho sans ressemblance, les uns réels au niveau des solutions engendrées, les autres idéels ou idéaux dans les conditions du problème » (*DR*, 244).

La vice-diction au lieu de la contradiction

En analysant les deux pôles de la représentation infinie, Deleuze opposait le procédé hégélien de contradiction au procédé leibnizien de vice-diction. Nous pouvons désormais comprendre tout le prix que Deleuze attachait au second par rapport au premier. C'est que *la vice-diction permet de déterminer les événements propres à l'Idée, elle constitue une casuistique transcendantale.* « Nous devons appeler *vice-diction* ce procédé tout à fait différent de celui de la contradiction. Il consiste à parcourir l'Idée comme une multiplicité. La question n'est plus de savoir si l'Idée est une ou multiple, ou même les deux à la fois ; “multiplicité”, employé comme substantif, désigne un domaine où l'Idée, par elle-même, est beaucoup plus proche de de l'accident que de l'essence abstraite et ne peut être déterminée qu'avec les

questions qui ? comment ? combien ? où et quand ? dans quel cas ? — toutes formes qui en tracent les véritables coordonnées spatio-temporelles » (*ID*, 133-134). Nous ne devons pas sous-estimer le sens et la portée de cette casuistique : elle se confond avec la dialectique comme art des questions et des problèmes, elle vaut pour tout exercice de la pensée pure et elle « énonce les catégories de tout système en général » (*ID*, 137).

S'appuyant sur l'usage leibnizien de l'analyse infinitésimale, Deleuze montre que le procédé leibnizien part de l'inessentiel pour construire l'essence. Autrement dit, l'inessentiel inclut l'essentiel en cas, mais l'essentiel exclut l'inessentiel en essence (*ID*, 133 ; *DR*, 66). Que signifie cette étrange formule ? D'une part, l'inessentiel comprend une détermination essentielle *en cas* de la même manière que l'on parvient à un point remarquable ou singulier en prolongeant une ligne de points ordinaires. Ce point singulier définit chez Deleuze l'événement idéal : par exemple, un point d'inflexion ou de rebroussement sur une courbe mathématique ; un point de condensation ou fusion pour un élément physique ; un point de pleur ou de joie pour une personne psychologique... (*LS*, 67). Ainsi, à pression atmosphérique normale, 0°C et 100°C constituent des points singuliers sur la courbe des états de l'eau, ils marquent des déterminations essentielles ou des propriétés de l'eau : passage de l'état solide à l'état liquide, de l'état liquide à l'état gazeux. En retour, cette singularité exclut l'inessentiel *en essence* parce qu'elle diffère réellement de la série de points singuliers dont elle est la source ou qui se prolonge jusqu'à elle. Le point singulier, qui définit une propriété de la courbe, diffère en nature des points ordinaires dans lesquels il se prolonge jusqu'au voisinage d'une autre singularité. Ou suivant un exemple de *Mille plateaux* : dans une conversation, il existe une différence réelle entre la série des mots prononcés et le dernier mot qui clôt la discussion, voire le mot de trop qui la fait basculer dans tout autre chose (*MP*, 546-547). C'est pourquoi, aux yeux de Deleuze, les oppositions entre le remarquable et l'ordinaire, le singulier et le régulier, l'important et l'insignifiant, l'intéressant et le bête, sont bien plus décisives quant à la détermination de l'Idée que « la grosse opposition de l'essence et de l'accident ». Car ce sont ces oppositions qui structurent l'Idée ou le sens. « Le problème de la pensée n'est pas liée à l'essence, mais à l'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas, à la répartition du singulier et du régulier, du remarquable et de l'ordinaire, qui se fait tout entière dans l'inessentiel ou dans la description d'une multiplicité, par rapport aux événements idéaux qui constituent les conditions d'un "problème" » (*DR*, 245).

Que signifie alors, sous ces différentes conditions, le caractère génétique du virtuel ? Deleuze distingue avec soin le rapport causal entre objets actuels (liaisons des causes, de proche en proche), le rapport dialectique ou quasi-causal entre événements idéaux (liaison des effets, à distance) et le rapport génétique entre le virtuel et l'actuel (genèse statique ou dynamique). Genèse et cause renvoient ici à la différence entre principe de raison et principe de causalité. Deleuze procède pour son compte à un clivage de la relation causale, répartie sur deux plans différents en nature : entre le virtuel et l'actuel, il y a non pas une relation causale mais un rapport génétique. L'idée de genèse se substitue donc au surgissement de l'essence dans l'existence, au saut du possible au réel. Mais en quoi est-ce une genèse ? Nous ne pouvons encore répondre entièrement à cette question. Il est clair en tout cas que, au quatrième chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze décrit seulement le processus logique ou idéal de la détermination progressive, les moments dialectiques de la chose, mais non pas son engendrement dans l'actuel. Pourtant, comme nous l'avons vu à la faveur du passage de la deuxième à la troisième synthèse du temps, l'Idée serait un fondement purement passif si elle ne recevait sa puissance génétique d'ailleurs. Elle se confondrait presque avec une essence abstraite si elle n'était effectivement conduite à s'exprimer. Chaque fois que nous interrogeons le texte de *Différence et répétition*, nous retrouvons donc ce même problème : comment passe-t-on de la stérilité à la genèse ? à quelles conditions l'Idée est-elle amenée à s'exprimer effectivement ? d'où vient la puissance génétique de l'Idée ? Il nous faut pourtant étudier d'abord les moments dialectiques de l'Idée. Nous pourrons ensuite demander comment l'objet virtuel complètement déterminé est conduit à s'actualiser dans un objet actuel.

LA DETERMINATION PROGRESSIVE DE L'IDEE

Les trois moments de l'Idée ou les trois figures de la raison suffisante

Le troisième âge de la raison suffisante

Deleuze évoquait dès les années 1950 la nécessité de parvenir à une raison suffisante de la chose. Qu'il n'ait pas abandonné ce programme nous est confirmé par les longs développements qu'il y consacre dans *Différence et*

répétition et *Spinoza et le problème de l'expression*. Sa thèse principale et sa thèse complémentaire, toutes deux publiées en 1968, peuvent ainsi être lues en parallèle, la première comme le commentaire de la seconde, ou la seconde comme l'intercesseur de la première. Dans les deux cas, Deleuze y décline les trois figures de la raison suffisante : dans le commentaire sur Spinoza, la raison suffisante se présente comme *ratio essendi*, *ratio cognoscendi* et *ratio fiendi* ou *agendi* ; dans *Différence et répétition*, elle s'incarne dans trois principes : principe de déterminabilité, principe de détermination réciproque et principe de détermination complète. Dans les deux cas, ces figures correspondent aux trois moments de l'Idée comme détermination progressive de la chose.

Nous savons que la raison suffisante a vocation à répondre à la question « pourquoi une chose est telle qu'elle est et non autrement ? ». Si Leibniz s'en est fait en son temps le héraut, la raison suffisante avait déjà une longue histoire derrière elle. D'où la célèbre pointe ironique de Schopenhauer : « Leibniz a été le premier à faire expressément du principe de raison le principe cardinal de toute connaissance et de toute science. Il le proclame très pompeusement dans plusieurs passages de ses œuvres, s'en fait accroire énormément à cet égard, et se pose comme s'il venait de le découvrir ; mais il n'en sait rien dire de plus, si ce n'est toujours que chaque chose, en général et en particulier, doit avoir une raison suffisante d'être telle qu'elle est et non autre ; mais le monde savait parfaitement cela avant qu'il vînt le dire »²³². Heidegger va plus loin lorsque, plutôt que de céder à l'ironie, il demande pourquoi ce principe, qui dirige implicitement la pensée philosophique depuis son origine, a mis autant de temps à être explicité. Comment expliquer en effet ce long temps d'incubation du principe de raison (*Satz vom Grund*), puisque deux mille trois cents ans se sont écoulés entre l'aube de la philosophie et la formule de Leibniz ? « Un principe qui semble à portée de la main et qui, sans avoir besoin d'être formulé, régit en toutes circonstances les représentations et le comportement de l'homme, a donc attendu tant de siècles pour être expressément énoncé comme principe sous la forme indiquée. Voilà certes qui est étrange ! Mais plus étrange encore est le fait que jamais nous ne nous soyons étonnés de la lenteur avec laquelle le principe de raison a fait son apparition »²³³. À son tour, Deleuze réveille le principe, mais il se glisse dans cette histoire comme à pas de loup. D'ailleurs, qu'il n'ait pas proclamé pompeusement la redécouverte du principe, qu'il ne

²³² A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante* (1847), § 9.

²³³ M. Heidegger, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962, p. 45 (tr. fr. A. Préau).

s'en soit pas fait accroire, explique peut-être que les commentateurs de Deleuze aient souvent jugé inutile d'aborder cet aspect du système. La redécouverte de la raison suffisante rejoint pourtant un enjeu décisif de sa pensée. Elle est intimement liée au but assigné à la philosophie depuis les premières études sur Bergson : saisir la chose même à partir de ce qu'elle est, dans sa différence interne ; tailler un concept approprié à l'objet seul et produire ainsi l'unité du concept et de l'individu. *La théorie deleuzienne de la raison suffisante a donc pour enjeu de parcourir les moments dialectiques de la détermination progressive de la chose, jusqu'à sa détermination complète.*

Mais quelle est l'originalité de la théorie deleuzienne par rapport aux tentatives précédentes ? Dans la conclusion de *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze qualifiait d'« âge de la raison suffisante » la philosophie expressionniste de Spinoza et de Leibniz, qui exigeaient d'introduire la raison suffisante dans l'absolu. Deleuze trouvait l'équivalent de cette ambition dans l'exigence génétique des postkantien. Fichte et Hegel inaugurent un deuxième âge de la raison suffisante. Lorsque, à son tour, Deleuze renoue avec cette ambition, c'est certainement un troisième âge de la raison suffisante qui s'ouvre. Mais c'est un âge paradoxal. Car si Spinoza et Leibniz réagissaient contre les facilités et le relativisme de la méthode cartésienne (*SPE*, 301-302), si les postkantien réagissaient contre l'impuissance de la méthode kantienne à parvenir au fondement réel de l'expérience (*Realgrund*), Deleuze, lui, réagit contre le rationalisme en général : il entend faire plonger la raison suffisante dans une étrange déraison, dans la différence pure, ouvrant ainsi l'âge paradoxal d'une raison suffisante non rationaliste. Si notre hypothèse est fondée, elle devra être confirmée par le statut original que Deleuze accorde au premier principe de la raison suffisante. Car, si elle ne peut rendre raison d'elle-même, alors le principe de déterminabilité ne pourra se fonder lui-même. Il devra être un fondement essentiellement ambigu, un principe coudé.

Les trois moments de la dialectique de l'Idée sont chez Deleuze les trois moments de la détermination progressive de la chose. La progression va de l'indéterminé à l'effectivement déterminé. En tant que procès idéal de la détermination, *les trois moments de l'Idée correspondent à la structure de l'auto-affection que Deleuze avait dégagée dans la troisième synthèse du temps*. La forme pure du temps, définie par l'affection de soi par soi, recueille en effet les trois valeurs de la logique transcendantale : l'existence indéterminée, la forme du déterminable et la détermination. Les trois moments de la détermination progressive dans l'Idée répondent à leur tour aux trois synthèses du temps. Le deuxième chapitre de *Différence et répétition* les exposait de manière

régressive, du donné de l'expérience à sa condition supérieure ; le quatrième chapitre les présente maintenant dans l'ordre inverse, de manière *progressive*, de la différence interne à la contraction. Dans *Différence et répétition*, empruntant le vocabulaire leibnizo-kantien de Maïmon, Deleuze présente ces trois synthèses comme les trois principes de la raison suffisante : un principe de déterminabilité qui correspond à l'indéterminé, un principe de détermination réciproque qui correspond au réellement déterminable, un principe de détermination complète qui correspond à l'effectivement déterminé (*DR*, 221-228). Puis, dans *Logique du sens*, sous une inspiration stoïcienne et leibnizienne, Deleuze rebaptisera ces trois synthèses : synthèse disjonctive, synthèse conjonctive et synthèse connective (*LS*, 24^{ème} série).

Deleuze attache une grande importance aux trois moments de l'Idée, parce que la détermination complète de la chose dans un concept en dépend. Le lecteur croit retrouver les trois moments de l'Idée à l'œuvre dans la plupart des commentaires de Deleuze, au point qu'on pourrait parler à l'égard de ses interprétations d'un « triadisme systématique ». Mais la nature de ces triades nous place devant deux difficultés, qu'il nous faut résoudre avant d'examiner la détermination progressive pour elle-même. Premièrement, comment concilier la distinction des trois moments de l'Idée avec le refus catégorique des médiations dialectiques ? Comment Deleuze peut-il vouloir à la fois penser la chose dans son immédiateté et parcourir les moments successifs de sa détermination ? Bref, comment concilier la détermination progressive de la chose et sa saisie intuitive ? Cette première difficulté touche à la nature d'une dialectique immanente et affirmative chez Deleuze, puisque les différents moments ne doivent introduire ni hiérarchie des émanations comme chez les néoplatoniciens, ni contradiction comme chez Hegel. Deuxièmement, si le but de la philosophie est une détermination complète de l'objet, l'unité du concept et de l'individu, comment justifier que l'objet soit complètement déterminé au niveau de l'Idée, hors de toute référence à son actualité empirique ? Autrement dit, à quelle condition la détermination complète de la chose peut-elle échapper à l'alternative suivante : ou bien la chose est complètement déterminée, auquel cas elle est actuelle, ou bien elle est virtuelle, auquel cas sa détermination demeure incomplète ? En voulant échapper à l'empirisme, Deleuze ne tombe-t-il pas dans l'idéalisme, puisque la pensée de la chose même ne réclamerait aucune donation sensible ? Cette seconde difficulté est d'autant plus lourde qu'il en va du but assigné à la philosophie : produire l'unité de la chose et du concept dans la pensée, parvenir à une détermination complète de la chose dans l'Idée, et ce hors de l'opposition de l'empirisme et de l'idéalisme. Ces deux difficultés touchent

ensemble au cœur de l'ambition deleuzienne : forger une conception non rationaliste de la raison suffisante, instaurer une dialectique strictement affirmative qui évacue l'identité et la négation.

La dimension temporelle idéale de la détermination progressive

Dans son étude sur Deleuze, Alain Badiou remarque que « la plus grande difficulté » de sa pensée réside dans le paradoxe d'une pensée intuitive qui, d'un côté, « rejette le recours aux médiations » et se présente sous un aspect résolument « anti-dialectique » et, de l'autre, doit parcourir les moments de la production ontologique de l'étant²³⁴. Telle est la première difficulté. Et il est vrai que l'on voit difficilement comment Deleuze concilie l'immédiateté de la pensée intuitive et la succession des médiations dans l'Idée. Mais Badiou indique lui-même la solution lorsqu'il rappelle que la pensée intuitive parcourt l'Idée « à vitesse infinie ». Quoique le mot apparaisse plus tardivement chez Deleuze, la chose est déjà présente dans *Différence et répétition*. La dialectique transcendantale ne décrit ni un processus empirique de production ni les figures d'une logique abstraite, mais déploie les moments virtuels de la détermination. Elle n'implique par conséquent ni succession chronologique ni synchronie logique, mais « une dimension temporelle idéale, qui est celle de la détermination progressive » (*DR*, 356).

Il semble pourtant que l'idée d'une détermination *progressive* nous renvoie brusquement en arrière. Ne reproduit-elle pas l'univers en escalier que l'être univoque entendait conjurer, les processions et hypostases du néoplatonisme ? Deleuze n'ignore pas cette difficulté. Il la soulève lui-même à propos de la production ontologique chez Spinoza. Quelle différence en effet entre ce que Deleuze nomme la « hiérarchie des modalités » chez Spinoza et la « hiérarchie des émanations » chez Plotin ? La réception de Spinoza a d'ailleurs rarement manqué de souligner la tentation d'interpréter en termes néoplatoniciens le passage de la substance aux modes finis, via les modes infinis immédiats et médiats — soit pour condamner ces interprétations, soit pour en montrer le caractère inévitable (en dépit de la lettre de l'*Éthique*). Pour Deleuze, il ne fait aucun doute que, chez Spinoza, la hiérarchie des modalités n'introduit aucune médiation dans l'être : « À la hiérarchie des émanations se substitue une hiérarchie des modalités en Dieu lui-même ; mais, sous chaque modalité, Dieu s'exprime immédiatement, ou produit

²³⁴ A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, op. cit., p. 49-63.

directement ses effets » (*SPE*, 168). C'est pourquoi il rappelle que, malgré certains tournures équivoques²³⁵, Dieu n'est jamais à proprement parler cause éloignée des modes mais toujours cause prochaine : « c'est toujours Dieu qui produit directement, mais sous des modalités diverses » (*SPE*, 167). Or, nous croyons que, pas plus que les différents niveaux d'expression dans *Spinoza et le problème de l'expression*, le mouvement dialectique de *Différence et répétition* ne doit être interprété comme une série d'émanations, parce qu'il a lieu dans une temporalité virtuelle qui n'introduit aucune succession empirique dans le mouvement de la détermination.

Dans *L'être et l'essence*, Étienne Gilson rappelle que cette difficulté du spinozisme traverse déjà la théorie scotiste de la modalité, et qu'elle concerne plus généralement toutes les « ontologies de l'essence ». Gilson rappelle que Duns Scot conçoit le rapport entre l'essence et l'existence comme une différence modale, mais laisse encore indéterminée la nature de ce rapport, la manière dont l'essence se dépasse dans l'existence ; il rappelle également qu'il revient aux disciples de Duns Scot d'avoir déterminé ce rapport au moyen de la notion de « modes intrinsèques ». Mais pour Gilson, cette solution se monnaie d'un profond paradoxe, puisque l'immédiateté du rapport de l'essence à l'existence, entre lesquelles la distinction est strictement modale, semble incompatible avec « la série de déterminations modales de l'essence qui l'habilitent pour ainsi dire à exister »²³⁶. Il est clair que Deleuze ne pouvait poser le problème ainsi, ni parvenir aux mêmes conclusions. Deleuze conserve l'idée scotiste, intenable aux yeux de Gilson, qu'il n'y a pas de distinction réelle entre l'essence et l'existence, mais seulement une distinction modale. Ça n'est donc pas sans une certaine ironie que Deleuze crédite l'auteur de *L'être et l'essence* d'avoir prouvé la cohérence de cette idée « dans des pages définitives, à propos d'Avicenne et de Duns Scot » (*SPE*, 176, n. 9). Si Deleuze ne voit pour son compte aucune difficulté à considérer que la distinction de l'essence et de l'existence est strictement modale, c'est qu'il n'entend pas la même chose que Gilson sous les termes d'essence et d'existence. D'une part, *l'essence ou l'Idée de la chose suffit à sa détermination complète ; la détermination complète de la chose est donc strictement virtuelle, et n'implique aucune existence actuelle*. C'est d'ailleurs ce que Deleuze suggérerait déjà par l'univocité de l'être : à savoir que, du point de vue de la puissance de penser ou de l'Idée, l'étant a une existence purement idéale définie par un ensemble de singularités. On objectera : si la chose est complètement

²³⁵ Cf. B. Spinoza, *Éthique*, I, 28, sc. (cité in *SPE*, 167, n. 21).

²³⁶ E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972, p. 142.

déterminée sur le plan virtuel, en quoi y a-t-il encore un rapport de l'essence à l'existence ? Le terme d'existence ne doit-il pas être réservé aux objets actuels ? En réalité, Deleuze estime que l'objet virtuel, lorsqu'il est complètement déterminé dans la pensée, n'en a pas moins une existence physique, mais une existence physique intensive ou transcendante, et non pas extensive ou empirique. En ce sens, *l'objet virtuel ou l'événement idéal est complètement déterminé et il jouit d'une existence physique intensive*.

Tel est d'ailleurs un des aspects centraux de l'empirisme transcendantal : la pensée des conditions transcendantales de la chose implique une expérience intensive de ces conditions. Autrement dit, la détermination complète de la chose est à la fois un objet pensé et une réalité vécue. La philosophie de Deleuze n'est donc pas un idéalisme. L'Idée n'y est pas comme l'essence, simple possibilité logique qui prétend à l'existence actuelle. Elle a par elle-même une existence physique, tout entière impliquée dans l'intensité (cf. *SPE*, 174). Ainsi, lorsque Deleuze considère que la chose est complètement déterminable dans l'Idée, cela ne signifie aucunement que le donné physique est déductible *a priori*, par les seules ressources de la logique dialectique. Cela signifie que ce qui est donné à la pensée pure, ce n'est pas une intuition sensible *empirique*, mais une réalité intensive éprouvée dans une sensibilité élevée à son exercice supérieur. L'objet éprouvé dans son existence intensive, telle est chez Deleuze la définition du phénomène comme signe, par où l'objet de la sensibilité participe de la puissance de penser. En ce sens, *puisque le donné auquel correspond le concept philosophique n'est pas empirique ou extensif, l'idéalisme transcendantal n'a pas chez lui pour contrepartie un réalisme empirique, comme c'est le cas chez Kant, mais ce que nous devons appeler un « réalisme transcendantal » ou un « réalisme intensif »*²³⁷. C'est donc à tort

²³⁷ Cette corrélation entre idéalisme transcendantal et réalisme intensif nous indique le lieu où la philosophie deleuzienne diverge du « réalisme spéculatif » récemment prôné par Quentin Meillassoux (cf. Q. Meillassoux, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006). Meillassoux semble définir l'objet de la pensée spéculative au niveau de l'existence actuelle (cf. sa théorie des qualités premières). Du point de vue de la philosophie deleuzienne de l'expression, il est clair que Meillassoux reste dans une philosophie de la représentation, du côté de l'absolu propre à la science. Il faudrait comparer à cet égard sa conception et du chaos et du phénomène avec celle de Deleuze, c'est-à-dire les deux pôles de l'Être. Il est de toute première importance que, chez Deleuze, la pensée pure (ou, si l'on veut, spéculative) ne se rapporte qu'à une expérience intensive. Car avec l'intensité, la donation n'est plus renvoyée à la conscience humaine, ni même à la vie biologique : elle a lieu dans la matière même et se réfléchit passivement dans l'inconscient. Pour Deleuze, ce n'est pas nous qui pensons l'être, c'est l'être qui, en droit, se pense lui-même à travers la nature (affect de soi par soi). Mais pour que cette possibilité inhérente à la structure ontologique du temps se réalise, pour que la pensée de l'être devienne effective, il est nécessaire que nous pensions en fait.

qu'Alain Badiou considère que la conception deleuzienne de la détermination complète constitue « le point d'achoppement de la théorie du virtuel ». Comme Gilson, Badiou maintient en réalité la logique de la représentation puisqu'il entend soumettre la théorie deleuzienne de la détermination idéale à l'alternative suivante : soit la chose est complètement déterminée mais à condition d'être actuelle, soit elle est virtuelle mais elle demeure encore indéterminée. Badiou méconnaît donc le rapport interne de l'objet virtuel et de son existence physique intensive. Bref, il confond en fait ce que Deleuze distingue en droit : l'actuel et l'étant²³⁸. Nous verrons que cette distinction subtile en implique une autre, décisive pour la nature du concept philosophique : la distinction entre la détermination complète, qui concerne la moitié virtuelle de l'objet, et la détermination intégrale, qui concerne l'objet entier, à la fois virtuel et actuel.

La mort commune du moi, du monde et de Dieu

« Je ne supportais ni Descartes, les dualismes et le Cogito, ni Hegel, les triades et le travail du négatif » (*D*, 21). De triades pourtant, Deleuze n'est pas avare. *Différence et répétition* en fourmille : les trois synthèses du temps et de l'inconscient, les trois moments de l'Idée, les trois figures de la raison suffisante, les trois principes correspondants, etc. *Spinoza et le problème de l'expression* n'est pas en reste : Deleuze y distingue trois triades de l'expression, une triade de la Substance, une triade de la Nature et une triade de la Puissance (*SPE*, 84). Enfin, dans ses autres études, les triades sont légion : ainsi les trois étages du schématisme bergsonien dans « La conception de la différence chez Bergson » et *Le bergsonisme* (durée, mémoire, élan vital) ; la triade de la volonté de puissance dans *Nietzsche et la philosophie* (quantité de forces, qualité des forces, type correspondant) ; la triade de la détermination chez Kant dans le paradoxe du sens interne (l'existence indéterminée, la forme du déterminable et la détermination), etc. Comment expliquer toutes ces triades qui résonnent entre elles, et forment ensemble un étrange écho aux triades hégéliennes ?

Le « triadisme systématique » de Deleuze se fonde sur la structure de l'auto-affection, c'est-à-dire sur la forme transcendantale du temps. Nous avons vu que cette structure comporte trois valeurs logiques solidaires, qui

²³⁸ A. Badiou, *Deleuze. « La clameur de l'être », op. cit.*, p. 78. — Sur la confusion de l'actuel et de l'étant, cf. p. 81 : « Au fur et à mesure que Deleuze tente de l'arracher à l'irréalité, à l'indétermination, à l'inobjectivité, c'est l'actuel, ou l'étant, qui s'irréalise, s'indétermine, et finalement s'inobjective, puisqu'il se dédouble fantomatiquement ».

constituent ensemble la logique transcendantale : l'indéterminé, le déterminable et la détermination ; ou plus exactement : l'existence indéterminée, la forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable et le déterminant. Ce sont les trois moments de la dialectique de l'Idée. Nous avons dit que Deleuze les décline différemment dans *Différence et répétition* et *Logique du sens*. Dans le premier ouvrage, Deleuze les présente sous la forme de trois principes de la raison suffisante : le principe de déterminabilité, le principe de détermination réciproque et le principe de détermination complète (version leibnizo-kantienne ou maïmonienne). Dans *Logique du sens*, Deleuze les présente comme trois synthèses qui décrivent le mode de communication des événements : une synthèse disjonctive (*disjunctio*), une synthèse conjonctive (*conjunctio*) et une synthèse connective (*copulatio*) (version stoïcienne). Nous demandons : *en quel sens Deleuze fait-il un usage non rationaliste de ces trois principes ou de ces trois synthèses ?* La réponse est donnée par l'usage de la disjonction comme synthèse, par l'exercice d'une synthèse disjonctive. Rien n'est plus instructif à cet égard que les comparaisons que fait Deleuze avec la *Critique de la raison pure*.

Deleuze suggère à plusieurs reprises des correspondances entre les différents moments de l'Idée et les données de la *Critique de la raison pure*. Conformément à la structure du paradoxe du sens interne, Deleuze fait correspondre les trois moments dialectiques aux trois aspects du cogito kantien. « L'Idée présente donc trois moments. [...] Il est évident que l'Idée reprend ici les trois aspects du Cogito : le *Je suis* comme existence indéterminée, le *temps* comme forme sous laquelle cette existence est déterminable, le *Je pense* comme détermination. Les Idées sont exactement les pensées du Cogito » (*DR*, 220). En tant qu'ils reprennent la structure de l'auto-affection, nous devons comprendre que les trois moments de l'Idée sont dans un rapport immédiat qui n'est ni de fusion ni de juxtaposition, ou plutôt qui n'implique aucune identité ni aucune négation. *Si la logique de l'Idée n'implique aucune indifférence entre ses différents moments, elle n'opère cependant aucune synthèse unificatrice : car la forme pure du temps, en tant que différence qui « fait fonction de réunir », est une synthèse disjonctive. Les trois moments de l'Idée se rassemblent ainsi en une unité dialectique paradoxale dans la forme du temps.* Deleuze suggère que cette unité dialectique n'a pas été perçue assez clairement par Kant, qui en a réparti les termes dans trois Idées distinctes : le Moi, le Monde et Dieu. « Il n'y a dans l'Idée nulle identification ni confusion, mais une unité objective problématique interne, de l'indéterminé, du déterminable et de la détermination. C'est peut-être ce qui n'apparaît pas suffisamment chez Kant : deux des trois moments, selon lui restent des

caractères extrinsèques (si l'Idée est en elle-même indéterminée, elle n'est déterminable que par rapport aux objets de l'expérience, et ne porte l'idéal de détermination que par rapport aux concepts de l'entendement). Bien plus, Kant incarnait ces moments dans des Idées distinctes : le Moi est surtout indéterminé, le Monde, déterminable, et Dieu, idéal de la détermination » (*DR*, 220-221).

Ces deux comparaisons, l'une avec le cogito, l'autre avec les Idées de la Dialectique, ne sont pas équivalentes. D'après Deleuze, seul le paradoxe du sens interne met au jour chez Kant l'unité dialectique interne des trois moments de la logique transcendantale, au lieu de les distribuer dans trois Idées distinctes. On ne croira pas pourtant que, à rebours, Deleuze entend réunir ces trois Idées en une seule. Car le Moi, le Monde et Dieu sont des Idées de la raison, les concepts originaires du monde de la représentation qu'évacuait la critique nietzschéenne au moyen des notions de volonté de puissance et d'éternel retour. La volonté de puissance déploie en effet un champ intensif excluant l'identité du moi et du monde, c'est-à-dire la permanence de la substance autant que l'unité de la série causale, tandis que l'éternel retour désigne le seul être du devenir, la répétition de la différence qui expulse l'identité de Dieu. Il est donc clair que Deleuze n'a nullement l'intention de réhabiliter Dieu, le Moi et le Monde ; il prétend au contraire déterminer la nature du champ transcendantal, monde sans identité qui réalise la mort conjointe de l'Homme et de Dieu. Mais justement, parce que les trois Idées de la Dialectique kantienne forment un contrepoint à la dialectique deleuzienne, elles offrent un point de comparaison idéal. Aussi Deleuze ne se contente-t-il pas de les rejeter : il s'y confronte. Il nous faut considérer cette confrontation afin de montrer comment Deleuze substitue un usage synthétique et affirmatif de la disjonction à l'usage analytique et négatif qui règle le procès de la détermination dans la représentation. Bref, il nous faut montrer comment la synthèse disjonctive remplace la disjonction exclusive.

Pour Deleuze, « le plus bel exposé didactique de la métaphysique traditionnelle est présenté par Kant [...] dans la *Critique de la raison pure*, "De l'idéal transcendantal" » (*LS*, 129, n. 5). Dans cet exposé Kant détaille en effet le procédé de la détermination complète qui règne dans la métaphysique dogmatique, et montre qu'il suppose un usage exclusif de la disjonction, négatif ou limitatif. La détermination effective d'une chose indéterminée est produite, en vertu de l'identité de son concept, par limitation du Tout de la

réalité, au moyen de l'opposition des prédicats²³⁹. Dans cet exposé, Kant définit la *déterminabilité* d'un concept par la forme d'identité. Le concept d'une chose est soumis aux principes logiques d'identité et de contradiction : A ne peut pas être A et non-A, le cinabre ne peut pas être à la fois rouge et non-rouge. Du même coup, le concept est implicitement soumis au principe du tiers-exclu, d'après lequel une chose peut être ou bien A ou bien non-A, mais pas une troisième chose (*tertium non datur*). Il y a donc une sorte de détermination réciproque, puisque le concept est réellement déterminable par l'opposition des prédicats contradictoires dans l'identique. Mais le concept ne se trouve *complètement déterminé*, c'est-à-dire ne reçoit un contenu, qu'en fonction d'un principe non plus strictement logique ou analytique, mais réel et synthétique. Car pour que la détermination soit complète, intégrale ou exhaustive (*vollständig, durchgängig*), il est nécessaire d'après Kant que le concept reçoive une part du Tout de la réalité. Autrement dit, toute détermination effective d'un concept présuppose nécessairement un Être conçu comme ensemble (*Inbegriff*) de toute possibilité, dont la chose reçoit une part limitée.

Nous remarquons en premier lieu que la détermination complète se présente comme un passage du possible au réel. En effet, elle ne concerne pas seulement la forme logique du concept, mais également son contenu réel, que seule l'intuition sensible peut saisir. La connaissance de l'individuel n'est donc possible que synthétiquement, lorsque l'intuition empirique vient au secours de l'entendement. Dans la *Logique*, Kant affirme ainsi que « la détermination

²³⁹ E. Kant, *Critique de la raison pure*, De l'idéal transcendantal : « Tout concept, vis-à-vis de ce qui n'est pas contenu en lui, est indéterminé et se trouve soumis au principe de *déterminabilité* qui veut que, de deux prédicats contradictoirement opposés, un seul puisse lui revenir — principe qui repose en lui-même sur le principe de contradiction et est par conséquent un principe purement logique qui fait abstraction de tout contenu de la connaissance et ne prend en considération que la forme logique. Mais toute chose, quant à sa possibilité, est soumise encore au principe de la *détermination intégrale*, selon lequel, de tous les *prédicats possibles* des choses, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires, un seul doit leur revenir. Ce qui, alors, ne repose pas seulement sur le principe de contradiction, puisque, outre le rapport de deux prédicats contradictoires, on considère encore chaque chose dans son rapport à la *possibilité dans sa totalité*, comme ensemble global de tous les prédicats des choses en général, et en présupposant une telle possibilité comme condition *a priori*, on représente chaque chose comme si c'était de la part qui est la sienne dans cette possibilité totale qu'elle dérivait sa propre possibilité. Le principe de la détermination complète concerne donc le contenu et non pas seulement la forme logique. Il est le principe de la synthèse de tous les prédicats qui doivent former le concept complet d'une chose, et non pas seulement celui de la représentation analytique s'opérant par l'intermédiaire de l'un des deux prédicats opposés, et il contient une présupposition transcendantale, à savoir celle de la matière de toute *possibilité*, laquelle matière doit contenir *a priori* les *data* requis pour la possibilité particulière de chaque chose » (AK III, 385-386 ; tr. fr. Alain Renaut).

complète la plus haute donnerait un *concept totalement déterminé* (*conceptum omnimode determinatum*), c'est-à-dire tel qu'on ne pourrait plus y ajouter par la pensée davantage de détermination » ; mais il remarque aussitôt : « Comme il n'y a que les choses singulières ou individus qui sont totalement déterminés, il ne peut y avoir de connaissances totalement déterminées que comme *intuitions*, et non comme *concepts* ; car en ce qui concerne ces derniers, la détermination logique ne peut jamais être considérée comme parfaite »²⁴⁰. Nous avons vu qu'il ne peut en être ainsi chez Deleuze, pour qui la détermination complète a lieu dans l'Idée, quoique soit maintenue l'exigence d'une donation. Chez Deleuze comme chez Kant, le concept complètement déterminé s'adresse à la pensée et à la sensibilité ; mais chez Deleuze, ces facultés sont élevées à leur exercice supérieur, puisque le concept se confond avec l'Idée de la chose saisie par la pensée et vécue intensivement par la sensibilité.

Mais l'essentiel est pour nous de comprendre ici, comment Deleuze substitue une synthèse disjonctive à la disjonction exclusive mise en valeur par Kant. C'est pourquoi il importe de souligner, en second lieu, que la détermination complète de la chose suppose, dans la métaphysique traditionnelle, un usage négatif de la disjonction. Deleuze y insiste à plusieurs reprises en s'appuyant sur l'exposé kantien (cf. *LS*, 24^{ème} série, Appendice III). Il rappelle ainsi que les trois Idées de la métaphysique traditionnelle correspondent aux trois figures de la détermination : le Moi présente l'Idée d'une chose indéterminée ou déterminable, la forme sur laquelle tout individu complètement déterminé comme identique à soi doit se mouler (connexion des prédicats dans une seule série : ainsi, la notion complète d'un individu chez Leibniz) ; le Monde est l'Idée d'un rapport réciproque de l'ensemble des individus effectivement déterminés, l'instance où ils entrent en rapport sous une condition de cohérence (conjonction des séries de prédicats sous une critère de convergence : ainsi, la compossibilité leibnizienne comme règle d'une synthèse de monde) ; enfin, Dieu est l'Idée qui fonde la disjonction exclusive des prédicats dont chaque chose particulière dérive par limitation (répartition des séries divergentes : ainsi, l'imcompossibilité comme principe de séparation de mondes distincts) (*LS*, 342-344). *À quelles conditions Deleuze substitue-t-il alors un usage inclusif ou affirmatif de la disjonction à son usage exclusif ou négatif ? Nous devons répondre : à condition que la disjonction ne soit plus le principe d'une analyse mais d'une synthèse, qu'elle ne répartisse plus des séries divergentes dans des mondes impossibles sans communication mais qu'elle*

²⁴⁰ E. Kant, *Logique*, I, § 15, Rem. (tr. fr. L. Guillermit).

les répartisse au sein d'un même monde. « Car ordinairement la disjonction n'est pas une synthèse à proprement parler, mais seulement une analyse régulatrice au service des synthèses conjonctives, puisqu'elle sépare les unes des autres les séries non convergentes » (*LS*, 204). Or, lorsque la disjonction n'est plus un principe de limitation du Tout, mais un principe d'affirmation de la divergence, elle n'est plus analytique et exclusive mais synthétique et inclusive. La disjonction « ou bien » change alors de sens : les séries divergentes ne sont plus distribuées dans des mondes exclusifs (ou bien un monde où Adam pêche, ou bien un monde où il ne pêche pas) ; elles sont maintenant affirmées dans un même monde, celui de l'Adam vague ou, mieux encore, celui des histoires ramifiées de Borgès où des fins divergentes d'une même histoire sont affirmées simultanément, où tous les « dénouements se produisent » (ou bien Fang tue l'intrus, ou bien l'intrus tue Fang, ou bien tous deux réchappent, ou bien tous deux meurent) (*LS*, 139). « La disjonction ne cesse pas d'être une disjonction, le *ou bien* ne cesse pas d'être un *ou bien*. Mais, au lieu que la disjonction signifie qu'un certain nombre de prédicats sont exclus d'une chose en vertu de l'identité du concept correspondant, elle signifie que chaque chose s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, à condition de perdre son identité comme concept et comme moi » (*LS*, 344).

Nous ne croirons donc pas que la disjonction, parce qu'elle est synthétique, forme une identité supérieure pour le jeu des prédicats. Car la disjonction est au contraire assumée comme telle, la différence affirmée pour elle-même. Dieu opérait la disjonction exclusive des séries ; le temps complique maintenant toutes les séries divergentes (forme du temps). Cette affirmation se reporte du même coup sur les deux autres synthèses. Le Monde était construit suivant une règle de convergence des séries ; il est maintenant la conjonction de séries divergentes impossibles (monde de la volonté de puissance). Le Moi était la connexion de prédicats dans une série identique ; il est maintenant dissous par la contraction de séries divergentes dans une intensité vécue (moi dissous). Ainsi Deleuze peut-il proclamer la mort commune du moi, du monde et de Dieu dans la synthèse disjonctive. « Il est vrai que la forme du moi assure ordinairement la connexion d'une série, la forme du monde, la convergence des séries prolongeables et continues, et que la forme de Dieu, comme Kant l'a si bien vu, assure la disjonction prise dans son usage exclusif ou limitatif. Mais, quand la disjonction accède au principe qui lui donne une valeur synthétique et affirmative en elle-même, le moi, le monde et Dieu connaissent une mort commune, au profit des séries

divergentes en tant que telles, qui débordent maintenant toute exclusion, toute conjonction, toute connexion » (LS, 205-206).

« L'Idée est un universel concret »

Avec l'invention du concept synthèse disjonctive, Deleuze substitue une logique expressive à la logique rationaliste de la métaphysique traditionnelle. Cette logique réalise les trois aspects de la différence qui supportent le programme de l'univocité de l'être : la Différence qui définit l'être du temps, la distinction réelle-formelle qui définit la forme du champ transcendantal et la distinction modale-intensive qui renvoie aux singularités qui le peuplent. Par l'usage de ces distinctions, *Deleuze substitue une logique intensive à la logique extensive qui règne sur le monde de la représentation, il substitue une logique des multiplicités à la logique des ensembles*. Tandis que la logique extensive décrit le procès de la détermination comme une négation de l'identique, par la limitation d'un Tout de la réalité et par l'opposition des prédicats, la logique intensive procède au contraire par affirmation de la différence, par expression du rapport différentiel et distribution de singularités dans l'Idée. On considère traditionnellement en logique que, pour un système donné, la compréhension et l'extension varient en raison inverse : moins il existe de caractères déterminant le système en compréhension, plus il existe d'objets lui appartenant en extension (par exemple, l'ensemble des cailloux gris et lisses a une extension plus faible que celui des cailloux gris, qui est lui-même moins étendu que celui des cailloux, etc.); inversement, chaque fois que l'on ajoute des caractères en compréhension, on retranche des éléments en extension. Deleuze affirme au contraire de l'Idée que son extension varie avec sa compréhension, que plus elle possède de caractères en compréhension, plus elle contient d'objets en extension : « L'Idée est un universel concret, où l'extension et la compréhension vont de pair » (DR, 228). Comment comprendre cette affirmation ? La réponse nous semble donnée par la nature de l'Idée : *chez Deleuze, l'Idée ne désigne pas l'ensemble de toute possibilité que la détermination viendrait limiter, mais une coexistence virtuelle de toutes les différences que la détermination vient exprimer*. Soit l'exemple récurrent de la lumière ou de la couleur. Pour Deleuze, il y a deux manières de distinguer les couleurs : soit en les considérant comme des limitations d'un Tout préexistant dans la représentation, soit en les déterminant comme des modalités intrinsèques d'une multiplicité différentielle dans la pensée. Transcendantale, l'Idée de couleur est une coexistence virtuelle de toutes les couleurs, la lumière

blanche dont chaque couleur singulière ne se distingue pas réellement mais modalement (*DR*, 266-267). L'Idée de telle couleur est en ce sens une variation immanente de la lumière blanche, un degré qui contracte l'Idée de couleur, non pas une espèce qui divise un genre. La lumière ou le blanc n'est donc pas une universalité extensive abstraite, mais une universalité intensive concrète, non pas un Genre mais une Idée²⁴¹.

Si Deleuze peut déclarer « l'Idée platonicienne, leibnizienne ou kantienne » mais jamais hégélienne, c'est que la logique de Hegel installe la dialectique dans la contradiction de l'Un et du multiple, c'est-à-dire tout aussi bien échoue à pénétrer la multiplicité différentielle de l'Idée (*DR*, 222). La nature des trois principes de la raison suffisante chez Deleuze le démontre assez : ils impliquent une expression de la différence hors de toute négation. Ainsi, le principe de déterminabilité assure-t-il la divisibilité de l'Idée en éléments idéaux différentiels (dx , dy) : il permet de *quantifier* le continuum de l'Idée comme un champ de différences internes (synthèse disjonctive). À son tour, le principe de détermination réciproque renvoie aux rapports différentiels entre ces éléments idéaux (dx/dy) : il permet de *qualifier* l'Idée comme un champ où les différences se rapportent les unes aux autres (synthèse conjonctive). Enfin, le principe de détermination complète renvoie aux valeurs de ces rapports différentiels en tant qu'ils sont effectivement déterminés (valeurs de dx/dy) : il permet de *potentialiser* l'Idée, c'est-à-dire de la concevoir comme un champ de singularités pré-individuelles qui contractent les rapports différentiels et constituent l'énergie potentielle propre à l'Idée (synthèse connective). Sous ces trois aspects, l'Idée est une multiplicité virtuelle. « Une Idée, en ce sens, n'est ni une ni multiple : elle est

²⁴¹ Cf. *ID*, 60 : « Dans des pages essentielles consacrées à Ravaisson, Bergson explique qu'il y a deux manières de déterminer ce que les couleurs ont de commun. *Ou bien* l'on dégage l'idée abstraite et générale de couleur, on la dégage "en effaçant du rouge ce qui en fait du rouge, du bleu ce qui en fait du bleu, du vert ce qui en fait du vert" : on se trouve alors devant un concept qui est un genre, devant des objets qui sont plusieurs pour un même concept. Le concept et l'objet font deux, le rapport de l'objet au concept est de subsumption. On en reste ainsi aux distinctions spatiales, à un état de différence extérieure à la chose. *Ou bien* l'on fait traverser aux couleurs une lentille convergente qui les amène sur un même point : ce que nous obtenons, dans ce cas, c'est "la pure lumière blanche", celle qui "faisait ressortir les différences entre les teintes". Alors les différentes couleurs ne sont plus des objets *sous* un concept, mais les nuances ou les degrés du concept lui-même. Degrés de la différence elle-même, et non différences de degré. Le rapport n'est plus de subsumption, mais de participation. La lumière blanche est encore un universel, mais un universel concret, qui nous fait comprendre le particulier parce qu'il est lui-même au bout du particulier. Comme les choses sont devenues les nuances ou les degrés du concept, le concept lui-même est devenue la chose. C'est une chose universelle, si l'on veut, puisque les objets s'y dessinent comme autant de degrés, mais un concret, non pas un genre ou une généralité ».

une multiplicité constituée d'éléments différentiels, de rapports différentiels entre ces éléments, et de singularités correspondant à ces rapports. Ces trois dimensions, éléments, rapports et singularités, constituent les trois aspects de la raison multiple : la déterminabilité ou principe de quantitabilité, la détermination réciproque ou principe de qualitabilité, la détermination complète ou principe de potentialité » (*DR*, 356).

Le principe de déterminabilité (élément de la quantitabilité)

Le principe de déterminabilité

Le premier aspect de l'Idée est d'être indéterminée. À cet aspect correspond un principe de déterminabilité et l'élément de la quantitabilité. La quantitabilité, première figure de la raison suffisante renvoie à la divisibilité interne de l'Idée. Qu'est-ce à dire ? Deleuze conçoit l'Idée comme une multiplicité continue. Comme chez Bergson, l'objet de la pensée pure ou de l'intuition est pour Deleuze un continu, à la manière d'un mouvement qui ne se compose donc pas d'entités discrètes ou de coupures fixes. *Quoique Deleuze ne se donne guère la peine de rappeler son enjeu, la question de savoir si l'Idée est divisible, et en quel sens elle l'est, est de première importance pour la philosophie. Il s'agit en effet de définir la nature des éléments que la pensée philosophique prélève sur le continuum de l'Idée pour construire ses concepts ; autrement dit, il s'agit de préciser le principe par lequel l'Idée est déterminable.* Historiquement, ce problème s'est révélé particulièrement compliquée à résoudre. Il semble entraîner une alternative fâcheuse : car d'un côté, si l'on refuse d'introduire la divisibilité dans l'Idée, on est inévitablement conduit à la rejeter dans l'indéterminé et l'ineffable ; mais de l'autre, si l'on accepte de diviser l'Idée, on voit mal comment éviter d'y introduire le négatif (que ce soit sous forme de limitation ou d'opposition), c'est-à-dire d'introduire le non-être au lieu même où doit s'articuler positivement l'intelligibilité de l'être. Ainsi, la pensée de l'Idée est soit pure mais vide, soit dialectique mais négative. Platon se mesura à cette difficulté, des premières formulations de la théorie de l'Idée jusqu'à la théorie tardive des Idées-nombres. Il perçut en même temps que la question de la divisibilité de l'Idée débouche nécessairement sur une réflexion autour de la nature du nombre et de la limite, et donc sur une confrontation avec la mathématique²⁴². Compte tenu des conceptions mathématiques de son temps,

²⁴² Sur l'importance qu'eut pour Deleuze la théorie platonicienne des Idées-nombres : cf. *infra*, chap. 6.

peut-être Platon ne pouvait-il pas résoudre cette difficulté. On sait en effet que le continu est lié aux nombres dits irrationnels ou réels, dont on considère que la « découverte » participa à l'effondrement de la raison grecque : $\sqrt{2}$ ²⁴³. Il n'est donc guère surprenant que ce soit aux théories mathématiques modernes qu'en appelle Deleuze lorsqu'il entend définir la nature du nombre qui compose le continuum de l'Idée. Nous le verrons, non seulement les nombres réels ne doivent pas contredire le continu, mais ils doivent surtout le *composer*. Ce sont des nombres dont, par définition, on ne saurait dire ni où chacun commence ni où il finit — que l'on doit donc définir hors de toute principe logique d'identité²⁴⁴. Alors, pour autant que la définition du nombre réel permet à Deleuze de préciser la nature des éléments qui composent l'Idée, c'est-à-dire de faire pénétrer la détermination dans son continuum, le principe correspondant devait fatalement être nommé « principe de déterminabilité ».

Deleuze ne mentionne le principe de déterminabilité qu'au quatrième chapitre de *Différence et répétition*. Ce principe n'apparaît dans aucun autre texte, alors qu'il constitue ici le premier des trois principes de la raison suffisante. Au premier chapitre, lorsqu'il distingue les principes de détermination réciproque et de détermination complète chez Leibniz et chez Maïmon, Deleuze n'en fait en effet aucune mention (*DR*, 66, n. 1). On pourrait considérer qu'il s'agit là d'une trace des phases successives de la rédaction du texte, et l'hypothèse est plausible puisque l'on sait que Deleuze a commencé sa thèse principale dans les années 1950 ; on pourrait également estimer que, dans ce passage, Deleuze ne parle pas en son nom mais se contente de commenter Leibniz, et il est vrai que le contexte joue en ce sens. Cependant, ce qui est plus grave, le principe de déterminabilité n'apparaît pas non plus dans « La méthode de dramatisation » en 1967, c'est-à-dire dans un texte où Deleuze élabore la théorie de la raison suffisante en son nom propre et un an seulement avant la parution *Différence et répétition*²⁴⁵. Difficile de croire, dans ces conditions, que l'apparition du principe de déterminabilité

²⁴³ Sur ce point, cf. J.-T. Desanti, « Une crise de développement exemplaire : la “découverte” des nombres irrationnels », in J. Piaget (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 439-464.

²⁴⁴ Sur cette question, ses enjeux scientifiques et philosophiques, cf. J.-M. Salanskis, « Continu et discret », in *Dictionnaire des mathématiques. Fondements, probabilités, applications*, Paris, Encyclopædia Universalis & Albin Michel, 1998, p. 102-114.

²⁴⁵ Cf. *ID*, 139 : « Nous invoquons alors un principe, dit de détermination réciproque, comme premier aspect de la raison suffisante. [...] On conçoit qu'une détermination complète de l'Idée, ou de la chose en Idée, s'opère ainsi, constituant le deuxième aspect de la raison suffisante ».

dans *Différence et répétition* puisse s'expliquer par une des deux hypothèses que nous invoquions. Nous devons donc chercher une autre explication à ce hapax. *Comment expliquer cette étrange apparition de la première figure de la raison suffisante ? Comment expliquer qu'elle semble appartenir au domaine de la raison suffisante et en même temps lui échapper ?* Nous pensons que la réponse gît dans l'impossibilité pour la raison suffisante de se fonder elle-même, et donc pour sa première figure de recevoir le statut rigoureux de principe. Cette hypothèse se trouve confirmée par la nature essentiellement ambiguë du principe de déterminabilité, ambiguïté qui apparaît déjà chez Maïmon.

Pour Deleuze, la profondeur de Maïmon fut d'avoir montré l'impuissance du schématisme kantien à surmonter l'extériorité de la matière déterminable et de la forme déterminante, et donc à engendrer l'expérience réelle. Considérons la manière dont cette critique se présente chez Maïmon. Dans le schématisme, si la matière est déterminable par la forme, si l'intuition est subsumée sous le concept, cela démontre uniquement d'après Maïmon la possibilité de la détermination en général, mais jamais son fondement réel. Jamais les catégories ne montrent pourquoi telle matière doit être subsumée sous telle forme, jamais elles ne disent quand, comment, en quels cas, telle forme s'applique à telle matière — jamais elles ne sont le principe génétique de l'expérience réelle²⁴⁶. Maïmon ne conteste pas qu'un principe de déterminabilité soit nécessaire *a priori*, mais il refuse que l'existence indéterminée et le déterminant soient maintenus dans un rapport d'extériorité. En cherchant dans la déterminabilité le principe d'identité situé au fondement de nos représentations, Maïmon en vient progressivement à constater l'impuissance de l'identité logique à engendrer le réel. Le voilà alors entraîné hors de l'opposition du possible et du réel, de la forme et de la matière. Le voilà entraîné au-delà de la forme d'identité, vers la forme de la différence pure. « La forme de l'identité, écrit Maïmon, se rapporte à un *objectum logicum*, c'est-à-dire à un objet déterminé, parce que tout objet en général est identique à soi-même. En revanche, la forme de la différence ne se

²⁴⁶ Cf. S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, Paris, Vrin, 1989, p. 130 : « Je prouve simplement la possibilité de leur validité objective [...]. Les choses *peuvent* donc être dans ce rapport. Quant à savoir maintenant si, dans le fait, elles sont dans ce rapport, la question reste ouverte » (tr. fr. J.-B. Scherrer). Voir aussi S. Maïmon, *Die Kategorien des Aristoteles* : « Comment l'entendement, dont la fonction est simplement de penser des *formes* ou des *rapports universels* en relation à des objets indéterminés *en général*, peut-il précisément par ces formes penser selon des modalités particulières des objets déterminés (dont les déterminations ne peuvent être rencontrées dans ces formes universelles) ? Qu'est-ce qui le détermine à penser ces objets par cette forme et d'autres par une autre forme ? » (cité in E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, III. Les systèmes postkantien*, op. cit., p. 86 ; tr. fr. C. Bouchindhomme).

rapporte qu'à un objet réel, parce qu'elle présuppose des objets déterminables (puisqu'aucun *objectum logicum* ne saurait jamais différer d'un *objectum logicum*, c'est-à-dire de lui-même). La première est donc la forme de toute pensée en général, même de toute pensée logique, tandis que la seconde est la forme de toute pensée réelle, et donc l'objet de la philosophie transcendantale »²⁴⁷. Le principe de déterminabilité réelle, Maïmon le trouve dans la notion de différentielle, parce que l'indétermination des différentielles prises en elles-mêmes ne les empêche pas d'être réellement déterminables dans leurs rapports. « Ces différentielles des objets sont ce qu'on appelle les noumènes, mais les objets eux-mêmes qui en proviennent sont les phénomènes. La différentielle de tout objet en soi, est par rapport à l'intuition, $= 0$, $dx = 0$, $dy = 0$, etc. Mais leurs rapports ne sont pas $= 0$, au contraire, ils peuvent être indiqués de manière déterminée dans les intuitions qui en proviennent »²⁴⁸.

En s'appuyant sur le commentaire de Martial Gueroult, Deleuze pouvait retenir l'essentiel de la tentative de Maïmon. Il retient d'abord l'insuffisance des deux valeurs logiques, la matière indéterminée et la forme déterminante, à opérer la genèse de la pensée réelle et donc à assurer le

²⁴⁷ S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, op. cit., p. 212 (nous avons modifié la traduction à partir de celle de Gueroult). Cf. M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, p. 53 : « Il est donc nécessaire d'avoir recours en dehors de la forme d'identité à quelque chose d'autre qui fournisse la réalité. En vertu de son caractère d'autre, cet élément ne saurait se déduire génétiquement de l'identité. Alors que le principe de déterminabilité semblait devoir être le premier principe au delà duquel toute investigation était impossible, on se trouve amené à en rechercher le fondement par rapport à l'identité, et l'on s'engage ainsi sur la voie qui doit conduire à un autre principe suprême. C'est que le principe de déterminabilité semble jouer un rôle quelque peu décevant [car le retour à une condition extrinsèque semble marquer l'échec de la genèse] [...] Cette objection ne pourrait être écartée que si la déterminabilité apparaissait comme reposant en fait, non sur ce qui est au-dessous d'elle (les formes mathématiques), mais sur un principe supérieur, qui, quoique exclu par l'identité, serait néanmoins aussi originaire que lui. Cet autre principe serait le concept de la différence, l'autre lui-même. De l'union de la différence et de l'identité résulteraient les choses différentes, c'est-à-dire toutes les choses » (cf. DR, 226). — Pour une analyse critique du principe de déterminabilité, de sa fécondité et de ses limites, on consultera également le commentaire d'Ernst Cassirer dans *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, III. Les systèmes postkantien*, p. 96-112.

²⁴⁸ S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, op. cit., p. 50. C'est en ce sens que Maïmon semble aller plus loin que Fichte. Dans la *Grundlage*, Fichte tend à identifier comme Maïmon la divisibilité du Moi, ou quantitabilité (*Quantitätsfähigkeit*), et la détermination réciproque du Moi et du Non-Moi, ou limitation réciproque. Simplement, en subordonnant le rapport négatif d'opposition du Moi et du Non-Moi à la position absolue du Moi et à son pouvoir de synthèse, il est clair que Fichte maintient encore la détermination sous un principe d'identité. Une évolution de Fichte sur ce point se manifeste néanmoins dans ses discussions avec Schelling en 1801 sur la différence quantitative et la quantitabilité : cf. M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science, II*, op. cit., p. 35-39 ; et la lettre de Fichte à Schelling d'octobre 1801 (citée par Deleuze in *SPE*, 180, n. 15).

programme de la philosophie transcendante. Il retient ensuite la nécessité qu'un principe *a priori* de déterminabilité anime l'engendrement singulier d'un objet réel, lequel est pensé non comme individu déterminé mais comme processus de détermination²⁴⁹. Il retient enfin que le principe de déterminabilité trouve son modèle dans la notion de différentielle, en tant qu'elle désigne des éléments idéaux indéterminés en soi mais parfaitement déterminables dans leurs rapports mutuels : « Dx est tout à fait indéterminé par rapport à x , dy par rapport à y , mais ils sont parfaitement déterminables l'un par rapport à l'autre. C'est pourquoi un principe de déterminabilité correspond à l'indéterminé comme tel » (*DR*, 223). Chez Deleuze, le rapport différentiel sera en charge d'animer la dialectique de l'Idée.

On objectera que l'on voit mal ce qui distingue le principe de déterminabilité du principe de détermination réciproque, c'est-à-dire ce qui différencie les deux premières figures de la raison suffisante. Chez Kant, le principe de déterminabilité impliquait lui-même deux principes logiques, le principe d'identité et le principe de contradiction ; chez Deleuze, la déterminabilité implique les principes logiques réels de la différence et du rapport des différences. Il est manifeste que l'un se prolonge directement dans l'autre, que la quantité n'est pas séparable d'un rapport de quantité qui définit la qualité. Deleuze en avait d'ailleurs déjà fait la remarque à propos des forces chez Nietzsche²⁵⁰. Mais sur quoi repose alors la distinction des deux principes ? Nous croyons que, au sens strict, le principe de déterminabilité renvoie à des *éléments idéaux indéterminés considérés en eux-*

²⁴⁹ Cf. S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, *op. cit.*, p. 50-51 : « L'entendement ne peut penser aucun objet (hormis les formes du jugement, qui ne sont pas des objets) autrement que comme processus (*als fliessend*). En effet, puisque l'affaire de l'entendement n'est autre que de *penser*, c'est-à-dire de produire l'unité dans le divers, il ne peut penser un objet que pour autant qu'il en indique la règle ou le mode de genèse. C'est en effet seulement ainsi que le divers de cet objet peut être ramené sous l'unité de la règle. Partant, l'entendement ne peut pas penser un objet comme déjà formé (*entstanden*), mais uniquement dans le procès de sa formation (*entstehend*), c'est-à-dire comme processus (*fliessend*) ».

²⁵⁰ Cf. *NPh*, 48-49 : « Les forces ont une quantité, mais elles ont aussi la qualité qui correspond à leur différence de quantité [...]. 1° Nietzsche a toujours cru que les forces étaient quantitatives et devaient se définir quantitativement. [...] 2° Pourtant Nietzsche n'a pas moins cru qu'une détermination purement quantitative des forces restait à la fois abstraite, incomplète, ambiguë. L'art de mesurer les forces fait intervenir toute une interprétation et une évaluation des qualités [...] Y a-t-il contradiction entre ces deux sortes de textes ? Si une force n'est pas séparable de sa quantité, elle n'est pas davantage séparable des autres forces avec lesquelles elle est en rapport. *La quantité elle-même n'est donc pas séparable de la différence de quantité*. La différence de quantité est l'essence de la force, le rapport de la force avec la force [...] : les qualités ne sont rien, sauf la différence de quantité à laquelle elles correspondent dans deux forces au moins supposées en rapport ». Voir aussi, *NPh*, 56-59.

mêmes, définis par la différentielle (dx). Mais si le principe de déterminabilité se distingue du principe de détermination réciproque, c'est que, à l'instar du fondement, il est coudé. Il a comme deux faces. Car d'un côté, il se prolonge vers le principe de détermination réciproque, compte tenu du fait que les éléments idéaux n'existent pas indépendamment des rapports réciproques dans lesquels ils sont pris, à la manière des atomes épicuriens qui n'existent que par infinité, ou des phonèmes asignifiants qui n'existent et ne produisent du sens que dans leur rapports mutuels (*ID*, 246). Dans cette direction, l'élément différentiel constitue le principe génétique ou le Différenciant de la structure idéale, le premier aspect de la raison suffisante, qu'il s'agit de dégager dans chaque domaine d'Idée (physique, biologique, linguistique, etc.). Mais de l'autre côté, le principe de déterminabilité plonge dans la pure forme de la différence, puisque les éléments idéaux considérés en eux-mêmes se confondent avec le sans-fond dont ils proviennent, avec une divergence sans synthèse, avec l'état sauvage des différences libres et non liées, à la manière du langage schizophrénique où le non-sens a englouti tout le sens (*LS*, 106-112). Dans cette seconde direction, l'élément différentiel n'est plus un principe génétique, il désigne pour Deleuze une béance schizophrénique qui absorbe tout principe, à laquelle toute pensée s'alimente et dans laquelle elle peut aussi s'effondrer.

L'indéterminé et l'élément de la quantitabilité

En tant qu'il fonde la divisibilité de l'Idée, c'est-à-dire sa différentiation en éléments idéaux indéterminés, le principe de déterminabilité constitue la première figure de la raison suffisante. Comme les deux autres figures de la raison suffisante, Deleuze traite ce problème à partir de la différentielle — dx comme symbole de la différence interne. Ce symbole répond aux enjeux précédemment cités : il a une valeur idéale mais objective ; il commande une théorie du nombre et de la limite ; il est le principe suprême d'intelligibilité de l'Idée, conçue comme multiplicité continue et divisible ; il évacue toute forme de négativité du processus de détermination. « Nous opposons dx à non-A, comme le symbole de la différence (*Differenzphilosophie*) à celui de la contradiction — comme la différence en elle-même à la négativité » (*DR*, 221). Comment Deleuze conçoit-il le sens de ce symbole ?

S'appuyant sur les travaux de Jean-Baptiste Bordas-Demoulin sur le cartésianisme, dx n'est pour Deleuze ni une quantité actuellement déterminée dans l'intuition (quantité particulière ou empirique, *quantum*) ni une quantité

possible laissée indéterminée dans l'entendement (quantité générale ou abstraite, *quantitas*), mais « l'universel » de la quantité²⁵¹. Que signifie cet universel de la quantité ? Commençons d'abord par dire ce qu'il n'est pas. La quantitabilité ne se confond « ni avec les quantités fixes de l'intuition (*quantum*) ni avec les quantités variables comme concepts de l'entendement (*quantitas*) » (*DR*, 222) : elle n'est pas une valeur particulière que prend la quantité dans l'intuition, comme par exemple la sensation d'une quantité fixe de douleur, l'intuition géométrique d'une grandeur déterminée (un segment de droite), ou l'intuition pure d'une quantité déterminée (sous la forme d'un nombre) ; elle ne correspond pas non plus à la notion abstraite de quantité que produit l'entendement lorsqu'il extrait de son concept général toute valeur particulière, comme par exemple une constante (a, b, c) ou une variable inconnue en mathématique (x, y, z). L'indétermination de dx exprime au contraire « l'anéantissement du quantum et de la *quantitas*, du général comme du particulier, au profit “de l'universel et de son apparition” » (*DR*, 222). Deleuze appelle « élément » la matière pure associée à une forme transcendantale, par opposition à la matière empirique associée à un état de choses (cf. *DR*, 171). C'est dans cet élément que l'universel de la quantité apparaît. Il faut donc dire que la quantitabilité est l'élément dans lequel baigne le principe de déterminabilité : elle n'est ni une quantité actuelle ni une quantité possible, elle n'est ni empirique ni abstraite, ni objet de

²⁵¹ Cf. J.-B. Bordas-Demoulin, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, Hetzel, 1843, p. 133-134 : « Je remarque que le symbole de la quantité continue, dû à Descartes, ne représente point, par exemple, la circonférence en soi, mais telle ou telle circonférence. Dans $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, je puis attribuer à x, y, R , une infinité de valeurs indifféremment, néanmoins je suis obligé de leur en attribuer toujours une, je veux dire une valeur déterminée, par conséquent d'exprimer une certaine circonférence, et non la circonférence même. Il en est ainsi pour les équations de toutes les courbes, et enfin pour une fonction variable quelconque, nom que l'on donne à la quantité continue et à son symbole. C'est l'individuel de la courbe ou de la fonction, qui est représenté, et non point l'universel, lequel, d'après cela, reste privé de symbole, et qui n'a point été envisagé mathématiquement par Descartes. Il s'est arrêté à moitié chemin, et n'a vu qu'une partie de ce qu'il fallait voir. Leibniz a poursuivi et vu le tout. Il s'est emparé de l'universel et lui a adapté un symbole, ce qui forme le calcul différentiel, dont l'objet est de dégager l'universel dans les fonctions. Appliqué à $y^2 + x^2 - R^2 = 0$, il donne $ydy + xdx = 0$, équation qui n'exprime aucune circonférence particulière, mais la circonférence générale, dx, dy , étant indépendants de toute grandeur déterminée ou finie. Quant à leur rapport $dx/dy = -x/y$, il représente bien une grandeur déterminée, mais c'est la tangente trigonométrique de l'angle que la tangente à la circonférence fait avec l'axe des abscisses. Si dans $ydy + xdx = 0$, il se rencontre encore les grandeurs finies y, x , c'est que dans la quantité, non plus que dans la substance, l'universel ne peut s'isoler totalement et former un être à part. Il emporte toujours par quelque côté l'individuel avec lui, tout comme l'individuel emporte l'universel, qu'il comprend implicitement, et qu'il cache, ce qui n'empêche pas qu'on puisse s'occuper de l'un ou de l'autre séparément ».

l'intuition ni objet de l'entendement — elle est quantité virtuelle et transcendantale, objet de la pensée. Comment comprendre cette quantitabilité ou cet universel de la quantité ?

L'apparition de l'universel dans la fonction avec le symbole dx désigne une nouvelle conception de la limite, de la continuité et du nombre. Dans l'histoire des mathématiques, cette nouvelle conception de la limite et du nombre fut une conquête tardive, intervenue avec l'interprétation moderne du calcul différentiel. On sait en effet qu'après l'invention du calcul infinitésimal par Leibniz et Newton, le XVIII^e siècle fut hanté par le problème de l'infinitement petit (Leibniz) ou des quantités évanouissantes (Newton). Deleuze rappelle les termes du débat autour de la « métaphysique du calcul » : faut-il considérer ces quantités comme réelles ou fictives, actuelles ou idéales ? Or, ce débat n'est pas séparable d'une question sur la nature du réel lui-même et des nombres. En effet, si l'on considère les différentielles comme actuelles, le réel doit être dit continu et les nombres irrationnels existants ; mais si l'infinitésimal n'est qu'une fiction commode utile à un calcul manipulant des nombres idéaux, il faut au contraire concevoir le réel comme discret. Ce que, dans *Les étapes de la philosophie mathématique*, Léon Brunschvicg appelle « le conflit de l'idéal et de l'actuel » se manifeste alors au XVIII^e siècle par toute une série d'approximations lexicales autour de la notion de limite, telles que « tendre vers », « s'approcher de », « en différer aussi peu que l'on voudra ». Formules imprécises que l'on trouvait déjà dans la méthode d'exhaustion archimédienne, lorsqu'il parlait de « grandeur moindre que la plus petite grandeur »²⁵². — Pour Deleuze, seule l'interprétation moderne du calcul différentiel au XIX^e siècle donnera aux notions de variabilité, de limite, de continuité et de nombre le statut rigoureux qu'elles réclamaient, sur une base arithmétique totalement indépendante de l'intuition géométrique. Avec Weierstrass et Dedekind, les définitions deviennent alors rigoureuses et formelles : rigoureuses, parce qu'elles définissent mathématiquement ce qu'il faut entendre derrière toutes les formules imprécises utilisées jusque-là ; formelles, parce qu'elles ne font plus aucune référence à l'intuition sensible ou géométrique, mais invoquent uniquement des notions arithmétiques. Mais surtout, leurs définitions deviennent *ordinales et statiques* : ordinales, parce qu'elles impliquent une différence de quantité innanulable ; statiques enfin,

²⁵² Sur la métaphysique du calcul, cf. L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912), Paris, Blanchard, 1972, chap. XI ; sur la méthode grecque d'exhaustion, cf. *ibid.*, chap. IX, section A ; voir aussi, A. Dahan-Dalmedico, J. Peiffer, *Une histoire des mathématiques. Routes et dédales*, Paris, Seuil, 1986, p. 170-174.

parce qu'elles s'émancipent des considérations phoronomiques ou dynamiques encore présentes dans les définitions et formules précédentes (*ID*, 247 ; *LS*, 65, n. 2). Ainsi, Weierstrass ne conçoit plus la notion de limite dynamiquement, comme ce dont la fonction s'approche, mais statiquement, comme une coupure fixe²⁵³. Le paradoxe de l'Idée, à la fois divisible et continue, se traduit alors chez Deleuze dans la conception du nombre réel comme coupure.

Le problème de la définition du nombre réel est historiquement lié à au problème de la continuité, puisque le corps des nombres réels est un corps continu pourtant composé d'éléments distincts. Mais comment concilier la continuité et la divisibilité ? Il revient à Dedekind d'avoir défini le nombre réel par la coupure : le nombre réel est une coupure qui sépare et rapporte deux ensembles l'un à l'autre en assumant leur disjonction²⁵⁴. *La limite n'est plus un principe d'identité homogène à l'antérieur et au postérieur qu'il rassemble, comme le maintenant (nun) chez Aristote*²⁵⁵. Et contrairement à ce que croyait

²⁵³ Sur ces différents aspects, voir C. Boyer, *The history of the calculus and its conceptual development*, New York, Dover Books, 1949, p. 284 sq. Cf. K. Weierstrass, *Ueber continuirliche Funktionen eines reellen Arguments, die für keinen Werth des letzteren einen bestimmten Differentialquotient besitzen* (1872). La définition de la limite par Weierstrass est la suivante : « La suite numérique de terme général u_n convergera vers une limite L si pour tout nombre arbitrairement petit ε on peut associer un rang N tel que si $n > N$ alors $|u_n - L| < \varepsilon$ ». Ou encore : « Le nombre L est la limite de la fonction $f(x)$ pour $x = x_0$ si, pour tout nombre arbitrairement petit ε un autre nombre δ peut être trouvé tel que pour toute valeur de x différant de x_0 par moins que δ , la valeur de $f(x)$ diffère de celle de L par moins que ε . L'expression « tendre vers » signifie alors que pour n'importe quel nombre ε (> 0) aussi petit que l'on veut, il existe un intervalle $]x_0 - \alpha, x_0 + \alpha[$ tel que, pour tout x dans cet intervalle, $f(x)$ appartient à l'intervalle $]f(x_0) - \varepsilon, (f(x) + \varepsilon[$. Boyer rappelle que la définition statique de la limite par Weierstrass met définitivement un terme aux paradoxes de Zénon d'Élée : « Au cours du XVIII^e siècle, un vif débat avait lieu [...] pour savoir si la variable qui s'approche de sa limite peut jamais l'atteindre. C'est essentiellement le nerf de l'argument de Zénon dans le paradoxe d'Achille. À la lumière de la précision de la théorie weierstrassienne des limites, cependant, la question devient entièrement caduque. Le concept de limite n'implique pas l'idée d'approximation, mais seulement un état de choses statique (*a static state of affairs*) » (C. Boyer, *The history of the calculus and its conceptual development*, p. 287 ; nous traduisons).

²⁵⁴ Cf. R. Dedekind, *Stetigkeit und irrationale Zahlen* (1872) ; *Was sind und was sollen die Zahlen ?* (1888). Boyer présente ainsi la définition par Dedekind du nombre réel comme coupure : « Exprimée arithmétiquement, cela signifie que pour toute division des nombres rationnels en deux classes telle que tout nombre de la première, A , est plus petit que tout nombre de la seconde, B , il existe un et un seul nombre réel produisant ce *Schnitt*, ou "coupure de Dedekind". Par conséquent, si l'on divise les nombres rationnels en deux classes A et B , tel que A contient tous ceux dont les carrés sont inférieurs à deux et B tous ceux dont le carré est supérieur à deux, il y a, par cet axiome de continuité, un unique nombre réel – écrit en l'occurrence $\sqrt{2}$ – qui produit cette division » (C. Boyer, *History of the calculus and its conceptual development*, p. 291-292 ; nous traduisons).

²⁵⁵ Cf. Aristote, *Physique*, IV, 13, 222a10 : « Le "maintenant" [...] assure la continuité entre temps révolu et temps à venir, et il est d'une manière générale limite du temps, car il est le

Leibniz, il n'y a de convergence et de continuité qu'à condition de supposer une divergence qui la génère, une différence dans laquelle elle s'engendre. Pour Deleuze, la limite n'est pas de même ordre que la continuité, elle en est la cause idéale inséparable ; elle ne rassemble pas l'avant et l'après, elle les disjoint en deux ensembles inégaux dont en assure la continuité. Pour Deleuze, le concept de coupure constitue l'universel du nombre que ni le *quantum* ni la *quantitas* ne suffisaient à manifester ; en tant que quantité indéterminée, elle correspond à *dx* comme premier aspect de la raison suffisante ; avec la continuité dont elle est la cause idéale, elle forme l'élément de la quantitabilité dans l'Idée. « Le continu n'appartient vraiment à l'Idée, indique Deleuze, que dans la mesure où l'on détermine une cause idéale de la continuité. La continuité prise avec sa cause forme l'élément pur de la quantitabilité. [...] C'est la notion de limite qui fonde une nouvelle définition statique et purement idéale de la continuité, et qui n'implique, pour être elle-même définie, que le nombre ou plutôt l'universel dans le nombre. Il appartient aux mathématiques modernes de préciser la nature de cet universel du nombre, comme consistant dans la "coupure" (au sens de Dedekind) : c'est la coupure en ce sens qui constitue le genre prochain du nombre, la cause idéale de la continuité ou l'élément pur de la quantitabilité » (*DR*, 222-223)²⁵⁶.

Dans *Différence et répétition*, la définition mathématique de l'élément pur de la quantitabilité a pour corrélat métaphysique la conception disjonctive de l'ordre du temps comme césure. *La césure est ainsi à la continuité du temps ce que la coupure est à la continuité des nombres réels.* « Nous pouvons définir l'ordre du temps comme cette distribution purement formelle de l'inégal en fonction d'une césure. On distingue alors un passé plus ou moins long, un futur en proportion inverse, mais le futur et le passé ne sont pas ici des déterminations empiriques et dynamiques du temps : ce sont des caractères formels et fixes qui découlent de l'ordre *a priori*, comme une synthèse statique du temps. Statique forcément, puisque le temps n'est plus subordonné au mouvement ; forme du changement le plus radical, mais la forme du changement ne change pas » (*DR*, 120 ; cf. *LS*, 23^{ème} série). *En définitive, la première figure de la raison suffisante, le Différenciant de l'Idée, dx ou le symbole de la différence interne est une synthèse statique du temps, principe*

début d'un temps et la fin d'un autre ». On sait que, chez Aristote, le *nun* comme intervalle minimum présent se réfléchit dans un présent cosmique comme mouvement du monde.

²⁵⁶ Sous une forme psychanalytique plutôt que mathématique, Deleuze retrouvera ce rapport du continu à sa cause idéale lorsque, dans *L'anti-Œdipe*, il définira avec Guattari le flux désirant en fonction de la coupure (« coupure-flux », « couper-couler »). La première figure de la raison suffisante devient alors première synthèse du désir.

synthétique suprême. Mais, en tant que synthèse du temps, ce principe est lui-même nécessairement double : il est principe de divisibilité et principe de continuité de l'Idée. C'est en ce sens qu'il peut quantifier l'Idée sans nuire à sa continuité, la déterminer sans y introduire le négatif. Le principe de la déterminabilité est donc le principe de génération de la quantité comme différence ; et l'universel de la quantité ou du nombre est le concept de la quantité comme différence virtuelle, limite qui n'existe que comme la disjonction interne de deux ensembles dont elle garantit la continuité.

Le principe de détermination réciproque (élément de la qualitabilité)

Le rapport différentiel ou la détermination réciproque

Nous avons vu comment le principe de déterminabilité se trouvait relayé par un principe de détermination réciproque : les éléments idéaux indéterminés en eux-mêmes ne sont pas séparables des rapports réciproques dans lesquels ils entrent et qui les rendent réellement déterminables. Deleuze rappelle que ce dépassement de la déterminabilité dans une détermination réciproque des éléments découlait déjà de la critique maïmonienne du schématisme kantien, au niveau de « la matière de l'Idée »²⁵⁷. La formule du principe de détermination réciproque est la suivante : si dx est indéterminé par rapport à x comme dy par rapport à y , ils sont en revanche parfaitement déterminables l'un par rapport à l'autre (dx/dy).

À nouveau, Deleuze met en garde : « Le rapport dy/dx n'est pas comme une fraction qui s'établit entre quanta particuliers dans l'intuition, mais n'est pas davantage un rapport général entre grandeurs variables ou

²⁵⁷ Cf. *DR*, 224-225 : « C'est Salomon Maïmon qui propose un remaniement fondamental de la Critique, en surmontant la dualité kantienne du concept et de l'intuition. Une telle dualité nous renvoyait au critère extrinsèque de la constructibilité, et nous laissait dans un rapport extérieur entre le déterminable (l'espace kantien comme pur donné) et la détermination (le concept en tant que pensé). Que l'un s'adapte à l'autre par l'intermédiaire du schème, renforce encore le paradoxe d'une harmonie seulement extérieure dans la doctrine des facultés : d'où la réduction de l'instance transcendante à un simple conditionnement, et le renoncement à toute exigence génétique. Chez Kant, donc, la différence reste extérieure, et à ce titre impure, empirique, suspendue à l'extériorité de la construction, "entre" l'intuition déterminable et le concept déterminant. Le génie de Maïmon, c'est de montrer combien le point de vue du conditionnement est insuffisant pour une philosophie transcendante : les deux termes de la différence doivent être également pensées — c'est-à-dire que la déterminabilité doit être elle-même pensée comme se dépassant vers un principe de détermination réciproque. [...] La synthèse réciproque des rapports différentiels, comme source de la production des objets réels, telle est la matière de l'Idée dans l'élément pensé de la qualitabilité où elle baigne ».

quantités algébriques » (*DR*, 223)²⁵⁸. Nous retrouvons dans cette mise en garde les deux écueils précédents, la réalité empirique dans l'intuition et l'abstraction logique dans l'entendement, l'actuel et le possible. Pas plus que la différentielle ne devait être confondue avec une quantité particulière (*quantum*) ou une quantité abstraite (*quantitas*), le rapport différentiel ne doit donc être confondu avec un rapport entre éléments actuels ou entre éléments abstraits. Chaque terme n'existe que dans son rapport avec l'autre, et ne varie pas indépendamment de lui. C'est en ce sens que la détermination est réciproque. Ainsi, le rapport dx/dy est irréductible à une fraction entre des valeurs particulières prises par les variables dans l'intuition, à la manière des rapports d'entiers et des proportions de l'arithmétique pythagoricienne ; et il ne s'agit pas non plus d'une fonction, d'un rapport abstrait entre variables indépendantes. Deleuze donne ainsi un exemple, suivant la triade structuraliste du réel, de l'imaginaire et du symbolique, qui recoupe d'après lui celle de l'actuel, du possible et du virtuel :

Nous pouvons distinguer trois types de relations. Un premier type s'établit entre des éléments qui jouissent d'indépendance ou d'autonomie : par exemple $3 + 2$, ou même $\frac{2}{3}$. Les éléments sont réels, et ces relations doivent être dites elles-mêmes réelles. Un second type de relations, par exemple $x^2 + y^2 - R^2 = 0$, s'établit entre des termes dont la valeur n'est pas spécifiée, mais qui doivent pourtant dans chaque cas avoir une valeur déterminée. De telles relations peuvent être appelées imaginaires. Mais le troisième type s'établit entre des éléments qui n'ont eux-mêmes aucune valeur déterminée, et qui pourtant se déterminent réciproquement dans la relation : ainsi $ydy + xdx = 0$, ou $dy/dx = x/y$. De telles relations sont symboliques, et les éléments correspondants sont pris dans un rapport différentiel. Dy est tout à fait indéterminé par rapport à y , dx est tout à fait indéterminé par rapport à x : chacun n'a ni existence, ni valeur, ni signification. Et pourtant, le rapport dy/dx est tout à fait déterminé, les deux éléments se déterminent réciproquement dans le rapport (*ID*, 246).

Le rapport de détermination réciproque forme chez Deleuze la synthèse des rapports propres à l'Idée. On ne croira pas que ces éléments idéaux baignent dans l'Idée comme dans un champ préexistant où ils entrent en rapport : ils en constituent la nature même. Deleuze le notait déjà à propos de la physique nietzschéenne²⁵⁹. On ne croira pas non plus que leur rapport

²⁵⁸ On appelle nombre algébrique un nombre tel qu'il existe une équation à coefficients entiers dont il est solution. Par exemple $\sqrt{2}$, qui est solution de $x^2 - 2 = 0$.

²⁵⁹ Cf. la manière dont Deleuze définit le corps chez Nietzsche : « Qu'est-ce que le corps ? Nous ne le définissons pas en disant qu'il est un champ de forces, un milieu nourricier que se

fait intervenir l'infiniment petit, puisqu'il s'agit seulement d'éléments sans figure ni fonction « réciproquement déterminables dans un réseau de rapport différentiels » (*ID*, 139). Dans les cas les plus divers, Deleuze demande si nous avons bien affaire à de tels éléments (*ID*, 139, 247 ; *DR*, 356). Par exemple : les atomes épicuriens (physique), les éléments anatomiques de Geoffroy Saint-Hilaire (biologique), les phonèmes de l'école de Prague (linguistique) sont-ils dans ce cas ? Deleuze estime que l'atome épicurien n'est pas dans ce cas parce qu'il conserve « encore trop d'indépendance, une figure et une actualité », de sorte que la « détermination réciproque y a encore trop l'aspect d'une relation temporelle ». De même, il considère que les éléments anatomiques de Geoffroy, principalement osseux, gardent encore « une existence actuelle — trop actuelle » (*DR*, 239-240). En revanche, la linguistique semble bien être dans ce cas lorsque l'école de Prague définit la langue phonologiquement : les éléments différentiels qu'elle appelle phonèmes sont en effet prélevés sur une matière sonore continue et ils n'ont pas d'existence indépendamment des rapports réciproques dans lesquels ils entrent (*DR*, 250, 262-263)²⁶⁰. « Ce qui est distinct à la fois des parties sonores, et des images et des concepts associés, est appelé phonème. Le phonème est la plus petite unité linguistique capable de différencier deux mots de signification diverse : par exemple, *billard* et *pillard*. Il est clair que le phonème s'incarne dans des lettres, des syllabes et des sons, mais qu'il ne s'y réduit pas. Bien plus, les lettres, les syllabes et les sons lui donnent une indépendance, alors qu'en lui-même il est inséparable du rapport phonématique qui l'unit à d'autres phonèmes : *b/p*. Les phonèmes n'existent pas indépendamment des relations dans lesquelles ils entrent et par lesquelles ils se déterminent réciproquement » (*ID*, 246). C'est sous cette condition génétique que, pour Deleuze, la linguistique peut revendiquer un rôle pilote dans le structuralisme.

De la qualité à la qualitabilité

Si la différentielle dx est la différence interne comme élément de la quantitabilité, en quoi le rapport différentiel dy/dx constitue-t-il un passage à l'élément de la qualitabilité ? En quoi un rapport différentiel renvoie-t-il pour

dispute une pluralité de forces. Car en fait, il n'y a pas de "milieu", pas de champ de forces ou de bataille. Il n'y a pas de quantité de réalité, toute réalité est déjà quantité de force. Rien que des quantités de forces "en relation de tension" les unes avec les autres » (*NPh*, 45).

²⁶⁰ Cf. R. Jakobson, *Essais de linguistique générale*, vol. I, Paris, Minuit, 1963, chap. VI ; N. S. Troubetzkoï, *Principes de phonologie* (1939), Paris, Klincksieck, 1949.

Deleuze à une qualitaté de l'Idée ? Pour y répondre, il importe de préciser l'interprétation que Deleuze donne du rapport différentiel. Dans l'élément de la quantitaté, il y a une différence de nature entre la coupure (par exemple le nombre réel $\sqrt{2}$) et les deux ensembles de nombres rationnels qu'elle ramifie et articule (tous les rationnels dont le carré est inférieur ou supérieur à 2). Ainsi, l'ensemble $\mathbb{R}$ des nombres réels est à une puissance supérieure à l'ensemble $\mathbb{Q}$ des nombres rationnels²⁶¹. De même, dans l'élément de la qualitaté, il existe une différence de nature entre la fonction dérivée (dy/dx) et la fonction primitive, la première exprimant la tangente en chaque point de la courbe exprimée par la seconde²⁶². On appelle qualité de la courbe cette propriété de la courbe exprimée par la dérivée et différant en nature de la courbe elle-même. C'est elle qu'illustre par exemple la tangente en un point (c'est-à-dire sa pente en un point déterminé), ou bien son extremum (minimum ou maximum) en un autre. On objectera que, si la fonction dérivée comme qualité diffère en nature de la courbe, elle n'en a pourtant pas moins elle-même une qualité, puisque la dérivée est elle-même dérivable. Il y aurait donc une qualité de la qualité, et ainsi de suite à l'infini. Et il est vrai qu'il y a

²⁶¹ On appelle nombre rationnel un nombre qui peut s'écrire comme le quotient de deux entiers, c'est-à-dire sous la forme a/b (a et b étant des entiers avec b non nul) ; un nombre est dit irrationnel si on ne peut l'écrire sous forme de fraction (par exemple π ou $\sqrt{2}$). Certes, de même que l'ensemble des nombres réels, l'ensemble des nombres rationnels est infini puisqu'il est en bijection avec un de ses vrais sous-ensembles (la bijection étant l'application d'un ensemble dans un autre ensemble, telle que tout élément de l'ensemble d'arrivée est l'image d'un unique élément de l'ensemble de départ, on peut par exemple faire correspondre à tout nombre appartenant à l'ensemble des rationnels un nombre entier qui appartient au sous-ensemble des entiers relatifs). Cependant, l'ensemble des rationnels n'est pas à la même puissance que l'ensemble des réels puisqu'il n'existe pas de bijection de l'un sur l'autre (ils n'ont pas le même nombre d'éléments, le même cardinal, ou le même nombre transfini). L'ensemble des nombres réels a une puissance supérieure, la puissance du continu, à la puissance des ensembles dénombrables. Cf. G. Cantor, *Fondements d'une théorie générale des ensembles* ; sur ce point, on consultera par exemple : J.-P. Belna, *Cantor*, Paris, Les Belles Lettres, 2003, chap. I et L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, p. 385-389.

²⁶² La fonction dérivée d'une fonction f est la fonction notée f' qui à tout x fait correspondre la pente de la tangente à la courbe au point $a(x, y)$ (si la tangente en ce point est définie) ; cette pente est obtenue en calculant la limite du taux d'accroissement $(f(y) - f(x))/(y - x)$ quand y tend vers x . Soit une fonction f en un point a où sa dérivée est $f'(a)$, on a $f'(a) = dy/dx$, avec dx représentant une variation arbitraire de la variable x (sans que cette variation soit nécessairement infiniment petite), et dy représentant la variation correspondante de y . La dérivée est nulle lorsqu'une fonction passe par un maximum ou un minimum, puisque la tangente est horizontale en ce point. Pour une fonction donnée, l'étude de sa dérivée permet ainsi de construire ainsi un tableau de variations : tangentes (accroissement positif ou négatif) et extrema (minimum ou maximum). Rappelons qu'une fonction, même continue, n'est pas toujours dérivable en un point (continuité et dérivabilité sont deux propriétés différentes). L'opération d'intégration est « l'inverse » de l'opération de dérivation : une fonction primitive (l'intégrale) d'une fonction f est une fonction F telle que sa dérivée F' est égale à f .

là une propriété de l'Idée, celle de donner lieu à une Idée de l'Idée, c'est-à-dire de se réfléchir à l'infini. Mais justement, c'est cela qui distingue pour Deleuze la qualité de la qualitabilité. La qualité dépend dans chaque cas d'une valeur déterminée, ainsi par exemple la qualité d'une courbe en un point dépend chaque fois d'une valeur déterminée prise par x , ou même de sa variation (rapport entre grandeurs variables). En revanche, la qualitabilité ne désigne au contraire plus que cette propriété pour une fonction d'être dérivable ou différentiable (rapport différentiel). L'élément de la qualitabilité renvoie donc non seulement à la capacité qu'a l'Idée de donner lieu à une Idée de l'Idée, mais il exprime surtout la coexistence de tous les niveaux de l'Idée. Il est synthèse universelle de la réflexivité de l'Idée.

Le principe de détermination réciproque associé à l'élément de la qualitabilité fonde dans la théorie deleuzienne un équivalent, *dans l'Idée virtuelle*, de l'infini actuel des classiques. Comme nous le verrons au chapitre suivant, Deleuze a pu en trouver un modèle dans le système spinoziste des essences (cf. *SPE*, chap. XII-XIII). On sait que ce problème animait encore les méditations de Cantor. Celui-ci mobilisait d'ailleurs en faveur de l'infini actuel un argument de même nature que celui qu'emploiera Deleuze en faveur du continu : pour Cantor, l'infini potentiel présuppose un infini actuel, parce que la variabilité des grandeurs mathématiques suppose nécessairement un domaine de variabilité qui ne saurait lui-même varier, sans quoi la notion de variable s'effondrerait²⁶³. Comme nous le détaillerons au chapitre suivant, c'est ce domaine de variabilité qu'après Riemann Deleuze nomme « variété » ou « multiplicité ». Ces termes désignent en effet le domaine de coexistence de tous les degrés de variation du rapport différentiel. Mais pour Deleuze, ce domaine de coexistence est un domaine *virtuel* et non actuel.

[Le rapport différentiel] est donc différentiable à son tour, et témoigne seulement de la puissance de l'Idée de donner lieu à une Idée de l'Idée. L'universel par rapport à une qualité ne doit donc pas être confondu avec les valeurs individuelles qu'il possède encore par rapport à une autre qualité. Dans sa fonction d'universel, il n'exprime pas simplement cette autre qualité, mais un élément pur de la qualitabilité. C'est en ce sens que l'Idée a pour objet le rapport différentiel : elle intègre alors la variation, non plus du tout comme détermination variable d'un rapport supposé

²⁶³ Cf. G. Cantor, *Gesammelte Abhandlungen zur Lehre vom Transfiniten* (1890), in *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen*, Berlin, Springer, 1932, p. 410-411 (cité in J.-P. Belna, *Cantor, op. cit.*, p. 178). On retrouve dans cette présupposition nécessaire la définition de la forme transcendante du temps, forme du changement qui ne change pas elle-même, forme immuable du mouvement.

constant (« variabilité »), mais au contraire comme degré de variation du rapport lui-même (« variété »), auquel correspond par exemple la série qualifiée des courbes. Si l'Idée élimine la variabilité, c'est au profit de ce qu'on doit appeler variété ou multiplicité. [...] La dépendance réciproque des degrés du rapport, et à la limite la dépendance réciproque des rapports entre eux, voilà ce qui définit la synthèse universelle de l'Idée (Idée de l'Idée, etc.) (*DR*, 224 ; cf. *QPh*, 115).

La différentiabilité exprime l'universel de la qualité. La qualité renvoie à la manière d'être de l'objet, avec ses propriétés, comme on parle des propriétés d'une courbe ou d'une plante. Mais la détermination réciproque ou le rapport différentiel dans l'élément de la qualitaté est le principe de genèse interne de ces mêmes propriétés. *Le principe de détermination réciproque se rapporte donc à l'élément de la qualitaté parce qu'il détermine la règle de production dont toutes les qualités ou propriétés de l'objet dérivent (rapport différentiel). Mais ce principe ne se réduit lui-même à aucune qualité en particulier, ni même à leur ensemble. Il désigne le schème idéal d'une chose, son principe transcendantal d'engendrement.* Par là, Deleuze rejoint clairement l'exigence génétique de ses prédécesseurs, raison suffisante ou genèse transcendantale. Spinoza et Leibniz n'avaient pas d'autre but lorsqu'ils demandaient une définition génétique de la chose : dégager sa règle de production ou sa loi interne de développement ; de même Maïmon, lorsqu'il cherchait dans un schématisme transcendantal la règle immanente de construction de l'objet. Mais cette genèse n'est jamais fictive ou abstraite, elle est réelle ; elle n'est pas non plus actuelle ou empirique, mais idéale (elle diffère en nature de l'objet actuel). Bref, pour Deleuze, la détermination progressive de l'objet est virtuelle, réelle sans être actuelle, idéale sans être abstraite.

Deleuze propose deux exemples de la détermination réciproque : la ligne et la couleur. Considérons deux couleurs. D'après Deleuze, en tant que principe de production interne, le principe de détermination réciproque n'engendre pas une couleur déterminée sans inclure en même temps sa différence avec les autres. La différence extrinsèque entre deux couleurs est donc intériorisée dans leurs rapports différentiels respectifs. Dans son étude sur Bergson, Deleuze avait ainsi montré comment différentes couleurs devaient être comprises comme des nuances de la lumière blanche comme pure Idée de couleur. Dans *Différence et répétition*, Deleuze cite cette fois Maïmon, qui montre l'importance de cette distinction : « Quand je dis par exemple : le rouge est différent du vert, le concept de la différence en tant que pur concept de l'entendement n'est pas considéré comme le rapport des qualités sensibles (sinon la question kantienne du *quid juris* resterait entière).

Mais : ou bien, conformément à la théorie de Kant, comme le rapport de leurs espaces en tant que formes *a priori*, ou bien, conformément à ma théorie, comme le rapport de leurs différentielles qui sont des Idées *a priori* [...]. La règle particulière de la production d'un objet, ou le mode de sa différentielle, voilà ce qui en fait un objet particulier, et les rapports entre les différents objets naissent des rapports de leurs différentielles »²⁶⁴. La solution de Maïmon est pour le moins énigmatique. Que signifie que le rapport entre les différents objets naissent des rapports de leurs différentielles ? Nous pouvons imaginer une réponse, que Deleuze ne donne pas. Considérons le cas de la peinture pointilliste. La couleur singulière n'est pas ici l'aperception du rapport entre différentes couleurs inaperçues (intégration), c'est d'abord chaque point de couleur qui est singulier par sa manière de réfracter la pure lumière blanche, d'en être une nuance immanente et par là de se rapporter à toutes les autres couleurs indépendamment desquelles elle n'est rien (rapport différentiel). Deleuze n'explicite pas cet exemple, il l'éclaire par un autre.

Considérons donc le deuxième exemple de Deleuze, le célèbre problème de la définition de la ligne droite. Très tôt, le problème s'est posé en mathématique de définir la ligne droite par rapport à la ligne courbe. La question était notamment de savoir si le fait d'être le plus court chemin entre deux points (propriété de minimum) est une propriété secondaire de la droite ou bien son attribut essentiel. D'un côté, Euclide définit la droite comme la ligne qui repose également sur ses points, tandis qu'Héron, de l'autre, la définit comme le plus court chemin entre deux points. Ce problème se posait avec d'autant plus d'acuité que, dès l'Antiquité, la méthode d'exhaustion d'Archimède montrait qu'il existait un passage à la limite entre la droite et la courbe, une égalisation tendancielle de l'aire des polygones inscrits à l'aire de la surface courbe entraînant une diminution vers l'infiniment petit de leur différence (un polygone ayant un nombre infini de côtés tendrait à coïncider avec le cercle dans lequel il est inscrit). Or, il en va pour Deleuze de la différence entre la droite et la courbe comme de la différence entre les couleurs. Voici ce qu'il nous dit :

Le plus court peut s'interpréter de deux façons : ou bien du point de vue du conditionnement, comme un schème de l'imagination qui détermine l'espace conformément au concept (ligne droite définie, comme superposable à elle-même en toutes ses parties) — et en ce cas la différence reste extérieure, incarnée par une règle de construction qui s'établit

²⁶⁴ S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, op. cit., p. 50-51 (la traduction est reprise à M. Gueroult) (cité in *DR*, 225-226).

« entre » le concept et l'intuition. Ou bien le plus court s'interprète du point de vue de la genèse, comme une Idée qui surmonte la dualité du concept et de l'intuition, qui intériorise aussi la différence de la droite et de la courbe, et qui exprime cette différence interne sous la forme d'une détermination réciproque et dans les conditions de minimum d'une intégrale. Le plus court n'est plus schème, mais Idée ; ou il est schème idéal, non plus schème d'un concept (*DR*, 226)²⁶⁵.

Nous croyons devoir comprendre les termes de cette alternative de la manière suivante. Ou bien, dans le premier cas, l'entendement possède un concept de ligne droite défini à la manière d'Euclide, et « le plus court » se présente alors comme le schème de l'imagination correspondant à ce concept : c'est lui qui permet de le figurer spatialement dans l'intuition pure — auquel cas la ligne droite n'est pas réellement engendrée puisque l'on s'est donné d'un côté un concept dans l'entendement et de l'autre un espace euclidien dans l'intuition, le plus court ayant le rôle de surmonter l'extériorité des deux, sans que l'on sache d'où il reçoit son pouvoir déterminant. Ou bien dans le second cas (et c'est la solution de Deleuze), « le plus court » est le dynamisme spatio-temporel idéal par lequel la ligne est engendrée comme ligne droite dans sa différence avec la courbe — auquel cas ce n'est pas la ligne droite qui est la plus courte mais c'est « le plus court » qui produit une ligne *comme* droite dans sa différence avec la courbe : il est le rapport différentiel de la droite et de la courbe. En ce sens, « le plus court » est le schème idéal qui divise l'Idée de ligne en droit et courbe et permet de mesurer la seconde à la première, c'est-à-dire de choisir le bon côté de la division. Invoquant les travaux du mathématicien Jules Houël, Deleuze peut ainsi affirmer que l'Idée de la plus courte distance sert moins à produire la droite qu'à déterminer la longueur d'une ligne courbe au moyen de la droite, comme c'était déjà le cas dans la méthode archimédienne d'exhaustion²⁶⁶. *Le plus court* est donc une règle de

²⁶⁵ On trouve également l'exemple de la ligne droite longuement développé par Maïmon dans son *Essai*, en opposition à la conception kantienne. Cf. S. Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, *op. cit.*, p. 66-69 ; E. Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction (AK III, 38) : « Que la ligne droite soit, entre deux points, la plus courte, c'est une proposition synthétique ». Sur cette discussion, cf. G. Deleuze, « Qu'est-ce que fonder ? » : « Droite paraissait le sujet, en fait c'est une détermination tout à fait externe. La ligne est produite comme droite. Ce qui est véritablement interne, c'est le plus court qui détermine la ligne comme droite ». — Sur le débat autour de la définition de la ligne droite chez Leibniz et Kant, cf. le cours du 20 mai 1980 (cours disponible en ligne sur www.webdeleuze.com).

²⁶⁶ Cf. J. Houël, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire*, Paris, Gauthiers-Villars, 1867, Note IV. Sur la méthode d'exhaustion, voir notamment p. 77 : « On voit donc que nous sommes arrivés à la définition moderne de la longueur de l'arc de courbe, sans faire autre chose que de traduire et de développer l'idée d'Archimède, et que les

construction de la droite qui enveloppe en même temps sa différence avec la ligne courbe, différence interne qui n'introduit aucune négation dans la détermination de l'objet.

Le problème de la ligne droite n'est pas seulement célèbre dans l'histoire des mathématiques et de la philosophie des mathématiques, c'est aussi un exemple récurrent sous la plume de Deleuze (*ID*, 138, 143-144 ; *DR*, 47, 226, 286). Cela ne doit pas nous étonner si l'on tient compte du fait que la ligne droite est aussi chez lui l'image de l'ordre du temps, c'est-à-dire le symbole de la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable par la détermination. Ce n'est donc pas sans un certain esprit de rigueur que Deleuze privilégie cet exemple, car le plus court ou la propriété de minimum est le schème idéal du virtuel. Ainsi formulait-il en 1961 à propos de Lucrèce : « Dans le vide, la vitesse des atomes est égale à son mouvement *dans une direction unique en un minimum de temps continu*. Ce minimum exprime la plus petite durée possible pendant laquelle un atome se meut dans une direction donnée, avant de pouvoir prendre une autre direction sous le choc d'un autre atome » (*LS*, 311). Ainsi dira-t-il vingt-cinq ans plus tard, dans son ultime texte sur le virtuel, publié de manière posthume : « [Ces éléments] sont dits virtuels en tant que leur émission et absorption, leur création et destruction se font en un temps plus petit que le minimum de temps continu pensable » (*D*, 179). Le plus court est le schème idéal de la ligne droite et de la forme transcendantale du temps, c'est-à-dire le dynamisme spatio-temporel universel de l'Idée. Si nous appliquons ces considérations à la théorie deleuzienne de l'Idée, nous devons conclure que, dans la structure de l'Idée dialectique, *c'est en un minimum de temps continu et en ligne droite que les éléments idéaux se rapportent les uns aux autres (coexistence virtuelle)*. Nous retrouvons ici la réponse à la question de la temporalité propre à la détermination progressive de l'Idée : la vitesse infinie de la pensée pure n'est ni une succession empirique ni une synchronie logique, mais une détermination qui obéit à une loi de minimum, c'est-à-dire qui se fait en un minimum de temps continu.

Comme le suggèrent les exemples de la ligne et de la couleur, la détermination réciproque implique une connaissance de la genèse intrinsèque des propriétés de la chose, en elle-même et dans sa différence interne avec les autres. C'est précisément cette raison suffisante de l'individuel qui échappait à la méthode kantienne, là où Deleuze faisait remarquer que « si la philosophie

principes que nous avons cités, loin de contenir une définition de la ligne droite, servent au contraire à définir, au moyen de la ligne droite, la longueur de la ligne courbe ».

a un rapport direct et positif avec les choses, c'est seulement dans la mesure où elle prétend saisir la chose même à partir de ce qu'elle est, dans sa différence avec tout ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire dans sa *différence interne* » (*ID*, 44). Cependant, le principe de détermination réciproque demeure à cet égard insuffisant. Il nous présente certes la forme de coexistence de tous les éléments idéaux, la synthèse réciproque de l'Idée, les rapports différentiels qui la définissent (ainsi, la pure lumière blanche comme coexistence immanente de toutes les couleurs) ; mais il ne nous fournit pas le principe par lequel le rapport différentiel prend une valeur déterminée qui correspond à une chose singulière (telle nuance de couleur dans sa différence interne avec les autres). Nous ne sommes donc pas encore parvenus au terme de la raison suffisante. C'est pour y parvenir que le principe de détermination réciproque se dépasse chez Deleuze dans un principe de détermination complète, troisième et dernière figure de la raison suffisante.

Le principe de détermination complète (élément de la potentialité)

La potentialité et le concept ordinal de nombre

Au réellement déterminable correspondait l'élément de la qualitatité et le principe de détermination réciproque. À l'effectivement déterminé correspond maintenant l'élément de la potentialité et un principe de détermination complète. Deleuze précise que le procédé est ici « analogue » aux deux précédents (*DR*, 226). Quel est-il ? Deleuze montre que le rapport différentiel est un rapport entre éléments hétérogènes qui n'est ni compensable dans l'intuition ni sommable dans l'entendement, c'est-à-dire dont la différence ne s'annule ni empiriquement ni abstraitement. Nous reconnaissons le rejet simultané de l'actuel et du possible. S'appuyant sur les objections que le philosophe et mathématicien Hoëne Wronski adresse aux interprétations que Lazare Carnot et Joseph-Louis Lagrange proposent du calcul différentiel, Deleuze affirme que « la différentielle est bien une pure puissance, comme le rapport différentiel, élément pur de la potentialité » (*DR*, 226-227).

Si l'argument avancé est analogue aux deux précédents, la présentation concise qu'en donne Deleuze présuppose certains rappels historiques et techniques sur les discussions qui entourent la métaphysique du calcul au XVIII^e siècle. L'argument nous semble pouvoir être reconstruit

de la manière suivante²⁶⁷. — D'après Carnot, qui entreprend dans ses *Réflexions sur la métaphysique du calcul infinitésimal* (1797) de fixer la théorie du calcul, le véritable principe métaphysique de l'analyse infinitésimale est le principe de « compensation des erreurs »²⁶⁸. Dans un esprit profondément leibnizien, Carnot suggère que la méthode du calcul infinitésimal n'est rien d'autre que la méthode d'exhaustion réduite à un algorithme, et que l'on peut remplacer toute quantité donnée par une autre qui en diffère de manière infinitésimale. Les « quantités inappréciables » sont en réalité des auxiliaires qui sont introduits pour faciliter le calcul et qui se trouvent éliminés du résultat final. Suivant le principe de la compensation des erreurs, des équations imparfaites deviennent alors parfaitement exactes une fois éliminées les quantités dont la présence occasionnait les erreurs. — Au même moment, dans sa *Théorie des fonctions analytiques* (1797), et déjà dans son mémoire de 1772, Lagrange manifeste au contraire un grand scepticisme vis-à-vis de la notion leibnizienne d'infiniment petit comme de l'introduction du mouvement dans la méthode newtonienne des fluxions. S'appuyant sur les avancées d'Euler (théorie des fonctions) et de Taylor (calcul des séries), Lagrange cherche une méthode strictement algébrique de calcul²⁶⁹. Euler, au XVIII^e siècle, distingue deux grandes sortes de fonctions : d'une part, des fonctions dites algébriques, qui peuvent se calculer à partir de l'addition, la soustraction, la multiplication, la division et l'extraction de racines, et d'autre part, des fonctions dites transcendentes, qui ne le peuvent pas (comme l'exponentielle, les logarithmes, les fonctions trigonométriques) ; or, pour calculer le développement de ces fonctions transcendentes, donc pour trouver leurs dérivées, Taylor propose de développer la fonction en une suite et d'en calculer la série, autrement dit de sommer les termes de la suite (séries de Taylor). Cette méthode de calcul sériel appliquée au calcul différentiel sera développée par Lagrange, si bien qu'une fonction transcendente pourra désormais être ramenée à un polynôme, c'est-à-dire à des calculs fondés sur les quatre opérations de base. La conception strictement algébrique du calcul

²⁶⁷ Dans ce qui suit, nous reprenons en grande partie les analyses de Boyer dont s'est manifestement inspiré Deleuze : cf. C. Boyer, *History of the calculus and its conceptual development*, chap. VI « The period of indecision ».

²⁶⁸ On sait que Carnot ne parviendra pas à fournir au calcul la base logique rigoureuse qu'il projetait de lui donner, étant en réalité plus préoccupé par son usage pratique et par sa fécondité dans les sciences de la nature, comme d'ailleurs la grande majorité des scientifiques du XVIII^e siècle.

²⁶⁹ Cf. J.-L. Lagrange, *Sur une nouvelle espèce de calcul relatif à la différentiation et à l'intégration des quantités variables* (1772) ; *Théorie des fonctions analytiques* (1797). Pour une analyse philosophique détaillée des avancées dues à Lagrange, cf. J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, op. cit., chap. I.

remplace alors les notions métaphysiques ou dynamiques de Leibniz et de Newton. Simplement, pour effectuer ce calcul, c'est-à-dire pour résoudre des équations du troisième ou du quatrième degré, il est nécessaire d'en abaisser ou d'en réduire les puissances, sous peine de ne pas pouvoir comparer et sommer les fonctions dérivées de degrés différents. De sorte que, en définitive, la méthode de Lagrange ne repose plus comme chez Carnot sur une compensation des erreurs, mais elle repose sur une « dépotentialisation ».

C'est à ce niveau qu'intervient l'objection de Hoëne Wronski que reprend Deleuze. Ardent défenseur de la méthode différentielle de Leibniz et de la philosophie transcendante de Kant, Wronski reproche aux présentations de Lagrange et de Carnot d'avoir vainement cherché à évacuer l'infini du calcul différentiel. Vainement, car l'infini est un élément extra-mathématique, qui non seulement persiste au cœur de leurs calculs mais surtout les conditionne. Certes, la prétendue compensation des erreurs chez l'un et le procédé de dépotentialisation chez l'autre semblent faire disparaître la différentielle dans le résultat. Mais en réalité ils la présupposent, car pour Wronski c'est la différentielle qui rend possible la compensation des erreurs et l'abaissement des puissances. Deleuze peut ainsi résumer :

Contre Carnot, [Wronski] objecte que les équations dites auxiliaires ne sont pas inexactes parce qu'elles impliquent dx et dy , mais parce qu'elles négligent certaines quantités complémentaires qui diminuent en même temps que dx et dy : loin d'expliquer la nature du calcul différentiel, dès lors, la présentation de Carnot la suppose. Et il en est de même des séries de Lagrange où, du point de vue d'un algorithme rigoureux qui caractérise selon Wronski la « philosophie transcendante », les coefficients discontinus ne reçoivent de signification que par les fonctions différentielles qui les composent (*DR*, 227).

Ainsi, par l'intermédiaire de Wronski, Deleuze reproche à la compensation des erreurs comme à l'opération de dépotentialisation de nier l'hétérogénéité qui est au cœur du rapport différentiel. Le rapport différentiel n'est pas une fonction qui s'établit entre deux variables homogènes, il suppose au contraire qu'elles ne soient pas à la même puissance. Il ne suffit pas de pouvoir changer leur valeurs, comme lorsqu'on passe de $2/3$ à $4/6$, ni même de les laisser indéterminées, à la manière de variables dépendantes dans une fonction (avec $f(x) = ax + b$ ou $a = 2b$, il y a bien deux variables, mais leurs variations respectives sont mutuellement dépendantes à l'intérieur de la fonction déterminée). Il faut que l'une des deux grandeurs soit à une puissance supérieure (par exemple, $2ax - x^3 = y^2$, ou bien $y^2/x = P$) : c'est seulement à cette condition, d'après Deleuze, que leur rapport peut être déterminé comme

rapport différentiel entre variables indépendantes (dy/dx), « sous lequel la valeur des variables n'a plus d'autre détermination que de s'évanouir ou de naître » (QPh, 115 ; DR, 226).

De même que pour la quantitabilité et la qualitabilité, Deleuze peut donc rappeler l'impossibilité de réduire l'élément de la potentialité aux figures qu'elle prend dans l'intuition ou dans l'entendement. Car la compensation des erreurs dans l'intuition et la sommation des termes de la série par l'entendement manipulent des quantités qui supposent elles-mêmes la puissance du continu qui les engendre, un nombre nombrant qui génèrent les quantités nombrées et en diffère réellement²⁷⁰. Avec Wronski, Deleuze peut ainsi écrire : « S'il est vrai que l'entendement fournit une "sommation discontinue", celle-ci n'est que la matière de la génération des quantités ; seule la "graduation" ou continuité en constitue la forme, qui appartient aux Idées de la raison. C'est pourquoi les différentielles ne correspondent certes à aucune quantité engendrée, mais sont une règle inconditionnée pour la genèse de la connaissance de la quantité, et pour la génération des discontinuités qui en constituent la matière ou pour la construction des

²⁷⁰ Que Deleuze en soit venu à prêter intérêt à la figure ésotérique de Hoëne Wronski ne s'explique pas seulement par l'ambition transcendantale de ce dernier, mais surtout par le rôle qu'il assigne au continu *via* l'idée des quantités intensives. Le jugement que porte Boyer à son sujet est probablement à l'origine de l'intérêt de Deleuze pour sa doctrine : « Wronski affirmait que le calcul différentiel constituait un *algorithme primitif* régissant la *génération* des quantités, plutôt que les lois de quantités *déjà formées*. Il tenait ses propositions pour être les expressions d'une vérité absolue, et considérait dès lors la déduction de ses principes comme au-delà de la sphère des mathématiques. [...] Wronski n'exerça pas une forte influence sur le développement du calcul. Les mathématiques de l'époque étaient sur le point d'accepter ce à quoi il s'opposait : l'établissement rigoureusement logique du calcul sur le concept de limite. Néanmoins, l'œuvre de Wronski représente un exemple extrême d'une vue qui s'avérera récurrente tout au long du XIX^e siècle. En considérant le calcul comme un moyen d'expliquer l'accroissement des intensités, les successeurs de cette école de pensée cherchaient à conserver le concept d'infiniment petit, non comme une quantité extensive mais comme une grandeur intensive (*intensive magnitude*). Les mathématiques avaient exclu l'infiniment petit assignable (*the fixed infinitely small*) parce qu'elles avaient échoué à établir la notion logiquement ; mais la philosophie transcendantale avait cherché à préserver l'intuition primitive à cet égard en l'interprétant comme ayant une réalité métaphysique *a priori* associée à la génération de la grandeur (*magnitude*) » (C. Boyer, *History of the calculus and its conceptual development*, op. cit., p. 262-263). — Hermann Cohen critiquait Lagrange pour avoir renoncé, en faveur du formalisme mathématique, au concept générateur qui était à la base de la méthode des fluxions ou des différentielles (cf. H. Cohen, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, Paris, Vrin, 1999). En réalité, comme l'indique l'objection de Wronski, la défiguration des quantités intensives en quantités extensives trouve moins son origine dans le formalisme mathématique de Lagrange que dans le procédé de dépotentialisation nécessaire à sa résolution. Il n'en reste pas moins que la puissance issue du continu constitue, pour Wronski comme pour Deleuze, un élément extra-mathématique dans lequel la mathématique puise mais qu'elle ne peut par nature formaliser.

séries » (*DR*, 227). L'objection que Deleuze emprunte à Wronski suit donc le même schéma que les précédentes : il y a une différence de nature entre les quantités manipulées dans la représentation et la puissance du continu. De même que le nombre réel ou la coupure diffère en nature la série des nombres rationnels dont il est la limite (la quantitabilité diffère de la quantité) ; de même que la dérivabilité diffère en nature de chaque dérivée particulière (la qualitabilité est irréductible à la qualité) ; de même, enfin, la différence de puissances dans le rapport différentiel ne saurait être égalisée ou dépotentialisée sans nier la différence réelle qu'elle implique (la potentialité est hétérogénéité interne). En vertu de cette impossible annulation de la différence dans le résultat, Deleuze pouvait affirmer que tout objet actuel hérite d'une part de virtuel qu'il actualise, qu'il lui emprunte un potentiel qu'il distribue dans l'étendue (*QPh*, 116). Tout phénomène actuel est un signe et participe de la puissance de penser dans l'Idée, parce qu'il renvoie à une inégalité qui le conditionne. « Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences : différence de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, *différence d'intensité* » (*DR*, 286). Nous verrons plus loin comment toute la théorie deleuzienne de l'actualisation est arimée à la théorie de la différence intensive. Mais que nous apprennent ces considérations sur la potentialité de l'Idée ? Nous devons retenir que, chez Deleuze, *les rapports différentiels qui coexistent dans l'Idée ne sont pas séparables de niveaux disparates ou hétérogènes, de différences de niveaux dialectiques qui définissent la puissance virtuelle propre à l'Idée, son énergie potentielle*. Or, à chaque niveau correspond d'après Deleuze une répartition de points singuliers, qui définissent la structure complète de l'Idée. C'est ce que nous devons expliquer pour parvenir au terme de la raison suffisante.

Les singularités ou la détermination complète

Les rapports différentiels ne sont pas séparables des séries hétérogènes dans lesquelles ils s'expriment. On sait que, pour une fonction algébrique simple, le calcul de la fonction dérivée fournit la loi de développement de la primitive, présenté généralement sous la forme d'un tableau de variations indiquant son accroissement dans certains intervalles ainsi que son ou ses extrema. Les tangentes expriment ainsi un accroissement positif ou négatif dans un intervalle et, à la limite de cet intervalle, l'extremum où la dérivée est nulle exprime l'inversion de la valeur de l'accroissement : le minimum indique le passage d'un accroissement négatif à un accroissement positif, le maximum, le passage d'un accroissement positif à

un accroissement négatif. Soit une fonction simple, déterminée par $f(x) = x^2$: l'accroissement est négatif dans l'intervalle $] -\infty, 0[$; il est positif dans l'intervalle $] 0, +\infty[$; il s'annule en $x = 0$ (minimum de la courbe). Par le calcul de la dérivée, on obtient donc la loi de développement de la courbe parabolique. Il en va de même pour les fonctions transcendentes, la loi de développement complète étant définie par la série infinie des dérivées partielles. On sait par ailleurs que les points dits « ordinaires » sont situés sur la courbe dans l'intervalle entre deux points « singuliers » ou « remarquables ». Chaque singularité est donc à la source d'au moins deux séries de points ordinaires, qui se prolongent chacune dans une direction déterminée jusqu'au voisinage d'une autre singularité. *Sans cesse, Deleuze rappelle que la notion de singularité ne se limite pas à son sens mathématique, qu'elle est un événement idéal, qui exprime ce qui arrive au niveau de l'Idée, quel que soit son ordre.* « Qu'est-ce qu'un événement idéal ? C'est une singularité. Ou plutôt c'est un ensemble de singularités, de points singuliers qui caractérisent une courbe mathématique, un état de choses physique, une personne psychologique et morale. Ce sont des points de rebroussement, d'inflexion, etc. ; des cols des nœuds, des foyers, des centres ; des points de fusion, de condensation, d'ébullition, etc. ; des points de pleurs et de joie, de maladie et de santé, d'espoir et d'angoisse, points dits sensibles » (LS, 67). La théorie des singularités est de première importance pour la théorie deleuzienne de l'Idée, et par conséquent du concept philosophique. Car en tant qu'elles correspondent aux événements idéaux, les singularités font l'objet de la casuistique transcendantale, c'est-à-dire de tout l'art dialectique. L'événement idéal est le sens d'un événement empirique, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle. La détermination complète d'une chose particulière se confond donc avec la détermination des singularités qui la définissent hors de tout rapport à l'existence actuelle, c'est-à-dire dans la pensée pure.

Mais pourquoi Deleuze affirme-t-il que « la forme sérielle se réalise nécessairement dans la simultanéité de deux séries au moins » (LS, 50) ?, que « toute structure est sérielle, multi-sérielle, et ne fonctionnerait pas sans cette condition » (ID, 255) ?, que le premier caractère d'un système intensif est « l'organisation en séries » (DR, 154) ? De même que dx était défini par le rapport entre la continuité et sa cause idéale (la coupure comme assumption disjonctive de deux ensembles), de même que le rapport différentiel s'établit sur deux niveaux de puissance hétérogènes, de même chaque singularité est à cheval sur deux niveaux. Chaque point singulier est en effet en rapport à la fois avec la série de points ordinaires dans laquelle il se prolonge et avec une

série de niveau supérieur. *Relevant d'une autre dimension que la série de points ordinaires dont ils constituent la limite, les points singuliers s'organisent eux-mêmes dans une série de dimension supérieure. Ou comme le disait Deleuze à propos de Leibniz : ils excluent en essence ce qui les inclut en cas.* C'est déjà ce que nous révélait d'ailleurs la qualitatibilité dans la mesure où elle introduisait un étagement de niveaux et une coexistence de tous les niveaux dans l'Idée (Idée de l'Idée). Ainsi, à chaque niveau correspond une série de termes qui se rapporte sous sa propre puissance à une autre série, qui forme elle-même la base potentielle de développement d'une autre série de puissance différente. Soit l'exemple de la langue que Deleuze affectionne tant. Si l'on considère les phonèmes comme des éléments idéaux prélevés sur le continuum sonore de l'Idée linguistique, il apparaît en effet qu'ils ne s'organisent pas eux-mêmes en série de points singuliers sans que leur détermination réciproque ne produise des rapports phonématiques pertinents (p/b) renvoyant aux morphèmes comme à une autre série de valeurs différentielles (*pillard/billard*). Dans une langue déterminée, les règles phonologiques d'articulation se répètent donc à un autre niveau, sous une puissance abaissée, dans des règles morphologiques de formation des morphèmes, renvoyant eux-mêmes à un autre niveau à des règles syntaxiques de production d'énoncés signifiants. « En effet, les éléments symboliques que nous avons précédemment définis, pris dans leurs rapports différentiels, s'organisent nécessairement en série. Mais comme tels, ils se rapportent à une autre série, constituée par d'autres éléments symboliques et d'autres rapports : cette référence à une seconde série s'explique facilement si l'on se rappelle que les singularités dérivent des termes et rapports de la première, mais ne se contentent pas de les reproduire ou de les réfléchir. Ils s'organisent donc eux-mêmes en une autre série capable d'un développement autonome, ou du moins rapportent nécessairement la première à une telle autre série. Ainsi les phonèmes et les morphèmes » (*ID*, 255)²⁷¹.

²⁷¹ En conformité avec son interprétation du structuralisme, sur laquelle nous aurons à revenir plus loin, Deleuze appelle « signifiante » la série de puissance supérieure, et « signifiée » celle de puissance inférieure. Cf. *LS*, 65-66 : « 1°) Il faut au moins deux séries hétérogènes, dont l'une sera déterminée comme "signifiante" et l'autre "comme signifiée" (jamais une seule série ne suffit à former une structure. 2°) Chacune de ces séries est constituée de termes qui n'existent que par les rapports qu'ils entretiennent les uns avec les autres. À ces rapports, ou plutôt aux valeurs de ces rapports, correspondent des événements très particuliers, c'est-à-dire des *singularités* assignables dans la structure : tout à fait comme dans le calcul différentiel, où des répartitions de points singuliers correspondent aux valeurs des rapports différentiels. Par exemple, les rapports différentiels entre phonèmes assignent des singularités dans une langue, au "voisinage" desquelles se constituent les sonorités et significations caractéristiques de la langue. Bien plus, il apparaît que les singularités attendant

Avec la pluralité de séries de termes singuliers de différents niveaux s'achève la détermination progressive de l'Idée : le principe de détermination réciproque se dépasse dans un principe de détermination complète. En quoi y a-t-il pour Deleuze détermination complète de l'objet ? Nous savons que, chez lui, la détermination complète de l'objet n'implique pas qu'il jouisse d'une existence actuelle. Aussi peut-il distinguer deux moitiés impaires de l'objet : sa moitié idéale et sa moitié actuelle. Invoquant la terminologie cartésienne, il nomme ces deux parties « objet complet » et « objet entier ». L'un désigne la moitié idéale de l'objet à laquelle il ne manque aucune détermination essentielle (l'objet est complètement déterminé), quoiqu'il ne bénéficie pas de l'existence actuelle ; l'autre désigne l'objet dans ses deux moitiés (en tant qu'il est intégralement déterminé). Pour Deleuze, l'objet complet peut donc être dit *ens omni modo determinatum* sans pourtant exister actuellement ou empiriquement.

La détermination doit être une détermination complète de l'objet, et pourtant n'en former qu'une partie. C'est que, suivant les indications de Descartes dans les *Réponses à Arnauld*, on doit distinguer avec soin l'objet comme complet et l'objet comme entier. Le complet n'est que la partie idéale de l'objet, qui participe avec d'autres parties d'objets dans l'Idée (autres rapports, autres points singuliers), mais qui ne constitue jamais une intégrité comme telle. Ce qui manque à la détermination complète, c'est l'ensemble des déterminations propres à l'existence actuelle. Un objet peut être *ens*, ou plutôt *(non)-ens omni modo determinatum*, sans être entièrement détermine ou exister actuellement (*DR*, 270 ; cf. *DR*, 67, 358).

Si Deleuze en appelle à Descartes pour que cette distinction du complet et de l'entier soit faite « avec soin », c'est que toute la logique transcendantale en dépend (ce que ni Gilson ni Badiou n'ont vu). Or, cette distinction, Kant ne la faisait pas : la *Critique de la raison pure* et la *Logique* entretiennent en effet une confusion entre le complet, l'intégral et l'exhaustif (*vollständig, durchgängig*). Mais s'il ne la fait pas, c'est justement qu'il n'y a d'après lui de détermination complète qu'au niveau de l'individu existant, objet d'une intuition empirique, le concept étant impuissant à parvenir jusqu'à la détermination complète de l'objet dans son individualité²⁷². Toujours la confusion de l'individu

à une série déterminent d'une manière complexe les termes de l'autre série. Une structure comporte donc en tout cas deux distributions de points singuliers correspondant à des séries de bases ».

²⁷² Cf. E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 385-388 ; *Logique*, § 15, Rem. Dans le *Kant-Lexikon*, Rudolf Eisler n'indique aucune différence significative entre *vollständig* et *durchgängig* (cf. R. Eisler, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994, p. 244-246).

complètement déterminé et de l'objet actuel, confusion inadmissible pour Deleuze puisqu'elle ruine le but assigné à la pensée philosophique : parvenir à la raison suffisante de la chose, produire l'unité du concept et de l'individu.

CONCLUSION — DE LA DIALECTIQUE A LA THEORIE DES MULTIPLICITES

Quoique nous ne soyons pas encore parvenus au terme de la progression synthétique, peut-être sommes-nous déjà en mesure de la comparer à la régression analytique. Dans les trois synthèses du temps, nous nous étions aperçus qu'il y avait un saut entre chacune des synthèses : nous avons d'abord sauté dans la première synthèse, puisque seul un état de nous mêmes est en prise directe sur le champ d'expérience pure. Puis, de la première à la deuxième synthèse, nous avons sauté dans le passé pur, pour apprendre que c'est sous la contrainte de l'imagination d'Érôs que nous étions conduit de l'empirique au transcendantal, elle-même activée par un signe intensif ; le mouvement s'est fait dans notre dos. Surtout, de la deuxième à la troisième synthèse du temps, nous sommes passés de la stérilité de la mémoire impassible à la puissance génétique de la pensée pure, sans que nous comprenions exactement sous quelle nécessité l'Idée était devenue principe génétique. Nous demandons alors : n'est-ce pas une difficulté symétrique qui apparaît ici, dans le mouvement de la progression synthétique ? Il semble en effet qu'il y ait déjà un saut dans le premier moment de l'Idée, dû au fait que la raison suffisante ne se fonde pas elle-même. Il était donc nécessaire que sa première figure, le principe de déterminabilité, soit comme double : qu'il plonge ses racines dans une déraison pure d'un côté et qu'il amorce une genèse transcendantale de l'autre. Mais pourquoi avons-nous été entraînés du côté de la progression synthétique, plutôt que de sombrer dans la déraison ou la folie ? En un sens, nous savons pourquoi un saut s'est accompli de la stérilité à la genèse : c'est que la différence a été réellement pensée, et exprimée philosophiquement. Autrement dit, *l'Idée est devenue instance génétique pour autant qu'elle a été effectivement pensée*. Et nous avons toutes les raisons de croire qu'un même type de saut se produira au terme de la détermination complète, lorsque l'Idée complètement déterminée sera conduite à s'individualiser et à s'actualiser dans un champ empirique. Car s'il est vrai que l'Idée a chez Deleuze une existence physique intensive, comme nous

l'avons suggéré, ce n'est vrai, à nouveau, que pour autant qu'elle est effectivement pensée. *Tout se passe donc comme si l'Idée-problème était débordée de deux côtés : du côté de la différence ontologique dont elle sort et du côté de la différence intensive dans laquelle elle s'exprime. Toujours, la même question revient, à la fois ontologique et physique : sous quelle contrainte l'Idée est-elle amenée à s'affirmer, à passer de la stérilité à la genèse ?* Pour approcher la réponse, il nous faut mieux examiner le statut de la dialectique, où se séparent les deux tendances de l'absolu, où se opère donc le saut hors de la représentation. Cet examen se confond avec le problème du rapport entre science et philosophie.

Depuis Platon, la dialectique se présente en effet comme le point de disjonction de la philosophie et de la mathématique, le lieu où l'une prend le relais de l'autre. Mais chez Deleuze lui-même, ce relais ne va pas sans une certaine ambiguïté : ne fait-il pas appel à des notions mathématiques, celles du calcul différentiel, pour exprimer la détermination progressive de l'Idée dialectique ? La dialectique est-elle mathématique ou méta-mathématique ? Cette difficulté se redouble du fait que, au quatrième chapitre de *Différence et répétition*, l'appel au calcul différentiel ouvre sur une théorie de la *mathesis universalis* et des multiplicités, qui est l'emblème de la rationalisation du savoir dans la phénoménologie husserlienne. Il ne fait pas de doute en tout cas que Deleuze ait cherché à se mesurer au rationalisme sur son propre terrain. Il nous semble que les notions de dialectique, de *mathesis* et de multiplicité constitue chez lui le lieu de cette confrontation, et le moyen de mieux déterminer la spécificité de la pensée philosophique.

CHAPITRE 6. PHILOSOPHIE ET SCIENCES

Dans *Différence et répétition*, la confrontation de la philosophie et des sciences a lieu sur deux terrains, celui de la dialectique des Idées et celui de la théorie des multiplicités et des structures. En situant le débat au niveau de la dialectique, Deleuze inscrit évidemment sa réflexion dans une tradition historique qui remonte à Platon. En le situant autour de la théorie des multiplicités et des structures, Deleuze inscrit cette fois sa réflexion dans le débat contemporain, et ce à double titre. D'une part, il prend position vis-à-vis de la définition husserlienne de la philosophie : Deleuze admet que la philosophie est une théorie des multiplicités, mais refuse d'en faire une théorie normative de la science. D'autre part, il prend position à l'intérieur du structuralisme, qui s'inspire de la théorie mathématique des groupes et des ensembles : cette fois, Deleuze y voit le moyen de déterminer la nature complexe de l'Idée, mais rejette la conception axiomatique qui prive l'Idée de toute puissance génétique. *Chez Deleuze, la théorie des multiplicités n'est pas autre chose que la théorie des Idées dialectiques, mais elle a un but précis : accomplir en philosophie la révolution que les mathématiques ont faite pour leur compte à la fin du XIX^e siècle avec la théorie des groupes et des ensembles, et opposer l'empirisme transcendantal aux nouvelles formes de dogmatisme suscitées par l'idéal scientifique de la philosophie rationaliste.* Deleuze s'inscrit donc deux fois dans le débat historique sur la différence entre la philosophie et les mathématiques : une fois dans la tradition platonicienne, autour de la dialectique de l'Idée ; une autre fois dans le débat contemporain, autour de la théorie des multiplicités et du structuralisme. Nous examinerons ces deux aspects successivement ; il est clair, néanmoins, qu'ils communiquent, parce qu'il existe pour Deleuze un lien entre Platon et la théorie des multiplicités : la doctrine des Idées-nombres. Ainsi, nous chercherons successivement à savoir sous quelle condition la dialectique des Idées et la théorie des multiplicités permet à Deleuze de tracer une ligne de partage entre science et philosophie, c'est-à-dire tout aussi bien sous quelles conditions l'empirisme transcendantal met à distance l'ambition dogmatique qui anime le rationalisme lorsqu'il prend la science mathématique pour modèle.

LA DIALECTIQUE DES IDEES, LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE

Une voie dualiste et métaphysique

Le rejet de la définition néo-kantienne de la philosophie

Chez Deleuze, les premières formulations de la différence entre science et philosophie apparaissent dès les études sur Bergson et Nietzsche, puis reviennent dans *Différence et répétition*, où Deleuze les reformule pour son compte. On sait, en outre, que cette question sera reprise en détail en 1991, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Du début à la fin de l'œuvre, nous croyons que l'idée directrice ne changera jamais : elle consiste d'abord, négativement, à *refuser la définition critique de la philosophie qui en fait une réflexion sur la connaissance scientifique*. C'est qu'une telle définition, qui témoigne de la puissance de l'héritage épistémologique kantien en Allemagne et en France (néokantisme, Cercle de Vienne, épistémologie française), ne va pas sans une alternative fâcheuse. Si la philosophie est réflexion sur la connaissance scientifique, ou bien la philosophie passe au service des sciences qui ont seules le pouvoir de connaître objectivement quelque chose, ou bien elle prétend régner sur elles du fait qu'elle en est la conscience même. Alors, suivant la tendance adoptée, on insistera tantôt sur les limites de la philosophie, qui ne peut accéder aux choses en soi et doit se contenter de réfléchir les conditions de nos connaissances objectives, tantôt à l'inverse sur le privilège que possède la connaissance philosophique, celui de fouler le domaine transcendantal qui se refuse à la science. Mais, servante ou reine, la philosophie reste définie par la réflexion, c'est-à-dire par le retour de l'imagination et de l'entendement sur leurs propres représentations. Si bien que, nécessairement, sa connaissance doit être homogène à la forme de la représentation et aux concepts du sens commun, mais non pas aux Idées telle que Deleuze les entend (cf. *LS*, 342). Comme nous l'avons vu au premier chapitre, si Deleuze ne définit jamais la philosophie par la réflexion, c'est que la réflexion ne fait que redoubler les illusions de la conscience. De plus, si la philosophie était ainsi définie, ne faudrait-il pas que la capacité de réflexion soit en même temps retirée à la science ? Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze affirmera clairement qu'une telle définition, sous couvert d'accorder un grand privilège à la philosophie, lui ôte en réalité l'originalité de son rapport aux choses et de sa création propre : « Elle n'est pas réflexion, parce que personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit : on croit donner beaucoup à la

philosophie en en faisant l'art de la réflexion, mais on lui retire tout, car les mathématiciens comme tels n'ont jamais attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique ; dire qu'ils deviennent alors philosophes est une mauvaise plaisanterie, tant leur réflexion appartient à leur création respective » (*QPh*, 11).

On sait que le refus de la définition épistémologique de la philosophie animait déjà la réaction de Heidegger au néokantisme marbourgeois. Au colloque de Davos en 1929, Heidegger prétendait en effet substituer une interprétation ontologique de Kant à la lecture épistémologique qu'en proposait Cassirer²⁷³. Si rien n'indique que Deleuze ait connu la lettre de ce texte, il est évident qu'il n'en ignorait pas l'esprit. Car cette interprétation, Heidegger l'avait développée dans son *Kantbuch*. Deleuze partageait certainement avec Heidegger l'effort de *réorientation de la philosophie en direction de la métaphysique ou de l'ontologie*. Pourtant, comment expliquer que ce soit Bergson plutôt que Heidegger qui anime sa réaction contre la conception néokantienne de la philosophie ? On sait que chez Bergson, la question ne porte pas sur le primat de la science ou de la philosophie quant à la connaissance, ni même sur la différence entre connaissance et pensée, mais d'abord sur leur mode respectif de rapport aux choses, dont le problème de la connaissance ne fait que découler. Or, pour Deleuze, la philosophie constitue bien une relation originale aux choses, une relation directe et non réflexive

²⁷³ E. Cassirer, *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 28-29 : « Ce qu'il y a de commun aux différentes formes de néo-kantisme ne peut être compris qu'à partir de son origine. La genèse est à chercher dans l'embarras de la philosophie devant la question de ce qui lui reste encore comme domaine propre à l'intérieur du tout de la connaissance. Vers 1850, la situation est telle que les sciences, aussi bien celles de l'esprit que celles de la nature, ont occupé la totalité du champ connaissable, de sorte que se pose la question : que reste-t-il encore à la philosophie, si la totalité de l'étant est répartie entre les différentes sciences ? Il ne reste plus que la connaissance de la science, non celle de l'étant. Et c'est de ce point de vue qu'il faut comprendre le retour à Kant qui se produit alors. Dans cette situation on a vu en Kant le théoricien qui a fait la théorie de la connaissance mathématico-physique. La théorie de la connaissance est l'aspect sous lequel on a vu Kant. Husserl lui-même, en un certain sens, est tombé entre 1900 et 1910 dans les bras du néo-kantisme. J'entends par néo-kantisme une certaine conception de la critique : celle qui explique la partie de la [*Critique de la*] *Raison pure* qui mène jusqu'à la Dialectique transcendantale comme une théorie de la connaissance relative à la science de la nature. Il s'agit pour moi de montrer que ce que l'on prétend dégager ici comme épistémologie était pour Kant inessentiel. Kant n'a pas voulu donner une théorie de la science de la nature, mais il a voulu manifester la problématique de la métaphysique, plus exactement de l'ontologie. Le but que je me propose est d'élaborer ce noyau qui est le fondement positif de la *Critique de la raison pure*, pour le réintégrer positivement dans l'ontologie » (tr. fr. P. Aubenque). — Sur la mise en œuvre de ce programme, cf. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique ; Essais et conférences*, « Science et méditation », Paris, Gallimard, 1958. Voir encore J. Beaufret, « Philosophie et science », in *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*, Paris, Minuit, 1974, p. 26-49.

(intuition, pensée pure), telle qu'elle déploie un mode de connaissance spécifique, une connaissance conceptuelle des choses dans leur singularité (identité du concept et de l'individu). En 1956, dans une présentation de Bergson destinée à l'encyclopédie sur *Les philosophes célèbres*, Deleuze écrit ainsi : « La philosophie n'a jamais répondu que de deux manières à une telle question, sans doute parce qu'il n'y a que deux réponses possibles : une fois dit que la science nous donne une connaissance des choses, qu'elle est donc dans un certain rapport avec elles, la philosophie peut renoncer à rivaliser avec la science, elle peut lui laisser les choses, et se présenter seulement d'une manière critique comme une réflexion sur cette connaissance que nous en avons. Ou bien, au contraire, la philosophie prétend instaurer, ou plutôt restaurer, *une autre* relation avec les choses, donc *une autre* connaissance, connaissance et relation que la science précisément nous cachait, dont elle nous privait, parce qu'elle nous permettait seulement de conclure et d'inférer sans jamais nous présenter, nous donner la chose en elle-même. C'est dans cette deuxième voie que Bergson s'engage en répudiant les philosophies critiques » (*ID*, 29-30). La voie bergsonienne qu'emprunte Deleuze se présente comme dualiste et métaphysique : dualiste, parce qu'elle répartit la science et la philosophie sur deux plans réellement distincts, auxquels correspondent deux types de connaissance, directe et indirecte ; métaphysique, parce que la philosophie y est conçue comme une connaissance de l'être des choses, au-delà de leur existence phénoménale.

Deleuze ne cache pas son penchant pour une solution dualiste et métaphysique. Un tel penchant se manifeste d'ailleurs dans l'intérêt qu'il prête tant à la dialectique métamathématique de Platon qu'au passage de la science à la métaphysique chez Descartes. Nous aurons l'occasion de revenir sur le cas de Platon. Son intérêt pour Descartes lui-même, et non pas seulement pour la critique qu'en firent Spinoza et Leibniz, reste en revanche plus méconnu. Nous possédons pourtant une recension que Deleuze fit des travaux d'Alquié sur Descartes. Cette recension, contemporaine des articles sur Bergson, s'avère riche d'enseignements. Deleuze y souligne en effet la différence entre la représentation scientifique de la Nature et la présentation philosophique de l'Être : tandis que les idées qui portent sur la Nature, comme le triangle ou l'étendue, « sont des représentations par rapport auxquelles la pensée reste première », les idées métaphysiques, celles de l'âme ou de Dieu, sont au contraire « de véritables présences, qui témoignent de l'Être comme d'un autre ordre dans lequel la pensée est seconde ». Et dans toute sa recension, Deleuze ne cesse d'insister sur le dualisme cartésien qui sépare la Nature, déterminée comme système spatial, actuel et mécanique, de

l'Être, conçu comme fondement métaphysique. « Si la Nature n'est pas être, l'Être n'est pas nature, n'est pas scientifiquement compris, mais doit être philosophiquement conçu, comme distinct de tout objet, de toute essence, de tout mécanisme objectif. C'est ainsi que Descartes est amené à l'idée d'un fondement métaphysique, fondement de la science, mais à condition de sortir de la science ». Et Deleuze de conclure que les commentaires d'Alquié montrent « une conception de la philosophie qu'il faut conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique »²⁷⁴. Mais alors, si la différence entre la philosophie et la science se fonde sur la différence de plans entre l'Être et la Nature, entre l'ordre de la présence métaphysique et l'ordre dérivé de la représentation, en quoi la voie bergsonienne empruntée par Deleuze, également dualiste et métaphysique, diffère-t-elle de celle de Descartes ? Ne pourrait-on pas dire que, toutes choses égales par ailleurs, une telle solution réactive le primat platonicien de l'apodicticité de la connaissance philosophique sur l'hypothétisme de la science ? Faut-il dire alors que la voie suivie par Deleuze ne prétend révoquer la définition réflexive de la philosophie que pour mieux restaurer la supériorité platonico-cartésienne de la pensée métaphysique de l'Être sur la représentation scientifique de la Nature ?

Qu'en est-il chez Deleuze ? Il est frappant de constater que celui-ci ne prétend jamais que la philosophie soit supérieure à la science, ni dans ses études sur Bergson, ni dans ses autres commentaires, ni dans aucun de ses ouvrages écrits en son nom. On objectera que, si cette supériorité n'est nulle part affirmée, elle semble partout suggérée. Il y aurait à ce titre une réelle ambiguïté des textes deleuziens, que même *Différence et répétition* ne dissipe pas. Nous devons pourtant prendre au sérieux le silence de Deleuze sur ce point, car nous pourrions tout aussi bien dire que, si l'idée d'une éventuelle supériorité de la philosophie sur la science semble constamment suggérée par les textes, elle y brille surtout par son absence. Il y a à cela une raison précise, qui tient à la compréhension que Deleuze se fait du dualisme en général, et de la thèse bergsonienne en particulier. Pour Deleuze, le dualisme de la Nature et de la Pensée doit être surmonté, mais il ne peut pas être résorbé : si bien que la conception deleuzienne forme une sorte de monisme paradoxal, puisque l'unité ontologique se définit nécessairement par un double mouvement d'expression, lui-même irréductible. Il n'y a pas de dualisme substantiel comme chez Descartes, mais un dualisme des moitiés d'une seule

²⁷⁴ Cf. G. Deleuze, « Descartes, L'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié », *Cahiers du Sud*, vol. XLIII, n° 337, oct. 1956, p. 473-475.

substance absolue comme chez Spinoza. Bref, le dualisme est expressionniste ou il n'est pas. C'est donc dans l'absolu que communiquent la science et la philosophie, quoiqu'elles s'y disjoignent en même temps. Nous croyons par conséquent que, s'il ne peut pas y avoir de hiérarchie entre la philosophie et la science, c'est pour Deleuze que leur dualité renvoie aux deux moitiés de l'absolu, au double mouvement de l'expression : le mouvement d'explication dans la matière et le mouvement de complication dans l'esprit. *La science et la philosophie parcourent chacune une moitié de l'absolu dans l'être univoque ; elles pensent la même chose, la même réalité, mais sous deux faces distinctes. Il n'y a donc pas plus de hiérarchie entre la philosophie et la science qu'entre les deux moitiés de l'absolu.* Que Deleuze ait ainsi compris la thèse bergsonienne nous est confirmé par la formule lapidaire qu'il en propose dans un cours de 1960 sur *L'évolution créatrice* : « La Science : métaphysique de la Matière. La Métaphysique : science de la Durée. *La difficulté*, c'est que c'est la même chose qui se détend et se contracte. [...] La Science cède la place à La Métaphysique et *vice-versa* »²⁷⁵. Cette ontologie à la fois moniste et dualiste qui règle le rapport entre science et philosophie nous explique pourquoi Deleuze, entre Heidegger et Bergson, ne pouvait choisir le premier. Cette conception, Deleuze semble d'ailleurs l'avoir formulée très tôt. Dans un texte de 1946 intitulé « Mathèse, science et philosophie », invoquant Descartes et Alquié, Deleuze défend ainsi l'idée qu'il existe un dualisme fondamental au sein du savoir entre la science et la philosophie, mais que ce dualisme se trouve surmonté dans la mathèse. Or, la mathèse n'est pas pour Deleuze un savoir abstrait ou théorique, un savoir suprême, mais une médecine qui se définit comme savoir de la vie ou vie du savoir (« *scientia vitae in vita scientiae* »)²⁷⁶. Nous aurons à revenir sur ce texte plus loin puisque, dans *Différence et répétition*, Deleuze mobilisera à nouveau la notion de *mathesis universalis*. Nous croyons qu'elle constitue, à ses yeux, le lieu vivant où s'articulent la science et la philosophie, la réalité vécue de la pensée pure. Pour l'heure, retenons du moins que science et philosophie diffèrent en nature, mais qu'elles ne peuvent pas plus s'opposer que les deux moitiés de l'absolu. Sous des formes variées, c'est cette idée que Deleuze défend dans ses études sur Bergson, Nietzsche et Spinoza.

²⁷⁵ G. Deleuze, « Cours sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* de Bergson », in F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes*, II, p. 178.

²⁷⁶ Cf. G. Deleuze, « Mathèse, science et philosophie », Introduction à Johann Malfatti di Monterregio, *Études sur la mathèse ou Anarchie et hiérarchie de la science avec une application spéciale de la médecine*, Paris, Éditions du Griffon d'or, 1946.

Dans les deux études de 1956 sur Bergson, il est de première importance d'observer que le fait que la chose même ne soit pas immédiatement donnée, mais soit comme dissimulée dans la représentation, constitue une pente naturelle de l'être avant d'être un défaut de la représentation. Nous l'avons souligné à maintes reprises, Deleuze décèle chez Bergson une forme d'oubli de l'être fondée dans l'être même. Et peut-être, lorsqu'il distingue deux tendances dans l'être, Bergson va-t-il déjà plus loin que Heidegger. Car la tendance naturelle de la durée à s'actualiser dans la matière justifie l'affinité de la science avec l'intelligence spatialisante à laquelle elle donne une objectivité propre. Pour une part, il n'est donc pas vrai que la science et l'intelligence nous séparerait des choses, puisqu'elles en saisissent un aspect réel, celui par lequel la durée s'extériorise dans la matière. Mais pour une autre part, parce que la réalité actuelle est engendrée à partir du virtuel, il est également vrai que la science nous cache quelque chose d'essentiel. Et les deux aspects se tiennent, comme les deux moitiés de l'être. Telle est l'idée clairement défendue en 1956 : « Nous sommes séparés des choses, la donnée immédiate n'est donc pas immédiatement donnée ; mais nous ne pouvons pas être séparés par un simple accident, par une médiation qui viendrait de nous, qui ne concernerait que nous : il faut que, dans les choses mêmes soit fondé le mouvement qui les dénature, il faut que les choses commencent à se perdre pour que nous finissions par les perdre, il faut qu'un oubli soit fondé dans l'être. La matière est justement dans l'être ce qui prépare et accompagne l'espace, l'intelligence et la science. [...] C'est par là aussi [que Bergson] ne refuse aucun droit à la connaissance scientifique, nous disant qu'elle ne nous sépare pas simplement des choses et de leur vraie nature, mais qu'elle saisit au moins l'une des deux moitiés de l'être, l'un des deux côtés de l'absolu, l'un des deux mouvements de la nature, celui où la nature se détend et se met à l'extérieur de soi » (*ID*, 30 ; cf. *ID*, 34). La compréhension du rapport de la philosophie à la science doit assurément beaucoup à Descartes. Cependant, la méprise serait donc totale si l'on ne rappelait que le dualisme prôné par Deleuze n'est pas un dualisme substantiel qui scinde la réalité en deux régions ontologiques, mais un dualisme de puissances qui exprime les deux côtés de l'Être univoque.

C'est ce que montrent encore, à l'autre bout de la chaîne, les commentaires sur Spinoza publiés en 1968 et 1970 : le rapport entre philosophie et sciences y repose sur un dualisme de plans ontologiques. L'Être ne se scinde pas en deux substances, mais en deux mouvements

expressifs immanents. Cette compréhension expressive du dualisme n'apparaît nulle part mieux que dans les pages sur le parallélisme, où Deleuze distingue chez Spinoza un parallélisme ontologique et un parallélisme épistémologique. On ne comprendrait pas, en effet, la fonction des chapitres VI et VII de *Spinoza et le problème de l'expression* (dont les thèses seront reprises et résumées dans *Spinoza. Philosophie pratique*) ni les méandres de leur argumentation, sans voir quelle est l'ambition de Deleuze. Elle nous semble être double : d'une part, requalifier l'égalité de l'infinité des attributs de la substance (parallélisme ontologique entre l'étendue, la pensée, etc.) en une égalité entre les deux puissances de l'absolu (parallélisme épistémologique entre la puissance d'agir et d'exister et la puissance de penser et de connaître); d'autre part, montrer comment ce second parallélisme fonde le « singulier privilège » de l'attribut pensée sur les autres, qui est à lui seul égal à toute la puissance de penser et de connaître de Dieu, c'est-à-dire qui est à la puissance de connaître et de penser ce que tous les attributs (y compris la pensée) sont ensemble à la puissance d'agir et d'exister (*SPE*, 100, 107). Deleuze montre en effet que, chez Spinoza, si la puissance formelle d'exister est conditionnée par tous les attributs, la puissance objective de penser est conditionnée par le seul attribut pensée. C'est d'ailleurs en ces pages décisives que Deleuze ose l'unique rapprochement de tout l'ouvrage entre Spinoza et Bergson²⁷⁷.

Que l'orientation générale de Deleuze n'ait pas varié sur ce thème depuis les premières études sur Bergson jusqu'à la fin des années 1960 nous

²⁷⁷ Cf. *SPE*, 103-104 : « Le Dieu de Spinoza est un Dieu qui est et qui produit tout, comme l'Un-Tout des platoniciens ; mais aussi un Dieu qui se pense et qui pense tout, comme le Premier moteur d'Aristote. D'une part, nous devons attribuer à Dieu une puissance d'exister et d'agir identique à son essence formelle ou correspondant à sa nature. Mais d'autre part nous devons également lui attribuer une puissance de penser, identique à son essence objective ou correspondant à son idée. Or ce principe d'égalité des puissances mérite un examen minutieux, parce que nous risquons de le confondre avec un autre principe d'égalité, qui concerne seulement les attributs. Pourtant, *la distinction des puissances et des attributs a une importance essentielle dans le spinozisme*. Dieu, c'est-à-dire l'absolument infini, possède deux puissances égales : puissance d'exister et d'agir, puissance de penser et de connaître. Si l'on peut se servir d'une formule bergsonienne, l'absolu a deux "côtés", deux moitiés. Si l'absolu possède ainsi deux puissances, c'est en soi et par soi, les enveloppant dans son unité radicale. Il n'en est pas de même des attributs : l'absolu possède une infinité d'attributs. Nous n'en connaissons que deux, l'étendue et la pensée, mais parce que notre connaissance est limitée, parce que nous sommes constitués par un mode d'étendue et un mode de la pensée. La détermination des deux puissances, au contraire, n'est nullement relative aux limites de notre connaissance, pas plus qu'elle ne dépend de l'état de notre constitution. [...] Les deux puissances n'ont donc rien de relatif : ce sont les moitiés de l'absolu, les dimensions de l'absolu, les puissances de l'absolu ». — Les thèses des chapitres VI et VII de *Spinoza et le problème de l'expression* sont résumées dans *SPP*, 92-98.

est confirmé par les thèses de *Nietzsche et la philosophie* en 1962, paru dans l'intervalle. Aux yeux de Deleuze, l'aspect mythologique de l'éternel retour, le manque de compétence scientifique de Nietzsche et son peu de goût pour la science furent peut-être autant de facteurs qui laissèrent dans l'ombre le véritable sens de sa critique de la science, critique qui porterait sur la « tendance » propre à la pensée scientifique²⁷⁸. Pour Nietzsche, là où la philosophie cherche partout les différences de quantité, la science s'efforce partout de les égaliser, de les conduire à l'indifférencié : à l'identité logique, à l'égalité mathématique, à l'équilibre physique. « Il est vrai que Nietzsche a peu de compétence et peu de goût pour la science. Mais ce qui le sépare de la science est une tendance, une manière de penser. À tort ou à raison, Nietzsche croit que la science, dans son maniement de la quantité, tend toujours à égaliser les quantités, à compenser les inégalités. Nietzsche, critique de la science, n'invoque jamais les droits de la qualité contre la quantité ; il invoque les droits de la différence de quantité contre l'égalité, les droits de l'inégalité contre l'égalisation des quantités. [...] C'est pourquoi toute sa critique se joue sur trois plans : contre l'identité logique, contre l'égalité mathématique, contre l'équilibre physique. *Contre les trois formes de l'indifférencié* » (NPh, 51). La discrète réserve que Deleuze formule à l'égard de la critique nietzschéenne (« à tort ou à raison, Nietzsche croit... ») s'explique aisément : c'est qu'il est partiellement faux de dire que les sciences annulent la différence de quantité, puisqu'elles en vivent au contraire : en témoignent les ressources que furent les paradoxes logiques, l'origine ordinale du nombre en mathématique, la différence de potentiel en physique ; il est vrai, en revanche, que leur point de vue ne leur permet pas de saisir cette différence en tant que telle, mais seulement d'accompagner son mouvement d'annulation : dans la grammaire logique de l'identité, dans l'extension cardinale du nombre ordinal, dans l'annulation entropique des différences intensives (seconde loi de la thermodynamique). Au total, si Nietzsche avait raison de considérer qu'il y a un nihilisme de la science, c'est pour Deleuze qu'elle tend par nature à aborder la réalité du petit côté, depuis les états de choses actuels où surgit l'illusion de l'identique et du négatif (DR, 299 sq.).

²⁷⁸ Ce jugement somme toute brutal sur l'incompétence et le manque de goût scientifique de Nietzsche, peut-être plus inspiré par l'image de Nietzsche que par la réalité des faits, est tempéré dans la courte biographie que Deleuze lui consacre en 1965. Il y rappelle en effet que, dans les années 1870, « Nietzsche s'intéresse de plus en plus aux sciences positives, à la physique, à la biologie, à la médecine » et que c'est en partie « le goût des sciences naturelles » qui le rapproche de Paul Rée (N, 7-8). — Sur ce point, on consultera entre autres le livre de Barbara Stiegler, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

C'est une orientation philosophique semblable qui prévaut encore dans le chapitre IV du *Bergsonisme*, en 1966, quoique sous une autre forme : Deleuze n'y invoque plus *L'évolution créatrice* mais *Durée et simultanéité*. On risquerait de mal comprendre l'importance que Deleuze prête à l'un des ouvrages les plus négligés de Bergson si l'on méconnaissait l'enjeu qu'il y perçoit. Deleuze estime que Bergson y exhibe la différence entre la philosophie et la science autour du problème du *temps* : ainsi lorsque Bergson montre que, même sous la forme inédite que lui donne Einstein dans la théorie de la relativité, la science ne peut éviter de spatialiser le temps, là où la philosophie le pense en termes de durée pure. Et plus particulièrement, Deleuze estime que cette différence de conception s'établit autour du concept de *multiplicité*, que Bergson et Einstein empruntent à Riemann, mais dont l'un fait un usage philosophique et l'autre un usage scientifique. Cette convergence paradoxale, c'est-à-dire aussi bien cette divergence autour d'une même notion, est peut-être l'enseignement majeur que Deleuze tire de Bergson dans les années 1960, et qui débouchera sur la théorie des multiplicités de *Différence et répétition*. On comprend que Deleuze balaye d'un revers de main l'idée que Bergson aurait finalement renoncé à rééditer son ouvrage pour cause de repentirs théoriques ; pour lui, Bergson n'a jamais renié la divergence essentielle de la philosophie et de la science sur le temps, il a seulement renoncé à la défendre publiquement. Selon Deleuze, ce que Bergson affirme dans *Durée et simultanéité* c'est que la pluralité des temps manipulée par la théorie de la relativité restreinte, loin de nier l'unité du temps réel, la présuppose au contraire. Cette unité n'est cependant plus celle d'un temps absolu et homogène, à la manière de l'immense présent divin du rationalisme classique, ultime avatar du temps spatialisé de la science. Ce n'est donc pas une simultanéité élevée à l'infini par la philosophie qui correspond à la simultanéité de l'instant *t* mesurée par la science classique. Si la conception bergsonienne du temps est une conception métaphysique qui correspond à la découverte d'une nouvelle physique par Einstein, c'est qu'elle désigne l'unité de coexistence d'une pluralité de durées irréductibles, le temps un qui rassemble toutes les multiplicités dans leur hétérogénéité même. Or, pour Deleuze, cette multiplicité paradoxale, cette unité ou cette univocité ontologique de l'hétérogène comme tel, Bergson montre que seule la philosophie peut le penser²⁷⁹. Car quoique la relativité eût introduit une

²⁷⁹ Nous retrouverons ce problème à propos de l'interprétation deleuzienne du coup de dés nietzschéen. C'est plus généralement le problème de l'univocité de l'être qui est en jeu dans ces discussions, d'une univocité qui ne se dit que de choses équivoques.

nouvelle façon de spatialiser le temps dans un mixte impur, puisque le temps n'est plus une variable indépendante au sein des blocs d'espace-temps, il était nécessaire que la science, en vertu de sa tendance propre, ne sache expliciter ce présupposé. C'est cette impuissance, pourtant, qui la conduit à confondre une multiplicité virtuelle, où les multiplicités hétérogènes coexistent comme telles, avec une multiplicité actuelle, où une telle coexistence est impossible²⁸⁰.

Au total, Deleuze établit dans ses commentaires un dualisme ontologique de tendances, qui exprime les différentes figures de l'Être ou de la différence. Disons d'un mot, quitte à le vérifier plus tard : *c'est au niveau des Idées que se joue le partage entre les deux tendances : tandis que la science rapporte l'Idée à ses actualisations empiriques (complexe problème-solution), parcourant en deux sens le mouvement d'explication de la différence, l'art et la philosophie rapporte l'Idée à son origine ontologique, suivant le mouvement de complication de l'Être vers la différence interne (complexe question-problème) ; c'est donc la dialectique des Idées-problèmes qui forme l'instance où communiquent et se disjoignent la science et la philosophie*. Il y a une différence d'orientation dans l'Être univoque : la science va de l'Idée au phénomène (et retour), là où la philosophie va de l'Idée à l'Être. Nous reconnaissons les trois étages du schématisme deleuzien : l'Être, l'Idée, le phénomène ; l'ontologique, le transcendantal, l'empirique ; la différence interne, les différences de nature, les différences empiriques ; la forme du temps, le virtuel, l'actuel ; la question, le problème, la solution, etc. C'est donc l'examen de la dialectique des Idées, qui peut être prolongée soit vers la réalité empirique soit vers sa racine ontologique, qu'il nous faut maintenant mener.

On demandera, au préalable, ce qu'il en est à ce stade d'une éventuelle hiérarchie entre science et philosophie. Car il semblerait que nous ne

²⁸⁰ Cf. *B*, 86-88 : « Ce que Bergson reproche à Einstein d'un bout à l'autre de *Durée et simultanéité*, c'est d'avoir confondu le virtuel et l'actuel (l'introduction du facteur symbolique, c'est-à-dire d'une fiction, exprime cette confusion). C'est donc d'avoir confondu les deux types de multiplicité, virtuelle et actuelle. [...] Ce qu'il dénonce depuis le début, c'est toute *combinaison* d'espace et de temps dans un mixte mal analysé, où l'espace est considéré comme tout fait, et le temps, dès lors comme une quatrième dimension de l'espace. Et sans doute, cette spatialisation du temps est inséparable de la science. Mais le propre de la relativité est d'avoir poussé cette spatialisation, d'avoir soudé le mixte d'une manière tout à fait nouvelle. [...] Bref, la Relativité a formé un mélange particulièrement lié, mais qui tombe sous la critique bergsonienne du "mixte" en général ». — Cette discussion a récemment été reprise par Elie During qui en propose une analyse de détail. Cf. E. During, *Bergson et Einstein : la querelle du temps*, Paris, PUF, 2011. Pour un aperçu général de ces analyses, cf. E. During, Introduction au dossier critique de Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2009, p. 219-244.

puissions nous défaire d'une certaine gêne face à l'ambiguïté des textes que nous avons cités. Tout se passe en effet comme si l'on pouvait en proposer deux lectures incompatibles mais également valides : l'une qui verrait Deleuze rejeter toute supériorité de la philosophie sur la science, conformément à la lettre des textes, l'autre qui le verrait introduire une nouvelle forme de hiérarchie, conformément à leur esprit. Il nous faut considérer les silences de Deleuze avec précaution : car il n'est pas moins possible d'y voir l'indice d'une théorie encore incomplète que le symptôme d'une supériorité inavouée. Nous croyons pouvoir dissiper l'ambiguïté des textes en soulignant que Deleuze ne cherche pas à affirmer la supériorité de la philosophie sur la science, ce qu'il ne fait d'ailleurs jamais, mais d'abord et surtout à distinguer leurs domaines respectifs. C'est pourquoi les reproches adressés à la science trouvent leur équivalent dans le champ philosophique : s'il est vrai que la science émet une prétention illégitime lorsqu'elle prétend régner sur l'ensemble de la réalité, du fait qu'elle méconnaît la différence entre les deux moitiés de l'absolu et réduit le virtuel à l'actuel, il n'est pas moins vrai, réciproquement, que la philosophie est dénaturée lorsqu'elle est soumise aux exigences de la connaissance scientifique et de la représentation, comme le fait la logique lorsqu'elle introduit en philosophie des exigences d'un autre ordre (*DR*, 198-213). *S'il y a encore un certain privilège de la philosophie en tout ceci, et si la définition de la philosophie est critique, ce n'est alors plus au sens néokantien où elle réfléchit sur les conditions de la connaissance scientifique, mais au sens où elle est seule en mesure de partager les domaines.* On objectera cependant : cette capacité à répartir les domaines, n'est-ce pas exactement cela que désigne la supériorité de la philosophie sur la science ? Nous disions qu'il n'y a chez Deleuze pas plus de hiérarchie entre elles qu'entre les deux moitiés de l'absolu. Mais justement, s'il n'y en a « pas plus », cela signifie-t-il qu'il n'y en a aucune ? La conception expressive de l'être chez Deleuze n'abonde-t-elle d'ailleurs pas dans ce sens, puisque la différence interne qui se manifeste au bout du mouvement de complication de l'Être se présente comme la condition ultime des différences de degrés qui apparaissent dans le mouvement d'actualisation ? Rien n'interdit *a priori* une telle interprétation, qui n'est pas fermement démentie par la théorie de la dialectique du quatrième chapitre de *Différence et répétition*. Pourtant, en tout ceci, la nature de la pensée philosophique reste encore indéterminée. Nous aurons notamment à nous demander si la philosophie peut faire la théorie de la science, comme semble le faire Deleuze dans sa théorie des multiplicités, sans prétendre pour autant régner sur elle. Mais il est trop tôt pour préjuger

de la solution apportée à ce problème. Elle devra nous apparaître au terme de l'examen de la théorie de la dialectique comme théorie de la pensée pure.

La dialectique des problèmes et leurs expressions scientifiques

L'attachement au concept de dialectique

L'attachement de Deleuze au concept de dialectique s'explique par le concours de trois courants de pensée : un courant rationaliste, qui relie Platon à Hegel et fait de la dialectique le régime de pensée approprié au domaine des Idées ; un courant empiriste, qui est issu des travaux de Jean Wahl et suggère la possibilité d'une dialectique non hégélienne ; un courant épistémologique, qui anime une partie de la philosophie française du XX^e siècle, laquelle fait un usage extensif du concept de dialectique à l'intersection de la philosophie et des sciences.

Malgré leurs profondes divergences doctrinales, Platon, Kant et Hegel eurent en commun de voir dans la dialectique la manière dont la pensée parcourt le domaine des Idées. Si l'Idée est l'objet de la pensée philosophique, la dialectique est son régime. Sur ce point, Deleuze ne fait pas exception. Il est vrai que, si l'on considère les ouvrages postérieurs à *Logique du sens*, le terme de dialectique sera tout simplement banni du vocabulaire. Guattari confirmera plus tard que Deleuze répugnait à l'employer²⁸¹. Ce n'est pourtant pas encore le cas dans les années 1960. On objectera que, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze ne fait référence à la dialectique que de manière critique. Tout l'ouvrage montre en effet l'incompatibilité profonde de la pensée différentielle et affirmative de Nietzsche avec les différents avatars d'une dialectique du négatif, notamment la dialectique hégélienne (*NPh*, 183-189). Toutefois, Nietzsche ne prétendait nullement réformer la théorie des Idées. Deleuze, si. Il n'est donc guère étonnant d'entendre un autre son de cloche dans *Différence et répétition*. Deleuze entend y réhabiliter la dialectique. Critique et réhabilitation, ces deux aspects ne sont pourtant pas incompatibles. Il existe même une profonde continuité entre *Nietzsche et la philosophie* et *Différence et répétition*. Car que signifie réhabiliter la dialectique sinon l'arracher à la puissance du négatif ? De la critique nietzschéenne, Deleuze conserve donc l'idée que l'histoire de la dialectique est liée au négatif, mais loin d'en conclure qu'il faut en rejeter le concept, il en déduit qu'il doit

²⁸¹ Cf. F. Guattari, *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007, p. 222-223.

être réformé. Lorsqu'il affirme que l'histoire de la dialectique a été celle d'une « longue dénaturation » l'ayant fait tomber sous la puissance du négatif, nous devons donc comprendre : il y a eu dénaturation parce que la nature de la dialectique n'est pas intrinsèquement liée au négatif, et c'est cette vraie nature qu'il s'agit de révéler (*DR*, 204). La théorie des Idées élaborée au quatrième chapitre de *Différence et répétition* se fera alors fort de redonner à la dialectique le caractère affirmatif et différentiel de la pensée pure.

Qu'il soit possible de concevoir une dialectique qui ne soit pas une dialectique de la contradiction dans l'identique mais une dialectique de la différence, telle était déjà l'hypothèse de Jean Wahl. Dans *Vers le concret*, en 1932, celui-ci proposait en effet de substituer à la dialectique abstraite de Hegel, où les opposés se trouvent finalement réconciliés dans l'identité de l'absolu, une dialectique concrète et empiriste qui, au lieu de surmonter la différence de l'être et de la pensée, maintient la valeur positive du paradoxe et du problème²⁸². Quoique Wahl proposât d'en tirer une nouvelle conception de la négation, il ne fait nul doute que Deleuze y vit plutôt la possibilité d'une dialectique de la différence²⁸³. C'est d'ailleurs sous le titre « Dialectique et différence » qu'est résumé, dans la bibliographie de *Différence et répétition*, le sens que l'œuvre de Wahl eut pour lui (*DR*, 402). Comme le suggère Vincent Descombes dans *Le Même et l'Autre*, l'évolution du rapport à la dialectique joua un grand rôle dans les transformations de la philosophie française à partir des années 1930. Mais l'intelligibilité de l'empirisme transcendantal deleuzien nous semble compromise lorsque Descombes fait commencer cette histoire en 1933, avec les séminaires de Kojève sur Hegel ; il faut même s'étonner que, lorsqu'il évoque la « recherche d'une philosophie concrète », les travaux de Jean Wahl ne soient nulle part mentionnés, eux dont l'influence fut pourtant décisive sur l'empirisme deleuzien²⁸⁴. L'anti-hégélianisme n'ayant pas attendu les années 1960 pour se frayer une voie en France, dans l'évolution du statut de la dialectique, 1932 ne nous paraît donc pas une date moins importante que 1933.

²⁸² Cf. J. Wahl, *Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932, Préface, p. 23-25.

²⁸³ Le refus de rompre avec le négatif est clairement attesté par les réserves que Jean Wahl émet à la fin de son compte-rendu élogieux de *Nietzsche et la philosophie* pour la *Revue de métaphysique et de morale* : « Nous sommes devant deux dangers, dans une telle interprétation si intéressante et profonde qu'elle soit, ou, en tout cas, devant deux difficultés ; la difficulté qui consiste à faire disparaître complètement le négatif et une autre difficulté qui viendrait de ce que le positif risque de ne plus apparaître autant qu'il le faudrait » (J. Wahl, « Nietzsche et la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, 1963, p. 353).

²⁸⁴ Cf. V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, p. 21-33.

L'épistémologie française du XX^e siècle forme le troisième courant philosophique dont l'influence sur la philosophie française en général et sur la notion de dialectique en particulier ne peut être ici sous-estimée. Car de Brunschvicg à Bachelard, en passant par Lautman, Cavaillès, Bouligand ou Gonseth, les épistémologues français firent du concept de dialectique un usage aussi polysémique que prolifique, au point même qu'il pouvait paraître difficile d'en déterminer le sens. Le choix que fait Deleuze de maintenir le concept de dialectique peut alors s'expliquer par une intention stratégique : celle de préciser et de stabiliser l'usage du concept. Cette hypothèse est d'autant plus plausible que la thèse principale de Deleuze, finalement intitulée *Différence et répétition*, était initialement centrée sur le concept de problème, dont on sait qu'il se situe pour lui à l'interface de la philosophie et de la science. La réflexion de Deleuze sur la dialectique des problèmes ne pouvait donc pas être étrangère au débat épistémologique²⁸⁵. Sous cet aspect, comme l'a bien montré Anne Sauvagnargues, Deleuze ancre sa théorie de la dialectique sur les thèses d'Albert Lautman²⁸⁶, lequel occupe une place à part tant dans l'épistémologie française que dans la théorie deleuzienne. D'après Deleuze, il revient en effet à Lautman d'avoir établi la distinction la plus rigoureuse entre le domaine des problèmes dialectiques et le domaine des solutions mathématiques²⁸⁷.

²⁸⁵ Sur ce point, voir G. Bouligand et J. Desgranges, *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1949, Deuxième partie, chap. III. Deleuze mentionne cet ouvrage dans lequel on trouve, entre autres, un portrait de la « tendance dialectique » dans l'épistémologie française, ainsi qu'une courte présentation d'Albert Lautman.

²⁸⁶ Cf. A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op. cit., p. 333-336.

²⁸⁷ NOTE SUR LES POSITIONNEMENTS EPISTEMOLOGIQUES DE FOUCAULT ET DE DELEUZE — L'idée que le vrai a une histoire est centrale dans la constitution d'un courant épistémologique français au XX^e siècle (chez Bachelard, Cavaillès, Lautman, Gonseth, puis chez Granger et Desanti), dont la cohérence est en partie liée à son opposition au positivisme du Cercle de Vienne. Dans son ouvrage sur Lautman, Emmanuel Barot a raison de souligner la singularité de la position de Lautman à l'intérieur de ce courant, conformément à sa conception originale de l'histoire des sciences. Car le terme polysémique de dialectique désigne moins chez lui un mode d'exposition et de description qu'une véritable métaphysique censée rendre compte de la productivité des mathématiques *en dehors de leur dimension historique*. Brunschvicg et Cavaillès prétendent, l'un que la vérité est le résultat synthétique dans l'histoire d'un jeu dialectique entre le pôle de l'intelligence (raison constituante libre) et le pôle de l'objet (raison constituée nécessaire) (*Les étapes de la philosophie mathématique*, livre VII), l'autre qu'il est possible de restituer la nécessité conceptuelle du devenir mathématique au-delà des enchaînements factuels en suivant un fil conducteur historique (*Sur la logique et la théorie de la science*) ; Lautman soutient au contraire qu'il n'existe aucune perspective historique qui puisse rendre raison du progrès des théories mathématiques, celles-ci étant l'actualisation d'une réalité ontologique supérieure, indépendante de l'esprit et supra-historique. — S'il est vrai que ce courant est resté minoritaire à l'intérieur de l'épistémologie

« Les problèmes sont toujours dialectiques »

L'essentiel de la thèse que Deleuze emprunte à Lautman peut se résumer ainsi : les problèmes relèvent de la dialectique métamathématique de l'Idée, les solutions théoriques relèvent de la science mathématique. Cette idée se décline en trois points, qui correspondent aux trois aspects du problème : « sa différence de nature avec les solutions ; sa transcendance par rapport aux solutions qu'il engendre à partir de ses propres conditions déterminantes ; son immanence aux solutions qui viennent le recouvrir » (*DR*, 231-232). Pour Deleuze, il est manifeste que la différence de nature entre l'instance-problème et l'instance-solution renvoie à la différence réelle du virtuel et de l'actuel, du transcendantal et de l'empirique (*LS*, 69). Mais comment la différence de nature concilie-t-elle à la fois l'immanence et la transcendance du problème par rapport aux solutions ? Si le problème doit être dit *transcendant*, c'est qu'il constitue un système de liaisons virtuelles (rapports différentiels entre éléments idéels) qui possède une consistance objective et une autonomie subjective propres. D'autre part, s'il doit être dit *immanent*, c'est que ces liaisons virtuelles s'incarnent nécessairement dans des solutions actuelles qui ne leur ressemblent pas (relations réelles entre éléments actuels). Ainsi, Lautman affirme qu'il n'y a pas de séparation

française, il ne serait pourtant pas exagéré de ressaisir les différentes orientations philosophiques de Foucault et Deleuze à partir de cette divergence. Car Foucault semble à tous égards un héritier direct de ce qu'on appelle l'épistémologie historique (Bachelard, Canguilhem), qui maintient la transformation des savoirs sur le plan de l'histoire ; d'où les redoutables difficultés auxquelles Foucault se trouve confronté lorsqu'il cherche la dimension apte à rendre compte de ces transformations et à les apprécier (difficulté que traduit la notion controversée d'*a priori* historique). S'il n'y a pas de dimension extrinsèque à l'histoire, de quel point de vue l'épistémologue parle-t-il ? Deleuze semble en revanche prolonger la voie singulière ouverte par Lautman, pour laquelle la production historique des savoirs scientifiques renvoie à une dimension idéale et non historique, qui n'est pourtant ni idéaliste ni anhistorique. (Cette troisième voie, qui ne relève ni de l'histoire ni de l'éternité, c'est pour Deleuze celle que Nietzsche ouvre à la philosophie avec la notion d'intempestif ou d'inactuel.) En tout état de cause, cette dimension propre aux Idées problématiques, qui joue dans *Différence et répétition* le rôle de raison suffisante du devenir historique, laisse encore ouverte la question de savoir s'il y a ou non un progrès scientifique. (Sur la temporalité propre à l'histoire des sciences, cf. *QPh*, 117-118). — Il n'est pas sans intérêt de constater qu'aux yeux de Deleuze l'évolution de la pensée foucauldienne comble progressivement le fossé théorique qui les séparait encore (cf. le rôle décisif qu'il accorde à la troisième et dernière dimension de son œuvre, notamment aux notions de subjectivation et de pli). Il serait alors facile de montrer que, pour Deleuze, le moment où Foucault parvient à « franchir la ligne » marque un affranchissement non seulement à l'égard des dispositifs de pouvoir, mais plus généralement vis-à-vis de la dimension historique héritée de la tradition majeure de l'épistémologie française. Il nous semble que le retour de la question de la vérité dans les ultimes cours de Foucault pourrait être interprété en ce sens.

ontologique entre le domaine des Idées et celui des théories mathématiques, contrairement à ce que prétend le « platonisme vulgaire ». À son tour, Deleuze déclare que le problème n'est jamais épuisé par les solutions qui viennent le recouvrir, quoiqu'il n'existe pas indépendamment d'elles, puisqu'il y a une genèse nécessaire de l'Idée dialectique aux théories mathématiques.

Il semble que nous retrouvions ici, sous une forme développée, la conception de la philosophie que Deleuze défendait dès les années 1950 : à savoir qu'elle porte l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes, qu'elle en détermine le sens, puis en tire les conséquences théoriques. La dialectique des problèmes fonderait ainsi l'idée, défendue dans *Empirisme et subjectivité*, que la véritable critique ne porte pas en philosophie sur les solutions mais sur le sens des problèmes, sur la rigueur avec laquelle ils sont posés. On objectera que, dans *Différence et répétition*, cette opération de détermination des problèmes concerne aussi bien la science que la philosophie. Ainsi Deleuze affirme-t-il : « Les philosophes et les savants rêvent de porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes ; tel est l'objet de la dialectique comme calcul supérieur ou combinatoire » (*DR*, 207). Or, cette affirmation n'abolit-elle pas la différence entre la philosophie et la science à l'endroit même où elle devait apparaître ? Car si l'une et l'autre s'occupent de la détermination dialectique des problèmes et de la genèse des solutions correspondantes, quelle différence les sépare encore ? Pour y répondre, il faut nous garder de schématiser la thèse que Deleuze emprunte à Lautman, comme si la philosophie se contentait de poser des problèmes que la science venait ensuite résoudre. Deleuze ne croit pas davantage à l'idée que la philosophie pose des problèmes qu'elle ne résout pas qu'à l'idée que la science résout des problèmes qu'elle ne pose pas. La philosophie est, comme la science, une théorie ; inversement, la science opère, comme la philosophie, une détermination des problèmes. Par conséquent, contrairement à ce que pouvait laisser penser la distinction lautmanienne entre problèmes dialectiques et solutions théoriques, non seulement toutes les sciences possèdent pour Deleuze leurs problèmes spécifiques, mais elles sont en outre capables de les déterminer elles-mêmes, c'est-à-dire de pénétrer dans la dialectique extra-mathématique qui gouverne les solutions théoriques qui en découlent. Mais comment Deleuze peut-il concilier l'idée que la dialectique des problèmes constitue la forme *commune* de toutes les pensées avec l'idée que chaque science possède ses problèmes *spécifiques* ?

Pour ce faire, il était nécessaire de dépasser la dualité lautmanienne du problème dialectique et de la solution mathématique. Entre les deux, Deleuze introduit donc une troisième instance : *l'expression scientifique des*

problèmes. Deleuze ne distingue pas deux niveaux ou deux sens du problème, l'un dialectique et l'autre scientifique. Car le problème est toujours dialectique, et il n'est que cela ; réciproquement, l'Idée n'est pas objet de science, et elle ne l'est jamais. En revanche, il y a différents ordres dialectiques d'Idées-problèmes qui correspondent à chaque science. Chaque ordre est ainsi voué à s'exprimer dans un champ symbolique spécifique qui constituant le domaine de « résolubilité » du problème, puis à s'incarner dans les solutions qui en découlent et qui définissent le domaine de la théorie proprement dite. Voici le passage où Deleuze insère cette troisième instance entre les problèmes dialectiques et les solutions théoriques :

Les problèmes sont toujours dialectiques, la dialectique n'a pas d'autre sens, les problèmes aussi n'ont pas d'autre sens. Ce qui est mathématique (ou physique, ou biologique, ou psychique, ou sociologique...) ce sont les solutions. Mais il est vrai d'une part, que la nature des solutions renvoie à des *ordres* différents de problèmes dans la dialectique elle-même ; et d'autre part que les problèmes, en vertu de leur immanence non moins essentielle que la transcendance, s'expriment eux-mêmes techniquement dans ce domaine de solutions qu'ils engendrent en fonction de leur ordre dialectique. [...] C'est pourquoi l'on doit dire qu'il y a des problèmes mathématiques, physiques, biologiques, psychiques, sociologiques, quoique tout problème soit dialectique par nature et qu'il n'y ait pas d'autre problème que dialectique. La mathématique ne comprend donc pas seulement des solutions de problèmes ; elle comprend aussi l'expression des problèmes relative au champ de résolubilité qu'ils définissent, et qu'ils définissent par leur ordre dialectique même (*DR*, 232).

Dès lors, si l'on insère l'expression scientifique du problème entre le problème virtuel et la solution actuelle, le rapport complet s'énonce ainsi : « Problème ou Idée dialectique — Expression scientifique d'un problème — Instauration du champ de solution » (*DR*, 235).

Comment se définit la détermination des problèmes et leur expression scientifique ? La détermination des problèmes se confond pour Deleuze avec la détermination complète de l'Idée dans son « universalité vraie » et sa « singularité concrète ». L'universalité de l'Idée renvoie aux rapports différentiels qui la rendent réellement déterminable ; sa singularité, à la répartition correspondantes de points remarquables qui la constituent comme complètement déterminée — tels sont les deux principaux aspects de l'Idée, les deux figures principales de la raison suffisante (principe de détermination réciproque et de détermination complète). Or, l'expression scientifique d'un problème se joue précisément dans le passage de l'un à l'autre, puisque *les*

singularités concrètes sont purement idéales et pourtant déjà engagées dans un mouvement immanent d'expression symbolique. Et chez Deleuze, rien n'indique que cette expression symbolique soit réservée à la science. Ce qui est réservé à la science est bien plutôt le domaine des solutions actuelles. Cette idée apparaît clairement dans le passage suivant : « S'il est vrai que ce qui est dialectique en principe, ce sont les problèmes, et scientifique, leurs solutions, nous devons distinguer de manière plus complète : le problème comme instance transcendante ; le champ symbolique où s'expriment les conditions du problème dans son mouvement d'immanence ; le champ de résolubilité scientifique où s'incarne le problème et en fonction duquel se définit le symbolisme précédent » (*DR*, 213). Mais alors, toute la question devient de savoir : quelle est la nature de ces champs symboliques qui expriment *immédiatement* les conditions dialectiques du problème tout en restant *spécifiques* à chaque ordre d'Idée et à chaque domaine de pensée ? Retenons pour le moment que, pour Deleuze, ce sont les signes qui expriment les conditions du problème dans un champ symbolique. « Les problèmes et leurs symboliques sont en rapport avec des signes. Ce sont les signes qui “font problème”, et qui se développent dans un champ symbolique » (*DR*, 213). La question de la nature du champ symbolique se répercute donc sur celle des signes, en tant qu'ils expriment le problème ou le sens.

Problèmes dialectiques, champs symboliques et théories scientifiques

Le rapport de la philosophie à la science n'a pas encore reçu de solution. Nous avons vu qu'il se noue autour de la dialectique des Idées. Mais la philosophie ne se confond pas plus avec la dialectique que la dialectique n'est extérieure à la science. Il serait certes tentant de considérer que, dans une tradition platonicienne, Deleuze identifie la pensée philosophique à la dialectique métamathématique des Idées. L'influence de Platon sur Lautman militerait d'ailleurs en ce sens²⁸⁸. Cependant, même si Deleuze reprend les thèses lautmaniennes à son compte, il faudrait faire violence au texte de *Différence et répétition* pour en extraire une telle idée, car nulle part on n'y trouvera que la pensée philosophique se confond avec la dialectique. Deleuze ne le dit jamais, même et surtout quand l'occasion se présente. Ainsi, dans le passage suivant : « Nul mieux qu'Albert Lautman, dans son œuvre admirable, n'a montré que les problèmes étaient d'abord des Idées platoniciennes, des liaisons idéelles entre notions *dialectiques*, relatives à des “situations

²⁸⁸ Sur cette influence, cf. E. Barot, *Lautman*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, chap. IV.

éventuelles de l'existant" ; mais aussi bien qu'ils s'actualisent dans les relations réelles constitutives de la solution cherchée sur un champ *mathématique*, ou *physique*, etc. C'est en ce sens, selon Lautman, que la science participe toujours d'une dialectique qui la dépasse, c'est-à-dire d'une puissance métamathématique et extra-propositionnelle, bien que cette dialectique n'incarne ses liaisons que dans les propositions de théories scientifiques effectives » (*DR*, 212-213). L'inspiration fortement platonicienne de ce passage suggérerait que la philosophie soit identifiée à la dialectique ; or, on ne peut que constater qu'elle manque ici à sa place, dans un contexte pourtant propice à son apparition. Cette remarque vaut pour d'autres passages de *Différence et répétition* où, chaque fois, la philosophie brille par son absence.

Si Deleuze ne prétend pas que la dialectique des Idées-problèmes se confond avec la philosophie, il n'affirme pas non plus qu'elle demeure tout à fait extérieure à la science. Car lorsque le mathématicien détermine les conditions d'un problème, ne faut-il pas dire qu'il exerce pour son compte l'art dialectique, quand bien même celui-ci serait « extra-mathématique » (*DR*, 205) ? Certes, il ne serait pas moins tentant de considérer que les problèmes dialectiques échappent à la science. Mais encore une fois, la lettre du texte dément une telle interprétation, puisque Deleuze affirme que la science entretient un rapport interne et direct aux problèmes. Quoique la tendance majoritaire de la science mathématique la porte à concevoir les problèmes en fonction des théorèmes qui en découlent, il existe une autre tendance qui la porte à les déterminer par elle-même. C'est sous ce rapport que, dans *Mille plateaux*, Deleuze opposera avec Guattari un modèle problématique au modèle théorématique de la science (*MP*, 446-464). Mais alors, si la science témoigne en elle-même d'une puissance de conversion ou de remontée vers les problèmes, au point qu'elle outrepassse les limites que la représentation lui assigne, ne faut-il pas dire qu'elle participe de plein droit à la dialectique des Idées ? En disant cela, la distinction entre science et philosophie ne se trouve-t-elle pas brouillée ? Nous croyons au contraire approcher du cœur du problème, où doit émerger leur rapport respectif à la dialectique.

Sur ce point, les textes de *Différence et répétition* ne sont guère explicites. Nous croyons que ce silence relatif s'explique surtout par la prudence de Deleuze, qui n'entend pas encore se prononcer sur la nature de la philosophie et de la science. Si nous nous en tenons à la lettre du texte, sans chercher à toute force des réponses qui n'y sont pas, la théorie deleuzienne se présente de manière certes incomplète, puisque le statut de la philosophie et

de la science n'est pas complètement déterminé, mais néanmoins rigoureuse et univoque. Deleuze y dessine en creux l'image de la science et de la philosophie ; il ouvre une piste sur laquelle il ne s'engage pas encore ; il énonce des exigences, sans les accomplir tout à fait. Ces exigences nous semblent devoir être comprises de la manière suivante. — 1°) *La dialectique des Idées-problèmes concerne l'universalité de la pensée pure*. Cette idée nous permet de comprendre pourquoi Deleuze n'identifie jamais la philosophie à la dialectique et pourquoi toute science y participe aussi, quoique la dialectique soit métamathématique. C'est en ce sens que Deleuze écrit qu'« à l'universalité de la dialectique répond une *mathesis universalis* », cette universalité reposant sur le « sens large » qu'il donne au calcul différentiel (et non pas sur son sens « philosophique »), conçu comme l'« algèbre de la pensée pure » (*DR*, 235). Cette thèse ne semble pas avoir été démentie par la suite, puisque Deleuze considérera toujours que c'est au niveau des problèmes que les différentes formes de pensée communiquent. Ce premier aspect définit la transcendance et l'universalité des problèmes dialectiques. — 2°) *Il y a des ordres dialectiques d'Idée correspondant à chaque domaine, qui s'expriment nécessairement dans un champ symbolique spécifique*. Dans l'échelle des Idées dialectiques, la mathématique occupe le « dernier ordre », c'est-à-dire le plus haut (*DR*, 235). On ne croira pas pour autant que les Idées concernent exclusivement la science ; il y a bien des Idées philosophiques et artistiques (quoique Deleuze ne précise pas si elles ont un ordre propre, et lequel). Cette thèse ne sera pas non plus démentie, puisque Deleuze affirmera en 1987 : « On n'a pas une idée en général. Une idée — tout comme celui qui a l'idée — elle est déjà vouée à tel ou tel domaine. C'est tantôt une idée en peinture, tantôt une idée en roman, tantôt une idée en philosophie, tantôt une idée en science. [...] Les idées, il faut les traiter comme des potentiels déjà engagés dans tel ou tel mode d'expression et inséparable du mode d'expression, si bien que je ne peux pas dire que j'ai une idée en général » (*DRF*, 291). L'expression nécessaire de l'Idée, qui n'existe pas hors du champ symbolique qui l'exprime, manifeste le second aspect du problème, son mouvement immanent d'expression dans des champs symboliques distincts. — 3°) *L'expression symbolique est associée à des signes spécifiques*. Lorsque Deleuze écrit que « ce sont les signes qui "font problème", et qui se développent dans un champ symbolique » (*DR*, 213), nous pouvons remarquer deux choses : d'une part, que le champ symbolique n'est pas ici défini comme un champ d'expression *scientifique* des problèmes, de sorte que nous pouvons considérer qu'il existe un champ symbolique spécifique à tout type d'Idée, y compris aux Idées philosophiques (reste à savoir quelle est leur nature) ; d'autre part, que

les champs symboliques sont associés à des signes, si bien que rien n'interdit de penser que la philosophie, qui n'est pas la dialectique toute entière, possède ses signes spécifiques (ce qui ne préjuge pas non plus de leur nature). Deleuze le dira clairement à la fin des années 1980 : « ce qu'on pourrait appeler Idées, ce sont ces instances qui s'effectuent tantôt dans des images, tantôt dans des fonctions, tantôt dans des concepts. Ce qui effectue l'Idée, c'est le signe » (*Pp*, 92). Mais en 1968, ceci n'est encore qu'un programme : entre-temps, la détermination complète de la philosophie, dans son rapport intérieur à l'art et à la science, devra impliquer une théorie des signes philosophiques, artistiques et scientifiques. Il reviendra aux deux tomes sur le cinéma puis à *Qu'est-ce que la philosophie ?* de préciser ces aspects encore partiellement indéterminés à la fin des années 1960, à savoir la nature des signes et leur rapport à l'Idée. — 4°) *La science incarne les problèmes dialectiques dans des théories qui correspondent au mouvement d'actualisation de l'Idée dans des champs empiriques (complexe problème-solution), tandis que la philosophie exprime les problèmes dans des concepts qui prolongent le mouvement de contraction jusqu'à la complication dans l'Être (complexe question-problème)*. Dans le cas de la science, Deleuze dit clairement que les expressions scientifiques du problème s'incarnent à leur tour dans des « solutions réelles », c'est-à-dire en l'occurrence actuelles, qui diffèrent en nature des problèmes. C'est pourquoi, comme nous le verrons, les théories scientifiques se déploient dans un mixte de pensée et d'imagination. Rien n'indique en revanche que la philosophie s'incarne elle aussi dans des théories actuelles ; ou plutôt, tout indique le contraire, à commencer par l'identité de nature entre l'Idée de différence et son concept philosophique (*DR*, 405). Il en va d'ailleurs de même de l'art chez Deleuze, comme le montre *Proust et les signes* : les signes esthétiques sont strictement adéquats à la forme transcendantale du temps, ils sont immatériels en tant qu'ils ont abjuré tout contenu empirique²⁸⁹.

Dans tous les cas, c'est toujours la notion de signe qui est au cœur du rapport entre science et philosophie, dans la mesure où le signe a un double aspect qui correspond au double mouvement de l'expression. Certes, le signe est l'expression phénoménale du sens de l'Idée, mais il est lui-même à cheval sur les deux côtés de l'absolu, ayant une moitié actuelle qui effectue la puissance d'exister en tant qu'il s'étend dans la matière, et une moitié virtuelle qui participe de la puissance de penser en tant qu'il intériorise la genèse différentielle. « Le signe est bien un effet, mais l'effet a deux aspects,

²⁸⁹ Sur ce point, cf. *infra*, chap. 8. — Cette thèse sera reprise et développée dans *L'image-temps* à propos des signes directs du temps.

l'un par lequel, en tant que signe, il exprime la dissymétrie productrice, l'autre par lequel il tend à l'annuler ». Et Deleuze d'ajouter : « Le signe n'est pas tout à fait l'ordre du symbole ; pourtant, il le prépare en impliquant une différence interne (mais en laissant à l'extérieur les conditions de sa reproduction) » (*DR*, 31). Que signifie cet ajout ? Pourquoi le signe n'est-il pas identique au symbole, alors même qu'il le prépare ? C'est que, comme nous l'avons vu à propos de la troisième synthèse du temps, le symbole désigne chez Deleuze un signe qui a intériorisé les conditions de sa reproduction. Et pour cela, il est nécessaire que la chose ou le phénomène ait atteint l'état de simulacre ou de différence intensive qui la voue à l'éternel retour (cf. *NPh*, 58-59). Il revient donc au même de dire que, dans tous les cas, *c'est la capacité du signe à devenir symbole et ainsi à présenter directement la forme transcendante du temps qui est en jeu. La différence entre la philosophie, la science et l'art se fera donc chez Deleuze au niveau de la théorie des signes, et de la capacité de leurs signes respectifs à présenter le temps à l'état pur.*

De ce point de vue, comme le montrait Alquié à propos de Descartes, il y a bien chez Deleuze un dépassement de la science dans la métaphysique, puisque la tâche de la philosophie est d'exprimer la présence de l'Être qui déborde la représentation scientifique de la Nature. C'est en ce sens que Deleuze pouvait dire des commentaires d'Alquié qu'ils montrent « une conception de la philosophie qu'il faut conserver, une pensée qui exprime l'essence même de la métaphysique ». Cependant, à la différence du cartésianisme, l'Être n'est pas chez Deleuze un fondement métaphysique ; et à la différence du platonisme, il n'est pas réglé sur la figure du Même. Il est au contraire le sans-fond qui mine tout fondement, l'effondement universel ou la Différence. Le coude formé par le fondement est l'image de cette impossible coïncidence des deux moitiés de l'absolu, où d'un côté la différence s'extériorise dans la Nature et de l'autre s'intériorise dans la Pensée. Dans *La quadruple racine du principe*, Schopenhauer signalait ainsi l'impuissance de la raison suffisante à se fonder elle-même : « le principe de raison est le principe de toute explication : expliquer une chose signifie ramener son existence ou sa relation présente à l'une des formes du principe de la raison, principe en vertu duquel cette existence ou cette relation doivent être telles qu'elles sont. En conséquence, le principe lui-même [...] n'est pas explicable au-delà : il n'existe pas de principe pour expliquer le principe de toute explication, de même que l'œil voit tout, excepté l'œil lui-même »²⁹⁰. Dans *Le principe de raison*, Heidegger suggérerait à son tour que cette impossibilité de trouver un

²⁹⁰ A. Schopenhauer, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, op. cit., § 50.

principe au principe de raison, cette impuissance du fondement à se fonder lui-même, entraînait la pensée au-delà du fondement, dans le jeu où l'Être se dispense comme question : « L'être en tant qu'il fonde, n'a pas de fond. C'est comme sans-fond qu'il joue ce Jeu qui nous dispense, en jouant, l'être et la raison »²⁹¹. Or, Deleuze montre au-delà de Schopenhauer et Heidegger que, si le fondement ne peut être lui-même fondé, si le principe de l'explication ne peut être lui-même expliqué, il est en revanche nécessairement contracté dans les phénomènes et compliqué dans la forme du temps. C'est donc par la pensée, par l'intériorisation de la différence dans le symbole, que nous pouvons exprimer comme tel le sans-fond dans lequel est entraîné le fondement, la déraison dans laquelle plonge la raison suffisante, la question ontologique qui anime le problème dialectique. Le concept philosophique doit constituer un tel symbole adéquat à la forme pure du temps.

Nous pouvons déjà tirer deux conséquences quant au rapport de la philosophie et de la science chez Deleuze, qui sont conformes aux thèses défendues tant dans ses études que dans *Différence et répétition*. Premièrement, le coude formé par le fondement ou la raison suffisante marque la *limite négative de la science*, le barrage au-delà duquel elle ne peut remonter le cours que la Nature descend. Les paradoxes auxquels la logique, la mathématique et la physique aboutissent lorsqu'elles sont confrontées à leurs limites respectives témoignent du fait que la science ne peut théoriser positivement sa limite²⁹². On doit dire l'inverse de la philosophie, qui suit le mouvement de complication de l'absolu et installe son camp sur ce domaine. C'est pourquoi, deuxièmement, la question ou le jeu ontologique que la pensée philosophique ne peut épuiser constitue, certes, l'impuissance de penser qui l'affecte de l'intérieur, mais aussi l'impensé dans lequel elle s'engendre — *l'objet de sa pensée*. Quoique l'impossible autofondation de la pensée touche autant la philosophie que la science, la science n'a pas pour tâche d'exprimer, dans les signes qui lui sont propres, cette différence interne que constitue le temps à l'état pur. En tout ceci, *Deleuze ne prétend pas que la science ne pense pas ; mais il ne croit pas pour autant qu'elle pense comme la philosophie*. La conception de la science progresse donc chez lui sur une ligne de crête : car d'un côté les théories scientifiques, en tant qu'elles accompagnent le mouvement d'actualisation de l'être, se présentent comme des solutions actuelles aux problèmes virtuels, et sont donc homogènes à la représentation (de ce point

²⁹¹ M. Heidegger, *Le principe de raison*, op. cit., p. 243.

²⁹² Sur ce point, cf. le statut du non-sens dans les ouvrages logiques et mathématiques de Carroll-Dodgson (*infra*, chap. 8). — Plus généralement, sur la question de la limite en science, cf. *QPh*, 112 sq.

de vue, la science est d'imagination) ; mais de l'autre, l'activité scientifique est adéquate à la pensée dialectique des Idées-problèmes, dès lors qu'elle procède à une détermination autonome des conditions de résolubilité des problèmes (de ce point de vue, la science relève de la pensée pure). De sorte qu'il faut dire à la fois que la science participe, comme la philosophie, au « caractère aventureux des Idées », c'est-à-dire au mouvement de l'apprendre ; mais que, contrairement à la philosophie, la science l'exprime dans des théories qui ne sont pas de même nature que les Idées, dans la mesure où elles n'expriment pas le temps à l'état pur.

Nous avons distingué quatre exigences qui guident la conception deleuzienne de la pensée, et forment pour nous autant de questions à résoudre : l'universalité de la dialectique des Idées-problèmes, la pluralité des ordres d'Idées dialectiques et des champs symboliques, l'expression de ces ordres dans des signes spécifiques associés aux champs, l'orientation de la philosophie en direction de l'origine ontologique des Idées dialectiques. Nous laisserons pour l'instant de côté la question cruciale des signes, sur laquelle nous aurons à revenir plus tard. Les trois autres questions se présentent respectivement, au quatrième chapitre de *Différence et répétition*, sous la forme : d'une théorie de l'universalité de la dialectique comme *mathesis universalis*, d'une théorie des structures symboliques et des multiplicités virtuelles, et d'une théorie du jeu ontologique comme origine radicale des Idées. Sous ces trois aspects, que nous étudierons successivement, Deleuze déplace la conception rationaliste de l'Idée vers une conception empiriste : la *mathesis universalis* ne désigne pas une tentative de rationalisation du savoir mais suppose une détermination intrinsèque des conditions de résolubilité des problèmes qui se confond avec le mouvement de l'apprendre ; la théorie des structures et des multiplicités substitue à l'Idée comme essence simple une conception de l'Idée comme thème complexe ; enfin, la théorie du jeu ontologique déplace l'image de l'origine radicale, substituant au principe métaphysique apodictiquement ou moralement nécessaire une différence ontologique qui identifie l'Être au chaos ou au hasard.

LA DIALECTIQUE OU LE CALCUL DES PROBLEMES

De l'universalité de la dialectique à la *mathesis universalis*

Il faudra attendre *Qu'est-ce que la philosophie ?* pour que Deleuze propose une théorie complète de la philosophie, de l'art et de la science, de leurs Idées et des signes spécifiques qui les effectuent. Néanmoins, la théorie des Idées-problèmes qui constitue la forme universellement partagée par ces différentes formes de pensée, l'élément différentiel commun dans lequel elles puisent est déjà élaborée dans *Différence et répétition*. Le quatrième chapitre, intitulé « Synthèse idéale de la différence », n'est donc pas une théorie de l'Idée philosophique mais une théorie philosophique de l'Idée. Il n'est pas une théorie de la pensée philosophique mais une théorie de la pensée pure. Cependant, *si la philosophie « n'est pas » toute la dialectique, elle seule « fait » la théorie de la dialectique*. Nous avons vu que la dialectique ne se confond pas pour Deleuze avec une circulation des propositions opposées, comme dans le faux mouvement de la contradiction hégélienne, mais avec un calcul différentiel des problèmes, une combinatoire ou une caractéristique qui constitue « l'algèbre de la pensée pure » (*DR*, 235). Quoiqu'inspiré de Leibniz, un tel calcul ne réintroduit cependant pas l'image rationaliste du savoir dans la théorie de l'Idée. Il désigne bien plutôt pour Deleuze le mouvement même de l'apprendre, qui se manifeste dans l'activité de détermination des problèmes. Deux passages de *Différence et répétition* y sont spécifiquement consacrés. Au chapitre III, Deleuze critique la conception circulaire d'après laquelle un problème virtuel est décalqué sur les solutions actuelles correspondantes ; il y affirme l'exigence d'un critère intrinsèque de détermination des conditions de résolubilité du problème (*DR*, 198-213). Le chapitre IV remplit cette exigence en exposant le procédé dialectique par lequel s'opère la détermination intrinsèque, opération qui se confond avec le sens large que Deleuze donne au calcul différentiel et qui forme la *mathesis universalis* de l'Idée (*DR*, 228-235). Analysons ces deux textes l'un après l'autre.

Le cercle du problème et de la solution

La détermination interne des conditions du problème se confond chez Deleuze avec la constitution du sens : c'est elle qui porte l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes et accomplit la vraie nature de la dialectique,

activité commune à toutes les formes de pensée. Ainsi, l'on peut tout aussi bien dire avec Deleuze que la science doit tâcher de déterminer par elle-même ses problèmes et que, pour autant qu'elle le fait, elle participe d'une dialectique extra-mathématique qui la dépasse et la fait communiquer avec les autres formes de pensée, et donc avec la philosophie. La construction des problèmes, qui consiste à porter en eux l'épreuve du vrai et du faux, est la tâche de la dialectique. Cette tâche, Deleuze en avait très tôt pressenti l'importance pour la philosophie critique, notamment sous l'influence de Bergson. Nous avons vu en effet comment, dès 1953, Deleuze estimait qu'une critique philosophique n'est légitime qu'à condition de porter au niveau des problèmes, et non des solutions qui en découlent. Ainsi, tant à propos de la controverse Hume-Kant autour de l'imagination que de la divergence Bergson-Hegel autour de la différence, il s'agit moins pour Deleuze de savoir si les choses sont ainsi qu'on le dit que de savoir si le problème qui les fait paraître ainsi est rigoureusement posé. Et Deleuze ajoutait : ce qui définit la rigueur d'un problème, c'est sa capacité à nous révéler la véritable nature des choses, leur secret ou leur essence, c'est-à-dire la différence interne. Nous ne pouvons encore comprendre comment cette réponse se déploie dans la théorie des Idées. Retenons, d'ores et déjà un élément essentiel. *Chez Deleuze, la théorie de la pensée dialectique est à la fois une doctrine de la vérité et une théorie du sens. On ne confondra pourtant pas les deux : si les choses ou les propositions ont nécessairement un sens qui leur correspond (ils dérivent toujours d'un problème), le sens a lui-même la part de vérité qui lui revient en fonction de la manière dont il a été posé (un problème peut-être faux)*²⁹³.

Par cette doctrine de la vérité, Deleuze déplace le rapport traditionnel entre le sens exprimé et l'objet désigné. Lorsqu'on distingue le sens idéal exprimé par la proposition et l'objet réel qu'elle désigne, on a tort de croire, d'après Deleuze, que le vrai et le faux concernent uniquement le rapport de désignation, comme si le sens restait indifférent, non affecté par la vérité ou la fausseté de la proposition. En réalité, la vérité est « affaire de production, non pas d'adéquation » : elle est engendrée par et dans le problème, dans l'élément du sens (*DR*, 200). Le sens est la condition du vrai, mais une condition réelle, non pas une condition de possibilité. Il est l'instance génétique où s'engendre la vérité des propositions correspondantes, non pas une forme de possibilité extérieure à elles. C'est bien ce que montrait Deleuze à propos des objections philosophiques : les choses paraissent ainsi que le problème les fait paraître,

²⁹³ Sur le rapport entre sens et vérité comme passage de la logique formelle à la logique transcendantale, cf. *infra*, chap. 8.

si bien qu'elles ont toujours la vérité qu'elles méritent en fonction du problème ou du sens qu'elles expriment (le problème peut être posé avec plus ou moins de rigueur). Deleuze peut ainsi affirmer que le problème ou le sens « est à la fois le lieu d'une vérité originaire et la genèse d'une vérité dérivée » : lieu d'une vérité originaire, puisque c'est dans le domaine des problèmes ou du sens que s'engendre le vrai et le faux ; mais genèse d'une vérité dérivée, puisque la vérité des propositions de la conscience et des objets correspondants découle de la manière dont le problème a été posé (*DR*, 207). Il faut donc dire que *c'est l'expression du sens qui conditionne la désignation de l'objet ; ou réciproquement, que le rapport à l'objet désigné dérive du sens exprimé (les choses apparaissent telles que le problème les fait paraître)*. « Le vrai et le faux ne concernent pas une simple désignation, que le sens se contenterait de rendre possible en y restant indifférent. Le rapport de la proposition à l'objet qu'elle désigne doit être établi dans le sens lui-même ; il appartient au sens de se dépasser vers l'objet désigné » (*DR*, 200).

Le rapport entre le sens exprimé et l'objet désigné définit la conception expressive de l'Idée chez Deleuze. Deleuze en trouve probablement le principe spéculatif chez Bergson, dans sa théorie de l'intuition (porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes) ; il en trouve sûrement le principe critique chez Nietzsche, dans sa méthode généalogique (dégager non seulement le sens mais aussi la valeur exprimés dans un phénomène). Mais c'est Spinoza qui fut le premier à conjuguer ces deux aspects dans la théorie de l'idée adéquate, et à diriger explicitement cette théorie contre la forme traditionnelle de la représentation dans toutes ses implications spéculatives et pratiques. Nul mieux que Spinoza n'exprime ce renversement dans la conception de l'idée : c'est parce que l'idée exprime sa cause formellement qu'un idéat lui correspond objectivement, et non l'inverse ; c'est parce qu'elle est adéquate ou expressive qu'elle est représentative ; c'est parce que l'idée est adéquate qu'elle représente quelque chose (*SPE*, 136-139). Ainsi, *lorsque Deleuze dit que la vérité est affaire de production et non d'adéquation, nous devons comprendre : la vérité dépend du sens exprimé avant de correspondre à un objet désigné*²⁹⁴. Mais comment construire et poser les problèmes adéquatement ? Comment constituer le sens et engendrer la vérité ?

Deleuze nous fournit d'abord un précepte négatif : pour porter l'épreuve du vrai et du faux *directement* dans les problèmes, il faut

²⁹⁴ Nous avons vu que c'est l'héritage transcendantal qui conduit Deleuze à substituer la notion de sens (ou de condition) à celle de cause.

commencer par cesser de former les problèmes sur les propositions qui en découlent. Autrement dit : « Il faut cesser de décalquer les problèmes et les questions sur les solutions correspondantes qui peuvent servir de réponses » (DR, 204). Au troisième chapitre de *Différence et répétition*, Deleuze recense les différentes manières dont la philosophie a confondu le problématique avec la forme de possibilité des propositions qui en constituent la solution : c'est une forme de possibilité *logique*, lorsqu'Aristote moule les problèmes dialectiques sur « les opinions qui sont reçues par tous les hommes ou par la plupart d'entre eux, ou par les sages » ; c'est une forme de possibilité *mathématique*, géométrique et synthétique lorsqu'Euclide infère les problèmes des théorèmes, ou bien algébrique et analytique lorsque Descartes décalque les problèmes sur les équations algébriques, « évalués d'après la possibilité d'effectuer sur les équations un ensemble d'opérations qui fournit les racines » ; c'est une forme de possibilité *physique*, lorsque les empiristes déterminent le problème en fonction de sa probabilité de recevoir une solution dans la nature ; c'est une forme de possibilité *transcendantale*, lorsque Kant soumet les problèmes à la forme du sens commun (DR, 207-209). Il importe peu d'entrer ici dans le détail de ces variantes, dans la mesure où, estime Deleuze, nous retrouvons finalement « toujours les deux aspects de l'illusion : l'illusion naturelle qui consiste à décalquer les problèmes sur des propositions qu'on suppose préexistantes, opinions logiques, théorèmes géométriques, équations algébriques, hypothèses physiques, jugements transcendants ; et l'illusion philosophique, qui consiste à évaluer les problèmes d'après leur "résolubilité", c'est-à-dire d'après la forme extrinsèque variable de leur possibilité de solution. Il est fatal, alors, que le fondement ne soit lui-même qu'un simple conditionnement extérieur » (DR, 209-210). En effet, dans la mesure où le problème ou le sens n'est pas la condition de possibilité des propositions correspondantes, un fondement formel et indifférent au vrai, mais un fondement réel et génétique de la vérité, la dialectique des problèmes et des questions est nécessairement dénaturée chaque fois qu'on décalque les problèmes sur les solutions qu'ils sont censés engendrer, c'est-à-dire qu'on manque leur caractéristique interne. *Ce n'est pas parce qu'il reçoit une solution que le problème est déterminé comme résoluble, mais c'est parce que ses conditions sont intrinsèquement déterminées qu'il est résoluble et reçoit une solution.* D'un point de vue géométrique par exemple, au lieu d'en rester comme Kant à un espace euclidien déjà donné actuellement, « il faut aller jusqu'à une géométrie de la raison suffisante, géométrie différentielle de type riemanien, qui tend à engendrer le discontinu à partir du continu ou à fonder les solutions dans les conditions des problèmes » (DR,

210). Et plus généralement, c'est toujours « la "résolubilité" qui doit dépendre d'une caractéristique interne : elle doit se trouver déterminée par les conditions du problème, en même temps que les solutions réelles, engendrées par et dans le problème » (*DR*, 210). *Parce que la détermination interne des problèmes est le propre de la pensée dialectique, parce que l'introduction de l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes se propose de dissiper les illusions, nous comprenons que, pour Deleuze, ce renversement doit nous permettre d'accomplir la véritable révolution copernicienne.* Bergson avait formulé les exigences de ce renversement, d'une détermination intrinsèque des problèmes. Pour Deleuze, il revient aux mathématiciens Abel et Galois d'en avoir dégagés les procédés correspondant. Le cercle qui affecte la théorie des problèmes, d'après lequel un problème n'est résoluble que dans la mesure où il est vrai et n'est vrai que pour autant qu'il est résoluble, se trouve brisé dès lors que le critère de résolubilité est fondé dans les caractères intérieurs du problème. Deleuze estime ainsi que, en donnant toute leur portée aux découvertes d'Abel et Galois, la philosophie pourra accomplir la révolution que les mathématiques ont accompli pour leur compte avec la Théorie des groupes : faire porter la pensée sur la détermination intrinsèque des problèmes.

Le critère intrinsèque de résolubilité d'un problème (Abel et Galois)

S'appuyant sur les analyses de Jules Vuillemin dans *La philosophie de l'algèbre*, Deleuze montre comment la théorie abélienne des groupes permet une détermination « des conditions de problèmes qui spécifient progressivement des champs de résolubilité, de telle manière que "l'énoncé contienne le germe de la solution" » (*DR*, 233). Le texte dense de Deleuze nous paraît devoir être éclairé de la manière suivante par les développements de Vuillemin. — 1°) Jusqu'à Abel, la méthode dite génétique, employée en Théorie des équations pour savoir si une équation peut être résolue et comment elle peut l'être, consistait à analyser une équation individuelle, puis à tenter de généraliser à d'autres équations le résultat obtenu. Simplement, ce procédé de généralisation ne pouvait jamais garantir que des propriétés propres à l'équation initiale n'étaient pas indûment transférées dans la structure générale d'arrivée²⁹⁵. Procédant du particulier au général, cette

²⁹⁵ Cf. J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, *op. cit.*, p. 215-216 : « Parce qu'elle prenait son point de départ dans des "natures simples" individuelles et qu'elle passait par analogie du spécial au général, la méthode génétique ne pouvait jamais être absolument assurée de ne pas mélanger l'accessoire à l'essentiel. À tout moment des propriétés définissant les individus sur lesquels on se proposait de réfléchir venaient se mêler inextricablement avec les propriétés de

méthode ne pouvait, d'après Vuillemin, distinguer de manière satisfaisante « les conditions minima de résolution générale d'un problème et ses conditions concrètes dans des applications particulières »²⁹⁶. — 2°) À l'impureté d'une telle méthode de généralisation *a posteriori*, Abel substitue une méthode de formalisation *a priori*. Contrairement à la méthode génétique, la méthode dite réelle procède à l'analyse formelle des conditions de résolubilité du problème en faisant abstraction des équations particulières. *Il ne s'agit plus de remonter des solutions individuelles aux conditions générales de résolubilité, mais à l'inverse de déterminer formellement les conditions du problème dont toutes les solutions individuelles dérivent.* Ou comme l'écrit Vuillemin : « Pour donner par conséquent à la méthode génétique son style véritablement critique, il faut emprunter une autre méthode, et analyser les structures dont dépendent des classes définies de problèmes de façon relativement indépendante des individus empiriques auxquels elles s'appliquent »²⁹⁷. — 3° Deleuze n'emprunte pas seulement à Vuillemin ses analyses de la théorie abélienne ; il assume également la portée universelle que celui-ci entend leur donner. Car pour Vuillemin, la méthode d'Abel est capable de faire la révolution copernicienne que la critique kantienne avait en vue et qu'elle avait échoué à accomplir. Il faut faire crédit à Kant d'avoir montré la nécessité d'une critique de la raison pure, seule capable d'empêcher la pensée d'engendrer des problèmes insolubles. Seulement, les bornes que la Critique lui assignent proviennent d'une faculté extérieure à la raison elle-même, l'intuition sensible, de sorte que la vérité ou la fausseté des problèmes tiennent à son rapport aux objets de l'expérience possible, alors que la positivité de la critique exigeait au contraire que la raison se vît assignée ses limites de l'intérieur, afin qu'apparaissent les conditions intrinsèques sous lesquelles elle est portée à poser de faux problèmes. Cette faculté intérieure à la pensée mais réellement différente de la raison, Deleuze en trouvait la formule dans l'intuition bergsonienne, dans l'idée spinozienne et dans la pensée nietzschéenne, qu'il concevait chaque fois comme l'exercice supérieur de la faculté de penser ; il en trouve maintenant le procédé dans la méthode abélienne, en tant qu'elle permet une détermination interne des conditions de résolubilité du problème. En suivant la leçon de Vuillemin, Deleuze peut alors considérer qu'Abel apporte une contribution révolutionnaire à la critique : « Il y a là un renversement radical du rapport solution-problème,

structure, entièrement indépendantes des individus qui les illustraient, et desquelles dépendaient en réalité la solution du problème posé ».

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 216.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 216.

une révolution plus considérable que la copernicienne. On a pu dire qu'Abel inaugurerait une nouvelle *Critique de la raison pure*, et dépassait précisément l'*extrinsécisme* kantien » (DR, 233).

À cette appréciation, Deleuze ajoutait : « Le même jugement se confirme, appliqué aux travaux de Galois » (DR, 233). D'après Deleuze, le célèbre parallèle entre les deux jeunes prodiges des mathématiques se trouve justifié par les analyses du même Vuillemin, lequel montre comment la théorie des corps d'adjonction de Galois prolonge les vues d'Abel en exposant un procédé rigoureux de construction des conditions minimales de résolubilité d'un problème. Essayons de décrire brièvement ce procédé pour comprendre toute la portée que lui donne Deleuze. — 1°) Schématiquement défini, un tel procédé consiste à distinguer progressivement les éléments du corps sur lequel une équation est ou non réductible, en adjoignant au corps de base un élément (par exemple un nombre) qui ne modifie pas sa structure mais qui rend réductible une équation qui ne l'était pas auparavant. Soit le cas très sommaire des équations $x^2 - 4 = 0$ et $x^2 - 2 = 0$. Tandis que la première est réductible sur le corps $\mathbb{Q}$ des nombres rationnels (puisque $x = 2$), la seconde ne l'est pas (puisque $x = \sqrt{2}$, qui n'est pas un nombre rationnel). Pour qu'elle le soit, il est nécessaire d'adjoindre le nombre $\sqrt{2}$ au corps de base $\mathbb{Q}$. Nous avons donc : $x^2 - 2 = (x + \sqrt{2})(x - \sqrt{2})$. Pour Deleuze, Galois définit par là une *méthode de discernabilité progressive des conditions de résolubilité d'un problème*, celles-ci n'étant plus découvertes « à l'issue d'une recherche empirique ou d'un tâtonnement, mais d'après les caractères des groupes ou des résolvantes partielles qui constituent la synthèse du problème et de ses conditions » (DR, 233). Le cercle vicieux qui affectait la théorie du problème est définitivement brisé : la résolubilité du problème ne dépend plus d'éléments qui lui sont extrinsèques, ses solutions, mais des conditions mêmes dans lesquelles il se trouve posé ; la découverte des solutions particulières est fondée sur une construction préalable et progressive de la structure problématique dont elles dérivent. — 2°) Galois prolonge donc les vues d'Abel dans la mesure où il substitue une genèse interne et singulière du concept à la méthode kantienne de conditionnement, laquelle restait extérieure et générale. Comme le suggère Vuillemin dans *La philosophie de l'algèbre*, Galois surmonte l'écart qui subsistait chez Kant entre la généralité des schèmes et la particularité des images qu'ils déterminent ; et cela vaut autant pour la construction des concepts empiriques dans l'intuition sensible que pour la construction des concepts mathématiques dans l'intuition pure, car l'écart entre le schème et l'image que mesure l'abstraction mathématique « indique que, même lorsque notre connaissance est pure, nous ne pouvons

entièrement déterminer l'individualité des objets que nous construisons »²⁹⁸. Chez Kant, la détermination complète demeurerait inaccessible à la seule pensée ; elle réclamait le concours de l'intuition sensible. Autant dire qu'il n'y a, chez Kant comme chez Aristote, de science que du général. Vuillemin peut ainsi déplorer à propos du philosophe allemand : « En lui-même, le concept comme unité de subsomption, *conditionne* l'apparition des diverses images qui lui correspondent. Éventuellement, il détermine la règle de construction des images dans un schème ; mais jamais, il ne *détermine* à lui seul la matérialité de ces images individuelles elles-mêmes. Il appartient à la nature des concepts de recevoir leur illustration en vertu d'accidents que leur essence ne saurait faire prévoir »²⁹⁹. Pour Deleuze, c'est en ce sens que Galois accomplit le vœu leibnizien que Maïmon formulait pour la philosophie transcendante : produire une genèse interne de la détermination complète de l'objet, qui ne soit ni fictive ni empirique mais strictement symbolique. À ce titre, eu égard au procédé de détermination progressive et complète des problèmes au niveau de l'Idée dialectique, la méthode de Galois constitue « la figure totale de la raison suffisante » (*DR*, 234). — 3°) Deleuze donne, ici encore, une portée métamathématique, c'est-à-dire dialectique, aux découvertes de Galois. S'inspirant des commentaires de Georges Verriest sur la théorie des groupes de Galois, il montre que cette détermination interne des problèmes renverse le préjugé infantile et social attaché à l'art des problèmes et des questions (*DR*, 205). Traditionnellement, il revient en effet au maître de poser des problèmes en fonction d'une réponse qu'il possède déjà, l'élève se contentant de répondre à un problème qui lui est donné mais qu'il n'a pas lui-même constitué. Or, avec Galois, il appartient désormais à l'élève de procéder aux adjonctions nécessaires et de progresser simultanément dans la détermination des conditions de sa résolubilité. Cette progression n'est plus une ignorance subjective, mesurée négativement en fonction d'un savoir objectif supposé préexistant ; elle définit désormais « une règle, un *apprendre*, auquel correspond une dimension fondamentale dans l'objet », de sorte que c'est tout le rapport pédagogique qui est transformé. Pour Deleuze, c'est le cas de dire que, si Abel inaugure une nouvelle *Critique de la raison pure*, Galois compose un nouveau *Ménon* (*DR*, 234)³⁰⁰.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 286.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 286-287.

³⁰⁰ Cf. G. Verriest, *Leçons sur la théorie des équations selon Galois*, Paris, Gauthiers-Villars, 1939, « Appendice. La théorie de Galois », p. 324-339. Voir notamment, p. 331 : « Résumons la méthode que nous venons de suivre pour faire connaître progressivement à notre interlocuteur les racines de l'équation proposée. [...] Notre interlocuteur est assimilable à

Avec Abel et Galois, Deleuze estime que « la théorie des problèmes est, mathématiquement, en mesure de remplir toutes ses exigences proprement dialectiques » (*DR*, 234). Si elle les remplit mathématiquement, c'est donc que la science n'est, en droit, pas étrangère à la dialectique des Idées, à leur caractère aventureux, qu'elle n'est pas tout entière du côté de la représentation — comme en témoigne la comparaison des découvertes d'Abel et de Galois aux théories de Kant et de Platon. Ou réciproquement, si la philosophie peut s'inspirer des avancées mathématiques de la théorie des groupes pour accomplir sa vocation critique, quitte à leur donner une nouvelle extension, c'est bien que la pensée philosophique communique avec la science à un certain niveau.

« L'algèbre de la pensée pure »

De la métaphysique du calcul à la dialectique du calcul

Deleuze donne aux découvertes d'Abel et Galois une portée universelle, coextensive à la dialectique des Idées — au-delà du cas de la science et de la philosophie. Mais au nom de quoi Deleuze prétend-il donner une telle portée à la théorie mathématique des problèmes, par exemple lorsqu'il élargit le sens de la notion de corps d'adjonction à la pensée tout entière pour en faire une « catégorie de l'Idée dialectique » (*DR*, 246) ? Il est clair que la dialectique ne peut être à la fois extra-mathématique et mathématique. Faut-il dire alors que l'extrapolation à laquelle procède Deleuze est fondée sur un usage métaphorique des notions mathématiques ? Ou bien au contraire qu'elle suppose une application de la science

l'élève résolvant un problème sous la direction d'un maître qui applique la méthode heuristique. De quoi cet élève serait-il capable s'il était privé de ce guide qui connaît d'avance la solution ? C'est ce que nous allons examiner maintenant en nous plaçant exclusivement au point de vue de l'élève abandonné à lui-même. Le trait de génie de Galois, c'est d'avoir découvert que le nœud du problème réside non pas dans la recherche *directe* des grandeurs à adjoindre, mais dans l'étude de la nature du groupe de l'équation. Ce groupe, comme nous l'avons montré, exprime le degré d'indiscernabilité des racines ; il caractérise donc non pas ce que nous savons des racines, mais, au contraire, ce que nous n'en savons pas. Or, lorsque je veux résoudre une équation, ce qui mesure la difficulté de cette recherche, ce n'est pas ce que je sais déjà des racines mais, au contraire, ce que j'en ignore ». — Sur la critique sociale et politique impliquée dans une détermination autonome des problèmes par l'élève ou l'étudiant, Guillaume Sibertin-Blanc et Stéphane Legrand ont proposé une vigoureuse analyse inspirée de Foucault et Deleuze. Cf. G. Sibertin-Blanc, S. Legrand, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009 (voir notamment le « Bilan-programme », p. 90-97).

mathématique à la dialectique ? Cette ambiguïté est d'autant plus vive que Deleuze, pour définir le calcul des problèmes dialectiques, ne recule pas devant l'expression de *mathesis universalis*. En tout ceci, il n'y a pourtant d'après lui ni usage métaphorique des notions mathématiques, ni application de ces notions à d'autres domaines. Ce sont plutôt les instruments mathématiques qui ont un sens plus large que celui qu'ils reçoivent à l'intérieur de la science. C'est ce que suggère d'ailleurs la pratique philosophique de Deleuze, lequel utilise le calcul différentiel pour décrire la théorie de l'Idée. Mais sur quoi se fonde une telle utilisation ? À quelles conditions Deleuze passe-t-il d'un sens strictement technique des instruments mathématiques à un « sens large » ?

Considérons, exemplairement, l'interprétation philosophique qu'il propose du calcul différentiel. Deleuze concède que, historiquement, la métaphysique du calcul s'est présentée sous la forme suivante : les infiniment petits sont réels ou fictifs ? Mais derrière cette question, la question fut en réalité dès le début de savoir si le sort du calcul était lié ou non aux infiniment petits. Autrement dit, « pourquoi, techniquement, les différentielles sont-elles négligeables et doivent-elles disparaître dans le résultat ? » (*DR*, 229). Pour Deleuze, la réponse ne peut apparaître dans la technique mathématique du calcul, mais seulement dans l'élément dialectique du problème. S'il crédite Carnot d'avoir vu que les équations différentielles expriment les *conditions* du problème auquel répond une équation cherchée, mais que la *résolution* du problème donne lieu à une compensation des erreurs qui ne laisse pas subsister les différentielles dans le résultat, c'est que Carnot entrevoyait là la différence réelle entre les conditions du problème considérées en elles-mêmes et le processus qui conduit à leur résolution. Ainsi rappelle-t-il après Lautman que l'on peut distinguer deux aspects complémentaires dans le calcul différentiel : d'un côté, la *détermination complète* des conditions d'un problème, qui concerne l'existence, le nombre et la répartition des points déterminant toute solution possible ; de l'autre, la *spécification* de ces mêmes points singuliers (par exemple cols, nœud, foyers, centres) qui concerne le mouvement d'immanence du problème par rapport à la solution³⁰¹. « La complémentarité de ces deux aspects ne supprime pas leur différence de nature, au contraire. Et si la spécification des points montre déjà l'immanence nécessaire du problème à la solution, son engagement dans la solution qui le recouvre, l'existence et la répartition témoignent de la transcendance du problème et de son rôle directeur dans l'organisation des

³⁰¹ Cf. A. Lautman, *Le problème du temps*, Paris, Hermann, 1946, p. 42 (cité in *DR*, 230).

solutions elles-mêmes » (DR, 230). Pour Deleuze, c'est donc la différence de nature entre la transcendance du problème et son mouvement d'immanence qui justifie le sens extra-mathématique du calcul. Si Deleuze peut dire que « le calcul différentiel appartient entièrement aux mathématiques, au moment même où il trouve son sens dans la révélation d'une dialectique qui dépasse la mathématique », c'est que le calcul différentiel est un instrument mathématique, mais que la mathématique n'est pas elle-même en mesure de dégager la transcendance du problème par rapport à ses cas de solutions, d'exprimer l'autonomie du problème par rapport à son champ empirique de résolubilité (DR, 232). Or, c'est parce que l'instance-problème diffère en nature de l'instance-solution que les différentielles disparaissent dans le résultat. Elles y disparaissent certes techniquement, mais non pas réellement. Pour Deleuze, il n'y a donc pas à proprement parler de « compensation des erreurs » comme le croyait Carnot, parce qu'il n'y a pas d'erreurs, seulement le recouvrement par les cas de solution de la réalité problématique exprimée par les différentielles.

Le problème reste donc mal posé tant que nous cherchons à comprendre comment Deleuze peut « s'emparer » d'un instrument proprement mathématique, comme si, par exemple la philosophie « élargissait » à la dialectique le sens naturellement restreint du calcul différentiel. En réalité, c'est la mathématique qui, à l'inverse, fait valoir un sens extra-mathématique à l'intérieur de son propre champ. Ce faisant, elle continue pourtant à exprimer la dialectique qui la dépasse : ainsi, pour le calcul différentiel ou la théorie des groupes. Pour Deleuze, *ce n'est jamais la philosophie qui élargit le sens des notions mathématiques à la dialectique des problèmes, ce sont toujours les notions mathématiques qui, en même temps qu'elles l'expriment, restreignent le calcul dialectique au champ mathématique*. En évacuant une difficulté qui paraissait redoutable, en disant qu'il n'y a ni métaphore ni application des notions mathématiques hors du champ scientifique, Deleuze ne fait donc pas une pirouette : il renverse le problème. Le calcul intrinsèque des problèmes trouve alors son extension proprement dialectique, c'est-à-dire universelle, qui concerne toutes les formes de pensée. C'est à ce niveau qu'apparaît chez Deleuze la notion de *mathesis universalis*.

Il n'y a pas de difficulté concernant une prétendue application des mathématiques, et notamment du calcul différentiel ou de la théorie des groupes, à d'autres domaines. C'est plutôt chaque domaine engendré, où s'incarnent les Idées dialectiques de tel ou tel ordre, qui possède son propre calcul. Les Idées ont toujours un élément de quantitabilité, de qualitabilité, de potentialité ; toujours des processus de déterminabilité, de détermination réciproque et de détermination complète ; toujours des

distributions de points remarquables et ordinaires, toujours des corps d'adjonction qui forment la progression synthétique d'une raison suffisante. Il n'y a là nulle métaphore, sauf la métaphore consubstantielle à l'Idée, celle du transport dialectique ou de la « diaphora ». Là réside l'aventure des Idées. Ce ne sont pas les mathématiques qui s'appliquent à d'autres domaines, c'est la dialectique qui instaure pour ses problèmes, en vertu de leur ordre et de leurs conditions, le calcul différentiel direct correspondant au domaine considéré, propre au domaine considéré. À l'universalité de la dialectique répond en ce sens une *mathesis universalis*. Si l'Idée est la différentielle de la pensée, il y a un calcul différentiel correspondant à chaque Idée, alphabet de ce que signifie penser. Le calcul différentiel n'est pas le plat calcul de l'utilitariste, le gros calcul arithmétique qui subordonne la pensée à autre chose comme à d'autres fins, mais l'algèbre de la pensée pure (DR, 235 ; cf. DR, 246).

En identifiant la pensée à un calcul, en définissant le calcul des problèmes comme une combinatoire, en invoquant une *mathesis universalis*, Deleuze emboîte manifestement le pas à Leibniz (DR, 204, 235, 257). Peut-être aurait-il pu s'écrier à son tour : *calculemus* ! Reste que, paradoxalement, la notion deleuzienne de *mathesis universalis* n'entretient aucune équivoque : elle n'est ni mathématique ni rationaliste. Nous avons vu en quoi l'universalité du calcul différentiel sur lequel se fonde la *mathesis* deleuzienne n'était pas réductible à la pensée mathématique. À l'universalité de la dialectique répond une *mathesis universalis*. Mais pourquoi prétendons-nous qu'elle n'est pas rationaliste ? En quel sens devons-nous croire que Deleuze déplace le sens de la *mathesis* vers un calcul non rationaliste des problèmes ? Et pourquoi recourir à une telle notion, qui ne peut que favoriser les ambiguïtés tant son origine et son histoire semblent liées au rationalisme, et incompatibles avec l'empirisme revendiqué par Deleuze. Bref, comment comprendre la résurgence d'une telle notion chez Deleuze ?

Une mathesis universalis non rationaliste

Il est vrai que, au premier regard, l'histoire classique de la *mathesis universalis* n'offre aucune prise à l'explication. David Rabouin l'a rappelé dans une étude récente : « Aperçue de loin, la *mathesis universalis* semble se détacher sur l'horizon à la manière d'un bloc majestueux, aux contours clairement dessinés. Fondée, nous dit-on sous les auspices du père de notre modernité philosophique : Descartes, puis consolidée de loin en loin par des penseurs aussi importants que Leibniz, Bolzano ou Husserl, elle paraît

représenter à elle seule l'ambitieux programme du "rationalisme classique" dans son épopée grandiose. Son inspection ne présenterait d'ailleurs qu'un intérêt limité, si elle ne s'était trouvée associée à cette histoire monumentale. Des guides aussi différents que Ernst Cassirer, Edmund Husserl, Bertrand Russell ou Martin Heidegger ont pu s'accorder en ce point : le développement de la "science moderne" accomplirait dans ses grands traits ce "rêve dogmatique", peut-être démesuré, pour mener à son terme le destin de la métaphysique occidentale — qu'on prenne cet achèvement en bonne ou en mauvaise part »³⁰². On pourrait sans nul doute nuancer ce portrait de « l'histoire monumentale de la *mathesis universalis* », dont l'ironie le dispute à la grandiloquence. C'est d'ailleurs ce que fait David Rabouin lui-même lorsqu'il montre que ce cadre d'interprétation rationaliste qui a prévalu depuis la fin du XIX^e siècle est profondément insuffisant, puisqu'il nous informe davantage sur le rapport que la modernité philosophique entretient à l'image classique du savoir que sur le problème inhérent au projet même de *mathesis*³⁰³. En réalité, ce projet n'est pas intrinsèquement lié à un idéal rationaliste de mathématisation du savoir, mais à une *logique de la pensée et de l'imagination* qu'on trouve développée notamment chez Proclus, Descartes et Leibniz. Il nous semble que c'est dans cette autre histoire de la *mathesis* que Deleuze s'inscrit. Cette hypothèse serait difficile à défendre si nous ne disposions pas d'appuis chez Deleuze lui-même.

Cependant, comme nous le savons, en 1946, le jeune Deleuze a consacré un texte à cette question. Ce texte intitulé « Mathèse, science et philosophie » traite de la possible unité de la science et de la philosophie. Deux réserves doivent être faites au préalable sur ce texte. D'une part, il s'agit d'une introduction à un ouvrage ésotérique d'un auteur inconnu, Johann Malfatti du Montereio, *Études sur la mathèse ou Anarchie et hiérarchie de la science avec une application spéciale de la médecine*. Nous ne pouvons donc pas lire ce texte comme nous lirions un article isolé, publié dans une revue philosophique académique. Le refus que Deleuze opposa à la réédition des textes antérieurs à 1953 exige, d'autre part, que nous ne le traitions pas à

³⁰² D. Rabouin, *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF, 2009, p. 9.

³⁰³ Sur cette histoire de la *mathesis universalis*, outre l'ouvrage de David Rabouin, voir F. de Buzon, « Mathesis universalis », in M. Blay (dir.), *La science classique. XVI-XVII^e siècles. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1998, p. 610-621. — Sur l'Antiquité grecque, cf. Platon, *République*, VII ; Aristote, *Métaphysique*, E, 1, K, 7. Sur l'âge classique, R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, Règle IV ; G. W. Leibniz, *Elementa nova matheseos universalis*, in L. Couturat, *Opuscules et fragments inédits*, Paris, 1903, rééd. Hildesheim, Olms, 1966, p. 348-351.

égalité avec les autres éléments du corpus. Ainsi, il ne peut suffire de l'invoquer pour expliquer et fonder l'usage que Deleuze fera, plus de vingt ans après, de la notion de *mathesis*. En revanche, nous croyons légitime de comparer la manière dont le problème est posé et la solution est esquissée avec certains passages de *Différence et répétition*. Or, la lecture attentive de ce texte de jeunesse est proprement surprenante. D'abord, plutôt que de proposer une introduction classique à l'œuvre qui va suivre, Deleuze prend la parole en son nom et développe des thèses personnelles à la fois audacieuses et articulées ; quoiqu'il ne s'agisse pas d'un travail académique, nous croyons donc légitime de considérer ce texte comme un indice de l'état de sa pensée. En outre, ce texte témoigne justement, et bien plus que nous pouvions nous y attendre, d'une profonde continuité avec les problèmes et les thèses que Deleuze soutiendra plus tard ; en ce sens, si nous ne pouvons le traiter à égalité avec les autres écrits, il ne s'agit pourtant pas d'un manuscrit retrouvé, mais bien d'un texte achevé et publié, et dont les convergences avec les écrits ultérieurs ne sauraient être de pures coïncidences.

Que nous dit ce texte ? Deleuze pose la question de savoir si la scission du savoir en science et en philosophie peut être surmontée. Rappelant que ce dualisme renvoie en définitive à l'opposition cartésienne de l'étendue et de la pensée, Deleuze ajoute alors que l'ambition de *mathesis universalis* montre que Descartes n'a jamais renoncé à l'unité du savoir. Or, la trajectoire même de Descartes suggère pour Deleuze que cette unité ne prend pas son vrai sens sur le plan théorique, mais au niveau de la vie concrète. La vie concrète constitue en effet un troisième ordre qui surmonte l'opposition de la matière et de l'esprit, de la science et de la philosophie, et que Deleuze définit de manière spinoziste : « unité de l'âme comme idée du corps et du corps comme étendue de l'âme »³⁰⁴. Mais cette unité, pour Deleuze, n'est pas

³⁰⁴ Cf. G. Deleuze, « Mathèse, science et philosophie », *op. cit.* : « L'exemple cartésien est d'autant plus intéressant que Descartes n'a jamais renoncé à l'unité du savoir, à la *mathesis universalis*. Et il est curieux de voir comment celle-ci se situe sur le plan théorique : l'esprit connaissant, si distinct en soi de l'étendue qu'il semble n'avoir strictement rien de commun avec elle, n'en déroule pas moins l'ordre des choses en pensant l'ordre de ses représentations. Au moment même où il affirme l'unité, celle-ci se brise et se détruit. Mais en se brisant, remarquait encore Descartes, elle se reforme sur un autre plan, où elle prend son vrai sens. Dans la mesure même où s'affirme la désunion théorique de la pensée et de l'étendue, s'affirme aussi le fait de leur union pratique comme définition de la vie. L'unité ne se fait pas au niveau d'un Dieu abstrait et transcendant l'humanité, mais au nom même de la vie concrète ; l'arbre de la Connaissance n'est pas une simple image. L'unité, la hiérarchie par delà toute dualité anarchique, c'est celle-là même de la vie, qui dessine un troisième ordre, irréductible aux deux autres. La vie, c'est l'unité de l'âme comme idée du corps et du corps comme étendue de l'âme. Bien plus, les deux autres ordres, science et philosophie, physiologie et psychologie, tendent à retrouver au niveau de l'homme vivant, leur unité

donnée : elle est perdue et il faut la retrouver. Ce qui est possible puisque « la notion-clé de la mathèse, nullement mystique, c'est que l'individualité ne se sépare jamais de l'universel ». L'unité vivante de l'être et de la pensée ne s'exprime donc pas au niveau de la vie, biologique ou humaine, pas plus qu'elle n'est trouvée dans un Dieu transcendant : *elle est l'intériorisation de l'universel dans l'individu, qui se fait ainsi microcosme, miroir de l'être*. Deleuze peut donc conclure provisoirement : « La mathèse n'est donc ni une science ni une philosophie. Elle est autre chose, un savoir de la vie. Elle n'est ni étude de l'être ni analyse de la pensée. Bien plus, l'opposition de la pensée et de l'être, de la philosophie et de la science n'a pas de sens pour elle, semble illusoire, une fausse alternative. La mathèse se situe sur un plan où la vie du savoir s'identifie au savoir de la vie ; elle est simplement prise de conscience de la vie ». Dans cette ontologie, nous retrouvons les grands traits de l'ontologie expressionniste qui caractérise le système deleuzien : l'immanence des deux moitiés de l'absolu et l'exigence de surmonter le dualisme en intériorisant la différence de la matière et de l'esprit sans pourtant la réduire. Nous croyons que cette analogie se poursuit lorsque Deleuze demande par quelle méthode s'opère cette prise de conscience de la vie. Car cette méthode, c'est la création du concept, création à la fois matérielle et spirituelle. Le concept est en effet défini par l'identité de deux faces : d'un côté, il est symbole en tant qu'objet qui a intériorisé l'intelligible dans le sensible ; de l'autre, il est chiffre ou hiéroglyphe en tant qu'objet de pensée qui a perdu sa signification scientifique. La mathèse marque alors seulement l'exigence « que la saisie du concept se fasse dans le minimum de temps, et que les incarnations physiques aient lieu dans le plus petit espace possible, unité dans la diversité, vie générale dans la vie particulière ». Mais en quel sens la mathèse est-elle alors une prise de conscience de la vie ? C'est d'une part que c'est par la vie humaine que le concept est possible, et que c'est par le concept que la mathèse « transforme le savoir en objet sensible ». La mathèse comme art vivant de la médecine définit donc l'unité complexe de la pensée et de la vie que Deleuze trouvera plus tard chez Nietzsche-médecin de la civilisation. C'est en ce sens qu'elle est empiriste : elle ne résorbe pas l'être dans la pensée, mais fait au contraire de la vie le moyen d'activer la pensée et de la pensée le moyen d'affirmer la vie de l'être — un pas pour la vie, un pas pour la pensée.

perdue. Par delà une psychologie désincarnée dans la pensée ou d'une physiologie minéralisée dans la matière, la mathèse ne s'achèvera que dans la vraie médecine, où la vie se définit comme savoir de la vie, et le savoir, comme vie du savoir. Ainsi la devise "*Scientia vitae in vita scientiae*" ».

Il est vrai que ce n'est pas dans un contexte nietzschéen que réapparaît, vingt ans plus tard, la notion de *mathesis*. Nous croyons pourtant que, sous la relative maigreur des indices textuels, il est possible de considérer que la *mathesis* de 1968 recueille l'essentiel de la mathèse de 1946. Il nous faut pourtant tout de suite marquer la différence principale : le concept n'apparaît plus en position de surplomb par rapport à la dualité de la science et de la philosophie. Deleuze, semble-t-il, a renoncé à unifier les deux savoirs. Dans *Différence et répétition*, la *mathesis universalis* ne désigne donc plus leur unité supérieure, mais l'algèbre de la pensée pure, le calcul dialectique où la science et la philosophie se rencontrent sans pourtant donner lieu à un nouveau type de savoir. C'est chacun qui exprimera, à sa manière et dans son ordre propre, l'unité de la pensée et de la vie, à savoir *la pensée comme expérimentation*. Nous croyons que cette hypothèse est confortée par l'invocation de Proclus et de Leibniz dans *Différence et répétition*, deux autres figures phares du projet de *mathesis universalis*. Nous l'avons vu, pour Deleuze, l'ambition de *mathesis universalis* suppose que l'Idée ne soit pas une essence simple renvoyant à un savoir abstrait, mais au contraire un thème complexe qui fait l'objet d'une « casuistique transcendantale ». Or, le mérite que Deleuze reconnaît à Proclus et à Leibniz est précisément d'avoir vu qu'il y a des événements ou affections propres à l'Idée ou au problème, et qu'ils en sont la vie même. « Car le problème ou l'Idée n'est pas moins la singularité concrète que l'universalité vraie. Aux rapports qui constituent l'universel du problème, correspondent des répartitions de points remarquables et singuliers qui constituent la détermination des conditions du problème. Proclus, tout en maintenant le primat du théorème sur le problème, avait défini rigoureusement celui-ci comme concernant un ordre des événements et des affections. Et Leibniz disait bien ce qui séparait le problème et les propositions : toutes sortes d'événements, "le comment et les circonstances", où les propositions trouvent leur sens. Mais ces événements sont des événements idéels, d'une autre nature et plus profonds que les événements réels qu'ils déterminent dans l'ordre des solutions » (*DR*, 211-212)³⁰⁵.

³⁰⁵ Cf. Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, Paris, Desclée de Brouwer, 1943, p. 65 sq. (cité in *DR*, 212, n. 1); G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, chap. I, § 2 (cité in *DR*, 205, n. 1). — Sur Proclus, voir l'ouvrage de S. Breton, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Paris, Beauchesne, 1969. Ce livre est postérieur d'un an à *Différence et répétition*, mais rien n'interdit de penser que Deleuze en avait évoqué le contenu avec Breton puisque, au cours de la discussion de 1967 à la Société Française de Philosophie, celui-ci évoquait déjà Proclus à propos de la détermination de l'Idée (*ID*, 158). Par ailleurs, Breton développe dans cet ouvrage la conception procléenne du rapport de la science aux problèmes dialectiques. On y trouve longuement défendue l'idée

Conformément à l'idée jamais démentie que la pensée est une expérience, on ne croira pas que, pour Deleuze, ces événements idéaux, qui diffèrent en nature des accidents empiriques, soit seulement saisis dans leur universalité par la pensée dialectique : ils sont en même temps éprouvés dans leur singularité concrète. Ainsi Deleuze évoque-t-il le cas des romanciers modernes qui, tels Raymond Roussel, mobilisant « cette “science”, *mathesis* universelle propre à chaque domaine », « font de l'œuvre un apprendre ou une expérimentation » (*DR*, 257). Le calcul dialectique des problèmes, la casuistique transcendantale ou la méthode de vice-diction sont donc le lieu d'une expérience transcendantale. La *mathesis universalis*, en ce sens, est chez Deleuze un des noms de l'expérimentation attachée à l'exercice de la pensée pure.

Contrairement à ce que Deleuze suggérerait dans son texte de jeunesse, la *mathesis* ne surmonte pas tout à fait la dualité de la science et de la philosophie. Car si elle est universelle, définissant à ce titre le lieu où se rencontrent toutes les formes de pensée, elle est également spécifique à chaque forme de pensée. Aussi Deleuze peut-il présenter la *mathesis* sous deux jours différents : une première fois, en la rapportant à l'universalité de la dialectique ; une seconde fois, en la faisant porter sur chaque ordre d'Idée dialectique (*DR*, 235, 257). Mais n'y a-t-il pas contradiction à considérer qu'elle puisse à la fois être « universelle » et « immédiate à chaque domaine » ? Nous croyons qu'il n'y a en réalité aucune contradiction, car ces deux aspects expriment respectivement la transcendance du problème et son immanence. La *mathesis* ne désigne jamais chez Deleuze un calcul abstrait, indépendant des domaines dans lesquels les problèmes s'expriment, puisqu'elle est au contraire toujours engagée dans un mouvement d'immanence, de sorte que le calcul des problèmes dépend nécessairement de l'ordre dialectique considéré et du champ dans lequel il s'exprime. Tel est le domaine de l'imagination, qui s'étend « de la science aux rêves et inversement » (*DR*, 284 ; *ID*, 137). La *mathesis* n'en est pas moins universelle en tant qu'elle vaut pour tous les ordres dialectiques qu'elle traverse, de sorte qu'il y a une forme idéale du calcul des problèmes qui en définit la transcendance. C'est de cette forme transversale ou transcendante de la *mathesis* que Deleuze fait la théorie philosophique. C'est ce second aspect qui

d'une logique de la pensée et de l'imagination (*noûs* et *dianoia*). — Sur Leibniz, cf. L. Couturat, *La logique de Leibniz : d'après des documents inédits*, Paris, Alcan, 1901 ; rééd. Hildesheim, Olms, 1985.

fait l'objet de la théorie des structures symboliques et des multiplicités virtuelles.

Mais si la philosophie fait la théorie de la *mathesis*, si elle en dégage la forme idéale pour tous les domaines, ne retrouvons-nous pas les déclarations de 1946 sur la mathèse, où le concept surplombait le dualisme de la science et de la philosophie ? Il nous paraît clair que, pour Deleuze, en pensant l'universalité de la *mathesis*, la philosophie établit une théorie universelle de la pensée comme expérimentation — ce que nous avons appelé un « système de l'expérience » ou de l'apprendre, système qui est lui-même l'objet d'une expérience ou d'un apprendre. S'il ne revient pas à la philosophie d'introduire le temps dans la pensée, de faire de la pensée un apprentissage, il lui appartient en revanche de dégager et d'exprimer le sens transcendantal de cet apprentissage. Nous croyons qu'il y a de ce point de vue, chez Deleuze, un privilège incontestable de la philosophie sur la science. Pour autant, Deleuze exclut que la philosophie puisse se substituer à la science, comme aux autres formes de pensée. La théorie de la *mathesis universalis*, des multiplicités ou des structures ne remplace pas le calcul inhérent à chaque domaine considéré : la théorie des multiplicités ne rend pas plus inutile la théorie mathématique des multiplicités que la théorie du structuralisme ne prétend se substituer aux diverses œuvres structurales. *Comment tenir alors les deux affirmations, le privilège de la philosophie et l'insubstituabilité de la science ? La réponse nous est donnée pour autant que nous comprenons ce que signifie l'acte d'intériorisation de la différence dans la pensée pure : intérioriser une différence n'est pas la réduire à l'unité. Par conséquent, il faut dire que, chez Deleuze, la philosophie intériorise son rapport à la science sans pourtant jamais l'absorber. C'est une autre manière de dire ce que nous avons déjà vu, à savoir que la science et la philosophie divergent autour de la question du temps ou de la différence, c'est-à-dire de la condition suprême de la pensée : les deux y alimentent leurs créations respectives, mais seule la philosophie en fait l'objet positif de sa pensée.*

En tant que philosophe, Deleuze se contente donc de déterminer les critères universels auxquels doit répondre toute Idée, toute structure ou toute multiplicité pour être adéquate aux exigences dialectiques. Ou comme le dit Deleuze : « Nous nous proposons seulement de dégager certains critères *formels* de reconnaissance, les plus simples, en invoquant chaque fois l'exemple des auteurs cités, quelle que soit la diversité de leurs travaux et projets » (*ID*, 239). Aussi ne devons-nous pas être étonnés que Deleuze invoque constamment la physique, la biologie, la linguistique, dans le cours de ses analyses. Cela ne signifie pas que la philosophie étend sa juridiction hors du domaine philosophique, mais simplement qu'elle demande, en

fonction des données que les créations extra-philosophiques lui fournissent, « à quelles conditions » nous pouvons parler de multiplicité ou de structure (*DR*, 237). L'ultime texte de Deleuze, publié de manière posthume, pourra commencer par cette simple phrase : « La philosophie est la théorie des multiplicités » (*D*, 179).

LA THEORIE DES STRUCTURES SYMBOLIQUES ET DES MULTIPLICITES VIRTUELLES

Apparition, enjeu et critères de la structure et de la multiplicité

Avant d'en venir à l'énumération de ces critères, il nous faut dire quelques mots des notions de structure et de multiplicité. À la veille des années 1970, la totalité des textes deleuziens se caractérise par une stricte homogénéité entre ces deux notions. Il faudra attendre la collaboration avec Guattari pour que soit introduite la distinction entre machine et structure, et que la théorie des multiplicités s'affranchisse du vocabulaire structural. Il est tout à fait légitime de se demander si cette prise de position anti-structuraliste relève d'une intention stratégique et polémique masquant une continuité plus profonde, ou si elle constitue au contraire un acte positif témoignant d'un remaniement du dispositif conceptuel. Nous ne pouvons répondre à cette question qui, quoiqu'elle soit de première importance quant à l'évolution de la pensée deleuzienne, dépasse le cadre chronologique de cette étude. L'heure guattarienne n'a pas encore sonné, et l'exigence d'une critique du structuralisme n'apparaît encore nulle part. Si nous nous permettons néanmoins de soulever cette question, c'est que les notions de structure et de multiplicité constituent le cadre dans lequel se développera le rapport entre les Idées dialectiques et les champs symboliques dans lesquels elles s'expriment par des signes spécifiques. Si Deleuze y porte tant d'attention et les soumet aux critiques de Guattari, si la théorie des multiplicités reste le fil rouge qui relie *Différence et répétition* à l'ultime texte de Deleuze en passant par *Mille plateaux*, c'est qu'il en va des Idées et de leurs modes d'expression. Les analyses des années 1960 en sont donc la première approche. Approche relativement tardive néanmoins, puisque les notions de multiplicité et de structure n'apparaissent respectivement dans le corpus deleuzien que dans les

années 1966-1967. Deleuze les introduit chaque fois pour révoquer la soumission de l'Idée aux catégories du Simple et du Même.

Si l'on en trouve la mention dès les années 1950, la notion de multiplicité n'est réellement élaborée qu'à partir de 1966, dans *Le bergsonisme*. Dix ans après la parution de ses articles sur Bergson, tout se passe comme si Deleuze regrettait de ne pas avoir su repérer plus tôt l'importance de la notion : « Il nous semble qu'on n'a pas assez attaché d'importance à l'emploi de ce mot "multiplicité". Il ne fait nullement partie du vocabulaire traditionnel — surtout pour désigner un *continuum*. Non seulement nous allons voir qu'il est essentiel du point de vue de l'élaboration de la méthode, mais il nous renseigne déjà sur les problèmes qui apparaissent dans *Les Données immédiates*, et qui se développeront plus tard » (B, 31). Cette notion est pour Deleuze l'arme d'un double combat, contre la métaphysique et les mathématiques : dès qu'elle est employée comme un substantif, elle permet en effet de révoquer l'opposition métaphysique de l'Un et du Multiple ; et sitôt qu'elle est interprétée philosophiquement, c'est-à-dire selon la durée, la distinction des deux types de multiplicité récuse la confusion mathématique des multiplicités virtuelles et actuelles. « Bergson ne se contentait pas d'opposer une vision philosophique de la durée à une conception scientifique de l'espace, il portait le problème sur le terrain des deux sortes de multiplicité, et pensait que la multiplicité propre à la durée avait pour son compte une "précision" aussi grande que celle de la science — bien plus, qu'elle devait réagir sur la science, et lui ouvrir une voie qui ne se confondait pas nécessairement avec celle de Riemann et d'Einstein. C'est pourquoi nous devons attacher une grande importance à la manière dont Bergson, empruntant la notion de multiplicité, en renouvelle la portée et la répartition » (B, 32-33). Il faut en dire autant de l'usage qu'en fait Deleuze.

Tout ce que nous disons de la théorie des multiplicités vaut également, du moins jusqu'à la fin des années 1960, pour la théorie du structuralisme. Celle-ci fait son apparition dans le texte « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? », rédigé en 1967 et paru cinq ans plus tard (ID, 238-269). Ici encore, la notion de structure est le moyen d'une lutte sur deux fronts, mathématique et philosophique : contre la formalisation abstraite des structures par l'axiomatique, et contre la conception phénoménologique des structures de la perception inspirée par la *Gestalttheorie*. Pour préciser la nature de la structure, Deleuze donne une interprétation de la triade réel-imaginaire-symbolique qui recouvre exactement la distinction de l'actuel, du possible et du virtuel. (Cette interprétation doit plus à Ortigues qu'à Lacan puisque le réel y désigne la réalité sensible de l'objet actuel, et l'imaginaire,

l'appréhension abstraite des éléments symboliques amputés de leur valeur différentielle³⁰⁶.) Pour Deleuze, la structure symbolique n'est pas une forme sensible, au sens où l'appréhension perceptive du tout précéderait celle des parties, comme le veut *Gestalttheorie* ; elle se définit au contraire par la position d'éléments qui ne sont réductibles ni au tout ni à la partie, mais constituent au contraire la condition de la formation des tous et de la variation de leurs parties (*ID*, 242). Elle n'est pas non plus, à l'opposé, une combinaison abstraite d'hypothèses logiques indépendantes et non spécifiées, sans principe de déterminabilité interne et obéissant au seul principe de non-contradiction, comme dans l'axiomatique mathématique de Bourbaki ; elle combine au contraire des éléments idéaux mais réels qui entrent dans un procès de détermination réciproque, si bien que le mouvement de la structure est engendré de manière immanente par ses éléments au lieu de rester seulement possible³⁰⁷. Comme nombre de ses contemporains, Deleuze considère que le structuralisme ne doit rien à ces deux courants, mais beaucoup à la linguistique, dans laquelle il trouve sa véritable origine. Mais c'est pour des raisons qui lui sont propres qu'il peut déclarer qu'« on a raison

³⁰⁶ Cf. E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962.

³⁰⁷ Sur les origines mathématiques du structuralisme, Deleuze insiste systématiquement sur l'interprétation arithmétique du calcul différentiel à la fin du XIX^e siècle, plutôt que sur l'axiomatique de Bourbaki : « Il arrive qu'on cherche l'origine du structuralisme du côté de l'axiomatique. Et il est vrai que Bourbaki, par exemple, emploie le mot structure. Mais c'est, nous semble-t-il, en un sens très différent du structuralisme. Car il s'agit de relations entre éléments non spécifiés, même qualitativement, et non pas d'éléments qui se spécifient réciproquement dans des relations. L'axiomatique en ce sens serait encore imaginaire, non pas à proprement parler symbolique. L'origine mathématique du structuralisme doit plutôt être cherchée du côté du calcul différentiel, et précisément dans l'interprétation qu'en donnèrent Weierstrass et Russell, interprétation *statique et ordinale*, qui libère définitivement le calcul de toute référence à l'infiniment petit, et l'intègre à une pure logique des relations » (*ID*, 246-247 ; cf. *DR*, 229 ; *LS*, 65, n. 2). — On trouve un très bon exemple de ce débat chez Vincent Descombes, qui critique l'origine gestaltiste au profit de l'origine axiomatique de la structure. Il déclare ainsi que « la seule définition acceptable de la structure est celle que fournissent les mathématiciens ». Et cite Bourbaki : « On peut maintenant faire comprendre ce qu'il faut entendre, d'une façon générale, par une *structure mathématique*. Le trait commun des diverses notions désignées sous ce nom générique est qu'elles s'appliquent à des ensembles dont la nature *n'est pas spécifiée* ; pour définir une structure on se donne une ou plusieurs relations où interviennent ces éléments [...] on postule ensuite que la ou les relations données satisfont à certaines conditions (qu'on énumère) et qui sont les *axiomes* de la structure envisagée. Faire la théorie axiomatique d'une structure donnée, c'est déduire toutes les conséquences logiques des axiomes de la structure, *en s'interdisant toute autre hypothèse* sur les éléments considérés (en particulier, toute hypothèse sur leur "nature propre") » (Bourbaki, « L'architecture des mathématiques », *Les grands courants de la pensée mathématique*, cité in V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, p. 104). — Pour une comparaison du calcul différentiel et de l'axiomatique, on consultera le cours du 29 avril 1980 que Deleuze consacre à Leibniz (cours disponible en ligne sur www.webdeleuze.com).

d'assigner la linguistique comme origine du structuralisme : non seulement Saussure, mais l'école de Moscou, l'école de Prague » (*ID*, 239) Pour trois raisons, qui correspondent aux trois moments constitutifs de l'Idée : d'abord, la phonologie trouve dans les phonèmes les éléments symboliques idéaux qui composent la structure d'après une valeur strictement positionnelle ; ensuite, elle découvre dans leurs rapports différentiels leur processus de détermination réciproque ; enfin, elle identifie dans leurs particularités pertinentes le principe de leur détermination complète (*ID*, 239). Bref, elle découvre ce continuum idéal où les rapports entre éléments différentiels engagent une détermination progressive de l'Idée³⁰⁸.

Ce sont les mêmes critères qui définissent chez Deleuze une structure symbolique ou une multiplicité virtuelle : ce sont les critères de l'Idée (*ID*, 247, 250 ; *DR*, 236-237, 242). En caractérisant l'Idée comme une multiplicité, Deleuze entend donc lutter contre la conception rationaliste de l'Idée : l'Idée n'est pas une essence simple, mais un thème complexe ; elle n'a pas la forme du Même, mais elle est une structure différenciée (*ID*, 268). Ces critères assurent la constitution d'un structuralisme génétique inspiré de Vuillemin, et une théorie des multiplicités dirigée contre Husserl. Deleuze demande avec insistance : à quelles conditions faut-il parler de multiplicité ?, à quoi reconnaît-on une structure ?, quels sont les critères formels auxquels elles répondent ? Derrière ces questions apparemment abstraites, ne devons-nous pas entendre un écho humoristique à l'ironie platonicienne ? Car Deleuze sait bien que, avant lui, c'est Platon qui demandait avec insistance si quelque chose se dérobe à l'action de l'Idée : « y a-t-il Idée de tout, même du poil, de la crasse et de la boue — ou bien y a-t-il quelque chose qui, toujours et obstinément, esquive l'Idée ? » (*LS*, 17). Écho humoristique puisque, ce qui se

³⁰⁸ Dans *Différence et répétition*, Deleuze nuance cet apport de la phonologie à la linguistique et au structuralisme en général, puisque la conception des rapports phonématiques, tantôt oppositive et négative, tantôt différentielle et positive, introduit une équivoque au niveau de ces différences structurantes : « la traduction de la différence en opposition ne nous semble pas du tout concerner une simple question de terminologie ou de convention, mais bien l'essence du langage et de l'Idée linguistique. Quand on lit la différence comme une opposition, on l'a déjà privée de son épaisseur propre où elle affirme sa positivité. La phonologie moderne manque d'une dimension qui l'empêcherait de jouer avec des ombres sur un seul plan. [...] La substitution d'un principe de *position différentielle* à celui d'opposition distinctive est l'apport fondamental de l'œuvre de Guillaume » (*DR*, 264-265). C'est pour Deleuze le mérite du linguiste Gustave Guillaume que de réduire cette équivoque en expulsant le négatif de la structure linguistique et de la genèse des énoncés au profit d'une théorie dynamique de la sélection des traits phonématiques et morphologiques pertinents en fonction de seuils différentiels et d'une actualisation des énoncés discursifs au sein d'une temporalité purement logique de différenciation interne (*DR*, 262-266). Sur cette substitution, cf. E. Ortigues, *Le discours et le symbole*, II.

dérobe à l'Idée platonicienne c'est précisément ce qui fait l'objet de l'Idée deleuzienne : le simulacre. *Deleuze renverse donc le problème. Il ne s'agit plus de savoir si quelque chose se dérobe à l'Idée qui la transcende, mais à quelles conditions nous pouvons exprimer l'Idée conditionnant chaque chose. Autrement dit : quelle est l'Idée ou la raison suffisante de chaque chose ?* « À quoi reconnaît-on une multiplicité ? une structure ? une Idée ? » n'est pas la question du système du jugement, c'est la question de l'univocité de l'être.

« À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » distingue au moins six critères ; *Différence et répétition* en distingue trois (*DR*, 237) ; *Logique du sens*, trois encore (*LS*, 65-66). Chaque fois ces critères définissent la réalité virtuelle de l'Idée, dont nous avons développé les attendus au chapitre précédent. Il n'y a pas grand intérêt à essayer de comparer en détail l'ordre ou le nombre de critères, qui dépendent en partie du contexte d'énonciation. Il importe plus, croyons-nous, de déterminer les points remarquables que partagent ces différentes versions. Deleuze nous paraît avoir plusieurs choses en vue : asseoir le caractère différentiel du virtuel hors du principe d'identité qui supporte l'alternative du possible et de l'actuel ; préciser les modes de la détermination progressive qui anime la structure-multiplicité et qui la distingue de toute combinatoire abstraite ; enfin, montrer la puissance génétique de la structure virtuelle qui, n'étant pas un formalisme mort, s'incarne nécessairement dans des relations actuelles, spatio-temporelles. Aussi peut-il écrire : « La structure, l'Idée, c'est le "thème complexe", une multiplicité interne, c'est-à-dire un système de liaison multiple non localisable entre éléments différentiels, qui s'incarne dans des relations réelles et des termes actuels » (*DR*, 237). Sous tous ces aspects, nous reconnaissons les enjeux de la raison suffisante telle que la comprend Deleuze.

Le structuralisme génétique

Le structuralisme et la philosophie transcendantale

En récusant l'opposition entre structure et genèse et en invoquant un structuralisme génétique, Deleuze joue sur deux tableaux à la fois : il s'inscrit dans les débats qui opposent le structuralisme à la phénoménologie et font rage dans les années 1960 en France ; il se positionne en même temps dans l'histoire plus longue de la raison suffisante, dans la lignée du postcartésianisme et du postkantisme. On sait qu'en France, un très vif débat a opposé à partir des années 1960 les tenants de la structure aux défenseurs

de la phénoménologie. Le sujet transcendantal se trouve en effet menacé dans son caractère constituant par l'efficace de la structure objective. Du même coup, le primat de la conscience, tel que l'être est toujours être-pour-moi, est mis en question par l'idée de structures collectives inconscientes. En ralliant le structuralisme à la cause de la philosophie transcendantale, Deleuze noue donc une alliance paradoxale, suggérant que les héritiers de Kant ne sont pas du côté que l'on croit. Cette alliance est néanmoins tout à fait cohérente avec le déplacement qu'il entend imprimer au kantisme et à la phénoménologie, lorsqu'il invoque après Sartre et Hyppolite les droits d'un « champ transcendantal impersonnel » ou « sans sujet » (*LS*, 120). C'est pourquoi la critique du sujet, ou ce qu'on a appelé après Foucault « la mort de l'homme », se dit chez Deleuze aussi bien dans le vocabulaire transcendantal que dans le lexique structuraliste, à condition de les accorder chacun aux exigences génétiques qu'ils tendent à refouler. Pris dans sa totalité, *Logique du sens* est d'ailleurs animé par cette réforme combinée du structuralisme et de la philosophie transcendantale. Nous avons dit que la réforme deleuzienne de la genèse transcendantale fonde un nouvel âge de la raison suffisante, un âge paradoxal car non rationaliste. Or, si Deleuze n'invoque guère pour son compte un « principe » de raison suffisante, c'est d'abord que la notion moderne de structure se substitue au principe ou à l'essence simple hérités de l'âge classique. *Tel est le premier déplacement majeur que Deleuze fait subir à la théorie de la raison suffisante : c'est une structure complexe qui constitue désormais l'instance idéale à partir duquel s'effectue la genèse des objets et concepts empiriques.* D'après Deleuze, il revient à Lautman et à Vuillemin d'avoir montré en quoi le structuralisme était « le seul moyen » susceptible de satisfaire les ambitions génétiques de la philosophie transcendantale (*DR*, 237 ; *ID*, 252, n. 14).

Dans *La philosophie de l'algèbre*, Vuillemin montre en effet que les *structures* remplacent les notions ou essences simples de la philosophie classique : désormais, exhiber la raison ne consiste plus à dégager la notion simple à l'origine de la synthèse progressive, mais à dégager la structure complexe qui conditionne la genèse de l'expérience. Par conséquent, c'est également la *synthèse génétique* qui change de sens : elle n'a plus la forme d'une déduction progressive à partir de notions primitives, mais se présente maintenant comme la genèse statique qui incarne une structure virtuelle dans une structure actuelle, comme l'effectuation d'un complexe d'éléments idéaux dans un champ empirique actuellement déterminé. Enfin, c'est *l'intuition* comme mode intellectuel d'appréhension de l'instance synthétique qui prend un nouveau visage. L'âge classique concevait l'intuition intellectuelle sous la forme d'une représentation évidente, universelle et nécessaire d'un principe.

Elle se présente dorénavant, après la crise de l'intuition mathématique du XIX^e siècle, comme l'appréhension immédiate des éléments d'une structure idéale fondamentale qui n'est pas elle-même fondée. Mais d'où viennent ces éléments si la structure ne se fonde pas elle-même ? *Tel est le second déplacement majeur que Deleuze imprime à la théorie de la raison suffisante : à l'origine de la structure complexe qui assure la genèse des représentations et des objets (Idée), il y a dorénavant une décision métaphysique impuissante à se fonder elle-même*³⁰⁹. C'est d'un tel impératif métaphysique, qui s'éprouve dans l'inconscient de la pensée, que découle pour Deleuze la structure problématique ou l'Idée — ce qu'il nommera « complexe question-problème ». C'est à ce niveau que s'articulent la théorie des multiplicités et l'ontologie, de même que la connaissance scientifique se dépassait chez Descartes dans la découverte métaphysique de l'Être — à cette différence près, décisive à tous égards, que l'Être n'y est plus fondement mais absence de fondement. Nous verrons toute la portée de l'idée selon laquelle « penser, c'est émettre un coup de dés » (*ID*, 247).

De la structure à la multiplicité

Sans la médiation de Lautman, peut-être Deleuze n'aurait-il pas perçu l'origine platonicienne de la théorie dialectique ou métamathématique de l'Idée complexe. C'est Lautman qui sut en effet donner une nouvelle vigueur à la dialectique des Idées-nombres en faisant se « pénétrer mutuellement la philosophie antique de Platon et les révolutions mathématiques de son époque »³¹⁰. Rejetant l'interprétation superficielle de la doctrine platonicienne d'après laquelle il y aurait une séparation ontologique entre le monde intelligible et le monde sensible, s'autorisant des commentateurs modernes de Platon sur la doctrine des Idées-nombres, Lautman retient au contraire que « les Idées ne sont pas les essences immobiles et irréductibles d'un monde intelligible, mais qu'elles sont liées les unes aux autres selon les schèmes d'une dialectique supérieure qui préside à leur venue », de sorte que la supra-historicité des Idées n'est pas incompatible avec « l'introduction du devenir » en leur sein³¹¹. L'Idée doit donc être conçue d'après Lautman comme un

³⁰⁹ Cf. J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, op. cit., § 49-51.

³¹⁰ E. Barot, *Lautman*, op. cit., p. 27.

³¹¹ A. Lautman, « Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques », in *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Paris, Vrin, 2006, p. 230-231. — Cf. les commentaires de L. Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908 ; J. Stenzel, *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig, Teubner, 1933 ; O. Becker, « Die

schéma de liaisons possibles entre des notions idéales, que Deleuze interprète comme une virtualité complexe, « un système de rapports différentiels entre éléments génétiques » (DR, 234). *Pour Deleuze comme pour Lautman, les Idées sont des structures idéales complexes, inséparables de leur incarnation dans la réalité actuelle. En approfondissant la doctrine des Idées-nombres, il s'agit donc surtout, selon la frappante formule de Lautman, de « refaire le Timée » — c'est-à-dire de « montrer, au sein des Idées elles-mêmes, les raisons de leurs applications à l'Univers sensible »*³¹². L'idée principale que Deleuze retient du platonisme tardif et de son ambition métamathématique est donc qu'il y a une composition structurale de l'Idée à laquelle correspondent les structures du monde sensible.

On sait que dans la doctrine des Idées-nombres de Platon, dispensée oralement puis rapportée par Aristote aux livres M et N de la *Métaphysique*, les traits essentiels du platonisme classique ne sont pas complètement abandonnés. Toutefois, la première doctrine des Idées se trouvait incapable de répondre à l'objection dont le *Parménide* portait déjà la trace : si l'Idée est simple, une et indivisible, elle ne peut s'incarner dans les choses sensibles sans contradiction. Nous reconnaissons dans cette difficulté le problème ontologique de l'univocité de l'être, auquel est attaché pour Deleuze le sort de la philosophie. La question est en effet de savoir s'il est possible d'introduire un mouvement dialectique dans l'Idée, et une forme de non-être dans l'être, sans y semer les graines du négatif. C'est ce double combat pour l'univocité et contre le négatif que le platonisme tardif engagea. Or, la solution platonicienne à cette difficulté consiste justement à introduire la multiplicité dans l'Idée, en en faisant une structure dialectique divisible, celle qui sera l'objet de la dialectique métamathématique. Cette multiplicité est fournie par les rapports entre les Nombres et leur distribution, qui régissent la structuration quantitative et qualitative de l'Idée (passage de la dyade à la décade). L'Idée, qui restait inconnaissable tant qu'elle était dépourvue de relations internes, se présente désormais comme un complexe de liaisons

diaretische Erzeugung der platonischen Idealzahlen », *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik, Astronomie und Physik*, I, n° 4, 1931.

³¹² A. Lautman, « La pensée mathématique », in *Bulletin de la société française de philosophie*, Séance du 4 février 1939 (avec Jean Cavaillès), in J. Cavaillès, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 609. — En s'appuyant sur les thèses de Speiser sur la théorie des groupes plutôt que sur les travaux de Lautman (A. Speiser, *Theorie der Gruppen von endlicher Ordnung*, 2^{te} Aufl. Berlin, Springer, 1927), Jules Vuillemin défend également l'idée que le *Timée* préfigure la théorie des groupes, appartient à sa « préhistoire » ou en constitue un « stade archaïque » (J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, op. cit., p. 358-359). — Sur l'interprétation deleuzienne du *Timée*, cf. DR, 300-301.

idéelles qui fournit la raison génétique du monde sensible³¹³. On cite souvent la profession de foi nietzschéenne de Deleuze : « La tâche de la philosophie moderne a été définie : renversement du platonisme » ; mais on omet aussi souvent d'en rappeler la suite : « Que ce renversement conserve beaucoup de caractères platoniciens n'est pas seulement inévitable, mais souhaitable » (*DR*, 82). Ce jugement, nous l'avons dit, s'explique notamment par l'ambiguïté du platonisme, Platon étant aussi le premier à indiquer la voie de l'anti-platonisme. Dans cette voie, la théorie des Idées-nombres joua un rôle significatif pour Deleuze, qui n'aura d'ailleurs aucun mal à reconnaître l'influence du platonisme tardif sur sa théorie des multiplicités : « Si l'on pense au Platon de la dernière dialectique, où les Idées sont comme des multiplicités qui doivent être parcourues par les questions *comment ? combien ? en quel cas ?*, alors oui, tout ce que je dis me paraît en effet platonicien. S'il s'agit au contraire d'un Platon partisan d'une simplicité de l'essence ou d'une ipséité de l'Idée, alors non » (*ID*, 162). Cette influence est donc plus que compréhensible si l'on tient compte de l'enjeu ontologique et philosophique attaché à la dialectique des multiplicités : exprimer les conditions idéelles de la pluralité des étants du monde sensible, sans introduire le négatif, c'est-à-dire tout en maintenant l'univocité de l'être. Pour Deleuze, ce sont ces difficultés qui trouvent une solution dans la théorie contemporaine des multiplicités.

³¹³ Le jugement porté par Léon Robin sur la solution platonicienne nous semble pouvoir être appliqué quasiment à la lettre au projet deleuzien : « La prétention d'intelligibilité demeure sans droit, tant que l'intelligible n'est pas défini en termes qui soient eux-mêmes intelligibles ; tant qu'il n'est pas rattaché à des principes qui en rendent raison et, en même temps, de tout ce qui en dépend, tant que la hiérarchie qu'on y a reconnue n'est pas réglée par un ordre supérieur de combinaison. Voilà ce qu'en somme Platon pouvait espérer de ces spéculations sur lesquelles nous renseigne Aristote et qu'on a si justement appelées "métamathématiques". Ce qu'elles doivent au Pythagorisme est peut-être plus secondaire qu'on ne le dit souvent. En réalité, c'est la réflexion critique sur l'Éléatisme qui est, comme le montrent le *Parménide* et même le *Théétète*, à l'origine de la réforme : contre lui il s'agit de sauvegarder la multiplicité et le devenir, l'apparence et l'erreur ; autrement dit, de faire à l'Héraclitéisme sa part tout en demeurant socratique. Or, cela ne pouvait se faire qu'en dépouillant la multiplicité et le devenir de leur irrationalité brutale, pour les introduire sous une forme rationnelle dans la sphère même de l'intelligibilité » (L. Robin, *Platon, op. cit.*, p. 108-109).

La théorie des multiplicités

Origine et fonction de la notion de multiplicité

Nous avons vu que, pour Deleuze, les critères de la multiplicité sont les mêmes que ceux de la structure, du moins jusqu'à la fin des années 1960. Si Deleuze entend surmonter l'opposition du sujet transcendantal et des structures objectives avec sa théorie du structuralisme génétique, c'est sur le terrain du rationalisme qu'il se place avec la théorie des multiplicités. Dans *Le bergsonisme* et *Différence et répétition*, Deleuze invoque le patronage de Riemann, Bergson et Husserl : Riemann, parce qu'il a fondé la notion mathématique de multiplicité ou de variété, en distinguant les multiplicités discrètes et les continues, qui portent le principe de leur métrique (1854) ; Bergson et Husserl, parce qu'ils reprennent chacun pour leur compte cette distinction pour la faire jouer en philosophie, l'un dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) et l'autre dans la *Philosophie de l'arithmétique* (1891)³¹⁴. En introduisant la notion de multiplicité dans son vocabulaire, nous croyons que Deleuze vise principalement deux choses : à établir l'identité de la structure intrinsèque des Idées virtuelles avec les multiplicités continues, comme espace de la dialectique ou de la *mathesis* ; à proposer une théorie philosophique des multiplicités qui concurrence celle de Husserl, et donc tout aussi bien la conception normative et rationaliste de la philosophie qu'elle enveloppe.

Lorsqu'il invoque la notion de multiplicité, Deleuze ne manque guère de rappeler la *valeur substantive du mot*. En tant que substantif, la multiplicité ne s'oppose pas à l'unité comme le multiple à l'Un, mais désigne l'ordre autonome d'une réalité plurielle. Cette substantivation du mot implique un déplacement de toute la pensée, car elle révoque l'opposition de l'Un et du Multiple qui gouverne la dialectique de Platon à Hegel, et lui substitue un système du multiple comme tel. *Ce système du multiple, c'est celui qui correspond à l'univocité de l'être, à savoir une coexistence des différences libres et non liées réparties dans un être égal (distribution nomade et anarchie couronnée)*. Nous pouvons même penser que, avec la forme substantive, Bergson franchit aux

³¹⁴ Cf. B. Riemann, *Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie* (1854), in *Œuvres mathématiques de Riemann*, Paris, Blanchard, 1968, p. 280-299 (tr. fr. J. Houël) ; H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, chap. II ; E. Husserl, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, PUF, 1972 (tr. fr. J. English). — Sur la possibilité d'un rapprochement entre Bergson et Husserl, nous disposons du fragment d'un cours de Deleuze daté de 1970 : « Théorie des multiplicités chez Bergson » (cours disponible en ligne sur www.webdeleuze.com).

yeux de Deleuze le pas qu'il reprochait implicitement à Spinoza de n'avoir pas su faire dans *l'Éthique* : abandonner la substance absolue au profit d'une organisation propre à la pluralité des modes finis, déplacer ainsi l'ontologie au cœur du rapport entre les étants. « Dans cet emploi riemanien du mot "multiplicité" (repris par Husserl, repris aussi par Bergson), il faut accorder la plus grande importance à la forme substantive : la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système. L'un et le multiple sont des concepts de l'entendement qui forment les mailles trop lâches d'une dialectique dénaturée, procédant par opposition. [...] Le vrai substantif, la substance même, c'est "multiplicité", qui rend inutile l'un, et non moins le multiple » (*DR*, 236 ; *B*, 37-42 ; *ID*, 208-209 ; *DRF*, 314-315).

L'invocation de la notion de multiplicité ne va pourtant sans une certaine difficulté. Car en même temps que la fausse opposition de l'Un et du Multiple est dépassée au profit du caractère substantiel de la multiplicité, tout se passe comme si les substances surgissaient en nombre infini. D'après Deleuze, il n'y a pas, en effet, *une* multiplicité virtuelle qui les comprend toutes, comme nous pouvions le croire un instant, mais une pluralité de multiplicités, une multiplicité de multiplicités. Et même, comme il le dit, « tout est multiplicité ». « Les Idées sont des multiplicités, chaque Idée est une multiplicité. [...] Partout les différences de multiplicités, et la différence dans la multiplicité, remplacent les oppositions schématiques et grossières. Il n'y a que la variété de multiplicité, c'est-à-dire la différence, au lieu de l'énorme opposition de l'un et du multiple » (*DR*, 236). Comment expliquer cette prolifération des multiplicités ? Nous croyons que la solution nous est donnée dans une phrase que Deleuze écrit comme en passant : « Chaque chose est une multiplicité pour autant qu'elle incarne l'Idée » (*DR*, 236). La prolifération et la coexistence des multiplicités s'expliquent donc par le fait que chaque étant constitue une multiplicité *dans la mesure* même où il incarne l'Idée, *pour autant* qu'il est adéquat à l'Idée qu'il exprime. Tel est l'objet de la théorie des multiplicités, pour autant qu'elle est la pratique propre de la philosophie : élever chaque chose à l'Idée qui en est le sens ou la condition, faire de chaque chose une multiplicité.

La théorie des multiplicités, la pratique de la philosophie

Nous avons dit que, au chapitre IV de *Différence et répétition*, Deleuze ne dit pas ce qu'est la philosophie mais montre ce qu'elle fait, et que ce qu'elle

fait, c'est la théorie des multiplicités. Notre programme est dès lors établi : pour mieux comprendre la nature de l'activité philosophique, il nous faut déterminer comment fonctionne la théorie deleuzienne des multiplicités.

Le projet d'une théorie des multiplicités n'est pas sans rappeler le programme énoncé par Husserl dans le premier volume des *Recherches logiques*, les *Prolegomènes*. Que Deleuze ait eu connaissance de ce programme d'une théorie de la science ne fait guère de doute, non seulement parce qu'il lut Husserl et marqua à partir du milieu des années 1960 son intérêt pour la théorie des multiplicités, mais aussi et surtout parce que cet intérêt fut sans nul doute éveillé à la même époque par l'audience grandissante du programme husserlien en France : le traité *Sur la logique et la théorie de la science*, où Jean Cavaillès se confronta à la théorie husserlienne des multiplicités, fut publié en 1947 puis réédité en 1960 ; Suzanne Bachelard proposa en 1957 une traduction de *Logique formelle et logique transcendantale*, qu'elle agrémenta d'un commentaire sur *La logique de Husserl* ; en 1962, Jules Vuillemin consacra la totalité de sa conclusion de *La philosophie de l'algèbre* à la question de la mathématique universelle, ainsi que de longs paragraphes à l'examen critique du projet husserlien³¹⁵. Ce projet, Husserl le conçoit comme une entreprise métathéorique dont le but est d'étudier les relations entre théories, selon la manière dont une théorie en fonde ou en suppose une autre. Dans les *Prolegomènes*, Husserl distingue trois niveaux d'une logique pure : une théorie des concepts primitifs, une théorie des lois de structuration de ces concepts, une théorie des formes de théories possibles. C'est ce troisième niveau qui définit chez lui la théorie des multiplicités pures, fournit le fondement de toute l'entreprise théorique et constitue sa tâche ultime : il est

³¹⁵ Cf. J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1947 ; rééd. Paris, PUF, 1960 ; rééd. Paris, Vrin, 2008 ; S. Bachelard, *La logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957 ; J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, *op. cit.* — Husserl a sans doute favorisé les ambiguïtés en utilisant souvent le terme de multiplicité en un sens non technique, pour indiquer un ensemble de plusieurs choses, une multitude. Cependant, comme on l'a récemment montré, la notion husserlienne de multiplicité invoquée dans les *Prolegomènes* se laisse mieux comprendre en fonction de Riemann que de Cantor, comme le suggère ce manuscrit de 1891 où Husserl écrit : « par multiplicité, Cantor entend une simple collection d'éléments qui sont unis d'une manière quelconque [...]. Cependant, cette conception ne coïncide pas avec celle de Riemann et utilisée ailleurs dans la théorie de la géométrie, selon laquelle une multiplicité est une collection qui consiste non seulement en des éléments simplement unifiés, mais aussi organisés ; de plus, en des éléments qui ne sont pas simplement unifiés mais connectés d'une manière continue » (E. Husserl, *Husserliana XXI : Studien zur Arithmetik und Geometrie*, (éd. par I. Strohmeyer), Den Haag, Nijhoff, 1983, p. 95 sq.). Très tôt, Husserl conçoit donc moins la multiplicité comme un ensemble cantorien défini par les objets qu'il contient que comme un ensemble ordonné défini par les relations valides sur ce domaine. (Sur tous ces points, cf. C. Ierna « La notion de husserlienne de multiplicité : au-delà de Cantor et Riemann », *Methodos*, 12/2012).

la « science théorique des théories en général »³¹⁶. Après les *Recherches logiques*, Husserl dira explicitement que la théorie des multiplicités pures ne relève pas de la mathématique, la mathématique étant une théorie parmi d'autres, mais qu'elle est une *mathesis formalis* ou *universalis*, c'est-à-dire une théorie formelle et *a priori* des théories en général. Dans *Logique formelle et logique transcendantale*, le projet d'une science théorique des théories présentera alors deux faces solidaires, dont l'une étudie les conditions de sens ou de vérité des jugements (théorie du jugement, apophantique formelle) et l'autre les conditions des possibilité d'objets (théorie des objets, mathématique formelle ou ontologie formelle).

Rien n'interdit de croire que Deleuze ait principalement dirigé sa théorie des multiplicités et de la *mathesis universalis* contre Husserl, ou du moins que l'audience croissante dont ce dernier jouissait en France fut l'occasion pour Deleuze de se démarquer du rationalisme husserlien. En réalité, si ce fut peut-être à la faveur du succès de Husserl que Deleuze fit resurgir la notion de *mathesis* abandonnée depuis plus de vingt ans, si la notion de multiplicité y trouva une force polémique, nous avons tout lieu de penser que l'essentiel de la confrontation avec Husserl eut lieu dans *Logique du sens*, à propos du rapport entre logique formelle et logique transcendantale. Nous aurons l'occasion d'y revenir : pour Deleuze, en effet, Husserl a échoué à forger une logique transcendantale, le sens étant chez lui impuissant à engendrer les objets et les propositions censés lui correspondre. Husserl tombera alors sous la même critique que la méthode de conditionnement kantienne : le transcendantal reste chez lui une instance formelle et extérieure, incapable d'assurer la genèse des dimensions empiriques correspondantes³¹⁷. Mais d'où vient cette puissance génétique ? Deleuze fut loin d'être le seul à critiquer le dogmatisme husserlien. Ainsi, Jean Cavaillès et Suzanne Bachelard, qui montrèrent tour à tour que l'ambition transcendantale de Husserl est impuissante à se fonder elle-même de manière absolue, comme elle prétend le faire : soit la logique transcendantale fonde la logique, mais alors il n'y a pas de logique absolue à laquelle est soumise l'activité du sujet transcendantal ; soit il y a une logique absolue qui ne tire ses principes que d'elle-même, mais alors elle n'est pas transcendantale. Toujours la question revient : d'où vient la puissance génétique de la logique transcendantale si ce n'est du sujet ? Nous croyons en

³¹⁶ Cf. E. Husserl, *Recherches logiques, I. Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959/2002, § 67-70 (tr. fr. H. Élie, A. L. Kelkel, R. Schérer).

³¹⁷ Cf. *infra*, chap. 8.

ce sens que c'est surtout Jules Vuillemin qui fit la meilleure critique du projet husserlien de théorie des multiplicités et de *mathesis*, lorsqu'il montra que celui-ci reposait sur quatre principes qui « caractérisent le dogmatisme » : la raison est la faculté des principes logiques, universels et nécessaires ; il y a une seule mathématique ; la mathématique est dogmatique et réclame la phénoménologie pour la critiquer ; la phénoménologie décrit des essences univoques et procède au moyen de l'évidence³¹⁸. Si nous pensons que Deleuze ne fut pas insensible à ces critiques, ou du moins à l'esprit qui les animait, c'est qu'elles nous semblent rejoindre son interprétation générale de la phénoménologie husserlienne. Nous ne pouvons encore comprendre tout à fait en quoi la conception deleuzienne des multiplicités prend ses distances avec le rationalisme husserlien. Il nous faut exposer au préalable la théorie deleuzienne des multiplicités, qui parodie celle de Husserl. Nous pourrions alors demander à nouveau : d'où viennent les Idées-multiplicités qui sont l'objet de la logique transcendantale ?

Dans sa théorie des multiplicités, Deleuze distingue en effet trois dimensions de variétés, qui forment une alternative aux trois niveaux de la logique pure distingués par Husserl dans les *Prolégomènes*. Dans *Différence et répétition*, toute multiplicité forme une synthèse idéale de la différence, un complexe de coexistence entre différents niveaux de rapports différentiels. La synthèse de coexistence joue donc aussi à un second niveau : elle est coexistence intrinsèque de rapports différentiels au sein d'une même Idée, elle est aussi coexistence extrinsèque entre plusieurs Idées. (C'est pourquoi, à la limite, toutes les Idées peuvent être dites coexister dans l'Idée de la différence, compliquées dans la différence interne.) Définissant les Idées comme des « variétés qui comprennent elles-mêmes des sous-variétés », Deleuze propose de distinguer trois dimensions de variétés qui permettent de définir les modalités de coexistence intrinsèque et extrinsèque des Idées : variétés ordinales en hauteur, variétés caractéristiques en largeur et variétés axiomatiques en profondeur (DR, 242). Cette tripartition parodie les niveaux de la logique pure de Husserl : elle renvoie à la nature des éléments et des rapports différentiels propres à chaque ordre dialectique d'Idée, c'est-à-dire à chaque domaine théorique (théorie des éléments théoriques) ; aux degrés des rapports différentiels et aux répartitions de points singuliers à l'intérieur d'un ordre dialectique, c'est-à-dire aux différents niveaux à l'intérieur d'un même domaine théorique (théorie des niveaux intra-théoriques) ; aux

³¹⁸ Cf. J. Cavaillès, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 2008, p. 65 ; S. Bachelard, *La logique de Husserl*, op. cit., p. 308-313 ; J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, op. cit., § 56, p. 504.

formes communes à différents ordres dialectiques, c'est-à-dire à la communication entre théories de différents domaines (théorie des rapports inter-théoriques). Derrière cette terminologie d'allure scolastique, nous devinons à nouveau des problèmes tout à fait concrets : comment distinguer par exemple une Idée mathématique d'une Idée biologique ou linguistique, sinon par une théorie des éléments propres à chaque ordre d'Idée dialectique (variétés ordinales) ? comment distinguer par exemple la hiérarchie des problèmes au sein d'une théorie mathématique (variétés caractéristiques) ? enfin, comment concevoir la communauté entre deux ordres d'Idée, par exemple entre une Idée mathématique et une Idée littéraire (variété axiomatiques) ? — 1°) Les *variétés ordinales* renvoient à « la nature des éléments et des rapports différentiels » pour chaque ordre d'Idée. En effet, les éléments et rapports qui constituent l'ordre de l'Idée physique ne sont pas de même nature que ceux de l'ordre biologique ou linguistique : ainsi des particules physiques élémentaires que découvre l'atomisme moderne, des gènes que découvre la biologie génétique au cœur du vivant, ou des phonèmes que découvre la phonologie à la racine de la linguistique (*DR*, 238-241). Nous verrons au chapitre suivant que la distinction des ordres d'Idées définit chez Deleuze une série d'implications successives qui autorise une hiérarchisation des niveaux idéels, si bien que « les éléments d'un ordre peuvent passer dans ceux d'un autre, sous de nouveaux rapports, soit qu'ils se décomposent dans l'ordre supérieur plus vaste, soit qu'ils se réfléchissent dans l'ordre inférieur » (*DR*, 242). — 2°) Les *variétés caractéristiques* correspondent, au sein d'un même ordre d'Idée, aux degrés d'un rapport différentiel et aux distributions de points singuliers pour chaque degré, à l'instar des différents niveaux de contraction et de détente du gigantesque cône de la mémoire chez Bergson. Il existe ainsi au sein de la mathématique différents degrés de différenciation d'un rapport et des singularités correspondantes (cf. les différents cas d'une même équation des coniques en géométrie projective : ellipse, hyperbole, parabole), de même qu'il y a différents rapports de composition entre éléments idéaux en biologie (cf. les différentes branches issues par pliage de l'Animal en soi chez Geoffroy Saint-Hilaire), ou encore une variété de langues suivant le prélèvement de traits phonologiques pertinents opérés sur le continuum sonore (cf. le mouvement de sélection qui soumet, autour d'un seuil diacritique, les qualités phoniques matérielles à un système de fonctions phonologiques chez Gustave Guillaume). Cette seconde dimension rend possible une hiérarchisation des singularités à l'intérieur d'un même ordre d'Idée, certaines sous-variétés étant plus enveloppantes que d'autres. — 3°) Les *variétés axiomatiques* « déterminent un axiome commun pour des

rapports différentiels d'ordre différent, à condition que cet axiome coïncide lui-même avec un rapport différentiel de troisième ordre » (*DR*, 242). La troisième dimension de variété ne concerne plus la distinction entre différents ordres ni entre sous-variétés d'un même ordre, mais la communauté entre deux ordres, comme il arrive lorsque la mathématique rencontre la physique, la biologie ou même l'art (cf. l'esthétique baroque propre aux objets fractals), que deux arts se rencontrent (cf. l'affinité du cinéma de Kurosawa avec l'univers romanesque de Dostoïevski) ou qu'un philosophe s'empare d'une Idée non philosophique (cf. les livres de Deleuze sur le cinéma). À l'Université de Vincennes, Deleuze aura l'occasion de promouvoir l'intérêt pédagogique de ce genre de résonances et d'explorer dans son propre travail ces zones d'indiscernabilité entre la philosophie, l'art et les sciences³¹⁹. Mais c'est déjà ce que fait Deleuze dans *Différence et répétition* lorsqu'il produit une théorie des multiplicités, c'est-à-dire une théorie de la dialectique universelle de la pensée.

La *mathesis universalis*, qui constitue pour Deleuze le calcul des problèmes ou le parcours des multiplicités, forme une alternative non dogmatique aux principes qui régissent la *mathesis* husserlienne. Ce n'est pas l'appréhension d'essences univoques qui règle la *mathesis* chez Deleuze, mais un double procédé de détermination des conditions du problème et de genèse des cas de solution ou, conformément à la lettre et à l'esprit de la méthode de Galois, de « précision des corps d'adjonction » et de « condensation des singularités ». Ce double procédé, nous le verrons, exprime la réalité vécue du calcul des problèmes dans la pensée pure. — 1°) Suivant le premier procédé, il s'agit de soumettre l'Idée à la casuistique du procédé de vice-diction

³¹⁹ Sur ce point, cf. « En quoi la philosophie peut servir à des mathématiciens ou même à des musiciens — même et surtout lorsqu'elle ne parle pas de musique ou de mathématiques » (1979). Pour Deleuze, « il est du plus grand intérêt pédagogique de faire jouer à l'intérieur de chaque discipline ces résonances entre des niveaux et des domaines d'extériorité » (*DRF*, 153). Sur la rencontre entre Idées, cf. « Qu'est-ce que l'acte de création » (1987) : « On n'a pas une idée en général. Une idée — tout comme celui qui a l'idée — elle est déjà vouée à tel ou tel domaine. C'est tantôt une idée en peinture, tantôt une idée en roman, tantôt une idée en philosophie, tantôt une idée en science. [...] Même quand il s'agit d'idées en cinéma qui pourrait valoir en roman, elles sont déjà engagées dans un processus cinématographique qui fait qu'elles sont déjà vouées d'avance. C'est une manière de poser une question qui m'intéresse : qu'est-ce qui fait qu'un cinéaste a vraiment envie d'adapter, par exemple, un roman ? Il me semble évident que c'est parce qu'il a des idées en cinéma qui résonnent avec ce que le roman présente comme des idées en roman. Et là se font souvent de très grandes rencontres. Je ne pose pas le problème du cinéaste qui adapte un roman notoirement médiocre. [...] Mais je pose une question différente : que se passe-t-il lorsque le roman est un grand roman et que se révèle cette affinité par laquelle quelqu'un a *en cinéma* une idée qui correspond à ce qui était l'idée *en roman* ? » (*DRF*, 291-295).

(comment ?, combien ?, quand ?, en quel cas ?), afin de découvrir « les variétés de la multiplicité dans toutes ses dimensions, les fragments d'événements idéaux futurs ou passés qui rendent du même coup le problème résoluble », puis de déterminer la manière dont ils composent l'Idée comme complexe de coexistence, afin de « fixer le mode sous lequel il s'enchaînent ou s'emboîtent avec le corps initial » (*DR*, 246). Ainsi lorsque nous cherchons à déterminer dans une Idée ce qui est important ou ce qui ne l'est pas, à faire le départ entre le remarquable et l'ordinaire, le signifiant et l'insignifiant, puis à déterminer la manière dont ces composantes s'organisent dans une même synthèse, bref à préciser l'ensemble des singularités qui composent une Idée.

— 2°) Suivant le second procédé, il s'agit de condenser ces composantes, de façon à faire « éclater la solution comme quelque chose de brusque, de brutal, de révolutionnaire » (*DR*, 246). Rien d'autre n'explique le rapport entre l'endurance dans l'examen d'un problème et la fête soudaine associée à l'apparition de la solution, en philosophie, en science, en art ou même en politique. Quoique la solution diffère en nature du problème, les deux aspects ne sont pas séparables d'un point de vue empirique, puisqu'au moment où l'Idée se trouve complètement déterminée, elle s'incarne immédiatement dans un cas de solution. À une autre échelle, n'est-ce pas ainsi qu'il faut par exemple comprendre le « trou de huit ans » qu'évoque Deleuze à propos de la période de silence qui précéda la parution de *Nietzsche et la philosophie* ? Lorsqu'il affirme que c'est dans les trous que « se fait le mouvement », ne s'agit-il pas du mouvement de la pensée, qui se confond avec le parcours dialectique des multiplicités, avec le calcul des problèmes et la genèse de leurs solutions (*Pp*, 189) ? Lorsque nous parlons de phase de maturation du système, n'était-ce pas ainsi qu'il fallait entendre le devenir de la pensée deleuzienne, comme un apprentissage de l'Idée ? Pour Deleuze, nous savons du moins qu'avoir une Idée implique toujours ces deux aspects, endurance amoureuse du problème et fête révolutionnaire de sa solution : « Chaque Idée a comme deux faces qui sont l'amour et la colère : l'amour dans la recherche des fragments, dans la détermination progressive et l'enchaînement des corps idéaux d'adjonction ; la colère, dans la condensation des singularités, qui définit à coup d'événements idéaux le recueillement d'une "situation révolutionnaire" et fait éclater l'Idée dans l'actuel. C'est en ce sens que Lénine eut des Idées » (*DR*, 246). Ce n'est pas par hasard que Deleuze donne aux procédés de Galois des noms d'affects : amour et colère. C'est que la détermination progressive dans la pensée pure est elle-même une réalité vécue. Le mouvement réel de la pensée est réel parce qu'inséparable d'une expérience affective.

Peut-être l'inséparabilité de la pensée et de l'affect ne suffirait-elle pourtant pas à marquer la différence entre la théorie deleuzienne des multiplicités et de la *mathesis* et le rationalisme husserlien. Nous pressentons que les descriptions et la pratique philosophique de Deleuze impliquent une conception empiriste de la dialectique, un parcours dans l'obscurité de l'Idée qui ne préexiste pas au trajet effectué mais s'engendre de proche en proche — toute une image de la pensée irréductible à la raison ou au savoir. Ainsi lorsque l'amour et la colère, l'adjonction et la condensation sont conçues non comme des métaphores ou des déterminations empiriques, mais comme « les catégories de l'Idée dialectique », les déterminations transcendantales de l'apprendre (*DR*, 246). Ainsi encore lorsque Deleuze oppose les lueurs de l'Idée à la lumière naturelle des classiques : « Les Idées sont des complexes de coexistence, toutes les Idées coexistent d'une certaine manière. Mais par points, sur des bords, sous des lueurs qui n'ont jamais l'uniformité d'une lumière naturelle. À chaque fois des zones d'ombre, des obscurités correspondant à leur distinction » (*DR*, 240-241). Mais où se joue la rupture entre le rationalisme et l'empirisme, entre la lumière naturelle et les lueurs de l'Idée ? Nous devons répondre : si les lueurs de l'Idée, ces « lueurs inégales d'amour et de courroux [...] ne forment pas du tout une lumière naturelle », c'est que la pensée ne jouit pas plus d'une nature droite que le penseur ne possède une bonne volonté (*DR*, 246, 240-241). Il est nécessaire, au contraire, que penser soit engendré dans la pensée, sous l'effet d'une contrainte, d'un impératif. *C'est à ce niveau que la théorie deleuzienne de l'Idée marque sa vraie différence avec le rationalisme en général : à partir du moment où nous demandons, non plus ce qu'avoir une Idée implique, mais d'où viennent nos Idées. Nous ne pouvons comprendre le caractère aventureux des Idées si nous ne remontons à pas à leur source, à l'origine des problèmes, c'est-à-dire à la question impérative qu'ils enveloppent et qui les commandent.* C'est là que se manifeste le « théâtre des multiplicités, qui s'oppose à tous égards au théâtre de la représentation, qui ne laisse plus subsister l'identité d'une chose représentée, ni d'un auteur, ni d'un personnage sur scène, nulle représentation qui puisse à travers les péripéties de la pièce faire l'objet d'une reconnaissance finale ou d'un recueillement du savoir, mais théâtre de problèmes et de questions toujours ouvertes, entraînant le spectateur, la scène et les personnages dans le mouvement réel d'un apprentissage de tout l'inconscient » (*DR*, 248). Quelle est donc l'origine des Idées-problèmes ? « D'où viennent les Idées, d'où viennent les problèmes, leurs éléments et rapports idéaux ? » (*DR*, 251).

L'ONTOLOGIE, LA QUESTION ET L'AVENTURE DES IDEES

Le problème des multiplicités virtuelles se divise chez Deleuze en deux moitiés dissymétriques : l'une qui concerne leur incarnation dans les multiplicités actuelles, et constitue le domaine exploré par la science (complexe problème-solution, Idée-phénomène); l'autre qui concerne l'origine ontologique des multiplicités virtuelles, et constitue le terrain de la philosophie (complexe question-problème, Être-Idée). Le chapitre V de *Différence et répétition* suit la première voie, de l'Idée au phénomène ; nous l'analyserons au chapitre suivant. La fin du chapitre IV suit en revanche l'autre voie, de l'Idée à l'Être ; c'est elle que nous étudierons ici, afin de déterminer les exigences spécifiques qui commandent la philosophie chez Deleuze. Remarquons, cependant, que la solution qui s'offre à nous constitue en même temps une difficulté. Comme nous l'indiquions au début de la seconde section, tout se passe en effet comme si les chapitres IV et V de *Différence et répétition* adoptaient une voie synthétique et progressive menant de l'Idée au phénomène (de la synthèse idéale de la différence à la synthèse asymétrique du sensible). Cette voie semblait pouvoir pallier les difficultés que nous avons rencontrées dans la première partie de *Différence et répétition*, dans la mesure où la recherche des conditions de l'expérience ne constituait pas une régression analytique. Or, voilà que, au cœur de la progression synthétique, après des développements consacrés à la détermination progressive de l'Idée, Deleuze introduit le problème de l'origine des Idées. Nous ne pouvons pas encore résoudre cette difficulté, qui affecte l'exposition et la conception du système philosophique. Mais nous ne pouvons non plus pas croire qu'elle soit annexe. Car il en va du sens de l'empirisme transcendantal, dans son opposition au rationalisme. L'Idée-fondement, la raison suffisante ou la pensée dialectique ne se fondent pas sur elles-mêmes. Il en va aussi, plus spécifiquement, de la nature de l'activité philosophique. Car si la philosophie commande non seulement de résoudre un problème correctement, mais d'abord de le poser avec rigueur, nous ne pouvons reculer devant la conséquence : il faut bien que nous tenions de quelque part ce pouvoir de poser des problèmes, ou d'avoir des Idées meilleures que d'autres. Or, d'où tenons-nous ce pouvoir ? Ou, ce qui revient au même : si l'Idée virtuelle est une instance génétique et non pas formelle, d'où tient-elle sa puissance génétique ?

Le problème et la question

L'origine radicale des Idées

Pour Deleuze, les Idées n'ont pas en elles-mêmes leur principe ou leur raison ; elles ne marquent pas la coïncidence de l'être et de la pensée dans le fondement, mais le développement d'un impensé dans la pensée. Aussi la théorie des multiplicités et des structures — la théorie des Idées et des problèmes, la théorie de la dialectique, quel que soit le nom que l'on veuille bien donner à la théorie de la différence — ne trouve-t-elle pas son sens en elle-même, dans une quelconque nécessité interne, mais dans une décision métaphysique ou ontologique qui la précède et la déborde³²⁰. Aussi s'agit-il de comprendre comment se forment les multiplicités, d'où viennent les Idées, de quelle source émanent les problèmes, comment s'engendre penser dans la pensée, ou comment l'Idée vient à l'esprit, une fois dit que la pensée n'est pas souveraine. Or, si nous nous souvenons que le mouvement de la pensée va pour Deleuze du problème à la question, nous voyons que c'est la question qui marque l'origine des problèmes, c'est d'elle que proviennent les Idées. S'il y a bien chez Deleuze une sorte de dépassement de la science dans la métaphysique, ou du plan de la Nature dans le plan de l'Être, il ne s'agit pourtant pas de la découverte du fondement de la connaissance scientifique mais du sans-fond au-delà de tout fondement. Il est de première importance pour notre enquête de remarquer que Deleuze paraît réserver cette direction à la philosophie (et à l'art) : car, tandis qu'il désigne sous la catégorie d'Idée-problème l'instance dialectique universellement partagée par toutes les formes de pensée, Deleuze n'étudie la catégorie ontologique de question qu'en rapport avec la philosophie et l'art. La seule et unique phrase de tout *Différence et répétition* et *Logique du sens* où il emploie l'expression de « pensée

³²⁰ Après avoir critiqué le dogmatisme de la phénoménologie husserlienne, sa soumission à l'idéal du savoir, Vuillemin proposait d'inverser les termes de la question, « en supposant que toute connaissance, quelle qu'elle soit, est de part en part métaphysique, en ce qu'elle implique à son principe des décisions et des choix qui n'appartiennent pas eux-mêmes à la juridiction intérieure de cette connaissance ». Ces déclarations rejoignent clairement les thèses que Deleuze défend la même année dans *Nietzsche et la philosophie*. Vuillemin poursuit en effet ainsi : « Un tel renversement mériterait plus exactement que celui de Kant d'être nommé copernicien. [...] La philosophie ne possède aucun privilège d'évidence, qui permettrait à la représentation de se rendre complètement indépendante des décisions, qui engagent l'activité théorique. Elle n'est pas donc pas séparable de la Métaphysique et son objet général consiste non pas à tenter d'ignorer les choix métaphysiques, mais à en étudier les motifs en rapport avec la liberté de l'homme » (J. Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, *op. cit.*, p. 504-506).

philosophique » précise en effet : « Cette conception de la question comme portée ontologique anime aussi bien l'œuvre d'art que la pensée philosophique » (*DR*, 252). Cette fois-ci, ce n'est plus la philosophie, mais la science qui brille par son absence.

Nous avons vu que, dans son aspect le plus général, l'empirisme transcendantal récuse l'idée d'un fondement qui se fonderait lui-même, Dieu métaphysique ou sujet transcendantal. Pourtant, il ne suffit pas de dire que, pour Deleuze, la pensée se subordonne à un donné qu'elle ne constitue pas, qu'elle est seconde dans l'ordre de l'Être ; car, comme il le souligne lui-même après Alquié, c'est déjà ce qu'affirme Descartes lorsqu'il ancre la certitude de la connaissance sur la libre création des vérités éternelles par Dieu³²¹. Il faut encore préciser que l'Être n'est pas principe transcendant, raison ou fondement, mais qu'il se confond avec la différence dans laquelle les Idées s'engendrent, avec la disjonction qui fait naître la pensée à elle-même. En vertu de sa critique de la métaphysique, Deleuze ne pouvait pas assigner aux Idées une *origine céleste*, comme si elles préexistaient dans le ciel des Idées. Contrairement au platonisme vulgaire, il faut dire qu'elles découlent de la manière dont les problèmes sont posés dans la pensée. En vertu de sa critique de la philosophie transcendantale, Deleuze ne pouvait pas davantage assigner une *origine humaine* aux Idées, comme si elles émanaient du sujet transcendantal. Contrairement à ce que prétend Husserl, il y a un au-delà de la conscience : l'intentionnalité de la conscience n'est pas la totalité de l'être, et même la réflexion ne peut parvenir à la coïncidence du constitué et du constituant, parce qu'il faut d'abord que la pensée naisse à elle-même, soumise à la question de l'Être³²². L'Être n'est donc pas plus un fondement

³²¹ Cf. G. Deleuze, « Descartes, L'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié », *Cahiers du Sud*, vol. XLIII, n° 337, oct. 1956, p. 473-475.

³²² Cf. E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957, § 103, p. 363 : « L'existant absolu existe sous la forme d'une vie intentionnelle qui, quoi que ce soit qu'il puisse avoir présent à la conscience, est en même temps conscience de soi-même. C'est précisément pour cela [...] que l'existant absolu peut, par essence, en tout temps, se réfléchir sur lui-même selon toutes ses formes qui se sont détachées de lui-même, qu'il peut se prendre pour thème, qu'il peut produire des jugements et des évidences qui sont rapportées à lui-même. Son essence implique la possibilité de la "prise de conscience de soi-même" » (tr. fr. S. Bachelard) (cf. J. Cavaillès, *Sur la Logique et la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 69). Sur l'impuissance de la logique transcendantale husserlienne à se fonder elle-même, voir S. Bachelard, *La logique de Husserl*, p. 308-313. Voir également les commentaires de J. Sebestik, in J. Cavaillès, *op. cit.*, p. 129-132 : « Comme tout idéalisme, celui de Husserl supprime l'hétérogénéité vécue de la connaissance face aux objets et événements du monde par l'élargissement de la conscience "qui ne comporte pas d'au-delà" » ; de sorte que Husserl est enfermé dans un dilemme que l'idée d'une réflexivité essentielle de la conscience ne peut parvenir à résoudre : « d'un côté, la logique transcendantale *fondatrice* ne peut être absolue

métaphysique que transcendantal, un être divin qu'un sujet constituant ; il est chez Deleuze la Différence ou le sans-fond dans laquelle plonge le fondement. Conformément au paradoxe du sens interne, *c'est toujours la forme du temps qui expulse le Dieu mort et c'est toujours le Je fêlé qui évacue l'Homme déchu. C'est donc la corrélation de la forme du temps et du Je fêlé qui se substitue au couple Dieu-Homme du rationalisme* (DR, 116-118). Ainsi l'instance-question ne renvoie-t-elle pas plus à une libre création divine qu'à l'intentionnalité du sujet transcendantal. Elle désigne la béance dans laquelle la pensée se rapporte à son impensé, la différence interne qui sépare la pensée d'elle-même, ce que Deleuze nomme « l'intentionnalité de l'Être » (DR, 252). Mais que signifie une telle intentionnalité, et qu'a-t-elle à voir avec la notion de question ?

L'Être comme question (portée ontologique de l'empirisme supérieur)

En invoquant la portée ontologique de la question et l'intentionnalité de l'Être, c'est vers une autre source de la tradition phénoménologique que se tourne Deleuze : non pas vers la philosophie transcendantale, mais vers l'existentialisme au sens large. De Kierkegaard à Heidegger en passant par Chestov, l'existentialisme se confronte en effet à la contingence du donné et à l'impossibilité radicale de déduire l'existence d'un quelconque principe supérieur. Or, cette impossibilité débouche sur la révélation de l'Être comme absence de fondement ou d'origine. *Si la recherche de l'origine radicale des Idées se confond pour Deleuze avec l'ontologie de la question, c'est que la question de l'origine ne débouche sur rien d'autre qu'elle-même, c'est-à-dire sur son inlassable répétition, la réponse n'étant rien d'autre que l'ouverture coextensive à la question.* Deleuze présente l'approfondissement de la question vers l'Être suivant trois moments qui s'enchaînent : dépassement de toute réponse empirique, retour de la question sur le questionné, révélation de l'Être comme différence articulant le questionné au questionnant. Le propre de la recherche de l'origine radicale est de faire taire toutes les réponses empiriques, telle qu'elle nous précipite dans une pure absence de fondement. Mais l'absence de fondement ne se confond jamais pour Deleuze avec l'absurdité du monde où le sens ferait défaut, car la catégorie d'absurde maintient implicitement l'idéal d'un fondement ontologique et moral, sous la forme d'une identité perdue de l'Être et du Bien (« l'absurde se définit toujours par un défaut de sens, un

(car elle devrait avoir autorité sur l'activité fondatrice elle-même), de l'autre côté, une logique *absolue* ne peut être transcendantale (car elle devrait résulter d'actes fondateurs) ».

manque ») (*LS*, 88). Une fois ce postulat moral évacué, il apparaît que la question de l'origine radicale engage autant la nature de celui qui questionne que l'origine qui est mise en question, au point que la question revient sur elle-même, porte en réalité sur elle-même, en tant qu'elle met en rapport le questionné et le questionnant. C'est pourquoi la réponse se révèle finalement coextensive à la question : l'Être n'est rien d'autre que cette ouverture béante dans laquelle la question rapporte le questionné au questionnant, la différence qui les relie *a priori*, c'est-à-dire la forme du temps qui fait de la disjonction le mode par lequel la pensée se rapporte à elle-même (Je est un Autre)³²³.

La notion d'empirisme supérieur, que Deleuze emprunte à Schelling et à Bergson qu'il rebaptise empirisme transcendantal, trouve ici son sens proprement ontologique. Sous l'impulsion de Jean Wahl, Deleuze n'a probablement pas été moins sensible à l'anti-hégélianisme de Kierkegaard qu'à celui, tardif, de Schelling. On sait en effet que dans ses œuvres tardives (*Les âges du monde*, *La philosophie de la révélation*), Schelling gagne une position tout à fait nouvelle par rapport aux états précédents de sa doctrine, une position radicalement anti-hégélienne, que Wahl nomme « empirisme de second degré »³²⁴. Schelling reproche en effet à Hegel d'avoir méconnu l'être du donné : en réduisant l'absolu à la logique dialectique de l'Idée, Hegel aurait nié le donné ou l'existence que le mouvement de sa méthode présuppose pourtant partout. En commençant avec le pur concept abstrait d'Être, le mouvement dialectique ne pouvait s'amorcer ni faire apparaître le moindre contenu, à moins de présupposer une donation non pas posée par le simple concept mais fournie dans une intuition. Nous reconnaissons ici le sens des critiques que Deleuze adresse aux premières pages de la *Phénoménologie de l'esprit* (*DR*, 73-74). Mais ce qui importe surtout, c'est qu'une telle donation n'est pas phénoménale, qu'elle ne relève pas plus de

³²³ Deleuze résume ainsi les trois principes de cette ontologie de la question : « 1° loin de signifier un état empirique du savoir appelé à disparaître dans les réponses, une fois la réponse donnée, la question fait taire toutes les réponses empiriques qui prétendent la supprimer, pour "forcer" la seule réponse qui la maintient et la reprend toujours : tel Job, dans son entêtement d'une réponse de première main qui se confond avec la question même (première puissance de l'absurde) ; 2° d'où la puissance de la question, de mettre en jeu le questionnant autant que ce sur quoi il questionne, et de se mettre en question elle-même : tel Œdipe, et sa manière de ne pas en finir avec le Sphinx (seconde puissance de l'énigme) ; 3° d'où la révélation de l'Être comme correspondant à la question, qui ne se laisse pas réduire au questionné ni au questionnant, mais les unissant dans l'articulation de sa propre Différence : *me on* qui n'est pas non-être ou être du négatif, mais non-étant ou être de la question (tel Ulysse, et la réponse "Personne", troisième puissance qui est celle de l'Odyssée philosophique) » (*DR*, 252-253).

³²⁴ Cf. J. Wahl, *Vers le concret*, Préface.

l'empirisme de premier degré qu'elle ne peut se résoudre dans le rationalisme : d'un côté, l'effectivité absolue de l'existence, le « factuel » est pour Schelling ce qui anime le mouvement logique de l'Idée, lui donne son mouvement propre, quoiqu'il ne puisse jamais s'épuiser en elle ; et de l'autre, cette effectivité absolument inconditionnée ne se manifeste pourtant jamais hors du monde et de la pensée qui la détermine, quoiqu'elle n'en soit pas non plus déductible. C'est en ce sens que Schelling surmonte l'opposition du rationalisme et de l'empirisme dans un empirisme supérieur³²⁵. Une telle intuition explique que, parmi les principaux protagonistes de l'idéalisme allemand, Schelling fut un des seuls à échapper systématiquement aux foudres de Deleuze. L'empirisme supérieur ou transcendantal y conquiert sa profondeur ontologique.

Ce dépassement de la pensée en direction de l'Être ou de la forme du temps comme source ontologique de l'expérience réelle, Deleuze le pense en termes de « tournant ». Le tournant, ce n'est pas celui de Heidegger, c'est peut-être celui de Schelling, mais c'est surtout celui de Bergson³²⁶. L'idée de tournant désigne pour Deleuze un aspect décisif du bergsonisme : le rapport

³²⁵ Cassirer résume ainsi le tournant tardif de la philosophie schellingienne : « Le “factuel”, face au monde de l'idée pure, ne signifie pas un pur et simple néant et un monde d'ombres, mais il contient la positivité propre non dérivable du concept logique pur, même si elle est continuellement déterminable par lui. Par là, entre le rationnel et le factuel, une nouvelle réciprocité est désormais reconnue par ce principe. Tous les deux sont des éléments également nécessaires et également originels, de sorte qu'aucun ne se laisse dériver ni “déduire” de l'autre ; mais tous les deux, dans la connaissance réelle (*real*), ne se présentent que l'un avec l'autre et l'un par l'autre » (E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, III. Les systèmes postkantians*, op. cit., p. 241). À propos de la philosophie positive de Schelling, Jean-François Marquet choisit le terme d'« a priori empirique » (J.-F. Marquet, « Schelling », in D. Folscheid (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 101).

³²⁶ Le tournant heideggérien (*Kehre*) n'est pas sans rapport avec celui de Schelling. C'est en ce sens que Heidegger peut considérer que le tournant porte au-delà de la métaphysique (cf. « Dépassement de la métaphysique »). Comme Schelling un siècle plus tôt, Heidegger y approfondit le rapport de la pensée et de l'être, dans un dépassement du subjectivisme transcendantal qui animait encore l'analyse existentielle d'*Être et temps*. La recherche des conditions transcendantales de la pensée est entraînée vers le sans-fond, question en direction de la différence ontologique, du pli constitutif de l'Être. En même temps que la philosophie se rend attentive à la question correspondant à la différence, l'opposition séculaire du rationalisme et de l'irrationalisme tombe, et avec elle l'image de la pensée tributaire de la représentation : « cette effectivité ne sait rien de ce qui, plus originellement, ouvre la possibilité du rationnel et de l'irrationnel » (M. Heidegger, « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée », in *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 304). Mais la conception que Heidegger se fait de la Différence comme Même retient probablement Deleuze d'en faire une figure de l'empirisme supérieur. À cet égard, la longue note de *Différence et répétition* consacrée à la philosophie heideggerienne de la différence a autant valeur d'hommage que de subtile démarcation (*DR*, 89-91 ; cf. *DR*, 252-253).

du dualisme au monisme (B, 17-20). C'est pourquoi il y a en réalité deux tournants : l'un désigne le moment où nous découvrons les vraies différences de nature sous les mixtes de la représentation, où nous sommes mis en présence des deux tendances réelles, matière et mémoire pures ; l'autre désigne le moment où ces deux tendances se recoupent en un point focal, à la source inconditionnée de l'expérience, dans la durée pure comme différence interne. « Le dualisme n'est donc qu'un moment qui doit aboutir à la reformation d'un monisme », sans que le dualisme soit par là supprimé (B, 20, 93). Et le propre du tournant est toujours de nous entraîner au delà de la condition humaine, de nous « ouvrir à l'inhumain et au surhumain » (B, 19). Tel est le lieu du jeu pur de l'Être.

« Penser, c'est émettre un coup de dés »

L'Idée de jeu ou le jeu pur

Deleuze nous dit : c'est sous la forme du jeu que s'est posée, dans l'histoire de la philosophie, la question de l'origine radicale, au-delà du fondement. Que Deleuze ait prêté une attention particulière au caractère ontologique du jeu, et au modèle qu'il trouve dans le coup de dés nietzschéen, ne fait guère de doute. Par trois fois, et sous des inspirations différentes, Deleuze en propose l'analyse : une première fois dans *Nietzsche et la philosophie* (NPh, I, 10-16), une seconde fois dans *Différence et répétition* (chap. IV et Conclusion), et une troisième dans *Logique du sens* (10^{ème} série). Dans son commentaire de Deleuze, Alain Badiou ne s'est par exemple pas trompé sur l'importance de ce thème, dont dépend la théorie des multiplicités. Il ne suffit pourtant pas de le recenser pour comprendre comment il fonctionne. Or, à y regarder de près, ce thème si important pour Deleuze connaît une variation troublante : tandis que *Différence et répétition* oppose le véritable jeu divin au mauvais jeu humain, *Logique du sens* répudie comme non pertinente l'opposition de l'humain et du divin. Ainsi lisons-nous d'une part : « L'origine radicale fut toujours assimilée à un jeu solitaire et divin. Encore y a-t-il plusieurs manières de jouer, et les jeux humains et collectifs ne ressemblent pas à ce jeu divin solitaire » (DR, 361). Et d'autre part : « Il ne suffit pas d'opposer [...] un jeu divin au jeu humain, il faut imaginer d'autres principes, même inapplicables, où le jeu devient pur » (LS, 75). Il est clair que cette seconde formule est plus rigoureuse que la première. La critique symétrique de la métaphysique et de la philosophie transcendantale nous

suggérerait d'ailleurs que l'opposition du divin et de l'humain ne saurait suffire. Bien plus significative est donc la persistance de deux motifs à travers les différents textes. D'abord, il s'agit toujours pour Deleuze de dégager le concept d'un jeu idéal, du jeu pur. « Pure Idée de jeu, c'est-à-dire d'un jeu qui ne serait pas autre chose que jeu » ; « Le jeu idéal dont nous parlons ne peut pas être réalisé par un homme ou par un dieu » (*DR*, 362 ; *LS*, 76). Si les hommes ne savent pas véritablement jouer, c'est déjà qu'ils ne jouent pas toujours puisque le jeu est entrecoupé par d'autres activités, et notamment par le travail ; et Dieu ne sait pas davantage jouer puisqu'en jouant, l'Être suprême obéit au principe du Bien. Ainsi, tantôt le jeu n'est-il qu'un interlude entre le sérieux des activités économiques, tantôt est-il soumis à un impératif moral qui trahit son caractère ludique ; et dans tous les cas, pour Deleuze, *le jeu n'est pas pur puisqu'il conjure le hasard en répondant à des règles préexistantes, en impliquant des hypothèses de gain ou de perte et en entraînant un résultat sous forme de succès ou d'échec ; c'est pourquoi, si le jeu en général désigne « la corrélation du multiple et de l'un, du devenir et de l'être », le jeu pur ou le jeu idéal, c'est-à-dire l'Idée de jeu se confond avec l'affirmation du devenir, du multiple ou du hasard* (*NPh*, 28). Or, Deleuze estime que seule la pensée pure peut en faire un objet d'affirmation, là où la représentation vise toujours à renvoyer le devenir à l'être, à soumettre le hasard au nécessaire, ou à rabattre le multiple sur l'Un.

Deleuze trouve le modèle du jeu humain dans le pari pascalien, et le modèle du jeu divin dans la comparaison leibnizienne de l'origine radicale avec le jeu d'échecs (*NPh*, 41-43 ; *DR*, 255)³²⁷. Mais « Que ce soit l'homme qui parie de Pascal, ou le Dieu qui joue aux échecs de Leibniz, le jeu n'est pris explicitement pour modèle que parce qu'il a lui-même des modèles implicites qui ne sont pas de jeux : modèle moral du Bien ou du Meilleur, modèle économique des causes et des effets, des moyens et des buts » (*LS*, 75). Pour Deleuze, les jeux humains et divins répondent à quatre critères qui marquent son appartenance au monde de la représentation : la préexistence de règles du jeu ; la détermination d'hypothèses de gain et de perte en fonction de ces règles ; la distribution de coups successifs numériquement distincts comme manière de jouer ; la soumission du résultat à l'alternative victoire-défaite. Deleuze en donne la définition la plus complète dans *Logique du sens* : « 1°) Il faut de toutes façons qu'un ensemble de règles préexistant à l'exercice du jeu et, si l'on joue, prennent une valeur catégorique ; 2°) ces règles déterminent

³²⁷ Cf. B. Pascal, *Pensées*, B233/L418 ; G. W. Leibniz, *De la production originelle des choses prise à sa racine* (*De rerum originatione radicali*), § 5, in *Opusculs philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 2001 (tr. fr. P. Schrecker).

des hypothèses qui divisent le hasard, hypothèses de perte ou de gain (ce qui se passe si...); 3°) ces hypothèses organisent l'exercice du jeu sur une pluralité de coups, réellement et numériquement distincts, chacun opérant une distribution fixe qui tombe sous tel ou tel cas (même quand on joue en un coup, ce coup ne vaut que pour la distribution fixe qu'il opère et par sa particularité numérique); 4°) les conséquences de coups se rangent dans l'alternative "victoire ou défaite". Les caractères des jeux normaux sont donc les règles catégoriques préexistantes, les hypothèses distributives, les distributions fixes et numériquement distinctes, les résultats conséquents » (LS, 74).

Mais qu'est-ce que serait un jeu qui ne répondrait pas à ces critères ? Qu'est-ce donc qu'un jeu pur ? Deleuze trouve l'image d'un tel jeu chez Lewis Carroll, dans les jeux mouvants et sans règles préétablies : « ainsi dans *Alice la course à la Caucus*, où l'on part quand on veut et où l'on s'arrête à son gré ; et la partie de croquet, où les boules sont des hérissons, les maillets des flamants roses, les arceaux des soldats qui ne cessent de se déplacer d'un bout à l'autre de la partie » (LS, 74)³²⁸. Au jeu humain ou divin, s'oppose alors un jeu idéal, relevant non plus du monde de la représentation mais du monde de la volonté, jeu innocent du hasard, sans règle préexistante, sans hypothèses de perte ou de gain, sans succès ni échec. D'après Deleuze, ce jeu trouve son expression originelle dans le fragment 52 d'Héraclite, « l'Aïôn est un enfant qui joue », et son expression définitive dans le coup de dés nietzschéen³²⁹. Les quatre critères du jeu pur, qui répondent à ceux du jeu dans la représentation, sont donc les suivants : il n'y a pas de règles préexistantes, chaque coup inventant sa propre règle ; il n'y a pas d'hypothèses de gain ou de perte,

³²⁸ On trouverait l'équivalent d'un tel jeu à la Lewis Carroll dans la bande dessinée *Calvin & Hobbes*, avec le « Calvinball » que l'enfant invente, lassé des sports ordinaires et des jeux d'enfants. La chanson du Calvinball donne ainsi : « *Other kids' games are all such a bore ! / They've gotta have rules and they gotta keep score ! / Calvinball is better by far ! / It's never the same ! It's always bizarre ! / You don't need a team or a referee ! You know it's great, 'cause it's named after me !* ». La meilleure définition du Calvinball nous semble être celle qui définit le jeu pur comme l'horizon de tous les jeux ordinaires : « *Sooner or later, all our games turn into Calvinball* ». Cf B. Watterson, *The Complete Calvin & Hobbes*, Kansas City, Andrews MacMeel Publishing, 2012, *passim*.

³²⁹ Cf. Héraclite, *Fragments*, Paris, PUF, 1986, p. 446-449 (et le commentaire du fragment 52 par Marcel Conche : « Pourquoi le Temps est-il comparé à un enfant ? Ce n'est pas que le jeu soit joué d'une manière enfantine, maladroite, marquée par l'ignorance, le manque de rigueur. C'est l'Aïôn qui est un enfant. Il s'agit donc de la nature de l'Aïôn. [...] Il s'agit donc en définitive de la nature du devenir. Le devenir est un enfant qui joue. Le comportement de l'adulte est finalisé, responsabilisé et moralisé. Rien de tel pour l'enfant joueur : il joue pour rien, pour le jeu lui-même ; et il représente l'irresponsabilité et l'amoralité des puissances cosmiques, l'innocence du devenir »).

chaque coup affirmant tout le hasard ; il n'y a pas de distinction réelle-numérique des coups, tous les coups successifs étant les formes qualitatives d'un seul et même coup ontologique où tout le hasard est chaque fois réaffirmé ; il n'y a ni gagnant ni perdant, l'acte de jouer étant à lui-même sa fin. Deleuze développe ainsi ces quatre aspects : « 1°) Il n'y a pas de règles préexistantes, chaque coup invente ses règles, il porte sur sa propre règle. 2°) Loin de diviser le hasard en un nombre de coups réellement distincts, l'ensemble des coups affirme tout le hasard, ne cesse de le ramifier sur chaque coup. 3°) Les coups ne sont donc pas réellement, numériquement distincts. Ils sont qualitativement distincts, mais tous sont les formes qualitatives d'un seul et même lancer, ontologiquement un. Chaque coup est lui-même une série, mais *dans un temps plus petit que le minimum* de temps continu pensable ; à ce minimum sériel correspond une distribution de singularités. Chaque coup émet des points singuliers, les points sur les dés. Mais l'ensemble des coups est compris dans le point aléatoire, unique lancer qui ne cesse de se déplacer à travers toutes les séries, *dans un temps plus long que le maximum* de temps continu pensable. [...] 4°) Un tel jeu sans règles, sans vainqueurs ni vaincus, sans responsabilité, jeu de l'innocence et course à la Caucous où l'adresse et le hasard ne se distinguent plus, semble n'avoir aucune réalité » (LS, 75-76). Si parmi les quatre aspects du jeu pur Deleuze développe davantage le troisième, c'est qu'il indique le caractère irréductible du jeu de la pensée et de l'être. Chaque Idée trouve en effet son origine dans la forme du temps qui sépare la pensée d'elle-même, « temps plus petit que le minimum de temps continu pensable », car c'est *immédiatement et en une fois* que l'Idée surgit dans l'inconscient de la pensée pure, avec toute sa répartition de points remarquables (détermination complète). Et tout le développement de l'Idée, toutes les Idées qui expriment cette différence ne font pas autre chose que la reproduire et la refaire passer dans d'autres Idées, « dans un temps plus long que le maximum de temps continu pensable », car c'est *chaque fois et pour toutes les fois* que les Idées animent la pensée pure. En ce sens, le jeu idéal relève pour Deleuze de l'inconscient de la pensée, à la fois le pur impensé et l'objet propre de la pensée. « Le jeu idéal dont nous parlons ne peut pas être réalisé par un homme ou par un dieu. Il ne peut être que pensé, et encore pensé comme non-sens. Mais précisément : il est la réalité de la pensée même. Il est l'inconscient de la pensée pure. C'est chaque pensée qui forme une série dans un temps plus petit que le minimum de temps continu consciemment pensable. C'est chaque pensée qui émet une distribution de singularités. Ce sont toutes les pensées qui communiquent en une Longue pensée, qui fait correspondre à son déplacement toutes les formes ou figures de la

distribution nomade, insufflant partout le hasard et ramifiant chaque pensée, réunissant “en une fois” le “chaque fois” pour “toutes les fois”. Car *affirmer tout le hasard, faire du hasard un objet d’affirmation*, seule la pensée le peut » (LS, 75-76).

En opposant le jeu humain-divin au jeu idéal, Deleuze ne cherche à faire rien d’autre qu’à transformer l’image de l’Être comme objet de la pensée, à affranchir l’objet de la pensée de toute dépendance à l’égard d’un principe apodictique ou moral, à le faire passer du côté d’un hasard amoral et d’un devenir innocent, par-delà bien et mal. — 1°) Si l’on considère par exemple *L’origine radicale des choses* de Leibniz, il apparaît que la production ontologique du monde et des vérités articule trois modalités : une nécessité métaphysique ou morale, règle de bonté et de sagesse selon laquelle l’Être ou Dieu opère à l’égard de l’univers qu’il va construire ; des hypothèses opposées, qui désignent les mondes possibles prétendant à l’existence, à la manière de coups numériquement distincts ; enfin, une nécessité physique ou hypothétique correspondant au monde réel, résultat des différents coups suivant l’hypothèse effectuée. Tel est le monde de la représentation pour Deleuze, qui confond le jeu divin avec un jeu humain (DR, 361). Telle est la distribution sédentaire des choses dans le monde de la représentation, qui fait dépendre le monde d’un principe moral. — 2°) Tout autre est pour Deleuze le coup de dés nietzschéen qui, en tant qu’affirmation du hasard, distribue les singularités nomades dans un espace ouvert. Il est vrai que le coup de dés nietzschéen se joue sur deux tables, le ciel et la terre. Sauf que, comme le précise Deleuze, ces deux tables ne forment pas deux mondes mais deux moments d’un même monde : « l’heure où l’on jette les dés, l’heure où retombent les dés » (NPh, 29). Par conséquent, « il ne s’agit plus d’un jeu à la manière de Leibniz, où l’impératif moral de règles prédéterminées se combine avec la condition d’un espace donné qu’il faut remplir *ex hypothesi*. Il s’agit plutôt d’un coup de dés, et de tout le ciel comme espace ouvert, et du lancer comme unique règle. Les points singuliers sont sur le dé ; les questions sont les dés eux-mêmes ; l’impératif est le lancer. Les Idées sont les combinaisons problématiques qui résultent des coups. C’est que le coup de dés ne se propose nullement d’abolir le hasard (le ciel-hasard). [...] Le coup de dés, au contraire, affirme en une fois le hasard, chaque coup de dés affirme tout le hasard à chaque fois. [...] Les Idées en émanent, comme les singularités émanent de ce point aléatoire qui, chaque fois, condense le hasard en une fois » (DR, 255-256). Dans le monde de la volonté, le rapport nécessité absolue – nécessité hypothétique s’efface devant le rapport expressif questions – problèmes. « Le jeu du problématique et de l’impératif a remplacé celui de

l'hypothétique et du catégorique ; le jeu de la différence et de la répétition a remplacé celui du Même et de la représentation » (DR, 363). *Les questions impératives désignent l'instance métaphysique ou ontologique dans laquelle s'engendre la pensée ; elles animent les problèmes idéaux dont ils déterminent les rapports et les singularités ; ces problèmes s'incarnent à leur tour dans des solutions différenciées qui en constituent des résolutions. Le domaine des Idées se déploie donc entre les questions et les solutions : « entre les affirmations du hasard (questions impératives et décisives) et les affirmations résultantes engendrées (cas de solution décisifs ou résolutions) se développe toute la positivité des Idées »* (DR, 363). Les Idées sont l'affirmation du hasard. En ce sens, le hasard désigne l'absence de raison, l'impuissance de la pensée ; mais en l'affirmant, elle lui confère une nécessité, elle transmue son impuissance en puissance supérieure de penser. Elle fait de sa différence avec l'Être, c'est-à-dire de la forme du temps qui la sépare de ce qu'il y a à penser, l'objet de son exercice (son *cogitandum*).

Nous pouvons donc répondre à la question que nous posions tout à l'heure : d'où nous vient cet étrange pouvoir de poser des problèmes et d'avoir des Idées ? Des Idées, en un sens, il faut dire que nous en avons toujours, car elles surgissent nécessairement dans l'inconscient de la pensée. Mais tant qu'elles restent impensées, il s'agit d'un pouvoir que nous subissons au lieu d'agir avec lui. Ce pouvoir est nécessairement étrange, car ce n'est jamais le nôtre, il nous vient d'ailleurs. Telle est l'intentionnalité de l'Être. Mais précisément, il nous sollicite, et chaque fois que nous sommes conduits à poser des problèmes, portés à entrer dans la *mathesis* de l'Idée dialectique, chaque fois que nous nous faisons créateurs, ce pouvoir nous traverse et nous élève au delà de la condition humaine. S'ouvrir à l'inhumain et au surhumain n'a pas d'autre sens : s'élever à ce pouvoir décisive « qui fait de nous, quand il nous traverse, des êtres semi-divins » (DR, 255).

Affirmer tout le hasard, affirmer la nécessité (répétition de la différence)

Il est manifeste que, dans l'expérience ordinaire, nous sommes le plus souvent sourd à la question de l'Être, que nous ne nous élevons pas à ce *fiat* créateur qui nous rend de la race des dieux. Au chapitre IV, Deleuze ne nous dit cependant nulle part *sous l'effet de quelle contrainte nous sommes conduits à être effectivement sollicités par la question de l'Être*. Peut-être ne sommes-nous donc pas encore en mesure de le comprendre. Pourtant, n'est-ce pas là que s'amorce le mouvement réel de la pensée, dans le rapport du problème à la question ? Encore une fois, il nous faut suivre le mouvement de la synthèse progressive que suivent les chapitres IV et V, et renoncer provisoirement à

déterminer avec précision le lieu où s'engendre la pensée, la source de cette synthèse. Nous devrons y revenir plus tard. Nous pouvons cependant d'ores et déjà demander ce que signifie pour Deleuze, « affirmer tout le hasard en une fois ». Cette formule, si suggestive soit-elle, reste difficile à comprendre. Elle renvoie pourtant à deux difficultés concrètes. D'une part, comment expliquer la variété des Idées ? Comment rendre compte des divers rapports possibles entre questions et problèmes, les différentes manières d'affirmer le hasard, de développer une question dans la pensée ? Et d'autre part, comment évaluer les Idées ? À quoi mesurer la puissance de cette affirmation ou de ce développement ? Suivant quel critère l'expression de la question dans une Idée est-elle plus ou moins adéquate à la question elle-même ? Cette fois-ci, Deleuze nous donne la réponse, conformément au mouvement progressif de la pensée. La réponse réside dans le rapport établi entre les deux moments du coup de dés, entre l'affirmation du hasard et l'affirmation de la nécessité. « Les dés qu'on lance une fois sont l'affirmation du *hasard*, la combinaison qu'ils forment en tombant est l'affirmation de la *nécessité*. La nécessité s'affirme du hasard, au sens exact où l'être s'affirme du devenir » (*NPh*, 29). Nous verrons que ces deux moments se réunissent en vérité dans un troisième, qui vaut pour l'ensemble.

Deleuze reprochait au monde de la représentation en général, c'est-à-dire tant à la métaphysique qu'à la philosophie transcendantale, de maintenir le concept de la différence dans une fausse alternative : soit la différence est déjà prise dans une forme d'identité supérieure, Dieu ou Homme, soit elle sombre dans le chaos indifférencié. Fausse alternative en réalité, puisqu'elle se présente bien plutôt sous la forme d'une menace : choisissez l'identité, sinon vous n'aurez que le chaos... « En d'autres termes, la métaphysique et la philosophie transcendantale s'entendent pour ne concevoir de singularités déterminables que déjà emprisonnées dans un Moi suprême ou un Je supérieur » (*LS*, 129). Or, c'est précisément l'origine des singularités composant l'Idée qu'entend dévoiler ici Deleuze. Et de *Nietzsche et la philosophie* à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, la réponse ne variera pas : la distribution de singularités trouve son origine dans le chaos. Il est vrai que, chez Deleuze, le chaos est le nom de l'indifférencié. Il s'agit pourtant de savoir en quel sens. Il est clair que le chaos ne se confond pas chez lui avec la conception rationaliste de l'indifférencié, où l'indifférencié est défini comme une pluralité actuelle et extrinsèque de différences empiriques. Il ne se confond pourtant pas davantage avec l'indifférenciation du virtuel, qui ne présente aucune différence actuelle mais désigne une coexistence interne d'éléments différentiels (le virtuel est différencié et non indifférencié). *Ni actuel*

*ni virtuel, le chaos désigne la nature de l'Être, la pure différence interne qui complique toutes les différences (et rapporte a priori le virtuel à l'actuel, les différences de nature aux différences de degré). Il faut dire chez Deleuze que l'actuel explique la différence, que la singularité virtuelle l'implique et que le chaos la complique. À la suite du néoplatonisme, Deleuze nomme *complicatio* la différence de l'Être ou la forme pure du temps. Ainsi, lorsqu'il déclare que le coup de dés est l'affirmation du chaos-hasard, nous devons comprendre que le coup de dés exprime le temps comme différence interne. Si Héraclite avait pressenti l'Idée du jeu, c'est parce qu'il l'avait compris comme jeu du pur devenir, jeu de l'Aiôn. *Le premier moment du coup de dés est l'affirmation du chaos-hasard, c'est-à-dire de l'Être du temps comme pur devenir ou complication de la différence ; il correspond au premier mouvement de l'expression, à la puissance d'agir et d'exister.**

Si le hasard est affirmé, du coup de dés émis résulte alors une combinaison qui retient tout le hasard en un seul coup, une distribution de singularités qui le condense dans une seule Idée. Savoir jouer, c'est savoir produire le coup adéquat au hasard tout entier au point qu'il revienne — le double six qui ramène le coup de dés. C'est à ce point là que le hasard affirmé devient destin ou nécessité. En ce sens, Nietzsche fut un destin. « Ce que Nietzsche appelle *nécessité* (destin) n'est donc jamais l'abolition, mais la combinaison du hasard lui-même. La nécessité s'affirme du hasard pour autant que le hasard est lui-même affirmé. Car il n'y a qu'une seule combinaison du hasard en tant que tel, une seule façon de combiner tous les membres du hasard, façon qui est comme l'un du multiple, c'est-à-dire nombre ou nécessité. Il y a beaucoup de nombres suivant des probabilités croissantes ou décroissantes, mais un seul nombre du hasard comme tel, un seul nombre fatal qui réunisse tous les fragments du hasard [...]. C'est pourquoi il suffit au joueur d'affirmer le hasard une fois, pour produire le nombre qui ramène le coup de dés » (*NPh*, 30). *L'unique combinaison qui fait revenir le hasard, qui élève le hasard au nécessaire, tel est le deuxième moment du jeu idéal, qui correspond au second mouvement de l'expression, à la puissance de penser et de connaître. L'Idée qui affirme la différence interne au point qu'elle se répète, voilà le sens de l'éternel retour. « L'éternel retour est le second temps, le résultat du coup de dés, l'affirmation de la nécessité, le nombre qui réunit tous les membres du hasard, mais aussi le retour du premier temps, la répétition du coup de dés, la reproduction et la ré-affirmation du hasard lui-même »* (*NPh*, 32). Pour Deleuze, affirmer le hasard, en faire une nécessité, signifie que le devenir n'est pas affirmé sans qu'il soit en même temps élevé à l'être (puisqu'il revient éternellement). La vérité ésotérique de l'éternel retour, où le seul

Même qui revient se dit de l'Autre, surmonte ainsi l'opposition du hasard et du nécessaire, du devenir et de l'être : la différence s'affirme comme répétition, le devenir comme être. Dans son étude de 1962, Deleuze rappelle alors que tel était déjà, d'après Nietzsche, le secret d'Héraclite. « Héraclite a nié la dualité des mondes, "il a nié l'être lui-même". Bien plus : *il a fait du devenir une affirmation*. Or il faut longtemps réfléchir pour comprendre ce que signifie faire du devenir une affirmation. Sans doute est-ce dire, en premier lieu : il n'y a que le devenir. Sans doute est-ce affirmer le devenir. Mais on affirme aussi l'être du devenir, on dit que le devenir affirme l'être ou que l'être s'affirme dans le devenir. Héraclite a deux pensées, qui sont comme des chiffres : l'une selon laquelle l'être n'est pas, tout est en devenir ; l'autre selon laquelle l'être est l'être du devenir en tant que tel. Une pensée ouvrière qui affirme le devenir, une pensée contemplative qui affirme l'être du devenir. Ces deux pensées ne sont pas séparables, étant la pensée d'un même élément, comme Feu et comme Dike, comme Phusis et Logos » (*NPh*, 27).

En distinguant l'inséparabilité des mouvements actif et contemplatif, en insistant sur l'immanence de la *phusis* et du *logos*, Deleuze place discrètement mais fermement son interprétation sur le terrain de la philosophie expressionniste. Action et contemplation forment bien les deux mouvements immanents de l'ontologie deleuzienne de la différence. Simplement, ce n'est pas là que s'achève le jeu de la différence. *La théorie complète de l'expression ne trouve pas plus sa fin dans la contemplation que dans l'action, parce que la pensée pure de l'absolu surmonte leur opposition : il y a chez Deleuze une unité de la pensée et de la vie, comme du système et de l'expérience*. Comme nous l'avons vu à propos du passage de la seconde à la troisième synthèse du temps, la coexistence virtuelle de toutes les différences dans l'Idée reste une synthèse passive tant qu'elle n'est pas affirmée pour elle-même, la pensée reste une simple possibilité tant qu'elle n'est pas effectuée. Mais précisément, il revient à l'affirmation du hasard dans l'Idée de mener cette effectuation dans la pensée. Ce que Deleuze nomme réalisation de l'univocité de l'être dans *Différence et répétition* ou contre-effectuation dans *Logique du sens* n'est pas le deuxième moment de l'absolu sans en constituer aussi bien le troisième qui vaut pour les deux premiers. L'affirmation de l'affirmation, la répétition de la différence, l'éternel retour ou la synthèse disjonctive, sont autant de formules qui désignent chez Deleuze l'activité de la pensée pure qui élève le hasard au nécessaire. « L'être du devenir, l'éternel retour, est le second temps du jeu, mais aussi le troisième terme identique aux deux temps et qui vaut pour l'ensemble. Car l'éternel retour est le retour distinct de l'aller, la contemplation distincte de l'action, mais aussi le retour

de l'aller lui-même et le retour de l'action : à la fois moment et cycle du temps » (*NPh*, 28). Lorsque Deleuze détermine la pensée pure comme activité, il n'y a là nulle métaphore : la vie active la pensée, la pensée affirme la vie. La pensée effectue *dans* l'existence le sens *de* l'existence, elle surmonte par là tant la dualité grecque de l'action et de la contemplation que l'extériorité kantienne du divers et de sa reproduction³³⁰. *La synthèse disjonctive constitue le troisième moment de la philosophie de l'expression. Elle vaut pour l'ensemble car elle effectue la structure auto-affective du temps.*

Nous pouvons dès lors comprendre la solution que Deleuze apporte à la seconde difficulté que nous soulevions : quel est le critère du jeu idéal ?, à quoi mesurer l'adéquation de l'Idée-problème à la question ontologique qu'elle affirme ? Ce critère d'évaluation de l'affirmation du hasard, qui mesure le degré d'adéquation de l'Idée à la question, Deleuze le définit à plusieurs reprises par *la résonance des disparates*. Ainsi écrit-il par exemple : « Cette affirmation se mesure à la mise en résonance des disparates émanant d'un coup, et formant un problème à cette condition. Tout le hasard est alors bien dans chaque coup, bien que celui-ci soit partiel, et il y est en une fois, bien que la combinaison produite soit l'objet d'une détermination progressive. Le coup de dés opère le calcul des problèmes, la détermination des éléments différentiels ou la distribution des points singuliers constitutifs d'une structure. Se forme ainsi la relation circulaire des impératifs avec les problèmes qui en découlent. La résonance constitue la vérité d'un problème en tant que tel, où l'impératif s'éprouve, bien que le problème naisse lui-même de l'impératif » (*DR*, 256). Mais que signifie ce critère, la résonance des disparates ? En quoi produit-elle une « relation circulaire » au sein de la structure ? Nous devons répondre, quitte à y revenir plus tard : c'est par la résonance des disparates que la structure ou le système est conduit à poursuivre son individuation, et à se reproduire chaque fois. Au moyen du critère de mise en résonance des disparates, l'exigence d'affirmer le hasard est donc soustraite à tout arbitraire. Affirmer le hasard signifie bien jouer sans règle préexistante, mais non pas renoncer à évaluer les Idées. « Nous opposons ce hasard à l'arbitraire dans la mesure où il est affirmé, impérativement affirmé, affirmé sur ce mode très particulier de la question ; mais cette affirmation elle-même, nous la mesurons à la résonance qui s'établit entre les éléments problématiques issus du coup de dés » (*DR*, 258). Dans l'exigence d'une mise en résonance des disparates, nous retrouvons l'exigence d'affirmer la divergence, de faire de la divergence un objet

³³⁰ Cf. *NPh*, 58-59.

d'affirmation, d'exprimer la disjonction dans une synthèse — bref, de recueillir la différence interne comme telle dans un signe qui l'exprime adéquatement.

Cette exigence ne signifie rien d'autre que porter la chose à l'état de simulacre, à l'état de pure différence intensive qui revient dans toutes les autres. Nous avons vu que Deleuze nommait « chaos » l'état de complication de l'être, la différence interne qui retient toutes les différences. « Nous appelons *complication* l'état du chaos retenant et comprenant toutes les séries intensives actuelles qui correspondent avec ces séries idéelles, qui les incarnent et en affirment la divergence » (*DR*, 359). Empruntant un néologisme à Joyce, Deleuze baptise maintenant « chaosmos » l'affirmation du chaos dans le monde, « l'identité interne du monde et du chaos » (*DR*, 80, 257, 382 ; *LS*, 206, 305). Du chaos au chaosmos se déploie tout le mouvement de l'expression, tout le trajet de l'auto-affection dans l'existence, tout le mouvement de l'apprendre par lequel l'absolu est affirmé dans la pensée, de la pensée fulgurante à la Longue pensée. Si le chaos est l'objet de la question, le chaosmos est le problème ou la tâche de l'Idée. C'est ce trajet qu'il nous faudra déterminer plus avant avec la théorie deleuzienne des systèmes intensifs développés au chapitre V de *Différence et répétition*.

La renaissance de l'ontologie dans la pensée moderne

Chez Deleuze, le chaosmos, en tant que tâche de la pensée pure ou plus haute forme de l'Idée, ne concerne pas directement la science mais seulement l'art et la philosophie. Il est vrai que, jusqu'à *Logique du sens*, les ouvrages des années 1960 ne précisent guère comment l'art et la philosophie expriment cette différence interne dans des signes spécifiques, pas plus qu'ils ne stipulent que la science en est incapable. Nous n'y voyons cependant nulle équivoque de la part de Deleuze, mais plutôt une forme de précaution, comme s'il ne souhaitait pas s'aventurer trop loin dans un terrain encore à défricher. Car, par ailleurs, la totalité des textes publiés abonde dans un seul et même sens sans soulever aucune ambiguïté réelle, et ce jusqu'à la théorie complète de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : toujours l'art et la philosophie d'un côté, la science de l'autre. C'est déjà une constante dans les années 1960, où les indices ne manquent pas, pour qui veut bien les recueillir. Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze écrit ainsi que le jeu proprement dionysiaque est en son fond « celui des concepts et de la pensée philosophique » (*NPh*, 35), qu'il concerne un certain rapport du poème et de l'aphorisme. Dans la conclusion de *Proust et les signes*, il revendique pour la philosophie la puissance que

Proust accorde à l'art, celle d'exprimer l'Essence ontologique dans un signe immatériel (*PS*, 122-124). Dans *Différence et répétition*, Deleuze dresse un parallèle entre les signes esthétiques et les signes philosophiques, affirmant que « les mots sont de véritables intensités dans certains systèmes esthétiques » et que « les concepts sont aussi des intensités du point de vue du système philosophique » (*DR*, 155). À propos du « complexe question-problème », qu'il considère comme « un acquis de la pensée moderne, à la base de la renaissance de l'ontologie », Deleuze précise également : « C'est la découverte romanesque de l'Idée, ou sa découverte théâtrale, ou sa découverte musicale, ou sa découverte philosophique... », sans mentionner nulle part la science (*DR*, 252). Enfin, dans *Logique du sens*, Deleuze déclare que le jeu idéal est un « jeu réservé à la pensée et à l'art » (*LS*, 76). Bref, *tout indique que pour Deleuze, seuls l'art et la philosophie expriment directement l'Être, faisant de la forme du temps l'objet direct de leur pensée.*

Si la science participe à la dialectique des Idées, elle n'a pas la différence interne pour objet, comme l'indique sa tendance à saisir la différence dans son mouvement d'annulation dans l'étendue, ou à soumettre le devenir à la flèche du temps. De ce point de vue, il est vrai que, pour Deleuze, seuls l'art et la philosophie font de la question ontologique ou du temps à l'état pur, l'objet de leurs pensées. Seuls ils tentent de transformer cette impuissance de la pensée en puissance supérieure. Telle est « la découverte d'un usage transcendant de la sensibilité, de la mémoire-imageante, du langage, de la pensée, par laquelle chacune de ces facultés communique avec les autres dans sa pleine discordance, et s'ouvre sur la différence de l'Être en prenant pour l'objet, c'est-à-dire pour question, sa propre différence : ainsi cette écriture qui n'est plus rien que la question Qu'est-ce qu'écrire ? ou cette sensibilité qui n'est rien que Qu'est-ce que sentir ? et cette pensée, Que signifie penser ? » (*DR*, 252). Pour Deleuze, il faut donc dire à la lettre que *le problème de la philosophie et de l'art consiste à recueillir la différence de l'Être dans une œuvre*. Le problème de « l'œuvre à faire », que le narrateur de *La Recherche du temps perdu* découvre à la fin du roman, concerne certes l'artiste, mais il indique aussi la voie à suivre pour le philosophe, car l'œuvre désigne chez Deleuze le produit autonome de la pensée pure, le fruit de la troisième synthèse du temps, le chaosmos (*DR*, 94, 125-126). C'est du moins sous cet angle que Deleuze analyse les créations littéraires de Raymond Roussel, James Joyce, Marcel Proust ou Witold Gombrowicz, où le chaos comme objet d'affirmation « se confond avec le grand œuvre, qui tient toutes les séries compliquées » (*DR*, 158-161). Nous

croyons qu'il faut en dire de même de Deleuze. Guattari le remarquait dans son *Journal* : « Toujours il a l'*œuvre* en vue »³³¹.

CONCLUSION — LES QUATRE INSTANCES

S'il pouvait sembler, initialement, que le rapport entre science et philosophie devait être résolu au moyen de la dualité lautmanienne du problème et de la solution, nous avons vu pourquoi et comment Deleuze introduisait une troisième instance, le champ symbolique d'expression du problème, puis une quatrième qui vient compléter les autres, la question ontologique. Il y a donc au total quatre instances qui permettent d'évaluer le rapport de la pensée à l'Être : « les questions impératives, ontologiques ; les problèmes dialectiques ou les thèmes qui en sortent ; les champs symboliques de résolubilité, où ces problèmes s'expriment "scientifiquement", en fonction de leurs conditions ; les solutions qu'ils reçoivent dans ces champs, en s'incarnant dans l'actualité des cas » (*DR*, 259). Nous aurons à comprendre le statut de ces quatre instances quant au mouvement réel de la pensée, puisqu'elles s'opposent d'un côté aux quatre branches du Cogito dans le monde de la représentation, et correspondent de l'autre aux quatre facultés de penser dans le monde de la volonté de puissance, aux quatre dimensions des systèmes de la pensée pure³³².

Quant au rapport de la science à la philosophie (et à l'art), nous pouvons du moins tirer les conclusions suivantes. Les théories scientifiques peuvent être adéquates à la dialectique des Idées, elles peuvent déterminer les problèmes dans lesquels elles s'engendrent, mais la science ne s'attache visiblement ni à une théorie des problèmes en eux-mêmes, ni à leur origine ontologique comme telle. L'expression directe du temps comme différence interne ou chaos-hasard n'est pas l'objet de la science, qui accompagne son mouvement d'extériorisation dans l'actuel ; pour l'art et la philosophie, en revanche, Deleuze revendique une expression directe du temps. Que la science n'a pas la différence interne pour objet propre, cette thèse peut se vérifier dans la conception divergente que la philosophie se fait du

³³¹ Cf. F. Guattari, *Journal*, 6/10/1972, in F. Guattari, *Écrits pour L'anti-Œdipe*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004, p. 490.

³³² Cf. *infra*, chap. 8.

mouvement d'actualisation de l'Être. Car pour Deleuze, la philosophie saisit la chose pour autant qu'elle incarne l'Idée, c'est-à-dire comme multiplicité. Elle traite le phénomène comme un signe intensif, comme une contraction de la différence intensive dans l'objet actuel. D'où la nécessité de mieux déterminer la nature asymétrique du phénomène, objet à la fois actuel et virtuel, et d'ordonner les systèmes intensifs en fonction de ce que les phénomènes recueillent de la différence intensive. La pensée n'est-elle pas en effet à la fois un phénomène parmi d'autres (d'après la puissance d'agir et d'exister), quoique tout à fait différent des autres (d'après la puissance de connaître et de penser) ? D'où vient ce « singulier privilège » de la pensée dans le monde phénoménal ? Tel est le problème qui doit maintenant nous occuper.

CHAPITRE 7. DU VIRTUEL À L'ACTUEL

Nous cherchons à comprendre quelle est la puissance de la pensée. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze soulevait le problème du « singulier privilège » de l'attribut pensée. Il distinguait chez Spinoza deux parallélismes : un parallélisme ontologique, d'après lequel l'attribut étendue est égal à l'attribut pensée comme à tous les autres attributs de la substance, et un parallélisme épistémologique, suivant lequel le seul attribut pensée est à la puissance de connaître et de penser ce que tous les attributs (y compris la pensée) sont à la puissance d'agir et d'exister. Et chez Deleuze comme chez Spinoza, une idée participe de la puissance d'agir et d'exister en tant qu'elle produit des effets dans la nature, et elle participe également de la puissance de connaître et de penser autant qu'elle exprime sa cause ou sa condition. *De la pensée chez Deleuze, il faut dire à la fois qu'elle existe dans la moindre parcelle de matière phénoménale (suivant la leçon du parallélisme ontologique), mais qu'elle n'y effectue sa puissance qu'à condition d'exprimer la différence dont elle procède (en vertu du parallélisme épistémologique).* En déterminant le statut de la pensée dans la réalité phénoménale, nous ne cherchons ici qu'à parcourir la première moitié du chemin. L'autre moitié fera l'objet du chapitre suivant. Nous ne demandons donc pas encore dans quelles conditions concrètes s'effectue la puissance de penser, mais d'abord quelle est la place de la pensée au sein des phénomènes.

Nous devons procéder en deux étapes pour déterminer le privilège singulier que Deleuze accorde au phénomène psychique. Il nous faut d'abord comprendre la genèse, c'est-à-dire le passage du virtuel à l'actuel, et du même coup le rapport entre la dialectique des Idées et l'esthétique du sensible. Nous pourrons ensuite saisir la spécificité de la pensée au sein de la réalité phénoménale, en précisant le critère d'après lequel se distinguent chez lui les systèmes physiques, biologiques et psychiques. Deleuze nomme « dramatisation » la logique qui commande le processus d'actualisation du virtuel, la genèse transcendante. Dans ce processus, l'intensité joue un rôle prépondérant. C'est la dramatisation comme individuation intensive que nous devons expliciter au préalable pour déterminer le statut de la pensée.

LA DRAMATISATION ET L'INDIVIDUATION INTENSIVE

Idée, dramatisation, différenciation

Genèse statique et synthèse passive

Le rapport du virtuel et de l'actuel a deux aspects, suivant le sens dans lequel on le considère. Nous demandons *comment s'opère le passage du virtuel à l'actuel*. Ce problème ne se présente pas chez Deleuze sous la forme du passage de l'infini au fini, de l'essence à l'existence, ou encore du possible au réel, qui sont des oppositions de la représentation. Cependant, Deleuze pose bien la question de savoir quelle est la raison suffisante du monde phénoménal. Cette question se confond avec la notion de *genèse statique ontologique*, qui désigne l'opération d'actualisation du virtuel. Nous demandons également *comment l'actuel contracte le virtuel qu'il actualise*. Ce problème ne se présente pas plus sous la forme de la présence de l'infini dans le fini, ou de l'idée de Dieu en l'homme, mais il pose bien la question de savoir à quelles conditions et en quel sens un individu existant retient en lui l'instance qui l'a produit et l'exprime. Deleuze nomme *synthèse passive* la contraction du virtuel dans l'actuel, et c'est cette synthèse qui conditionne une pensée de l'absolu. Ces deux questions recoupent le double mouvement de l'expression puisque *la genèse statique ontologique désigne l'actualisation de la différence dont la synthèse passive est la contraction — germe et miroir*. C'est en ce sens que, pour Deleuze, la genèse statique est « le corrélat » de la synthèse passive » (DR, 238).

Ces deux opérations corrélatives, genèse statique et synthèse passive, ne s'effectuent pas dans le temps. Elles ne peuvent relever du cours empirique du temps, qu'il soit permanence, succession ou simultanéité, puisqu'au contraire elles le constituent. Nous avons déjà signalé la distinction que propose Deleuze entre genèse et cause : la genèse va d'un terme virtuel à un terme actuel, tandis que la cause va d'un terme actuel à un autre. Il est manifeste que cette distinction recoupe celle de la raison et de la cause. On sait que, traditionnellement, le principe de causalité renvoie à la série temporelle indéfinie des causes et des effets dans l'ordre phénoménal, tandis que le principe de raison est l'instance idéale qui forme la condition ou le sens du phénomène et qu'il opère hors du temps. Suivant cette distinction, il faut donc dire que *l'actualisation du virtuel et sa contraction dans l'actuel s'effectuent de manière statique, dans l'élément supra-historique de la forme pure du*

temps. Ainsi de la genèse statique ontologique : « Il suffit de comprendre que la genèse ne va pas d'un terme actuel, si petit soit-il à un autre terme actuel dans le temps, mais du virtuel à son actualisation [...], des éléments différentiels et de leurs liaisons idéales aux termes actuels et aux relations réelles diverses qui constituent à chaque moment l'actualité du temps. Genèse sans dynamisme, évoluant nécessairement dans l'élément d'une supra-historicité » (*DR*, 238). Il en va de même, réciproquement, de la synthèse passive en tant que synthèse originaire du temps (*DR*, 97).

Pas plus qu'on ne confondra chez Spinoza les puissances de l'absolu avec ses attributs, on ne superposera chez Deleuze les deux mouvements de l'expression avec la production de l'objet et de la conscience. La genèse n'est pas une genèse de l'objet matériel sans être en même temps une genèse de son intelligibilité. L'objet et la conscience sont le produit d'une genèse simultanée dans l'être. *Parce qu'ils sont dans un rapport de présupposition réciproque, Deleuze estime que le problème de la genèse n'est qu'artificiellement résolu tant que l'on opère une genèse de l'objet à partir de la conscience (idéalisme) ou de la conscience à partir de l'objet (matérialisme)*. Lorsqu'on fait une genèse de l'objet à partir de la conscience, on se donne la conscience au lieu de l'engendrer. Inversement, lorsqu'on procède à la genèse de la conscience à partir de l'objet, on se donne non seulement l'objet mais on présuppose aussi la conscience, puisque l'objet n'est rien d'autre que la puissance passive d'être saisi par l'activité consciente. D'ailleurs, dans ces conditions, comment rendre compte de leur affinité dans la représentation, sauf à invoquer une mystérieuse harmonie ? Pour Deleuze, le problème de l'affinité réciproque de l'objet et du concept dans la représentation ne peut donc être résolu qu'à condition d'opérer une *genèse simultanée de l'objet et de la conscience*, de la matière et de l'intelligence. Il le précise à deux reprises dans un cours de 1960, consacré au chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson :

Bergson affirme que la genèse philosophique n'a pas été comprise avant lui. On l'a faite de deux manières, qui ne sont d'ailleurs pas rigoureusement identiques, quoique vaines toutes deux. 1/ D'une part la genèse de la matière faite à partir de l'Intelligence. En fait dit Bergson, on s'est donné l'Intelligence ; 2/ D'autre part, la genèse de l'Intelligence à partir de la matière. Dans ce cas, on s'est donné *à la fois* les deux termes. Pourquoi « à la fois » ? Parce qu'entre Matière et Intelligence il y a une telle affinité que la Matière se décompose elle-même telle que l'Intelligence croit seule la découper. En somme : la matérialité, c'est la puissance d'être segmenté, découpé ; l'Intellectualité, c'est la puissance de segmenter, de découper. Si

l'on tente la deuxième genèse, on se donne la « découabilité » pour découvrir à la fin le « découpage » !

À des degrés divers, il y a dans le kantisme des prétentions à la genèse. À la lettre, il n'y a pas de genèse du phénomène, mais en fait il y a une genèse de l'intelligibilité des phénomènes. Après Kant, en particulier avec Maïmon et Fichte, la prétention devient explicite. Ceux-ci disent en effet qu'il faut passer de la philosophie transcendantale à une philosophie génétique. Mais cette genèse est mal faite, dit Bergson : soit parce qu'elle est genèse de l'intelligence à partir de la matière ; soit parce qu'elle est genèse de la matière à partir de l'intelligence. Dans les deux cas, ce n'est pas une genèse véritable parce que, en partant de l'un des termes, l'autre est immédiatement donné, car il y a entre les deux une relation *réciproque* fondamentale. Comment, dans ce cas, concevoir une genèse qui soit réelle ? Bergson nous dit qu'elle doit être double, en ce sens qu'elle doit être celle de la matière *et* de l'intelligence à la fois, et par conséquent celle de leur réciprocité³³³.

Chez Bergson, qui se présente d'après Deleuze comme « l'anti-Kant », c'est l'espace qui constitue la forme commune de l'intelligence et de la matière, l'élément de leur coadaptation. C'est pourquoi, en se donnant l'espace comme forme *a priori*, Kant se donnait en même temps la matière et l'intelligence, et éludait le problème de leur genèse, c'est-à-dire aussi bien l'étude des conditions de leur coadaptation. La genèse simultanée de l'intelligence et de la matière devra donc se présenter aussi comme une genèse de l'étendue et des qualités qui la remplissent (*DR*, 225). Conformément à *L'évolution créatrice*, cette genèse se présente chez Deleuze comme un mouvement de « différenciation créatrice ». L'actualisation du virtuel n'étant pas décalquée sur la réalisation du possible, Deleuze ne cesse de rappeler qu'elle a deux caractères : puisqu'elle est différenciation, l'actualisation n'opère pas un saut brusque dans l'existence mais s'accompagne d'une division en lignes divergentes ; et parce qu'elle est *création*, l'actuel ne ressemble pas au virtuel qu'il actualise comme le réel ressemble au possible qu'il réalise. Mais précisément, si l'actualisation est un mouvement de différenciation de l'objet et du concept à partir de l'Idée, quel principe rend compte de ce mouvement pour chaque phénomène singulier ? Quelle règle commande la différenciation créatrice ? Deleuze nomme « dramatisation » la logique qui commande la différenciation à partir de l'Idée.

³³³ G. Deleuze, « Cours sur le chapitre III de *L'évolution créatrice* de Bergson », in F. Worms (dir.), *Annales bergsoniennes, II*, p. 166-171.

La dramatisation au lieu du schème, ou le principe d'individuation

Il est particulièrement difficile de localiser la théorie de la dramatisation dans le système de l'empirisme transcendantal. Dans *Différence et répétition*, Deleuze la développe d'ailleurs à la charnière des chapitres IV et V, respectivement consacrés à la théorie de l'Idée et à la théorie du phénomène sensible. La dramatisation appartient-elle encore au domaine transcendantal ou bien relève-t-elle déjà de l'empirique ? Dans la conférence de 1967 sur « La méthode de dramatisation », il ne semble pas que Deleuze soit parvenu à dissiper l'équivoque auprès de ses auditeurs : la dramatisation ne semble en effet relever ni de l'Idée ni de l'empirie, n'être donc l'objet ni de la philosophie ni de la science. En réalité, pour qui s'en tient à ce genre d'oppositions, l'équivoque est irréductible. Car dans la mesure même où la dramatisation *rapporte* le virtuel à l'actuel, elle n'est à proprement parler ni idéale ni empirique. Elle conduit la genèse, mais ne se confond ni avec son principe ni avec son produit. C'est pourquoi, en définitive, l'ambiguïté persistante de la conférence de 1967 était moins liée à l'existence d'événements idéaux, comme nous le suggérions dans un chapitre antérieur, qu'à la position même de la dramatisation, située *entre* le transcendantal et l'empirique. Bref, la dramatisation ne relève ni de l'Idée ni du phénomène, mais d'un ordre autonome. Comme le dit Deleuze, elle est le « tiers qui détermine l'Idée à s'actualiser » (*ID*, 143). Et en tant qu'elle exprime la différence entre la différenciation virtuelle de l'Idée et la différenciation des phénomènes dans l'actuel, la dramatisation doit être dite littéralement *illocalisable*. Cette différence illocalisable propre à la dramatisation se loge dans le trait distinctif *t/c*, c'est-à-dire dans la différence phonématique qu'énonce la notion complexe de « différent/ciation »³³⁴.

Parce qu'elle assure le passage du virtuel à l'actuel, de la condition transcendantale au phénomène empirique, *la théorie deleuzienne de la dramatisation se substitue au schématisme kantien*. Deleuze dénonce l'incapacité de la représentation à rendre compte par ses propres moyens de l'individualité des choses, à élever leur différence individuelle au concept —

³³⁴ Il ne serait pas sans intérêt de rapprocher le concept deleuzien de « différent/ciation » de la notion derridienne de « différance », les deux désignant par là une différence illocalisable et productrice, le mouvement de la différence allant différant, qu'ils traduisent dans un jeu phonique et graphique. Mais, comme nous le verrons au chapitre suivant, le plus instructif reste à nos yeux que Deleuze croit pouvoir isoler et saisir ce mouvement dans un concept, c'est-à-dire dans un signe qui l'exprime adéquatement, là où Derrida juge la chose impossible. À ce niveau, c'est non seulement la conception de l'expression qui est en jeu, mais aussi la conception du terme de l'activité philosophique.

bref, à présenter leur raison suffisante. Aussi la représentation n'est-elle jamais en mesure de surmonter la généralité du concept, et donc de déterminer pourquoi une chose donnée possède telles qualités plutôt que d'autres, ni d'où elles lui viennent. Elle se contente d'expulser ce qui fait l'individualité de la chose hors du concept, et de renvoyer les différences spatio-temporelles à l'intuition empirique. C'est l'impuissance native de la représentation que Deleuze retrouve dans le schématisme kantien, et toute la théorie de la dramatisation est construite contre l'abstraction du schématisme. « Un concept étant donné dans la représentation, nous ne savons rien encore. Nous n'apprenons que dans la mesure où nous découvrons l'Idée qui opère sous ce concept, le ou les systèmes qui enveloppent l'Idée, les dynamismes qui la déterminent à s'incarner ; c'est seulement sous ces conditions que nous pouvons pénétrer le mystère de la division du concept » (*ID*, 143). Ce mystère se confond avec la dramatisation. Tandis que le schématisme kantien échoue à surmonter l'extériorité du concept et de l'intuition, le drame deleuzien constitue le dynamisme intérieur à l'Idée qui la conduit à se diviser dans le concept. *Tandis que le schème est soumis à une forme de possibilité transcendante qui ne dépasse guère la possibilité logique, le drame exprime la raison suffisante de l'objet ou du concept, c'est-à-dire son Idée, si bien qu'il détermine réellement la chose dans sa différence individuelle.* Entre l'Idée et le concept, Deleuze introduit donc le drame à la place du schème. « Nous distinguons l'Idée, le concept et le drame : le rôle du drame est de spécifier le concept » (*DR*, 282).

La théorie de la dramatisation participe pleinement à l'ambition génétique du postkantisme. Dans sa discussion avec Alexis Philonenko, Deleuze admet ainsi prendre le relais de Maïmon, qui entendait pallier l'insuffisance du schématisme par une genèse transcendante.

Ce que nous appelons drame ressemble particulièrement au schème kantien. Car le schème selon Kant est bien une détermination *a priori* de l'espace et du temps comme correspondant à un concept [...]. Seulement, ce qui reste encore tout à fait mystérieux, c'est la manière dont le schème a ce pouvoir par rapport au concept. D'une certaine manière, tout le postkantisme a tenté d'élucider le mystère de cet art caché, d'après lequel des déterminations dynamiques spatio-temporelles ont vraiment le pouvoir de dramatiser un concept, bien qu'elles soient d'une tout autre nature que lui. La réponse est peut-être dans la direction que certains postkantien indiquaient : les dynamismes spatio-temporels purs ont le pouvoir de dramatiser les *concepts*, parce que d'abord ils actualisent, ils incarnent des *Idées* (*ID*, 138).

Et lorsque Philonenko lui demande de préciser auquel des postkantien il pensait, Deleuze répond : « évidemment à Maïmon et à certains aspects de Novalis » (*ID*, 160). Dans ce contexte, il n'est pas anodin que, de tous les postkantien, Maïmon soit le plus leibnizien. Car ce que Deleuze cherche à accomplir dans la philosophie transcendantale, c'est l'exigence que Leibniz avait fixée à la philosophie : parvenir à l'unité de la chose et du concept, former un concept capable de saisir la chose dans sa différence individuelle. Tel est croyons-nous l'objet principal de la théorie de la dramatisation, le point où, chez Deleuze, le leibnizianisme prend le relais du bergsonisme et assume la tâche même de la philosophie. *La dramatisation constitue en effet l'équivalent d'un principe d'individuation capable d'intérioriser la différence individuelle de la chose dans son concept*. Si la philosophie laisse traditionnellement hors du concept les déterminations empiriques, spatio-temporelles et numériques, traitées comme des déterminations extrinsèques de la chose bonnes pour l'intuition sensible, si elle laisse en dehors de la juridiction du concept tout ce qui, en définitive, relève du domaine de l'existence, il faut dire au contraire de la philosophie de Leibniz qu'elle est probablement l'effort le plus obstiné pour intérioriser ces déterminations dans le concept de la chose, pour inclure les accidents et événements dans sa notion complète — bref, de renouer avec le principe d'individuation et la différence individuelle³³⁵.

Deleuze témoigne de son intérêt pour la réhabilitation du principe d'individuation à l'occasion de sa recension de l'ouvrage de Gilbert Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Sa recension commence en effet ainsi :

Le principe d'individuation est respecté, jugé vénérable, mais il semble que la philosophie moderne se soit jusqu'à maintenant gardée de reprendre pour son compte le problème. Les acquis de la physique, de la biologie et de la psychologie nous ont amenés à relativiser, à atténuer le principe, non pas à le réinterpréter. C'est déjà la force de Gilbert Simondon de présenter une théorie profondément originale sur l'individuation, qui implique toute une philosophie (*ID*, 120).

³³⁵ Cf. G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990, II, XXVII, § 3 : « PHILALETTE [Locke] — Ce qu'on nomme principe d'individuation dans les écoles où l'on se tourmente si fort pour savoir ce que c'est consiste dans l'existence même qui fixe chaque être à un temps particulier, à un lieu incommunicable à deux êtres de la même espèce. [...] THEOPHILE [Leibniz] — Le principe d'individuation revient au principe de distinction [...]. Si deux individus étaient parfaitement semblables et égaux et indistinguables par eux-mêmes, il n'y aurait pas de principe d'individuation ; et même j'ose dire qu'il n'y aurait point de distinction individuelle ».

En vérité, pour Deleuze comme pour Simondon, il ne s'agit pas de trouver un nouveau principe à l'individuation, mais plus précisément de montrer que l'individuation ne répond pas à un principe au sens strict, c'est-à-dire à un terme premier qui rendrait compte de l'individu constitué. Plutôt qu'un terme premier, l'individuation suppose une différence première. La réflexion sur le *principium individuationis* laisse ainsi place à une recherche de la différence individuant. De cette orientation de la recherche philosophique découle un enseignement général quant à la théorie deleuzienne du concept. De même que la dramatisation-individuation est située « entre » l'Idée transcendante et le phénomène empirique, le concept philosophique nous semble en effet situé « entre » la détermination complète de la chose (l'objet complet) et sa détermination intégrale (l'objet entier). Il assure la synthèse disjonctive de l'exprimé et de l'exprimant, du continuum idéal (principe de continuité) et de son expression phénoménale individuelle (principe des indiscernables). Il exprime en ce sens la différence, l'état de « LA détermination » que cherchait Deleuze au début de *Différence et répétition* (DR, 43). *Le concept n'est à strictement parler ni virtuel ni actuel, il désigne le rapport dynamique du virtuel et de l'actuel, l'individuation de la chose ou son mode de production — bref, la genèse réelle de l'individu.* À cette genèse dynamique, le concept doit donner une consistance autonome puisque, on le verra, la *Logique du sens* assigne à la pensée la tâche de dire l'événement, c'est-à-dire de dégager la part ineffectuable des choses. C'est ce produit autonome qu'est le concept philosophique que Deleuze illustrera par l'image du cristal, conjonction du germe et du miroir³³⁶.

Les dynamismes spatio-temporels

En quel sens le drame forme-t-il un « dynamisme spatio-temporel » ? Nous savons que la détermination progressive de l'Idée opère dans un espace-temps idéal, à savoir dans la forme transcendante du temps et dans l'espace topologique propres au virtuel (ID, 243-244). Nous savons également que l'existence empirique du phénomène se déroule à l'inverse dans un espace-temps empirique, c'est-à-dire suivant le cours du temps (permanence,

³³⁶ Le rapprochement du concept et du cristal nous semble nettement suggéré par un passage de *Différence et répétition* : « L'individuation ne suppose aucune différenciation, mais la provoque. Les qualités et les étendues, les formes et les matières, les espèces et les parties ne sont pas premières ; elles sont emprisonnées dans les individus comme dans des cristaux. Et c'est le monde entier, comme dans une boule de cristal, qui se lit dans la profondeur mouvante des différences individuant ou différences d'intensité » (DR, 318).

succession, simultan    ) et dans une   tendue constitu     *partes extra partes*. Mais dans quel espace-temps la dramatisation op    -t-elle, si elle n'est ni id    lle ni empirique ? Cet espace-temps r  serv        la dramatisation se d  finit par des rythmes d'actualisation et des directions spatiales. L'espace et le temps sont les deux param    tres de toute individuation. Mais comment distinguer ce qui est spatial et ce qui est temporel dans ces dynamismes ? Deleuze estime que, de m    me que la constitution de l'espace-temps empirique est dirig    e par les dynamismes spatio-temporels de la dramatisation intensive, ces dynamismes sont    leur tour fond    s dans la structure dialectique de l'Id    e (*DR*, 272).

Il faudrait distinguer ce qui revient    l'espace et ce qui revient au temps dans ces dynamismes, et pour chaque cas la combinaison particuli    re d'espace-temps. Chaque fois qu'une Id    e s'actualise, il y a un espace et il y a un temps d'actualisation. Les combinaisons sont certainement variables. D'une part, s'il est vrai qu'une Id    e a deux aspects, rapports diff    rentiels et points singuliers, le temps d'actualisation renvoie aux premiers, l'espace d'actualisation, aux seconds. D'autre part, si nous consid    rons les deux aspects de l'actuel, qualit    s et   tendues, les qualit    s r  sultent avant tout du temps d'actualisation : le propre des qualit    s, c'est de durer, et de durer juste le temps ou un syst    me intensif maintient et fait communiquer ses diff    rences constituantes. Quant aux   tendues, elles r  sultent, de leur c      t    , de l'espace d'actualisation ou du mouvement par lequel les singularit    s s'incarnent (*ID*, 155-156).

Nous comprenons d  sormais pourquoi Deleuze qualifie ce mouvement spatio-temporel de dynamisme. C'est qu'il d  signe le th      tre des forces qui agit sous les formes, les puissances physiques qui animent le mouvement des individus. Historiquement, ce sont ces dynamismes qui furent l'objet du calcul diff    rentiel et fond    rent la physique math    matique moderne. Sur ce point, Deleuze pourra rappeler l'importance de l'avanc    e leibnizienne par rapport    la math    matique et    la physique cart    siennes. Pour Leibniz, les rapports de figures et de mouvements dans l'  tendue constitu    e ne sont que la manifestation ph    nom    nale de forces physiques sous-jacentes (dans la substitution de mv^2    mv exprimant la conservation du mouvement, l'  l  vation de la vitesse au carr   traduit le concept de force, le fait que c'est la force vive qui se conserve et non seulement la quantit     de mouvement. Sous la

mécanique des figures et mouvements, le domaine dynamique des forces ; sous l'*extensio*, un *spatium* intensif³³⁷.

Pour Deleuze, ce *spatium* intensif est l'objet d'un théâtre particulier, théâtre de la volonté de puissance, de l'inconscient ou de la cruauté. Nous comprenons alors également pourquoi Deleuze emploie le mot drame ou dramatisation pour désigner le dynamisme en question. C'est que, de même qu'il y a un rapport de force agissant sous toute forme, il y a « un *drama* sous tout *logos* » (*ID*, 144). Face à la perplexité de Maurice de Gandillac devant le choix du mot (*ID*, 150-151), il faut invoquer la philosophie, la psychanalyse et la littérature ; Nietzsche, Freud et Artaud. — 1°) Si le drame a une grande importance dans la pensée de Nietzsche, c'est d'après Deleuze que son intérêt précoce pour le tragique l'amène à inventer en philosophie « un incroyable équivalent de théâtre » par lequel, au lieu de représenter le mouvement de manière abstraite, comme chez Hegel, il le produit concrètement dans une écriture qui met en branle la pensée, lui donne ses rythmes, ses espaces et ses personnages (*DR*, 16-19). Théâtre de la volonté de puissance commandé par la question tragique par excellence : « qui ? », c'est-à-dire « que veut la volonté ? », « qu'est-ce qu'il veut *celui qui* dit ceci, qui pense ou éprouve cela ? », question qui traite un phénomène comme le symptôme d'une qualité de la volonté, d'un rapport de forces qui en constitue le sens et la valeur (*NPh*, 59, 88-89). Sous tous ces aspects, *le théâtre de la volonté de puissance explore les drames qui se jouent en profondeur, sur une autre scène et derrière le rideau de la représentation*. — 2°) La notion de dramatisation trouve dans la psychanalyse freudienne une autre de ses sources principales. Après avoir distingué, dans *L'interprétation des rêves*, les mécanismes en jeu dans la formation du rêve (condensation, déplacement, figuration, élaboration secondaire), mécanismes par lesquels le contenu latent et inconscient se transforme en représentation rêvée et manifeste, Freud ajoute l'année suivante, dans son opuscule *Sur le rêve*, un dernier mécanisme qui récapitule les précédents : la dramatisation. Par analogie avec le travail qu'effectue le metteur en scène, Freud conçoit ce mécanisme comme la transformation d'une pensée en une situation. Ainsi, si l'on admet que la dramatisation

³³⁷ Cf. M. Gueroult, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967 ; « L'espace, le point et le vide chez Leibniz », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 136, n° 10/12 (oct.-déc. 1946), p. 429-452. Deleuze reviendra en détail sur ces aspects vingt ans plus tard dans *Le pli. Leibniz et le baroque*, chap. 1. Pour un aperçu de ces analyses, on consultera par exemple les cours de Deleuze sur Leibniz (disponibles en ligne sur www.webdeleuze.com). — Pour une interprétation de Leibniz dans une perspective transcendante, voir E. Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, II. De Bacon à Kant*, Paris, Le Cerf, 2004, p. 113-124.

constitue le procédé général du travail du rêve, et que le travail du rêve constitue chez Freud le modèle du travail de l'inconscient en général, *il faut considérer la dramatisation comme le procédé le plus général par lequel les Idées inconscientes se phénoménalisent dans des complexes spatio-temporels déterminés*³³⁸. — 3°) Pour Deleuze, c'est cette dramatisation que désigne Artaud avec le théâtre de la cruauté, expression théâtrale d'une psycho-physique des forces de l'inconscient au-delà de tout drame psychologique. « Étrange théâtre fait de déterminations pures, agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, ayant pour acteurs des larves — et pour lequel Artaud avait choisi le mot "cruauté" » (*ID*, 137). Et l'on remarquera en effet que, chez Deleuze, la référence au théâtre de la cruauté renvoie systématiquement à la dramatisation et aux dynamismes intensifs qui l'animent (*ID*, 177, 196 ; *DR*, 3, 20, 44, 282 ; *LS*, 110). « Il y a nécessairement quelque chose de cruel dans cette naissance de monde qui est un chaomos, dans ces mondes de mouvement sans sujet, de rôles sans acteur. Lorsque Artaud parlait du théâtre de la cruauté, il le définissait seulement par un extrême "déterminisme", celui de la détermination spatio-temporelle en tant qu'elle incarne une Idée de la nature ou de l'esprit, comme un "espace agité", mouvement de gravitation tournant et blessant capable de toucher directement l'organisme, pure mise en scène sans acteurs et sans sujets » (*DR*, 282). Sous tous ces aspects, *le théâtre de la cruauté doit être considéré comme le moment de l'individuation ou de LA détermination, la différence où le déterminé est en rapport essentiel avec l'indéterminé* (*DR*, 44)³³⁹.

³³⁸ Deleuze se souviendra de cette notion psychanalytique lorsqu'il répondra à la perplexité de Maurice de Gandillac : « Certains psychanalystes employaient ce mot, je crois, pour désigner le mouvement par lequel la pensée logique se dissout en pures déterminations spatio-temporelles, comme dans l'endormissement. Et ce n'est pas tellement loin des célèbres expériences de l'école de Wurtzbourg. Soit un cas de névrose obsessionnelle, où le sujet ne cesse de raccourcir : les mouchoirs et les serviettes sont perpétuellement coupés, d'abord en deux, puis les deux moitiés sont recoupées, un cordon de sonnette dans la salle à manger est régulièrement diminué, la sonnette se rapprochant du plafond, tout est rogné, miniaturisé, mis dans des boîtes. C'est bien un drame, dans la mesure où le malade, à la fois, organise un espace, agit un espace, et exprime dans cet espace une Idée de l'inconscient » (*ID*, 151). Bien qu'elle soit aujourd'hui tombée dans un oubli quasi complet, l'école psychologique de Würzburg est un exemple particulièrement bienvenu ici, puisqu'une des questions principales qu'elle posa fut de savoir si l'activité de pensée était nécessairement liée à la présence d'images mentales.

³³⁹ Parmi les autres sources possibles de la notion de dramatisation, mentionnons également : qu'Albert Lautman utilise la notion de « drame » pour déterminer le rapport entre les Idées dialectiques et les domaines de solution qui leur correspondent, et qui peuvent être politique, esthétique, philosophique, non moins que mathématique ; que Georges Politzer emploie également la notion de drame (cf. les remarques de Roger Bruyeron dans la préface de G. Politzer, *Œuvres philosophiques*, Paris, Flammarion, 2013, p. 31-33) ; que Gilbert

Deleuze reproche au schématisme kantien son impuissance génétique. Certes, le schème est une règle de construction de l'espace et du temps. Cependant, d'où tire-t-il sa puissance ? S'il ne peut la tirer de l'intuition empirique, il ne l'hérite pas non plus du concept, qui est incapable de se spécifier par lui-même. Pour Deleuze, « le schème ne rend pas compte de la puissance avec laquelle il agit ». Le rapport entre le transcendantal et l'empirique reste donc extrinsèque, faute d'un dynamisme capable de l'effectuer. Telle est l'impuissance du modèle hylémorphique qui constitue l'arrière-plan de la théorie du schématisme : l'extériorité de la forme et de la matière laisse inintelligible la zone obscure où s'opère l'individuation. « [Le schème] fait correspondre des relations spatio-temporelles aux relations logiques du concept. Extérieur au concept, cependant, on ne voit pas comment il peut assurer l'harmonie de l'entendement et de la sensibilité, puisqu'il n'a pas de quoi lui-même assurer sa propre harmonie avec le concept de l'entendement, sans appel à un miracle » (DR, 281). *Chez Deleuze, c'est l'intensité qui est chargée d'assurer la jonction dynamique du transcendantal et de l'empirique, c'est la dramatisation de l'Idée qui constitue le nouvel art caché des profondeurs. C'est donc aussi la théorie de l'intensité qui doit assurer l'intelligibilité de l'individuation dynamique.*

L'intensité, un principe transcendantal asymétrique

La correspondance entre la dialectique et l'esthétique

D'après Deleuze, l'intensité assure une « correspondance » entre la dialectique et l'esthétique. Cette correspondance se présente d'abord comme un parallèle entre la différenciation de l'Idée et la différenciation de l'actuel, ou plus précisément entre les rapports différentiels et singularités dans l'Idée d'un côté et les qualités et les parties actuelles dans le champ empirique de l'autre. « L'Idée dialectique est doublement déterminée, dans la variété des rapports différentiels et la distribution des singularités corrélatives (différenciation). L'actualisation esthétique est doublement déterminée, dans la spécification et la composition (différenciation). La spécification incarne les rapports, comme la composition les singularités » (DR, 285). Cependant, *ce parallèle entre la différenciation de l'Idée et la différenciation de l'actuel resterait*

Simondon, enfin, emploie fréquemment l'expression de « théâtre d'individuation » à propos du vivant (cf. G. Simondon, *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Million, 2005, p. 27).

infondé si l'on méconnaissait le rôle déterminant de la dramatisation intensive, laquelle déclenche l'actualisation en rapport avec la structure de l'Idée. C'est en ce sens que la dramatisation, comme individuation pré-qualitative et pré-quantitative, est pour Deleuze la « condition » de l'actualisation. L'Idée ne se divise pas elle-même, mais seulement sous l'action d'un champ intensif. C'est l'individuation intensive qui « effectue le troisième aspect de la raison suffisante, l'élément de potentialité de l'Idée » (DR, 285). Il nous faudra comprendre d'où vient ce pouvoir de la dramatisation, que le schématisme ne détenait pas pour son compte. Mais il nous faut d'abord préciser comment il s'exerce.

S'agissant d'illustrer la dynamique de la dramatisation, de préciser la nature du champ d'individuation intensive, l'œuf est à tous égards l'exemple privilégié de Deleuze. Il ne s'agit pourtant ni d'un exemple parmi d'autres, ni même d'un exemple, puisqu'il constitue, dès le texte des années 1950 sur les « Causes et raisons des îles désertes », le *symbole* de la recreation du monde, du chaosmos ou de l'éternel retour — c'est-à-dire *in fine* la répétition de la différence comme produit de la pensée pure³⁴⁰. Que nous apprend le cas de l'œuf? S'appuyant sur les données de l'embryologie, Deleuze montre que l'œuf est un champ d'individuation qui est déterminé moins par sa composition actuelle que par les dynamismes intensifs qui l'affectent. L'œuf doit ainsi être décrit en fonction de mouvements morphogénétiques qui s'y tracent (espace) et des allures différentielles qui dirigent ces mouvements (temps)³⁴¹.

Les embryologistes montrent bien que la division d'un œuf en parties reste secondaire par rapport à des mouvements morphogénétiques autrement significatifs, augmentation des surfaces libres, étirement des couches cellulaires, invagination par plissement, déplacements régionaux des groupes. Toute une cinématique de l'œuf apparaît, qui implique une

³⁴⁰ Cf. *ID*, 14-17 : « L'île est ce que la mer entoure, et ce dont on fait le tour, elle est comme un œuf. Œuf de la mer, elle est ronde. [...] D'abord, c'est vrai qu'à partir de l'île déserte ne s'opère pas la création elle-même mais la re-création, non pas le commencement mais le recommencement. Elle est l'origine, mais l'origine seconde. À partir d'elle tout recommence. L'île est le minimum nécessaire à ce recommencement, le matériel survivant de la première origine, le noyau ou l'œuf irradiant qui doit suffire à tout re-produire. [...] Voilà la première création prise dans une recreation, celle-ci concentrée dans une terre sainte au milieu de l'océan. Seconde origine du monde plus importante que la première, c'est l'île sainte : beaucoup de mythes nous disent qu'on y trouve un œuf, un œuf cosmique ».

³⁴¹ Les thèses de Deleuze s'appuient principalement sur l'existence de gradients ou de seuils intensifs dans l'œuf, découverte par Child et Weiss. Le livre de référence de Deleuze est A. Dalcq, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Albin Michel, 1941. Les textes des controverses et avancées embryologiques dont il est question chez Deleuze ont été récemment réédités in J.-C. Dupont & S. Schmitt (éd.), *Du feuillet au gène. Une histoire de l'embryologie moderne (fin XVIII^e/XX^e siècle)*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2004.

dynamique. Encore cette dynamique exprime-t-elle quelque chose d'idéal. [...] Les types d'œuf se distinguent donc par des orientations, des axes de développement, des vitesses et des rythmes différentiels comme premiers facteurs de l'actualisation d'une structure, créant un espace et un temps propres à ce qui s'actualise (*DR*, 277).

Le cas de l'œuf vital nous apprend donc comment sous les qualités et parties constituées de l'individu, sous la différenciation en espèces et parties, de purs dynamismes spatio-temporels agissent en profondeur (*DR*, 276-281, 322-323). Les deux voies corrélatives ou complémentaires de toute actualisation, qualités et nombres, espèces et parties, sont ainsi fondées dans le caractère spatio-temporel des dynamismes, en tant qu'ils constituent des temps et des espaces d'actualisation. Il est clair que ce dynamisme relève pour Deleuze d'une spatialité qui n'est ni topologique ni extensive, mais vectorielle ou intensive, d'une temporalité qui n'est ni logique ni empirique, mais rythmique et différentielle. Et ce sont ces rythmes différentiels qui guident le tracé des espaces correspondants.

Et finalement, sous les espèces et les parties, on ne trouve que ces temps, ces taux de croissance, ces allures de développement, ces ralentissements ou précipitations, ces durées de gestation. Il n'est pas faux de dire que seul le temps apporte sa réponse à une question, et seul l'espace, sa solution à un problème. Exemple, concernant la stérilité ou la fécondité (chez l'Oursin femelle et l'Annélide mâle) — *problème* : certains chromosomes paternels seront-ils incorporés dans les nouveaux noyaux, ou se disperseront-ils dans le protoplasme ? *Question* : arriveront-ils assez tôt ? Mais la distinction est forcément relative ; il est évident que le dynamisme est simultanément temporel et spatial (*DR*, 280).

Les données de l'embryologie permettent à Deleuze de résoudre, autrement que ne le fait Kant, le célèbre paradoxe des objets symétriques. On sait que les objets symétriques sont, par excellence, un cas de détermination spatio-temporelle irréductible au concept (*DR*, 23, 39). Il n'y a en effet pas de différence conceptuelle entre la main droite et la main gauche, puisqu'elles ont le même concept et ne se distinguent que par leur position dans l'espace (l'une est à ma droite, l'autre à ma gauche). Or, l'individuation intensive révèle que ce sont les axes de développement et leurs rythmes différentiels qui déterminent un tissu à se différencier symétriquement en droite et gauche (énantiomorphie). Pour Deleuze, les objets symétriques ne relèvent d'une différence extra-conceptuelle qu'à condition de les considérer dans l'étendue constituée ; ils trouvent en revanche leur concept propre dans les mouvements morphogénétiques de l'individuation dynamique, c'est-à-dire

dans l'intensité. « En fait, le paradoxe des objets symétriques, comme tout ce qui concerne la droite et la gauche, le haut et le bas, la forme et le fond, a une source intensive » (*DR*, 298).

Sous tous ces aspects, l'enseignement le plus précieux de l'embryologie est probablement philosophique : « l'œuf nous donne le modèle de l'ordre des raisons » (*DR*, 323). L'ordre des raisons montre que la dramatisation occupe une position nodale entre la différenciation de l'Idée et la différenciation de l'actuel. La dramatisation est la différence qui rapporte l'une à l'autre les deux figures correspondantes de la différence. Il n'y a pas d'autre manière de comprendre le concept baroque d'« indi-dramat-différent/ciation » (*DR*, 317). Comme la dynamique leibnizienne, *il revient à la dramatisation deleuzienne d'assurer la jonction de l'idéal et du phénoménal, de sorte qu'elle doit entretenir une certaine affinité avec chacun des deux ordres de différence qui diffèrent en nature*. Comme on l'a vu, cette charge est exactement celle qui pèse sur le concept philosophique. Il n'est donc pas étonnant que le chapitre V de *Différence et répétition* soit travaillé par deux questions corrélatives : quelle est l'affinité de l'intensité avec l'étendue actuelle ? et quelle est son affinité avec l'Idée différentielle ? Ces deux questions sont en réalité fort différentes. Car dans le premier cas, personne ne nie l'affinité de l'intensité et de l'étendue ; au contraire, la science et l'expérience tendent même à les souder dans un mixte impur. Il s'agit donc pour Deleuze de creuser leur différence de nature. Dans le second cas, en revanche, l'affinité des quantités intensives et des différentielles ne paraît guère évidente, si bien que, pour Deleuze, il ne s'agit pas cette fois de préserver leur différence mais au contraire d'indiquer leur point de rencontre.

L'affinité des quantités intensives avec l'étendue

Si « l'affinité des quantités intensives avec les différentielles a été souvent niée », son affinité avec l'étendue semble au contraire incontestable (*DR*, 314). D'après Deleuze, nous tendons en effet à considérer l'intensité comme un concept empirique et extensif. Scientifiquement, cette tendance s'exprime dans l'énergétique, l'énergie se définissant « par la combinaison de deux facteurs, *intensif* et *extensif* (par exemple, force et longueur pour l'énergie linéaire, tension superficielle et surface pour l'énergie de surface, pression et volume pour l'énergie de volume, hauteur et poids pour l'énergie gravifique, température et entropie pour l'énergie thermique...) » (*DR*, 287). Cette tendance est confirmée empiriquement, puisque l'expérience ne nous fournit rien d'autre que des formes d'énergie déjà localisées et réparties dans

l'étendue. Or, d'après Deleuze, les considérations de la science et de l'expérience se fondent sur la tendance objective et immanente de la différence intensive à s'annuler dans l'étendue. La loi d'entropie montre d'ailleurs que la différence intensive semble « courir au suicide ». Tel est le caractère asymétrique de la synthèse du sensible.

Nous ne connaissons d'intensité que déjà développée dans une étendue, et recouverte par des qualités. De là vient notre tendance à considérer la quantité intensive comme un concept empirique, et encore mal fondé, mixte impur d'une qualité sensible et de l'étendue, ou même d'une qualité physique et d'une quantité extensive. Il est vrai que cette tendance n'aboutirait pas si l'intensité ne présentait elle-même, pour son compte, une tendance correspondante dans l'étendue qui la développe et sous la qualité qui la recouvre. L'intensité est différence, mais cette différence tend à se nier, à s'annuler dans l'étendue et sous la qualité (*DR*, 288).

La tendance de la science à traiter le concept de quantité intensive comme un mixte d'intensif et d'extensif ne fait donc que reprendre la tendance immanente de la différence à s'actualiser. La science suit le mouvement d'explication de l'être, et le nihilisme de la thermodynamique que dénonçait *Nietzsche et la philosophie* trouve ainsi sa raison d'être dans le caractère suicidaire de l'intensité (*DR*, 289). — Mais si l'affinité de l'intensité avec l'étendue est fondée dans l'expérience, comment fonder à l'inverse leur différence de nature, comme se le propose Deleuze ? La première tâche consistera pour lui à dégager le caractère transcendantal du concept d'intensité. Tâche relativement ardue puisque l'intensité est l'objet d'une illusion constitutive, fondée dans l'être, qui la soumet au concept empirique ou scientifique. Comment Deleuze procède-t-il pour former un concept transcendantal d'intensité ? Sa réponse est la suivante : *s'il est vrai que la différence intensive s'annule dans l'étendue, c'est elle qui crée le système extensif dans lequel elle s'explique ; or, elle reste impliquée en elle-même en même temps qu'elle s'explique ; cette implication jouit donc, par rapport à l'étendue, d'une autonomie qui définit la nature transcendantale de la quantité intensive.*

Deleuze estime que l'autonomie de la différence intensive par rapport à l'étendue se manifeste dans l'hétérogénéité de la profondeur par rapport aux autres dimensions. D'après lui, en effet, la profondeur n'est pas une extension mais « un pur *implexe* » qui est la matrice de l'espace, sa dimension originelle et ultime. À ce titre, elle n'est ni une dimension empirique, ni une dimension abstraite. — 1°) C'est la profondeur qui s'explique en droite et gauche dans la première dimension, et en haut et bas dans la seconde. Mais pour Deleuze, il faut dire également, contrairement à ce que prétend la *Gestalttheorie*, que c'est

la profondeur qui s'explique aussi en forme et fond dans une troisième dimension rendue homogène aux deux précédentes. Car l'opposition gestaltiste du fond et de la forme est une distinction qui renvoie à l'intuition empirique, laquelle dépend encore elle-même d'une profondeur d'une autre nature. « Jamais la loi de la forme et du fond ne vaudrait, pour un objet se détachant sur fond neutre ou sur fond d'autres objets, si l'objet lui-même n'entretenait d'abord un rapport avec sa propre profondeur », à la manière de l'éclair qui naît d'un fond dont il se détache pourtant en apparaissant. Deleuze en donnait un autre exemple, plus canonique, dans son texte de 1946 sur la mathèse. Soit un cube. Un cube possède six faces, mais ne peut apparaître que sous trois faces, et jamais plus. Ces trois faces constituent le profil sous lequel le cube m'apparaît nécessairement. Mais, remarque Deleuze, le cube renvoie à lui-même avant de renvoyer aux autres objets ou au sujet qui le perçoit. Si bien que les trois faces ce sont déjà les six faces, ce profil étant la seule manière pour un cube d'apparaître comme tel dans l'espace tridimensionnel ordinaire³⁴². À la *Gestalttheorie*, Deleuze préfère alors Schelling, chez qui « la profondeur ne s'ajoute pas du dehors à la longueur et à la largeur, mais reste enfouie comme le sublime principe du *différend* qui les crée » (*DR*, 296). — 2°) Si la profondeur ne peut être en tant que telle l'objet d'une intuition empirique, n'est-elle pas du moins homogène aux deux autres dimensions, en tant que largeur ou longueur possible ? Si je sais que cet objet dont je ne vois que trois faces est un cube, n'est-ce pas parce que je peux imaginer, corrélativement à la mienne, l'existence d'autres perspectives sur le cube dont l'ensemble constitue le cube comme totalité ? Cette possibilité, pour Deleuze, reste encore extérieure à l'objet, au rapport qu'il entretient avec lui-même. Car en passant de la profondeur à une largeur ou longueur possible, nous sommes seulement passés d'une dimension actuelle à une dimension logique, du réel au possible. Nous avons simplement fait varier

³⁴² Cf. G. Deleuze, « Mathèse, science et philosophie », *op. cit.* : « Il est bien connu que l'objet contemplé se détache sur un fond, constitué par l'ensemble des autres objets. Mais précisément l'objet ne pourrait entretenir avec les autres un rapport quelconque si ce rapport lui restait extérieur : pour que tel objet se détache comme forme sur le fond des autres objets, il faut qu'il soit déjà à lui-même son propre fond. Si bien que les trois faces sous lesquelles se profile toujours le cube, trois faces et jamais plus, c'est déjà les six faces : il faut que le cube soit déjà à lui-même son propre fond. Ce phénomène renvoie l'objet à lui-même, et pas du tout à celui qui le perçoit. Mais dire que les trois faces sont déjà les six faces, c'est poser l'identité de l'extension (3) et de la compréhension (6), dans l'objet sensible. Pourquoi cette identité, pourquoi les six faces se donnent-elles comme trois ? Simplement l'espace quotidien est à trois dimensions. Qu'on réfléchisse un instant, et l'on verra que les six faces comme telles ne peuvent avoir de sens qu'en référence à un plan. La seule façon pour les six faces d'exister en bloc dans un espace à trois dimensions, c'est d'en présenter trois ».

notre point de vue sur la situation, puis réuni les différents points de vue dans un concept général.

Sans doute, toute profondeur est-elle une longueur, une largeur possible. Mais cette possibilité ne se réalise que pour autant qu'un observateur change de place, et réunit dans un concept abstrait ce qui est longueur pour lui-même et ce qui est longueur pour autrui : en fait, c'est toujours à partir d'une nouvelle profondeur que l'ancienne est devenue longueur, ou s'explique en longueur. Dès que la profondeur est saisie comme une quantité extensive, elle fait partie de l'étendue engendrée, et cesse de comprendre en soi sa propre hétérogénéité par rapport aux deux autres. Alors nous constatons qu'elle est la dimension ultime de l'étendue, mais nous le constatons seulement comme un fait, sans en comprendre la raison, puisque nous ne savons plus qu'elle est originelle (*DR*, 295).

S'appuyant sur des travaux de psychologie de Jacques Paliard, Maurice Pradines et Jean Piaget, Deleuze montre que la profondeur intensive est en réalité fondamentalement « impliquée dans la perception de l'étendue », et qu'elle est en tant que telle essentiellement « liée à l'intensité de la sensation ». D'une part, en effet, « on ne juge pas de la profondeur ni des distances par la grandeur apparente des objets, mais au contraire la profondeur enveloppe en elle-même les distances, qui s'expliquent à leur tour dans les grandeurs apparentes et se développent dans l'étendue » ; et d'autre part, il apparaît que « c'est la puissance de dégradation de l'intensité sentie qui donne une perception de la profondeur (ou plutôt qui donne la profondeur à la perception) » (*DR*, 296-297)³⁴³. Dans ces conditions, Deleuze peut conclure que *la profondeur intensive est l'objet propre de la sensibilité, à la fois ce qui est insensible (car toujours recouvert par des qualités et une étendue empiriques) et ce qui ne peut être que senti (car elle est ce qui donne à sentir). Elle est donc la limite de la sensibilité, l'objet dont s'empare la faculté de sentir lorsqu'elle est élevée à son exercice supérieur*. Suivant la faculté qui l'appréhende, on peut distinguer deux modes de l'espace : l'espace comme *extensio* en tant qu'il est l'objet d'une intuition empirique, et l'espace comme *extensum* lorsqu'il est élevé à l'abstraction dans l'entendement. De ce point de vue, Deleuze peut dire que Kant avait raison de refuser à l'espace une extension logique (*extensum*), mais que son tort est en revanche « de lui maintenir une extension géométrique, et de réserver la quantité intensive pour une autre matière remplissant une

³⁴³ Cf. J. Paliard, *Pensée implicite et perception visuelle*, Paris, PUF, 1949, p. 6 et 46 ; M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, Paris, PUF, 1943, t. I, p. 405-431 et 554-569 ; J. Piaget, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1949, t. I, p. 75 sq et 210 sq. (cité in *DR*, 297, n. 1).

étendue à tel ou tel degré » (*DR*, 298). Car c'est seulement du point de vue d'une sensibilité portée à son exercice supérieur que l'espace se présente dans sa profondeur intensive, comme pur *spatium*. « Que l'étendue sorte des profondeurs, cela n'est possible que si la profondeur est définissable indépendamment de l'étendue. L'étendue dont nous cherchons à établir la genèse est la grandeur extensive, l'*extensum* ou le terme de référence de toutes les *extensio*. Au contraire, la profondeur originelle est bien l'espace tout entier, mais l'espace comme quantité intensive : le pur *spatium* » (*DR*, 296).

Par l'analyse de la perception de la profondeur, Deleuze prétend donc que l'intensité est essentiellement impliquée « avant » de s'expliquer dans l'étendue. C'est d'ailleurs l'état d'implication qui définit adéquatement l'intensité. Deleuze distingue en effet trois caractères de l'intensité : elle comprend l'inégal en soi (différence inannulable), elle affirme la différence (synthèse asymétrique) et elle est une quantité impliquée en elle-même. Mais pourquoi est-ce ce troisième caractère « qui résume les deux autres » (*DR*, 305) ? Nous reconnaissons dans ces trois caractères les trois aspects de l'expression, puisque l'inégal en soi correspond à la différence interne, l'affirmation de la différence à son mouvement d'explication et l'état d'implication à son mouvement de contraction. *Si l'intensité comme quantité impliquée résume les deux autres, c'est qu'il désigne cet état où la différence intensive s'affirme mais sans se confondre avec l'étendue qu'elle crée et les qualités qui la recouvrent.* C'est en ce sens que Deleuze peut définir l'intensité indépendamment du système actuel dans lequel elle s'explique ; et c'est en ce sens qu'il peut l'ériger en un principe de transcendantal, principe génétique irréductible à tout concept empirique ou scientifique. Par conséquent, chez Deleuze, seule la philosophie a pour objet l'individuation intensive *en elle-même*, puisque la science étudie au contraire des intensités toujours déjà prises dans des étendues constituées, des mixtes d'intensif et d'extensif.

Le point de désaccord principal de Deleuze avec Bergson porte d'ailleurs sur le statut de l'intensité. On sait que Bergson reprochait à la notion de quantité intensive d'être un mixte impur de quantité et de qualité, de différence de degré et de différence de nature. Mais pour Deleuze, le tort de Bergson est précisément d'appréhender l'intensité dans son processus d'extension, suivant le mouvement d'explication de l'être. « C'est pourquoi la critique bergsonienne de l'intensité semble peu convaincante. Elle se donne des qualités toutes faites et des étendues déjà constituées. Elle répartit la différence en différences de nature dans la qualité et différences de degré dans l'étendue. Il est forcé que l'intensité, de ce point de vue, n'apparaisse plus que comme un mixte impur » (*DR*, 308). Mais pour Deleuze, l'intensité n'est pas

plus du côté de la qualité que de la quantité. C'est pourquoi il est préférable de distinguer deux états des quantités et des qualités, deux états des différences de degrés et de nature : un état extensif ou empirique et un état intensif ou transcendantal. Car sans cette distinction, on ne saurait ni préserver de la différence réelle entre l'individuation intensive et la différenciation qu'elle commande ni déterminer le principe de leur affinité. *Il faut donc dire à la fois que l'intensité connaît un état intrinsèque, en tant qu'elle est une quantité impliquée, et un état extrinsèque, en tant qu'elle est expliquée dans l'étendue et recouverte par des qualités. Cependant, c'est l'état extrinsèque qui dérive de l'intrinsèque, car il est produit par lui : c'est l'intensité qui crée l'étendue dans laquelle elle semble s'annuler.* « L'illusion, c'est précisément la confusion de ces deux instances, de ces deux états, extrinsèque et intrinsèque. Et comment pourrait-elle être évitée du point de vue de l'exercice empirique de la sensibilité, puisque celui-ci ne peut saisir l'intensité que dans l'ordre de la qualité et de l'étendue ? Seule l'étude transcendantale peut découvrir que l'intensité reste impliquée en elle-même et continue d'envelopper la différence, au moment où elle se réfléchit dans l'étendue et la qualité qu'elle crée » (*DR*, 309).

Nous savons comment Deleuze distingue principe empirique et principe transcendantal : le principe empirique est l'instance qui régit un domaine, et le principe transcendantal, l'instance qui lui donne le domaine à régir, qui rend compte de la soumission du domaine au principe. Si l'intensité est un principe transcendantal, c'est précisément qu'elle ne se confond jamais avec le divers donné empiriquement, mais qu'elle est le principe du donné, ce par quoi le donné est donné.

C'est la différence d'intensité qui crée le domaine, et le donne au principe empirique d'après lequel elle s'(y) annule. C'est elle, le principe transcendantal, qui se conserve en soi hors de portée du principe empirique. Et, en même temps que les lois de la nature régissent la surface du monde, l'éternel retour ne cesse de gronder dans cette autre dimension, celle du transcendantal ou du *spatium* volcanique (*DR*, 310-311).

Ainsi retrouvons-nous, au niveau de l'intensité, la divergence de la philosophie et de la science que nous avons précédemment observée au niveau des Idées problématiques et des multiplicités. Lorsque Deleuze affirme que « l'énergie, la quantité intensive, est un principe transcendantal et non un concept scientifique », on ne croira donc pas qu'il déclare nulles et non avenues la notion scientifique d'énergie et la réalité empirique correspondante. Deleuze reconnaît d'ailleurs lui-même qu'elles sont fondées

dans l'être. *Ce que Deleuze dénonce, c'est l'illusion corrélatrice qui réduit la différence intensive à son processus d'annulation dans l'étendue, et dont la science et la perception empirique se rendent complices* (DR, 310).

Plutôt que vers Bergson, est-ce alors vers Cohen que Deleuze trouve, dans la postérité kantienne, une conception transcendantale de l'intensité ? On sait que, dans l'histoire du kantisme, Hermann Cohen fit des grandeurs intensives un principe génétique³⁴⁴. Dans *La théorie kantienne de l'expérience* (1885), le principe des grandeurs intensives commande en effet une triple genèse transcendantale : une genèse de l'objet, en tant qu'il assure la production infinitésimale du donné physique (réalité) ; une genèse du temps, puisque la genèse de l'objet physique est en même temps genèse du cours réglé des choses qui détermine le divers successif du sens interne (causalité) ; une genèse de l'espace enfin, dans la mesure où la grandeur intensive fonde la grandeur extensive dans le sens externe (extension). Dans une direction que Deleuze n'aurait semble-t-il pas désavouée, Cohen utilise donc le principe des grandeurs intensives et le calcul infinitésimal comme instruments de fécondation du possible dans le réel, en évitant le détour théologique qu'invoquait traditionnellement la philosophie classique. C'est pourquoi Jules Vuillemin affirme dans *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* que Cohen réalise l'union réclamée par le kantisme de la démarche transcendantale et de l'exigence génétique : « Par les grandeurs intensives, nous voyons s'accomplir sous nos yeux, non plus dans les chimères métaphysiques de la conscience de soi [Fichte], mais dans la positivité scientifique de la connaissance, le passage du noumène au phénomène, de la pensée à la connaissance, par quoi la philosophie descend enfin du ciel sur la terre »³⁴⁵. Il est probable que, en un certain sens, Deleuze ne pouvait suivre tout à fait l'intention de Cohen. Car comme le note Juliette Simont, par les grandeurs intensives Cohen entend assurer l'autofondation de l'expérience dans l'unité réflexive du principe suprême de la connaissance, et soumettre ainsi l'expérience à la forme du sens commun³⁴⁶. Il semble que Deleuze ait

³⁴⁴ Il est difficile de savoir si Deleuze a eu une connaissance de première main des travaux de Cohen, qui n'étaient pas encore traduits en français dans les années 1960 et sur lesquels il est peu loquace. Il est sûr en revanche qu'il les connaît au moins à travers l'interprétation qu'en donne Vuillemin (DR, 298, n. 1). Il est même fort probable que sa connaissance de Cohen soit quasiment limitée à l'exposé de Vuillemin, de même qu'il connaissait surtout Maïmon à partir du commentaire de Gueroult.

³⁴⁵ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, op. cit., p. 202.

³⁴⁶ J. Simont, *Essai sur la quantité, la qualité et la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les « fleurs noires » de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997, « Appendice : Deux usages de l'intensité (Cohen/Deleuze) », p. 352-355.

néanmoins éprouvé la nécessité de défendre cette interprétation transcendantale du principe des grandeurs intensives, contre sa réduction à un concept scientifique ou empirique. Ce désir s'explique aisément si l'on se souvient que, après son éloge, Vuillemin objecte à Cohen que le calcul infinitésimal et le principe des grandeurs intensives ne peuvent assurer sans contradiction une genèse transcendantale. Comment la genèse transcendantale ne serait-elle pas compromise par l'appel à des instruments issus de la facticité historique de la science newtonienne, c'est-à-dire à une source empirique ? N'y a-t-il pas là un « recours vicieux » de la philosophie transcendantale à des principes empiriques³⁴⁷ ? Dans l'esprit de Deleuze, cette objection n'est justifiée qu'à condition de considérer que le calcul différentiel et les quantités intensives expriment une réalité empirique et relèvent d'abord de la physique mathématique. Or, c'est précisément ce qu'il conteste lorsqu'il confère au calcul un sens large qui dépasse son usage mathématique, et à l'intensité un sens transcendantal qui déborde son acception physique. Aussi, lorsque Juliette Simont demande comment interpréter la phrase laconique de Deleuze, qui se contente de signaler que Hermann Cohen a « raison de donner une pleine valeur au principe des quantités intensives dans sa réinterprétation du kantisme » (*DR*, 298), il nous semble qu'il faut y voir deux choses : son désaccord avec les objections de Vuillemin d'un côté, et son accord de principe avec l'interprétation transcendantale de Cohen de l'autre.

Mais une fois dit que les quantités intensives ont une valeur transcendantale, l'affinité des quantités intensives et du calcul différentiel reste toujours inexplicée. Cela, la référence à Cohen le laisse en suspens. Après avoir témoigné de son accord avec Cohen, Deleuze poursuit alors :

³⁴⁷ Cf. J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, *op. cit.*, p. 203-204 : « Sans doute le passage du noumène au phénomène, de la pensée à la détermination est bien une genèse immanente. Mais cette genèse n'est-elle pas tout aussi factice ? Ce qu'on n'aperçoit pas dans l'interprétation de Cohen, c'est la possibilité de sauver l'inconditionnalité de la pensée philosophique et d'éviter le recours vicieux aux sciences positives pour en déterminer le contenu. La genèse de l'imagination transcendantale entendue au sens du principe des grandeurs intensives demeure ambiguë. Appartient-elle à l'*a priori* ou à l'*a posteriori* ? à l'inconditionné philosophique ou au conditionné scientifique ? au principe de la possibilité de l'expérience ou aux données de cette expérience. Si elle nous permet de transformer en connaissance la simple pensée, n'est-ce pas en vertu d'un emprunt explicite au monde de la physique ? [...] La genèse transcendantale renvoie donc à la facticité des sciences positives ». — On remarquera que dans sa référence Deleuze renvoie uniquement au paragraphe où Vuillemin expose la signification transcendantale des grandeurs intensives chez Cohen (§ 16), non pas à celui où il développe ses objections (§ 17) (cf. *DR*, 298, n. 1).

S'il est vrai que l'espace est irréductible au concept, on ne peut nier pour autant son affinité avec l'Idée, c'est-à-dire sa capacité (comme *spatium intensif*) de déterminer dans l'étendue l'actualisation des liaisons idéales (comme rapports différentiels contenus dans l'Idée). Et s'il est vrai que les conditions de l'expérience possible se rapportent à l'extension, il n'y en a pas moins des conditions de l'expérience réelle qui, sous-jacentes, se confondent avec l'intensité comme telle (*DR*, 298-299).

Pourtant, il ne suffit pas de dire qu'il existe une affinité entre l'espace intensif et l'Idée pour la fonder. Il ne suffit pas non plus d'ériger l'intensité en principe transcendantal pour déterminer son rapport au calcul différentiel. Pire, à force d'insister sur la différence de nature de l'intensité et de l'extension, Deleuze n'a-t-il pas par avance compromis sa distinction avec l'Idée ? Comment le domaine de la dramatisation, de l'individuation intensive, peut-il en effet être irréductible à la fois à l'objet différencié et à l'Idée différenciée, au transcendantal et à l'empirique ?

L'affinité des quantités intensives avec les différentielles

Deleuze concède d'emblée que « l'affinité des quantités intensives avec les différentielles a été souvent niée » (*DR*, 314). Cette affinité, Deleuze entend pourtant la fonder sur le troisième moment de l'Idée. D'après lui, il revient à l'intensité d'*effectuer* le troisième aspect de la raison suffisante, l'élément de potentialité de l'Idée. Elle constitue en ce sens l'acte qui fait passer la détermination complète dans l'Idée (distribution de singularités correspondant à une valeur déterminée des rapports différentiels) à la détermination intégrale dans le phénomène (actualisation de cette valeur). Cet acte resterait pourtant inintelligible si l'on ne voyait pas ce qui fonde l'affinité entre la réalité dynamique des quantités intensives et la réalité virtuelle des différentielles. Comment Deleuze fait-il pour préserver le sens idéal du calcul d'un côté et pour fonder son affinité avec les quantités intensives de l'autre ? Nous croyons que son argumentation repose sur l'idée suivante : *la synthèse réciproque de l'Idée se définit par la coexistence de rapports différentiels, et la synthèse asymétrique du sensible par l'affirmation de la différence intensive ; or, l'affinité des différentielles avec les quantités intensives tient à la présence de séries d'ordres hétérogènes dans les deux cas ; la coexistence virtuelle des séries dans l'Idée forme une énergie potentielle (état de disparation) qui s'actualise lorsque les séries communiquent effectivement dans l'intensité (résonance interne).*

L'affinité des quantités intensives avec les différentielles se fonde pour Deleuze « sur la confrontation de deux types de rapports » : des « rapports

différentiels dans la synthèse réciproque de l'Idée » et des « rapports d'intensité dans la synthèse asymétrique du sensible ». Et de même que l'extension prolongeait l'affirmation de la différence intensive, la synthèse asymétrique de l'intensité prolonge la synthèse réciproque de l'Idée : « La synthèse réciproque dx/dy se prolonge dans la synthèse asymétrique qui lie x à y . Le facteur intensif est une dérivée partielle ou la différentielle d'une fonction composée » (*DR*, 315). Cependant, le lecteur ne doit-il pas s'étonner ici de la solution proposée par Deleuze ? Si l'intensité effectue le troisième moment de l'Idée, l'on s'attendrait à bon droit que l'intensité prolonge la répartition des singularités pré-individuelles ; au lieu de quoi, l'intensité est dite prolonger le deuxième moment de l'Idée, à savoir la synthèse réciproque des rapports différentiels. Ne sommes-nous pas en présence de deux thèses distinctes, sinon incompatibles ? L'intensité effectuerait le troisième moment de l'Idée mais correspondrait à son second moment ; la quantité intensive actualiserait la détermination complète de l'Idée (distribution de singularités) mais prolongerait la détermination réciproque (coexistence de rapports différentiels). Comment comprendre le rapport des quantités intensives aux différentielles dans ces conditions-là ?

Pour y répondre, il nous faut comprendre comment une troisième thèse s'insère entre les deux premières. Et tout aussi bien, il nous faut préciser comment l'intensité déclenche l'individuation de l'Idée. Considérons donc l'argument de Deleuze. Deleuze affirme que l'affinité des quantités intensives et des différentielles repose sur l'existence de séries hétérogènes, séries qui coexistent virtuellement dans l'Idée et qui communiquent physiquement dans l'intensité. Tel est le principe général de l'affinité entre la synthèse réciproque de l'Idée et la synthèse asymétrique du sensible. Mais, comme le souligne Deleuze, « ces correspondances très générales n'indiquent pas toutefois comment l'affinité s'exerce au juste, et comment s'opère la jonction des quantités intensives avec les différentielles » (*DR*, 315). Et il est vrai que nous voyons encore mal sous quelle condition l'Idée est contrainte à s'incarner. Or, que se passe-t-il d'une synthèse à l'autre ? Que faut-il pour que des séries hétérogènes qui coexistent soient effectuées, pour que se déclenche le processus d'individuation ? À la question de savoir « ce qui détermine les rapports coexistant dans l'Idée à se différencier dans des qualités et étendues », Deleuze donne successivement deux réponses. D'abord, « La réponse est précisément donnée par les quantités intensives. C'est l'intensité le déterminant dans le processus d'actualisation. C'est l'intensité qui *dramatise* [...], qui détermine un rapport différentiel, "indistinct" dans l'Idée, à s'incarner dans une qualité distincte et une étendue

distinguée » (*DR*, 316). Il est manifeste que cette première réponse n'est pas suffisante : elle désigne l'instance qui commande l'actualisation, mais elle n'exhibe pas son mode d'action. Deleuze avance alors une seconde réponse : si le champ problématique de l'Idée est défini par la présence d'au moins deux niveaux de réalité hétérogènes entre lesquels des potentiels se répartissent, c'est leur « mise en communication » qui constitue l'acte de solution du problème (*DR*, 317). *Cette réponse est essentielle, et nous montre au moins trois choses : d'abord, que l'Idée se définit par un état de disparation entre séries hétérogènes et que cet état de dissymétrie définit une énergie potentielle strictement virtuelle ; en outre, que l'acte intensif se définit d'abord par la mise en communication de ces séries disparates, et que ce couplage de ces séries hétérogènes produit la synthèse asymétrique du sensible ; enfin, que c'est de l'énergie potentielle que provient la puissance de l'individuation qui faisait défaut au schématisme.*

Certains commentateurs de Deleuze, notamment Anne Sauvagnargues, ont montré combien cette réponse était inspirée des thèses de Simondon sur l'individuation. Quelle leçon Deleuze retient-il donc de sa lecture de Simondon ? Il est manifeste que Deleuze ne prête nulle part à Simondon le mérite d'avoir établi le caractère intensif ou même différentiel de l'individuation ; c'est lui qui, au contraire, suggère ces deux rapprochements que Simondon ne fait pas (*ID*, 121). Le mérite que Deleuze prête d'abord à Simondon c'est d'avoir montré comment la phase d'individuation de l'être s'intercale entre le champ problématique du pré-individuel et le champ empirique de l'individu constitué — c'est-à-dire d'avoir retrouvé pour son compte « l'ordre des raisons ». Car de même que la dramatisation, l'individuation « doit être situable, déterminable par rapport à l'être, dans un mouvement qui nous fera passer du pré-individuel à l'individu » (*ID*, 121). Et dans cet ordre, un des apports principaux de Simondon est probablement d'avoir donné une définition *physique* du champ pré-individuel, champ qui est la condition préalable de l'individuation mais qui ne se confond pas avec elle. Simondon définit en effet le champ pré-individuel comme un système métastable, comme un état de disparation entre au moins deux ordres de réalités hétérogènes. « L'importance de la thèse de Simondon apparaît déjà. En découvrant la condition préalable de l'individuation, il distingue rigoureusement singularité et individualité. Car le métastable, défini comme être pré-individuel, est parfaitement pourvu de singularités qui correspondent à l'existence et à la répartition de potentiels » (*ID*, 121). *Par conséquent, on ne confondra surtout pas la notion d'énergie potentielle, qui relève du champ pré-individuel de l'Idée virtuelle, avec la notion d'intensité, qui désigne le facteur qui actualise cette énergie.* D'ailleurs, si Deleuze souligne que l'idée

d'énergie potentielle est « plus profonde que celle de champ de forces », c'est qu'il y a entre elles la même différence qu'entre l'Idée et l'intensité (*ID*, 122)³⁴⁸. Or, qu'est-ce qui définit l'énergie potentielle ? Certes, un état de disparation entre séries hétérogènes correspondant à la détermination réciproque de l'Idée, mais aussi un ensemble de singularités pré-individuelles qui correspondent à ces séries et en forment la détermination complète. Le tableau de l'Idée dépeint en ce sens tout un « monde chevauchant de singularités discrètes, d'autant plus chevauchant que celles-ci ne communiquent pas encore, ou ne sont pas prises dans une individualité » (*ID*, 122).

Nous pouvons désormais mieux comprendre le statut des singularités pré-individuelles par rapport à l'état de disparation, et du même coup le rapport entre la détermination réciproque et la détermination complète dans l'Idée. L'état de disparation est inséparable d'une répartition de potentiels, c'est-à-dire de singularités pré-individuelles ; la structure virtuelle du système dépend de la variation de l'ordre d'énergie potentielle et la répartition correspondante de singularités. Ou pour le dire dans les termes de Deleuze, la structure de l'Idée change avec la distribution des singularités pré-individuelles, qui dépend elle-même de l'ordre des rapports différentiels, telle répartition correspondant à tel ordre différentiel. Or, c'est seulement sous l'action d'une intensité que telle Idée est conduite à s'actualiser, que tels rapports différentiels et telle répartition de singularités sont amenés à l'existence physique.

Gilbert Simondon montrait récemment que l'individuation suppose d'abord un état métastable, c'est-à-dire l'existence d'une « disparation », comme au moins deux ordres de grandeur ou deux échelles de réalité hétérogènes, entre lesquels des potentiels se répartissent. Cet état pré-individuel ne manque pourtant pas de singularités : les points remarquables ou singuliers sont définis par l'existence et la répartition des potentiels. Apparaît ainsi un champ « problématique » objectif, déterminé par la distance entre ordres hétérogènes. L'individuation surgit comme l'acte de solution d'un tel problème, ou, ce qui revient au même, comme

³⁴⁸ Simondon consacre de longues pages à établir une compréhension structurale rigoureuse de la notion d'énergie potentielle, puis à en vérifier la rigueur en l'appliquant au cas des formes allotropiques cristallines d'une même substance. Cf. G. Simondon, *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information*, *op. cit.*, chap. II, « I. Énergie potentielle et structures » et « II. Individuation et états de système », p. 67-97. La définition de l'énergie potentielle à laquelle il aboutit est la suivante : « nous nommerons énergies potentielles structurales les énergies exprimant les limites de stabilité d'un état structural, qui constituent la source réelle des conditions formelles des genèses possibles » (p. 77).

l'actualisation du potentiel et la mise en communication des disparates (*DR*, 317).

Mais, à ce stade, le problème rebondit. Car pourquoi tels disparates entrent-ils en communication plutôt que d'autres ? Pourquoi l'individuation intensive sélectionne-t-elle tels ordres différentiels, c'est-à-dire du même coup telle distribution de singularités plutôt que telle autre ?

Nous en revenons à l'ambiguïté initiale : l'intensité effectue la détermination complète de l'Idée, mais elle prolonge la détermination réciproque. Cependant, nous voyons désormais qu'elle doit être résolue en fonction de la coexistence des séries hétérogènes, puisqu'une répartition de singularités correspond à chaque série de la structure (*LS*, 67). Si l'individuation intensive est amorcée par la mise en communication de séries disparates, cela signifie donc qu'en dirigeant l'actualisation d'un ordre déterminé de rapports différentiels, elle dirige également l'actualisation des singularités qui correspondent à ce rapport. « C'est sous l'action du champ d'individuation que tels rapports différentiels et tels points remarquables (champ pré-individuel) s'actualisent » (*DR*, 318). C'est en ce sens que, selon son ordre dialectique, une Idée est toujours vouée à s'exprimer dans tel ou tel champ symbolique. Mais sous quelle condition le champ d'individuation met-il en communication telles séries hétérogènes plutôt que telles autres ? Deleuze nomme *point aléatoire*, *dispar* ou encore *précurseur sombre* cette instance paradoxale, objet = x ou case vide, qui circule entre les séries de la structure et les fait entrer en communication, quoiqu'elle n'appartienne à aucune. En mettant en communication plusieurs séries disparates, c'est elle qui opère la distribution des singularités (champ pré-individuel) et dirige leur effectuation intensive (champ d'individuation). *La réponse à la question de savoir sous quelle condition le champ d'individuation met en communication telles séries disparates se confond alors avec le résultat du coup de dés, car le point aléatoire est l'instance qui recueille l'être de la question. C'est lui qui constitue le différenciant à la source de toute individuation, la différence qui rapporte la différence à la différence*³⁴⁹. Deleuze en développera toute la dimension ontologique dans *Logique du sens* en fonction du mot littéraire comme intensité proprement

³⁴⁹ Cf. *DR*, 154 : « Il faut qu'un système se constitue sur la base de deux ou plusieurs séries, chaque série étant définie par les différences entre les termes qui la composent. Si nous supposons que les séries entrent en communication sous l'action d'une force quelconque, il apparaît que cette communication rapporte des différences à d'autres différences, ou constitue dans le système des différences de différences : ces différences au second degré jouent le rôle de "différenciant", c'est-à-dire rapportent les unes aux autres les différences de premier degré ».

esthétique (*LS*, 11^{ème} série). Mais c'est dans *Différence et répétition* qu'il forge la théorie du précurseur sombre en fonction d'une étude transcendantale de l'intensité. Et chaque fois, le caractère le plus profond de l'intensité est d'être différence de différences, rapportant l'ontologique au sensible.

On peut déterminer la nature de ces éléments qui valent à la fois par leur différence dans une série dont il font partie, et par leur différence de différence, d'une série à l'autre : ce sont des intensités, le propre de l'intensité étant d'être constituée par une différence qui renvoie elle-même à d'autres différences (E-E' ou E renvoie à *e-e'*, et *e* à *ε-ε'*...) (*DR*, 155)³⁵⁰.

Telle est en dernière instance la raison de l'affinité entre les quantités intensives et les différentielles d'après Deleuze. L'intensité est en elle-même disparité, elle est en elle-même différence de différences, couplage de séries (une température n'est pas composée de températures, ni une vitesse de vitesses). C'est en ce sens que Deleuze peut écrire, dans des formules pour le moins tranchantes : « L'expression "différence d'intensité" est une tautologie. L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même » (*DR*, 287). Dans la notion de point aléatoire, de disparis ou de précurseur sombre se manifeste au plus profond le caractère illocalisable de la dramatisation, sorte de cause errante qui témoigne du caractère inannulable de la différence intensive dans l'être³⁵¹ ; s'y réunissent la dimension noétique de la différence interne et la dimension physique de l'intensité, le différent/çant de la dialectique et de l'esthétique, la différence qui à la fois distribue les singularités et présente la raison du sensible. Sous ce double état, l'intensité forme chez Deleuze LA détermination, œuf, chaosmos ou cristal.

³⁵⁰ Sur ce point, Deleuze reprend les thèses de J.-H. Rosny (aîné), *Les sciences et le pluralisme*, Paris, Alcan, 1922, p. 18 : « L'énergétique montre que tout travail dérive de différences de température, de potentiel, de niveau, comme au reste toute accélération suppose des différences de vitesse : vraisemblablement toute énergie calculable implique des facteurs de la forme E-E', dans lesquels E et E' cachent eux-mêmes des facteurs de la forme *e-e'* [...]. L'intensité exprimant déjà une différence, il serait nécessaire de mieux définir ce qu'il faut entendre par là, et particulièrement de faire comprendre que l'intensité ne peut se composer de deux termes homogènes, mais au moins de deux séries de termes hétérogènes » (cité in *DR*, 287, n. 1).

³⁵¹ Sur la cause errante comme différence inannulable, cf. l'interprétation que Deleuze propose du *Timée* in *DR*, 300-301.

DU PHYSIQUE AU PSYCHIQUE

Le critère de l'évolution vers le complexe

Nous cherchons à savoir ce qui définit chez Deleuze la spécificité des systèmes psychiques au sein des systèmes de la nature. Considérons pour ce faire les catégories qui définissent un système en général. Ce sont elles qui doivent nous permettre de comprendre ce qu'il y a d'universel dans l'individuation des systèmes et ce qui rend compte de la complexité propre aux systèmes psychiques.

Les catégories du système en général (système signal-signe)

Chez Deleuze, le système intensif, c'est-à-dire le champ d'individuation qui vient résoudre le champ pré-individuel, se définit par trois caractères qui s'enchaînent : la mise en communication des séries disparates, leur résonance interne, la production d'un mouvement qui les déborde. Ou, suivant le vocabulaire fixé dans le deuxième chapitre de *Différence et répétition* : un « *couplage* entre séries hétérogènes ; d'où dérive une *résonance interne* dans le système ; d'où dérive un *mouvement forcé* dont l'amplitude déborde les séries de base elles-mêmes » (*DR*, 154-155). Ces concepts que Deleuze emprunte au vocabulaire de la physique valent pour tout système intensif, quelle que soit sa nature : « mécanique, physique, biologique, psychique, sociale, esthétique, philosophique, etc. » (*DR*, 155). Considérons-les chacun leur tour. 1°) Nous avons vu que le *couplage entre séries hétérogènes* désigne l'acte initial du dispar qui met en communication les séries disparates, à la manière d'un germe venant déclencher la cristallisation d'une solution métastable. Il s'agit donc, non pas de la mise en relation d'une forme et d'une matière, mais d'un couplage de forces qu'assure la différence d'intensité. Cette intensité puise sa force dans l'énergie potentielle du système qu'elle individue. 2°) La *résonance interne*, dont Deleuze emprunte le concept à Simondon, découle nécessairement de ce couplage de forces. Elle définit chez ce dernier « le mode le plus primitif de la communication entre des réalités d'ordres différents »³⁵² : ainsi, par exemple, la propagation de l'énergie potentielle au sein de la solution cristalline. Ce mode de communication, acte central de l'individuation, Simondon le baptise

³⁵² G. Simondon, *ibid.*, p. 33, n. 11 (cité in *ID*, 122).

« transduction » ³⁵³. Deleuze lui préfère néanmoins l'expression de « résonance interne », qu'il conserve pour son compte et dont il félicite Simondon d'avoir fait « un concept philosophique extrêmement riche, susceptible de toutes sortes d'applications, même et surtout en psychologie, dans le domaine de l'affectivité » (*ID*, 122). 3°) La résonance interne entraîne enfin un *mouvement forcé* au sein du système, c'est-à-dire une mutation qui modifie sa structure. Le mouvement forcé ne désigne pas chez Deleuze le produit actuel de l'individuation, mais le troisième et dernier acte qui relève encore du processus d'individuation, le moment où la structure est soumise à des mouvements proprement dramatiques — tout un théâtre de la cruauté. Certes, ce mouvement forcé peut bien être illustré par l'individuation progressive du cristal à sa limite. Mais il l'est bien mieux par les mouvements morphogénétiques auxquels est soumis l'œuf vital : « La vérité de l'embryologie, déjà, c'est qu'il y a des mouvements vitaux systématiques, des glissements, des torsions, que seul l'embryon peut supporter : l'adulte en sortirait déchiré. Il y a des mouvements dont on ne peut être que le patient, mais le patient à son tour ne peut être qu'une larve » (*DR*, 155-156).

Ces catégories que Deleuze emprunte au vocabulaire de la physique valent pour tout système intensif. Ce sont les catégories de tout système en général. Elles valent donc également pour les systèmes psychiques. C'est dans cette perspective que Deleuze fait correspondre les « trois synthèses de la Psyché » aux trois caractères des systèmes intensifs : « la liaison psychique (Habitus) opère un couplage de séries d'excitations ; Érôs désigne l'état spécifique de résonance interne qui en découle ; l'instinct de mort se confond avec le mouvement forcé dont l'amplitude psychique dépasse les séries résonantes elles-mêmes (d'où la différence d'amplitude entre l'instinct de mort et l'Érôs résonnant) » (*DR*, 155). On n'en déduira pas que certains systèmes intensifs sont dépourvus de toute dimension psychique, comme si la pensée n'apparaissait qu'avec l'individuation personnelle. Car *conformément à l'idée d'une genèse simultanée de la conscience et de l'objet dans la nature (genèse statique) et à l'essence de la modification (synthèse originaire du temps), tout phénomène participe nécessairement de la puissance de penser : toute actualisation de la différence intensive se double donc pour Deleuze d'une contraction qui implique des sujets larvaires, ou moi passifs* (*DR*, 107). Les sujets larvaires naissent pour Deleuze au voisinage des singularités condensées, dont elles sont comme le double. Or si les concepts philosophiques ne sont pas des généralités abstraites mais « des intensités du point de vue du système philosophique », il

³⁵³ Sur la transduction, cf. G. Simondon, *ibid.*, p. 33-36.

est nécessaire, corrélativement, que le philosophe qui les pense ne soit pas un sujet formé ou un individu constitué, mais un sujet larvaire.

Il n'est pas sûr en ce sens que la pensée, telle qu'elle constitue le dynamisme propre du système philosophique, puisse être rapportée, comme dans le cogito cartésien, à un sujet substantiel achevé, bien constitué : la pensée est plutôt de ces mouvements terribles qui ne peuvent être supportés que dans les conditions d'un sujet larvaire. Le système ne comporte que de tels sujets, car seuls ils peuvent faire le mouvement forcé, en se faisant le patient des dynamismes qui l'expriment. Même le philosophe est le sujet larvaire de son propre système (*DR*, 155-156).

Pour définir un système intensif, il faut donc ajouter un quatrième caractère aux trois précédents : les sujets larvaires qui peuplent le système. On objectera cependant : si tout système participe de la pensée, en quoi un système psychique se distingue-t-il des autres systèmes ? Nous ne pouvons encore répondre à cette question, qui dépend en réalité d'une autre : sous quelles conditions la puissance de penser s'effectue dans les systèmes psychiques ? Toutefois, nous savons d'ores et déjà que la spécificité des systèmes psychiques ne tient pas à la présence en eux de moi passifs ou de sujets larvaires, commune à tous les systèmes. Avant d'y répondre, il nous faut déterminer intégralement la nature des systèmes en général.

Les diverses catégories du système que nous avons énumérées jusqu'ici définissent l'aspect *intensif* de tout système, mais non pas le système *en entier*. Elles constituent seulement les dimensions de l'individuation. Ces catégories n'épuisent donc pas la nature des systèmes en général, si l'on y inclut aussi le champ pré-individuel qui forme la condition préalable de toute individuation et le champ empirique qui en constitue le produit. On ne s'étonnera donc pas que Deleuze, dans l'intervalle de deux pages à peine, semble ajouter de nouvelles catégories à sa définition des systèmes (*DR*, 154-156). Car du système intensif au système en général, nous passons de l'individuation au sens strict à l'ensemble du passage du virtuel à l'actuel. Considéré dans son intégralité, ce mouvement renvoie aux trois phases de l'être, si bien que « pour chaque type de systèmes, nous devons demander ce qui revient aux Idées, ce qui revient respectivement à l'individuation-implication et à la différenciation-explication » (*DR*, 330). *Deleuze nomme « système signal-signe » le système considéré dans son intégralité. Signal et signe y sont les deux pôles de la genèse du phénomène, le signal définissant l'état virtuel de disparation qui précède l'individuation, le signe désignant le phénomène actuel qui en découle — la différence de potentiel électrique et la fulguration de l'éclair. « Tout phénomène fulgure dans un système signal-signe. Nous appelons signal le*

système tel qu'il est constitué ou bordé par deux séries hétérogènes au moins, deux ordres disparates capables d'entrer en communication ; le phénomène est un signe, c'est-à-dire ce qui fulgure dans ce système à la faveur de la communication des disparates » (*DR*, 286). Signal et signe ne sont que les deux pôles du système, car dans son ensemble, le système se définit : par les séries hétérogènes qui le bordent (champ pré-individuel, Idée, signal) ; par le couplage, la résonance et le mouvement forcé qui en constituent les dimensions intensives (champ d'individuation, drame) ; par les sujets larvaires qui le peuplent et les purs dynamismes spatio-temporels qu'ils forment ; enfin, par les qualités et étendues qui se développent à partir de ces dynamismes (champ empirique, phénomène, signe) (*DR*, 156)³⁵⁴.

Dans l'individuation des systèmes en général, quel est exactement le statut des sujets larvaires ? Nous comprenons d'autant moins leur statut par rapport aux dynamismes spatio-temporels que, précédemment, toute actualisation se présentait suivant deux voies et deux voies seulement : les qualités et les étendues, les espèces et les parties, correspondant chacune à un des aspects des dynamismes. Or, avec les sujets larvaires, voilà qu'une troisième voie semble maintenant se tracer au sein de la dramatisation, en plus des dynamismes. Comment expliquer en effet que Deleuze écrive que la différenciation se fait en « deux voies complémentaires », puis quelques pages plus loin qu'elle se fait « suivant trois séries », « dans l'espace, dans le temps, mais aussi dans une conscience » (*DR*, 276-284) ? Nous croyons que ces deux affirmations ne se contredisent pas, pourvu que l'on *distingue d'un côté les deux voies de la différenciation, laquelle opère une genèse des qualités et étendues dans l'actuel, et de l'autre l'émergence d'une conscience élémentaire, qui représente l'intensité du dynamisme spatio-temporel, c'est-à-dire l'état d'implication des facteurs intensifs sous les qualités et étendues actuelles, mais ne se confond pas avec elle*. D'ailleurs, Deleuze ne présente jamais la conscience comme une troisième voie de l'actualisation, mais toujours comme une instance qui vient doubler les deux premières.

Tout dynamisme spatio-temporel est l'émergence d'une conscience élémentaire qui trace elle-même des directions, qui double les mouvements

³⁵⁴ Cf. *ID*, 136-137 : « L'ensemble de ces déterminations : champ d'individuation, séries de différences intensives, précurseur sombre, couplage, résonance et mouvement forcé, sujets larvaires, dynamismes spatio-temporels — cet ensemble dessine les coordonnées multiples qui correspondent aux questions combien ? qui ? comment ? où ? et quand ?, et qui leur donnent une portée transcendante, au-delà des exemples empiriques. Cet ensemble de déterminations, en effet, n'est nullement lié à tel ou tel exemple emprunté à un système physique, ou biologique, mais énonce les catégories de tout système en général ».

et migrations, et naît au seuil des singularités condensées par rapport au corps ou à l'objet dont elle est conscience. Il ne suffit pas de dire que la conscience est conscience de quelque chose, elle est le double de ce quelque chose, et chaque chose est conscience parce qu'elle possède un double, même très loin d'elle et très étranger (*DR*, 284).

La conscience élémentaire est ce qui fait qu'un phénomène est un signe, c'est-à-dire qu'il participe de la puissance de penser, qu'il exprime la différence intensive en la contractant. Si Deleuze peut écrire qu'elle « double » les dynamismes spatio-temporels, ou que nous pouvons dire qu'il y a deux « côtés » à distinguer dans la genèse, c'est qu'il s'agit de l'autre mouvement de l'Être, celui qui correspond à l'autre côté de l'absolu, à la puissance de penser. Chaque chose se voit nécessairement doublée d'une conscience élémentaire, parce que chaque chose est divisée en deux tendances, suivant la distinction des deux moitiés de l'absolu. Chez Deleuze, la conscience élémentaire *représente* l'intensité de l'individuation, sans pourtant se confondre avec elle. C'est elle qui sert de critère pour la hiérarchie des systèmes intensifs.

Les valeurs d'implication ou les centres d'enveloppement

D'après Deleuze, la valeur d'implication d'un système définit sa complexité relative. Qu'est-ce à dire ? Nous savons qu'il existe des systèmes de différents ordres, de différentes natures. Deleuze examine les trois principaux : physique, biologique et psychique — conformément à l'échelle traditionnelle des étants, qui remonte au moins à Aristote et que reprend encore Simondon. Simplement, d'Aristote à Simondon et Deleuze, tout a changé. Le schème hylémorphique s'est effacé derrière un schème intensif, puisque la puissance (*dunamis*) s'est affranchie de sa subordination à l'acte (*energeia*), et même parce qu'elle se confond avec lui, expulsant les notions de matière et de forme hors du vocabulaire de l'individuation. Que la puissance dynamique constitue le moteur autonome de l'individuation ne signifie pas qu'elle constitue le critère de la complexité d'un système. Ce n'est pas l'intensité de l'individuation qui permet de hiérarchiser les systèmes : un processus physique d'individuation peut être extrêmement intense sans pour autant se déployer au sein d'un système particulièrement compliqué (ainsi de l'éclair ou de la foudre). L'inverse, d'ailleurs, est aussi vrai. Selon Deleuze, *c'est l'existence de « représentants » des facteurs intensifs au sein du système en voie d'actualisation qui permet d'en mesurer le degré de complexité ; ces représentants, baptisés « valeurs d'implication » ou « centres d'enveloppement », instaurent une*

relation de récurrence entre les facteurs individuels et les éléments en voie de différenciation, telle que l'individuation tend à interioriser les conditions de sa reproduction (répétition de la différence).

Plus un système est complexe, plus y apparaissent des *valeurs propres d'implication*. C'est la présence de ces valeurs qui permet de juger de la complexité ou de la complication d'un système [...]. Les valeurs d'implication sont des centres d'enveloppement. Ces centres ne sont pas des facteurs intensifs individuels eux-mêmes ; mais ils en sont les représentants dans un ensemble complexe, en voie d'explication (*DR*, 329).

Soit la distinction entre l'individuation physique et l'individuation vitale. Deleuze recense trois différences, qui recoupent les trois phases de l'Être-Nature : les deux individuations diffèrent d'abord au niveau de l'ordre dialectique d'Idée qu'elles incarnent (rapport différentiel de tel ou tel ordre), ensuite au niveau du processus d'individuation qui en découle (régime de résonance interne) et enfin au niveau des figures de la différenciation qui accomplissent le processus (qualités et parties des objets physiques, espèces et organismes des êtres vivants). De ces trois différences, celle qui concerne le processus d'individuation importe le plus parce que c'est elle qui articule les deux autres et recueille l'essentiel. Invoquant les analyses de Simondon, Deleuze affirme que *l'individuation physique se fait en une fois et sur les bords* : ainsi, le cristal ne reçoit qu'une seule fois l'information qui déclenche la résonance interne et ne s'accroît que sur sa bordure externe (l'intérieur représentant un passé déjà structuré, dépourvu d'énergie potentielle) ; *en revanche, l'individuation biologique opère par apports successifs d'informations et met en rapport le milieu intérieur de l'individu avec sa limite externe* : l'animal s'individue en plusieurs fois et s'accroît à la fois de l'intérieur et de l'extérieur (le milieu intérieur est cette fois pourvu d'une certaine énergie potentielle). Ainsi, si le régime de résonance interne du vivant est original, c'est que l'individuation se poursuit dans le système biologique du fait que l'instauration d'une communication réitérée des disparates maintient un niveau d'énergie potentielle indispensable à la vie³⁵⁵. Simondon considère que le critère de l'évolution vers les systèmes complexes est fourni par la charge de réalité pré-individuelle qui reste non actualisée au sein du système et qui

³⁵⁵ Sur la relation de récurrence, cf. G. Simondon, *ibid.*, p. 49 : « L'être vivant, après avoir été amorcé, continue de s'individualiser lui-même ; il est à la fois système individualisant et résultat partiel d'individuation. Un nouveau régime de résonance interne s'institue dans le vivant [...] : une résonance à travers le temps, créée par la récurrence du résultat remontant vers le principe et devenant principe à son tour ». — Sur ce point, Deleuze renvoie au chapitre « Topologie et ontogénèse », in G. Simondon, *ibid.*, p. 224-229 (cité in *ID*, 123).

en conditionne les éventuelles individuations ultérieures. Deleuze ne dit pas autre chose lorsqu'il évoque les valeurs d'implication ou les centres d'enveloppement. Nous nous souvenons que c'est ce critère de « résonance interne » ou de « relation circulaire » que Deleuze invoquait comme critère de l'affirmation du hasard à propos du coup de dés nietzschéen. À ce titre, il faut dire que le système biologique est un système plus complexe que le système physique parce qu'il intériorise davantage le hasard, faisant de l'indétermination une condition interne de son individuation.

Que veut dire toutefois Deleuze lorsqu'il définit le centre d'enveloppement comme « représentant » des facteurs intensifs individuels ? Ce représentant, nous l'avons vu, n'est autre que la conscience élémentaire qui naît au voisinage des singularités condensées, la pensée qui double le système en voie d'actualisation. Deleuze définit la fonction de ces centres de « plusieurs façons » : ces centres, dit-il, sont l'apparition phénoménale du noumène comme tel ; ils expriment le sens de l'Idée qu'ils incarnent ; ils intériorisent les facteurs individuels (*DR*, 329). Ces trois façons ne constituent pas trois caractères distincts des centres d'enveloppement, mais trois manières d'exprimer un même caractère. Il s'agit moins pour Deleuze de traduire la notion de centre d'enveloppement dans le vocabulaire de la philosophie transcendantale (noumène-phénomène), de la philosophie de l'expression (sens-incarnation) et de la philosophie de la différence (différence d'intensité) ; il s'agit surtout de préciser que *le centre d'enveloppement constitue un phénomène, un signe ou une contraction tout à fait particuliers : car il s'agit d'un phénomène qui tend à incarner son noumène comme tel, d'un signe qui tend à exprimer son propre sens, ou d'une contraction qui tend à intérioriser la différence qu'il affirme*. Or, comme l'écrit Deleuze, « plus la différence dont le système dépend se trouve intériorisée dans le phénomène, plus la répétition se trouve elle-même intérieure, moins elle dépend de conditions extérieures qui devraient assurer la reproduction de ces "mêmes" différences » (*DR*, 329). Dans ce mouvement d'intériorisation de la différence, condition de sa répétition, nous reconnaissons le mouvement qui conduit du signe au symbole. Deleuze définissait en effet le défaut du signe par rapport au symbole de la manière suivante : « Le signe n'est pas tout à fait l'ordre du symbole ; pourtant, il le prépare en impliquant une différence interne (mais en laissant à l'extérieur les conditions de sa reproduction) » (*DR*, 31). *Cette intériorisation tendancielle des conditions de répétition de la différence impliquée dans le signe définit la particularité du centre d'enveloppement à l'intérieur d'un système intensif, et plus loin la spécificité des systèmes psychiques.*

Quel est le statut de l'individuation biologique dans cette tendance ? Lorsque Deleuze écrit que, « comme en témoigne le mouvement de la vie, c'est en même temps que la différence et la répétition tendent à s'intérioriser dans le système signal-signe », devons-nous comprendre que la philosophie vitaliste de Deleuze emprunte son modèle à la biologie (*DR*, 329-330) ? L'invocation de l'individuation du vivant à un moment clé de la théorie de l'individuation suggère-t-elle que la théorie philosophique trouve son modèle dans la science du vivant ? En réalité, la biologie possède chez Deleuze un statut symétrique à celui des mathématiques. De même que les mathématiques lui servaient de moyen pour explorer la différenciation de l'Idée, la biologie lui permet de préciser sa différenciation (*DR*, chap. IV et V). Mais ici comme avant, la science n'intervient pas autrement que comme un moyen d'investigation, comme un modèle technique. « L'Idée est tout entière prise dans le système mathématico-biologique de la différent/iation. Mais mathématiques et biologie n'interviennent ici que comme des modèles techniques pour l'exploration des deux moitiés de la différence, la moitié dialectique et la moitié esthétique, l'exposition du virtuel et le procès de l'actualisation » (*DR*, 284-285). Deleuze ne soumet donc pas plus la théorie de l'individuation à un modèle biologique que la théorie de l'Idée à un modèle mathématique ; et de même que le calcul différentiel trouvait son sens dans une dialectique des Idées extra-mathématique, il faut dire que la différenciation biologique trouve le sien dans une esthétique des intensités extra-biologique. On ne croira donc pas que Deleuze « biologise » l'individuation. *S'il fallait trouver le modèle ou un point de vue qui sous-tend la théorie de l'individuation et des centres d'enveloppement, il faudrait plutôt dire qu'il est psychique. C'est dans cette exacte mesure que la philosophie traite l'individuation en fonction de la puissance de penser qu'elle implique, qu'elle la comprend à partir de la présence de centres d'enveloppement.* Le vitalisme de Deleuze est psychique plutôt que biologique ; il le qualifiera lui-même d'« animisme » (*P*, 161, n. 41 ; *QPh*, 201). Dans cette gradation vers l'intériorisation de la différence individuant, nul doute que l'individuation du vivant marque un seuil décisif. C'est même ce qui légitime l'invocation de la biologie comme modèle technique. Cependant, comme nous n'avons cessé de le voir, tout phénomène participe chez Deleuze de la puissance de penser, pour autant qu'il contracte la différence intensive dont il procède. *Du physique au psychique en passant par le biologique, on observe ainsi une augmentation de la tendance à intérioriser les conditions de reproduction de la différence intensive, c'est-à-dire les conditions de la répétition du processus d'individuation. Or, pour autant qu'ils effectuent cette tendance, les systèmes psychiques constituent le dernier degré de cette tendance, le*

système compliqué par excellence. Et à la limite, ne faut-il pas dire que le système qui a complètement intériorisé ses différences individuanes, c'est-à-dire les conditions de sa répétition, est voué à l'éternel retour ? Le système philosophique n'est-il pas un tel système, un système compliqué ?

Les deux faces de la mort

Nous demandons si le système psychique qui accomplit sa puissance propre, c'est-à-dire qui a complètement intériorisé les conditions de sa reproduction au point de devenir strictement intensif, a dompté la mort extensive qui guette tout système de la nature. Il semble bien en effet que ce soit le cas de ce que Deleuze baptise « système du simulacre », qui s'applique tout particulièrement aux systèmes de la pensée pure (*DR*, 355). Notre question comporte deux aspects. D'abord, comment concilier cette idée d'une conjuration de la mort extensive avec le mouvement d'explication de l'être, et la tendance corrélative à la dégradation de l'énergie ? En outre, cette victoire sur la mort, si elle est possible, n'est-elle pas menacée en contrepartie d'un autre danger, non moins redoutable — une mort non plus extensive mais intensive ?

Les systèmes psychiques se situent au bout d'une longue chaîne d'expressions de la différence. C'est en eux que la différence interne, originellement compliquée dans l'être puis extériorisée dans les choses, est conduite à s'intérioriser en retour dans la pensée (double mouvement de l'expression). Dans la conclusion de *Différence et répétition*, les différents stades de ce double mouvement d'extériorisation et d'intériorisation sont récapitulés à travers toute une série de notions formées sur le « pli » de l'être et de la pensée : complication, perplication, implication, explication et réplication — correspondant respectivement à l'être chaotique, à l'Idée virtuelle, à l'individuation intensive, au phénomène actuel et aux centres d'enveloppement, c'est-à-dire à la pensée³⁵⁶. Mais ce double mouvement

³⁵⁶ Cf. *DR*, 359-360 : « Nous avons appelé *perplication* cet état des Idées-problèmes, avec leurs multiplicités et variétés coexistantes, leurs déterminations d'éléments, leurs distributions de singularités mobiles, et leurs formations de séries idéelles autour de ces singularités. Et le mot "perplication" désigne ici tout autre chose qu'un état de conscience. Nous appelons *complication* l'état du chaos retenant et comprenant toutes les séries intensives actuelles qui correspondent avec ces séries idéelles, qui les incarnent et en affirment la divergence. Aussi, ce chaos recueille-t-il en soi l'être des problèmes, et donne-t-il à tous les systèmes et tous les champs qui se forment en lui la valeur persistante du problématique. Nous appelons *implication* l'état des séries intensives, en tant qu'elles communiquent par leurs différences et résonnent en formant des champs d'individuation. "Impliquée", chacune l'est par les autres, qu'elle implique à son tour ; elles constituent les "enveloppantes" et les "enveloppées", les

commande une double logique, qui fait toute la difficulté de la question. Comment Deleuze explique-t-il en effet que, d'un côté, ces centres d'enveloppement témoignent de la persistance des valeurs d'implication dans le système, instaurant une reproduction de l'individuation (réplication), sans contredire pourtant, de l'autre, le mouvement d'actualisation de l'intensité (explication) ? Comment concilier les deux mouvements de l'être pour ces systèmes de la nature à tous égards exceptionnels que sont les systèmes de la pensée pure ? Il semble que nous soyons forcés de dire à la fois qu'ils conjurent toute dégradation de l'énergie en tant qu'ils ont intériorisé les conditions de leur reproduction, et pourtant qu'ils ne démentent pas le principe d'une telle dégradation en tant qu'ils constituent un système physique au sens large. Nous reconnaissons là le problème de l'entropie qui conduisait Nietzsche à critiquer la valeur du second principe de la thermodynamique. Mais qu'en est-il chez Deleuze ?

D'après Deleuze, les systèmes physiques s'individuent « en une fois », et « une fois pour toutes ». En ce sens, tout système physique paraît, comme la différence intensive, courir au suicide. Parce qu'ils disposent d'une certaine capacité à s'individualiser plusieurs fois au cours de leur existence, les êtres vivants paraissent en mesure de conjurer la mort, c'est-à-dire l'annulation de la différence intensive en extension. Nous savons bien pourtant que ce n'est pas le cas ; ils ne la conjurent pas, ils ne font que la différer. Tous les êtres vivants sont condamnés à mourir. En un certain sens, ils courent donc aussi au suicide, quoique sans hâte. Mais si l'on se place au niveau phylogénétique, et non plus ontogénétique, les choses sont tout à fait différentes. Deleuze rappelle en ce sens que l'hérédité possède dans le vivant une double fonction de variation et de reproduction, telle qu'une répétition de la différence s'instaure au niveau de l'espèce. « Au moment où ils s'expliquent dans un système (une fois pour toutes), les facteurs différentiels, intensifs ou individuels témoignent de leur persistance en implication, et de l'éternel retour comme vérité de cette implication. Témoins muets de la dégradation et de la mort, les centres d'enveloppement sont aussi les précurseurs sombres de l'éternel retour » (*DR*, 330)³⁵⁷. Faut-il appliquer aux systèmes psychiques,

“résolvantes” et les “résolues” du système. Nous appelons enfin *explication* l'état des qualités et étendues qui viennent recouvrir et développer le système, entre les séries de base : là se dessinent les différenciations, les intégrations qui définissent l'ensemble de la solution finale. Mais les *centres d'enveloppement* témoignent encore de la persistance des problèmes, ou de la persistance des valeurs d'implication dans le mouvement qui les explique et les résout (*réplication*) ».

³⁵⁷ On trouverait aujourd'hui une confirmation de ces analyses dans les travaux du biologiste Jean-Jacques Kupiec. Voir notamment, J.-J. Kupiec, *L'origine des individus*, Paris, Fayard,

du moins pour autant qu'ils ont réussi leur conversion intensive, ce que Deleuze observe au niveau de l'espèce, voire au niveau du vivant tout entier ?

Chez Deleuze, le principe empirique de la dégradation de l'énergie n'est jamais démenti : la différence intensive tend à s'annuler en extension. Pourtant, les centres d'enveloppement constituent à ses yeux « les îlots, les remontées locales d'entropie, au sein d'un système dont l'ensemble est pourtant conforme à la dégradation » (*DR*, 329). Deleuze ne prétend donc pas que le second principe de la thermodynamique soit jamais invalidé par l'individuation, qu'elle soit physique, biologique ou psychique. Au contraire, le principe est même confirmé par l'annulation de l'intensité en extension. Mais précisément pour Deleuze, il est confirmé comme un principe empirique qui « explique tout » mais « ne rend compte de rien ». Si le principe empirique est bien ce qui régit un domaine, en l'occurrence le domaine extensif, il le doit à un principe transcendantal, à savoir l'intensité, qui lui donne le domaine à régir. En quel sens faut-il dire pourtant que le principe empirique ne rend compte de rien ? D'après Deleuze, c'est que *ni la création du système ni son évolution ne trouvent leur raison suffisante dans le principe de dégradation, qui se contente d'accompagner l'extension de la différence intensive ; c'est au contraire l'individuation intensive qui constitue la raison suffisante de tous les systèmes, physiques, biologiques et psychiques.*

Encore une fois, jamais le principe de dégradation n'est démenti ni contredit. Et néanmoins, s'il « explique » tout, il ne rend compte de rien. Si tout y entre, a-t-on pu dire, rien n'en sort. Si rien ne le contredit, s'il n'a pas de contre-ordre ni d'exception, en revanche, il y a bien des choses d'un autre ordre. Si la remontée locale d'entropie est compensée par une dégradation plus générale, elle n'est nullement comprise ni produite par lui. C'est le sort des principes empiriques de laisser hors d'eux les éléments de leur propre fondation. Le principe de dégradation ne rend compte évidemment ni de la création du système le plus simple, ni de l'évolution des systèmes (*DR*, 328).

Quand l'existence d'un système est presque entièrement création et évolution, c'est-à-dire production et reproduction de la différence, comme c'est le cas de l'individuation des systèmes biologiques et psychiques, alors le principe empirique n'est pas contredit, mais se trouve singulièrement démuné car les facteurs individuels, qui sont impliqués en eux-mêmes, ne trouvent aucune illustration dans l'étendue. Or, c'est précisément l'individuation en elle-même

2008 (les thèses principales en sont résumées dans *L'ontophylogénèse. Évolution des espèces et développement de l'individu*, Paris, Quae Éditions, 2012).

dont la philosophie de Deleuze veut rendre compte. C'est pourquoi elle porte sur ces « choses d'un autre ordre », c'est-à-dire d'un ordre transcendantal, qui persistent dans les systèmes. Et c'est la multiplication de leurs représentants au sein d'un même système qui définit sa complexité, à savoir les centres d'enveloppement comme conditions d'intériorisation de la différence individuant. Par conséquent, si la réplication ne dément ni ne contredit l'explication, elle lui échappe en grande partie. Le type d'individuation qu'instaure l'exercice de la pensée pure, le régime de résonance interne qui lui est propre, semble donc bien en mesure de donner à l'individu une consistance telle que la mort extensive ne l'affecte que très partiellement, voire pas du tout. Le but final de l'existence, accompli par la pensée, n'est-il pas justement, comme Deleuze l'écrit à propos de Spinoza, que « des deux éléments qui nous composent, la partie intensive de nous-mêmes [prenne] relativement beaucoup plus d'importance que les parties extensives », de sorte que, « à la limite, quand nous mourons, ce qui périt n'est "d'aucune importance eu égard à ce qui persiste" » (*SPE*, 297)³⁵⁸ ?

Il semble donc bien que, chez Deleuze, les systèmes de la pensée pure soient en mesure de conjurer la mort extensive, de la vaincre — pour autant qu'ils s'élèvent à la vérité de l'éternel retour. Ceci nous mène à la seconde difficulté, à l'autre aspect de notre question initiale. Le système purement intensif voué à l'éternel retour est-il vivable ? Ce monde de la volonté de puissance ne comporte-t-il pas pour le penseur un danger qui n'est pas moins redoutable que le retour à la matière brute ? N'est-ce pas précisément ce danger qu'ont encouru, au prix des souffrances de la folie, Nietzsche et Artaud ? Nous le verrons, ce danger à la fois clinique, éthique et noétique, est peut-être le motif le plus puissant de *Logique du sens*. Toujours est-il que ce motif trouve ses conditions déjà clairement posées dans *Différence et répétition*. Car la mort ne se confond pas pour Deleuze avec le retour à la matière inorganique, avec l'annulation de la différence intensive. Elle présente en réalité deux faces, une extensive et une intensive, l'état purement intensif de la matière n'étant pas plus vivable que l'annulation extensive de la différence. Si le système intensif a vaincu la mort extensive par dégradation (intensité = 0), ne l'a-t-il pas troquée pour une mort d'une tout autre nature mais pas moins terrifiante, une mort intensive par involution (intensité = 1) ? *Il y a donc deux manières de mourir, deux concepts de l'indifférencié qui ne se recouvrent*

³⁵⁸ Cf. B. Spinoza, *Éthique*, V, 38, sc. — Ainsi, au début du cours du 2 novembre 1982, Deleuze parlera de son travail sur les signes et le temps en ces termes : c'est un « projet auquel je tiens comme à ma vie, ma vie spirituelle – pas comme à ma vie tout court, mais, c'est la meilleure, ma vie mentale... » (cours disponible en ligne sur www.webdeleuze.com).

jamais : l'annulation de la différence en extension, le retour à la matière inanimée (trou noir) ; la libération des différences intensives, différences non liées, libres et flottantes (surface blanche). Pour Deleuze, la première mort est un événement empirique qui survient toujours du dehors, à la manière du poison qui décompose le corps chez Spinoza, mais la seconde est une instance transcendante qui monte silencieusement du dedans, véritable sens de l'instinct de mort freudien. Ainsi, si l'une achève le mouvement de dégradation de l'énergie, l'autre accomplit le mouvement forcé de l'individuation psychique, sans que les deux puissent jamais coïncider, puisqu'en mourant un corps retourne à l'état de la matière brute du point de vue empirique, en même temps qu'il libère les intensités qu'il enfermait du point de vue transcendantal³⁵⁹. « Voulue du dedans, la mort arrive toujours du dehors », ainsi de la maladie et de l'effondrement de Nietzsche, événement justiciable d'une double causalité (*DR*, 333 ; *LS*, 131).

Par rapport à *Logique du sens*, *Différence et répétition* présente une théorie étrangement pacifiée du monde intensif de la volonté de puissance. On a d'ailleurs parfois peine à croire que les deux ouvrages aient paru à un an d'intervalle, tant l'un est habité par la question de la folie, par la « fragilité » des conquêtes de la pensée sur l'instinct de mort, et tant l'autre semble parfois à l'abri de ces tourments. En réalité, les choses sont plus complexes, et il suffit de les considérer davantage en détail pour s'en convaincre : le problème de l'instinct de mort, du rapport interne de la pensée et de la folie, de la cruauté et de la schizophrénie, est déjà présent dans de nombreux passages de *Différence et répétition*, et les conditions de ce problème ont été en partie posées l'année précédente dans *Présentation de Sacher-Masoch* autour du problème de la perversion. Rien n'interdit de penser d'ailleurs que Deleuze ait conçu *Logique du sens* comme un prolongement des questions que *Différence et répétition* n'avait pu traiter pour elles-mêmes mais dont toute la tâche de la pensée dépend. Il est sûr du moins que, à la fin des années 1960, l'exigence d'une pensée pure, adéquate à la forme pure du temps, entraînée par l'instinct de mort, est l'indice d'un véritable problème pour Deleuze. À considérer l'importance que prendra la question de la folie et de l'instinct de mort dans la suite de son œuvre, le lecteur est même enclin à douter que *Logique du sens* l'ait résolu de manière satisfaisante. Nous aurons à en juger. Reste que Deleuze s'y efforce déjà. Il n'est donc pas inutile de rappeler pour l'heure que, dans l'insistance sur ce *rapport interne* de la pensée, de la folie et de la mort,

³⁵⁹ Sur l'impossible coïncidence des deux morts, cf. M. Blanchot, *L'espace littéraire*, Paris, NRF, 1955, p. 107, p. 160-161 (cité in *DR*, 148-149 ; *LS*, 178).

Deleuze témoigne d'une grande distance à l'égard de la conception spinoziste de l'exercice de la pensée, et de sa proximité avec Nietzsche ainsi qu'avec Bataille, Blanchot ou Foucault. Car si tout nous porte à croire qu'il y a chez lui une aspiration de type spinoziste à la victoire de la pensée sur la mort, à l'expérience de l'éternité, il n'y en a pas moins aussi une inquiétude profonde et une prudence redoublée quant aux menaces de la folie.

Le danger de la folie

La fragilité de la surface est un leitmotiv de *Logique du sens*. « Rien de plus fragile que la surface » (*LS*, 101)³⁶⁰. L'opposition philosophique hauteur-surface-profondeur qui structure l'ouvrage, et que nous avons évoquée à propos de la théorie de l'Idée, trouve ici son enjeu proprement vital. Dès lors qu'elle quitte les hauteurs de la transcendance, la pensée est exposée à la menace du sans-fond, à l'abîme de la folie que Deleuze décrit ici en termes évocateurs :

La menace est d'abord imperceptible ; mais il suffit de quelques pas pour s'apercevoir d'une faille agrandie, et que toute l'organisation de surface a déjà disparu, basculé dans un ordre primaire terrible. Le non-sens ne donne plus de sens, il a tout mangé. On croyait d'abord rester dans le même élément, ou dans un élément voisin. On s'aperçoit qu'on a changé d'élément, qu'on est entré dans une tempête. On croyait encore être parmi les petites filles et les enfants [*i.e.* chez Lewis Carroll], on est déjà dans une folie irréversible. On croyait être à la pointe de recherches littéraires, dans la plus haute invention des langages et des mots ; on est déjà dans les débats d'une vie convulsive, dans la nuit d'une création pathologique concernant les corps (*LS*, 101).

L'aspiration de la surface par le sans-fond, l'engloutissement de la forme dans le fond constitue le danger proprement schizophrénique, la débâcle généralisée des surfaces, la folie qui guette l'acte de penser de l'intérieur. Or, comment se caractérise pour Deleuze cette folie schizophrénique, la disparition de la surface ? L'effet le plus important tient sans doute dans l'effondrement de la frontière entre les choses et les propositions, entre les corps et les mots. Dans la débâcle des surfaces, tout devient corporel. Tout est éprouvé comme un affect physique et intensif qui atteint directement la chair, car la surface du sens n'opère plus la séparation des mots et des choses,

³⁶⁰ On ne trouve aucune occurrence des mots « fragile » et « fragilité » dans *Différence et répétition* ; on en trouve au moins huit dans *Logique du sens* à propos de la surface ou du sens.

de sorte que tout le langage devient un langage-affect, immédiatement en prise sur les nerfs et les organes.

Dans l'organisation de surface que nous appelions secondaire, les corps physiques et les mots sonores sont séparés et articulés à la fois par une frontière incorporelle, celle du sens qui représente d'un côté l'exprimé pur des mots, de l'autre côté l'attribut logique des corps. Si bien que le sens a beau résulter des actions et des passions de corps, c'est un résultat qui diffère en nature, ni action ni passion lui-même, et qui garantit le langage sonore de toute confusion avec le corps physique. Au contraire, dans cet ordre primaire de la schizophrénie, il n'y a plus de dualité qu'entre les actions et les passions du corps ; et le langage est les deux à la fois, entièrement résorbé dans la profondeur béante. Plus rien n'empêche les propositions de se rabattre sur les corps et de confondre leurs éléments sonores avec les affects du corps, olfactifs, gustatifs, digestifs (*LS*, 111).

Ce que le sens assurait, c'était la disjonction superficielle des mots et des corps, de la conscience et de son objet. Dans le sans-fond en revanche, tout devient affaire de corps. La découverte, ou plutôt la conquête de la surface qui fait tout l'objet de *Logique du sens*, doit être comprise à cet égard comme le moyen de conjurer le danger schizophrénique, comme la fragile possibilité de faire remonter l'intensité du sans-fond sans crever ni engloutir la surface. C'est là que trouve son sens le modèle clinique de la perversion élaboré dans *Présentation de Sacher-Masoch* et *Logique du sens* : la structure perverse offre pour Deleuze le moyen de pacifier l'instinct de mort, d'en neutraliser la puissance agressive et destructrice, de la faire passer au service de la pensée — l'art des surfaces. Nous avons vu que Deleuze comparait dans *Différence et répétition* les trois synthèses de la Psyché aux trois dimensions des systèmes intensifs : la synthèse d'Habitus est un couplage des séries disparates, une liaison de l'excitation psychique ; la synthèse d'Érôs, une résonance interne des séries ; et celle de Thanatos, qui découle de la résonance interne, un mouvement forcé dont l'amplitude psychique déborde les séries résonantes. Dans sa plus grande généralité, la question que pose Deleuze dans *Logique du sens* est donc de savoir à quelles conditions l'énergie biopsychique déssexualisée et déplaçable qui se confond avec l'instinct de mort et se constitue à la faveur du mouvement forcé, est susceptible de passer au service d'une pensée spéculative, plutôt que de faire éclater le système dans lequel elle fulgure. Ces deux possibilités forment « la plus grande chance » et « le plus grand danger » du mouvement forcé : *sous quelles conditions l'intensité qui surgit dans le système psychique peut-elle être entièrement mise au service de la pensée plutôt que de sombrer dans la nuit schizophrénique ?* Ou bien,

selon le vocabulaire fixé par *Logique du sens*, comment constituer une surface « métaphysique », « transcendantale », ou encore « mentale » ? (*LS*, 279-280).

L'exigence d'une conquête de la surface n'apparaît pas avec *Logique du sens*, mais déjà dans l'étude sur Sacher-Masoch. S'il fallait dater son apparition dans le système deleuzien, c'est à 1967 qu'il faut faire remonter les premières analyses du rapport interne de la pensée et de la folie, du terrible danger de l'instinct de mort. *Les analyses*, car c'est également en 1967 que paraît le commentaire du roman de Michel Tournier *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, intitulé « Une théorie d'autrui ». Deleuze y interprète les aventures de Robinson comme une découverte de la surface, comme la conquête d'une structure perverse ou d'un monde sans autrui. Nous ne pouvons encore comprendre en quoi cette exigence d'une conquête de la surface correspond chez Deleuze à la structure perverse. Reste que, si cette exigence apparaît à partir de 1967, nous devrions en trouver déjà la trace dans *Différence et répétition*, paru un an plus tard. Cette trace, c'est justement la théorie d'autrui ; c'est elle qui doit maintenant retenir notre attention. Mais avant d'y venir, remarquons déjà que l'exigence d'une conquête de la surface, c'est-à-dire d'une différence individuant et intensive qui soit pourtant pensable, correspond exactement à la tâche que se fixait Deleuze au premier chapitre de *Différence et répétition*. En effet, la différence recherchée est définie contre les deux formes de l'indifférence : le pur indéterminé et les déterminations flottantes, le trou noir et le mur blanc. « L'indéterminé est tout à fait indifférent, mais des déterminations flottantes ne le sont pas moins les unes par rapport aux autres » (*DR*, 43). Contre l'indifférence, Deleuze réclame *une différence où le déterminé fait corps avec l'indéterminé, une différence qui se distingue du fond intensif dont elle sort mais le charrie avec elle, un phénomène qui ne se confond pas avec sa condition mais la présente en apparaissant, un signe qui symbolise avec le signal — tel l'éclair qui, fulgurant, montre la nuit orageuse qui l'a fait naître*.

L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le traîner avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être fond. Il y a du cruel, et même du monstrueux, de part et d'autre, dans cette lutte contre un adversaire insaisissable, où le distingué s'oppose à quelque chose qui ne peut pas s'en distinguer, et qui continue d'épouser ce qui divorce avec lui. La différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale (*DR*, 43).

Sous ces différents aspects, nous voyons que Deleuze avait une vive conscience du danger représenté par le sans-fond sous toutes ses « formes ». Sauf à le lire avec mauvaise grâce, on ne saurait guère lui reprocher d'exalter une quelconque fusion mystique dans l'absolu, de prôner une coïncidence avec l'Un-Tout ou la Différence. C'est au contraire avec le plus grand soin que Deleuze explore cette frontière qui sépare le sens du non-sens, arpente cette surface qui risque toujours de basculer dans le sans-fond. On ne saurait lui objecter d'avoir troqué trop facilement, avec l'éternel retour, la mort extensive contre une mort intensive. S'il est vrai que « tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche », un des principaux apports de Deleuze à la question des conditions de l'exercice de la pensée philosophique reste peut-être, de ce point de vue, la réouverture de la question de la folie. Or, comment définir la tâche de la pensée philosophique dans ces conditions-là ? Comment d'un côté élever le système psychique au simulacre et conjurer la mort empirique sans être vaincu de l'autre par l'instinct de mort, par la fêlure ? Deleuze se trouve à la fin des années 1960 devant cette tâche fort complexe, dont il esquisse la solution entre 1967 et 1969. Il nous faut donc reprendre la question de l'individuation des systèmes psychiques là où nous l'avions laissée, au niveau de ses centres d'enveloppement, c'est-à-dire au niveau de la théorie d'autrui.

La spécificité des systèmes psychiques et la structure-autrui

Le système du Je fêlé et du Moi dissous

Deleuze ne croit pas que le Je et le Moi suffisent à définir les systèmes psychiques. Car ces deux instances sont les dimensions actuelles d'un système psychique, ses « fonctions de développement », non pas les catégories de son individuation dynamique. Le Je et le Moi sont « les figures de la différenciation », les deux aspects de l'individu psychique constitué dans la représentation, forme et matière (*DR*, 330). Et à la limite, *le Je constitue la forme déterminante de la pensée en général, soumise à la forme d'identité, tandis que le Moi se présente comme sa matière déterminable, soumise à une continuité de ressemblance — le Même et le Semblable*. En ce sens, chez Deleuze, le Cogito désigne, quant aux systèmes psychiques, le schème hylémorphique qui met en corrélation ces deux instances (je me pense).

La corrélation psychique fondamentale s'exprime dans la formule JE ME PENSE, comme la corrélation biologique s'exprime dans la complémentarité

de l'espèce et des parties, de la qualité et de l'extension. C'est pourquoi le Je, le Moi, chacun de son côté commence par des différences, mais ces différences sont, dès le début, distribuées de manière à s'annuler, conformément aux exigences du bon sens et du sens commun. Le Je apparaît donc aussi bien à la fin comme la forme universelle de la vie psychique sans différences, et le Moi, comme la matière universelle de cette forme. Le Je et le Moi s'expliquent, et ne cessent de s'expliquer à travers toute l'histoire du Cogito (*DR*, 330-331).

Si tout type de système doit être défini par ce qui revient respectivement à l'Idée, à l'individuation et à la différenciation, qu'en est-il des systèmes psychiques en général ? Nous savons que Deleuze substitue à la corrélation du Je et du Moi celle du Je fêlé et du Moi dissous. Mais quels rôles jouent ces deux notions dans la description des systèmes psychiques ? Le Je fêlé désigne la condition idéale de la pensée (Je est un Autre) et le Moi dissous son produit immanent (sujet larvaire, moi passif), mais ni l'un ni l'autre ne désigne le processus d'individuation lui-même. Ils constituent les deux pôles du système psychique en tant que système signal-signé. Quelle instance commande alors l'individuation dans les systèmes psychiques, la fulguration de la pensée ? Deleuze écrit : « Ce sont les Idées qui nous conduisent du Je fêlé au Moi dissous » (*DR*, 332). Nous ne pouvons pas croire pourtant que les Idées désignent les facteurs individuels, à moins de confondre le champ pré-individuel avec le champ d'individuation, l'Idée avec sa dramatisation. Nous croyons que Deleuze veut dire, plus précisément, que l'Idée conduit du Je fêlé au Moi dissous *en tant qu'elle s'exprime* ; que ce qui revient à l'individuation dans les systèmes psychiques, ce n'est pas l'Idée elle-même, mais son mouvement d'expression.

Ce sont les Idées qui nous conduisent du Je fêlé au Moi dissous. Ce qui fourmille aux bords de la fêlure, nous l'avons vu, ce sont les Idées comme autant de problèmes, c'est-à-dire comme multiplicités faites de rapports différentiels et de variations de rapports, point remarquables et transformations de points. Mais ces Idées s'expriment dans les facteurs individuels, dans le monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète du penseur ou le système du Moi dissous (*DR*, 332-333).

Comment Deleuze détermine-t-il ces facteurs individuels dans les systèmes psychiques ? Tandis que le Je et le Moi représentent l'annulation de la différence intensive dans le système (intensité = 0), les facteurs individuels en expriment l'état d'implication (intensité = 1). De l'intensité impliquée à l'annulation extensive, du principe transcendantal au principe

empirique, de l'instinct de mort à la mort empirique, se déploie toute la synthèse asymétrique, tout le domaine des facteurs individuels. *C'est cette instance transcendante, que Deleuze comprend comme fêlure ou instinct de mort, qui définit la nature des facteurs individuels dans les systèmes psychiques : « puissance interne qui libère les éléments individuels de la forme du Je ou de la matière du moi qui les emprisonnent » (DR, 333).* Et précisément, chaque fois que nous pénétrons dans l'Idée ou qu'une faculté particulière est élevée à son exercice supérieur, chaque fois que la pensée est réellement engendrée et que nous apprenons, nous éprouvons un affect intensif qui dissout l'identité du Je et la ressemblance du moi. C'est cette épreuve de la pensée qui se confond avec l'expérience du monde intensif de la volonté de puissance. Telle est pour Deleuze la grande découverte de la philosophie de Nietzsche : le monde de la volonté de puissance comme forme intensive de l'indifférencié qui correspond à la pensée pure (monde des singularités pré-individuelles, surface blanche où les différences sont libres et non liées). Par conséquent, d'après Deleuze, Nietzsche nous apprend que le dépassement nécessaire du Je et du Moi ne nous entraîne pas au-delà de l'individuation, ne nous plonge pas dans un néant impersonnel ou un universel abstrait, parce que ce sont au contraire le Je et le Moi qui sont impersonnels et abstraits ; que ce dépassement nous entraîne en réalité au cœur du processus d'individuation, nous met en prise directe avec ses dynamismes proprement dramatiques et ses transports dionysiaques.

[Le Je et le Moi] doivent être dépassés, mais par et dans l'individuation, vers les facteurs individuels qui les consomment, et qui constituent le monde fluent de Dionysos. L'indépassable, c'est l'individuation même. Au-delà du moi et du Je, il y a non pas l'impersonnel, mais l'individu et ses facteurs, l'individuation et ses champs, l'individualité et ses singularités pré-individuelles (DR, 332).

Pour que la pensée aille au bout de cette puissance, il est donc nécessaire que la pensée libère l'intensité impliquée dans les facteurs individuels du système psychique et représentés par les centres d'enveloppement. Deleuze nomme « structure-autrui » ces centres d'enveloppement qui témoignent pour les intensités impliquées dans un système psychique en voie d'explication.

La théorie deleuzienne d'autrui ne s'inscrit pas d'emblée dans le cadre d'une problématique éthique : ainsi de la fin du cinquième chapitre de *Différence et répétition*. À le lire, la notion d'autrui semble surtout y permettre à Deleuze de préciser le régime d'individuation propre aux systèmes psychiques. Pourtant, le rapport intrinsèque que la pensée entretient chez lui avec le but final de l'existence nous persuade que l'enjeu est ailleurs. C'est d'ailleurs ce que suggèrent les pages conclusives du livre où Deleuze reprend la question : elle y apparaît cette fois comme une tâche, quoiqu'il n'en précise pas clairement le but (*DR*, 360-361). Ces deux aspects, théorie de la pensée et but final de l'existence, se trouvent réunis dans le commentaire du roman de Michel Tournier *Vendredi ou les limbes du pacifique* (initialement intitulé « Une théorie d'autrui (Michel Tournier) » puis repris en appendice de *Logique du sens* sous le titre « Michel Tournier et le monde sans autrui ») (*LS*, 350-372). *Autrui s'y présente comme la médiation qui rapporte la conscience à son objet et la distingue de lui ; le but qui lui est associé est la tâche même de la pensée, à savoir conquérir un monde sans autrui où la conscience est immédiatement en prise sur son objet, libérée de toute médiation. Apparaît alors plus nettement la portée générale de la théorie d'autrui dans le système de l'empirisme transcendantal.* La question de la robinsonade est d'ailleurs l'occasion pour Deleuze de remobiliser ses réflexions de jeunesse sur les îles désertes : ses méditations initiales autour du recommencement du monde, de la répétition de l'origine, entrent alors en écho avec la tâche ultime de la pensée considérée comme conquête d'un rapport direct aux choses. Dans la chronologie du premier Deleuze, tout se passe alors comme si la réflexion philosophique sur autrui et la solitude mettait en miroir le produit du système avec son germe³⁶¹.

Aux théories traditionnelles d'autrui, Deleuze reproche de ne pas parvenir à dépasser l'alternative du sujet et de l'objet : « Le tort des théories est précisément d'osciller sans cesse d'un pôle où autrui est réduit à l'état d'objet, à un pôle où il est porté à l'état de sujet » (*DR*, 334). Certes, il est vrai qu'autrui est à la fois moi pour un autre Je et un autre Je pour moi. Cependant, Deleuze estime qu'il ne s'agit là que de personnes empiriques qui incarnent autrui, des termes qui l'effectuent, mais non d'autrui comme tel. En tant que tel, *autrui est une structure a priori qui ne se confond pas avec les personnes qui l'incarnent : il n'est littéralement personne.* D'après Deleuze, Sartre aurait pressenti dans *L'Être et le Néant* la nécessité de dépasser l'alternative du sujet

³⁶¹ Sur ce point, cf. *infra*, chap. 8.

et de l'objet vers la structure *a priori* qu'ils supposent. Mais en caractérisant autrui par le regard, il serait retombé dans l'alternative qu'il prétendait conjurer : le regard marque en effet l'instant précis « où *quelqu'un* vient remplir la structure », autrui étant ainsi « celui qui me constitue comme objet quand il me regarde, quitte à devenir objet lui-même quand je parviens à le regarder » (*LS*, 360, n. 11)³⁶². Or, s'il doit être une structure *a priori*, il faut qu'autrui soit défini indépendamment de son effectuation empirique. Car « que cette structure soit effectuée par des personnages réels, par des sujets variables, moi pour vous, vous pour moi, n'empêche pas qu'elle préexiste, comme condition d'organisation en général, aux termes qui l'actualisent » (*LS*, 357). Comment Deleuze définit-il alors la structure-autrui *a priori* ?

Sa définition est invariable chez Deleuze : autrui est l'expression d'un monde possible. « Que l'on considère un visage terrifié (dans des conditions d'expérience où je ne vois pas, et ne sens pas les causes de cette terreur). Ce visage exprime un monde possible — le monde terrifiant » (*DR*, 334). À première vue, il ne semble guère différent de définir autrui par l'expressivité du visage plutôt que par le regard. Quelle différence pourtant, du regard à l'expression ? Si Deleuze réclame des conditions d'expérience spécifiques pour définir autrui (je vois un visage effrayé sans voir la cause de cette terreur), c'est que la structure-autrui *a priori* apparaît lorsque le monde exprimé par le visage d'autrui est tout entier enroulé dans son expression. Autrui ne se présente pas comme tel au moment où quelqu'un me regarde, mais au « moment où l'exprimé n'a pas encore (pour nous) d'existence hors de ce qui l'exprime » (*DR*, 335). À la différence du regard, l'expression désigne donc la torsion de l'exprimé dans l'exprimant, « telle que l'exprimé n'existe pas hors de l'exprimant, bien que l'exprimant s'y rapporte comme à quelque chose d'autre » (*DR*, 334). Ce qui compte ici ce n'est plus l'oscillation entre deux sujets qui deviennent alternativement objets sous le regard de l'autre, c'est l'enveloppement du monde terrifiant dans un visage terrifié qui en diffère réellement. Si le visage enveloppe un monde possible, c'est que ce monde n'a pour moi aucune existence en dehors du visage qui l'exprime ; et s'il en diffère réellement, c'est que le visage terrifié ne ressemble pourtant pas

³⁶² D'où le jugement de Deleuze dans *Différence et répétition* : « Même Sartre se contentait d'inscrire cette oscillation dans autrui comme tel, en montrant qu'autrui devenait objet quand j'étais sujet, et ne devenait pas sujet sans que je fusse à mon tour objet. Par là la structure d'autrui restait méconnue, ainsi que son fonctionnement dans les systèmes psychiques » (*DR*, 334 ; nous soulignons). De même dans *Logique du sens* : « et même une conception comme celle de Sartre se contentait dans *l'Être et le Néant*, de réunir les deux déterminations, faisant d'autrui un objet sous mon regard, quitte à ce qu'il me regarde à son tour et me transforme en objet » (*LS*, 356 ; nous soulignons).

au monde terrifiant. « Dans chaque système psychique, il y a toujours un fourmillement de possibilités autour de la réalité ; mais nos possibles sont toujours les Autres. Autrui ne peut pas être séparé de l'expressivité qui le constitue » (*DR*, 334).

En quoi la structure-autrui assure-t-elle l'individuation du champ perceptif et du système psychique, comme Deleuze le suggère constamment ? C'est que *la structure-autrui assure une médiation entre la conscience et son objet, de sorte qu'elle ne se confond avec aucun des deux ; c'est en fonction d'autrui que la genèse statique ontologique se présente comme la genèse simultanée de la conscience et de son objet*. En effet, je ne perçois les objets comme distincts de ma conscience que parce qu'autrui s'immisce entre eux et moi, parce que je suppose la possibilité d'autres points de vue sur une même chose. Sans la fonction-autrui, tout ce que je ne perçois pas est un néant pour moi, du fait même qu'aucun point de vue ne peut l'exprimer, si bien que la conscience adhère totalement à son objet, en devient indiscernable. « En l'absence d'autrui, la conscience et son objet ne font plus qu'un » (*LS*, 361). Pour Deleuze, cet effet de la structure-autrui est double, spatial et temporel. — *Spatialement*, autrui assure les marges et les transitions dans le monde. Les marges, « puisque la partie de l'objet que je ne vois pas, je la pose en même temps comme visible pour autrui » (*LS*, 355) : je sais par exemple que cet objet dont je ne vois que trois faces est un cube à six faces parce que je peux imaginer, corrélativement à la mienne, l'existence d'autres perspectives sur le cube. C'est donc autrui qui rend compte du fait que « cette *profondeur* pour moi, d'après laquelle les objets empiètent ou mordent les uns sur les autres, et se cachent les uns derrière les autres, je la vis aussi comme étant une *largeur possible* pour autrui » (*LS*, 355). Les transitions, dans la mesure où les marges introduisent une potentialité dans ma perception telle que l'objet que je vois actuellement annonce ceux qui sont situés hors-champ. De la sorte, au lieu de me heurter violemment, la vision d'un nouvel objet s'insère en douceur dans la continuité de mon champ perceptif. — Si autrui assure la distinction de la conscience et de son objet spatialement, il la garantit aussi *temporellement*. « Le premier effet de sa présence concernait l'espace et la distribution des catégories de la perception ; mais le deuxième effet, peut-être le plus profond, concerne le temps et la distribution de ses dimensions, du précédent et du suivant dans le temps. Comment y aurait-il encore un passé quand autrui ne fonctionne plus ? » (*LS*, 361). Ainsi par exemple, c'est en même temps que je développe le monde effrayant enveloppé par autrui et que le monde rassurant se trouve relégué dans le passé. Autrui est un monde possible qui renvoie sans cesse le moi à un monde passé, de sorte que par sa médiation le sujet et

l'objet ne sont jamais contemporains. Quand sa structure s'efface au contraire, la conscience et l'objet coïncident alors « dans un éternel présent » (LS, 361). Bref, selon Deleuze, *sans autrui la conscience et son objet adhèreraient l'un à l'autre dans l'espace comme dans le temps*. D'ailleurs, n'est-ce pas le cas d'un système matériel dépourvu de centres d'enveloppement ? Mais aussi, paradoxalement, de la profondeur schizophrénique où la frontière entre les mots et les choses est abolie, où la représentation a coulé, « débâcle généralisée où la fin retrouve le point de départ [...] suivant les deux figures de la mort » ?

Pour Deleuze, Autrui est un centre d'enveloppement dans les systèmes psychiques, il est le représentant des facteurs individuels, tandis que le Je et le Moi y forment des fonctions de développement : ce sont eux, en effet, qui développent le monde enveloppé par autrui, qui dissolvent sa structure en l'actualisant, « soit pour y participer, soit pour le démentir (je déroule le visage effrayé d'autrui, je le développe en un monde effrayant dont la réalité me saisit, ou dont je dénonce l'irréalité) » (DR, 335). Mais ce faisant, il est évident que le Je et le Moi actualisent les valeurs d'implications du système au lieu de les maintenir implicites. Or, d'après Deleuze, le penseur doit suivre le chemin inverse : non pas expliquer autrui, le réduire à l'état d'objet ou le porter à l'état de sujet, mais remonter à sa structure a priori, et de sa structure au monde exprimé qu'il enveloppe.

Vers un monde sans Autrui

Il est manifeste que, dans sa théorie expressive d'autrui, Deleuze récupère l'essentiel de ce qui revient à la monade leibnizienne : exprimer un monde qui n'existe pas hors d'elle, quoiqu'il en diffère réellement ; constituer un point de vue sur ce monde défini par une portion limitée d'expression claire ; préexister aux termes qui l'effectuent, c'est-à-dire être déterminée indépendamment du sujet empirique qui vient occuper ce point de vue. À cet égard, Deleuze ne recourt pas sans raison à des termes leibniziens pour définir autrui. Et s'il fallait nous persuader de cette ascendance leibnizienne, une remarque de Deleuze l'atteste : « La conception de Tournier comporte évidemment des échos leibniziens (la monade comme expression de monde) » (LS, 360, n. 11). Pourtant, le problème d'autrui n'est pas un problème leibnizien. Le plus significatif est alors probablement que la formule « expression d'un monde possible » est leibnizienne dans sa lettre, et anti-leibnizienne dans son esprit. Car qu'est-ce qu'un monde possible chez Leibniz ? Ce n'est assurément pas le même monde exprimé d'un autre point

de vue, une autre portion du même monde exprimée par une autre monade ; c'est un autre monde, une autre pièce de théâtre jouée en même temps sur une autre scène. *Un monde possible n'est pas une virtualité de mon monde, mais un monde divergent.* Deleuze ne cesse de rappeler que, chez Leibniz, un monde est constitué « à condition que les séries soient convergentes », tandis qu'« un "autre" monde commencerait au voisinage des points où les séries obtenues divergeraient » (LS, 133). Or, un monde possible est précisément défini par une série divergente par rapport au monde actuel. Mais à quel monde appartient alors autrui ? N'est-il pas nécessairement à la fois une dimension de mon monde dans lequel il apparaît et l'expression d'un autre qu'il exprime et que je ne perçois pas ? Il est clair que, pour Deleuze du moins, autrui est à cheval sur plusieurs mondes, à l'instar de la notion vague d'Adam définie par quelques singularités seulement et commune à plusieurs mondes. *C'est en ce sens précis que, pour Deleuze, autrui n'est personne : car, à la limite, il est un individu = x commun à tous les mondes — le nomade en personne ; avec la théorie d'autrui, Deleuze quitte donc le domaine leibnizien de la compossibilité pour l'univers bourgeois des mondes impossibles, univers où les mondes divergents sont affirmés au sein d'un « même » monde, où les mondes possibles sont les variantes d'une « même » histoire.* Les distributions sédentaires d'individus constitués s'effacent devant la distribution nomade de singularités pré-individuelles. La monadologie cède sa place à une nomadologie.

Nous ne nous trouvons plus du tout devant un monde individué constitué par des singularités déjà fixes et organisées en séries convergentes, ni devant des individus déterminés qui expriment ce monde. Nous nous trouvons maintenant devant le point aléatoire des points singuliers, devant le signe ambigu des singularités, ou plutôt devant ce qui représente ce signe, et qui vaut pour plusieurs de ces mondes, et à la limite pour tous, au-delà de leurs divergences et des individus qui les peuplent. Il y a donc un « Adam vague », c'est-à-dire vagabond, nomade, un Adam = x, commun à plusieurs mondes. Un Sextus = x, un Fang = x. À la limite, un quelque chose commun = x commun à tous les mondes. Tous les objets = x sont des « personnes » (LS, 139).

Cet univers que *Le pli* présentera comme néo-leibnizien, *Logique du sens* le décrit, vingt ans plus tôt, en termes nietzschéens. Deleuze considère en effet qu'il revient à Nietzsche d'avoir surmonté par son perspectivisme les limitations infligées au point de vue leibnizien. Qu'est-ce à dire ? Pour Deleuze, une des grandes originalités de Leibniz est d'avoir vu, non pas qu'il n'y avait que des points de vue sur les choses (au sens vulgaire du relativisme), mais que chaque chose et chaque être était un point de vue sur le

monde. Cette idée se monnaie cependant d'un principe de limitation dans le système des monades, puisque les points de vue divergents sont distribués dans des mondes impossibles qui ne communiquent pas avec le monde effectif. Dans le monde leibnizien, tous les points de vue convergent donc sur un même monde dont l'identité est leur géométral, point de vue divin absolu qui comprend tous les relatifs. Tout change avec Nietzsche : la divergence est désormais intériorisée dans une perspective qui l'affirme. D'après Deleuze, ce n'est plus le même monde que chaque perspective exprime, mais un autre monde, irréductible. Seulement, tous ces mondes impossibles communiquent et résonnent dans et par leur distance même. Le monde exprimé par toutes les perspectives à la fois n'est plus défini par un géométral qui surmonterait les différences de points de vue, mais par un point aléatoire qui, circulant dans toutes les séries, rapporte les perspectives les unes aux autres à travers leur distance même.

Leibniz déjà nous avait appris qu'il n'y avait pas de point de vue sur les choses, mais que les choses, les êtres, étaient des points de vue. Seulement, il soumettait les points de vue à des règles exclusives telles que chacun ne s'ouvrait sur les autres que pour autant qu'il convergeaient : les points de vue sur la même ville. Avec Nietzsche au contraire, le point de vue est ouvert sur une divergence qu'il affirme : c'est une autre ville qui correspond à chaque point de vue, chaque point de vue est une autre ville, les villes n'étant unies que par leur distance et ne résonant que par la divergence de leurs séries, de leurs maisons et de leurs rues. Et toujours une autre ville dans la ville. Chaque terme devient un moyen d'aller jusqu'au bout de l'autre, en suivant toute la distance. La perspective — le perspectivisme — de Nietzsche est un art plus profond que le point de vue de Leibniz ; car la divergence cesse d'être un principe d'exclusion, la disjonction cesse d'être un moyen de séparation, l'impossible est maintenant un moyen de communication (*LS*, 203).

Pour Vincent Descombes, la substitution que Deleuze propose de la perspective nietzschéenne au point de vue leibnizien est un tour de passe-passe. Le perspectivisme de Nietzsche ne permettrait pas plus de surmonter l'opposition de l'être pour moi et de l'être en soi que le point de vue leibnizien ne surmontait celle du monde et des monades. Au moins Leibniz conservait-il, par la convergence, la forme d'identité du monde, là où Deleuze sombre avec Nietzsche dans un perspectivisme relativiste, où chaque point de vue exprime un monde pour moi. S'il y a autant de villes que de points de vue, si la ville n'a pas une identité en soi qui rende compte de toutes les perspectives prises sur elle, alors « il se pourrait, selon Vincent Descombes, que le mot

perspective joue ici un tour à ceux qui veulent l'employer à leur fantaisie ». Et Descombes de conclure : « Sans doute le moment viendra-t-il où il faudra reconsidérer l'hypothèse initiale : renoncer à l'*être* et conserver le *pour-moi*. Et envisager l'autre possibilité : se décharger du *pour-moi* afin de garder l'*être* »³⁶³. Nous ne croyons pas que cette objection soit fondée. Car ce que notre commentateur refuse manifestement de voir, c'est qu'avec le perspectivisme nietzschéen, Deleuze entend précisément renoncer à l'opposition de l'être et du pour-moi qui supportait encore la théorie leibnizienne, et qu'il entend y renoncer au profit d'une autre conception du monde et de la perspective — de l'exprimé et de l'exprimant. C'est d'abord *l'exprimé* qui change de sens : le monde n'est plus le système convergent des monades, il devient le système divergent des perspectives, et s'ouvre sur l'infinité des perspectives auxquelles il est soumis (monde de la volonté de puissance). La *perspective* change également de sens : ce n'est plus l'individu constitué assigné à un point de vue, mais l'individu nomade = x commun à tous les mondes dans lesquels il circule. Enfin, c'est aussi *l'expression* comme torsion de l'exprimé dans l'exprimant qui change de sens : l'Être n'est plus le géométral qui fournit le principe de convergence de toutes les séries partielles (l'en-soi absolu qui recueille tous les pour-moi relatifs), il devient la Différence qui s'affirme dans tous les mondes possibles auxquels il rapporte l'individu = x.

Nous pouvons dès lors comprendre en quoi, pour Deleuze, la théorie d'autrui ne porte pas seulement sur l'individuation des systèmes psychiques, mais implique également une « éthique des quantités intensives ». Au chapitre V de *Différence et répétition*, Deleuze invoque deux principes régissant une telle éthique : « affirmer même le plus bas, ne pas (trop) s'expliquer » (*DR*, 314). Les deux principes ne se contredisent nullement. Affirmer ne se confond pas avec expliquer. Affirmer le plus bas, en ce sens, c'est faire de toute chose un objet d'affirmation, affirmer la divergence qu'elle implique et libérer les intensités qu'elle enveloppe : remonter de l'expression au pur exprimé, indépendamment de son expression spatio-temporelle. Le premier principe se dépasse alors dans le second, dont Deleuze nous livre le sens à la fin du chapitre V : « La règle que nous invoquions précédemment : ne pas trop s'expliquer, signifiait avant tout ne pas trop s'expliquer avec autrui, ne pas trop expliquer autrui, maintenir ses valeurs implicites, multiplier notre monde en le peuplant de tous ces exprimés qui n'existent pas hors de leurs expressions » (*DR*, 335). Qu'est-ce à-dire ? Contrairement à ce qu'une lecture

³⁶³ V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, p. 220-221.

trop hâtive pourrait nous laisser penser, Deleuze ne prescrit nullement de multiplier nos rapports avec autrui, de peupler notre monde de ces rapports, mais plutôt de le peupler des mondes possibles exprimés par autrui, et de multiplier ces purs exprimés. Ce qui ne signifie évidemment pas expliquer les mondes possibles en les faisant converger sur le nôtre, mais atteindre au point où les mondes divergents s'affirment simultanément dans un seul, si bien que, corrélativement, nous substituons à notre individualité constituée par un point de vue déterminé l'individualité faite de toutes les perspectives divergentes affirmée dans le point aléatoire qui les fait communiquer. L'éthique des quantités intensives mène ainsi de l'individu constitué à l'individu = x. Mais elle ne mène au « monde impliqué des quantités intensives qui constituent l'universelle individualité concrète du penseur ou le système du Moi dissous » que pour autant que l'Idée enveloppée dans la structure-autrui est exprimée comme telle, indépendamment de ses effectuations empiriques (*DR*, 333). *L'éthique deleuzienne des quantités intensives se propose donc un but précis : libérer les facteurs individuels et les singularités pré-individuelles qu'autrui emprisonne dans la limite de sujets et d'objets offerts à la représentation, afin de les laisser se distribuer librement dans l'espace de la pensée.* Dans la conclusion de *Différence et répétition*, Deleuze définit ainsi la tâche qui découle de la théorie d'autrui :

Ce qui assure l'individuation du monde perceptif, c'est la structure-autrui. Ce n'est pas du tout le Je, ni le moi ; ceux-ci, au contraire, ont besoin de cette structure pour être perçus comme individualités. Tout se passe comme si *Autrui intégrait les facteurs individuels et les singularités pré-individuelles dans les limites d'objets et de sujets*, qui s'offrent maintenant à la représentation comme perçus ou percevables. Si bien que pour retrouver les facteurs individuels tels qu'ils sont dans les séries intensives et les singularités pré-individuelles telles qu'elles sont dans l'Idée, il faut suivre à l'envers ce chemin, et, partant des sujets qui effectuent la structure-autrui, remonter jusqu'à cette structure en elle-même, donc appréhender Autrui comme n'étant Personne, puis aller encore plus loin, suivant le coude de la raison suffisante, atteindre à ces régions où la structure-autrui ne fonctionne plus, loin des objets et des sujets qu'elle conditionne, pour laisser les singularités se déployer, se distribuer dans l'Idée pure, et les facteurs individuels se répartir dans la pure intensité (*DR*, 360-361).

Ce chemin inverse, c'est le chemin de la liberté. Cette libération progressive que la cosmologie leibnizienne rendait si difficile à concevoir, voilà que l'introduction de l'expressivité d'autrui dans le monde la rend à nouveau possible, au détriment d'autrui même.

CONCLUSION — LA PENSÉE A L'ÉPREUVE DE L'EXISTENCE

Nous demandions quelle était pour Deleuze la puissance de la pensée, et sur quoi se fondait son singulier privilège parmi les phénomènes. Nous avons désormais la réponse : *la pensée est ce par quoi et ce dans quoi s'intériorisent les différences individuanes ; c'est par et dans la pensée que la différence intériorise les conditions de sa répétition*. Le monde de la volonté de puissance est cet état intensif de la différence voué à l'éternel retour. C'est en ce sens que l'éternel retour est la vérité ésotérique de tous les systèmes intensifs. La pensée possède donc cet insigne privilège de pouvoir remonter de l'expérience à ses conditions pures, de la médiation entre la conscience et son objet au principe de leur genèse simultanée. Or, comme c'est autrui qui assure cette médiation, l'exigence de remonter à un monde sans autrui se confond avec l'aspiration à un monde où la conscience est immédiatement présente à son objet, où elle s'individue avec lui — au risque de la folie. Dans cette présence immédiate, la pensée porte chaque chose à son état de signe intensif, de pur simulacre, elle dégage l'événement incorporel qui constitue la part ineffectuable de chaque état de chose.

L'événement, la part ineffectuable de chaque chose, c'est le moment de LA détermination, la différence individuanne. *Pour Deleuze, la différence individuelle, c'est la différence individuanne*. Aller jusqu'à la différence individuelle, parvenir à l'unité de la chose et du concept ne signifie donc pas qu'un concept doit correspondre à chaque objet actuel, à chaque feuille d'arbre, mais que le concept doit saisir la différence individuanne, l'individuation comme telle. Pour le concept, être taillé sur la chose même veut alors dire saisir directement et de manière autonome le moment de l'individuation de la chose et s'individualiser avec elle. Nous avons vu que Deleuze assignait au penseur la tâche de s'élever à ce monde de la volonté de puissance, à ce monde sans autrui où chaque chose se confond avec son signe intensif. Au bout de ce chemin, le système psychique se convertit en système philosophique (ou artistique). Mais jusqu'à ce qu'un tel système se constitue, jusqu'à la répétition de la différence, jusqu'à l'éternel retour de la volonté de puissance, c'est toute « l'épreuve de l'existence » qui se déploie, épreuve dans laquelle la différence doit être *effectuée* en tant que telle, l'univocité de l'être *réalisée*, l'absolu *exprimé*. Et cette effectuation se fait toujours grâce à la pensée ; seule la pensée peut « faire » la différence. Sans l'exercice de la pensée dans l'existence, jamais l'absolu n'atteindrait à cette expression de lui-même et par lui-même. Or, il n'y a aucune nécessité à ce que la pensée effectue

en fait ce qui ne lui revient même pas en droit. Car la pensée ne se tourne pas spontanément vers ses conditions. Il faut d'abord qu'elle y soit contrainte. Il nous faut donc montrer maintenant par quelle voie concrète s'opère, d'après Deleuze, cette effectuation. Il nous faut déterminer le trajet effectif de l'apprendre, la manière dont une pensée seulement possible devient une pensée effective. Bref, il nous faut suivre l'odyssée philosophique.

CHAPITRE 8. LES AVENTURES DE LA PENSÉE

Les aventures de la pensée sont l'odyssée philosophique. Elles se confondent avec l'effectuation de la puissance de penser, avec le parcours qui mène de l'engendrement de la pensée par un signe sensible à l'expression de l'absolu dans un métalangage. Du commencement philosophique à son but final, c'est-à-dire à sa répétition, il n'y a pourtant aucune forme de nécessité, seulement des aventures. Elles font de l'existence une « épreuve », un « apprentissage », une « recherche » de la vérité. On ne croira donc pas, selon l'objection nihiliste ou mystique, que l'existence soit inutile ou superflue chez Deleuze, comme on l'a cru à propos de Spinoza. L'existant n'est pas toujours déjà en présence immédiate de l'absolu. L'univocité de l'être n'est jamais donnée. Elle doit au contraire être conquise dans l'existence, par la pensée, sans que l'on ne soit jamais prémuni contre les banalités de la représentation, ou les souffrances de la folie.

LE MOUVEMENT REEL DE L'APPRENDRE

La recherche de la vérité

Procès conceptuel et itinéraire existentiel

On pourrait à bon droit s'étonner que Deleuze n'ait pas jugé utile de débiter ou d'achever *Différence et répétition*, par un chapitre consacré à l'exercice effectif de la pensée. La systématisme de l'empirisme transcendantal comme philosophie de l'expression n'aurait-elle pas exigé que fussent exposés les deux mouvements de l'expression, dont l'exercice effectif de la pensée est une pièce nécessaire ? Pourtant, quelle en est la place exacte de dans le système ? Il semble que l'exercice effectif de la pensée ait chez Deleuze une place paradoxale, parce qu'il se confond à la fois avec le commencement de la philosophie (genèse de la pensée) et avec son but immanent (expression de la différence comme telle). Ne faut-il pas dire à ce

titre qu'il a une fonction architectonique décisive, et forme la clé de voûte de l'empirisme transcendantal ? Mais où Deleuze analyse-t-il ce problème dans *Différence et répétition* ? Tout se passe comme si nous pouvions apporter trois réponses différentes à cette question. Rebroussons le chemin que nous avons emprunté dans cette étude. D'une part, l'effectuation de la pensée paraît s'incarner dans le mouvement de progression synthétique des chapitres IV et V, dans la mesure où ils suivent les différentes phases du système de l'expression : l'Idée en soi comme champ pré-individuel, la dramatisation comme phase d'individuation, l'actualisation comme production de l'individu, et enfin la pensée effective de l'Idée comme naissance de l'universel individu (système du Je fêlé et du moi dissous). Mais d'autre part, cette effectuation paraît également s'incarner dans le mouvement de régression analytique des chapitres I et II, dans la mesure où ils suivent le mouvement de recherche des conditions de l'expérience réelle : la représentation comme état naturel de la pensée (soumission de la différence à l'identique), la critique de la représentation (saut dans l'Idée comme champ d'univocité), la remontée aux conditions de l'expérience réelle et de la pensée effective (synthèse disjonctive, pensée de la différence interne). Nous avons vu que, si ces deux parties peuvent incarner l'effectuation de la pensée, l'une en suivant la voie synthétique et l'autre la voie analytique, c'est que l'on y retrouve toujours l'ordre dialectique, que Deleuze définit comme une intériorisation de la différence empirique. Or, cet ordre dialectique soutient également le chapitre III, qui traite du problème du commencement philosophique. C'est pourquoi ce chapitre peut être considéré comme une troisième version du mouvement d'effectuation de la pensée. Dans ce chapitre, Deleuze critique les postulats qui animent l'image dogmatique de la pensée afin de débarrasser la philosophie des présupposés spéculatifs et pratiques qui en bloquent l'exercice effectif ; cette critique trouve son complément dans l'analyse qu'il propose du paradoxe du commencement et de la théorie des facultés où il montre le vrai mouvement par lequel s'engendre la pensée. Il est clair que ces trois réponses successives soulèvent ensemble une grave difficulté. Car comment expliquer que Deleuze expose l'engendrement génétique de la pensée au début, au milieu et à la fin de *Différence et répétition* ? N'obtenons-nous pas trois clés de voûtes pour une seule arcade ? Et quelle serait la meilleure place pour exposer le mouvement de la pensée au sein du système ? Est-ce au milieu ? Ou bien doit-on considérer que le mouvement de la pensée se confond avec la totalité du système ?

Nous croyons que ces questions dépendent en réalité d'une autre, plus profonde : est-il possible d'exposer la genèse de la pensée *comme* elle est

engendrée dans l'expérience ? Soit le chapitre II de *Différence et répétition*, dont nous disions nous-mêmes qu'il forme la clé de voûte de l'empirisme transcendantal. Si l'on considère la régression aux pures conditions de l'expérience exposée dans les trois synthèses du temps et de l'inconscient, on conviendra que ce n'est jamais ainsi que les choses se passent dans l'expérience. Soit encore *Proust et les signes*, qui retrace le parcours qui conduit le narrateur de la *Recherche du temps perdu* à la révélation de l'absolu dans l'art. Ce parcours présente pour Deleuze les trois mêmes moments que les synthèses du temps : sensation, mémoire, pensée pure. Mais si on le compare au parcours réel, celui qui a été effectivement emprunté par le narrateur, on conviendra qu'il ne s'agit pas de la même chose. Que ce soit dans *Différence et répétition* ou *Proust et les signes*, il semble que les parcours diffèrent au moins autant que l'odyssée de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* et l'auto-déploiement du savoir absolu dans l'*Encyclopédie* ; ou, suivant un autre exemple, que ces deux trajets se ressemblent aussi peu que les huit premières propositions de l'*Éthique*, qui construisent l'idée de Dieu, et les livres II à V, qui exposent la connaissance progressive que l'homme peut prendre de Dieu, de soi et du monde dans l'expérience ; ou mieux encore, qu'ils se ressemblent aussi peu que le début de l'*Éthique* et le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, qui propose un récit de l'itinéraire expérientiel qui mène à la philosophie. Certes, l'on retrouve toujours chez Deleuze les mêmes moments dans la conquête de l'absolu ou de l'inconditionné ; mais il s'agit dans un cas d'un mouvement dialectique et logique, et dans l'autre d'un itinéraire empirique existentiel. Le chemin que j'emprunte en tâtonnant pour sortir de la caverne n'est pas celui que je dessine après l'avoir parcouru dans les deux sens. Et si la recherche de la vérité dans l'expérience diffère en nature de son exposition logique dans le concept, le « même » parcours ne doit-il pas être exposé deux fois, une fois du point de vue de la logique des choses mêmes, une autre fois du point de vue subjectif de l'expérience du sujet ?

Il est évident que Deleuze ne pouvait se contenter d'une telle disjonction. Du point de vue de l'absolu, il doit y avoir une communication entre la voie de l'expérience et la logique de l'expérience, entre l'expérience qui mène au système et le système qui exprime l'expérience. Car chez Deleuze, l'absolu n'est pas la position d'un arrière-monde. Conformément au tournant transcendantal, la logicité de l'être a remplacé l'être de la logique : la philosophie se confond donc désormais avec la logique de l'expérience elle-même. Telle est d'ailleurs pour lui la signification la plus générale de la

logique du sens (ID, 20)³⁶⁴. Mais comment ces deux procès communiquent-ils dans l'absolu ? Nous ne pouvons encore y répondre. Nous pouvons d'ores et déjà remarquer, néanmoins, qu'une telle question ne se pose que sous une condition précise : si les deux procès doivent désigner une réalité univoque, cela suppose nécessairement que l'absolu ait été effectivement conquis dans l'expérience pour pouvoir être ensuite exposé dans le registre de la philosophie. Car pour pouvoir être énoncé sous forme conceptuelle, il faut bien que l'absolu ait été conquis dans l'existence. Jamais Deleuze n'aurait écrit le chapitre II de *Différence et répétition* s'il n'avait au préalable effectivement pensé la nature de la différence. Jamais Spinoza n'aurait inventé la voie si admirable et si rapide qui conduit à l'idée de Dieu au début de l'*Éthique* s'il n'était au préalable parvenu à la former dans son entendement. Il était donc nécessaire que, une fois au moins, l'absolu se manifeste comme tel à sa conscience pour que le rapport entre l'expérience effective et la logique qui la gouvernait apparaisse. Tel est le sens du célèbre hommage de Deleuze et Guattari : « Ce qui ne peut être pensé, et pourtant doit être pensé, cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois, pour montrer cette fois la possibilité de l'impossible. Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes, et les plus grands philosophes ne sont guère que des apôtres, qui s'éloignent ou se rapprochent de ce mystère » (QPh, 59).

Nous ne croyons pas que l'allusion au Christ soit ici anodine ou ironique ; elle est fondée dans la doctrine même de Spinoza. Car dans le *Court Traité*, le Christ ou le Fils de Dieu est le nom donné à l'entendement infini³⁶⁵. Et l'entendement infini, que Dieu produit comme un mode, est ce par quoi la substance se pense elle-même. Les postkantien reprochèrent à Spinoza la non-réflexivité de la substance. Mais pour Deleuze, Dieu se pense lui-même chez Spinoza ; cependant, il ne se pense lui-même qu'à travers un mode qu'il produit, à savoir l'entendement infini qui n'appartient pas à sa nature. L'idée de Dieu n'est donc pas Dieu lui-même, mais l'être formel de l'idée dans laquelle il se pense. Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, le problème spinoziste de l'entendement infini rejoint alors la question plus générale de l'effectuation de la puissance de penser. Deleuze commente ainsi ce problème décisif :

³⁶⁴ Sur la substitution de la logicité de l'être à l'être de la logique, qui est un thème récurrent de *Logique et existence* sur lequel Deleuze insiste : cf. J. Hyppolite, *Logique et existence*, Troisième partie.

³⁶⁵ B. Spinoza, *Court Traité*, I, chap. 9, 3 ; II, chap. 22, 4, n. 1 (cité in Deleuze, *SPE*, 109).

On se souvient que la puissance divine est toujours en acte ; mais justement, la puissance de penser qui correspond à l'idée de Dieu ne serait pas actuelle si Dieu ne produisait l'entendement infini comme l'être formel de cette idée. Aussi bien l'entendement infini est-il appelé le fils de Dieu, le Christ. Or, dans l'image fort peu chrétienne que Spinoza propose du Christ, comme Sagesse, Parole ou Voix de Dieu, on distingue un aspect par lequel il s'accorde objectivement avec la nature absolue de Dieu, un aspect par lequel il découle formellement de la nature divine envisagée sous le seul attribut pensée. C'est pourquoi la question de savoir si le Dieu spinoziste se pense lui-même en lui-même est une question délicate, qui n'est pas résolue pour autant qu'on rappelle que l'entendement infini n'est qu'un mode. Car, si Dieu a une sagesse ou une science, c'est une science de soi-même et de sa propre nature ; s'il se comprend nécessairement, c'est en vertu de sa propre nature : la puissance de penser, et de se penser, lui appartient donc en propre absolument. Mais cette puissance resterait en puissance si Dieu ne créait pas dans l'attribut pensée l'être formel de l'idée dans laquelle il se pense. C'est pourquoi l'entendement de Dieu n'appartient pas à sa nature, alors que la puissance de penser appartient à cette nature. Dieu produit comme il se comprend objectivement ; mais se comprendre a nécessairement une forme qui, elle, est un produit (*SPE*, 109).

En philosophie, la pensée effective de l'absolu joue le même rôle que la révélation en théologie. Lorsque nous évoquons la critique que Deleuze faisait de la théologie, nous pouvions rappeler l'opposition spinoziste de la révélation et de l'expression³⁶⁶. Mais en réalité, ces deux notions ne sont pas incompatibles chez Deleuze, parce qu'il y a des signes de l'absolu en tant que tel, des symboles adéquats à son Verbe. Spinoza détournait le vocabulaire théologique pour le mettre au service d'une pensée bien peu orthodoxe. Nous ne devons pas être étonnés que Deleuze en fasse de même : ainsi pour les concepts de salut ou de gloire dans *Logique du sens*. Mais le plus important est que ce détournement aille jusqu'à la récupération des concepts de révélation, de bonne nouvelle ou de Verbe, c'est-à-dire jusqu'à l'idée d'une présentation phénoménale de l'absolu comme tel. S'il faut dire de la pensée effective de l'absolu qu'elle annonce la bonne nouvelle, c'est qu'elle révèle le sens véritable de l'existence et son but final. Nous connaissons au moins deux cas précis où Deleuze emploie systématiquement l'idée de révélation : à propos de Proust et de Nietzsche. Chez Proust, la révélation désigne pour Deleuze la compréhension finale à laquelle accède le narrateur de la Recherche,

³⁶⁶ Cf. *supra*, chap. 3. Sur la critique de la révélation à partir du *Traité théologico-politique*, cf. *SPE*, chap. III.

compréhension de l'essence du Temps et de l'œuvre d'art comme manière de retrouver et de sauver le temps perdu. Chez Nietzsche, la révélation concerne cette fois la vérité ésotérique de l'éternel retour par Zarathoustra, la compréhension de son caractère sélectif. Dans les deux cas, la révélation concerne le but final de l'existence. Mais en quoi a-t-elle ici un sens philosophique ou artistique, et non théologique ? En tout ceci, l'essentiel est que la révélation vienne à la fin. Peut-être est-ce la leçon la plus importante que Deleuze retint de son maître Ferdinand Alquié, auquel il disait devoir sa conception de la philosophie : la pensée est seconde par rapport à l'être, elle vient après³⁶⁷. Mais l'essentiel est aussi que, contrairement à ce que prétendait Alquié après Descartes et Kant, quoique seconde la pensée n'en est pas moins capable de comprendre l'être comme tel, c'est-à-dire d'intérioriser la différence qui la sépare empiriquement de l'être.

Chez Deleuze, c'est toujours une révélation qui permet de saisir le rapport entre l'itinéraire empirique et le procès conceptuel. Il faut affirmer, en premier lieu, qu'*ils diffèrent en nature*, parce que la recherche de la vérité s'engendre localement, de proche en proche, sans visée ni providence, sans connaissance du but par rapport auquel on pourra dire qu'elle avançait ou reculait, tandis que la régression conceptuelle aux conditions de l'expérience se déploie dans un espace philosophique déjà orienté vers son terme. La recherche de la vérité est la condition de sa révélation, laquelle ne peut venir qu'à la fin. C'est pourquoi il faut affirmer en second lieu que *l'itinéraire expérientiel précède nécessairement l'expression conceptuelle*. Mais précisément, une fois la vérité révélée, une fois saisie l'essence du temps, voilà que se réorganisent les divers aspects de l'expérience. Quoique ce soit nécessairement après-coup, les bigarrures de l'existence trouvent enfin leur place, leur sens et leur valeur dans le « système de la vérité ». Il faut donc affirmer, enfin, que du point de vue de l'absolu, *l'œuvre philosophique ou artistique intériorise sa différence de nature avec l'itinéraire expérientiel*, puisqu'elle en recueille la part ineffectuable, irréductible à la réalité empirique, mais en fait néanmoins l'objet d'un vécu singulier. C'est ainsi par exemple que Deleuze comprend l'architecture d'ensemble de la Recherche proustienne.

La Recherche du temps perdu, en fait, est une recherche de la vérité. Si elle s'appelle recherche du temps perdu, c'est seulement dans la mesure où la vérité a un rapport essentiel avec le temps. Aussi bien en amour que dans la nature ou dans l'art, il ne s'agit pas de plaisir, mais de vérité. [...] L'œuvre de Proust n'est pas tournée vers le passé et les découvertes de la mémoire,

³⁶⁷ Cf. F. Alquié, *La nostalgie de l'être*, op. cit., passim.

mais vers le futur et les progrès de l'apprentissage. Ce qui est important, c'est que le héros ne savait pas certaines choses au début, les apprend progressivement, et enfin reçoit une révélation dernière. Forcément donc, il éprouve des déceptions : il « croyait », il se faisait des illusions, le monde vacille dans le courant de l'apprentissage. Et encore nous donnons au développement un caractère linéaire. En fait, telle révélation partielle apparaît dans tel domaine de signes, mais s'accompagne de régression dans d'autres domaines, se noie dans une déception plus générale, quitte à réapparaître ailleurs, toujours fragile, tant que la révélation de l'art n'a pas systématisé l'ensemble (PS, 23-36).

Le mouvement réel de la pensée (antilogos)

Pour Deleuze, *La Recherche du temps perdu* est le « récit d'un apprentissage » de la vérité (PS, 10). Pour le philosophe, l'intérêt du roman proustien tient d'abord à ce qu'il suit l'itinéraire de l'expérience concrète : non seulement le héros ne sait pas ce qu'il cherche, n'en connaît ni le sens ni la valeur, mais surtout il ne sait même pas qu'il recherche quelque chose. C'est le cas de dire alors que l'expérience s'engendre ici de proche en proche, localement, sans qu'aucune fin ne soit présupposée. Mais un tel récit, n'est-ce pas précisément ce que, contrairement à la littérature, la philosophie ne peut entreprendre ? Même dans ses méditations, ses rêveries ou ses phénoménologies, n'est-elle pas astreinte à présenter le sens de l'expérience en parallèle de l'expérience qu'elle invoque ? N'y a-t-il pas là un partage des tâches, tel que le récit de l'expérience du sens revient au roman et la formulation du sens de l'expérience à la philosophie ? Nous voyons bien, en tout cas, que la Recherche proustienne ne pouvait pas plus prendre la forme d'un ouvrage philosophique que *Proust et les signes* ne pouvait adopter celle d'un roman.

Nous ne croyons pas, pourtant, qu'un tel partage des tâches puisse satisfaire Deleuze. Car nous l'avons dit, du point de vue de l'absolu, il est nécessaire que communiquent l'exposition du chemin qui mène à l'absolu dans le concept et le chemin effectif qui y mène dans l'expérience. La disjonction entre philosophie et littérature nous place devant une difficulté majeure. Car, si la différence de nature entre le procès conceptuel et le trajet existentiel est insurmontable, la philosophie n'est-elle pas vouée à demeurer dans l'abstraction théorique, puisqu'elle est incapable de saisir conceptuellement le mouvement réel de la pensée, impuissante à déterminer les conditions de l'expérience *réelle* ? Mais à l'inverse, si leur différence peut

être surmontée, la philosophie n'est-elle pas amenée à réduire l'existence au concept, et à subordonner l'expérience réelle à un savoir qui la rend secondaire, voire illusoire ? Il nous faut pourtant maintenir avec Deleuze ces deux affirmations, si incompatibles puissent-elles paraître : il y a bien d'une part une différence de nature entre l'itinéraire expérientiel et l'exposition philosophique, telle que la première ne se réduit jamais à la seconde ; il est nécessaire d'autre part que cette différence de nature devienne intérieure à la philosophie, qui entend présenter les conditions de l'expérience réelle sans se fondre néanmoins dans le récit littéraire³⁶⁸.

Chez Deleuze, la différence est donc réelle entre le récit romanesque de l'apprentissage et l'exposition philosophique du mouvement de l'apprendre. L'intérêt de Deleuze pour le roman proustien, le rapport entre *Proust et les signes* et *La Recherche du temps perdu*, peut être évalué à l'aune de cette différence : le roman présente une recherche de la vérité, dont la philosophie recueille la révélation finale. Et selon Deleuze, ce qui vaut pour Proust vaut également pour Tournier. À propos de *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Deleuze prend ainsi la peine de préciser : « Ce n'est pas un roman à thèse. [...] C'est un étonnant roman d'aventures comique, et un roman cosmique d'avatars. Au lieu d'une thèse sur la perversion, c'est un roman qui développe la thèse même de Robinson : l'homme sans autrui sur son île. Mais la "thèse" trouve d'autant plus de sens que, au lieu de se rapporter à une origine supposée, elle annonce des aventures : que va-t-il arriver dans le monde insulaire sans autrui ? On cherchera donc d'abord ce que signifie autrui par ses *effets* [...]. Les effets de l'absence d'autrui sont donc les vraies aventures de l'esprit : un roman expérimental inductif. Alors, la réflexion philosophique peut recueillir ce que le roman montre avec tant de force et de vie » (*LS*, 354). On ne sous-estimera pas ici l'importance du terme d'« aventures », synonyme de celui de « recherche ». Aventures et recherche désignent chez Deleuze le mouvement réel de la pensée. Les aventures, ce sont donc celles de Robinson sur l'île déserte, qui ne sont pas moins spirituelles que celles du héros de la Recherche, qui ne sont pas moins difficiles, passant tour à tour par des phases de déceptions et d'enthousiasme

³⁶⁸ Signalons à cet égard le travail récent de D. Rabouin, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, PUF, 2010. Dans ce livre suggestif, l'auteur cherche à prolonger le spinozisme en concevant l'engendrement réel de l'éthique au sein de l'expérience affective d'un point de vue purement intrinsèque, immanent et génétique, au moyen d'une logique inspirée de la géométrie riemannienne. Refusant tout point de vue de surplomb, extrinsèque ou transcendant, cette tentative ne se confond pas pour autant avec une trajectoire éthique individuelle ; elle conserve explicitement, au contraire, la forme d'une « théorie éthique », c'est-à-dire d'une logique du sens.

— jusqu'à la révélation finale. Les aventures, ce sont aussi celles d'Alice au pays des merveilles, qui ne sont pas moins incertaines et spirituelles — jusqu'à la conquête finale de la surface (*LS*, 11, 19). Mais, rappelle Deleuze, « que de peines il a fallu pour en arriver là, combien d'aventures romanesques » (*LS*, 364).

Pour Deleuze, la disjonction est bien réelle entre les aventures de la pensée et les thèses philosophiques sur la pensée, mais elle n'est pas insurmontable. Pour la surmonter, *il faut que le concept intériorise le mouvement réel de la pensée, qu'il intériorise le mouvement réel de l'apprendre, et qu'il intériorise du même coup sa différence avec la non-philosophie, et notamment avec la littérature* — avec le théâtre, le roman, la poésie, peut-être même le conte et la nouvelle. La philosophie doit inventer une écriture qui présente le mouvement réel de la pensée en dramatisant le concept. Toutefois, l'engendrement effectif d'une telle expérience, le mouvement de la pensée, n'était-ce pas déjà l'objet précis de l'odyssée de la conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* ? Pour Deleuze, une telle confusion ruinerait le sens et la portée de la philosophie, qui implique une image de la pensée sans commune mesure avec le progrès du savoir hégélien. En tout ceci, ce n'est certainement pas la *Phénoménologie de l'esprit* qui inspire Deleuze. Dans l'histoire de la philosophie, seuls peut-être Kierkegaard et Nietzsche purent à ses yeux prétendre pleinement à un tel statut, dans une commune réaction à Hegel. D'après Deleuze en effet, Kierkegaard et Nietzsche inventèrent chacun un incroyable équivalent de théâtre en philosophie qui, plutôt que de représenter abstraitement le mouvement de la pensée, le produit réellement par des moyens d'expression originaux. La philosophie, ici, ne se confond nullement avec la littérature, elle ne prend pas son modèle dans le roman, mais dans ce qui fait le caractère aventureux du roman : le mouvement dramatique de la pensée. Nous verrons comment Deleuze entend à son tour relayer leur tentative. Mais déjà, dans l'analyse qu'il en propose, nous reconnaissons sans peine le vocabulaire de la dramatisation, du champ intensif d'individuation, du théâtre de la cruauté.

Kierkegaard et Nietzsche sont de ceux qui apportent à la philosophie de nouveaux moyens d'expression. On parle volontiers, à leur propos, d'un dépassement de la philosophie. Or ce qui est en question dans toute leur œuvre, c'est le *mouvement*. Ce qu'ils reprochent à Hegel, c'est d'en rester au faux mouvement, au mouvement logique abstrait, c'est-à-dire à la "médiation". Ils veulent mettre la métaphysique en mouvement, en activité. Ils veulent la faire passer à l'acte, aux actes immédiats. Il ne leur suffit donc pas de proposer une nouvelle représentation du mouvement ; la représentation est déjà médiation. Il s'agit au contraire de produire dans

l'œuvre un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation ; il s'agit de faire du mouvement lui-même une œuvre, sans interposition ; de substituer des signes directs à des représentations médiates ; d'inventer des vibrations, des rotations, des tournolements, des gravitations, des danses ou des sauts qui atteignent directement l'esprit. Cela, c'est une idée d'homme de théâtre, une idée de metteur en scène — en avance sur son temps. C'est en ce sens que quelque chose de tout à fait nouveau commence avec Kierkegaard et Nietzsche. Ils ne réfléchissent plus sur le théâtre à la manière hégélienne. Ils ne font pas davantage un théâtre philosophique. Ils inventent, dans la philosophie, un incroyable équivalent de théâtre, et par là fondent le théâtre de l'avenir en même temps qu'une philosophie nouvelle (*DR*, 16-17)³⁶⁹.

L'odyssée philosophique n'a pas le même sens pour Hegel que pour Deleuze. Il y a de l'un à l'autre toute une métamorphose du mouvement de la pensée. L'apprendre se substitue au modèle du savoir. Le mouvement réel de l'apprentissage n'est plus subordonné à la forme du savoir comme à son principe et à son résultat ; il n'est plus une simple propédeutique, dont la signification empirique se résorberait tout entière dans le sens transcendantal du savoir. Pour Deleuze, la dialectique hégélienne mobilisée dans la Phénoménologie ne fait que pousser à ses limites la figure circulaire du commencement, suivant laquelle la figure ultime du savoir absolu est identique au point de départ dans la certitude sensible. Mais le cercle de l'expérience a beau avoir été étiré à l'infini, les cercles ont beau avoir été multipliés, tous tournent pourtant autour du même centre. Peut-être le fond de la critique que Deleuze adresse à Hegel se trouve-t-il dans ce passage du troisième chapitre de *Différence et répétition* :

Bien sûr on reconnaît souvent l'importance et la dignité d'apprendre. Mais c'est comme un hommage aux conditions empiriques du Savoir : on trouve de la noblesse dans ce mouvement préparatoire, qui doit pourtant disparaître dans le résultat. Et même si l'on insiste sur la spécificité d'apprendre, et sur le *temps* impliqué dans l'apprentissage, c'est pour apaiser les scrupules d'une conscience psychologique qui ne se permet, certes, pas de disputer au savoir le droit inné de représenter tout le

³⁶⁹ Cf. *DR*, 18-19 : « Le théâtre, c'est le mouvement réel ; et de tous les arts qu'il utilise, il extrait le mouvement réel. Voilà qu'on nous dit : ce mouvement, l'essence et l'intériorité du mouvement, c'est la répétition, *non pas l'opposition, non pas la médiation*. Hegel est dénoncé comme celui qui propose un mouvement du concept abstrait, au lieu du mouvement de la Physis et de la Psyché. Hegel substitue le rapport abstrait du particulier avec le concept en général, au vrai rapport du singulier et de l'universel dans l'Idée. Il en reste donc à l'élément réfléchi de la "représentation", à la simple généralité. Il représente des concepts, au lieu de dramatiser des Idées : il fait un faux théâtre, un faux drame, un faux mouvement ».

transcendantal. Apprendre n'est que l'intermédiaire entre savoir et non-savoir, le passage vivant de l'un à l'autre. On a beau dire qu'apprendre, après tout, est une tâche infinie ; celle-ci n'en est pas moins rejetée du côté des circonstances et de l'acquisition, mise en dehors de l'essence supposée simple du savoir en tant qu'innéité, élément *a priori* ou même Idée régulatrice. Et finalement l'apprentissage retombe plutôt du côté du rat dans le labyrinthe, tandis que le philosophe hors de la caverne emporte seulement le résultat — le savoir — pour en dégager les principes transcendants. Même chez Hegel, le formidable apprentissage auquel on assiste dans la Phénoménologie reste subordonné, dans son résultat non moins que dans son principe, à l'idéal du savoir comme savoir absolu (*DR*, 215).

En dernière instance, l'opposition entre apprendre et savoir renvoie au sens du temps dans la découverte de la vérité. Car, même dans la Phénoménologie, le temps mis par la conscience à parcourir le trajet qui la conduit à l'absolu conserve une signification empirique, celle d'un passage ou d'un moment qui s'efface devant la possession de la vérité. A contrario, la révélation finale de la Recherche tient pour Deleuze au sens transcendantal qu'elle donne au temps impliqué dans l'apprentissage de la vérité. *La vérité a un rapport intrinsèque au temps, car c'est la vérité du temps qui est la vérité de la Recherche comme de l'expérience en général*, le génitif devant être entendu aux sens objectif et subjectif. Seule cette idée assure que le problème du commencement et du but, c'est-à-dire aussi bien le rapport entre l'itinéraire effectif et le procès logique, ne soit pas un simple cercle où la fin se contente d'explicitement une vérité qui était là dès le début, et où l'intervalle qui les séparait s'efface comme le cheminement empirique devant la vérité transcendante. « Car s'il s'agit de retrouver à la fin ce qui était dans le début, s'il s'agit de reconnaître, de tirer au clair, à l'explicite ou au concept ce qui était simplement connu sans concept et de manière implicite — quelle que soit la complexité du tirage, quelles que soient les différences entre les procédés de tels ou tels auteurs — c'est le cas de dire que tout cela est encore trop simple, et que ce cercle vraiment n'est pas assez tortueux. L'image du cercle témoignerait plutôt pour la philosophie d'une impuissance à commencer véritablement, mais aussi à répéter authentiquement » (*DR*, 170). C'est seulement quand le temps nécessaire à l'apprentissage a conquis son sens transcendantal que le cercle de l'Autre se substitue au cercle du Même, que quelque chose s'est véritablement passé « entre » le commencement et la fin, qu'une épreuve a été surmontée, un mouvement accompli — et que cet accomplissement se répète.

Chez Deleuze, l'absolu ne s'identifie donc pas au Logos, tel que le représentèrent Platon et Hegel. Il est vrai qu'il y a un monde entre l'allégorie de la caverne et l'odyssée de la conscience. Avec Hegel, le Logos ne renvoie plus à un arrière-monde, monde intelligible et transcendant qui ravalerait l'expérience au simple chatolement des apparences ; en soi et pour soi, le Logos désigne désormais le sens immanent de ce monde-ci, le savoir comme autoréflexion de l'absolu à travers l'homme. Cependant, Hegel ne réintègre la pensée humaine et l'expérience finie au sein d'un Logos élargi que pour mieux les subordonner au savoir absolu comme à leur présupposé fondamental, assurant ainsi la toute puissance du Logos. Jean Hyppolite pouvait commenter : « La *Logique* explique donc la *Phénoménologie*. La philosophie disait Hegel, doit s'aliéner elle-même. L'expérience et le Logos ne s'opposent pas. Le discours de l'expérience et le discours de l'être, l'*a posteriori* et l'*a priori*, se correspondent et s'exigent mutuellement. Il n'y aurait pas d'expérience possible sans la présupposition du savoir absolu, mais le chemin de l'expérience indique le savoir absolu »³⁷⁰. En ce sens, Hegel ne fait donc qu'explicitement une image dogmatique de la pensée qui restait implicite depuis Platon. C'est contre cette image de la pensée qui se présuppose elle-même que doit lutter, pour Deleuze, la pensée en général, et la philosophie en particulier : « Dans le logos, il y a un aspect, si caché soit-il, par lequel l'Intelligence vient toujours *avant*, par lequel le tout est déjà présent, la loi, déjà connue avant ce à quoi on l'applique : le tour de passe-passe dialectique, où l'on ne fait que retrouver ce qu'on s'est d'abord donné et où l'on ne tire des choses que ce qu'on y a mis » (*PS*, 128). En ce sens, l'usage deleuzien de Proust est tout entier tourné vers le renversement de l'image de la pensée enveloppée dans le Logos. La Recherche ou l'Antilogos.

Si le procès logique et l'itinéraire expérientiel ne convergent pas, *si le point de vue du concept diverge de celui de l'expérience, c'est que la philosophie ne se présuppose pas elle-même*. Deleuze ne dit même pas que l'expérience est pré-philosophique, comme si la philosophie était déjà implicitement à l'œuvre dans l'expérience. Aussi estime-t-il que Heidegger aurait dû renoncer à l'idée d'une compréhension pré-ontologique de l'être, comme à l'idée d'une *philia* entre la pensée et ce qui est à penser. Pour Deleuze, Heidegger était bien plus proche de l'essence de la pensée lorsqu'il considérait que ce qui est à penser, c'est la non-pensée, le fait que nous ne pensons pas encore (*DR*, 169, 188). Si l'absolu est quelque chose pour la pensée philosophique, il n'est donc rien d'autre pour Deleuze que son Dehors constitutif, qui est aussi bien son plus

³⁷⁰ J. Hyppolite, *Logique et existence*, p. 44.

lointain intérieur ou son essence la plus intime : la différence qui rapporte la philosophie à la non-philosophie³⁷¹. Mais précisément, c'est cette différence constitutive de la philosophie que Deleuze veut interioriser dans le concept. L'interioriser ne signifie pas la réduire : si l'ordre du concept et l'ordre de l'expérience divergent nécessairement, *le concept doit produire la synthèse de cette divergence, il doit rendre indiscernables le signe intensif par lequel s'engendre la pensée et le sens incorporel dans lequel elle se déploie — faire résonner l'esthétique des intensités et la dialectique de l'Idée au moyen d'un mot qui dit son propre sens*. Pour trouver les conditions d'une véritable rupture avec la doxa et le lieu de son véritable commencement, la philosophie doit donc chercher sa différence constitutive avec la non-philosophie, puis interioriser et répéter cette différence dans le concept, produisant ainsi l'engendrement authentique de la pensée dans une pensée non-pensante (*DR*, 173).

La genèse dynamique de la pensée

Le mouvement de l'apprendre oscille entre deux pôles, la sensation et la pensée pure, et il est pris entre deux écueils, la bêtise et la schizophrénie. La bêtise est la condition native de la pensée, qui « ne pense pas tant que rien ne la force » (*DR*, 353). Or, ce qui amorce la pensée, c'est l'irruption d'un

³⁷¹ Pierre-François Moreau l'a bien montré dans *Spinoza. L'expérience et l'éternité* (Paris, PUF, 1994) à propos du rapport que le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* entretient avec le système de Spinoza. De nombreux éléments nous paraissent rejoindre les analyses de Deleuze. Mentionnons principalement : la différence entre le récit d'un itinéraire expérientiel et l'ordre systématique des raisons et des causes (p. 15, p. 51 sq.) ; le rapport de la philosophie à sa différence constitutive (p. 37) ; le problème du commencement et la comparaison avec la Phénoménologie hégélienne (p. 38, p. 208-209) ; l'apparente incompatibilité des régimes discursifs expérientiel et systématique, et la critique corrélative de l'interprétation systématique du Prologue par Delbos (p. 51-54) ; l'ensemble des caractéristiques qui distinguent ces deux régimes discursifs (p. 201-211) ; le point de butée ou la rupture qu'incarnent les § 12-13 du Prologue (p. 194-199). Nous retenons comme fondamentales deux séries de conclusions que M. Moreau tire de cette minutieuse analyse, et en premier lieu que l'expérience n'est pas le commencement du système et ne peut le fonder (cf. la rupture des § 12-13 du *Traité*) ; que le système se fonde sur sa propre architectonique (cf. la construction de l'idée de Dieu dans l'*Éthique*), mais qu'il faut distinguer entre le commencement du philosophe et le commencement de la philosophie : « L'impression de saut ou de rupture n'est que le verso de la disjonction rigoureuse de ces deux commencements. L'expérience, ainsi, est l'occasion de la philosophie ; elle n'en est à aucun degré le fondement » (p. 200). Nous retenons en second lieu, et pour les mêmes raisons, que l'expérience ne s'oppose pas à la Raison, qu'elle n'est pas une propédeutique au système ou son sous-produit, mais « le point par où l'extérieur est à l'intérieur » (Conclusion). Il nous semble par conséquent que, comme en témoigne le rapport final entre expérience et éternité, M. Moreau a donné au concept spinozien d'expérience un sens transcendantal, au sens où Deleuze emploie ce terme.

signe sensible, une différence intensive qui contraint la sensibilité à s'élever à son exercice supérieur. C'est le signe qui met en communication des séries disparates dans la pensée, et amorce la résonance interne. À l'autre bout de la chaîne, la schizophrénie désigne la fêlure du Je dans lequel s'abîme le penseur, la forme vide du temps. C'est elle qui menace l'exercice de la pensée pure, mais que celle-ci doit en même temps penser et inscrire dans le langage, sous peine de s'effondrer. Aussi, si la bêtise est un système psychique à l'état de possibilité stupide, la schizophrénie est le point de rupture du système psychique, son retour à la profondeur des corps.

Rompre avec la doxa (le signe, la bêtise et la bassesse)

Comment se met-on à penser ? Comment s'opère la genèse immanente de la pensée ? Et si la pensée pure a la vérité, l'essence ou l'Idée pour objet propre, quelle est la nature de cet objet ? De prime abord, Deleuze ne semble pas formuler le problème autrement que Platon, puisque la question de l'accès au vrai ne se sépare pas chez lui d'une « doctrine de la vérité » (*DR*, 173). Cette question se confond depuis Platon avec l'ambition générale de la philosophie : rompre avec la *doxa*. Nous avons déjà eu l'occasion d'insister sur le statut que revêt le platonisme aux yeux de Deleuze. Selon l'heureuse formule de François Zourabichvili, Platon est pour Deleuze « le grand ambivalent »³⁷². Qu'il nous soit permis d'y revenir une fois encore. Car nous ne pouvons guère espérer comprendre l'apport original de Deleuze à la philosophie si nous considérons comme négligeable ce qu'il prétend d'abord en conserver, obnubilés par le renversement du platonisme et la critique de l'image de la pensée (on ne répétera semble-t-il d'ailleurs jamais assez que, pour Deleuze lui-même, le renversement du platonisme s'amorce déjà chez Platon). Il est vrai qu'en assignant à la philosophie le but de rompre avec la *doxa* pour accéder à l'Idée ou à l'essence, Deleuze paraît ne recueillir de Platon qu'une ambition encore fort générale, dont on voit mal en quoi elle pourrait suffire à singulariser son entreprise. Il n'est pourtant pas inutile de la rappeler ici. Deleuze eut lui-même à s'en défendre devant les remarques étonnées, et pour tout dire désolées, de Ferdinand Alquié (*ID*, 148-149). Or, c'est cette ambition qui non seulement fait l'ambiguïté de son rapport à Platon mais surtout qui gouverne toute la critique de l'image de la pensée. Car en effet, *qu'est-ce que la critique du monde de la représentation sinon la critique*

³⁷² F. Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, in F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 27.

des différentes manières dont la philosophie n'a rompu avec toute opinion particulière que pour mieux en conserver la forme générale ? Or cette critique, Deleuze l'instruit avec Platon et contre Platon, s'en faisant le défenseur chaque fois qu'il prolonge la critique inaugurale de la *doxa*, devenant son adversaire dès qu'il condamne l'échec du platonisme à réaliser sa critique. Et cet échec ne concerne pas que Platon. (Nous le verrons plus loin, exemplairement, à propos des critiques que Deleuze formule à l'encontre de Leibniz et de Husserl dans *Logique du sens*.) Car s'il est vrai que la philosophie ne demande jamais à ce que soit reconnue en fait telle ou telle opinion particulière, elle introduit pourtant la forme de la *doxa* en son cœur chaque fois qu'elle présuppose une affinité naturelle et pré-philosophique entre la pensée et le vrai.

Que la pensée ait la vérité pour objet propre ne signifie nullement qu'il y ait entre elles une quelconque affinité naturelle. Deleuze ne croit pas que tout homme ait par nature le désir de connaître, l'amour de la vérité, la volonté de penser : « rien ne suppose la philosophie, tout part d'une misosophie » (*DR*, 181-182). Aussi s'emploie-t-il à critiquer sous toutes ses formes le rapport de « philiation » que la philosophie postule traditionnellement entre la pensée et le vrai, sous la double forme d'une nature droite de la pensée (que le danger de l'erreur guetterait seulement de l'extérieur) et d'une bonne volonté du penseur (qui ne réclamerait qu'une méthode adéquate pour exercer sa pensée) (*DR*, 185). *En réalité, nous ne nous mettrions jamais à penser si nous n'y étions d'abord forcés. La pensée, naturellement, est bête.* On ne commence jamais à penser par soi-même, mais toujours sous la contrainte de quelque chose qui nous force à penser. Ce qui force à penser, ce qui nous arrache à la bêtise, pour Deleuze, c'est le signe. Comme l'a remarqué François Zourabichvili, « La question n'est plus : comment atteindre à la vérité ?, mais : dans quelles conditions la pensée est-elle amenée à chercher la vérité ? »³⁷³. Dans l'idée que la pensée originellement passive doit être arrachée à sa stupeur naturelle, nous retrouvons l'inspiration empiriste qui animait déjà l'étude sur Hume : refuser la croyance rationaliste en une pensée spontanément active (sujet constituant) pour y substituer l'idée d'un entendement originellement passif (sujet constitué). Nous reconnaissons également la raison pour laquelle Deleuze concevait le spinozisme comme un rationalisme paradoxal, animé d'une inspiration « profondément empiriste » : « La question n'est plus : Pourquoi avons-nous des idées inadéquates ? Mais au contraire : Comment arriverons-nous à former des idées adéquates ? Chez

³⁷³ *Ibid.*, p. 29.

Spinoza, il en est de la vérité comme de la liberté : elles ne sont pas données en principe, mais apparaissent comme le résultat d'une longue activité » (*SPE*, 134). Un tel renversement du problème implique d'abord et avant tout un primat de l'affection sensible. Ce primat explique pourquoi, dans sa critique de l'image rationaliste de la pensée, Deleuze ne prend pas Platon pour adversaire principal, mais le Cogito. Car malgré tout, Platon ne suggérerait-il pas que la pensée ne s'exerce pas spontanément mais doit être sollicitée pour naître à elle-même ? (Comment en viendrait-on sinon à emprunter le chemin qui mène hors de la caverne ?) Avec le Cogito, en revanche, le doute n'est plus permis. Chez Descartes ou chez Kant, la pensée est désormais présupposée comme une faculté active.

Nous savons que, chez Deleuze, l'opposition entre une pensée spontanément active et une pensée naturellement passive et indifférente recouvre une autre opposition, celle des deux exercices de la pensée. Dans son exercice empirique, lorsqu'elle n'est pas contrainte, la pensée est essentiellement reconnaissance. Deleuze n'entend pas nier que la reconnaissance soit une opération réelle de la pensée, et encore moins qu'elle soit la plus ordinaire. Ce qu'il critique, c'est précisément le geste par lequel cette opération empirique se trouve érigée en modèle de la pensée, le mouvement implicite par lequel la philosophie fonde la nature de la pensée pure (*quid juris*) sur le fait de la reconnaissance (*quid facti*).

Il est évident que les actes de reconnaissance existent et occupent une grande partie de notre vie quotidienne : c'est une table, c'est une pomme, c'est le morceau de cire, bonjour Théétète. Mais qui peut croire que le destin de la pensée s'y joue, et que nous pensions, quand nous reconnaissons ? [...] Nous disions qu'il fallait juger l'Image de la pensée sur ses prétentions de droit, non pas d'après les objections de fait. Mais justement, ce qu'il faut reprocher à cette image de la pensée, c'est d'avoir fondée son droit supposé sur l'extrapolation de certains faits, et de faits particulièrement insignifiants, la banalité quotidienne en personne, la Reconnaissance, comme si la pensée ne devait pas chercher ses modèles dans des aventures plus étranges ou plus compromettantes (*DR*, 176).

Mais en quoi la pensée pure est-elle un exercice supérieur de la pensée, et inversement la reconnaissance, un exercice inférieur ? C'est que les vérités de la reconnaissance ne sont que des vérités arbitraires et abstraites, hypothétiques et conventionnelles. Leur objet le plus général est l'objet quelconque = x, la forme d'identité de l'objet sur lequel convergent toutes les facultés du sujet. Ce sont des vérités incapables d'exprimer leur sens et leur valeur, des solutions qui ont le sens qu'elles méritent en fonction de la manière dont le

problème a été posé, c'est-à-dire le plus souvent donné. Pour Deleuze, il leur manque « la griffe de la nécessité », la marque des déterminations pures qui forment l'obscur théâtre de la pensée, la présence en elles de la rencontre du signe qui force à penser. « Elles restent gratuites, parce qu'elles sont nées de l'intelligence, qui ne leur confère qu'une possibilité, et non pas d'une rencontre ou d'une violence qui garantirait leur authenticité » (*PS*, 24, 116). Du point de vue spéculatif et dans l'élément du sens, la reconnaissance est une pensée abstraite.

Mais la reconnaissance n'est pas seulement un modèle spéculatif, c'est aussi un modèle pratique. Comme Deleuze le soulignait dès *Nietzsche et la philosophie*, la pensée doxique est un alliage de bêtise et de bassesse, d'impuissance à penser et de conformisme. La motivation réelle de la théorie platonicienne des Idées (exorciser le simulacre) indiquait déjà que l'image orthodoxe de la pensée est morale en même temps que dogmatique. Car ce qui est reconnu, ce n'est pas seulement un objet, ce sont aussi les valeurs qui lui sont associées. La *doxa* n'est pas reconnaissance d'un fait sans être soumission aux valeurs qu'il véhicule (« Tout le monde sait que... »). « Si la reconnaissance trouve sa finalité pratique dans les “valeurs établies”, c'est toute l'image de la pensée comme *Cogitatio natura* qui témoigne, sous ce modèle d'une inquiétante complaisance. [...] Le signe de la reconnaissance célèbre des fiançailles monstrueuses, où la pensée retrouve l'État, retrouve “l'Église”, retrouve toutes les valeurs du temps qu'elle a fait passer subtilement sous la forme pure d'un éternel objet quelconque, éternellement béni » (*DR*, 177). *La reconnaissance compromet donc doublement le projet général de la philosophie critique : en raison du caractère arbitraire de ses vérités, et en vertu de sa complaisance coupable envers les valeurs établies.*

Et ce qui vaut pour Platon ne vaut pas moins pour Kant. Inspiré par Nietzsche, Deleuze critique aussi violemment le moralisme de la théorie platonicienne que celui de la philosophie kantienne. Il n'échappait pas aux contemporains de Kant que les limites imposées à la raison spéculative visaient à ménager l'espace de sa résurrection pratique. Rares furent cependant ceux qui dénoncèrent le point de départ que la démarche transcendantale trouvait dans le prétendu « fait moral », et la fondation qu'elle proposait de l'ensemble des valeurs établies qui lui étaient attachées. Pour Deleuze, Nietzsche sera le premier à dénoncer ce succès de théologien. (Même Maïmon, qui avait récusé le « fait de la connaissance » dans la *Critique de la raison pure*, ne semble pas considérer qu'il faille en faire de

même du point de vue pratique³⁷⁴.) Nietzsche apparaît à Deleuze comme le seul postkantien véritablement conséquent, celui qui accomplit les ambitions génétiques du postkantisme. Car la généalogie cherche l'origine du sens et des valeurs, leurs conditions, dans des régions bien peu morales en vérité.

Mais où se situe le principe théorique du moralisme kantien ? Et à quel niveau fait-il valoir ses prétentions ? Pour Deleuze, le principe qui supporte le modèle kantien de la reconnaissance se situe dans la méthode de conditionnement en tant qu'elle décalque le transcendantal sur l'empirique. En ce sens, il faut même aller jusqu'à dire que la méthode de conditionnement constitue la formule adéquate au modèle rationaliste de la reconnaissance en général. Et pour Deleuze, Kant fait valoir les prétentions de ce modèle au niveau de la théorie du sens commun, laquelle reflète l'idéal d'orthodoxie de la méthode, sa soumission aux valeurs en cours. On rétorquera cependant qu'il y a plusieurs sens communs chez Kant : le sens commun logique, le sens commun moral et le sens commun esthétique sont censés correspondre chacun à un intérêt naturel de la raison, et déterminer l'apport respectif des facultés suivant l'objet à reconnaître. Mais pour Deleuze, cette pluralisation du sens commun ne change rien au fond de l'affaire. « Loin de renverser la forme du sens commun, Kant l'a donc seulement multiplié. [...] On remarque à quel point la Critique kantienne est finalement respectueuse : jamais la connaissance, la morale, la réflexion, la foi ne sont mises elles-mêmes en question, étant censées correspondre à des intérêts naturels de la raison, mais seulement l'usage des facultés qu'on déclare légitime ou non d'après tel ou tel de ses intérêts » (*DR*, 179). *Les conditions de la triple critique du modèle de la reconnaissance, de l'élément du sens commun et de la forme de la représentation, se confondent donc pour Deleuze avec les conditions d'une conception renouvelée de l'acte de penser : la genèse transcendantale de l'acte de penser doit se substituer à une pensée qui se présuppose elle-même.* Telles sont « les conditions d'une véritable critique et d'une véritable création [...] : destruction de l'image d'une pensée qui se présuppose elle-même, genèse de l'acte de penser dans la pensée même » (*DR*, 182).

³⁷⁴ Sur la reconnaissance du « fait moral » à l'époque de Kant, on se reportera aux différentes positions recensées par Martial Gueroult dans *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, I, *op. cit.*, p. 51-67.

Pourquoi Deleuze considère-t-il la doctrine des facultés comme « une pièce tout à fait nécessaire dans le système de la philosophie » (*DR*, 186) ? Cette doctrine présente la genèse de la pensée, le mouvement réel de l'apprendre. Elle est donc une pièce nécessaire de l'empirisme transcendantal : sans elle, on ne verrait pas comment la faculté de penser s'engendre réellement. En ce sens, la genèse décrite par la doctrine des facultés ne sera pas une genèse statique mais une *genèse dynamique*. En sautant du virtuel à l'actuel, la genèse statique se donnait dans le concept ce qu'il faut engendrer dans les choses ; il revient maintenant à la genèse dynamique de « retracer l'histoire » par laquelle le virtuel s'engendre dans l'actuel, par laquelle la pensée rebrousse le chemin de la création et remonte du conditionné à ses propres conditions. La genèse dynamique est l'histoire de la conquête de la pensée à partir d'une pensée non-pensante³⁷⁵. Elle présente les moments constitutifs de l'apprendre, qui correspondent à quatre facultés : la sensation, l'imagination, la mémoire et la pensée.

La philosophie critique de Kant est tout entier placé sous le signe des facultés. On ne comprendrait guère l'intérêt que Deleuze prête à la doctrine kantienne des facultés, et à son déploiement dans les trois Critiques, si l'on en méconnaissait le but systématique : critiquer le fonctionnement du sens commun chez Kant, lui substituer une doctrine des facultés affranchie du modèle de la reconnaissance. Ce livre est donc un livre sur un ennemi³⁷⁶. Car le règne du sens commun sur le rapport des facultés compromet chez Kant la genèse dynamique de la pensée. Pourtant, c'est également chez Kant que Deleuze trouve le moyen de surmonter ces insuffisances. Deleuze estime en effet que, dans la *Critique de la faculté de juger*, la théorie du sublime constitue une genèse réelle de la faculté d'imaginer qui peut servir de modèle pour la

³⁷⁵ La distinction entre genèse statique et genèse dynamique n'apparaît pas dans *Différence et répétition*, mais dans la dernière partie de *Logique du sens* où, après avoir analysé l'événement comme condition de possibilité du langage, Deleuze entreprend une ultime tâche : « retracer l'histoire » qui va directement des états des choses au langage qui exprime les événements (*LS*, 217). Sans cette histoire effective, l'événement virtuel resterait une éternelle condition de possibilité. Et comme « rendre possible ne signifie pas faire commencer », c'est ce commencement de la pensée que retrace la genèse dynamique (*LS*, 212). Cette genèse que Deleuze expose au moyen de la théorie psychanalytique dans *Logique du sens*, c'est celle que présente la doctrine des facultés dans *Différence et répétition*. Nous y reviendrons plus loin.

³⁷⁶ Cf. *Pp*, 14-15 : « Mon livre sur Kant, [...] je l'ai fait comme un livre sur un ennemi dont j'essaie de montrer comment il fonctionne, quels sont ses rouages — tribunal de la Raison, usage mesuré des facultés, soumission d'autant plus hypocrite qu'on nous confère le titre de législateurs ».

doctrine tout entière. Cette interprétation, que Deleuze ne pouvait probablement exprimer pleinement dans le cadre scolaire de son commentaire, fit l'objet d'un article paru la même année, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » (*ID*, 79-101). Deleuze y soutient en effet que « dans le cas du sublime, l'accord des facultés en présence est l'objet d'une véritable genèse », qu'il s'agit « d'une véritable genèse transcendante, non pas d'une formation empirique », et enfin qu'elle constitue un « modèle génétique » qu'il s'agit d'étendre ou d'adapter (*ID*, 89). Deleuze refuse donc de dire, à la suite des postkantians, que Kant a tout à fait méconnu les exigences d'une méthode génétique. Car dans l'Analytique du sublime, c'est Kant qui découvre, sous la méthode de conditionnement, la genèse transcendante qu'elle supposait — un dressage des facultés, un apprentissage ou une *paideia* qui se confond avec le mouvement réel de la pensée. Dans un paragraphe décisif quant au rôle qu'il entend accorder à la théorie des facultés dans l'interprétation des trois Critiques, Deleuze écrit ainsi :

Les postkantians, notamment Maïmon et Fichte, adressaient à Kant une objection fondamentale : Kant aurait ignoré les exigences d'une méthode génétique. Cette objection a deux sens, objectif et subjectif : Kant s'appuie sur des faits, dont il cherche seulement les conditions ; mais aussi, il invoque des facultés toutes faites, dont il détermine tel rapport ou telle proportion, en supposant déjà qu'elles sont capables d'une harmonie quelconque. Si l'on considère que la *Philosophie transcendante* de Maïmon est de 1790, il faut reconnaître que Kant, en partie, prévenait l'objection de ses disciples. Les deux premières Critiques invoquaient des faits, cherchaient des conditions pour ces faits, les trouvaient dans des facultés déjà formées. Par là même, elles renvoyaient à une genèse qu'elles étaient incapables d'assurer pour leur compte. Mais dans la *Critique du jugement* esthétique, Kant pose le problème d'une genèse des facultés dans leur libre accord premier. Il découvre alors l'ultime fondement, qui manquait encore aux autres Critiques. La Critique en général cesse d'être un simple *conditionnement*, pour devenir une Formation transcendante, une Culture transcendante, une Genèse transcendante (*ID*, 86).

Deleuze reproche à la forme kantienne du sens commun de postuler, suivant les différents intérêts de la pensée raisonnable (logique, moral, esthétique), un accord harmonieux entre des facultés déjà formées. Au lieu de les engendrer, Kant se donne des facultés déjà constituées qu'il fait converger sur un objet supposé le même (objet = x). D'après Deleuze, le sens commun définit le niveau formel de la théorie rationaliste des facultés ; pour

que cette théorie soit complète, il faut y ajouter le bon sens, qui définit son niveau empirique : « si le sens commun est la norme d'identité, du point de vue du Moi pur et de la forme d'objet quelconque qui lui correspond, le bon sens est la forme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel » (*DR*, 175). Autrement dit, le sens commun établit la forme du Même, il assure l'unité du sujet pensant et l'identité de l'objet en général (accord des facultés dans le sujet convergeant sur un objet = x) ; et le bon sens précise l'apport des facultés dans chaque cas, il établit la contribution respective de chaque faculté sur un objet qualifié supposé le même, introduisant une hiérarchie des facultés en fonction du sens commun considéré (l'entendement est législateur du point de vue spéculatif et la raison doit lui être soumise, tandis qu'elle devient législatrice du point de vue moral si bien que c'est l'entendement qui lui est maintenant soumis). Pour Deleuze, ces deux instances complémentaires sont les deux moitiés de la *doxa* et forment ensemble le modèle de la reconnaissance. « Tel est le sens du Cogito comme commencement : il exprime l'unité de toutes les facultés dans le sujet, il exprime donc la possibilité pour toutes les facultés de se rapporter à une forme d'objet qui réfléchit l'identité subjective » (*DR*, 174). Sous le signe du Cogito, Deleuze doute que la philosophie puisse réaliser son projet de rompre avec la *doxa*. Et Kant a beau multiplier les sens communs en fonction des intérêts de la pensée raisonnable, il conserve toujours l'idée d'une « collaboration des facultés sur une forme du Même ou un modèle de reconnaissance » (*DR*, 178).

Pour Deleuze, la théorie du sublime est donc l'unique mais décisive exception à cette règle. Mais en quoi trouve-t-il là un modèle alternatif pour la théorie des facultés ? En quoi cette théorie est-elle susceptible d'arracher la doctrine des facultés à la forme de la représentation, à l'élément du sens commun et au modèle de la reconnaissance ? C'est que, dans le sublime, l'imagination n'apparaît plus comme une faculté déjà formée convergeant avec les autres facultés sur un objet supposé le même : elle naît maintenant à elle-même sous une contrainte qui la force à imaginer l'inimaginable, c'est-à-dire à s'élever à son exercice supérieur, et transmet cette contrainte à une autre faculté, la raison, qui se trouve confrontée à son tour à sa limite propre, sommée de penser le suprasensible. Deleuze peut alors conclure : « le modèle de la reconnaissance ou la forme du sens commun se trouvent en défaut dans le sublime, au profit d'une tout autre conception de la pensée » (*DR*, 187, n. 1). C'est cette autre conception que développe Deleuze dans sa doctrine des facultés, sous les deux conditions que nous venons d'énoncer : non seulement que chaque faculté soit formée, dressée, engendrée dans la rencontre qui la

force à affronter son objet propre, mais de surcroît qu'elle communique à une autre faculté cette violence qui la fait affronter son objet transcendant, de manière à ce que les différentes facultés ne convergent plus sur la forme d'identité générale de l'objet quelconque (objet = x) mais entrent dans un « accord discordant, puisque chacune ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes » (DR, 190).

Pour une doctrine complète des facultés (sensation, imagination, mémoire, pensée)

Dans *Différence et répétition*, Deleuze ne prétend pas établir une « doctrine complète » des facultés, mais simplement en déterminer les exigences (DR, 187). Nous ne pouvons cependant nous empêcher de demander ce que serait une telle doctrine. Pour préciser le fonctionnement de cet accord discordant des facultés, nous devons examiner trois points : *l'origine sensible* de cet engendrement successif des facultés qui les fait naître à elles-mêmes dans leur divergence par rapport aux autres ; *l'enchaînement nécessaire et ordonné* des facultés, qui s'engendrent toujours dans un ordre déterminé ; le terme de l'enchaînement génétique, *la pensée pure qui se confond avec l'appréhension directe de l'élément paradoxal qui fait communiquer toutes les facultés dans leur divergence même* (au lieu qu'elles convergent sur un même objet). Et nous verrons que, de l'origine au terme de la genèse, la complétude de la doctrine des facultés repose non plus sur la forme d'identité de l'objet quelconque = x mais sur l'élément paradoxal = x jamais identique à lui-même, « “point aléatoire” transcendant, toujours Autre par nature, où toutes les essences sont enveloppées comme différentielles de la pensée » (DR, 188).

La genèse de la pensée commence dans la sensibilité. « Sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité. De l'intensif à la pensée, c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient » (DR, 188). *Dans cette genèse et dans l'ensemble des facultés, il y a donc un privilège de la sensibilité.* Le primat de la sensibilité ne concerne pas l'affection sensible en général, au sens de l'intuition empirique. Deleuze ne se contente pas d'affirmer, à l'instar de l'empirisme classique, que le sujet se constitue dans le donné, dans un divers sensible (ES, 109) ; conformément à l'empirisme supérieur ou transcendantal, il considère que la pensée trouve son origine dans le principe du donné, dans la différence intensive par quoi le donné est donné. C'est elle qui est éprouvée dans la rencontre d'un signe. La sensibilité n'y est pas mise en présence d'un être sensible, ni même d'une qualité sensible, mais de l'être du sensible (*sentiendum, aistheteon*) (DR, 182). Mais

pourquoi faut-il dire que tout part de la sensibilité ? Pourquoi l'intensité est-elle l'origine de la pensée ? Nous devons répondre : c'est que *la différence intensive contracte dans un signe sensible la différence de nature qui définit la réalité virtuelle de l'Idée, elle est ce qui fait communiquer les séries disparates qui constituent l'énergie potentielle du champ pré-individuel*. Dans l'intensité, la différence de nature existe à l'état impliqué, elle y est enroulée ou enveloppée, pliée comme dans un papier japonais. Comment rendre compte alors du privilège de la sensibilité quant à la puissance de penser ? *Ce privilège repose pour Deleuze sur le fait que c'est la même chose qui force à sentir et qui est l'objet transcendant de la sensibilité, le signe ou l'intensité (tandis que les autres facultés ne sont pas engendrées par l'objet de leur exercice supérieur)*. « Le privilège de la sensibilité comme origine apparaît en ceci, que ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose dans la rencontre, alors que les deux instances sont distinctes dans les autres cas. En effet, l'intensif, la différence dans l'intensité, est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la rencontre élève la sensibilité » (*DR*, 188-189). Nous cherchions l'origine de la genèse de la pensée ; Deleuze la trouve dans le signe intensif, non pas dans un être sensible mais dans l'être du sensible, ce qui ne peut être senti dans l'exercice empirique (intuition sensible empirique d'un divers donné, d'une étendue et d'une qualité) mais qui ne peut être que senti dans l'exercice supérieur.

Comment s'enchaînent, à partir de la sensibilité, les différentes facultés ? Et pour quelles raisons cette genèse suit-elle un enchaînement nécessaire et ordonné plutôt qu'une succession arbitraire ? — *Si l'enchaînement est nécessaire c'est pour Deleuze que chaque faculté qui est contrainte d'affronter sa propre limite (son objet propre ou transcendant), communique nécessairement à une autre faculté la violence qui l'a fait naître à elle-même, et ainsi de suite*. Ainsi, par exemple, l'imagination et la raison dans la théorie kantienne du sublime. Généralisée à l'ensemble de la doctrine des facultés, l'enchaînement des facultés se présente alors comme une « chaîne de force » ou un « cordon de poudre » : « chacune affronte sa limite, et ne reçoit de l'autre (ou ne communique à l'autre) qu'une violence qui la met en face de son élément propre » (*DR*, 184). — *L'enchaînement est en outre ordonné, d'une part parce que la genèse trouve son origine dans la sensibilité et son terme dans la pensée pure (elle commence dans l'intensité et s'achève dans l'élément différentiel) et d'autre part parce que le trajet qui conduit de l'une à l'autre suit l'ordre déterminé des ordres dialectiques d'Idée*. Cette réponse pourtant, soulève une difficulté. Car nous ne possédons pas de liste complète de l'ensemble des facultés qui sont successivement engendrées. Nous connaissons les deux extrêmes, la

sensibilité et la pensée, mais non pas toutes les facultés intermédiaires. Il arrive à Deleuze de distinguer trois moments : sensation, mémoire, pensée (*DR*, 182-186). On doutera pourtant que cette liste à trois éléments soit complète. D'abord, parce que Deleuze l'emprunte à Platon (coexistence des contraires dans le sensible, similitude dans la réminiscence, identité dans l'Idée intelligible) ou à Proust (épreuve d'un signe sensible, mémoire involontaire, pensée du temps) ; ensuite et surtout parce que, quelques pages plus loin, Deleuze ajoute une quatrième faculté, l'imagination. Cette faculté est d'ailleurs de grande importance chez Platon et Proust, puisque c'est toujours l'imagination d'Érôs qui conduit de la sensation à la mémoire (toute réminiscence est érotique). Avec cet ajout, nous croyons que la genèse dynamique de la pensée est complète. *La genèse dynamique complète de la pensée comporte chez Deleuze quatre moments constitutifs, représentés par autant de facultés : la sensation, l'imagination, la mémoire et la pensée*³⁷⁷. Ces quatre facultés correspondent d'ailleurs aux quatre racines de la représentation, opposant chacune un mode d'appréhension de la différence pure aux différentes manières dont la représentation soumet la différence à l'identique : à la ressemblance dans la perception, la sensation substitue la différence dans l'intensité ; à la négation, l'imagination oppose le différentiel dans l'Idée ; à l'identité du concept, la mémoire oppose la différence dans la pensée ; enfin à l'analogie dans le jugement, la pensée pure oppose l'univocité de l'être. Nous verrons que Deleuze fonde la répartition de ces quatre moments dans la logique des systèmes psychiques³⁷⁸.

³⁷⁷ Deleuze suggère lui-même l'enchaînement de ces quatre moments lorsqu'il oppose sa doctrine des facultés à celle de Platon : « Ce n'est pas l'opposition qualitative dans le sensible, mais un élément qui est en lui-même différence, et qui crée à la fois la qualité dans le sensible et l'exercice transcendant dans la sensibilité : cet élément est l'intensité, comme pure différence en soi, à la fois l'insensible pour la sensibilité empirique qui ne saisit d'intensité que déjà recouverte ou médiatisée par la qualité qu'elle crée, et pourtant qui ne peut être que senti du point de vue de la sensibilité transcendante qui l'appréhende immédiatement dans la rencontre. Et quand la sensibilité transmet sa contrainte à l'imagination, quand l'imagination s'élève à son tour à l'exercice transcendant, c'est le fantasme, la disparité dans le fantasme qui constitue le *phantasteon*, ce qui ne peut être qu'imaginé, l'inimaginable empirique. Et quand vient le moment de la mémoire, ce n'est pas la similitude dans la réminiscence, mais au contraire le dissemblable dans la forme pure du temps qui constitue l'immémorial d'une mémoire transcendante. Et c'est un Je fêlé par cette forme du temps qui se trouve enfin contraint de penser ce qui ne peut être que pensé, non pas le Même, mais ce "point aléatoire" transcendant, toujours Autre par nature, où toutes les essences sont enveloppées comme différentielles de la pensée, et qui ne signifie la plus haute puissance de penser qu'à force de désigner aussi l'impensable ou l'impuissance à penser dans l'usage empirique » (*DR*, 187-188).

³⁷⁸ Cf. *infra*, les tableaux récapitulatifs en fin de chapitre.

On objectera cependant : s'il est vrai que ce sont les ordres dialectiques d'Idée qui déterminent l'ordre de succession des facultés, la genèse devrait comporter plus de quatre moments. Il y a en effet plus de quatre ordres dialectiques d'Idée. Au chapitre IV de *Différence et répétition*, Deleuze montre par exemple qu'il existe des Idées linguistiques, biologiques ou sociales (*DR*, 238-241, 262-266). Et il est manifeste qu'à chaque ordre d'Idée correspond une faculté déterminée, que chaque Idée est l'objet transcendant d'une faculté correspondante. D'ailleurs, dès le troisième chapitre, Deleuze invoque des facultés, dont on voit certes mal quelle place elles revendiquent dans la doctrine complète, mais qui suggèrent clairement qu'il en existe davantage que quatre. Ainsi écrit-il : « pour le langage — y a-t-il un *loquendum*, silence en même temps ? — et pour d'autres facultés qui retrouveraient leur place dans une doctrine complète — la vitalité, dont l'objet transcendant serait aussi le monstre, la sociabilité, dont l'objet transcendant serait aussi l'anarchie — et même enfin pour des facultés non encore soupçonnées, à découvrir » (*DR*, 186-187). Comment tenir ces deux affirmations apparemment contradictoires : qu'il n'y a que quatre moments constitutifs dans la doctrine complète des facultés et qu'il existe pourtant davantage que quatre facultés ? Comment expliquer l'invocation du langage, de la vitalité et de la sociabilité dans le cadre de cette doctrine ? Et non seulement nous reconnaissons dans le langage, la vitalité et la sociabilité différents ordres dialectiques, différents domaines d'Idée, mais la difficulté s'aggrave encore lorsque Deleuze suggère que la liste des facultés et des ordres d'Idée est ouverte (ainsi lorsqu'il demande s'il est légitime de parler de multiplicité ou de structure pour n'importe quel domaine, c'est-à-dire si tout domaine répond aux critères formels qui définissent l'Idée) (*ID*, 247 ; *DR*, 237). Peut-être y a-t-il des ordres d'Idée encore inconnus ; peut-être est-ce même nécessaire, puisqu'avoir une Idée en chimie, en peinture ou en biologie suppose l'invention historique de la discipline correspondante. Il ne nous paraît pourtant pas contradictoire que Deleuze refuse, d'une part, de préjuger du nombre d'ordres dialectiques et de facultés correspondantes, suggérant qu'il existe peut-être des facultés inconnues à découvrir aussi bien que des facultés trop connues dépourvues d'Idée correspondante, et qu'il présente, d'autre part, la genèse de la pensée en quatre moments principaux : car chez Deleuze, *la faculté d'imagination ne relève pas d'un ordre dialectique déterminé : elle est la faculté qui correspond au procès de détermination et possède la propriété de traverser les ordres dialectiques, de faire la navette entre le sensible et l'intelligible, entre la sensation et la mémoire, produisant un maximum de précision matérielle dans la science et le maximum d'extension spirituelle dans le rêve.* « C'est

l'imagination qui traverse les domaines, les ordres et les niveaux, abattant les cloisons, coextensive au monde, guidant notre corps et inspirant notre âme, appréhendant l'unité de la nature et de l'esprit, conscience larvaire allant sans cesse de la science aux rêves et inversement » (*DR*, 284). C'est pourquoi il revient à la faculté d'imagination de mener la dramatisation de l'Idée, tantôt en incarnant les rapports différentiels et les singularités de l'Idée dans le concept, tantôt en remontant des signes sensibles aux Idées qu'ils incarnent. « La dramatisation se fait dans la tête du rêveur, mais aussi sous l'œil critique du savant. [...] Une Idée se dramatise à plusieurs niveaux, mais aussi des dramatisations d'ordres différents se font écho et traversent les niveaux » (*DR*, 282-283).

Comment l'imagination peut-elle traverser les ordres et les niveaux, abattre les cloisons ? D'où lui vient cette capacité singulière ? C'est que, pour Deleuze, *le propre de l'imagination ou d'Érôs est de faire résonner les séries hétérogènes que l'intensité couple dans un signe. Ce n'est plus l'opposition des prédicats dans l'identité du concept qui assure la détermination, c'est la résonance interne des séries disparates dans le système psychique qui mène la dramatisation.* Alors, malgré le peu d'indices laissés par Deleuze au sujet de la doctrine complète des facultés, nous pouvons peut-être comprendre aussi pourquoi l'imagination communique sa violence à la mémoire, comme troisième moment de la doctrine des facultés. Considérons la théorie de la dramatisation. Nous savons que la dramatisation se confond avec la production de dynamismes spatio-temporels qui expriment les rapports différentiels et les singularités de l'Idée ; nous avons vu, également, que si l'espace et le temps y sont complémentaires et inséparables, ils se répartissent pourtant de manière asymétrique, puisque les espaces dynamiques qui expriment les rapports différentiels dans l'Idée supposent des rythmes différentiels qui correspondent à la temporalité de la structure, au temps de sa détermination progressive (*DR*, 280). Nous croyons par conséquent que, dans ces dynamismes, la part spatiale revient à l'imagination et la part temporelle à la mémoire ; que le mouvement réel de la pensée conduit de l'espace intensif de la dramatisation à la pure forme du temps qu'elle implique chaque fois ; que *la forme vide du temps est l'objet transcendant que Deleuze assigne à la mémoire, et que cet objet se confond avec Thanatos* (c'est lui qui incarne le danger de la folie dans le mouvement réel de la pensée, la fêlure du Je). « Le temps vide hors de ses gonds [...] est exactement l'instinct de mort » (*DR*, 147). Malgré la complexité des textes deleuziens, cette compréhension de l'enchaînement imagination-mémoire nous paraît d'autant plus fondée qu'elle permet de comprendre à la fois leur complémentarité et

le dépassement de l'une par l'autre sur le modèle du rapport Érôs-Thanatos. Cet ordre dans l'engendrement dynamique des facultés se trouve d'ailleurs lui-même correspondre aux dimensions des systèmes psychiques, dans la mesure où la résonance interne des séries disparates qui définit l'activité d'Érôs induit un mouvement forcé qui se confond avec Thanatos. La succession de la sensation, de l'imagination et de la mémoire correspond point par point aux dimensions des systèmes psychiques, que Deleuze présentait ainsi : « la liaison psychique (Habitus) opère un couplage de séries d'excitations ; Érôs désigne l'état spécifique de résonance interne qui en découle ; l'instinct de mort se confond avec le mouvement forcé dont l'amplitude psychique dépasse les séries résonnantes elles-mêmes (d'où la différence d'amplitude entre l'instinct de mort et l'Érôs résonnant) » (*DR*, 155)³⁷⁹. Bref, chez Deleuze, les trois dimensions des systèmes psychiques correspondent aux trois premiers moments du mouvement de la pensée.

Mais qu'en est-il alors du quatrième et dernier moment, à savoir de la pensée pure ? Comment comprendre le passage de la mémoire à la pensée ? Nous ne devons pas être étonnés que Deleuze distingue quatre facultés dans la genèse dynamique de la pensée, et trois synthèses du temps dans la puissance de penser. Nous devons plutôt distinguer soigneusement l'objet transcendant de la mémoire et celui de la pensée pure, car l'essentiel se passe « entre » la mémoire et la pensée, au moment où la mémoire est réellement engendrée et communique sa violence à la pensée. La mémoire est synthèse passive du temps, et à ce titre coexistence ontologique et métapsychologique de toutes les différences (Idée ou inconscient). Mais tout change lorsqu'elle naît à elle-même : sous la violence que lui communique l'imagination, elle se trouve maintenant contrainte d'affronter le dissemblable dans la forme pure du temps, la pure disjonction ou la forme vide du temps, c'est-à-dire l'état sauvage de la différence libre et non liée. Ce moment, pour Deleuze, constitue la plus grande impuissance de la pensée. À propos de Proust, Deleuze écrit ainsi : « la mémoire involontaire nous donne l'éternité, mais de telle manière que nous n'ayons pas la force de la supporter plus d'un instant, ni le moyen d'en découvrir la nature » (*PS*, 78-79). La forme vide du temps est l'abîme ou le sans-fond où tout risque de basculer, le moment disjonctif où la pensée se trouve dépossédée d'elle-même et le penseur comme possédé par un autre —

³⁷⁹ Si l'on considère que l'imagination et la mémoire pures se confondent avec les deux aspects des drames spatio-temporels, qu'Érôs et Thanatos se confondent avec les deux dernières dimensions des systèmes psychiques, il n'est pas étonnant de voir Deleuze écrire : « des dynamismes spatio-temporels remplissent le système, exprimant à la fois la résonance des séries couplées et l'amplitude du mouvement forcé qui les déborde » (*DR*, 155).

bref, le moment proprement schizophrénique où Je est un Autre. En ce sens, chez Deleuze, la schizophrénie n'est pas « seulement un fait humain, [...] elle est une possibilité de la pensée » (*DR*, 192). Mais c'est du fond de cet abîme que s'élève la pensée pure, dans le rapport à la fêlure du Je, à l'Autre qui pense en moi. C'est donc aussi le plus haut pouvoir de la pensée dès lors qu'elle parvient à former la synthèse de cette différence, à penser la forme du temps comme ce qui sépare la pensée d'elle-même. Car lorsqu'elle y parvient, la pensée pure naît à elle-même et réalise la prophétie de l'éternel retour. Lorsque la mémoire transmet sa contrainte à la pensée, celle-ci est forcée d'affronter à son tour l'impensable du point de vue empirique, l'impensé qui ne peut être que pensé : le point aléatoire toujours autre par nature qui parcourt la ligne droite du temps à vitesse infinie, la Différence qui fait fonction de réunir (synthèse disjonctive). Ainsi s'achève la genèse dynamique ou le mouvement réel de l'apprendre.

Quelle place Deleuze donne-t-il alors à la pensée pure dans la théorie des systèmes ? Il est évident qu'elle constitue une dimension supplémentaire par rapport aux trois dimensions des systèmes psychiques (Habitus, Érôs, Thanatos) ou aux trois facultés précédentes (sensation, imagination, mémoire). *Dans la théorie des systèmes, la place qui revient à la pensée pure est celle qui distingue les systèmes de l'éternel retour des systèmes psychiques en général. La doctrine complète des facultés présente donc un ordre d'engendrement des facultés qui correspond aux différentes dimensions des systèmes de l'éternel retour, comme systèmes psychiques réalisés.* On distinguera ainsi : 1°) l'existence de séries disparates formant une énergie potentielle (l'Idée comme champ pré-individuel, première dimension de l'être, pensée seulement possible, moment de la bêtise) ; 2°) le couplage des séries disparates par le précurseur sombre comme agent de la mise en communication (différence intensive s'adressant à la sensibilité, agent de l'individuation, moment du signe) ; 3°) la résonance interne des séries hétérogènes dans le système (Érôs représentant l'activité de l'imagination pure, moment de la dramatisation) ; 4°) le mouvement forcé qui découle de la résonance interne, défini comme instinct de mort ou ligne pure du temps (Thanatos, la fêlure du Je ou l'objet de la mémoire pure, moment schizophrénique) ; 5°) le Moi dissous ou le sujet larvaire comme produit immanent de l'individuation, forcé de penser le point aléatoire qui parcourt toutes les séries disparates sans appartenir à aucune, c'est-à-dire tout aussi bien la Différence qui articule et ramifie toutes les séries (synthèse disjonctive, moment de la pensée pure). *L'élément paradoxal sans identité qui se substitue à la forme d'identité de l'objet quelconque (objet = x) est à la fois le commencement et le terme de la genèse, l'origine de l'individuation du penseur et son*

*éternel retour. C'est pourquoi il présente deux faces, l'une physique et l'autre noétique : il fait communiquer les séries disparates d'une part, et constitue de ce point de vue la différence intensive qui s'adresse à la sensibilité et engendre la pensée (précurseur sombre) ; il est l'élément idéal qui circule dans toutes les séries et les fait toutes communiquer dans l'Idée d'autre part, et forme à ce titre la différentielle qui s'adresse à la pensée (point aléatoire = x). D'un bout à l'autre de cet enchaînement systématique, de l'Idée exprimable à l'Idée exprimée, de la condition génétique pré-individuelle à l'universel individu qui en est le produit immanent, c'est toute l'expression de l'être qui se déploie, effectuant la puissance de penser (corrélation du Je fêlé et du Moi dissous, de la pensée et du penseur). Nous pouvons donc enfin comprendre pourquoi Deleuze considère que le vrai mouvement de la pensée va du problème à la question : c'est qu'il s'amorce dans l'Idée-problème qui se donne dans la rencontre d'un signe et qu'il s'achève dans la Différence ou la question (dont l'Idée découle comme une réponse problématique ou une affirmation paradoxale). Et s'il y a chez Deleuze un privilège de la sensibilité comme origine, il y a également un privilège de la pensée comme but, car l'objet de la pensée pure est la « dernière puissance de la pensée ». De l'objet de la sensibilité à celui de la pensée pure se développe le mouvement réel de la pensée, comme effectuation de la puissance de penser. « Du *sentendum* au *cogitandum* s'est développée la violence de ce qui force à penser » (DR, 183-184).*

Nous pouvons en venir maintenant au troisième et dernier problème de la doctrine complète des facultés. Quelle est cette violence qui se communique dans l'engendrement discordant des facultés ? Et quel est le milieu ou l'élément dans lequel baignent les facultés disjointes, qui les fait toutes communiquer mais jamais converger ? Pour Deleuze, ce qui se communique d'une faculté à l'autre, c'est la violence du point aléatoire toujours autre par nature. C'est lui qui anime les métamorphoses de l'Idée en les faisant passer par les différents ordres dialectiques. Nous l'avions vu à propos du mouvement de l'apprendre : chez Deleuze, l'Idée ne concerne pas une faculté exclusive, pas même la pensée, mais toutes les facultés pour autant qu'elles s'élèvent à leur exercice transcendant. C'est l'Idée qui, lorsqu'elle s'exprime, parcourt toutes les facultés et rapporte le Je fêlé au Moi dissous. *Dans son ordre dialectique propre, une Idée est simultanément la condition de possibilité d'une faculté déterminée du point de vue de la genèse statique et son objet transcendant du point de vue de la genèse dynamique.* Ainsi, par exemple, du langage et de la sociabilité : c'est l'Idée linguistique qui rend possible la faculté du langage et l'exercice de la parole, et qui en constitue en même temps l'objet propre (*loquendum*, silence, dire poétique) ; de même, c'est

l'Idée sociale qui rend possible la faculté de sociabilité et la formation des sociétés réelles, en même temps qu'elle forme son objet transcendant (anarchie, révolution permanente, liberté).

Soit la multiplicité linguistique, comme système virtuel de liaisons réciproques entre « phonèmes » qui s'incarne dans les relations et les termes actuels des langues diverses : une telle multiplicité rend possible la parole comme faculté, et l'objet transcendant de cette parole, ce « métalangage » qui ne peut pas être dit dans l'exercice empirique d'une langue donnée, mais qui doit être dit, qui ne peut être que dit dans l'exercice poétique de la parole coextensif à la virtualité. Soit la multiplicité sociale : elle détermine la sociabilité comme faculté, mais aussi l'objet transcendant de cette sociabilité, qui ne peut pas être vécu dans les sociétés actuelles où la multiplicité s'incarne, mais qui doit l'être et ne peut que l'être dans l'élément du bouleversement des sociétés (à savoir simplement la liberté, toujours recouverte par les restes d'un ancien ordre et les prémices d'un nouveau). On en dirait autant des autres Idées ou multiplicités : les multiplicités psychiques, l'imagination et le phantasme ; les multiplicités biologiques, la vitalité et le « monstre » ; les multiplicités physiques, la sensibilité et le signe... Mais ainsi les Idées correspondent tour à tour avec toutes les facultés, et ne sont l'objet exclusif d'aucune en particulier, pas même de la pensée (*DR*, 250).

On objectera cependant : si l'Idée parcourt toutes les facultés tour à tour, traversant tous les ordres dialectiques jusqu'à la pensée pure, Deleuze ne rétablit-il pas en sous main la forme du sens commun ? L'Idée n'est-elle pas en effet l'élément commun dans lequel baignent les facultés soi-disant disjointes ? Deleuze prévient cette objection. Ainsi lorsqu'il affirme que le cordon de poudre qui fait communiquer chaque faculté avec les autres « exclut la forme d'identité, de convergence et de collaboration du sens commun » (*DR*, 250). Ainsi encore lorsqu'il soutient que le milieu de l'Idée n'a pas l'homogénéité d'une lumière naturelle, mais l'hétérogénéité de lueurs différentielles brillant dans l'obscurité. Ce milieu qu'il oppose au sens commun, Deleuze peut alors le nommer « para-sens » (*DR*, 190). Mais en quoi ne s'agit-il pas encore d'un milieu homogène ou d'un principe de convergence ? C'est que ce milieu n'a pas la forme du Même mais tire son origine de la Différence qui articule ou réunit par elle-même. Le point aléatoire = x toujours autre par nature, où toutes les facultés entrent dans un accord discordant avec les autres, s'oppose à tous points de vue à l'objet quelconque = x de la représentation, sur lequel toutes les facultés convergent comme sur un objet supposé le même. « Il y a donc un point où

penser, parler, imaginer, sentir, etc., sont une seule et même chose, mais cette *chose* affirme seulement la divergence des facultés dans leur exercice transcendant. Il s'agit donc, non pas d'un sens commun, mais au contraire d'un para-sens » (*DR*, 250). Bref, le para-sens est le milieu hétérogène de l'Idée où circule l'élément paradoxal qui produit l'accord discordant de toutes les facultés.

Cette Différence ou cet élément paradoxal est l'objet transcendant de la pensée pure, et par conséquent de la pensée philosophique. C'est l'élément paradoxal qui désigne l'origine radicale des Idées. C'est en ce sens que la pensée n'est pas la faculté exclusive des Idées chez Deleuze, mais qu'elle reçoit néanmoins une place particulière dans la doctrine complète des facultés, tout au bout de la chaîne, à l'extrémité du cordon des facultés — bref, au terme de la genèse dynamique. *Cette place particulière définit le privilège de la pensée pure. Élevée à son exercice supérieur, il revient à la faculté de penser d'effectuer la puissance de penser, si bien qu'elle répète à la fin la différence dans laquelle elle s'est engendrée.*

Sans doute, la pensée doit-elle être considérée ici, non pas comme la forme d'identité de toutes les facultés, mais comme une faculté particulière définie, au même titre que les autres, par son objet différentiel et son exercice disjoint. Reste que le para-sens, ou la violence qui se communique d'une faculté à l'autre suivant un ordre, fixent à la pensée une place particulière : la pensée n'est déterminée à saisir son propre *cogitandum* qu'à l'extrémité du cordon de violence qui, d'une Idée à l'autre, met d'abord en mouvement la sensibilité et son *sentendum*, etc. Cette extrémité peut être aussi bien considérée comme l'origine radicale des Idées (*DR*, 251).

Nous pourrions être surpris de lire que le terme de la genèse dynamique peut être aussi considéré comme son origine radicale. Ce rôle ne revient-il pas à l'intensité par laquelle toute pensée advient ? Il y a une forme de circularité dans la genèse dynamique, comme si la fin reprenait le commencement. Cette circularité ne peut être comprise qu'à condition d'élucider le rapport que Deleuze instaure entre la sensibilité et la pensée. Comment comprendre, en effet, le privilège de la pensée pure eu égard au privilège de la sensibilité ? Comment rendre compte le rapport de ces deux privilèges ? Y a-t-il même chez Deleuze un privilège du privilège de la pensée sur celui de la sensibilité ? Nous demandons ainsi quel rapport Deleuze établit entre la différence intensive, adressée à la faculté de sentir dans son exercice supérieur, et la Différence en soi, objet transcendant de la faculté de penser, c'est-à-dire entre le précurseur sombre d'un côté et le point aléatoire de l'autre.

Une telle question concerne l'architecture complète du système de l'empirisme transcendantal, le rapport entre Nature et Pensée. Deleuze présente d'ailleurs les deux différences comme des différences en soi, des différences internes. Et nous n'avons aucune raison de croire que la première soit moins une différence interne que la seconde. En revanche, de la différence d'intensité à la Différence ontologique, il est manifeste que nous passons de la forme physique à la forme idéale de la différence interne. Et ces deux aspects ne se contredisent pas : ils constituent au contraire « les deux moitiés dissymétriques » de l'élément aléatoire (*LS*, 83) ; et ces deux moitiés renvoient elles-mêmes aux deux côtés de l'absolu, au double mouvement de l'expression. En ce sens, *l'intensité est la sensibilité de l'Être, et la Différence, l'Être de l'intensité ; l'intensité est le concept philosophique de la différence en tant qu'elle est sentie (percept-affect), tandis que la Différence est le concept philosophique de la différence en tant qu'elle est pensée (Événement) ; ou encore, l'une est le point où s'amorce le mouvement d'extériorisation de l'être (précurseur sombre), tandis que l'autre est le point auquel aboutit son mouvement d'intériorisation (point aléatoire)*. On ne croira pas pourtant que cette différence entre les deux formes de la différence pure assure un plus grand privilège à la seconde. Nulle part d'ailleurs, Deleuze ne le suggère : *il s'agit de la différence interne, saisie de chaque côté de l'absolu ; or, en tant que différence interne, les deux constituent donc au même degré le concept de l'absolu, chacune enveloppant sa différence avec l'autre*. Sous ces conditions, et conformément aux thèses de Bergson, le concept se double nécessairement d'un percept et d'un affect. En tant que concept absolu ou ontologique, il a nécessairement une double existence dans le système philosophique, noétique et intensive : il exprime l'événement pur dans la pensée et il produit une intensité dans la sensibilité, telle que la pensée de l'événement est conduite à se répéter, chaque fois et pour toutes les fois. Sous ces deux aspects, le concept reste strictement indépendant de son effectuation spatio-temporelle, adéquat à l'éternel retour.

L'EXPRESSION DE L'ABSOLU ET LE LANGAGE

Logique du sens est le dernier ouvrage majeur de l'œuvre pré-guattarienne de Gilles Deleuze. Or la logique du sens, c'est aussi l'objet d'un des tout premiers textes de Deleuze que nous connaissons : la recension en 1954 du livre de Jean Hyppolite sur Hegel, *Logique et existence*. À son sujet,

Deleuze écrivait : « Le livre de M. Hyppolite est une réflexion sur les conditions d'un discours absolu » (*ID*, 20). Distinguant le discours empirique du discours absolu, il ajoutait plus loin : « Dans la logique il n'y a donc plus, comme dans l'empirique, ce que je dis d'une part et d'autre part le sens de ce que je dis — la poursuite de l'un par l'autre étant la dialectique de la Phénoménologie. Mon discours est logiquement ou proprement philosophique, au contraire, quand je dis le sens de ce que je dis, et quand ainsi l'Être se dit. Un tel discours, style particulier de la philosophie, ne peut être autrement que circulaire » (*ID*, 21). *À cette différence près que la philosophie n'y est jamais définie comme un discours, il faut dire également de la Logique du sens de Deleuze : ce livre est une réflexion sur les conditions d'une expression de l'absolu.* Cette expression a bien le langage pour élément, comme chez Hegel, mais elle se fait aux limites du langage, dans un langage ésotérique ou un métalangage. On objectera qu'il n'est pas directement question du concept philosophique dans *Logique du sens*, mais qu'il y est bien plutôt question de littérature. Cependant, parce que l'art et la philosophie partagent chez Deleuze la même exigence d'exprimer l'événement pur dans des signes intensifs, nous croyons que ce livre doit être lu comme une théorie des conditions de l'expression de la pensée pure dans le langage, dont dépend la théorie du concept.

L'expression de l'absolu

Signe, sens, essence

C'est dans *Proust et les signes* que Deleuze établit le plus clairement, dans toute leur généralité, les conditions de l'expression de l'absolu (*Logique du sens* en est le développement du point de vue du langage). Dans l'étude sur Proust, ces conditions valent d'abord pour l'art ; mais dans un geste qui lui est coutumier, Deleuze les revendique au même titre pour la philosophie³⁸⁰. *À quelles conditions l'absolu s'exprime-t-il comme tel ? Pour Deleuze, l'art nous fournit la réponse : « l'unité d'un signe immatériel et d'un sens tout spirituel »* (*PS*, 53). Dans le rapport du signe au sens, nous reconnaissons les catégories

³⁸⁰ Cf. le retournement de la conclusion de 1964 : « Proust dresse une image de la pensée qui s'oppose à celle de la philosophie. Il s'attaque à ce qui est le plus essentiel dans une philosophie classique de type rationaliste. Il s'attaque aux présupposés de cette philosophie. [...] Il se peut que la critique de la philosophie, telle que Proust la mène, soit éminemment philosophique. Quel philosophe ne souhaiterait dresser une image de la pensée qui ne dépende plus d'une bonne volonté du penseur et d'une décision préméditée ? » (*PS*, 115-122).

fondamentales de la philosophie transcendante : la corrélation du phénomène et de sa condition, qui se substitue à la corrélation de l'apparence et de l'essence. La condition n'est pas l'essence du phénomène, mais son sens ou son Idée. *L'expression de l'absolu veut donc dire : présentation directe de l'Idée dans un phénomène, expression immédiate du sens dans le sensible.* C'est pourquoi, lorsque Deleuze reprend à Proust le terme d'essence, on ne croira pas qu'il désigne par là une entité métaphysique transcendante, du genre de l'Idée platonicienne. Dans *Proust et les signes*, l'essence désigne au contraire l'unité immanente du signe et de son sens, du phénomène et de sa condition. Aussi l'essence est-elle l'unité de l'absolu ou de l'Être ; mais une unité particulière puisqu'elle est synthèse disjonctive ou Différence qui rassemble. « L'Essence est précisément cette unité du signe et du sens, telle qu'elle est révélée dans l'œuvre d'art. [...] C'est une différence, la Différence ultime et absolue. C'est elle qui constitue l'être, qui nous fait concevoir l'être » (*PS*, 51-53)³⁸¹. Considérons tour à tour ces deux aspects de l'essence, le signe immatériel et le sens spirituel.

Qu'est-ce qu'un signe immatériel ? Et d'ailleurs, comment un signe ou un phénomène, qui a nécessairement une existence physique et sensible, peut-il être immatériel ? *La théorie des facultés nous apprend ce qu'est un signe immatériel : c'est l'objet transcendant de la sensibilité, la phénomène appréhendé sous sa face intensive ; ce n'est donc pas un autre phénomène mais une autre face du phénomène, celle qui s'adresse à l'exercice supérieur de la sensibilité.* Appréhendé intensivement, le phénomène se présente alors indépendamment de l'étendue et des qualités actuelles qui le recouvrent, tout en conservant l'existence physique propre à l'intensité. Ainsi la petite phrase de Vinteuil ou les gestes de la Berma sont-ils pour Deleuze, dans la Recherche, des signes immatériels ou des corps transparents qui expriment une Idée ou une essence — une matière spiritualisée.

Quelle est la supériorité des signes de l'Art sur tous les autres ? C'est que tous les autres sont matériels. [...] *Seuls les signes de l'art sont immatériels.* Sans doute la petite phrase de Vinteuil s'échappe du piano et du violon. Sans doute elle peut être décomposée matériellement : cinq notes très rapprochées, dont deux reviennent. Mais il en est comme chez Platon, où $3 + 2$ n'explique rien. Le piano n'est là que comme l'image spatiale d'un

³⁸¹ On trouve un emploi similaire de la notion d'essence par Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie* : l'essence d'une chose y est définie comme le sens qui présente le maximum d'affinité avec le phénomène, c'est-à-dire avec le signe. « On appellera essence [...], parmi tous les sens d'une chose, celui que lui donne la force qui présente avec elle le plus d'affinité » (*NPh*, 5).

clavier d'une tout autre nature ; les notes, comme « l'apparence sonore » d'une entité toute spirituelle. [...] À cet égard, l'impression même de la petite phrase est *sine materia*. À son tour, la Berma se sert de sa voix, de ses bras. Mais ses gestes, au lieu de témoigner de « connexités musculaires », forment un corps transparent qui réfracte une essence, une Idée. Les actrices médiocres ont besoin de pleurer pour faire signe que leur rôle comporte la douleur. [...] Mais toutes les expressions de la Berma, comme chez un grand violoniste, sont devenues des qualités de timbre. Dans sa voix, « ne subsistait pas un seul déchet de matière inerte et réfractaire à l'esprit » (*PS*, 51-52).

Nous avons moins de mal à concevoir ce qu'est un sens spirituel. Si le signe n'est pas nécessairement immatériel, le sens n'est-il pas toujours spirituel ? La formule générale de l'essence précise néanmoins : « un sens *tout* spirituel ». Qu'est-ce à dire ? Dans *Proust et les signes*, le sens est défini de manière leibnizienne, expressionniste : le sens est l'exprimé, il est un monde exprimé. Or nous savons que le monde exprimé n'existe pas hors du sujet qui l'exprime, mais qu'il en diffère réellement. Le monde exprimé en général est le champ de l'Idée défini comme continuum de singularités ; en revanche, un monde exprimé par tel sujet en particulier, sous tel point de vue, est un prélèvement de singularités sur ce même continuum. D'un côté, Deleuze peut donc considérer ces singularités comme pré-individuelles et impersonnelles, puisqu'elles diffèrent nature des individus constitués et des sujets formés qui les effectuent. En ce sens, elles jouissent d'une forme de transcendance. Mais d'un autre côté, il n'est pas moins vrai que le monde exprimé ne subsiste pas hors du sujet qui l'exprime, de même que l'Idée est engagée dans un mouvement d'immanence qui la conduit à s'actualiser. Nous croyons donc que *par « sens tout spirituel » Deleuze n'entend rien d'autre qu'une Idée saisie dans sa forme de transcendance par rapport à son actualisation sensible, un monde possible appréhendé en dehors de l'individu constitué qui l'effectue — bref, un événement pur saisi indépendamment de son effectuation spatio-temporelle*. Telle est et telle sera toujours l'œuvre d'art pour Deleuze : l'expression d'un monde possible rendue indépendante du sujet qui l'exprime. Et Deleuze de citer Proust :

Par l'art seulement, nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la Lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et autant qu'il y a d'artistes, autant nous avons de mondes à

notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini...³⁸².

Ces exigences que Deleuze formule dans *Proust et les signes* ne seront jamais démenties. Il est vrai qu'elles restent encore générales, parce qu'elles tracent un cadre qu'elles ne remplissent pas. Toutefois, ce niveau de généralité est déjà suffisant pour marquer l'originalité de logique deleuzienne de l'expression. À cet égard, on pourrait sans nul doute éclairer la conception deleuzienne de l'essence, du sens et du signe, en la confrontant respectivement à Hegel, Husserl et Derrida. 1°) *L'être ou l'essence*. Dans son aspect ontologique, comme nous avons eu maintes occasions de le montrer, la théorie deleuzienne de l'expression est principalement tournée contre Hegel, car pour Deleuze, l'Être ou l'essence est une différence qui s'exprime, non une identité abstraite qui se contredit. De ce point de vue, ce n'est pas la différence qui est le caractère empirique de la contradiction comme le prétend Hegel, c'est la contradiction qui est l'aspect phénoménal et dérivé de la différence interne. La différence interne ou l'événement pur, telle est la définition de l'essence. 2°) *Le sens*. On sait que dans les années 1960, la notion de sens était principalement attachée à la tradition phénoménologique. C'est la phénoménologie qui avait recueilli la corrélation transcendantale du phénomène et du sens et qui avait assigné au discours philosophique la tâche d'explicitier le sens du phénomène, suivant la voie tracée par les *Méditations cartésiennes* (« c'est l'expérience pure et, pour ainsi dire, muette encore, qu'il s'agit d'amener à l'expression pure de son propre sens »)³⁸³. À Husserl, Deleuze reconnaît sans peine le mérite d'avoir dégagé la dimension originale du sens, le noème demeurant chez lui irréductible à l'état de choses qui l'incarne, au sujet qui le vise et au concept qui le représente (*LS*, 32-33). Toutefois, il lui reproche d'avoir compromis cette découverte par sa conception de la genèse transcendantale. Conçu comme la forme de possibilité de l'objet, le noème husserlien ne peut accomplir, d'après Deleuze, la genèse de l'objet actuel. Le noème se confond avec la forme d'identité de l'objet quelconque, l'objet = x de Kant ou la forme du sens commun, parce qu'il ne recueille pas la puissance génétique du point aléatoire toujours autre par nature, de l'élément paradoxal = x ou non-sens (*LS*, 117-120, 144). 3°) *Le signe*. À la même époque que Deleuze, dans une commune réaction à la métaphysique hégélienne et à la phénoménologie husserlienne, Derrida

³⁸² M. Proust, *Le temps retrouvé* (cité in *PS*, 55).

³⁸³ E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1947/1992, § 16 (tr. fr. G. Pfeiffer et E. Lévinas).

attachait son nom à une philosophie de la différence adossée à une théorie originale du signe³⁸⁴. Bien que Deleuze ne se soit guère confronté à Derrida sur ce point, nous croyons qu'une de leurs principales divergences porte sur la question des signes car, contrairement à Deleuze, Derrida considère qu'un signe est nécessairement matériel. Nous croyons que tout le reste en découle. Tout le reste, c'est-à-dire toute la conception de l'expression de la différence dans le langage. Ni Derrida ni Deleuze ne pensent que le signe puisse s'identifier à son sens, parce que leur rapport expressif est toujours travaillé par l'espacement de la différence ou par la différent/iation de l'actuel et du virtuel. Pour Deleuze, cette différence peut néanmoins faire l'objet d'une synthèse disjonctive et être exprimée comme telle dans un concept. C'est en ce sens que la philosophie est discours pour l'un, création de concepts pour l'autre. Chez Deleuze, le concept philosophique est un signe immatériel qui exprime l'absolu comme tel, c'est-à-dire la différence arrachée à la représentation³⁸⁵. En somme, il ne serait pas exagéré de dire que, du point de vue deleuzien, Hegel s'est mépris sur l'être, Husserl sur le sens, et Derrida sur le signe ; car du point de vue de la pensée pure, l'être est différence, le sens événement virtuel, et le signe réalité immatérielle.

Le sens, l'événement, l'exprimé

Sous ces différentes conditions, aussi générales soient-elles, la difficulté s'accuse. Car si la philosophie n'est pas réductible à un enchaînement de propositions dans le discours, comment exprime-t-elle l'absolu dans le langage ? Ou, ce qui revient au même, que signifie l'idée que le concept exprime l'événement pur ? Deleuze rejette toute réduction de la dimension idéale du problème, de l'événement ou du sens à la proposition : l'exprimé de la proposition est lui-même extra-propositionnel (*DR*, 204). Dans *Logique du sens*, Deleuze recense trois dimensions de la proposition : la *désignation*, qui est le rapport de la proposition et à l'état de choses auquel elle fait référence (l'objet désigné, c'est l'objet actuel ou l'individu constitué dans le monde) ; la *manifestation*, qui est l'expression du sujet de l'énonciation dans la proposition (le sujet manifesté, c'est la conscience d'un sujet formé ou le

³⁸⁴ Sur la critique du signe chez Husserl, cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène, passim* ; sur Hegel, cf. J. Derrida, *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, « Le puits et la pyramide », p. 79-127.

³⁸⁵ Il nous semble que c'est au niveau des catégories de l'expression, des notions de différence, de sens et de signe, que devrait être menée une confrontation de leurs philosophies, et de leurs conceptions respectives de l'activité philosophique. Cf. *infra*, la conclusion de ce chapitre.

moi) ; enfin la *signification*, qui porte sur le rapport de la proposition à l'idée qu'elle représente (ce qui est signifié, c'est un concept de la représentation, et à la limite Dieu comme concept universel de toute signification possible). *Le sens de la proposition, pourtant, ne se réduit à aucune de ces trois dimensions, ni à l'objet actuel désigné par la proposition, ni au sujet ou au vécu qui s'y manifeste, ni au concept de la représentation qui est signifié. L'exprimé de la proposition ne se confond ni avec le monde ni avec le moi ni avec Dieu. Il constitue à ce titre une quatrième dimension irréductible aux trois autres.* Mais quelle est cette dimension³⁸⁶ ?

Pour Deleuze, il revient aux Stoïciens d'avoir découvert la quatrième dimension propre au sens avec la notion d'exprimé ou d'exprimable (*lekton*). Ils fondent ainsi la première logique du sens et ouvrent à la philosophie une voie originale, inassimilable à la logique aristotélicienne. Car le sens ou l'exprimé de la proposition, c'est l'événement. La logique des stoïciens ne porte donc pas sur la substance et ses accidents, comme dans toute la tradition aristotélicienne, mais sur l'individu et les événements qui lui surviennent. Toutefois, d'après Deleuze, les Stoïciens ne sont pas les seuls à avoir suivi cette voie originale, éclipsée par le succès de l'aristotélisme : elle se prolonge au Moyen âge dans la querelle autour du signifié total et adéquat de la proposition ; elle se poursuit encore à l'âge classique dans la logique leibnizienne, longtemps soumise à l'hégémonie de la logique de Descartes et de Port-Royal ; elle se perpétue enfin chez Meinong, à la fin du XIX^e siècle, qui reste cependant effacé derrière Frege et Russell. On ne croira pas que Deleuze a lui-même exhumé ces diverses figures : pour s'en tenir à la France, c'est à Victor Brochard et à Émile Bréhier que l'on doit d'avoir montré l'originalité de la conception stoïcienne de la logique au début du XX^e siècle ; c'est à Hubert Elie qu'il revient d'avoir tiré de l'oubli la profonde querelle médiévale autour du *complexe significabile*, et d'avoir montré ses prolongements chez Meinong ; et enfin, c'est Louis Couturat qui a eu le mérite d'octroyer à la logique leibnizienne la place qui lui revenait³⁸⁷. Il n'en

³⁸⁶ Cf. *LS*, 31 : « La question est la suivante : y a-t-il quelque chose, *aliquid*, qui ne se confond ni avec la proposition ou les termes de la proposition, ni avec l'objet ou l'état de choses qu'elle désigne, ni avec le vécu, la représentation ou l'activité mentale de celui qui s'exprime dans la proposition, ni avec les concepts ou même les essences signifiées ? Le sens, l'exprimé de la proposition, serait donc irréductible, et aux états de choses individuels, et aux images particulières, et aux croyances personnelles, et aux concepts universels et généraux ».

³⁸⁷ Sur les Stoïciens : cf. V. Brochard, « Sur la logique des Stoïciens » (1892), repris dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974, et É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, op. cit. (Deleuze ne cite pas l'ouvrage de 1934 de Jan Lukasiewicz, *Contribution à l'histoire d'une logique de la proposition*, qui ne fut traduit du polonais en français qu'en 1972). — Sur Grégoire de Rimini et son école : cf. H. Elie, *Le*

reste pas moins, pensons-nous, que la contribution propre de Deleuze est d'avoir montré comment ces différentes figures concouraient toutes vers une logique du sens incompatible avec les conceptions logiques dominantes de la proposition, et d'avoir lui-même à son tour élaboré une telle logique (LS, 30). Qu'est-ce donc que le sens ou l'événement qui fait l'objet de sa logique de l'absolu ? Sa caractéristique principale est d'être double. *Il est l'exprimé de la proposition et l'attribut des états de choses : le sens-événement a donc deux faces, l'une tournée vers les propositions qui l'expriment et l'autre vers les corps qui l'incarnent, mais il ne se confond ni avec les unes ni avec les autres ; « il est exactement la frontière des propositions et des choses », « la coexistence de deux faces sans épaisseur »* (LS, 33-34). Pour Deleuze, c'est cette frontière incorporelle que la pensée pure doit exprimer dans le langage. Pour le dire dans les termes que nous avons utilisés jusqu'ici : ce que la pensée pure doit exprimer dans le langage, c'est l'Idée qu'incarne un phénomène ou un individu, c'est le sens exprimé par un sujet constitué. Mais justement, comme la dimension de l'Idée ou du sens est extra-propositionnelle, elle ne pourra s'exprimer comme telle dans la proposition — à moins que l'on y découvre les ressources d'un métalangage. Il n'est donc pas étonnant que la logique deleuzienne du sens s'appuie d'abord sur une théorie originale de la proposition.

Dans sa forme la plus générale, la théorie de la proposition qu'invoque Deleuze vise à surmonter l'opposition entre la proposition prédicative et la proposition existentielle. 1°) On sait que l'histoire de la philosophie fut dominée par la logique aristotélicienne et le modèle de la *proposition attributive ou prédicative* (S est P). L'attribution d'un prédicat à un sujet a deux caractéristiques principales : elle repose sur la distinction substance-accident et elle opère au moyen d'une copule (« l'arbre est vert »). Seulement, puisque la copule y désigne un simple acte de liaison dans la pensée, le rapport attributif n'a qu'une valeur logique, il n'implique aucun engagement ontologique ou existentiel. L'existence n'étant pas un prédicat, la logique formelle héritée d'Aristote ne peut donc éviter d'être cantonnée au domaine de la pensée formelle et de l'essence abstraite. 2°) En raison de ces insuffisances, on a pu lui opposer une autre logique, empirique ou psychologique, fondée sur la *proposition existentielle* (x est). Contrairement à la proposition prédicative, la proposition existentielle ne dispose pas nécessairement d'un prédicat, et surtout elle affirme l'existence de la chose.

complexe significabile, Paris, Vrin, 1936. — Enfin, sur Leibniz : cf. L. Couturat, *La logique de Leibniz*, op. cit..

Et il est vrai que sur le plan psychologique, dans l'usage empirique du langage, toute proposition est grosse d'une valeur existentielle : lorsque je dis que l'arbre est vert, ou que Pierre est malade, je présuppose que l'arbre ou que Pierre existe. Une telle logique prétend en effet porter au-delà du concept abstrait, sur l'existence concrète, actuelle et empirique. Le verbe être n'y a donc plus valeur de copule, il désigne désormais l'acte d'exister. La proposition existentielle compose maintenant un concept logique avec l'affirmation de son existence (« Dieu est », « l'arbre est vert », « le ciel est bleu »)³⁸⁸.

Il est manifeste cependant que, de la proposition prédicative à la proposition existentielle, la logique a troqué son formalisme initial contre un empirisme de premier degré : elle échange le possible contre le réel, l'essence contre l'existence. Mais *dans les deux cas, la logique conserve l'essentiel : à savoir une certaine fonction du verbe être assurant l'attribution de l'accident à la substance ; ce qui est manqué en revanche, c'est l'événement idéal ou l'extra-être, le sens ou la condition transcendantale, hors de l'opposition de la substance et de l'accident, de l'essence et de l'existence, du possible et du réel*. Aussi la logique deleuzienne du sens doit-elle lutter sur un double front : « Une double lutte a pour objet d'empêcher toute confusion dogmatique de l'événement avec l'essence, mais aussi toute confusion empiriste de l'événement avec l'accident » (LS, 69). Il nous semble que c'est précisément cette logique transcendantale que Deleuze cherche à établir dans *Logique du sens* lorsqu'il substitue la corrélation individu-événement au rapport substance-accident. Dans le nouveau modèle de la proposition, l'événement qui s'attribue au sujet individuel est exprimé par le verbe, de sorte que le prédicat se confond désormais avec le verbe, qui est lui-même irréductible à la copule et à l'attribut (non pas « l'arbre est vert » mais « l'arbre verdoie »)³⁸⁹.

³⁸⁸ Sur l'opposition de la proposition prédicative et de la proposition existentielle, cf. É. Gilson, *L'être et l'essence*, op. cit., chap. 9 : Connaissance de l'existence.

³⁸⁹ Dans *Le pli*, Deleuze écrira : « L'inclusion leibnizienne repose sur un schéma sujet-verbe-complément, qui résiste depuis l'Antiquité au schéma d'attribution : une grammaire baroque, où le prédicat est avant tout relation et événement, non pas attribut. [...] Que le prédicat soit verbe, et que le verbe soit irréductible à la copule et à l'attribut, c'est même la base de la conception leibnizienne de l'événement. Une première fois, l'événement fut jugé digne d'être élevé à l'état de concept : ce fut par les Stoïciens, qui en faisaient non pas un attribut ni une qualité, mais le prédicat incorporel d'un sujet de la proposition (non pas "l'arbre est vert", mais "l'arbre verdoie..."). Ils en concluaient que la proposition énonçait de la chose une "manière d'être", un "aspect" qui débordait l'alternative aristotélicienne essence-accident : au verbe être ils substituaient "s'ensuivre", et à l'essence, la manière. Puis Leibniz opéra la seconde grande logique de l'événement : le monde même est événement, et, en tant que prédicat incorporel (= virtuel), doit être inclus dans chaque sujet comme un fond, dont chacun extrait les manières qui correspondent à son point de vue (aspects). Le monde est la

D'après Deleuze, le sens-événement a un rapport essentiel au langage. « L'événement appartient essentiellement au langage, il est dans un rapport essentiel avec le langage ; mais le langage est ce qui se dit des choses » (*LS*, 34). Que signifient ces formules ? Nous croyons que *si l'événement est dans un tel rapport avec le langage chez Deleuze, c'est que le langage se dit de l'état de choses mais qu'il exprime en même temps son sens ou l'événement qui survient à la chose, indépendamment de son effectuation spatio-temporelle*. Le sens-événement assure ainsi l'indépendance des propositions vis-à-vis des états de choses d'un côté (tandis qu'il n'y a au contraire que du bruit dans la profondeur des corps) et il rapporte les choses à leur sens de l'autre (tandis qu'elles restent extérieures à leur sens du point de vue de la profondeur). Il faut donc dire à la fois que le sens-événement se dit de la chose et qu'il appartient au langage, quoiqu'il diffère et de la chose à laquelle il survient comme de la proposition dans laquelle il s'exprime. Dans la proposition, il revient pour Deleuze au verbe infinitif de représenter l'événement (verdoyer). On ne croira pas pour autant que le langage soit le champ symbolique d'expression de la pensée pure que Différence et répétition ne déterminait pas : car *d'après Deleuze, si le langage structure la représentation de l'expérience, la pensée pure se déploie en revanche dans un « langage ésotérique » ou un « métalangage » qui frise le non-sens, l'événement représenté par le verbe ne pouvant s'exprimer comme tel que dans un mot ésotérique « qui dit son propre sens, mais ne le dit pas sans se représenter et le représenter comme non-sens »* (*ID*, 239 ; *DR*, 160-161). C'est ce rapport paradoxal de l'événement au langage que nous devons maintenant examiner.

Les paradoxes logiques (stérilité et genèse)

L'exigence la plus générale de l'expression de l'absolu dans le langage est une condition paradoxale : l'absolu ne se dit qu'à condition que l'expression dise son propre sens. Je ne fais de la philosophie que lorsque je dis le sens de ce que je dis, c'est-à-dire lorsque je dégage l'Idée de la chose et la formule dans le langage. Nous nous souvenons que, dans sa recension de *Logique et existence*, Deleuze rappelait que cette exigence témoigne chez Hegel de la spécificité du discours philosophique : tandis que la proposition empirique maintient le discours séparé de son sens, il revient à la proposition

prédication même, les manières sont les prédicats particuliers, et le sujet, ce qui passe d'un prédicat à un autre comme d'un aspect du monde à un autre. C'est le couple fond-manières qui détrône la forme ou l'essence : Leibniz en fait la marque de sa philosophie. Les Stoïciens et Leibniz inventent un Maniérisme qui s'oppose à l'essentialisme tantôt d'Aristote et tantôt de Descartes » (*P*, 71-72).

spéculative de dire le sens de ce qu'elle dit. Quinze ans plus tard, *Logique du sens* nous apprend qu'il n'y a pas de proposition spéculative, pour la simple et bonne raison que la différence de la proposition et du sens est insurmontable, qu'il est impossible qu'une proposition dise son propre sens et se réfléchisse elle-même. Le sens est nécessairement irréductible à la proposition qui l'exprime, bien qu'il insiste en elle. Certes, le sens est bien l'énonçable ou l'exprimable du langage en tant qu'entité séméiologique correspondant à la proposition. Mais le sens ne se confond jamais avec elle, de sorte qu'aucune proposition ne peut dire son propre sens et se réfléchir elle-même. *Pour Deleuze, la philosophie n'est pas un discours parce que, contrairement à ce que soutient Hegel, il n'y a pas de proposition qui soit véritablement réflexive ou spéculative : ce n'est pas à la proposition qu'il revient d'exprimer l'absolu, mais au concept extra-propositionnel*³⁹⁰. Que l'exigence d'une proposition autoréflexive soit paradoxale, rien ne l'indique d'ailleurs mieux que les paradoxes auxquels elle donne lieu³⁹¹.

³⁹⁰ Sur la proposition spéculative, cf. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Préface, p. LXXVII sq. — Voir les commentaires de J. Hyppolite, *Logique et existence*, Troisième partie, chap. I. Hyppolite montre que, dans la proposition spéculative, le prédicat n'est plus un genre abstrait à partir du sensible (une classe) mais une catégorie (une détermination universelle) ; que le prédicat est alors substance, attribut essentiel du sujet dont on parle ; que le sujet passe donc entièrement dans le prédicat, l'absolu étant alors l'identité du sujet à sa détermination, à son expression.

³⁹¹ Pour une analyse critique de ces paradoxes, voir A. Koyré, *Épiménide le menteur*, Paris, Hermann, 1947. Dans cette courte étude, Koyré défend l'idée qu'il faut abandonner la corrélation entre les notions de concept et de classe, c'est-à-dire renoncer à une logique extensionnaliste en philosophie. La philosophie manipule en effet des concepts transcendants qui sont des multiplicités non totalisables et des notions formelles réflexives qui s'appliquent à elles-mêmes. À propos de Russell, Koyré affirme ainsi que « la théorie des types, qui a ruiné l'interprétation extensionnaliste de la logique, succombe, en fait à un extensionnalisme non surmonté », puisque la théorie des types interdit l'énoncé de propositions portant sur toutes les propositions, et par là même contient de telles propositions interdites (p. 39). — Sur ces questions, on consultera également F. Crahay, *Le formalisme logico-mathématique et le problème du non-sens*, Paris, Les Belles Lettres, 1957. Dans cet ouvrage, Crahay montre que le formalisme logico-mathématique, qui entend dégager les conditions formelles, nécessaires et suffisantes du sens, rencontre nécessairement le réflexif comme une instance non logiquisable qu'il ne peut repousser indéfiniment. Mettant l'accent sur l'impossibilité de réduire le non-sens à un critère formel général, il affirme alors : « Il n'y a rien d'étonnant, alors, à l'idée qu'un discours sur tous les niveaux en général ne puisse recevoir d'expression logique qu'en un système à réflexivité généralisée. Mais la réflexivité est-elle totalement représentable, surtout formellement ? Vraisemblablement non » (p. 135). — Ces deux études, citées par Deleuze dans *Logique du sens* nous semblent rejoindre les ambitions les plus générales de son travail (cf. *LS*, 86, n. 2). On les trouve déjà mobilisées et analysées dans le célèbre livre d'Edmond Ortigues, *Le discours et le symbole*, III, 1 : « Le symbolisme logico-mathématique ». Dans ce chapitre, Ortigues conclut que le passage d'une logique formelle à une logique transcendantale, c'est-à-dire des conditions formelles de signifiante aux conditions de vérité, renvoie inévitablement à la question du non-sens. Nous

Après Frege et Russell, Deleuze rappelle que le rapport d'une proposition à son sens donne lieu à un paradoxe fondamental, qu'il baptise « paradoxe de la régression indéfinie » et dont il fait la source de tous les autres paradoxes (*DR*, 201-203 ; *LS*, 5^{ème} série). D'après ce paradoxe, je ne dis jamais le sens de ce que je dis, parce que le sens d'une proposition (son exprimé) peut toujours être pris comme l'objet d'une autre proposition (son désigné), dont le sens peut à son tour être pris comme l'objet d'une autre proposition, et ainsi de suite.

Je ne dis jamais le sens de ce que je dis. Mais en revanche, je peux toujours prendre le sens de ce que je dis comme l'objet d'une autre proposition dont, à son tour, je ne dis pas le sens. J'entre alors dans la régression indéfinie du présupposé. Cette régression témoigne à la fois de la plus grande impuissance de celui qui parle, et de la plus haute puissance du langage : mon impuissance à dire le sens de ce que je dis, mais aussi le pouvoir infini du langage de parler sur les mots. Bref : étant donné une proposition qui désigne un état de choses, on peut toujours prendre son sens comme le désigné d'une autre proposition (*LS*, 41).

Deleuze invoque deux exemples, l'un littéraire et l'autre philosophique : celui de la chanson du cavalier dans *Alice au pays des merveilles*³⁹², celui du Cogito qui peut se réfléchir à l'infini (je pense que je pense que je pense...). Suivant le premier paradoxe du sens, le sens d'une proposition de la conscience se réfléchit donc indéfiniment mais ne peut s'égaliser à lui-même. Nous retrouvons là une caractéristique essentielle de l'Idée chez Deleuze : l'Idée est réflexive en tant qu'elle donne toujours lieu à une Idée de l'Idée, mais elle n'est pas elle-même autoréflexive (*DR*, 224). On sait que c'est ce paradoxe qui conduisit Russell à élaborer la « théorie des types » : d'après cette théorie, le sens d'une proposition ne peut être dit que dans une proposition de degré ou de type supérieur. Mais comme le remarque Alexandre Koyré dans *Épiménide le menteur*, si la théorie des types est censée valoir universellement, ne présuppose-t-elle pas que la logique est capable de formuler des vérités qui

allons voir comment Deleuze développe cette question et lui donne une fonction décisive dans *Logique du sens*.

³⁹² Cf. *LS*, 42 : « Le cavalier annonce le titre de la chanson qu'il va chanter : "Le nom de la chanson est appelé Yeux de morue." — "Oh, c'est le nom de la chanson ?" dit Alice. — "Non, vous ne comprenez pas dit le cavalier. C'est ce que le nom est appelé. Le vrai nom est : le Vieil, vieil homme." — "Alors j'aurais dû dire : est-ce ainsi que la chanson est appelée ?" corrigea Alice. — "Non, vous n'auriez pas dû : c'est tout autre chose. La chanson est appelée Voies et moyens ; mais c'est seulement ce qu'elle est appelée, vous comprenez ?" — "Mais alors, qu'est-ce qu'elle est ?" — "J'y viens, dit le cavalier, la chanson est en réalité Assis sur une barrière" ».

s'appliquent à elles-mêmes ? Et plus généralement, n'est-ce pas pour Deleuze le propre de la philosophie que de recourir à un tel langage, un métalangage ou un langage ésotérique apte à dire son propre sens ?

Si le philosophe veut pouvoir exprimer le sens de ce qu'il dit, s'il veut pouvoir exprimer l'Idée pour elle-même, il est donc nécessaire qu'il échappe à la régression indéfinie du sens. Mais comment éviter d'entrer dans une telle régression et ainsi faire que l'expression exprime son propre sens ? Cette exigence donne lieu pour Deleuze à un autre paradoxe baptisé « paradoxe du dédoublement stérile ». Ce paradoxe énonce que, pour éviter une telle régression, je peux toujours fixer la proposition le temps d'en extraire le sens, quoique je n'obtienne par là qu'une proposition neutre et un sens suspendu. Ainsi puis-je transformer la proposition « Dieu est » ou « le ciel est bleu » en une proposition infinitive, participiale ou interrogative : « Dieu-être », « l'étant-bleu du ciel » ou « le ciel est-il bleu ? ». Le résultat de cette opération d'extraction du sens est un « double évanescent » de la proposition, à la manière du sourire sans chat d'*Alice au pays des merveilles* (LS, 44-45). D'après Deleuze, ce double doit être dit stérile car sous forme infinitive, participiale ou interrogative, le sens se montre indifférent aux significations qu'il peut prendre, neutre par rapport à tous les opposés : au particulier, au général et à l'universel du point de vue de la quantité ; à l'affirmation et à la négation du point de vue de la qualité ; au sens du rapport du point de vue de la relation ; au possible, au réel et au nécessaire du point de vue de la modalité (LS, 46-48). La stérilité du sens se confond pour Deleuze avec le troisième état de l'essence chez Avicenne que nous avons évoqué à propos de la théorie de l'univocité scotiste : non pas l'essence « universelle par rapport à l'intellect qui la pense en général » (concept signifié), ni l'essence « singulière par rapport aux choses particulières où elle s'incarne » (objet désigné), mais l'essence comme sens exprimé, indifférent à tous les opposés, au signifié comme au désigné. L'essence de l'animal n'est rien d'autre qu'animal, *animal non est nisi animal tantum*³⁹³. Dans cette indifférente neutralité du sens par

³⁹³ Le caractère évanescent du sens ainsi extrait ne va pas sans soulever de graves difficultés. Comme l'a montré Hubert Elie dans *Le complexe significabile*, le résultat de cette opération d'extraction suscitait au Moyen âge de vives polémiques : dans la proposition « Dieu-être », Dieu ne devient-il pas une entité fictive, un objet de foi indifférent à l'affirmation ou à la négation, à l'existence et à l'inexistence ? Cf. LS, 46 : « “Dieu est” et “Dieu n'est pas” doivent avoir le même sens, en vertu de l'autonomie du sens par rapport à l'existence du désigné. Tel est, au XIV^e siècle, le fantastique paradoxe de Nicolas d'Autrecourt, objet de réprobation : *contradictoria ad invicem idem significant* ». Cf. H. Élie, *Le complexe significabile, op. cit.*, chap. II, § II : « Cette proposition est peut-être, dans la forme ainsi indiquée, l'œuvre propre de Nicolas d'Autrecourt. Il ne semble pas en effet qu'elle ait été formulée avec autant de netteté avant lui. Mais elle était l'aboutissement logique de la doctrine épistémologique de Grégoire

rapport aux modalités de la proposition, nous retrouvons une autre propriété de l'Idée chez Deleuze, que nous avons pu observer dans la seconde synthèse du temps : l'impassibilité et la neutralité du virtuel à l'égard de l'actuel, la transcendance du problème vis-à-vis de ses cas de solution (c'est d'ailleurs pourquoi Deleuze marque une certaine préférence pour la forme interrogative pour autant qu'elle exprime l'irréductibilité du problématique à l'égard des propositions de la conscience). De la réflexivité indéfinie de l'Idée à son impassible neutralité, du paradoxe de la régression au paradoxe du dédoublement, qu'avons-nous gagné ? Nous sommes-nous approchés du but ?

Pour Deleuze, si le dédoublement stérile évite une régression indéfinie de la proposition en quête de son propre sens, cette extraction du sens ne peut pourtant nous satisfaire. Car dans cette opération, le sens a bien été dégagé dans sa différence de nature par rapport à la proposition, mais il y a perdu toute capacité d'engendrement. Il a été extrait dans sa forme de transcendance (dédoublement), mais l'extraction s'est faite au détriment de son mouvement d'immanence (stérilité). *Quoiqu'il diffère en nature de la proposition, le sens se présente alors comme une condition de possibilité extérieure à ce qu'il est supposé engendrer. Or, si l'expression de l'absolu consiste à dire le sens de ce qui existe, à exprimer la condition transcendantale de l'expérience, ce n'est pas au sens d'une condition de possibilité indifférente à ce qu'elle engendre, mais bien d'une condition génétique réellement productive.* Telle est d'ailleurs la critique la plus générale que Deleuze adresse aux Stoïciens comme à Husserl : d'avoir dégagé l'irréductibilité du sens, sa différence de nature par rapport aux états de choses ou aux phénomènes, mais de ne pas s'être élevés jusqu'à la productivité du sens, jusqu'à sa puissance génétique. Chez les Stoïciens, le sens-événement reste un effet incorporel des mélanges de corps mais il ne les engendre pas ; de même, chez Husserl, le noème se distingue des phénomènes dont il est le sens mais il ne les produit pas.

Et c'était un des points les plus remarquables de la logique stoïcienne que cette stérilité du sens-événement : seuls les corps agissent et pâtissent, mais non pas les incorporels, qui résultent seulement des actions et des passions. Ce paradoxe, nous pouvons donc l'appeler paradoxe des Stoïciens. Jusque chez Husserl retentit la déclaration d'une splendide stérilité de l'exprimé, qui vient confirmer le statut du noème : « La couche de l'expression — c'est là son originalité — si ce n'est qu'elle confère précisément une expression à toutes les autres intentionnalités, n'est pas

de Rimini. Deux propositions contradictoires doivent en effet avoir le même signifié, puisque le syncatégorème constitué par la négation ne signifie rien ».

productive. Ou si l'on veut : sa productivité, son action noématique, s'épuisent dans *l'exprimer* » (LS, 45)³⁹⁴.

D'après Deleuze, le paradoxe du dédoublement stérile assigne donc à la pensée la tâche de conjuguer la neutralité du sens avec sa puissance génétique. Cette puissance, nous allons le voir, le sens l'hérite du non-sens qui opère la donation de sens. *En somme, le paradoxe de la régression et celui du dédoublement stérile forment les deux pôles entre lesquels s'insèrent tous les autres paradoxes de la pensée pure : l'un nous impose de porter le langage à sa limite en disant le sens de ce que nous disons, et l'autre de conjuguer l'autonomie du sens avec sa puissance génétique en le rattachant au non-sens qui l'anime* (LS, 45). Cette tâche, qui se confond avec l'exigence d'exprimer l'absolu comme tel, comment Deleuze entend-il l'accomplir ?

Le langage et la pensée pure

Les deux états du sens (logique formelle et logique transcendantale)

Le double état du sens, stérilité et genèse, constitue le problème directeur des dix-sept premières séries de *Logique du sens*. Comment conjuguer l'autonomie du sens avec sa puissance génétique ? Comment composer son impassibilité par rapport aux états de choses et sa neutralité par rapport aux dimensions de la proposition d'un côté avec sa puissance d'engendrer ces mêmes états de choses et propositions de l'autre ? *Ce problème, qui touche aux deux aspects de la théorie du sens, stérilité et genèse, renvoie pour Deleuze à l'opposition entre la logique formelle et la logique transcendantale : la logique formelle formule les conditions de possibilité abstraites du vrai et du faux, tandis que la logique transcendantale en énonce les conditions génétiques. Mais comment passe-t-on de l'une à l'autre, c'est-à-dire de la stérilité à la genèse (problème de l'immaculée conception) ?*

Comment concilier ces deux aspects contradictoires ? [...] Comment concilier le principe logique d'après lequel une proposition fautive a un sens (si bien que le sens comme condition du vrai reste indifférent au vrai comme au faux) et le principe transcendantal, non moins certain, d'après lequel une proposition a toujours la vérité, la part et le genre de vérité, qu'elle mérite et qui lui revient d'après son sens ? [...] Cette opposition entre la logique formelle simple et la logique transcendantale traverse

³⁹⁴ La citation est tirée de E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950, § 124 (tr. fr. P. Ricœur). Cf. LS, 117-118, 123-124.

toute la théorie du sens. [...] Au cœur de la logique du sens, on retrouve toujours ce problème, cette immaculée conception comme passage de la stérilité à la genèse (*LS*, 117).

Le problème de l'immaculée conception n'a rien d'abstrait. Il touche pour Deleuze à la pratique de l'histoire de la philosophie. Pour lui, l'interprétation d'un auteur doit procéder à cette double opération : d'une part, dégager le sens d'une philosophie de la manière la plus neutre possible, en produire le double indifférent au vrai et au faux (ainsi du livre sur Kant, où Deleuze ne fait que reproduire le livre sans se prononcer sur la vérité de la doctrine) ; d'autre part, dégager la part de vérité d'une philosophie en fonction du sens qu'elle exprime, de la manière dont elle a su poser les problèmes (comme Deleuze le réclamait dès son étude sur Hume). Les fameuses déclarations de Deleuze sur son travail de commentateur au cours des années 1950-1960 trouvent leur pleine intelligibilité une fois que nous les replaçons dans le cadre théorique instauré par *Logique du sens* : « ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était, je crois bien, de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception. Je m'imaginais arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. Mon livre sur Bergson est pour moi exemplaire en ce genre » (*Pp*, 15).

La distance qui sépare le formel du transcendantal dans *Logique du sens* est la même qu'entre la seconde et la troisième synthèse du temps dans *Différence et répétition*. Aussi verrons-nous que, de même que l'impassibilité de l'Idée virtuelle (déterminant) par rapport à l'existence actuelle (indéterminé) réclamait une troisième instance pour être activée (la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable par le déterminant), de même la stérilité du sens ou de l'événement par rapport aux états de choses réclame à son tour une troisième instance pour devenir une condition génétique (le non-sens qui opère la donation de sens et les déterminations de signification) (*DR*, 116). Telle est la condition du passage du possible au virtuel ; ou pour être plus précis, telle est la condition du saut de l'image du virtuel dans la réflexion (condition de possibilité) au concept du virtuel dans la pensée pure (condition génétique). Chez Deleuze, le bond de la stérilité à la genèse, du formel au transcendantal (immaculée conception) exige d'abord que l'on respecte

scrupuleusement le clivage de la relation causale : il y a un lien des causes corporelles entre elles d'un côté (rapport entre objets actuels) et une liaison entre effets incorporels de l'autre (rapport entre événements virtuels). *Ce clivage, inauguré par les Stoïciens et institué par la philosophie transcendante, distingue le domaine du principe de causalité de celui du principe de raison. Mais le passage de l'un à l'autre réclame une troisième instance ou un troisième régime, celui de la genèse. Il faut donc distinguer avec soin trois régimes philosophiques chez Deleuze : un régime causal, qui gouverne les rapports entre objets actuels (principe de causalité, liaison des causes) ; un régime dialectique, qui exprime la communication entre les événements incorporels ou idéaux (résonance ou échos à distance, liaison des effets) ; un régime génétique, qui détermine le rapport du virtuel et de l'actuel (genèse statique ou dynamique).* Mais une fois dit que l'on ne confondra pas le plan phénoménal et le plan idéal, le plan empirique des corps et du langage et le plan transcendantal du sens, comment comprendre l'immaculée conception ? Comment Deleuze prétend-il passer de la stérilité à la genèse ? Difficulté redoutable, puisque l'immaculée conception s'apparente à une opération impossible : produit, résultat ou effet, le sens doit devenir producteur, source ou principe génétique.

Dans cette difficulté qui anime la *Logique du sens*, nous reconnaissons bien le problème que nous avons rencontré sous une forme métaphysique dans *Différence et répétition* : comment l'Idée peut-elle se présenter à la fois comme une instance passive dans la synthèse de la mémoire, passé pur inféré à partir du passage du présent (ce sans quoi le présent ne passerait pas), et comme une instance génétique active d'après la synthèse de l'avenir, répétition qui se confond avec l'engendrement du temps (ce par quoi le présent passe) ? Dans *Logique du sens*, Deleuze demande maintenant : comment le sens peut-il être à la fois conclu indirectement à partir des dimensions ordinaires de la proposition (ce sans quoi il n'y aurait pas de signification) et déterminé directement comme son modèle intérieur a priori (ce par quoi il y a de la signification) (*LS*, 31-35) ? Comment concilier ces deux états du sens, en fait et en droit, a posteriori et a priori ? Nous croyons que la place des disciplines logiques et scientifiques par rapport à la philosophie et à l'art dépend de la réponse à ce problème général. Car chez Deleuze, seuls l'art et la philosophie ont vocation à saisir l'Idée, le sens ou le problème dans sa dimension génétique. De même qu'il y a deux formes du virtuel, selon qu'il est considéré scientifiquement comme déjà pris dans un état de choses actuel ou qu'il est saisi comme événement indépendamment de toute effectuation, de même y a-t-il deux états du sens, suivant qu'il est inféré par la logique et la mathématique à partir de la signification des propositions

ou qu'il est appréhendé immédiatement et pour lui-même par la littérature et la philosophie. En témoigne le rapport que Deleuze établit « entre l'œuvre fantastique signée Lewis Carroll et l'œuvre mathématico-logique signée Dodgson » :

Il est frappant de constater que toute l'œuvre logique concerne directement la *signification*, les implications et conclusions, et ne concerne qu'indirectement le sens — précisément par l'intermédiaire des paradoxes que la signification ne résout pas, ou même qu'elle crée. Au contraire, l'œuvre fantastique concerne immédiatement le *sens*, et lui rapporte directement la puissance du paradoxe. Ce qui correspond bien aux deux états du sens, en fait et en droit, a posteriori et a priori, l'un par lequel on l'infère indirectement du cercle de la proposition, l'autre par lequel on le fait apparaître pour lui-même en dépliant le cercle tout le long de la frontière entre les propositions et les choses (LS, 34-35).

Compte tenu de cette analogie entre *Différence et répétition* et *Logique du sens*, on ne s'étonnera pas que les solutions soient, elles aussi, analogues. De même que l'Idée-problème ne se présente comme instance génétique qu'une fois mise en rapport avec la question ontologique qui l'anime et opère la distribution des singularités dans l'Idée (coup de dés), de même passe-t-on de la stérilité du sens à sa puissance génétique sitôt qu'est révélée le non-sens qui hante le sens et en assure la donation. C'est toujours sous la forme du temps que la détermination s'applique réellement à l'indéterminé. Pour Deleuze, le sens ne reçoit donc une puissance génétique que lorsqu'il est saisi dans son rapport, non plus avec les états de choses qui en sont la cause corporelle, mais avec les autres événements virtuels qui en sont la quasi-cause idéale, et plus précisément avec l'élément paradoxal qui fait communiquer les événements dans l'absolu (point aléatoire) et les conduit à s'incarner dans les choses (précurseur sombre)³⁹⁵. On ne croira donc pas que les deux états du

³⁹⁵ Cf. LS, 116 : « L'autonomie de l'effet se définit donc d'abord par sa différence de nature avec la cause, en second lieu par son rapport avec la quasi-cause. Seulement, ces deux aspects donnent au sens des caractères très différents, et même apparemment opposés. Car, tant qu'il affirme sa différence de nature avec les causes corporelles, états de choses, qualités et mélanges physiques, le sens comme effet ou événement se caractérise par une splendide impassibilité (impénétrabilité, stérilité, inefficacité, ni actif ni passif). Et cette impassibilité ne marque pas seulement la différence du sens avec les états de choses désignés, mais aussi sa différence avec les propositions qui l'expriment : de ce côté, elle apparaît comme neutralité (doublure extraite de la proposition, suspension des modalités de la proposition). Au contraire, dès que le sens est saisi dans son rapport avec la quasi-cause qui le produit et le distribue à la surface, il hérite, il participe, bien plus il enveloppe et possède la puissance de cette cause idéale : nous avons vu que celle-ci n'était rien en dehors de son effet, qu'elle

sens s'opposent chez Deleuze. L'un n'est pas l'apparence de l'autre, et ils ne forment pas non plus les termes d'une alternative. Au contraire, c'est « la même chose [qui doit] être saisie comme effet de surface neutre et comme principe de production fécond par rapport aux modifications de l'être et aux modalités de la proposition, non pas suivant une disjonction de la conscience, mais suivant le dédoublement et la conjonction des deux causalités » (LS, 124). *L'objet de l'expression de la pensée pure dans le langage, c'est donc le sens ou l'événement en tant que tel, comme condition génétique des états de choses, mais saisi indépendamment de son effectuation spatio-temporelle, c'est-à-dire en fonction du non-sens qui lui est co-présent.* Dans *Logique du sens*, le complexe du non-sens et du sens répète le complexe question-problème de *Différence et répétition*. Mais que signifie rattacher le sens-événement aux autres événements qui en sont la quasi-cause idéale et avec lesquels il communique ? Comment entendre cette co-présence du non-sens et du sens, ou ce complexe question-problème censé fournir la définition du concept ? Sous quelles conditions s'opère cette conjugaison ?

La proposition verbale et les singularités-événements

Chez Deleuze, l'événement idéal ou le sens exprimé est irréductible à l'essence métaphysique comme à l'existence empirique, à la substance comme à l'accident (LS, 69). *La chose-même que se propose de concevoir la philosophie, c'est la chose comme événement, comme liaison de singularités idéales.* Ne se proposant ni de saisir l'essence abstraite (propriétés générales et hypothétiques) ni de saisir les caractères empiriques de l'existant (déterminations spatio-temporelles extrinsèques), Deleuze ne pouvait se satisfaire du schéma de la proposition prédicative (dont la proposition existentielle conserve l'essentiel, à savoir la forme) : attribution d'un concept (nom, substance) à une qualité (adjectif, accident) au moyen du verbe être (copule ou acte d'exister) — l'arbre est vert. À la suite des Stoïciens, Deleuze substitue au schéma prédicatif le modèle de la proposition verbale, laquelle supprime la copule et transforme le prédicat en verbe — l'arbre verdoie³⁹⁶. « Du vert comme

entretenait avec lui un rapport immanent qui fait du produit quelque chose de producteur, en même temps qu'il est produit ».

³⁹⁶ Cf. É. Bréhier, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, op. cit., p. 20-21 : « L'on sait que certains mégariques refusaient d'énoncer les jugements sous leur forme habituelle, à l'aide de la copule *est*. On ne doit pas dire, pensaient-ils : "L'arbre est vert", mais "L'arbre verdoie". Comment c'était là une solution du problème de la prédication, c'est ce que les Stoïciens nous font voir. Lorsqu'on néglige la copule *est* et que l'on exprime le sujet par un verbe où l'épithète attribut n'est pas mise en évidence, l'attribut, considéré comme le verbe

couleur sensible ou qualité, nous distinguons le “verdoyer” comme couleur noématique ou attribut. *L’arbre verdoie*, n’est-ce pas cela, finalement, le sens de couleur de l’arbre, et *l’arbre arbrifie*, son sens global ? » (LS, 33). Dans la proposition verbale, le verbe infinitif exprime et représente l’événement dans la proposition (verdoyer, arbrifier). Néanmoins, l’événement lui-même ne se confond pas avec le verbe qui le représente : il s’exprime dans la proposition mais ne s’y réduit pas³⁹⁷. (Ce statut original du verbe infinitif dans la proposition amènera Deleuze à s’intéresser de près au langage des enfants à partir des années 1970, ainsi qu’à montrer l’incapacité de la psychanalyse à en saisir la spécificité³⁹⁸). *Le prédicat ou l’attribut se confond désormais avec le verbe, qui exprime l’événement indépendamment du sujet qui l’effectue : l’événement exprimé par le verbe infinitif est un acte idéal, qui ne se confond ni avec la chose à laquelle il s’attribue ni avec la qualité qui l’incarne (l’acte de verdoyer diffère de l’arbre qui verdoie comme de la qualité de vert), mais il n’existe pas pour autant hors*

tout entier, apparaît alors non plus comme exprimant un concept (objet ou classe d’objets), mais seulement un fait ou un événement. [...] Il suit de là que les Stoïciens n’accepteront que les propositions contenant un verbe : dans le verbe se confondent pour eux prédicat et copule. On voit par là tous les jugements qu’ils excluent, tous ceux dont l’attribut indique une propriété réelle du sujet, et qui indiquent un rapport entre concepts. Ce qui s’exprime dans le jugement, ce n’est pas une propriété comme : un corps est chaud, mais un événement comme : un corps s’échauffe. [...] Le problème de l’attribution est donc résolu en enlevant aux prédicats toute réalité véritable. Le prédicat n’est ni un individu ni un concept ; il est incorporel et n’existe que dans la simple pensée ».

³⁹⁷ Cf. LS, 33 : « Considérons le statut complexe du sens ou de l’exprimé. D’une part il n’existe pas hors de la proposition qui l’exprime. L’exprimé n’existe pas hors de son expression. C’est pourquoi le sens ne peut pas être dit exister, mais seulement insister ou subsister. Mais d’autre part, il ne se confond nullement avec la proposition, il a une “objectité” tout à fait distincte. L’exprimé ne ressemble pas du tout à l’expression. Le sens s’attribue, mais il n’est pas du tout attribut de la proposition, il est attribut de la chose ou de l’état de choses. L’attribut de la proposition, c’est le prédicat, par exemple un prédicat qualitatif comme vert. Il s’attribue au sujet de la proposition. Mais l’attribut de la chose est le verbe, verdoyer par exemple, ou plutôt l’événement exprimé par ce verbe ; et il s’attribue à la chose désignée par le sujet, ou à l’état de choses désigné par la proposition dans son ensemble. Inversement, cet attribut logique à son tour ne se confond nullement avec l’état de choses physique, ni avec une qualité ou relation de cet état. L’attribut n’est pas un être, et ne qualifie pas un être ; il est un extra-être. Vert désigne une qualité, un mélange de choses, un mélange d’arbre et d’air où une chlorophylle coexiste avec toutes les parties de la feuille. Verdoyer au contraire n’est pas une qualité dans la chose, mais un attribut qui se dit de la chose, et qui n’existe pas hors de la proposition qui l’exprime en désignant la chose. Et nous voilà revenus à notre point de départ : le sens n’existe pas hors de la proposition..., etc. ».

³⁹⁸ Voir par exemple « L’interprétation des énoncés » (DRF, 80-103) et « Ce que les enfants disent » (CC, 81-88). — Nul mieux que Fernand Deligny ne sut donner toute sa portée au verbe infinitif dans le langage, créant ainsi un véritable style conceptuel adéquat à l’univers asubjectif des enfants autistes qu’il accueillait dans le réseau des Cévennes. Cf. F. Deligny, *Œuvres*, Paris, L’Arachnéen, 2007, *passim*.

de la proposition qui l'exprime et du corps qui l'incarne (il n'est pas un être logique mais la logicité de l'être, à la fois sens du phénomène et objet de la pensée pure).

À la fin des années 1960, l'élaboration d'une logique transcendantale du sens portant sur le rapport de l'individu aux événements qui lui surviennent (et non sur la liaison d'un concept général à ses qualités) trouve son premier motif chez les Stoïciens. Mais pour Deleuze, elle trouve son véritable prolongement chez Leibniz, lequel fournit le plus fantastique effort philosophique en direction de l'unité de l'individu et du concept. On ne doutera pas, à cet égard, que la conception leibnizienne de la notion complète et la réduction de l'événement au prédicat eurent une influence décisive sur la théorie deleuzienne du concept³⁹⁹. Soit l'exemple d'Adam. Sa notion est définie par un certain nombre de prédicats qui sont autant d'événements qui lui préexistent et qu'il lui appartient d'incarner : « être le premier homme », « vivre dans un jardin », « pécher », etc. Les sujets se constituent ainsi au voisinage de ces événements idéaux qu'ils incarnent mais qui sont autant de singularités idéales jouissant d'une existence autonome. *Le concept d'une chose ou d'un individu, c'est donc l'ensemble des singularités-événements ou la part du monde qu'il exprime clairement ; en dégager le concept, c'est faire passer ce monde exprimé dans un langage ésotérique afin de lui conférer une autonomie par rapport au sujet qui l'exprime, comme une blessure devenue indépendante du corps souffrant qui l'incarne (conquête du sens ou de la surface).*

On objectera : chez Leibniz, les prédicats-événements qui définissent la notion complète d'un individu sont analytiques puisqu'ils sont inclus dans la notion (inhérence). Comment Deleuze peut-il alors prétendre les saisir « avant » qu'ils ne deviennent analytiques, c'est-à-dire indépendamment de leur incarnation dans des sujets constitués ? Il est vrai qu'il y a là une différence décisive pour la théorie du concept et pour la logique du sens en général, celle qui distingue l'événement pur et son expression dans l'actuel. Mais c'est que, pour Deleuze, il y a une différence de nature entre le monde exprimé et les monades expressives, telle que les prédicats-événements doivent pouvoir être rendus autonomes par rapport à leur effectuation spatio-temporelle. Deleuze considère ainsi que les prédicats ne deviennent analytiques qu'à partir du moment où les événements sont déjà pris dans les sujets constitués qui les incarnent, quoiqu'ils puissent être appréhendés dans

³⁹⁹ En témoignent non seulement la parution du *Pli* en 1988, mais aussi les cours de Deleuze sur Leibniz en 1980 (disponibles sur www.webdeleuze.com). Au cours du 15 avril 1980, Deleuze déclare ainsi à propos de la définition de la philosophie comme création de concepts : « Leibniz est un des philosophes qui fait le mieux comprendre une réponse possible à cette question : qu'est-ce que la philosophie ? ».

leur indépendance (ainsi du verbe infinitif). « *Verdoyer* indique une singularité-événement au voisinage de laquelle l'arbre se constitue ; ou *pécher*, au voisinage de laquelle Adam se constitue ; mais *être vert*, *être pécheur* sont maintenant les prédicats analytiques de sujets constitués, l'arbre et Adam » (*LS*, 136). Cette différence de nature entre le monde exprimé et les monades expressives explique l'ambivalence du jugement que porte Deleuze sur la philosophie leibnizienne. Tantôt, Deleuze montre que c'est un même mouvement de soumission à la forme du sens commun qui porte Leibniz à affirmer que le prédicat est analytique, à analyser les événements au niveau des sujets constitués qui les incarnent, à s'en tenir au critère de compossibilité (dans tous les cas, ce qui est manqué est l'événement pur, saisi indépendamment de son effectuation spatio-temporelle, communiquant avec tous les autres événements par l'élément aléatoire). Tantôt, malgré ces réserves, Deleuze insiste sur l'autonomie dont jouissent chez Leibniz les singularités-événements par rapport aux sujets qui les effectuent, en vertu de la différence de nature entre le monde exprimé et les monades expressives (dans ce cas, les singularités divergentes jouissent d'un mode d'auto-unification qui déborde le critère de compossibilité).

S'il est vrai que le monde exprimé n'existe que dans les individus, et y existe comme prédicat, il subsiste d'une tout autre façon, comme événement ou verbe, dans les singularités qui président à la constitution des individus : non plus Adam pécheur, mais le monde où Adam a péché... Il est arbitraire de privilégier l'inhérence des prédicats dans la philosophie de Leibniz. Car l'inhérence des prédicats dans la monade expressive suppose d'abord la compossibilité du monde exprimé, et celle-ci à son tour suppose la distribution de pures singularités d'après des règles de convergence et de divergence, qui appartiennent encore à une logique du sens et de l'événement, non pas à une logique de la prédication et de la vérité (*LS*, 135).

En donnant toute sa portée à la différence de nature entre le monde exprimé et ses expressions, il est manifeste que Deleuze entend pousser la théorie de Leibniz au-delà d'elle-même, hors du sens commun. Car la philosophie ne pourrait s'arracher au monde de la représentation si elle se contentait de déterminer les prédicats au niveau des individus formés, comme c'est encore le cas chez Husserl : elle en resterait à la description stérile du sens des choses empiriques (prédicats analytiques), incapable d'en dégager la part ineffectuable qui les ouvre sur d'autres mondes possibles et en définit la puissance synthétique (le point où verdoyer n'est pas l'événement de cet arbre singulier sans que l'arbre n'intériorise son rapport à tout verdoyer

possible, le point artistique ou philosophique où les mondes possibles se multiplient dans ce monde-ci)⁴⁰⁰. De l'un à l'autre, il y a pourtant toute la distance qui sépare la distribution sédentaire des prédicats dans un monde fermé (sens commun) de la distribution nomade des singularités dans un espace ouvert (para-sens), toute la distance qui sépare le point de vue leibnizien de la perspective nietzschéenne, la monadologie de la nomadologie. Nous pouvons dès lors comprendre ce que signifie *rattacher le sens au non-sens, ou mettre l'événement en rapport avec les événements idéaux qui en sont la quasi-cause idéale : c'est porter la détermination de l'individu au niveau où les singularités-événements se répartissent librement dans un espace illimité, où aucune incompatibilité alogique n'est de mise entre elles et où tous les événements communiquent enfin (distribution nomade)*.

Tous les objets = x sont des « personnes ». Elles sont définies par des prédicats, mais ces prédicats ne sont plus du tout les prédicats analytiques

⁴⁰⁰ Pour Deleuze, c'est l'incapacité de Leibniz et de Husserl à rompre avec la forme de la *doxa* (sens commun et bon sens) qui explique leur incapacité à passer de la stérilité à la genèse : « C'est pourtant ce qui explique que Leibniz, si loin qu'il ait été dans une théorie des points singuliers et du jeu, n'ait pas vraiment posé les règles de distribution du jeu idéal et n'ait conçu le pré-individuel qu'au plus proche des individus constitués, dans des régions déjà formées par le bon sens (cf. la honteuse déclaration de Leibniz quand il assigne à la philosophie la création de nouveaux concepts, à condition de ne pas renverser les "sentiments établis"). C'est aussi ce qui explique que Husserl, dans sa théorie de la constitution, se donne toute faite la forme du sens commun, conçoive le transcendantal comme Personne ou Ego, et ne distingue pas le x comme forme d'identification produite, et le x instance tout à fait différente, non-sens producteur qui anime le jeu idéal et le champ transcendantal impersonnel » (*LS*, 141). — D'après Deleuze, c'est cette incapacité à concevoir correctement le passage de la stérilité à la genèse, qui compromet l'entreprise husserlienne d'*Ideen I*. Après avoir dépassé la conscience dans le sens visé défini comme attribut noématique, Husserl cherche à engendrer transcendentale l'objet réel à partir du noème. La question est alors de savoir quelle est la nature de l'instance transcendantale, objet = x , à partir de laquelle se constitue l'objet réel. Or si la genèse husserlienne opère « un tour de passe-passe », c'est pour Deleuze qu'elle comprend le noème « comme *prédicat* et non comme verbe, c'est-à-dire comme concept et non comme *événement* » (*LS*, 118). « Soit l'exemple de Husserl dans les *Idées*. On se souvient que Husserl avait découvert le sens comme noème d'un acte ou exprimé d'une proposition. Dans cette voie, à la suite des Stoïciens, il avait retrouvé l'impassibilité du sens dans l'expression grâce aux méthodes réductrices de la phénoménologie. Car non seulement le noème, dès ses premiers moments, impliquait un double neutralisé de la thèse ou de la modalité de la proposition expressive (le perçu, le souvenu, l'imaginé) ; mais il possédait un noyau tout à fait indépendant de ces modalités de la conscience et de ces caractères thétiques de la proposition, tout à fait distinct aussi des qualités physiques de l'objet posé comme réel (ainsi, les purs prédicats, comme la couleur noématique, où n'interviennent ni la réalité de l'objet ni la façon dont on en a conscience). Or voilà que, dans ce noyau du sens noématique, apparaît quelque chose d'encore plus intime, un "centre suprêmement" ou transcendentale intime, qui n'est rien d'autre que le rapport du sens lui-même à l'objet dans sa réalité, *rapport et réalité* qui doivent maintenant être engendrés ou constitués de façon transcendantale » (*LS*, 117-118).

d'individus déterminés dans un monde et opérant la *description* de ces individus. Au contraire, ce sont des prédicats *définissant* synthétiquement des personnes et leur ouvrant différents mondes et individualités comme autant de variables ou de possibilités : ainsi « être le premier homme et vivre dans un jardin » pour Adam [...]. Au lieu que chaque monde soit prédicat analytique d'individus décrits dans des séries, ce sont les mondes impossibles qui sont prédicats synthétiques de personnes définies par rapport à des synthèses disjonctives (*LS*, 139-140).

Au lieu qu'un certain nombre de prédicats soient exclus d'une chose en vertu de l'identité de son concept, chaque « chose » s'ouvre à l'infini des prédicats par lesquels elle passe, en même temps qu'elle perd son centre, c'est-à-dire son identité comme concept ou comme moi. À l'exclusion des prédicats se substitue la communication des événements. Nous avons vu quel était le procédé de cette disjonction synthétique affirmative : il consiste en l'érection d'une instance paradoxale, point aléatoire à deux faces impaires, qui parcourt les séries divergentes et les fait résonner par leur distance, dans leur distance (*LS*, 204).

Objet = x, mot = x, action = x

L'exercice de la pensée pure se définit chez Deleuze en fonction de trois instances : l'objet = x, le mot = x, l'action = x. Dans la pensée pure, nous avons vu que la détermination de l'objet = x change radicalement : il ne s'agit plus de l'objet quelconque de Kant, comme forme d'identité générale de l'objet désigné et forme des significations possibles (sens commun) ; il s'agit maintenant de l'élément aléatoire, « un quelque chose = x commun à tous les mondes », non-sens qui circule dans des séries divergentes (*LS*, 139). Or, de même qu'il y a deux états du sens, il y a d'après Deleuze deux états du non-sens, suivant qu'il est considéré dans son rapport à une signification possible par la logique et la science ou qu'il est saisi par la philosophie et l'art dans son rapport au sens pur, indépendamment de toute effectuation. Du point de vue de la détermination de signification, lorsque le non-sens est projeté sur le mouvement d'actualisation des choses, l'objet = x se présente nécessairement comme une chose absurde ou impossible, dont la désignation ne peut en aucun cas être effectuée (carré rond, matière inétendue, montagne sans vallée, sourire sans chat, etc.). En revanche, du point de vue de la donation de sens, lorsque le non-sens est projeté sur le mouvement de contraction de la pensée, de tels objets s'opposent à l'absurde ou l'absence de sens puisque c'est précisément eux qui produisent le sens en faisant communiquer les séries divergentes (précurseur sombre) ; suivant un terme emprunté à Meinong,

Deleuze définit ces objets comme des « extra-êtres » (*Ausserseiend*), « de purs événements idéaux ineffectuels dans un état de choses » : ainsi de l'événement pur indépendant de tout état de choses, comme une bataille qui survole son propre champ ; ainsi de l'Idée d'Autrui a priori, déterminée indépendamment de toute effectuation empirique (*LS*, 49)⁴⁰¹. En choisissant d'illustrer la théorie du concept de *Qu'est-ce que la philosophie ?* par le concept d'autrui, Deleuze et Guattari firent donc un choix philosophiquement motivé : car *tout comme autrui, un concept est toujours l'expression d'un monde idéal saisi hors de son effectuation spatio-temporelle, un prélèvement de singularités impersonnelles et pré-individuelles sur le continuum de l'Idée, un exprimé rendu indépendant du sujet réel qui le pense ou de l'objet actuel l'incarne*⁴⁰². Il n'est alors pas exagéré de dire que le concept d'autrui met en abyme la théorie du concept, puisqu'il est à la fois un concept parmi d'autres et le symbole de tout concept. Le concept philosophique (ou le mot littéraire) dit l'événement pur ; n'étant pas soumis à la forme d'identité qui régit les désignations et significations, il ne renvoie cependant à aucun objet désignable ni à aucun concept signifiable dans la représentation, soit réel soit possible ; il forme au contraire un objet impossible et irréprésentable, quoiqu'il ne soit pas contradictoire ou absurde étant donné que la contradiction ne régit pas le rapport entre événements mais seulement leur effectuation (le sens-événement comme objet de la pensée pure passe donc nécessairement dans le tiers-exclu)⁴⁰³.

Qu'est-ce que le sage trouve à la surface ? Les purs événements pris dans leur vérité éternelle, c'est-à-dire dans la substance qui les sous-tend indépendamment de leur effectuation spatio-temporelle au sein d'un état de choses. Ou bien, ce qui revient au même, de pures singularités, une émission de singularités prises dans leur élément aléatoire, indépendamment des individus et des personnes qui les incarnent ou les effectuent. [...] Renvoyé à la surface, le sage y découvre les objets-événements, tous communiquant dans le vide qui constitue leur substance,

⁴⁰¹ Dans *L'Abécédaire*, Deleuze créditera Platon d'avoir perçu le premier la nature de l'Idée comme objet ineffectuel. Il proposera ainsi un exemple inspiré de l'ipséité de l'Idée platonicienne : l'Idée de mère, qui ne serait que mère et non pas fille en même temps.

⁴⁰² Cf. *QPh*, 21 sq. Voir également, *Pp*, 201-202.

⁴⁰³ Cf. *LS*, 49 : « Si nous distinguons deux sortes d'êtres, l'être du réel comme matière des désignations, et l'être du possible comme forme des significations, nous devons encore ajouter cet extra-être qui définit un minimum commun au réel, au possible *et à l'impossible*. Car le principe de contradiction s'applique au possible et au réel, mais *non pas* à l'impossible : les impossibles sont des extra-existants, réduits à ce minimum, et qui comme tels insistent dans la proposition ». Voir aussi *LS*, 92 : « Le principe de contradiction s'applique au réel et au possible, mais non pas à l'impossible dont il dérive ».

Aiôn où ils se dessinent et se développent sans jamais le remplir. L'événement, c'est l'identité de la forme et du vide. L'événement n'est pas l'objet comme désigné, mais l'objet comme exprimé ou exprimable, jamais présent, mais toujours déjà passé et encore à venir (LS, 161).

Chez Deleuze, les deux états du sens et du non-sens sont fondés dans les deux caractères de la genèse statique, suivant que l'événement virtuel est rattaché à ses causes corporelles et à leur unité physique ou qu'il est rattaché à ses quasi-causes incorporelles et à leur résonance métaphysique (LS, 149). « Ce double pôle était déjà compris dans le paradoxe de la double causalité et dans les deux caractères de la genèse statique, impassibilité et productivité, indifférence et efficacité » (LS, 169). Mais à leur tour, nous voyons que *les deux caractères de la genèse statique sont fondés dans le double mouvement de l'expression, suivant que l'instance idéale virtuelle est saisie dans son mouvement d'actualisation dans la nature ou dans son mouvement de complication dans la pensée*. C'est pourquoi Deleuze distingue deux étapes ou deux stades de la genèse statique dans *Logique du sens*, conformément au double mouvement de l'expression : effectuation des singularités-événements dans un complexe individu-monde-interindividualité (opération du sens, qui fonde une logique de la prédication et de la vérité) ; construction d'un monde commun à plusieurs mondes par l'apparition d'un point aléatoire ou d'un signe ambigu (opération du non-sens, qui fonde une logique du concept). Or c'est en fonction de ces deux mouvements que sont fondés non seulement les deux aspects du sens (que l'un n'est pas plus l'apparence de l'autre qu'ils ne sont ensemble les deux termes d'une alternative) mais aussi les formes de pensée correspondantes (à l'instar de l'œuvre à deux faces de Dodgson-Carroll). *La mathématique et la logique, d'un côté, comprennent les événements ou le sens suivant leur effectuation dans les états de choses (désignation) et les concepts de la représentation (signification) en rapport avec des vécus empiriques (manifestation) ; l'art et la philosophie, de l'autre, saisissent les événements dans leur rapport à l'Événement unique qui les fait tous communiquer indépendamment de leur effectuation spatio-temporelle, appréhendant ainsi la coprésence du sens et du non-sens*. On ne dira donc pas que, pour Deleuze, la logique formelle est déposée par la logique transcendantale, mais simplement que seule la seconde est adéquate à la pensée philosophique. Dire cela, c'est dire tout aussi bien que la logique formelle a beau dénoncer les non-sens et absurdités philosophiques, qu'elle a beau critiquer l'impossibilité de concepts sans signification possible ni réalité correspondante (autrui a priori), elle est elle-même déterminée en vertu de sa nature à décalquer le rapport du sens au non-sens sur celui du vrai au faux, et donc à comprendre le non-sens comme absurde ou impossible. « C'est bien

le problème le plus général de la logique du sens : à quoi servirait de s'élever de la sphère du vrai à celle du sens si c'était pour trouver entre le sens et le non-sens un rapport analogue à celui du vrai et du faux ? [...] La logique du sens est nécessairement déterminée à poser entre le sens et le non-sens un type original de rapport intrinsèque, un mode de coprésence, que nous pouvons seulement suggérer pour le moment en traitant le non-sens comme un mot qui dit son propre sens » (*LS*, 85).

Le mot ésotérique qui dit son propre sens, c'est le mot = x qui dit l'événement pur. Nous avons dit que, pour Deleuze, l'événement insiste dans la proposition mais ne se confond pas avec elle. En ce sens, si la philosophie et la littérature ne sont pas des discours au sens strict, c'est que les propositions qu'ils enchaînent n'en constituent pas l'essentiel. L'essentiel c'est l'événement. Et plutôt qu'à des propositions, il revient à des mots particuliers d'exprimer l'événement dans le langage, mots ésotériques pour un langage ésotérique. *Le langage est bien le champ symbolique de la représentation, mais la pensée pure le dépasse dans un langage ésotérique ou un métalangage ; les mots ésotériques sont les signes spécifiques de ce langage (du moins pour la littérature et la philosophie), ce sont donc des symboles, c'est-à-dire des signes qui ont intériorisé les conditions de leur propre reproduction.* À ce titre, nous croyons qu'il est justifié de considérer la théorie du mot ésotérique de *Logique du sens* comme une première approche du concept philosophique. Certes, nous l'avons dit, Deleuze la développe surtout en rapport avec l'œuvre littéraire de Lewis Carroll. Mais il n'en cherche pas moins les prodromes chez les Stoïciens. Et parce que la définition générale du mot ésotérique est de dire son propre sens, parce que le mot ésotérique est fondé dans la synthèse disjonctive, nous devons croire que sa portée dépasse le seul cadre de la littérature, et doit servir de modèle pour le concept philosophique. Le concept est un symbole, il exprime l'essence car il est l'unité d'un signe immatériel et d'un sens tout spirituel.

D'après Deleuze, le mot ésotérique possède deux figures principales, qui correspondent aux deux états du non-sens : d'une part, il exprime l'objet qu'il désigne et désigne le sens qu'il exprime (ainsi *Blituri* et *Skindapsos* chez les Stoïciens, le *Snark* ou le *Boujoum* chez Carroll) ; d'autre part, il entre dans l'alternative dont il forme le principe (ainsi du mot « frumieux » dans *La chasse au Snark*, à la fois fumant-et-furieux et furieux-et-fumant). 1°) Dans sa première figure, le mot ésotérique est à la fois mot et chose, de sorte qu'il résout le paradoxe de la régression indéfinie, opérant une connexion des séries hétérogènes comme telles dans la synthèse de la régression : « C'est un mot qui désigne exactement ce qu'il exprime, et qui exprime ce qu'il désigne.

Il exprime son désigné, aussi bien qu'il désigne son propre sens. En une seule et même fois, il dit quelque chose et dit le sens de ce qu'il dit : il dit son propre sens. Par là il est tout à fait anormal. Nous savons que la loi normale de tous les noms doués de sens est précisément que leur sens ne peut être désigné que par un autre nom ($n_1 \rightarrow n_2 \rightarrow n_3 \dots$). Le nom qui dit son propre sens ne peut être que non-sens (N_n) » (*LS*, 84). 2°) Dans sa seconde figure, le mot ésotérique est un mot-valise composé de deux parties dissymétriques, de telle sorte qu'il ramifie les séries divergentes comme telles, formant à ce titre une synthèse disjonctive. « Chaque partie virtuelle d'un tel mot désigne le sens de l'autre, ou exprime l'autre partie qui le désigne à son tour. Sous cette forme encore, le mot dans son ensemble dit son propre sens, et est non-sens à ce nouveau titre » (*LS*, 84 ; cf. *LS*, 62, 273). Or, si c'est la synthèse disjonctive qui forme la « définition réelle du mot-valise » et fonde les mots ésotériques en général, c'est qu'il lui appartient d'ouvrir la voie à un langage ésotérique enfin affranchi de l'usage exclusif de la disjonction, de la règle de convergence dans la conjonction et du principe d'homogénéité dans la connexion : désormais, la disjonction devient synthèse, la conjonction porte sur des séries divergentes et la connexion sur des éléments hétérogènes. Cent cinquante pages après l'avoir formulée, Deleuze précise alors la portée qu'il entend donner à sa théorie des mots ésotériques : « déjà tout le sens des mots ésotériques était de rebrousser ce chemin : la disjonction devenue synthèse introduisait partout ses *ramifications*, si bien que la conjonction *coordonnait* déjà globalement des séries divergentes, hétérogènes et disparates, et que, dans le détail, la connexion *contractait* déjà une multitude de séries divergentes dans l'apparence successive d'une seule » (*LS*, 204-205). Toutes choses égales par ailleurs, nous croyons qu'il faut en dire autant du concept. Ne constitue-t-il pas une telle instance appartenant au moins à deux séries divergentes et produisant la synthèse de leur disjonction ? *Un concept sera alors défini comme une synthèse idéale d'au moins deux singularités. Et son rapport nécessaire aux autres concepts tient à ce que chaque singularité est la source d'une série qui s'étend dans une direction déterminée jusqu'au voisinage d'une autre singularité.* À l'instar de l'Adam vague ou de la structure-autrui a priori, le concept philosophique est nécessairement une instance rebelle à toute identification, satisfaisant l'exigence la plus générale du mot-objet de la pensée pure : opérer la synthèse des séries divergentes dans lesquelles il circule et se définir par tous les prédicats par lesquels il passe.

Que se passe-t-il lorsque le sage saisit la part ineffectuable de l'événement à la surface des choses ? En voulant et en disant l'événement, en

le rattachant à l'événement unique qui les fait tous communiquer, « le sage stoïcien "s'identifie" à la quasi-cause », produisant ainsi une action = x par laquelle il s'élève à la volonté de l'événement, comme s'il ne procédait que de lui (LS, 171). On connaît la difficulté suscitée par la morale stoïcienne (que l'on retrouvera *mutatis mutandis* dans l'éthique spinoziste) : s'il faut aligner son désir sur ce qui arrive, s'il s'agit de vouloir l'événement, en quoi la morale se distingue-t-elle d'une résignation passive à ce qui est ? Dans *Logique du sens*, Deleuze rejette une telle interprétation. Pour lui, tandis que la résignation est une négation de la volonté, simple figure du ressentiment, l'*Amor fati* des Stoïciens constitue au contraire une volonté strictement affirmative : ce n'est pas se résigner à ce qui arrive, ce n'est pas vouloir ce qui est, mais bien plutôt vouloir « quelque chose *dans* ce qui arrive : l'Événement » (LS, 175). Ainsi faut-il comprendre d'après lui les formules poétiques de Joë Bousquet, toutes imprégnées de stoïcisme : « Ma blessure existait avant moi, je suis né pour l'incarner » ; « Tout était en place dans les événements de ma vie avant que je ne les fasse miens ; et les vivre, c'est me trouver tenté de m'égaler à eux comme s'ils ne devaient tenir que de moi ce qu'ils ont de meilleur et de parfait » (LS, 174). De la volonté de ce qui arrive, à la volonté de l'événement dans ce qui arrive, il y a toute la distance entre une volonté organique et une volonté spirituelle — une transmutation complète de la volonté. Pour Deleuze, la logique stoïcienne se prolonge donc dans une éthique de l'événement, éthique des quantités intensives animée par la volonté de devenir digne de ce qui nous arrive, de parvenir à sélectionner la part ineffectuable de l'événement et à l'incarner dans un corps glorieux et purifié. Commentant Bousquet, Deleuze écrit :

Bousquet dit encore : « Deviens l'homme de tes malheurs, apprend à en incarner la perfection et l'éclat. » On ne peut rien dire de plus, jamais on n'a rien dit de plus : devenir digne de ce qui nous arrive, donc en vouloir et en dégager l'événement, devenir le fils de ses propres événements, et par là renaître, se refaire une naissance, rompre avec sa naissance chair. Fils de ses événements, et non pas de ses œuvres, car l'œuvre n'est elle-même produite que par le fils de l'événement (LS, 175-176).

Deleuze nomme « contre-effectuation » de l'événement cette transmutation de la volonté et du langage par laquelle le sage ou le poète extrait la portion immaculée de chaque chose, la splendeur de l'événement. C'est donc lorsqu'il redouble l'effectuation de l'événement dans la profondeur physique des corps par une contre-effectuation intensive et mentale que l'homme devient libre, lorsqu'il projette cette effectuation en profondeur sur

une surface métaphysique, à la frontière des corps et du langage. Deleuze reconnaît après Victor Goldschmidt que la morale stoïcienne oscille entre deux pôles : soit que le sage entende rattacher l'événement à l'unité physique de ses causes corporelles et participer ainsi à l'unité divine du Tout, soit qu'il prétende le rattacher à sa quasi-cause incorporelle et s'élever à une volonté de l'événement que rend possible un certain usage des représentations rationnelles⁴⁰⁴. Mais pour Deleuze, il faut affirmer l'insuffisance du premier pôle par rapport au second, comme de la stérilité du sens par rapport à sa puissance génétique. C'est seulement du second point de vue que l'événement est dégagé dans sa pleine autonomie, que le sage peut alors réaliser le but moral, s'identifier à la quasi-cause et contre-effectuer l'événement ; c'est seulement lorsqu'il s'élève à la volonté de l'événement qu'il peut en limiter l'effectuation à la pureté intensive du corps, comme Artaud se fait un corps sans organes ; c'est seulement sous cette condition, lorsque la volonté s'élève à l'Événement unique qui les comprend tous, que l'action = x parvient à l'éternel retour comme au but final du système philosophique — retourner la mort contre elle-même (l'intensive contre l'extensive).

C'est au point mobile et précis où tous les événements se réunissent ainsi dans un seul que s'opère la transmutation : le point où la mort se retourne contre la mort, où le mourir est comme la destitution de la mort, où l'impersonnalité du mourir ne marque plus seulement le moment où je me perds hors de moi, mais le moment où la mort se perd en elle-même, et la figure que prend la vie la plus singulière pour se substituer à moi (*LS*, 179).

La fragilité du sens (la pensée au risque de la folie)

La question du non-sens

Lorsque le sens est rattaché au non-sens qui l'anime, le penseur ou le sage peut enfin extraire la part ineffectuable de l'événement. Lorsque les singularités ne sont plus emprisonnées dans des individus constitués ou des sujets formés, le sens cesse d'entretenir un rapport d'opposition dynamique avec le non-sens « pour entrer dans la coprésence d'une genèse statique, comme non-sens de la surface et sens qui glisse sur elle » (*LS*, 166). *L'expression de la coprésence du non-sens et du sens, la conquête du non-sens de surface dans le langage, tel est l'objet de la pensée pure (complexe question-problème).*

⁴⁰⁴ Cf. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, chap. IV (cité in *LS*, 169, n.1).

Cette opération, toutefois, n'est pas sans danger. Tout se passe comme si l'opposition dynamique guettait encore sous la co-présence de la genèse statique. Quoi qu'il en soit, Deleuze ne cesse d'insister sur la folie qui menace le penseur, véritable leitmotiv de *Logique du sens*. Sous le terme de non-sens, nous ne devons donc pas seulement voir une allusion au goût des paradoxes ou à l'humour britannique (*nonsense*). Il nous faut aussi entendre la sombre évocation d'une folie irréversible (schizophrénie).

Ce danger se fonde d'après Deleuze sur l'essentielle « fragilité » du sens, sur l'« extrême et persistante fragilité » de la surface. « Rien de plus fragile que la surface » écrit Deleuze (*LS*, 100-101). Mais d'où vient cette fragilité ? Deleuze dit : à la double causalité qui régit le sens. Qu'est-ce à dire ? Cette réponse nous pourrait pouvoir être développée de la manière suivante : le sens est situé à l'interface des causes corporelles dont il résulte et de la quasi-cause incorporelle qui en assure l'autonomie ; certes, il diffère en nature des états de choses dont il est l'effet (stérilité), mais en tant qu'effet, « il risque toujours d'être happé par sa cause », comme la surface d'être rabattue sur la profondeur des corps ; pour préserver son autonomie, le sens doit alors être rattaché aux événements qui en sont la quasi-cause incorporelle (genèse) ; mais cette fois, il risque de sombrer dans le pur non-sens, dans une profondeur qui n'est plus celle des corps mais celle des simulacres intensifs (*LS*, 115). *Ainsi la surface où se déploie le sens est-elle pour Deleuze une frontière fragile entre deux sortes de profondeur ou entre deux sortes de mort, la mort extensive dans la profondeur physique des états de choses et la mort intensive dans la profondeur physique des simulacres.* Du point de vue de la genèse dynamique, c'est-à-dire de l'engendrement effectif de la pensée pure, la première sorte de profondeur est une dimension où le sens n'est pas encore constitué, où les mots ne se séparent pas encore des choses, où la dualité manger-parler n'est pas encore formée, où les sons ne sont que des bruits inaptes à exprimer un effet incorporel distinct des actions et passions de corps (par exemple, chez le nourrisson). La seconde sorte de profondeur, en revanche, ne marque plus un stade dans l'évolution du langage et de la pensée mais une involution qui affecte toute l'organisation mentale, non plus une progression dans la conquête de la surface mais une véritable régression psychique (par exemple, chez le schizophrène). L'apprentissage de la parole cède sa place au trouble du langage. La surface est crevée, et tout a perdu son sens.

Deleuze évoque deux célèbres cas de perte du sens. L'un est philosophique et l'autre littéraire : Nietzsche et Artaud. Dans *Logique du sens*, Deleuze récapitule la trajectoire de Nietzsche en trois moments : suivant une

orientation présocratique et schopenhauerienne, Nietzsche aurait d'abord rejeté les essences platoniciennes et ainsi été conduit à explorer le monde dionysiaque des corps, la profondeur indifférenciée des apparences (*La naissance de la tragédie*) ; réagissant à l'influence de Schopenhauer et de Wagner, Nietzsche aurait ensuite découvert le domaine des singularités impersonnelles et pré-individuelles à la surface des corps, hors de l'opposition métaphysique de l'essence et des apparences, des dieux et des hommes (découverte du monde de la volonté de puissance où se déploie le sens) ; mais dans un ultime mouvement, Nietzsche aurait été entraîné dans une autre tâche, happé par un sans-fond renouvelé, non plus la profondeur des corps et des apparences, mais la profondeur de l'intensité, des simulacres et du non-sens — jusqu'à l'effondrement final (*LS*, 130-131, 153-154 ; cf. *DR*, 332, 354). Trois moments donc résument chez Deleuze la trajectoire de Nietzsche : l'exploration de la profondeur des corps physiques (premier aspect de la profondeur) ; la découverte de la surface où se tiennent coprésents le non-sens et le sens (surface) ; enfin, l'exploration du non-sens des profondeurs, de l'infra-sens (second aspect de la profondeur). Nous ne croirons pas à une quelconque évolution téléologique. Ce que Deleuze cherche à suggérer n'est pas l'issue fatale de la folie, mais d'abord l'essentielle fragilité du sens, conquis d'un côté sur la profondeur extensive des corps et menacé de l'autre par la profondeur intensive des simulacres. De l'issue tragique de Nietzsche, Deleuze affirme alors : « Il ne supportait pas de rester sur la surface fragile, dont il avait pourtant fait le tracé à travers les hommes et les dieux. Regagner un sans-fond qu'il renouvelait, qu'il recreusait, c'est là que Nietzsche à sa manière a péri » (*LS*, 131).

Nous disposons d'une version plus ancienne mais plus détaillée de la trajectoire de Nietzsche, telle que la retrace Deleuze. Dans la biographie qui ouvre son étude de 1965, Deleuze y pose déjà le problème de la folie, et de son rapport à l'œuvre (*N*, 5-16). Précisons d'abord le principe qui structure la biographie, et qui en fait une biographie philosophique. Deleuze retrace la vie de Nietzsche en s'inspirant des conceptions de Nietzsche lui-même, à savoir des trois métamorphoses évoquées au début du premier livre de *Zarathoustra* : « Comment l'esprit devient chameau, comment le chameau devient lion, et comment enfin le lion devient enfant »⁴⁰⁵. « Selon Nietzsche ces trois métamorphoses signifient, entre autres choses, des moments de son œuvre, et aussi des stades de sa vie et de sa santé. Sans doute les coupures sont-elles toutes relatives : le lion est présent dans le chameau, l'enfant est dans le lion ;

⁴⁰⁵ Cf. F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, « Des trois métamorphoses ».

et dans l'enfant il y a l'issue tragique » (N, 5). Nous cherchons à savoir deux choses : quel est le rapport entre les différents moments de la vie de Nietzsche pour Deleuze ? et en quoi la folie est-elle pour lui une issue tragique mais non pas une issue fatale ? Dans les trois moments de Nietzsche-Zarathoustra, nous reconnaissons la structure ternaire du drame que Deleuze développera dans *Différence et répétition*, à propos d'Œdipe, d'Hamlet et, justement, de Zarathoustra (DR, 123-125, 380-382). Ces trois âges ne constituent donc pas seulement les phases d'une vie singulière, celle de Nietzsche, ce sont en même temps les moments de tout drame, la structure a priori du temps ou l'histoire du temps (l'avant, la césure, l'après). 1°) Que signifie l'âge du chameau ? Le chameau est l'animal qui porte le poids des valeurs établies, mais qui les porte aussi dans le désert, où il se transforme en lion. Cet âge correspond pour Deleuze à la première période de la vie de Nietzsche (1844-1878)⁴⁰⁶, dont il extrait plusieurs moments saillants : son travail d'ambulancier pendant la guerre de 1870, qui lui fait perdre « ses derniers "fardeaux" : un certain nationalisme, une certaine sympathie pour Bismarck et la Prusse » ; l'écriture de *La Naissance de la Tragédie* en 1871, où Nietzsche découvre « l'incompatibilité du penseur privé et du professeur public » ; l'inauguration de Bayreuth en 1876, et l'écœurement devant « l'atmosphère de kermesse, les cortèges officiels, les discours, la présence du vieil empereur » (N, 6-7). Mais la maladie confère à Nietzsche « le droit de changer radicalement ses habitudes », elle le délivre de l'enseignement et lui donne la possibilité de voyager. Le chameau se transforme en lion. 2°) Le lion est l'animal qui détruit les idoles, piétine les fardeaux, mène la critique de toutes les valeurs établies. L'âge du lion désigne pour Deleuze la césure, le moment de la métamorphose (1878-1881). Ce n'est pas le voyage en mer d'Hamlet ou de Zarathoustra, mais « la vie voyageuse » de Nietzsche : « ombre, locataire de meublés modestes, cherchant un climat favorable, il va de stations en stations, en Suisse, en Italie, dans le Midi de la France. [...] En 1878, il inaugure sa grande critique des valeurs, l'âge du Lion, avec *Humain, trop humain* » (N, 8). La vie voyageuse, c'est aussi la présence de la maladie dans l'œuvre de Nietzsche. Mais d'après Deleuze, la maladie n'est pas une source d'inspiration, pas plus que l'angoisse ; mais elle n'est pas non plus un événement qui survient de l'extérieur. Elle est un point de vue sur la santé, comme la santé un point de vue sur la maladie, possibilité d'un déplacement

⁴⁰⁶ Les charnières historiques que nous indiquons correspondent aux dates que suggère Deleuze. Mais elles sont simplement indicatives, parce qu'elles désignent les actes d'un drame dont les coupures sont forcément relatives.

et d'un renversement des perspectives. 3°) Enfin le lion devient enfant, qui est Jeu et nouveau commencement, créateur de nouvelles valeurs et de nouveaux principes d'évaluation. L'enfant correspond pour Deleuze à l'après, au moment de l'éternel retour comme croyance à l'avenir. Si Nietzsche a poursuivi sa critique radicale des valeurs après *Humain, trop humain* (ainsi *Le Voyageur et son ombre* en 1879, *Aurore* en 1880, préparant *Le Gai Savoir*), quelque chose de nouveau monte en Nietzsche, « une exaltation, une surabondance ». Puis « en août 1881, à Sils-Maria, en longeant le lac de Silvaplana, il a la révélation brutale de l'éternel Retour ». Commence alors pour Deleuze la dernière période de l'œuvre de Nietzsche, « la troisième métamorphose ou le devenir-enfant » (1881-1889). Nietzsche y « porte la critique à un niveau qu'elle n'avait pas précédemment ; il en fait l'arme d'une "transmutation" des valeurs, le Non au service d'une affirmation supérieure. (*Par-delà le Bien et le Mal*, 1886 ; *Généalogie de la morale*, 1887) » (N, 11). Sous ces conditions, comment Deleuze interprète-t-il le fameux tournant de 1888-1889 ? Quel rapport instaure-t-il entre l'œuvre abondante de 1888, les lettres finales et l'effondrement soudain au début de 1889 ?

Il est clair en tout cas que, pour Deleuze, l'exacerbation des facultés créatrices de Nietzsche au cours de « la grande année 1888 » n'est pas dissociable d'un nouveau danger, ni d'un nouvel humour, comme si l'œuvre contenait la folie à proportion de sa démesure. « Tout se passe comme si les facultés créatrices de Nietzsche s'exacerbaient, prenaient un dernier élan qui précède l'effondrement » (N, 13). Ce rapport entre l'œuvre et la folie, Deleuze l'interprète en fonction du perspectivisme. L'œuvre de Nietzsche se confond avec l'art de déplacer les points de vue, de les renverser, et d'affirmer leur divergence. Mais tout aussi bien, cet art suppose un point aléatoire où tous les points de vue divergents s'affirment ensemble, celui où Nietzsche devient tous les noms de l'histoire. Les fameuses lettres finales. Ainsi, à Strindberg : « J'ai convoqué à Rome une assemblée de princes, je veux faire fusiller le jeune Kaiser. Au revoir ! Car nous nous reverrons. Une seule condition : Divorçons... Nietzsche-César ». Puis à Cosima Wagner : « Ariane, je t'aime. Dionysos ». Mais où finit l'œuvre, où commence la folie ? Pour Deleuze, la folie se confond avec la perte de l'art de déplacer les points de vue, la disparition de la mobilité propre au perspectivisme. En ce sens, les lettres finales appartiennent encore à l'œuvre. En revanche, la paralysie progressive accompagne la fin de l'œuvre, qui s'éteint dans la paralysie générale. Deleuze conclut : « La crise de paralysie générale marque le moment où la maladie sort de l'œuvre, l'interrompt, en rend la continuation impossible. Les lettres finales de Nietzsche témoignent de ce moment

extrême ; aussi appartiennent-elles encore à l'œuvre, elles en font partie. Tant que Nietzsche eut l'art de déplacer les perspectives, de la santé à la maladie et inversement, il a joui, si malade qu'il fût, d'une "grande santé" qui rendait l'œuvre possible. Mais quand cet art lui manqua, quand les masques se confondirent dans celui d'un pitre et d'un bouffon, sous l'action d'un processus organique ou autre, la maladie se confondit elle-même avec la fin de l'œuvre » (N, 15). Concluons pour notre compte : l'issue tragique de Nietzsche n'était pas fatale pour Deleuze. La pensée ne conduit nullement à la folie. Elle suppose en revanche la maladie comme une perspective divergente. La folie ne surgit pour Deleuze qu'au moment où la maladie n'est plus un point de vue qui peut être affirmé, au moment où Nietzsche ne parvient plus à interioriser la perspective de la maladie dans son œuvre. Il faut donc dire de la folie qu'elle est à la fois intérieure et extérieure à l'œuvre de Nietzsche, à sa pensée : intérieure, parce qu'elle se fraye un chemin à travers la maladie que la pensée interiorise, parce qu'elle monte du dedans (ainsi de l'exacerbation des facultés de Nietzsche en 1888) ; extérieure cependant, parce qu'elle n'est pas elle-même une perspective sur la pensée, « parce qu'elle indique le moment où les masques, cessant de communiquer et de se déplacer, se confondent dans une rigidité de mort » (N, 10). Faut-il dire alors, comme Foucault, que « la folie est l'absence d'œuvre »⁴⁰⁷ ? Ce problème, Deleuze le retrouve chez Artaud à travers la question du langage.

En écho à Nietzsche, l'analyse du cas Artaud constitue, peut-être à juste titre, un des passages les plus célèbres de *Logique du sens*. Dans la treizième série intitulée « Le schizophrène et la petite fille », Deleuze montre que, de Carroll à Artaud, c'est une tout autre dimension du langage qui apparaît. Le langage se trouve porté à sa limite intensive, où les mots deviennent des choses affectant immédiatement le corps. L'organisation de surface du langage où évolue Carroll s'efface alors devant un ordre primaire terrible, dans lequel la dualité des propositions et des états de choses s'est effondrée. « La révélation qui va animer le génie d'Artaud, le moindre schizophrène la connaît, la vit à sa manière aussi : pour lui *il n'y a pas, il n'y a plus de surface*. Comment Carroll ne lui paraîtrait-il pas une petite fille maniérée, à l'abri de tous les problèmes de fond ? La première évidence schizophrénique, c'est que la surface est crevée. Il n'y a plus de frontière entre les choses et les propositions [...]. Dans cette faillite de la surface, le

⁴⁰⁷ M. Foucault, « La folie, l'absence d'œuvre » (1964), *La Table ronde*, n° 196 : *Situation de la psychiatrie*, mai 1964, p. 11-21 ; repris in M. Foucault, *Dits et écrits, I (1954-1969)*, Paris, Gallimard, 1994, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », p. 412-420.

mot tout entier perd son sens [...], c'est-à-dire sa puissance à recueillir ou à exprimer un effet incorporel distinct des actions et des passions du corps, un événement idéal distinct de sa propre effectuation présente » (*LS*, 106-107). L'essentiel de cette analyse du langage d'Artaud, et son aspect le plus problématique, réside sans nul doute dans l'opération linguistique décrite par Deleuze.

Pour lui, Artaud est à la fois schizophrène et écrivain, quoique sa création littéraire ne se confonde nullement avec les symptômes de sa folie. C'est qu'Artaud ne se contente pas de subir passivement les blessures physiques, provoquées par le « mot-passion qui éclate dans ses valeurs *phonétiques* inarticulées » ; il s'efforce aussi de transformer activement ces éléments phonétiques douloureux en un « mot-action qui soude des valeurs *toniques* inarticulées » — de contre-effectuer la blessure des mots (*LS*, 110). Deleuze situe donc le génie d'Artaud dans cette opération même de création littéraire, qui trouve certes sa source dans les symptômes de la schizophrénie, mais qui en conjure pourtant les effets douloureux par une transformation du non-sens passif en un non-sens actif. Le mot privé de sens qui se décompose en éléments phonétiques blessants (consonnes douloureuses) est converti par Artaud en un mot qui n'est pas moins privé de sens mais que la soudure des éléments toniques rend désormais indécomposable (cris-souffles). Comparant la création littéraire d'Artaud au procédé linguistique de Louis Wolfson, « l'étudiant en langues »⁴⁰⁸, Deleuze donne un exemple parmi d'autres de cette opération :

Il s'agit de faire du mot une action en le rendant indécomposable, impossible à désintégrer : *langage sans articulation*. Mais le ciment, ici, c'est un principe mouillé, a-organique, bloc ou masse de mer. À propos du mot russe, l'arbre *derevo*, l'étudiant en langues se félicite de l'existence d'un pluriel — *derev'ya* — où l'apostrophe intérieure lui semble assurer la fusion des consonnes (le signe mou des linguistes). Au lieu de séparer les consonnes et de les rendre prononçables, on dirait que la voyelle réduite au signe mou rend les consonnes indissociables en les mouillant, les laisse illisibles et même imprononçables, mais en fait autant de cris actifs dans un souffle continu. Les cris ensemble sont soudés dans le souffle, comme les consonnes dans le signe qui mouille [...]. Quand Antonin Artaud dit dans son *Jabberwocky* : « Jusque là où la rourghe est à rouarghe a rangmbde et rangmbde a rouarghambde », il s'agit d'activer, d'insuffler, de mouiller ou de faire flamber le mot pour qu'il devienne l'action d'un corps sans partie,

⁴⁰⁸ Cf. L. Wolfson, « Le Schizo et les langues ou la phonétique chez le psychotique », *Les Temps modernes*, n° 218, juillet 1964.

au lieu de la passion d'un organisme morcelé. Il s'agit de faire du mot un consolidé de consonnes, un indécomposable de consonnes, avec des signes mous (*LS*, 109-110).

Il est manifeste en tout ceci que, pour Deleuze, l'opération que mène Artaud aux portes de la folie consiste en un ultime effort de convertir les souffrances de la folie dans des possibilités du langage et de la pensée, de dégager du plus profond de la passion le moyen d'une action renouvelée. « Il s'agit moins dès lors, pour le schizophrène, de récupérer le sens que de détruire le mot, de conjurer l'affect ou de transformer la passion douloureuse du corps en action triomphante, l'obéissance en commandement, toujours dans cette profondeur en dessous de la surface crevée » (*LS*, 108). Contre-effectuer n'a pas ici d'autre signification : dégager la part ineffectuable et active de la blessure des mots dépourvus de sens.

Il n'est pas surprenant que ces pages de *Logique du sens* aient été considérées comme problématiques. D'abord parce que l'opération de contre-effectuation, que Carroll opérait à la surface du sens, Artaud la mène dans la profondeur de l'infra-sens. Et surtout, les nombreux commentateurs de *Logique du sens* ont rarement manqué de le relever, les faveurs de Deleuze vont très nettement aux créations d'Artaud, si bien que l'éloge répété des surfaces (et avec lui l'édifice tout entier de *Logique du sens*) paraît devoir s'effondrer, comme aspiré dans un trou, lorsque Deleuze écrit : « Pour tout Carroll, nous ne donnerions pas une page d'Antonin Artaud ; Artaud est le seul à avoir été profondeur absolue dans la littérature, et découvre un corps vital et le langage prodigieux de ce corps, à force de souffrance, comme il dit. Il explorait l'infra-sens, aujourd'hui encore inconnu. Mais Carroll reste le maître ou l'arpenteur des surfaces, qu'on croyait si bien connues qu'on ne les explorait pas, où pourtant se tient toute la logique du sens » (*LS*, 114). Et le privilège d'Artaud sur Carroll en littérature n'a d'égal que celui de Nietzsche sur les Stoïciens en philosophie : toujours Deleuze préfère l'infra-sens, autant qu'il s'en méfie. Comment comprendre une telle préférence, mais aussi une telle méfiance ? Comment l'inscrire dans l'économie de *Logique du sens* sans en menacer tout l'équilibre ? Il nous semble que cette préférence n'est intelligible qu'à condition de mieux déterminer le rapport du sens et de l'infra-sens. Car quelle est la nature de l'infra-sens, qui n'apparaît nulle part dans *Différence et répétition* mais que *Logique du sens* invoque à de nombreuses reprises et sous divers noms (sous-sens, insens, *Untersinn*) (*LS*, 111) ?

Chez Deleuze, tous ces termes désignent le non-sens de profondeur, c'est-à-dire le non-sens devenu indépendant du sens, le moment où s'est

défaite la co-présence du non-sens et du sens en surface — le moment proprement schizophrénique de la pensée. C'est pourquoi on distinguera soigneusement deux états du non-sens, selon qu'il est indépendant du sens ou attaché à lui, selon qu'il est infra-sens ou co-sens. Toute la genèse de la pensée pure en dépend (LS, 272). Mais d'où vient cet étrange privilège de l'infra-sens ? *Le privilège de l'infra-sens s'explique aisément : il tient au fait que la pensée s'alimente à l'infra-sens puisque c'est lui qui opère la donation de sens, qui en produit la genèse. Mais la méfiance envers l'infra-sens ne s'explique pas moins puisque, si c'est lui qui est la source de toute création dans la pensée, c'est aussi lui qui la menace d'une folie irréversible, c'est lui qui risque de crever la surface où se tient le sens.* C'est la simultanéité de ces deux points de vue, le non-sens comme donation ou effondrement du sens, qui explique donc le statut si ambivalent de Nietzsche et d'Artaud, et l'équilibre précaire de *Logique du sens*. Cette ambivalence, qui traverse le livre tout entier, Deleuze s'emploie pourtant à la résoudre, et à conjurer par là le non-sens qui menace l'exercice de la pensée pure. La solution de Deleuze se présente sous deux figures : le saut sur place et la projection.

Le saut sur place ou la projection (la perversion et la pensée)

À la fin des années 1960, Deleuze cherche à définir les modalités sous lesquelles peut se constituer un système de la pensée pure qui conjure à la fois le monde de la représentation et les dangers de la folie schizophrénique. Dans *Présentation de Sacher-Masoch*, il esquisse pour la première fois l'idée d'un saut sur place, capable de conjurer l'invasion de l'instinct de mort dans la pensée ; deux ans plus tard, il en développe l'idée dans *Logique du sens*, concevant maintenant l'opération en termes de projection du non-sens sur une surface métaphysique. Pour comprendre ce que signifie une telle opération, il nous faut revenir sur le rôle de l'instinct de mort dans la vie biopsychique, au croisement de l'énergie sexuelle d'Érôs et de l'énergie de la pensée pure — c'est-à-dire aussi bien sur le statut métaphysique de la ligne pure du temps, à l'interface des systèmes psychiques et des systèmes de la pensée pure — ou encore, ce qui revient au même, sur la place de la mémoire dans la doctrine des facultés, entre l'imagination et la pensée. Sous chacune de ces formes, c'est le problème de la schizophrénie comme possibilité de la pensée qui est posé. C'est aussi là, pensons-nous, que réside un des derniers mots de la philosophie pré-guattarienne de Deleuze, point d'orgue du travail mené dans les années 1960 et problème constitutif de celui qui s'accomplira dans les années 1970. Dans *Présentation de Sacher-Masoch* et dans *Logique du*

sens, Deleuze cherche à résoudre ce problème en fonction de la catégorie clinique de perversion.

Comment Deleuze comprend-il la perversion ? Nous avons vu que, dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Deleuze récuse l'interprétation du couple Érôs-Thanatos en termes de dualisme pulsionnel. Selon lui, si Érôs se définit par l'activité de liaison des excitations libres et non liées, Thanatos ne préexiste pas à Érôs mais se confond avec la déliaison des excitations. Si Érôs forme une quantité déterminée d'énergie sexuelle (libido), Thanatos est la déssexualisation de cette énergie, rendue ainsi neutre et déplaçable (désintrication des pulsions). Deleuze considère que l'opération propre à la perversion consiste en une sorte de saut sur place. Elle opère une déssexualisation d'Érôs et une resexualisation immédiate de Thanatos, de sorte que la formation d'une énergie neutre et déplaçable se double, comme instantanément, d'une reprise active qui empêche sa décharge dans le plaisir organique et la force à se reproduire indéfiniment. Deleuze estime en ce sens que le pervers, sadique ou masochiste, ne cherche jamais la douleur pour elle-même, mais uniquement comme un moyen de conjurer la décharge du plaisir, de maintenir l'intensité maximale du désir et d'en répéter la production : « *la douleur n'est valorisée qu'en rapport avec des formes de répétition qui en conditionnent l'usage* » (*PSM*, 103). Mais pourquoi est-il nécessaire que ce geste de déssexualisation-resexualisation se fasse sur place, en sautant par-dessus de l'instinct de mort ? C'est que, sans une resexualisation immédiate, l'instinct de mort risquerait de devenir autonome et d'entraîner l'appareil psychique et l'organisme dans une mort intensive. « Et c'est bien là l'essentiel : que la resexualisation se fasse sur place, dans une espèce de saut. [...] Entre les deux, on dirait que l'instinct de mort va parler ; mais parce que le saut se fait sur place, comme en un instant, c'est toujours le principe de plaisir qui garde la parole. [...] On déssexualise Érôs, on le mortifie, pour mieux resexualiser Thanatos » (*PSM*, 102-104). Malgré les apparences, nous ne douterons pas du fait que tout ceci concerne la pensée. Suivant les suggestions de Freud, Deleuze considère en effet l'énergie neutre et déplaçable de Thanatos comme l'origine de la pensée, comme sa source vive. À la fin des années 1960, Deleuze fait alors de la perversion un modèle clinique de la conquête métaphysique de la pensée pure.

C'est ce rapport de la perversion et de la pensée que reprend et développe *Logique du sens*. L'image du saut sur place se voit alors enrichie par l'image de la projection. Dans la dernière partie de *Logique du sens*, Deleuze demande : comment projeter l'énergie libidinale sur une surface métaphysique ? Comment l'énergie sexuelle qui anime Érôs peut-elle être

investie dans la pensée et mise au service de la spéculation ? Ou pour le dire d'un mot : comment passer du phantasme à la pensée pure, sans sombrer dans la forme vide du temps ? Cette situation serait évidemment « sans issue » si l'énergie sexuelle ne pouvait d'abord être l'objet d'une déssexualisation, car « c'est cette énergie neutre ou déplaçable qui constitue le deuxième écran, surface cérébrale ou métaphysique où le phantasme va se développer, recommencer d'un commencement qui l'accompagne maintenant à chaque pas, courir à sa propre finalité, représenter les événements purs qui sont comme un seul et même Résultat au second degré » (*LS*, 254). De l'une à l'autre il y a pour Deleuze passage d'une surface physique à une surface métaphysique, de l'imagination à la pensée pure. Mais c'est bien ce passage qui constitue le plus lourd problème. Comment en préciser les modalités du point de vue biopsychique ? Pour ce faire, Deleuze reprend à la psychanalyse la distinction de deux mécanismes, la sublimation et la symbolisation. On sait que, dans le vocabulaire psychanalytique, ces termes désignent respectivement la substitution d'un but non sexuel à un but sexuel et la production d'une représentation fondée sur le langage valant comme formation substitutive. Il ne semble pas que Deleuze soit infidèle à cet usage technique. En effet, dans *Logique du sens*, la sublimation désigne la déssexualisation de l'énergie érotique d'une part, opération qui alimente l'instinct de mort et conditionne l'exercice de la pensée, et la symbolisation incarne l'investissement psychique de cette énergie déssexualisée dans le langage d'autre part, opération qui assure la transmutation de l'instinct de mort dans la pensée pure (*LS*, 242-243).

Sous les traits d'une discussion avec la psychanalyse, derrière les images de saut sur place et de projection, nous reconnaissons le lieu de la disjonction entre les systèmes psychiques et les systèmes de la pensée pure : l'objet de la mémoire pure ou la forme vide du temps. Nous nous souvenons que Deleuze définissait les systèmes psychiques en fonction des trois dimensions des systèmes intensifs en général, correspondant eux-mêmes aux trois synthèses du temps : « la liaison psychique (*Habitus*) opère un couplage de séries d'excitations ; *Érôs* désigne l'état spécifique de résonance interne qui en découle ; l'instinct de mort se confond avec le mouvement forcé dont l'amplitude psychique dépasse les séries résonnantes elles-mêmes (d'où la différence d'amplitude entre l'instinct de mort et l'*Érôs* résonnant) » (*DR*, 155). Or, il apparaît que la question vitale qui anime le devenir des systèmes psychiques consiste à savoir ce qui découle de ce mouvement forcé par lequel la pensée s'ouvre à la forme vide du temps, car cette question désigne à la fois le lieu du plus grand danger et celui de la plus grande chance.

Nous savons que le plus grand danger de ce mouvement forcé, c'est la confusion des extrêmes, ou plutôt la perte de toutes choses dans la profondeur sans fond, au prix d'une débâcle généralisée des surfaces. Mais, inversement, la plus grande chance du mouvement forcé, c'est, au-delà de la surface physique, la constitution d'une surface métaphysique de grande ampleur où se projettent même les objets [...] de la profondeur : si bien que nous pouvons alors appeler instinct de mort l'ensemble du mouvement forcé, et surface métaphysique son amplitude entière (*LS*, 279).

Il faut appliquer à Deleuze la formule poétique de Hölderlin : « Mais aux lieux du péril, Croît aussi ce qui sauve »⁴⁰⁹. Car aux lieux de la mémoire pure, il existe un chemin de gloire qui convertit l'imagination en pensée pure, qui échappe au danger schizophrénique et accomplit le mouvement réel de la pensée. Pour Deleuze, le phantasme comme objet propre de l'imagination n'est pas autre chose que l'événement : il désigne la résonance de séries disparates, leur écho à distance ou leur répétition déguisée dans l'inconscient (cf. l'écho entre la scène infantile et la scène adulte chez Freud, ou la répétition des amours chez Proust). Simplement, dans le phantasme, l'événement n'est pas encore extrait de sa gangue organique ou physique, la résonance interne n'est pas encore projetée dans un sens tout spirituel que seule la pensée peut investir, la répétition déguisée des masques n'est pas encore mise en présence de l'élément paradoxal = x qui se déplace en eux, l'unique Événement.

Le chemin de gloire du phantasme est celui que Proust indiquait, de la question « épouserai-je Albertine ? » au problème de l'œuvre d'art à faire — opérer le couplage spéculatif à partir d'un couple sexué, rebrousser le chemin de la création divine. Pourquoi la gloire ? En quoi consiste la métamorphose lorsque la pensée investit (ou réinvestit) de son énergie déssexualisée ce qui se projette à sa surface ? C'est qu'elle le fait alors sous les espèces de l'Événement : avec cette part de l'événement qu'il faut appeler l'ineffectuable, précisément parce qu'il est de la pensée, ne peut être accompli que par elle et ne s'accomplit qu'en elle. [...] Splendeur incorporelle de l'événement comme entité qui s'adresse à la pensée, et que seule elle peut investir, Extra-être (*LS*, 256-257).

⁴⁰⁹ F. Hölderlin, « Patmos » (tr. fr. G. Roud), in F. Hölderlin, *Odes, Élégies, Hymnes*, Paris, Gallimard, 1993, p. 162.

Dans la genèse dynamique de la pensée, la forme vide du temps où s'introduit la fêlure du Je constitue le lieu du plus grand danger et de la plus grande chance. Nous l'avons vu à propos de la doctrine des facultés. Nous l'avons vu encore dans l'analyse de la vie biopsychique. Et il en allait de même des quatre images successives qui régissaient l'histoire du temps de *Différence et répétition* : le cercle du Même (monde de la représentation), le coude de la raison suffisante (effondrement), la pure ligne droite (forme du temps), le cercle de l'Autre (monde de l'éternel retour). La ligne droite désigne le moment où le temps, entraîné par sa propre longueur, doit reformer un nouveau cercle — le cercle éternellement décentré de l'éternel retour qui réalise l'univocité de l'être. Et il en va encore de même aux figures près, dans *Logique du sens*. Les aventures de la ligne circulaire y sont maintenant remplacées par celles de la surface : la surface physique (le phantasme), le point aléatoire (la différence libre et non liée de Thanatos), la ligne droite (la ligne du temps tracée par le point aléatoire devenu autonome), la surface métaphysique (projection du phantasme dans la pensée)⁴¹⁰. *Différence et répétition* et *Logique du sens* exposent donc les aventures du temps et de la pensée, la genèse du cercle de l'Autre ou de la surface métaphysique — l'extraction de la pureté incorporelle de l'événement et son inscription dans un langage ésotérique. Ces aventures retracent l'odyssée de la pensée, les moments par lesquels s'accomplit l'aspiration commune de la littérature et de la philosophie : la conquête du symbole, unité du signe et du sens. « Alors s'inscrit le verbe sur cette surface, c'est-à-dire l'événement glorieux qui ne se confond pas avec un état de choses, mais symbolise avec lui — l'attribut noématique brillant qui ne se confond pas avec une qualité mais la sublime — le fier Résultat qui ne se confond pas avec une action ou une passion, mais en extrait une éternelle vérité » (LS, 280). *L'inscription de l'éternelle vérité de l'événement dans un symbole, la production d'une œuvre qui exprime l'événement pur dans un langage ésotérique, œuvre d'art ou système philosophique, tel est donc le terme*

⁴¹⁰ Cf. LS, 281 : « Le non-sens alors est comme le point zéro de la pensée, le point aléatoire de l'énergie déssexualisée, Instinct ponctuel de la mort ; l'Aïôn ou la forme vide, Infinitif pur, est la ligne tracée par ce point, fêlure cérébrale aux bords de laquelle apparaît l'événement ; et l'événement pris dans l'univocité de cet infinitif se distribue aux deux séries d'amplitude qui constituent la surface métaphysique. L'événement se rapporte à l'une comme attribut noématique, à l'autre comme sens noétique, si bien que les deux séries, manger-parler, forment le disjoint pour une synthèse affirmative, ou l'équivocité de ce qui est pour un Être lui-même univoque, dans un être univoque. C'est tout ce système point-ligne-surface qui représente l'organisation du sens avec le non-sens ».

des aventures de la pensée, leur but final. Or le but final, c'est aussi bien la répétition du commencement, la compréhension de l'événement ou du sens comme condition de la pensée et du langage. Mais qu'est-ce qui a changé, du début à la fin de l'histoire ?

Cette question se confond avec le drame de l'île déserte. On ne sous-estimera pas l'importance de ce thème dans l'œuvre pré-guattarienne de Deleuze, surtout si l'on considère que la question de l'île déserte est le thème du premier article recueilli dans *L'île déserte et autres textes* et celui de l'un des derniers articles des années 1960 (« Michel Tournier et le monde sans autrui »). À cet égard, le thème de l'île déserte se présente même comme une mise en abyme des aventures de la pensée, ou Robinson comme le double de Deleuze. Peut-être faudrait-il dire alors que Robinson est le personnage conceptuel du système philosophique, et l'île déserte son image médiatrice. Car pour Deleuze, les aventures de Robinson dans *Vendredi ou les limbes du Pacifique* se confondent avec l'apprentissage de la pensée pure. Nous savons que le roman de Tournier décrit la dissolution progressive de la structure-autrui. Or, qu'advient-il dans un monde sans autrui ? La médiation qui rapportait la conscience à des objets et à soi-même disparaît. Cette disparition, Robinson la vit d'abord comme un trouble fondamental du monde et comme une désorganisation profonde de son champ perceptif. Il était jusque-là en prise sur le monde à travers les objets et sujets qui en aménageaient les marges et les transitions (premier moment du drame). Le voilà désormais renvoyé à un monde violent, « comme un retour agressif du sans-fond qu'on ne peut plus conjurer » : tout a perdu son sens, « même l'objet du travail, même l'être aimé, même le monde en lui-même et le moi dans le monde » (LS, 366). Tel est le voyage schizophrénique de Robinson, au fond de la grotte (deuxième moment du drame). Pourtant, ce monde schizophrénique se révèle progressivement comme le revers d'un monde glorieux. La découverte de ce nouveau monde qui double l'actuel, telle est pour Deleuze la « révélation » et la « possibilité de salut » de Robinson : la conquête de la surface, de l'événement pur (LS, 362, 366) (troisième et dernier moment du drame). « Ce n'est pas le monde qui est troublé par l'absence d'autrui, au contraire c'est le double glorieux du monde qui se trouve caché par sa présence. Voilà la découverte de Robinson : découverte de la surface » (LS, 370). *Désormais, ce n'est plus la conscience qui éclaire les choses réfractées par la structure-autrui, c'est la lumière élémentaire des choses qui brille directement dans la pensée.* La conscience ne vient plus rabattre les choses sur

les corps ; les choses sont maintenant dégagées de leurs gangues corporelles et portées à l'état de simulacre intensif⁴¹¹.

Le terme des aventures de Robinson accomplit le mouvement originel de l'île déserte. Avec autrui disparaît l'instance qui séparait la conscience des choses, qui la privait d'un rapport immédiat au monde. Alors, Robinson devient la conscience de l'île, et l'île prend conscience de soi à travers Robinson. Dans « Causes et raisons des îles désertes », Deleuze se plaignait que ni Defoe avec *Robinson Crusoé* ni Giraudoux avec *Suzanne et le Pacifique* ne fussent parvenus à retrouver la pureté originelle du mouvement de l'île déserte, pris qu'ils étaient par le désir de recomposer le monde connu. Aussi réclamait-il d'autres conditions : « Les hommes qui viennent sur l'île occupent réellement l'île et la peuplent ; mais en vérité, s'ils étaient suffisamment séparés, suffisamment créateurs, ils donneraient seulement à l'île une image dynamique d'elle-même, une conscience du mouvement qui l'a produite, au point qu'à travers l'homme l'île prendrait enfin conscience de soi comme déserte et sans hommes » (*ID*, 13). Ces conditions, Deleuze les trouve enfin réunies dans *Vendredi et les limbes du Pacifique* de Tournier. Robinson s'enfonce jusqu'au plus profond de la dynamique créatrice de l'île (moment schizophrénique), mais il en ressort vainqueur pour en dégager le pur événement (moment de la perversion). Dans un monde sans autrui, la divergence des mondes possibles est affirmée dans l'unique Événement où ils communiquent tous. La présence du naufragé, de l'unique, ne vient pas

⁴¹¹ Cf. *LS*, 362-363 : « Voilà que progressivement Robinson s'approche d'une révélation : la perte d'autrui, il l'avait d'abord éprouvée comme un trouble fondamental du monde ; plus rien ne subsistait que l'opposition de la lumière et de la nuit, tout se faisait blessant, le monde avait perdu ses transitions et ses virtualités. Mais il découvre (lentement) que c'est plutôt autrui qui troublait le monde. C'était lui, le trouble. [...] La conscience n'est pas seulement devenue une phosphorescence intérieure aux choses, mais un feu dans leurs têtes, une lumière au-dessus de chacune, un "Je" volant. Dans cette lumière apparaît *autre chose* : un double aérien de chaque chose. [...] C'est cela que le roman excelle à décrire : dans chaque cas, l'extraordinaire naissance du double érigé. Or, quelle est exactement la différence entre la chose telle qu'elle apparaît en présence d'autrui et le double qui tend à se dégager en son absence ? C'est qu'autrui présidait à l'organisation du monde en objets, et aux relations transitives entre ces objets. Les objets n'existaient que par les possibilités dont autrui peuplait le monde ; chacun ne se fermait sur soi, ne s'ouvrait sur d'autres objets qu'en fonction des mondes possibles exprimés par autrui. Bref : c'est autrui qui emprisonnait les éléments dans la limite des corps, et au plus loin dans les limites de la terre. Car la terre elle-même n'est que le grand corps qui retient les éléments. La terre n'est terre que peuplée d'autrui. C'est autrui qui fabrique les corps avec des éléments, les objets avec des corps, comme il fabrique son propre visage avec les mondes qu'il exprime. Le double libéré, quand autrui s'effondre, n'est donc pas une réplique des choses. Le double, au contraire, c'est l'image redressée où les éléments se libèrent et se reprennent, tous les éléments devenus célestes, et formant mille figures capricieuses élémentaires ».

rompre le désert originel de l'île. La solitude absolue de Robinson vient, bien au contraire, le couronner.

La conscience cesse d'être une lumière sur les objets, pour devenir une pure phosphorescence des choses en soi. Robinson n'est que la conscience de l'île, mais la conscience de l'île, c'est la conscience que l'île a d'elle-même. On comprend alors le paradoxe de l'île déserte : le naufragé, s'il est unique, s'il a perdu la structure-autrui, ne rompt en rien le désert de l'île, il le consacre plutôt. L'île s'appelle Speranza, mais qui est Je ? « La question est loin d'être oiseuse, elle n'est même pas insoluble, car si ce n'est lui, c'est donc Speranza » (*LS*, 362).

L'île déserte qui s'exprime comme telle à travers le naufragé solitaire, telle est chez Deleuze le drame qui constitue les aventures de la pensée, l'expression de l'absolu, la répétition de la différence originelle, la re-crédation du monde. Si le monde du penseur est désert, il n'en fourmille pas moins de toutes les intensités libérées, de toutes les singularités impersonnelles et pré-individuelles arrachées aux sujets et objets. C'est donc sans contradiction que Deleuze peut prétendre que « le penseur est nécessairement solitaire et solipsiste », puisqu'il évolue dans un monde dont autrui a disparu, et que cette solitude absolue est pourtant « extraordinairement peuplée », peuplée de toutes les perspectives divergentes qui communiquent dans le point aléatoire de la pensée pure (*DR*, 361)⁴¹². *Le philosophe est l'île déserte qui a accédé à l'auto-expression, peuplé de tous les mouvements d'une naissance de monde.* Monde dont tous les possibles ont disparu puisque leur disjonction fait désormais l'objet d'une synthèse supérieure ; le monde se confond alors avec l'extrême déterminisme de l'individuation (chaosmos), avec le drame cruel de ses mouvements directs (œuf). « Monde cru et noir, sans potentialités ni virtualités : c'est la catégorie du possible qui s'est écroulée » (*LS*, 356). Monde de la volonté de puissance soumis à l'éternel retour. Dans des lignes au ton prophétique, Deleuze annonce le platonisme enfin renversé :

Et si l'éternel retour, même au prix de notre cohérence et au profit d'une cohérence supérieure, ramène les qualités à l'état de purs signes, et ne retient des étendues que ce qui se combine avec la profondeur originelle, alors apparaîtront des qualités plus belles, des couleurs plus brillantes, des pierres plus précieuses, des extensions plus vibrantes, puisque, réduites à

⁴¹² Ainsi à propos de Jean-Luc Godard en 1976 : « Je peux dire comment j'imagine Godard. C'est un homme qui travaille beaucoup, alors forcément il est dans une solitude absolue. Mais ce n'est pas n'importe quelle solitude, c'est une solitude extraordinairement peuplée. Pas peuplée de rêves, de fantasmes ou de projets, mais d'actes, de choses et même de personnes. Une solitude multiple, créatrice » (*Pp*, 55).

leurs raisons séminales, ayant rompu tout rapport avec le négatif, elles resteront pour toujours accrochées dans l'espace intensif des différences positives — alors à son tour se réalisera la prédiction finale du *Phédon* quand Platon promet, à la sensibilité dégagée de son exercice empirique, des temples, des astres et des dieux comme on n'en a jamais vus, des affirmations inouïes. La prédiction ne se réalise, il est vrai, que dans le renversement du platonisme même (*DR*, 314).

L'opposition dynamique de la pensée, de la folie et de la représentation

Dans cette prédiction, nous reconnaissons le problème initial de ce chapitre : quel est le rapport entre l'itinéraire expérientiel effectif par lequel est réalisée l'univocité de l'être et le système philosophique qui pense ce même mouvement ? Nous avons vu que pour Deleuze ces deux aspects disjoints ne sauraient ni fusionner ni rester indifférents l'un à l'autre : la philosophie n'est en droit ni de réduire l'expérience au mouvement du concept (à la manière du système spéculatif de Hegel), ni de concevoir la pensée comme extérieure à l'expérience (comme le prétend l'empirisme de premier degré). En vérité, la philosophie doit produire la synthèse de leur disjonction dans le système. Nous croyons que cette difficulté est pour Deleuze la pierre de touche de tout système philosophique. Pourtant, nous croyons que l'expression qu'il en propose à la fin des années 1960 demeure encore insuffisante, et que cette insuffisance expliquera en partie le remaniement du système dans les années 1970. Comment se formule-t-elle dans *Logique du sens* ? Soit le problème de l'immaculée conception, dont dépend tout *Logique du sens* : « comment passer de la stérilité du sens ou de l'événement à sa puissance génétique ? ». C'est lui qui pose la question des conditions d'une réalisation effective de l'univocité de l'être. Or, tout se passe comme si Deleuze proposait deux, voire trois réponses à cette question. Analysons-les.

1°) C'est l'idée de *genèse statique* qui dissipe l'apparente contradiction de la stérilité et de la genèse. Il suffit, dit Deleuze, de rattacher le sens à sa quasi-cause incorporelle, au non-sens qui le produit, pour qu'il apparaisse à la fois comme effet produit par les états de choses et comme principe de production des corps et des propositions (*LS*, 149-151). Cette première réponse occupe les vingt-six premières séries de l'ouvrage. Dans la vingt-sixième série, le sens ou l'événement est alors défini comme la condition de possibilité du langage : il est en effet ce qui sépare les sons et les corps, les propositions et les choses, c'est par lui que se distinguent parler et manger. « Ce sont les événements qui rendent le langage possible. Ce qui rend le

langage possible, c'est ce qui sépare les sons des corps et les organise en propositions, les rend libres pour la fonction expressive ». Bref, « l'exprimé rend possible l'expression » (*LS*, 212, 217). Simplement, remarque Deleuze, l'événement serait une simple condition de possibilité, un fondement stérile, si l'on ne voyait pas comment cette distinction est constituée empiriquement. Et il est vrai que l'exposition logique de la nature de l'événement ou du sens ne permet pas encore de comprendre comment son expression a effectivement lieu. Pour cela, il faut déterminer comment l'individu commence à s'exprimer dans l'ordre de la parole. La première réponse de Deleuze en suppose donc une seconde.

2°) L'idée de genèse statique suppose une *genèse dynamique* qui ne présuppose rien de la première genèse. Chez Deleuze, la genèse dynamique expose le mouvement effectif par lequel l'événement est finalement dégagé dans sa splendeur incorporelle puis exprimé dans une parole, dans un verbe. Il revient ainsi à la genèse dynamique de « retracer l'histoire qui libère les sons, les rend indépendants des corps » (*LS*, 217). Ce sont les différentes étapes de cette genèse dynamique qui occupent toute la fin de *Logique du sens* (séries 27 à 34). Ce que Deleuze se donnait dans le concept, il veut maintenant le constituer dans l'expérience.

Il ne s'agit plus d'une genèse statique qui irait de l'événement supposé à son effectuation dans des états de choses et à son expression dans des propositions. Il s'agit d'une genèse dynamique qui va directement des états de choses aux événements, des mélanges aux lignes pures, *de la profondeur à la production des surfaces*, et qui ne doit rien impliquer de l'autre genèse. Car, du point de vue de l'autre genèse, nous nous donnions en droit manger et parler comme deux séries déjà séparées à la surface, séparées et articulées par l'événement qui résultait de l'une et s'y rapportait comme attribut noématique, et qui rendait l'autre possible et s'y rapportait comme sens exprimable. Mais comment parler se dégage effectivement de manger, ou comment la surface elle-même est produite, comment l'événement incorporel résulte des états de corps, est une tout autre question (*LS*, 217).

Il est clair que, pour Deleuze, la genèse dynamique ne doit rien présupposer de la genèse statique, sous peine de se donner ce qu'il s'agit d'engendrer, à savoir la séparation des sons et des corps. Néanmoins, la genèse statique est le terme de la genèse dynamique, puisqu'elle désigne l'événement dégagé dans sa splendeur incorporelle. De la genèse statique, Deleuze dit ainsi : « pour en arriver là, *il fallait passer* par toutes les étapes de la genèse dynamique » (*LS*, 281 ; n. s.). Non pas que le but fût déjà donné, mais parce qu'il n'apparaît comme but qu'à la fin, une fois révélée la vérité finale.

La distinction des genèses dynamique et statique se répercute sur la structure de *Logique du sens*, qui expose le but final dans sa première partie et en réexpose la conquête effective dans la seconde. Pour le dire autrement, Deleuze expose d'abord la vérité philosophique, puis il retrace l'itinéraire qui y conduit dans l'expérience. Devons-nous être étonnés de cette structure paradoxale, où Deleuze donne la solution avant de montrer comment elle est produite, à l'inverse de *La Recherche du temps perdu* qui présente la quête de la vérité avant sa révélation finale (le temps retrouvé) ? Ne correspond-elle pas en effet à la nature même de la philosophie ? Nous ne croyons pas que la structure de *Logique du sens* pouvait satisfaire Deleuze. Nous croyons au contraire que, chez Deleuze, le système de la philosophie réclame que la synthèse successive des séries logiques et dynamiques se dépasse dans leur synthèse disjonctive — dans un livre de philosophie qui soit indiscernable du mouvement réel de la pensée, un livre-théâtre. Et d'ailleurs, même le roman proustien ne présente pas plus la recherche de la vérité « avant » la révélation finale, que le roman logique et psychanalytique de Deleuze ne présente les aventures qui y conduisent « après » la révélation finale. Car c'est le roman *dans toutes ses parties* qui extrait l'événement pur correspondant à l'existence empirique, qui élève l'expérience physique à sa vérité métaphysique en s'adressant à la pensée pure⁴¹³. Et il doit en être de même en philosophie. Il est logique que, chez Deleuze, la distinction du commencement et du but, même comme différence et répétition, que l'image des aventures et de la révélation finale, et plus généralement toutes les métaphores temporelles du voyage, aient progressivement laissé place à des métaphores géographiques. Avec la fameuse injonction à « prendre les choses par le milieu », se lèvera l'exigence de se débarrasser du schème historique de l'odyssée au profit du schème géographique de la terre. Et comme nous le verrons en conclusion, les renouvellements formels auxquels Deleuze procédera avec Guattari, notamment dans *Mille plateaux*, ne feront semble-t-il que refléter cette exigence générale, en rapport avec la nature même de la philosophie : *écrire de*

⁴¹³ Sur l'importance de ne pas confondre le roman comme œuvre d'art avec le roman du névrosé, Deleuze écrit ainsi : « C'est que le névrosé ne peut jamais qu'effectuer les termes et l'histoire de son roman : les symptômes sont cette effectuation même, et le roman n'a pas d'autre sens. Au contraire, extraire des symptômes la part ineffectuable de l'événement pur — comme dit Blanchot, élever le visible à l'invisible —, porter des actions et passions quotidiennes comme manger, chier, aimer, parler, mourir jusqu'à leur attribut noématique, Événement pur correspondant, passer de la surface physique où se jouent les symptômes et se décident les effectuations à la surface métaphysique où se dessine, se joue l'événement pur, passer de la cause des symptômes à la quasi-cause de l'œuvre, — c'est l'objet du roman comme œuvre d'art, et ce qui le distingue du roman familial » (*LS*, 277).

telle sorte que la pensée soit effectivement produite en tous points, que la compréhension spéculative du concept se confonde avec son expérience intensive. Pour autant, on ne croira pas que cette troisième voie n'était pas à l'œuvre dans les années 1960, sinon du point de vue formel de l'expression, du moins quant au contenu conceptuel du système. En témoigne déjà toute l'attention que prête Deleuze à l'invention d'un équivalent de théâtre en philosophie.

3°) Nous croyons qu'il faut alors discerner comme une troisième réponse de Deleuze au problème de l'immaculée conception, réponse qui anime souterrainement les thèses de *Logique du sens* et contribueront au remaniement du système : *la réponse au problème de l'immaculée conception, le passage de la stérilité à la genèse, du formel au transcendantal, de la condition de possibilité à l'engendrement effectif, réside entièrement dans la dimension de l'infra-sens et dans le problème corrélatif de la schizophrénie, lieu du plus grand danger et de la plus grande chance.* Nous avons vu que, chez Deleuze, la fonction décisive de l'infra-sens était attestée par le privilège de Nietzsche et d'Artaud sur les Stoïciens et Carroll. L'exploration schizophrénique de l'infra-sens désigne en effet le moment du voyage dans le non-sens de profondeur, sans-fond métaphysique auquel s'alimente la pensée et dont elle ramène l'événement pur à la surface, pour ériger le double céleste de la terre. La double conjuration du monde de la représentation et de l'abîme de la folie dépend de ce changement de surface par un saut sur place ou une projection. Or, rien n'indique que le danger schizophrénique puisse être conjuré une fois pour toutes. Tout indique au contraire (et au premier chef l'interprétation que Deleuze donne de l'évolution de Nietzsche) que la conquête des surfaces ne met nullement le penseur à l'abri du sans-fond. Toujours la profondeur du non-sens menace d'engloutir le précaire équilibre des surfaces. Il faut dire par conséquent que *l'opposition entre le co-sens dans la genèse statique d'un côté (non-sens de surface, coprésence du sens et du non-sens) et l'infra-sens dans la genèse dynamique de l'autre (non-sens de profondeur), entre la conquête de la surface métaphysique et la régression à la profondeur schizophrénique, constitue chez Deleuze une opposition elle-même dynamique qui est intérieure à la pensée pure.* Si l'enjeu général de la logique du sens dépend de ce que « l'investissement spéculatif remplace la régression psychique », il faut admettre que les splendeurs de l'un ne préservent cependant jamais des dangers de l'autre, pas plus qu'ils ne prémunissent le penseur des banalités de la représentation (*LS*, 278). Tout se passe même comme s'il s'agissait pour le pervers d'aller toujours plus loin dans les profondeurs schizophréniques, pour le penseur d'aller toujours plus profond dans le labyrinthe du temps, afin d'en revenir pourvu d'une pensée plus froide et plus pure. N'est-ce pas ainsi qu'il faut comprendre les seuls

passages où Deleuze évoque la mystique ? Ainsi à propos du pervers, Deleuze écrit : « il y a un mysticisme du pervers : le pervers retrouve d'autant plus et d'autant mieux, qu'il a plus abandonné » (*PSM*, 104). Et à propos de l'empirisme en philosophie, Deleuze évoque encore ce rapport paradoxal des créations de la pensée à la folie, de la *mathesis* à la schizophrénie : « Tel est le secret de l'empirisme. [...] Il entreprend la plus *folle création* de concepts qu'on ait jamais vue ou entendue. L'empirisme, c'est le mysticisme du concept, et son mathématisme » (*DR*, 3 ; nous soulignons). Que Deleuze ait eu plus qu'un vague pressentiment de cette tension dynamique entre la représentation, la folie et la création, qu'il en ait même eu une très vive compréhension, les dernières lignes de *Logique du sens* nous le montrent assez : « Et que peut l'œuvre d'art, sinon toujours reprendre le chemin qui va des bruits à la voix, de la voix à la parole, de la parole au verbe, construire cette *Musik für ein Haus*, pour y retrouver toujours l'indépendance des sons et y fixer la fulguration de l'univoque, événement trop vite recouvert par la banalité quotidienne ou, au contraire, par les souffrances de la folie » (*LS*, 290)⁴¹⁴.

Sous l'effet de cette troisième voie qui se creuse souterrainement, c'est l'orientation de la pensée deleuzienne qui se modifie. En 1972, l'année de publication de *L'anti-Œdipe*, Deleuze dira ainsi : « J'ai changé. L'opposition surface-profondeur ne me soucie plus du tout » (*ID*, 364). Nous devons comprendre : sous la contrainte de l'infra-sens, l'opposition trop statique de la surface et de la profondeur, c'est-à-dire tout aussi bien de la perversion et de la schizophrénie, n'était plus tenable. Aussi Deleuze réintégrera-t-il avec Guattari ces deux dimensions à l'intérieur de la schizophrénie elle-même. Elles passeront alors dans la distinction dynamique entre deux aspects de la schizophrénie, le processus désirant et l'effondrement pathologique. S'il est vrai que le génie d'une philosophie se mesure d'abord aux nouvelles distributions qu'elle impose aux êtres et aux concepts, il faut dire de Deleuze et Guattari qu'ils eurent ensemble du génie en traçant une frontière là où on n'en avait jamais vue. Développant les intuitions de Karl Jaspers et de Ronald Laing, ils purent alors poser le problème de la pensée à nouveaux frais, le formuler en des termes qui révoquent le modèle de la perversion. Il s'agira désormais de savoir comment faire pour que le processus schizophrénique qui conditionne l'exercice de la pensée pure non seulement ne bascule pas

⁴¹⁴ Cf. la célèbre formule nervalienne de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « La philosophie, la science et l'art veulent que nous déchirions le firmament et que nous plongeons dans le chaos. Nous ne le vaincrons qu'à ce prix. Et j'ai trois fois vainqueur traversé l'Achéron. Le philosophe, le savant, l'artiste semblent revenir du pays des morts » (*QPh*, 190).

dans l'effondrement pathologique, dans la catatonie du schizophrène d'hôpital, mais aussi *continue d'alimenter en permanence la pensée*. « Comment faire pour que la percée (*breakthrough*) ne devienne pas effondrement (*breakdown*) ? » (*DRF*, 27)⁴¹⁵. Une fois que le processus schizophrénique aura remplacé la structure perverse comme modèle de la pensée effective, il faudra dire de *L'anti-Œdipe* qu'il réalise la prophétie de *Différence et répétition* : « nous sommes entrés dans cette schizophrénie de droit qui caractérise la plus haute puissance de la pensée » (*DR*, 82 ; cf. *DR*, 192). Se précise alors la nouvelle image de la pensée. Une orientation inédite dans la pensée.

CONCLUSION — DELEUZE ET DERRIDA

Dans l'atmosphère d'anti-hégélianisme généralisé des années 1960, on ne saurait suffisamment insister sur l'originalité de la conception deleuzienne de la philosophie. Pour Deleuze, non seulement la philosophie doit s'affranchir complètement des coordonnées de la représentation, mais elle peut le faire sans sombrer dans la folie. Elle peut alors se présenter comme système sans pour autant verser dans le dogmatisme ou la spéculation abstraite. Ce système consiste en un double mouvement d'expression de la différence, parcourant les deux moitiés de l'Absolu ou de l'Être : un mouvement d'extériorisation de la différence (Nature) et un mouvement d'intériorisation (Pensée). Dans sa génération, Deleuze fut probablement celui qui chercha avec le plus d'ardeur à déterminer la nature et les conditions de la pensée, à lui assigner une place dans l'Être et à préciser le type d'expérience auquel elle donne lieu. Sa plus grande audace fut probablement de considérer la pensée capable de produire une synthèse de la différence en tant que telle, c'est-à-dire de ne voir aucune contradiction entre le pouvoir

⁴¹⁵ Cf. *DRF*, 26-27 : « Au lieu de comprendre la schizophrénie en fonction des destructions qu'elle introduit dans la personne, ou des trous et des lacunes qu'elle fait apparaître dans la structure, il faut la saisir comme *processus*. Lorsque Kraepelin tentait de fonder son concept de démence précoce, il ne le définissait ni par des causes ni par des symptômes, mais par un processus, par une évolution et un état terminal. Seulement, cet état terminal, Kraepelin le concevait comme une désagrégation complète et définitive, justifiant l'enfermement du malade en attendant sa mort. C'est d'une tout autre façon que Karl Jaspers et Ronald D. Laing comprennent la riche notion de processus : une rupture, une irruption, une percée qui brise la continuité d'une personnalité, l'entraînant dans une sorte de voyage à travers un "plus de réalité" intense et effrayant, suivant des lignes de fuite où s'engouffrent nature et histoire, organisme et esprit ». Voir aussi, *ID*, 333-334.

synthétique de la pensée et la différence pure à laquelle il se confronte. Deleuze croit la pensée capable de saisir l'Absolu et d'en exprimer la différence constitutive, c'est-à-dire le Temps à l'état pur ; il la croit donc capable d'accomplir le mouvement de retour sur ses propres conditions en intériorisant la différence dont elle procède (du chaos au chaosmos). Le produit de cette intériorisation par laquelle s'accomplit tout le mouvement de l'expression, Deleuze le nomme synthèse disjonctive ou éternel retour. Être et Penser n'y deviennent pourtant pas le Même, puisque leur différence n'est jamais abolie mais saisie comme disjonction. Ainsi s'achève, dans la synthèse disjonctive ou l'éternel retour, l'ensemble du mouvement de l'expression.

Comme nous le suggérons précédemment, c'est au niveau de la théorie de l'expression qu'il nous paraît le plus pertinent de confronter les philosophies de la différence de Deleuze et Derrida. Car d'une philosophie à l'autre, c'est déjà la notion d'expression qui reçoit des sens divergents : Derrida ne la conçoit pas autrement que comme l'extériorisation d'une intériorité, et la critique à ce titre (réduisant donc l'expression à l'acception husserlienne de l'*Ausdruck*) ; Deleuze y voit en revanche un double mouvement d'extériorisation et d'intériorisation de la différence qui s'inspire de l'expressionnisme (et invoque plutôt la conception de l'*Ausdruck* chez Boehme)⁴¹⁶. Tout se passe alors comme si, chez Derrida, l'Absolu ou la Différence n'avait qu'un côté : un côté que le penseur peut certes parcourir dans les deux sens, descente ou remontée, mais dans un mouvement dont il ne peut pas saisir la condition purement idéale, la Différence ou le Temps. Cette divergence apparaît plus précisément si l'on tient compte des catégories philosophiques de l'expression : le signe, le sens et l'essence, c'est-à-dire tout aussi bien le phénomène, l'Idée et la Différence. 1°) D'abord, le signe n'est pas nécessairement pour Deleuze un signe matériel exprimant la présence, mais il est immatériel chaque fois qu'un phénomène est appréhendé dans sa réalité intensive, indépendamment des qualités et étendues qui le recouvrent. Le phénomène est alors porté à l'état de simulacre et exprime au présent un événement qui esquive tout présent (toujours déjà passé et encore à venir). Le concept philosophique est un tel signe pour autant qu'il est l'objet d'un percept non-philosophique qui contraint la pensée à naître à elle-même. 2°)

⁴¹⁶ Sur Derrida et la critique de l'usage phénoménologique de la notion d'expression (*Ausdruck*), cf. J. Derrida, *La voix et le phénomène*, op. cit., chap. III ; *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 44. — Sur Deleuze et le problème de l'expression, cf. *SPE*, chap. XI (nous avons analysé cette question plus haut au chapitre 3). Sur l'allusion à Boehme : « Schelling, quand il élabore sa philosophie de la manifestation (*Offenbarung*), ne se réclame pas de Spinoza, mais de Boehme : c'est de Boehme, et non de Spinoza ni même de Leibniz, que lui vient l'idée d'expression (*Ausdruck*) » (*SPE*, 14).

En outre, le sens n'est pas nécessairement pour Deleuze l'objet d'une interprétation infinie, discours inachevable ou analyse interminable, mais il peut être saisi comme tel, dans sa pureté spirituelle. La philosophie peut dégager l'événement pur, indépendamment de ses effectuations spatio-temporelles, pour autant qu'elle ne prétend pas l'exprimer dans la proposition mais dans un signe spécifique, le concept. La philosophie n'est donc pas un discours qui associe des signes incapables de dire leur propre sens, mais un système de concepts qui expriment chacun leur propre sens et communiquent avec les autres. 3°) Enfin, dans son acception expressionniste, l'être ou l'essence n'implique aucun privilège métaphysique de la présence chez Deleuze, mais au contraire un primat de la différence et de l'intempestif (toujours à venir, éternelle nouveauté). Aussi l'essence est-elle exprimée comme telle dans la pensée lorsque le concept dit l'événement, c'est-à-dire lorsque le sens d'un phénomène est exprimé dans un signe éprouvé intensivement. Sous tous ces aspects, nous en revenons toujours à l'idée que, pour Deleuze, la philosophie ne peut réaliser son programme qu'à condition de dire l'événement dans un concept à la fois spéculatif et intensif, noétique et physique.

Derrida jugeait impossible de saisir dans un concept la différence comme telle. Pour lui, la différence désigne l'élément échappant nécessairement à toute appréhension directe dans la pensée, l'impensé et l'impensable. Chez Deleuze, la différence est certes l'impensé qui travaille la pensée, qui la rend possible et la dessaisit d'elle-même, mais c'est aussi son objet propre qu'elle intériorise dans un concept — la plus grande impuissance du langage et son plus haut pouvoir⁴¹⁷. Considérons la différence entre la *différance* et la *différent/ciation*, qui furent chacun le thème d'une conférence devant la Société Française de Philosophie à la fin des années 1960. Pour Derrida, la « *différance* » désigne l'action en cours du différer, le mouvement de scission d'une origine toujours déjà perdue. Elle n'est pourtant ni un mot ni un concept, car elle désigne un mouvement impensable et impossible à exprimer dans un signe linguistique⁴¹⁸. Par le terme de « *différent/ciation* », Deleuze désigne la détermination dans son rapport direct à l'indéterminé, le moment de l'individuation de l'Être. Mais si ce moment est impensable dans

⁴¹⁷ Cf. J. Derrida, *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003, « XII. Gilles Deleuze (1925-1995) », p. 236 : « Je n'ai jamais senti la moindre "objection" s'annoncer en moi, fût-ce virtuellement, contre aucun de ces discours, même s'il m'est arrivé de murmurer contre telle ou telle proposition de *L'Anti-Œdipe* [...] ou peut-être contre l'idée que la philosophie consiste à "créer" des concepts ».

⁴¹⁸ Cf. J. Derrida, *Marges — de la philosophie*, op. cit., p. 3-29. — Sur la *différance*, cf. les analyses de J.-M. Salanskis, *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 19-47.

l'exercice empirique de la pensée, il est en revanche l'objet propre de la pensée dans son exercice supérieur et il peut s'exprimer philosophiquement dans un concept. Il est vrai que Deleuze ne manifeste pas une grande virulence à se démarquer de Derrida sur ce point. Mais il nous semble qu'il y a là non seulement des raisons stratégiques, la volonté de faire front face à des adversaires philosophiques communs, mais aussi, paradoxalement, l'assurance que Derrida est lui-même créateur de concepts, quoi qu'il en ait. Sans aller jusqu'à dire que Derrida faisait des concepts comme M. Jourdain de la prose, comment prendre autrement l'innocente remarque de Deleuze : « Quand Derrida écrit "différance" avec un *a*, c'est évidemment pour proposer un nouveau concept de différence » (*DRF*, 356) ? Toujours, *c'est la possibilité de faire une synthèse de la différence comme telle qui distingue Deleuze, la synthèse disjonctive comme objet transcendant de la pensée pure.*

Nous ne croyons pas qu'il y a un parallélisme entre les deux conceptions de la différence, au sens où l'entend Jean-Luc Nancy : comme si la différence était chez Deleuze différenciation, élan, production, ou germination, et qu'elle était chez Derrida commencement retiré, recul dans l'origine, coupure avant l'ouverture. Car ce parallélisme ne désigne en réalité que deux manières inverses de parcourir le même côté de l'Absolu, le mouvement d'extériorisation de la différence ou la Nature⁴¹⁹. *S'il y a un parallélisme, il concerne plutôt les deux moitiés de l'Absolu ou les deux mouvements de l'expression. Ou encore, ce qui revient au même, il repose sur deux conceptions de la pensée : l'une qui se limite à son exercice empirique et parcourt dans les deux sens le côté Nature de l'Absolu (de la science aux rêves et inversement), l'autre qui s'élève à son exercice supérieur ou transcendant et parcourt le côté Pensée de l'Absolu (art et philosophie).* Il serait alors tentant de représenter cette différence en fonction des différentes figures de la pensée et du temps : le cercle du Même comme fondement de la représentation, le coude de l'effondement universel, la ligne droite du temps, le cercle de l'Autre ou l'éternel retour. Il faudrait dire alors Derrida situe l'activité philosophique au niveau du coude qui entraîne le fondement dans le sans-fond, entre les marges de la représentation et l'abîme de la folie — sans possibilité d'aller au-delà. Il faudrait dire au contraire que Deleuze prétend sauter par-dessus l'abîme, franchir l'effondement universel et parvenir à l'éternel retour de la différence dans la pensée pure (chaosmos,

⁴¹⁹ Cf. J.-L. Nancy, « Les différences parallèles (Deleuze & Derrida) », in M. Crépon, F. Worms (éd.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 199-215. Bien plus décisive nous paraît l'idée que « pour l'un la disjonction est incluse dans la synthèse [...], tandis que pour l'autre la conjonction est exclue dans la division d'origine » (p. 208-209).

concept) — et que toute la philosophie dépend de ce saut. *Alors, ce qui sépare Deleuze de Derrida, ce qui se joue autour du problème de la folie et de la synthèse disjonctive, c'est la possibilité même d'un saut hors de la représentation, jugé impossible et impensable par l'un, réel et pensable par l'autre. Peut-être ne devrions-nous même pas utiliser le terme de possibilité, car chez Deleuze il y a un état de nous-mêmes qui évolue toujours déjà dans le subreprésentatif et l'expérimente réellement, comme le montrent les deux synthèses passives du temps et de l'inconscient, Habitus et Mnémosyne. Mais toute la question est de savoir comment pénétrer dans ce domaine comme tel et sauver cette expérience pour nous.*

Il n'est pas étonnant dès lors que ces deux auteurs se partagèrent si différemment le problème de l'œuvre, de la vie et de la mort. L'œuvre philosophique de Derrida ne se présente-t-elle pas comme une tâche infinie de différer la mort, comme s'il s'agissait, dans un effort interminable, de réinjecter sans cesse la différence dans un système où elle fait mine de s'annuler ? L'œuvre philosophique de Deleuze ne montre-t-elle pas au contraire une succession de procès finis, chacun dégageant la différence interne qui constitue l'essence vitale d'un individu ou d'un monde et les fait communiquer avec tous les autres, extrayant dans l'œuvre la part ineffectuable de l'événement qui résiste éternellement à la mort ? Il est tout à fait cohérent, en définitive, que cette divergence s'exprime alors dans leurs interprétations respectives de l'éternel retour nietzschéen. Dans une inspiration heideggerienne, Derrida le conçoit en effet comme le retour du même (qui n'est pas l'identique), c'est-à-dire comme l'impossible annulation du mouvement de la différence, différence non synthétisable sans origine ni fin. Cependant, pour Deleuze, l'éternel retour n'est pas seulement la marque d'une différence inannulable, il incarne en réalité, dans sa vérité ésotérique, la violente sélection par laquelle seules sont destinées à revenir les choses qui ont été portées à l'état de simulacre (monde intensif de la volonté de puissance). *D'une interprétation à l'autre, il nous semble qu'il y a toute la distance qui sépare la puissance de penser de son effectuation, l'univocité de l'être de sa réalisation.* Poursuivant jusqu'à son terme le mouvement d'intériorisation de la différence dans la pensée, la philosophie deleuzienne entend dégager l'éternelle vérité de l'expérience, conquérir l'éternel retour et réaliser l'univocité.

LE MONDE DE LA REPRÉSENTATION (CERCLE DU MÊME)			
COGITO (JE PENSE)	RAISON SUFFISANTE	ASPECT OBJECTIF	FACULTE SUBJECTIVE
ANALOGIE DANS L'ÊTRE (<i>vs</i> univocité dans l'être)	<i>Ratio essendi</i>	Concepts déterminables originaires (catégories)	Jugement (je juge)
IDENTITE DANS LA PENSÉE (<i>vs</i> différence dans la pensée)	<i>Ratio cognoscendi</i>	Concept indéterminé (genre)	Réflexion, entendement (je conçois)
NEGATION DANS L'IDÉE (<i>vs</i> différentiel dans l'Idée)	<i>Ratio fiendi</i>	Détermination du concept (rapport des prédicats)	Mémoire et imagination reproductrice (j'imagine)
RESSEMBLANCE DANS LE SENSIBLE (<i>vs</i> différence dans l'intensité)	<i>Ratio agendi</i>	Objet déterminé du concept (aspect sensible)	Perception, intuition (je perçois)

LE MONDE DE L'UNIVOCITÉ (CERCLE DE L'AUTRE)			
SYSTEME DU JE FELE ET DU MOI DISSOUS	RAISON SUFFISANTE	ASPECT OBJECTIF	FACULTE SUBJECTIVE
UNIVOCITE DANS L'ETRE (Événement)	<i>Ratio essendi</i>	Point aléatoire = x (synthèse disjonctive)	Pensée pure (œuvre)
DIFFERENCE DANS LA PENSEE (forme du temps)	<i>Ratio cognoscendi</i>	Mouvement forcé (Thanatos)	Mémoire (immémorial)
DIFFERENTIEL DANS L'IDEE (dramatisation)	<i>Ratio fiendi</i>	Résonance interne (synthèse conjonctive, Éros)	Imagination (phantasme)
DIFFERENCE DANS L'INTENSITE (signe)	<i>Ratio agendi</i>	Précurseur sombre (synthèse connective, couplage des séries disparates)	Sensibilité (symbole)

COGITO (Je pense)			
NIVEAUX ET ASPECTS		ASPECT SUBJECTIF	ASPECT OBJECTIF
DOXA	SENS COMMUN (niveau formel transcendantal)	JE, MOI PUR (unité du sujet pensant, accord des facultés)	OBJET = X (forme d'identité de l'objet)
	BON SENS (niveau matériel empirique)	MOI EMPIRIQUE (apport respectif de chaque faculté)	OBJET QUALIFIE (spécification des objets empiriques)

SYSTEME DU JE FÊLÉ ET DU MOI DISSOUS			
NIVEAUX ET ASPECTS		ASPECT SUBJECTIF	ASPECT OBJECTIF
PENSÉE PURE	PARA-SENS (niveau virtuel)	JE FELE (accord discordant des facultés)	POINT ALEATOIRE = X (question)
	CONTEMPLATION (niveau intensif)	MOI DISSOUS (cordon de poudre des facultés)	SIGNE (problème)

CONCLUSION

Deleuze n'oppose jamais le système philosophique et l'expérience. Les deux concernent le mouvement réel de la pensée. L'empirisme transcendantal est un système, non du savoir mais de l'apprendre. Deleuze conçoit la notion de système en général sur le modèle des systèmes intensifs ou des systèmes signal-signe. Parmi eux, les systèmes philosophiques et les systèmes esthétiques occupent une place à part. En tant que systèmes de la pensée pure, ils ont intériorisé les conditions de leur reproduction. Pour un système en général, ces conditions désignent les différences individuanes ou les facteurs intensifs qui assurent l'individuation du système ; pour la philosophie, c'est chaque concept qui porte un phénomène à l'état de simulacre intensif, dégage de chaque état de choses la part ineffectuable de l'événement et l'inscrit dans un symbole ou un mot ésotérique. Si le système philosophique a intériorisé les conditions de sa reproduction, voué à répéter sa différence, c'est donc que chaque concept a lui-même intériorisé la différence interne de la chose, de sorte que son existence phénoménale est devenue indiscernable de l'Idée qu'il exprime, indépendamment de toute effectuation spatio-temporelle. Dans le système physique, la fulguration de l'éclair effectuait une fois pour toutes les potentialités du système, impuissant à poursuivre son individuation. Comme l'a souligné Anne Sauvagnargues, dans le système de la pensée pure la « fulguration de l'univoque » a maintenant remplacé la fulguration de l'éclair (*LS*, 290)⁴²⁰. Il est essentiel que Deleuze ait appliqué, ne serait-ce qu'une fois, le même terme à l'opération centrale des deux types de systèmes. Car qu'est-ce qui fulgure dans la pensée philosophique ou artistique ? Ce qui fulgure, c'est le signe qui exprime adéquatement une Idée. Et cette fulguration est d'autant plus soumise à la répétition qu'elle est adéquate à la différence interne : ainsi lorsque Platon fait l'hypothèse du devenir dans le *Parménide*, lorsqu'il découvre la puissance du simulacre à la fin du *Sophiste* ou l'irréductibilité de la cause errante dans le *Timée* ; ainsi encore avec le paradoxe du sens interne chez Kant, « moment furtif éclatant » qui ne se prolonge certes ni chez lui ni chez les postkantienens mais qui continue à gronder sous les exigences de la

⁴²⁰ A. Sauvagnargues, « Fulgurer », in R. Sasso, A. Villani (dir.), *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze, Les Cahiers de Noesis*, n° 3, Printemps 2003, p. 169.

représentation (*DR*, 82). Dans le système philosophique accompli, la résonance interne entre les concepts fait de chaque fulguration le précurseur d'autres concepts, de sorte que l'individuation se produit chaque fois et pour toutes les fois. *Le système de l'empirisme transcendantal est un système expressionniste qui non seulement exprime la différence mais de surcroît la répète : il s'individue en permanence, il est créateur. L'œuvre philosophique de Deleuze est un système de l'éternel retour.*

Deleuze ne voulait rien dire d'autre lorsqu'il affirmait en 1990 : « Je crois à la philosophie comme système. [...] Pour moi, le système ne doit pas seulement être en perpétuelle hétérogénéité, il doit être une *hétérogenèse*, ce qui, il me semble, n'a jamais été tenté » (*DRF*, 338). Entre le système organique et encyclopédique du savoir que visaient les postkantien et le système expressionniste de l'apprendre, il y a la même différence qu'entre le cercle du Même et le cercle de l'Autre. *Qu'est-ce que la philosophie ?* dira : une « pédagogie du concept » au lieu d'une « encyclopédie universelle » du savoir. Autrement dit : *s'il y a encyclopédie tant que le système représente le mouvement réel de la pensée dans son ensemble au lieu de le faire, il faut parvenir à une pédagogie où le système devient indiscernable du mouvement de l'apprendre, où la philosophie passe dans l'expérience et l'expérience dans la philosophie.* Mais précisément, c'est l'accomplissement de cette exigence à la fin des années 1960 qu'il nous faut maintenant évaluer. Nous demandons en premier lieu : quel est le statut du concept à l'intérieur du système deleuzien et comment les concepts doivent-ils coexister entre eux pour former un système de l'éternel retour ? Ce n'est qu'ensuite que nous pourrions aborder la question la plus difficile : comment le système philosophique de l'éternel retour se rapporte-t-il à l'ensemble de l'expérience ?

L'EXPRESSION DU SYSTEME

Nous retrouvons à la fin le problème du commencement. Deleuze dit : l'être est toujours déjà là et nous avons un rapport à lui, mais ce rapport est un non-rapport, car la conscience se détourne spontanément de l'être (oubli de l'être) ; nous évoluons naturellement dans une pensée non pensante et nous ne retrouverions donc jamais l'être comme le plus immédiat si rien ne nous y forçait (misosophie) ; or, c'est toujours un signe intensif adressé à la sensibilité qui nous contraint à penser (génitalité) ; par conséquent, pour

passer dans l'expérience, le concept philosophique doit être un signe qui donne à penser en même temps qu'une expression de l'être (pédagogie). À propos de Bergson, Deleuze demandait : comment concilier les médiations nécessaires à la découverte de l'Être avec l'exigence d'une connaissance immédiate de l'Être ? Chez Deleuze, cette question n'aurait pas de réponse et la philosophie ne passerait jamais dans l'expérience si le concept était un terme abstrait, s'il ne s'adressait à la sensibilité en même temps qu'à la pensée pure. Ce problème serait insoluble si la pensée pure ne se pouvait se frayer un chemin à travers les corps, pour en faire les facteurs glorieux de sa propre répétition. Or, il revient précisément au concept de rapporter l'ensemble des médiations nécessaires à la conquête de la pensée pure (sensibilité, imagination, mémoire, pensée) au plus immédiat (l'élément paradoxal = x). Le concept est un point « où penser, parler, imaginer, sentir, etc. sont une seule et même chose, mais cette *chose* affirme seulement la divergence des facultés dans leur exercice transcendant » (*DR*, 250). Il est rattaché à l'élément paradoxal = x, l'élément à double face : il a une face physique et une face noétique ; il est sensible et intelligible ; il est différence intensive et différence ontologique ; il est le plus individuel et le plus universel. Il a donc toujours deux noms : précurseur sombre et point aléatoire. « C'est pourquoi il est toujours désigné de deux façons : “*Car le Snark était un Boujoum, figurez-vous*” » (*LS*, 83). Le concept philosophique se double d'un percept et d'un affect non philosophique.

Le concept philosophique jouit pour Deleuze d'une double nature : il s'adresse à la pensée pure en tant qu'expression d'une Idée, et il s'adresse à la sensibilité pure en tant que signe intensif. Cette double nature, nous avons vu au chapitre précédent que c'est celle de l'être comme différence interne. Le concept est par conséquent à la fois universel et singulier. Ou plutôt, il intériorise la différence de l'universel et du singulier, mais reste irréductible à l'un comme à l'autre. Car pour Deleuze le concept n'est ni une généralité abstraite comme les catégories rationalistes de la représentation, ni une particularité empirique comme le divers sensible. Les catégories de la représentation sont des universaux qui partagent l'être et ne communiquent pas entre eux : ainsi, exemplairement, les catégories chez Aristote et Kant. À l'inverse, les diversités empiriques sont des ici-maintenant accrochés à l'espace-temps concret auquel elles correspondent et elles demeurent des déterminations actuelles et extrinsèques de la chose : ainsi les feuilles d'arbre de Leibniz ou les objets symétriques de Kant. Mais contre les catégories, il faut affirmer que les concepts passent les uns dans les autres et communiquent à distance, à la manière de l'Adam vague appartenant à

plusieurs mondes impossibles ; et contre les diversités empiriques, il faut proclamer que les concepts sont des blocs d'espace-temps irréductibles à toute réalité empirique, à la manière des mouvements morphogénétiques de l'œuf. *Ni généralité abstraite ni particularité concrète, le concept est plutôt l'universelle singularité. C'est cette double nature que traduit pour Deleuze le mot « Erewhon » emprunté à Samuel Butler : à la fois nulle part en tant qu'événement pur (no-where) et ici-maintenant en tant qu'intensité (now-here). « À la suite de Samuel Butler, nous découvrons le Erewhon, comme signifiant à la fois le "nulle part" originaire, et le "ici-maintenant" déplacé, déguisé, modifié, toujours recréé » (DR, 3-4). Les concepts philosophiques sont chez Deleuze les nomades du monde philosophique : ce sont des complexes de singularités qui sont prélevés sur l'espace continu de l'Idée, qui peuplent le système et qui s'y répartissent suivant une distribution non sédentaire.*

[Ce] ne sont ni des universels comme les catégories, ni des *hic et nunc*, des *now here* comme le divers auquel les catégories s'appliquent dans la représentation. Ce sont des complexes d'espace et de temps, sans doute partout transportables, mais à condition d'imposer leur propre paysage, de planter leur tente là où ils se posent un moment : aussi sont-ils l'objet d'une rencontre essentielle, et non d'une reconnaissance. Le meilleur mot pour les désigner est, sans doute, celui qu'avait forgé Samuel Butler, *erewhon*. Ce sont des *erewhon* (DR, 364-365)⁴²¹.

En quoi un concept concilie-t-il alors les médiations avec l'immédiat ? Nous devons répondre : c'est que *chaque concept interiorise toute la différence qui sépare l'être de la pensée, le sensible de l'intelligible, la nature de l'esprit, et qu'il en fait l'objet d'une expérimentation réelle. Autrement dit, chaque concept récapitule l'ensemble du mouvement de l'expression et le donne à vivre. Il est système de l'expérience et expérience du système.*

On objectera qu'un concept ne suffit pas à faire un système. Et il est vrai, de plus, que le concept jouit d'une certaine autonomie. Cependant, il n'en reste pas moins qu'il implique d'autres concepts, et qu'il passe en eux. Mais en quoi les concepts philosophiques forment-ils un système ? S'ils constituent chacun des complexes autonomes, en quel sens sont-ils en relation les uns avec les autres ? Comment des fragments ou des blocs

⁴²¹ Dans ces pages, il est vrai que Deleuze n'invoque pas le concept philosophique mais des « notions phantastiques ». Mais c'est simplement pour éviter une équivoque, puisqu'il réserve ici la notion de concept aux catégories de la représentation. Les concepts philosophiques ne sont donc pas autre chose que des notions dites phantastiques parce qu'elles « s'appliquent aux phantasmes et aux simulacres », c'est-à-dire à l'événement incorporel et à son signe intensif (DR, 364).

peuvent-ils faire système sans cesser de valoir comme fragments ou blocs, à la manière d'un patchwork ou d'un mur de pierres sèches ? Conformément à la théorie deleuzienne des systèmes, il faut dire que *les concepts forment un système pour autant qu'ils communiquent et résonnent entre eux, de telle sorte qu'ils se rapportent continûment et immédiatement les uns aux autres*. Et il est vrai que cette exigence s'applique particulièrement bien à la philosophie deleuzienne puisque, de livres en livres, les concepts semblent passer les uns dans les autres, se reproduire à la différence près, comme si tous les livres et tous les auteurs communiquaient et se répondaient à distance. Les lecteurs et commentateurs de Deleuze savent de quoi il retourne : toujours cet étrange sentiment que les concepts glissent et se transforment, tantôt nous invitant aux rapprochements les plus hasardeux, tantôt nous persuadant des ruptures les plus décisives. Ainsi retrouvons-nous dans *Différence et répétition* et *Logique du sens* les concepts étudiés chez Hume, Nietzsche, Kant, Proust et Bergson, mais nous les y retrouvons déplacés, déguisés, élevés ou abaissés à une autre puissance. Et à leur tour, les concepts de *Différence et répétition* et *Logique du sens* se retrouvent dans les textes et entretiens, articles et recensions, encore masqués et déguisés, toujours à une autre puissance⁴²². Toujours la même chose, à la différence près. Il en est du système deleuzien comme du cône renversé de Bergson ou de la pyramide dans le rêve de Théodore raconté par Leibniz : c'est toujours la même histoire qui se joue à chaque étage, à des niveaux de contraction différents, tous symbolisant⁴²³.

⁴²² Sur ce point, voir É. Alliez, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Le Plessis Robinson, Synthélabo, 1996.

⁴²³ Cf. le cours de Deleuze sur Leibniz du 15 avril 1980 : « Je dirais que son système est assez pyramidal. Le grand système de Leibniz a plusieurs niveaux. Aucun de ces niveaux n'est faux, ces niveaux symbolisent les uns avec les autres et Leibniz est le premier grand philosophe à concevoir l'activité et la pensée comme une vaste symbolisation. Donc tous ces niveaux symbolisent, ils sont plus ou moins proches de ce qu'on pourrait appeler provisoirement l'absolu. Or ça fait partie de son œuvre même. Suivant le correspondant de Leibniz ou suivant le public auquel il s'adresse, il va présenter tout son système à tel niveau. Imaginez que son système soit fait de niveaux plus ou moins contractés ou plus ou moins détendus ; pour expliquer quelque chose à quelqu'un, il va s'installer à tel niveau de son système. Supposons que le quelqu'un en question soit soupçonné par Leibniz d'avoir une intelligence médiocre : très bien, il est ravi, il s'installe au niveau parmi les plus bas de son système ; s'il s'adresse à quelqu'un de plus intelligent, il saute à un autre niveau. Comme ces niveaux font partie implicitement des textes mêmes de Leibniz, ça fait un grand problème de commentaire. C'est compliqué parce que, à mon avis, on ne peut jamais s'appuyer sur un texte de Leibniz si on n'a pas d'abord senti le niveau du système auquel ce texte correspond. Par exemple, il y a des textes où Leibniz explique ce qu'est selon lui l'union de l'âme et du corps ; bon, c'est à tel ou tel correspondant. À tel autre correspondant, il expliquera qu'il n'y a pas de problème de l'union de l'âme et du corps car le vrai problème c'est le problème du rapport des âmes entre elles. Les deux choses ne sont pas du tout contradictoires, c'est deux

Mais précisément, de quel point de vue sont-ils les étages d'une même pyramide, les niveaux d'un même cône ? D'où les ouvrages et leurs concepts tiennent-ils leur cohérence ? Qu'y a-t-il au sommet de la pyramide ou du cône, à la pointe du système ? De même que le cercle de l'Autre s'oppose au cercle du Même, la cohérence supérieure de l'éternel retour s'oppose à la cohérence de la représentation. Cette cohérence supérieure, Deleuze la nomme « chao-errance » (*DR*, 80). Le système ne repose pas sur la différence : il tourne sur elle comme sur une *pointe mobile* qui déplace et déguise les concepts du système, de sorte qu'ils reviennent les uns dans les autres (*DR*, 389). Dans l'éternel retour, la cohérence est ainsi assurée par la circulation de l'élément paradoxal dans toutes les séries, tel qu'il les fait toutes communiquer sans appartenir pourtant à aucune. Ce point définit le système à l'état compliqué. C'est en fonction de lui que, pour Deleuze, les concepts sont tous impliqués les uns dans les autres, passent les uns dans les autres — bref qu'il n'existe entre eux aucune incompatibilité alogique. « Il appartient à chaque différence de passer à travers toutes les autres, et de se “vouloir” ou de se retrouver elle-même à travers toutes les autres. [...] L'éternel retour se rapporte à un monde de différences impliquées les unes dans les autres, à un monde compliqué, *sans identité*, proprement chaotique. Joyce présentait le *vicus of recirculation* comme faisant tourner un *chaosmos*; et Nietzsche déjà disait que le chaos et l'éternel retour n'étaient pas deux choses distinctes, mais une seule et même affirmation » (*DR*, 80 ; *LS*, 305). Tel est le problème de l'œuvre à faire pour Deleuze : construire une Idée-multiplicité qui exprime la différence interne comme telle, réussir le coup de dés qui fait revenir le lancer, chaque fois et pour toutes les fois.

D'un tel système, on dira sans contradiction qu'il s'exprime en un seul coup et qu'il est construit progressivement. Nous ne voyons aucune difficulté à concilier, en termes deleuziens, la genèse et la structure du système philosophique. Nous croyons même qu'elles passent l'une dans l'autre, que la genèse est la vie de la structure, comme la structure la forme de la genèse. Il y a bien d'une part une *genèse du système*. Nous le suggérons exemplairement à propos du « trou de huit ans » qui a précédé la parution de l'étude sur Nietzsche. Si nous avons qualifié cette période de « phase de maturation » du système, c'est qu'il est évident que les concepts doivent être progressivement déterminés, qu'ils sont créés au fur et à mesure. Cette détermination progressive, qui témoigne de l'individuation de la structure du

niveaux du système » (cours disponible en ligne sur www.webdeleuze.com). — Sur le rêve de Théodore, cf. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, § 414-417.

système, Deleuze la comprenait lui-même suivant le double geste d'adjonction de corps idéaux et de condensation des singularités. L'écrivain fait-il d'ailleurs autre chose devant une page blanche ou le peintre devant une toile vierge : déterminer les différentes singularités qui doivent entrer dans la composition d'une Idée, la condenser une fois qu'elle est complètement déterminée ? Quant au philosophe, il prélève les singularités d'un concept sur le continuum de l'Idée et les concentre dans un mot ésotérique. Ainsi Deleuze dira-t-il que le concept d'autrui comporte trois composantes inséparables, trois singularités : monde possible, visage existant, langage réel ou parole (*QPh*, 23). Et non seulement chaque singularité peut elle-même faire l'objet d'un concept, si bien qu'elles présupposent et impliquent toujours d'autres concepts, mais de plus chacune est la source d'une série qui se prolonge jusqu'au voisinage d'une autre singularité, si bien que tout concept doit se prolonger dans d'autres concepts. Il est vrai que la structure semble ainsi apparaître au terme de la genèse. Mais en réalité, la genèse elle-même suppose une *structure idéale* qu'elle exprime. C'est pourquoi, d'autre part, la constellation de concepts progressivement formés renvoie au mode d'émission des Idées dans la pensée, au résultat du coup de dés. *Les concepts sont progressivement déterminés dans le temps, mais ils le sont parce qu'ils coexistent déjà dans un espace idéal qu'ils expriment. Genèse et structure sont les deux faces du devenir du système, construction et expression* ⁴²⁴. Et ces deux faces communiquent pour autant que l'œuvre est adéquate à l'unique coup de dés qui les rassemble tous, pour autant qu'elle est un résultat qui fait revenir le lancer. Nous pouvons alors demander : *Différence et répétition* satisfait-il ces exigences ? Cette question est de première importance parce que ce livre propose un déploiement complet du système philosophique deleuzien à la fin des années 1960, et que nous l'avons pris pour fil directeur de notre étude. Or nous croyons que Deleuze avait des raisons de ne pas en être pleinement satisfait. Il formula lui-même une importante réserve à son égard : le contenu retardait sur l'expression. Il nous faut comprendre le sens de cette réserve qui met en jeu l'expression de la philosophie deleuzienne.

En introduction de ce travail, nous demandions : « qui parle en philosophie ? ». De la réponse à cette question nous semblait dépendre le mode de lecture adéquat à l'œuvre polyphonique de Deleuze. *Logique du sens*

⁴²⁴ La question du devenir du système a été finement analysée par Anne Sauvagnargues en fonction des déclarations de Deleuze sur la logique d'ensemble de la pensée foucaldienne. Cf. A. Sauvagnargues, « Devenir et histoire, la lecture de Foucault par Deleuze », in *Concepts* [8], Éditions Sils Maria asbl, mars 2004, p. 52-83 ; repris modifié in A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Conclusion.

nous dit : le sujet de l'énonciation philosophique sont les singularités impersonnelles et pré-individuelles, celles que Nietzsche sut faire parler lorsqu'il foula le monde de la volonté de puissance (*LS*, 166). Le monde des singularités est le monde des perspectives chevauchantes, où tous les points de vue se rapportent les uns aux autres dans leur distance. Il n'est pas étonnant dès lors que l'auteur y perde sa fonction d'identification : il devient tous les noms par lesquels il passe, autant de masques, de pseudonymes ou d'intercesseurs sur la scène du théâtre philosophique. Nietzsche, Kierkegaard et Deleuze l'expérimentèrent chacun à leur manière. Or, si ces singularités sont autant d'hétéronymes, et si le système a une forme pyramidale ou conique, il faut aller jusqu'à dire : *ce sont toujours les singularités qui parlent dans la philosophie de Deleuze, mais à tel ou tel niveau d'effectuation du système*. Faut-il en dire autant des auteurs que commente Deleuze ? Car une chose est de multiplier les perspectives dans un ouvrage comme *Différence et répétition* et *Logique du sens*, une autre est d'adopter la perspective d'un penseur ayant réellement existé, comme dans les commentaires. Nous disons : Kant ou Hume n'expriment pas moins le système que Bergson, Spinoza ou Nietzsche ; simplement, ils l'expriment à un niveau différent, plus ou moins contracté, plus ou moins capable de supporter la sélection de l'éternel retour. Si le livre sur Kant est un livre sur un ennemi, n'est-ce pas que la pensée kantienne dans son ensemble est incapable de supporter une telle épreuve ? Il y aurait donc une certaine résistance du matériau, lequel est plus ou moins ductile, plus ou moins transparent. Et peut-être cette variation est-elle interne à chaque pensée philosophique pour autant qu'y apparaît un point où elle est en excès sur elle-même. N'est-ce pas ce que Deleuze montre exemplairement à propos de Kant ? Dans *La philosophie critique de Kant*, la théorie du sublime apparaît en excès par rapport à la théorie du sens commun ; ainsi encore du Je transcendantal comparé au paradoxe du sens interne dans *Différence et répétition*. Toujours le monde de la volonté de puissance rugit sous le monde de la représentation. Il ne serait donc pas impossible de hiérarchiser les points de vue suivant leur puissance de métamorphose, leur adéquation au monde fluent de la volonté de puissance et leur résistance à l'épreuve de l'éternel retour. Il en va ainsi, nous l'avons vu, de la différence entre les empiristes de premier degré qui, comme Hume, en restent à une différence réelle mais extérieure, et les empiristes supérieurs qui, comme Bergson ou Nietzsche, s'élèvent jusqu'à la différence interne. Et même dans *Différence et répétition* ou *Logique du sens*, on ne croira pas que les hétéronymes de Deleuze, ses masques et ses voix, se mélangent tous dans un formidable brouhaha. Car s'il est vrai que chaque série qui naît au voisinage d'une singularité occupe

une position relative par rapport à toutes les autres séries qu'elle exprime, cette position relative dépend elle-même de la « position absolue » de chaque série « en fonction de l'instance = x » qui les parcourt toutes (*LS*, 87). Lorsque Deleuze déclare que « tout tendait vers la grande identité Spinoza-Nietzsche », peut-être devons-nous comprendre que ces deux auteurs définissent à ses yeux le niveau le plus compliqué du système — la philosophie même ou son devenir absolu (*Pp*, 185).

Qu'en est-il alors de *Différence et répétition* ? Pourquoi Deleuze estimait-il le résultat insuffisant ? En quel sens le résultat du lancer (l'œuvre) n'exprime-t-il pas suffisamment l'unique coup de dés (l'unique Événement) ? Comme nous l'avons suggéré à de multiples reprises dans le cours de notre étude, nous croyons qu'il y va ici du plan suivi par Deleuze dans sa thèse principale. Nous avons vu à la fin de la première section que les deux premiers chapitres de *Différence et répétition* (la critique du monde de la représentation et régression analytique aux conditions de l'expérience réelle) présupposent le terme auquel ils veulent parvenir : la différence interne comme amorce de la dialectique ascendante vers l'Être ou la Différence. Et dans notre seconde section, nous avons vu qu'il en allait de même dans les deux derniers chapitres de l'ouvrage (théorie de l'Idée et progression synthétique en direction de la détermination complète) : ils présupposent que la disjonction fasse l'objet d'une synthèse, ou que la divergence soit affirmée, sans quoi la progression dialectique n'aurait pas lieu d'être. Dans le premier cas, Deleuze nous avait fait sauter sans nous le dire hors de la bêtise et de la représentation parce qu'il s'était élevé à l'exercice supérieur des facultés ; dans le second cas, il nous avait fait sauter sur place par-dessus l'abîme de la folie parce qu'il avait fait de la disjonction un objet d'affirmation. En un sens, il n'était pas nécessaire de suivre *l'ensemble* du mouvement pour atteindre au couronnement du système, il n'était pas indispensable de commencer par la critique de la représentation et de finir par l'effectuation de la pensée pure. Car le mouvement n'est pas moins dans l'ensemble qu'en chaque point du parcours. Le mouvement est tout ce qu'il doit être en tous ses lieux, sans début ni fin. Il n'y a donc pas lieu de l'amorcer, il faut s'y insérer et le prolonger jusqu'à sa condition.

Deleuze avouera plus tard être surtout resté attaché au troisième chapitre de *Différence et répétition*. Il est clair qu'il y a là des raisons théoriques : la question de l'image de la pensée restera centrale pour lui jusqu'à la fin de son œuvre. Mais il y a peut-être aussi des raisons formelles : car seul ce chapitre central échappe à la structure régressive-progressive du reste de l'ouvrage. Par conséquent, c'est dans tous les sens du terme qu'il

faut dire qu'il est le milieu du système deleuzien. Hormis ce chapitre, il y a donc un hiatus entre la structure formelle de *Différence et répétition* et son contenu conceptuel. La structure est en effet comme hantée par la conception encyclopédique de la philosophie qu'elle critique, par le modèle hégélien du système du savoir. Il est vrai qu'il s'agirait plutôt d'un « encyclopédisme génétique », dans la mesure où Deleuze ne se contente pas de représenter le mouvement, mais qu'il le prolonge et le fait en même temps⁴²⁵. Cependant, il n'en reste pas moins que le livre aspire encore, aux dires de Deleuze lui-même, « à une sorte de hauteur classique et même à une profondeur archaïque » (*ID*, 199 ; *DRF*, 59). Peut-être contraint par les exigences académiques de la thèse, *Différence et répétition* n'avait donc pas atteint, dans son expression formelle, la pédagogie du concept que Deleuze réclamera plus tard pour son compte. En dépit des avancées conceptuelles notables, il n'était pas parvenu, dans sa structure, à la philosophie pratique par laquelle il définira le spinozisme en 1970, c'est-à-dire à une philosophie qui exprime les choses en tant qu'elles se font⁴²⁶. S'il est vrai que, comme nous le prétendions en introduction, *Spinoza. Philosophie pratique* n'apporte aucun élément nouveau dans le système deleuzien, peut-être du moins en modifie-t-il l'image générale.

Compte tenu du retard de l'expression du système sur son contenu dans *Différence et répétition*, il n'est guère étonnant que Deleuze ait formulé à diverses reprises, au soir des années 1960, une profonde exigence de renouvellement formel. Si la philosophie s'adresse à la sensibilité non-philosophique en même temps qu'à la pensée philosophique, il est nécessaire que l'écriture produise une telle intensité, que le système soit lui-même l'objet d'une rencontre essentielle. Après Kierkegaard et Nietzsche, Deleuze estime nécessaire de produire à son tour un équivalent de théâtre en philosophie. Il est clair pourtant qu'il ne pouvait se contenter de les parodier. Deleuze cherche un renouvellement formel de l'expression philosophique en correspondance avec les nouveaux contenus qu'il introduit. Prié de commenter ce problème après la parution de *Différence et répétition*, Deleuze

⁴²⁵ Nous empruntons l'expression d'« encyclopédisme génétique » à Jean-Hughes Barthélémy qui l'emploie à propos du système philosophique de Simondon. Cf. J.-H. Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008, Conclusion.

⁴²⁶ Nous empruntons cette définition de la pratique à la présentation que David Lapoujade propose de l'empirisme de William James. Cf. D. Lapoujade, *William James. Empirisme et pragmatisme*, p. 11 : « chez James, le terme “pratique” ne renvoie pas nécessairement au domaine de l'action, par opposition au champ de la réflexion théorique ; il désigne avant tout un point de vue : “pratique” signifie que l'on considère la réalité, la pensée, la connaissance (et aussi l'action) en tant qu'elles se font ».

précise : « Le problème des renouvellements formels ne se pose qu'en rapport avec les contenus nouveaux. Parfois même, ils viennent après les contenus. C'est ce qu'on a à dire, ce qu'on croit avoir à dire qui impose de nouvelles formes. Alors c'est vrai que la philosophie, ça ne va pas fort. La philosophie n'a pas du tout fait des révolutions ou même des recherches semblables à celles qui se sont produites en sciences, en peinture, en sculpture, en musique, en littérature » (*ID*, 194-195). Quels sont les contenus qui commandent chez Deleuze un renouvellement de l'expression ? Nous croyons que la nature du concept (*erewhon*) et leur « chao-errance » au sein du système philosophique de l'éternel retour constituent de tels contenus. Deleuze évoque les possibilités de renouvellement formel qui leur correspondent dans l'avant-propos de *Différence et répétition*, comme pour annoncer la pratique de l'écriture à venir. Elles empruntent à plusieurs genres ou procédés esthétiques : le roman policier, la science-fiction, le collage, le pop'art.

Deleuze déclare en premier lieu qu'un livre de philosophie doit participer du *roman policier*. Il s'explique en ces termes : « Par roman policier, nous voulons dire que les concepts doivent intervenir, avec une zone de présence, pour résoudre une situation locale. Ils changent eux-mêmes avec les problèmes. Ils ont des sphères d'influence, où ils s'exercent, nous le verrons, en rapport avec des "dramas", et par les voies d'une certaine "cruauté" » (*DR*, 3). Cette déclaration d'intention de Deleuze ne manquerait pas de surprendre, et ces explications somme toute allusives de laisser perplexe, si nous ne disposions pas par ailleurs d'un texte consacré au roman policier (*ID*, 114-119). Dans cet article de 1966 intitulé « Philosophie de la série noire », Deleuze compare les transformations du roman policier et celles de la philosophie, considérant qu'ils se présentent tous deux comme une recherche et une découverte de la vérité. Or, Deleuze y montre que, dans le genre policier comme dans le genre philosophique, la conception du vrai a longtemps été soumise au modèle du savoir, c'est-à-dire à la « recherche métaphysique ou scientifique de la vérité » (*ID*, 116). Cette recherche comportait selon lui deux tendances ou deux écoles principales, française et anglaise, déductive et inductive : l'une, imprégnée de rationalisme cartésien, se présente comme la déduction du vrai à partir d'une intuition intellectuelle ; l'autre, héritière de l'empirisme anglais, se présente comme une induction du vrai à partir d'indices sensibles.

Dans l'ancienne conception du roman policier, on nous montrait un détective de génie, consacrant toute sa puissance psychologique à la recherche et à la découverte de la vérité. La vérité y était conçue d'une manière toute philosophique, c'est-à-dire comme le produit de l'effort et

des opérations de l'esprit. Voilà que l'enquête policière prenait son modèle sur la recherche philosophique, et inversement donnait à celle-ci un objet insolite, le crime à élucider. Or, il y avait deux écoles du vrai : l'école française (Descartes), où la vérité est comme l'affaire d'une intuition intellectuelle de base, dont il faut déduire le reste avec rigueur — l'école anglaise (Hobbes), d'après laquelle le vrai est toujours induit d'autre chose, interprété à partir des indices sensibles. Bref : déduction et induction. Le roman policier, dans un mouvement qui lui était propre, reproduisait cette dualité, et l'illustrait de chefs-d'œuvre. L'école anglaise : Conan Doyle, avec Sherlock Holmes, prodigieux interprète de signes, génie inductif. L'école française : Gaboriau, avec Tabaret et Lecoq, puis Gaston Leroux, avec Rouletabille (*ID*, 115).

Cependant, pour Deleuze, pas moins que la philosophie, le roman policier contemporain a changé de paradigme. Aujourd'hui, « le problème ne se pose pas en termes de vérité » (*ID*, 116). La vérité est désormais remplacée par la plus haute puissance du faux. La croyance en un savoir portant sur un monde vrai est renversée par la montée des simulacres et leur puissance de métamorphose. Le roman policier entre alors dans cette ère de la parodie où les criminels et les policiers échangent leurs rôles et deviennent indiscernables. Nous devons comprendre que ce qui meurt avec la conception métaphysique ou scientifique de la vérité, c'est d'abord l'image d'une progression linéaire des concepts, qu'elle soit déductive ou inductive, tout entière orientée vers la découverte finale de la vérité. La vieille structure du roman policier disparaît, et son dénouement avec : « désignation surprenante d'un coupable inattendu à la fin du livre, tous les personnages étant réunis pour une dernière explication » (*ID*, 116). Ce qui meurt, c'est donc aussi la croyance en une vérité préexistante sur laquelle porterait toute la recherche, tout l'effort méthodique de l'esprit. Concluons de même que, pour Deleuze, *la structure du livre de philosophie ne peut plus suivre ce schéma traditionnel, schéma rationaliste et déductif du traité ou schéma empiriste et inductif de l'enquête*. Il est donc logique que Deleuze ait cherché à montrer à plusieurs reprises que, chez Spinoza, l'essentiel de l'*Éthique* n'était pas tout entier contenu dans la progression déductive du livre, mais également dans le procédé d'écriture parallèle des scolies, ainsi que dans le régime d'exposition particulier du livre V (cf. *SPE*, 313-322 ; *CC*, 172-187). « Et plus on lit le livre V, plus on se dit que ces traits ne sont pas des imperfections dans l'exercice de la méthode, ni des raccourcis, mais conviennent parfaitement aux essences en tant qu'elles dépassent tout ordre de discursivité et de déduction » (*CC*, 185). Lorsque l'ordre de la progression discursive est dépassé, le concept se met à valoir par

sa zone de présence à la fois locale et absolue, locale parce que destinée à résoudre un problème déterminé qui fait l'objet d'une rencontre, absolue parce que partout transportable (ainsi, de l'aphorisme chez Nietzsche).

Deleuze suggère en second lieu que le livre de philosophie soit l'équivalent d'un livre de *science-fiction*. L'invocation de la science-fiction, c'est déjà l'appel à une écriture à venir. Dans l'approche d'une cohérence supérieure « qui n'est pas plus la nôtre, celle de l'homme, que celle de Dieu ou du monde », la philosophie se présente en effet comme une pensée qui n'est ni historique ni éternelle, mais intempestive — toujours à venir. « Le temps approche où il ne sera guère possible d'écrire un livre de philosophie comme on en fait depuis si longtemps » (*DR*, 4). Deleuze peut exprimer le souhait que *Différence et répétition* soit « un livre apocalyptique », car le devenir intempestif constitue le troisième temps dans la série du temps, l'avenir qui a expulsé le présent et le passé, l'œuvre qui dépose l'agent et la condition de la répétition, le but final du temps ou son éternel retour. L'invocation de la science-fiction témoigne donc chez Deleuze du désir plus général de soustraire l'écriture au modèle de la reconnaissance. *Dans la mesure où le système philosophique prétend être une hétérogenèse, une production de différence ou de nouveauté, les concepts proposés ne peuvent être objet de reconnaissance mais doivent participer de la science-fiction comme invention de nouveaux espaces-temps.* L'écriture philosophique ne peut donc pas être l'exposition d'un savoir conquis et d'une vérité possédée, mais seulement l'engendrement aventureux de la pensée dans la pensée, le lieu où se lève l'inconnu dans le connu. Cet engendrement, néanmoins, ne saurait tout à fait être progressif, puisque la doctrine des facultés nous apprend qu'il existe en dernière instance un point où penser, sentir, écrire et parler sont une seule et même chose. Nous croyons que c'est ce point, avec la distribution des séries correspondantes, que vise Deleuze. À cet égard, il est manifeste que *Différence et répétition* ne pouvait satisfaire pleinement ses ambitions de renouvellement formel. Nous l'avons dit, Deleuze reconnut sans mal les insuffisances du livre. La structure régressive-progressive du livre jure avec l'exigence de décrire « le caractère aventureux des Idées », le labyrinthe de l'expérience (*DR*, 235 ; cf. *DR*, 176, 194, 238). Le résultat semble déjà plus satisfaisant dans *Logique du sens*.

Lorsque Deleuze suggère, en troisième lieu, que dans son désir de renouvellement formel la philosophie peut s'inspirer du *collage* en peinture, voire des procédés sériogéniques du *pop'art*, il y a là une proposition concrète de renouvellement formel que Deleuze s'applique manifestement à lui-même. Ces procédés de reproduction, Deleuze les conçoit d'abord pour l'usage philosophique de l'histoire de la philosophie : ainsi de l'insertion d'un compte-

rendu sur un auteur, ou de la reproduction de sa pensée dans un commentaire philosophique (*ID*, 195-196). Il s'agit par là de subvertir l'opposition du modèle et de la copie au profit d'une montée des simulacres, de procéder à l'extraction d'un double qui soit la reproduction exacte de la chose et comporte en même temps le maximum de différence : « une copie de copie, qui doit être poussée *jusqu'au point où elle change de nature et se renverse en simulacre* (moment du Pop'Art) » — « un Hegel *philosophiquement* barbu, un Marx *philosophiquement* glabre au même titre qu'une Joconde moustachue » (*LS*, 307 ; *DR*, 4). Telle est l'opération d'immaculée conception que, de l'avis de Deleuze, Nietzsche rend impossible⁴²⁷. Faut-il en dire autant de Deleuze ? Si Deleuze peut estimer être allé plus loin dans *Logique du sens* que dans *Différence et répétition*, c'est que la construction sérielle du livre répudie la structure pseudo-encyclopédique du discours : elle dépend maintenant d'un point aléatoire qui parcourt toutes les séries, les distribue et les complique toutes. « Comme sur une surface pure, certains points de telle figure dans une série renvoient à d'autres points de telle autre : l'ensemble des constellations-problèmes avec les coups de dés correspondants, les histoires et les lieux, un lieu complexe, une "histoire embrouillée" — ce livre est un essai de roman logique et psychanalytique » (*LS*, 7). Nous ne devons pas sous-estimer cette proposition, qui clôt l'avant-propos de *Logique du sens*. Car nous l'avons vu, la forme-roman se confond avec les aventures de la pensée, avec son mouvement réel. *Logique du sens* propose une définition différentielle de la forme-roman par rapport au conte et à la nouvelle. Pour Deleuze, la forme-conte a pour objet la question « que va-t-il se passer ? » et la forme-nouvelle « que s'est-il passé ? », de sorte que l'événement est à venir dans un cas, déjà passé dans l'autre. Cependant, l'événement pur est toujours les deux à la fois, encore à venir et déjà passé. « Et c'est bien l'angoissant de l'événement pur, qu'il soit toujours quelque chose qui vient de se passer et qui va se passer, tout à la fois, jamais quelque chose qui se passe. Le *x* dont on sent que *cela* vient de se passer, c'est l'objet de la "nouvelle" ; et le *x* qui toujours va se passer, c'est l'objet du "conte". L'événement pur est conte et nouvelle, jamais actualité » (*LS*, 79)⁴²⁸. Précisément, pour Deleuze, c'est au roman qu'il revient d'exprimer l'événement pur, c'est lui qui a pour objet le devenir de l'événement qui esquive le présent et va dans les deux sens à la

⁴²⁷ À propos de son procédé d'immaculée conception en histoire de la philosophie, Deleuze précise : « C'est Nietzsche que j'ai lu tard et qui m'a sorti de tout ça. Car c'est impossible de lui faire subir à lui un pareil traitement. Des enfants dans le dos, c'est lui qui vous en fait » (*Pp*, 15).

⁴²⁸ Sur cette définition différentielle du roman, du conte et de la nouvelle, cf. *MP*, 235.

fois (*LS*, 277). C'est la forme-roman qui répond à la question de l'événement exprimée par l'élément paradoxal = x. Envisageant *Logique du sens* comme un essai de roman, Deleuze voue le système philosophique à s'exposer en fonction de cette instance paradoxale qui complique toutes les séries, les articule et les ramifie.

Cependant, nous l'avons dit, nous ne croyons pas que Deleuze ait pu s'estimer pleinement satisfait non plus de la structure de *Logique du sens*. Car, en dépit de son ambition romanesque et de sa forme sérielle, le livre est en réalité essentiellement structuré par l'opposition de la genèse statique et de la genèse dynamique. Or, cette opposition recouvre une opposition plus profonde, celle du système et de l'expérience, que le système de l'empirisme transcendantal a précisément pour tâche de surmonter. La quête de renouvellement formel ne pouvait s'arrêter là. *Mille plateaux* incarnerait peut-être le point culminant de cette recherche. Nous ne croirons pas pourtant que Deleuze ait renoncé à ces exigences si fondamentales dans ses ouvrages à la structure plus classique, à commencer par *L'anti-Œdipe*. Car peut-être l'essentiel était-il déjà là. Et peut-être la structure classique de certains ouvrages tardifs est-elle une ruse, un nouveau masque. Car s'il est vrai que les concepts sont autonomes, chacun récapitulant pour son compte l'ensemble du mouvement de l'expression et le donnant à vivre, et s'il est vrai qu'ils communiquent tous dans le point aléatoire = x, alors il faut dire que le système est indiscernable d'une expérience au niveau de chaque concept, pour autant qu'il est un signe intensif. La constitution du système de l'expérience n'exige nullement une description des moments de la pensée, un récit philosophique, fût-il son odyssée. Chez Deleuze, même l'idée de roman logique une inscription de l'événement dans le concept plutôt qu'une description de l'expérience. C'est dire que *le système philosophique ne se sépare pas en droit d'une pratique de l'écriture, de la création d'un langage ésotérique où le concept est l'objet d'une expérience intensive en même temps que d'une pensée spéculative, produisant l'unité d'un signe immatériel et d'un sens tout spirituel. Bref, le système philosophique est inséparable d'un style, car c'est le style qui produit le mouvement du concept*. Produire le mouvement, ce n'est pas le faire à partir de rien, c'est s'y insérer et le prolonger.

Le style est la dimension où la philosophie rencontre l'art, sans pourtant se confondre avec lui. L'interprétation que Deleuze fait des œuvres de Nietzsche et de Proust en témoigne. Dans *Proust et les signes*, Deleuze affirme ainsi du style qu'il est une spiritualisation de la matière, rendue adéquate à l'essence : « Une essence est toujours une naissance du monde ; mais le style est cette naissance continuée et réfractée, cette naissance

retrouvée dans des matières adéquates aux essences, cette naissance devenue métamorphose d'objets. Le style n'est pas l'homme, le style, c'est l'essence elle-même » (*PS*, 61-62). Dans *Différence et répétition*, Deleuze suggère que le problème du style ne concerne pas moins la philosophie, en tant qu'il exprime les Idées dans le langage. « Et peut-être faut-il Apollon, le penseur clair-confus, pour penser les Idées de Dionysos. Mais jamais les deux ne se réunissent pour reconstituer une lumière naturelle. Ils composent plutôt deux langues chiffrées dans le langage philosophique, et pour l'exercice divergent des facultés : le disparate du style » (*DR*, 276). Plus tard, Deleuze se fera encore plus précis quant à l'importance du style en philosophie. Le style sera désormais la principale chance pour le mouvement de la pensée d'être réellement engendré plutôt qu'abstraitement représenté. « Les grands philosophes sont aussi de grands stylistes. Le style en philosophie, c'est le mouvement du concept. Bien sûr, celui-ci n'existe pas hors des phrases, mais les phrases n'ont pas d'autre objet que de lui donner une vie, une vie indépendante. Le style, c'est une mise en variation de la langue, une modulation, et une tension de tout le langage vers un dehors. En philosophie, c'est comme dans un roman : on doit se demander "qu'est-ce qui va arriver ?", "qu'est-ce qui s'est passé ?". Seulement les personnages sont des concepts, et les milieux, les paysages, sont des espaces-temps » (*Pp*, 192). Ces considérations sur l'expression formelle chez Deleuze ne sont pas annexes pour la philosophie, bien au contraire. Car le style définit le vecteur par lequel la philosophie s'ouvre à son dehors non philosophique, le lieu où le système et l'expérience entrent en contact et passent l'un dans l'autre. Un texte philosophique, en ce sens, n'est pour Deleuze qu'un « petit rouage dans une pratique extra-textuelle »⁴²⁹. Il doit en aller de même d'un cours⁴³⁰. C'est par le style qu'une théorie est autre chose qu'une simple théorie, que son sens n'est pas abstrait mais passe dans la vie même. C'est par le style que la pensée pure se fraye un chemin à travers les corps, qu'elle peut les porter dans un

⁴²⁹ À notre connaissance, une des premières allusions de Deleuze à Derrida porte précisément sur ce point. En 1972, au cours d'une conférence sur Nietzsche intitulée « Pensée nomade », après avoir affirmé que l'aphorisme nietzschéen est en prise directe sur un dehors intensif, Deleuze déclare : « Quant à la méthode de déconstruction des textes, je vois bien ce qu'elle est, je l'admire beaucoup, mais elle n'a rien à voir avec la mienne. Je ne me présente en rien comme un commentateur de textes. Un texte, pour moi, n'est qu'un petit rouage dans une pratique extra-textuelle. Il ne s'agit pas de commenter le texte par une méthode de déconstruction, ou par une méthode de pratique textuelle, ou par d'autres méthodes, il s'agit de voir à quoi cela sert dans la pratique extra-textuelle qui prolonge le texte » (*ID*, 363). — Sur la question du style chez Deleuze, on consultera A. Jdey (dir.), *Les styles de Deleuze*, Bruxelles, Les impressions nouvelles, 2011.

⁴³⁰ Cf. C. Jaeglé, *Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jaunes*, Paris, PUF, 2005.

nouvel état et en faire les facteurs glorieux de sa répétition. Ne crions pourtant pas victoire trop tôt. Car si le style exprime la double nature du concept, le moment où la philosophie entre en rapport avec l'expérience non philosophique, il est clair qu'il ne peut suffire à résoudre le problème du rapport du système philosophique à l'expérience. Chez Deleuze, le style indique comment le système se fraye un chemin à travers les corps, mais il ne montre pas le rapport que le système de l'éternel retour entretient avec l'ensemble de l'expérience.

LA METAMORPHOSE D'ARIANE

Pour Deleuze, l'expérience réelle s'engendre de proche en proche, sans but prédéterminé : elle ne présuppose pas la révélation, laquelle ne survient qu'à la fin : c'est l'éternel retour comme pensée sélective, ou l'œuvre à faire comme manière de retrouver le temps perdu. À l'inverse, la révélation finale suppose l'expérience, mais elle en produit une systématisation rétrospective : une place est assignée aux différentes dimensions de l'expérience. Mais surtout, la révélation est la découverte que seul le nouveau ou l'à-venir est soumis à l'éternel retour. Chez Deleuze, la pensée est seconde par rapport à l'être, et la révélation ne survient qu'à la fin. Mais l'essentiel est qu'en découvrant l'être au terme de l'expérience, la pensée expulse l'agent et la condition de cette découverte hors du système. « L'éternel retour n'affecte que le nouveau, c'est-à-dire ce qui est produit sous la condition du défaut et par l'intermédiaire de la métamorphose. Mais il ne fait revenir ni la *condition* ni l'*agent* ; au contraire, il les expulse, il les renie de toute sa force centrifuge. Il constitue l'autonomie du produit, l'indépendance de l'œuvre » (*DR*, 122). *Tel est à notre sens le plus lourd problème quant au rapport du système à l'expérience chez Deleuze. La philosophie ne concerne que le nouveau ou l'à-venir, c'est-à-dire le troisième moment de la série du temps, mais l'expérience concerne les trois moments de la série, le présent, le passé et l'avenir.* Dans ces conditions, ne faut-il pas dire que le système tourne trop haut au-dessus de nos têtes pour se rapporter encore à l'expérience dans son ensemble ? Le produit de l'éternel retour n'est-il pas trop autonome, l'œuvre trop indépendante, la révélation trop ésotérique, pour garder contact avec la totalité de l'expérience ? À propos de Bergson, Deleuze demandait : comment concilier les médiations nécessaires à la découverte de l'Être avec l'exigence d'une connaissance immédiate de

l'Être ? À notre tour, nous pouvons demander à propos de Deleuze : *comment concilier les trois moments de la série du temps, qui décrivent le mouvement de l'expérience conduisant à la révélation, avec la révélation que seul le troisième moment revient dans le système ?*, comment la roue de l'éternel retour se rapporte-t-elle encore à l'expérience qu'elle élimine ?⁴³¹ Ni la double nature du concept ni le style ne sont les solutions de ce problème. Ils indiquent toutefois le lieu où il doit se résoudre chez Deleuze. Ils nous rappellent en effet quelque chose d'essentiel : que le rapport du système de la pensée pure à l'ensemble de l'expérience se joue au niveau du devenir-actif, à ce qui met en mouvement la pensée. Nous croyons que la pensée philosophique n'est pas étrangère à l'ensemble de l'expérience chez Deleuze à condition qu'elle soit capable de convertir des individus à la vérité ésotérique de l'éternel retour. Mais pour qu'une telle chose soit possible, il est nécessaire que le système se rapporte à ce qu'il nie.

La philosophie de Deleuze n'est pas une affirmation du nouveau indifférente à ce qu'elle expulse. Comme nous n'avons cessé de le voir, elle se présente aussi comme une violente négation du monde de la représentation. Ces deux aspects ne sont pas contradictoires. Ils constituent la double nature de la philosophie critique que Deleuze retient de Nietzsche : *la destruction des forces réactives est la condition préalable de l'affirmation du nouveau*. « Jamais l'affirmation ne s'affirmerait elle-même, si d'abord la négation ne brisait son alliance avec les forces réactives et ne devenait puissance affirmative » (*NPh*, 205). Cette thèse nous montre d'abord en quoi le système de la pensée pure ne peut pas être pour Deleuze un système constitué une fois pour toutes, mais qu'il doit se reproduire chaque fois et pour toutes les fois, qu'il doit être une hétérogenèse. Mais elle nous montre aussi et surtout en quoi le système de l'empirisme transcendantal doit nécessairement être une philosophie critique en rapport avec son temps. L'empirisme transcendantal nous apprend que les conditions de l'expérience ne proviennent pas de l'expérience ou de l'histoire (puisque ce sont des conditions *transcendantales*), mais qu'elles ne sont pourtant pas éternelles ou anhistoriques (puisque ce sont les conditions de l'expérience *réelle*). Deleuze dit : elles varient *avec* l'expérience ou *avec* l'histoire. Ce sont des principes plastiques, à la fois universels et singuliers. Par conséquent, en déterminant les conditions transcendantales de l'expérience réelle, la philosophie dégage la nuée non-historique qui double

⁴³¹ Nous l'avons vu, c'est cette question que Jean-Michel Salanskis considérait à juste titre comme « la question la plus importante » à propos de Deleuze : le rapport entre la haine de la transcendance (qui ne revient pas) et l'amour de la pensée (qui est entraînée dans l'éternel retour). Cf. J.-M. Salanskis, « Deleuze, la transcendance et le slogan », *art. cit.*, p. 18.

l'histoire. L'empirisme transcendantal entretient donc un rapport paradoxal à son temps : le monde actuel est le sol sur lequel il s'appuie pour accomplir une œuvre qui en excède les limites. L'actuel est la condition négative de son devenir inactuel (philosophie de l'avenir).

Or, voilà qui restait encore largement indéterminé chez Deleuze dans la période qui nous occupe : la critique du monde actuel, tel qu'il détermine nos manières de sentir, de penser et d'agir, nos possibilités de vie aujourd'hui. Jusqu'à la fin des années 1960 en effet, on ne trouve quasiment aucune évaluation critique de l'histoire et des formations sociales dans l'œuvre deleuzienne. Une telle absence, dira-t-on, s'explique en grande partie par les contraintes du commentaire philosophique. Certes, mais qu'en est-il alors de *Différence et répétition* ou de *Logique du sens*? Même la critique de l'image morale de la pensée ne fait qu'évoquer ce problème, sans aller jusqu'à des analyses précises du monde actuel. Il est dit que la critique porte sur les valeurs établies, que la reconnaissance est un modèle pratique non moins que spéculatif, mais il est clair que les allusions à la critique de l'État et de la religion reprises au Nietzsche de la *Généalogie de la morale* ne sauraient suffire à produire cette généalogie du sens et des valeurs du temps présent. Et l'on sait que l'idée que l'empirisme transcendantal doit se faire philosophie critique n'est pas une idée tardive que Deleuze n'aurait formulée qu'à la fin des années 1960 ou au début des années 1970. Dès *Nietzsche et la philosophie*, on trouve établi le programme que Deleuze développera avec Guattari. Qu'il nous suffise de citer ce passage :

Si la besogne critique de la philosophie n'est pas activement reprise à chaque époque, la philosophie meurt, et avec elle l'image du philosophe et de l'homme libre. La bêtise et la bassesse ne finissent pas de former des alliages nouveaux. La bêtise et la bassesse sont toujours celles de notre temps, de nos contemporains, notre bêtise et notre bassesse. À la différence du concept intemporel d'erreur, la bassesse ne se sépare pas du temps, c'est-à-dire de ce transport du présent, de cette actualité dans laquelle elle s'incarne et se meut. C'est pourquoi la philosophie a, avec le temps, un rapport essentiel : toujours contre son temps, critique du monde actuel, le philosophe forme des concepts qui ne sont ni éternels ni historiques, mais intempestifs et inactuels. L'opposition dans laquelle la philosophie se réalise est celle de l'inactuel avec l'actuel, de l'intempestif avec notre temps. Et dans l'intempestif, il y a des vérités plus durables que les vérités historiques et éternelles réunies : les vérités du temps à venir. Penser activement, c'est « agir d'une façon inactuelle, donc contre le temps, et par là même sur le temps, en faveur (je l'espère) d'un temps à venir » (*NPh*, 122).

S'il est vrai que la philosophie se réalise dans l'opposition de l'intempestif avec notre temps, il ne serait pas faux de dire que la philosophie de Deleuze, à la fin des années 1960, ne s'est pas encore réalisée. Et le plus étonnant reste peut-être que l'étude sur Nietzsche date de 1962. Si l'on tient compte de l'année à laquelle ces exigences ont été formulées, le fameux « passage à la politique » de Deleuze apparaît moins comme une rupture imprévisible que comme un déplacement cohérent, sinon un prolongement nécessaire. Quant à l'évolution de la pensée deleuzienne, nous ne saurions suffisamment souligner que, après son trou de huit ans c'est avec *Nietzsche et la philosophie* que Deleuze choisit de revenir sur la scène philosophique. Au tournant des années 1950, l'empirisme supérieur de Bergson s'efface devant la philosophie critique de Nietzsche, généalogie du sens et des valeurs. Dix ans avant *L'anti-Œdipe*, Deleuze assigne ainsi à la philosophie la tâche de critiquer la bêtise et la bassesse de notre temps, de traquer leurs alliances nouvelles dans nos milieux d'existence et dans les types psycho-sociaux correspondants, dans les structures sociales et dans les formes d'individualité qu'elles produisent. Pour se réaliser, la philosophie critique devra chaque fois démonter les mécanismes qui assurent le triomphe des forces réactives. Et dès 1962, Deleuze souligne que ces mécanismes « forment une théorie de l'inconscient qui devrait être confrontée avec l'ensemble du freudisme » (*NPh*, 168). Nous savons que *L'anti-Œdipe* mènera cette confrontation.

Mais quel est le rapport entre la critique du présent et la théorie de l'inconscient, entre l'historique et le métapsychologique ? La critique a comme deux têtes. Elle est critique de l'histoire, des formations sociales contemporaines : la critique nietzschéenne de l'État se prolongera ainsi dans une critique marxiste du capitalisme. Mais cette critique, d'autre part, est toujours instruite au nom d'une instance qui n'appartient pas à l'histoire : le spinozisme de l'inconscient ou la théorie des machines désirantes prendra le relais de la volonté de puissance⁴³². Tel est le chiasme de l'*Homo historia* et de l'*Homo natura*, qui reproduit le problème de la révélation et de l'expérience : suivant l'ordre des raisons, la production sociale-historique découle de la production désirante, et l'*Homo natura* précède l'*Homo historia* ; mais suivant l'ordre de l'expérience, « nous devons dire aussi bien, et plus exactement, que la production désirante est d'abord sociale, et ne tend à se libérer qu'à la fin » (*AO*, 40). Mais justement : *qui libère l'Homo natura à la fin de l'histoire ? , quelle instance peut mener la critique philosophique pour autant que son résultat n'est pas présupposé dans l'expérience historique ? , quelles sont les forces en mesure de critiquer*

⁴³² Sur ce point, cf. les analyses de G. Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'anti-Œdipe*, p. 17-32.

le présent et d'entrer dans un devenir-actif ? Du point de vue critique, le rapport de l'expérience historique à la révélation philosophique finale engage ainsi tout le rapport de la nature à l'histoire — c'est-à-dire une histoire universelle. Nous croyons que le problème de l'histoire universelle est le problème commun le plus profond de *Nietzsche et la philosophie* et de *L'anti-Œdipe*. C'est lui qu'il nous faut l'examiner pour déterminer l'instance qui, d'après Deleuze, mène la critique et la réalise. Car cette instance doit nous donner la réponse à la question du rapport de la philosophie à l'ensemble de l'expérience, parce que c'est elle qui se détourne de la bêtise et de la bassesse (destruction active) et entre dans le monde de l'éternel retour (affirmation pure). Elle incarne le moment de la transmutation, « point suprême, focal ou transcendant, *Minuit*, qui ne se définit pas [...] par un équilibre ou une réconciliation des contraires, mais par une conversion » (*NPh*, 201).

Dans l'œuvre de Deleuze, l'idée d'une histoire universelle apparaît deux fois, une première fois dans *Nietzsche et la philosophie*, où elle se présente comme une histoire du nihilisme, et une seconde fois dans *L'anti-Œdipe*, comme une histoire des formations sociales à la lumière du capitalisme. Cette double exposition ne va pas sans problèmes. Est-ce au même sens en effet que l'histoire universelle s'énonce en termes de volonté de puissance et en termes de structures sociales, de production désirante et de formations de pouvoir ? 1°) Il revient à *L'anti-Œdipe* de fournir explicitement la réponse la plus précise en posant d'emblée l'identité de nature de la production désirante et de la production sociale : « la production désirante n'est pas autre chose que la production sociale » (*AO*, 37). En faisant de la production sociale une institution du désir et en mettant le désir dans l'infrastructure, Deleuze et Guattari entendent dépasser l'équivoque de la nature et de l'histoire⁴³³. Mais précisément, n'est-ce pas uniquement à la fin que cette équivoque est surmontée ? Malgré l'identité de nature, il y a donc un écart entre la production sociale et la production désirante. Et d'ailleurs, s'il n'y en avait aucun, comment expliquerions-nous le fait que les formations sociales répriment le désir ? 2°) C'est pourquoi Deleuze et Guattari estiment que l'identité de nature n'est pas séparable d'une distinction de régime : « ce sont les mêmes machines, sous deux régimes différents — bien que ce soit une étrange aventure pour le désir, de désirer la répression » (*AO*, 40). La répression du désir par le social n'intervient donc

⁴³³ On sait que c'est déjà ce qu'avaient fait Spinoza et Nietzsche : dans le *Traité politique*, Spinoza évacue les résidus contractualistes du *Traité théologico-politique* au profit d'une pure ontologie de la puissance ; dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche pose la commune mesure des expressions de la volonté de puissance et des formations de pouvoir.

pas de l'extérieur, comme une instance extrinsèque qui viendrait après coup bloquer un désir spontané et libre. Elle est au contraire une aventure du désir lui-même qui, sous des conditions déterminées, en vient à désirer sa propre répression. (C'est en ce sens que Spinoza sut poser la question politique par excellence : « Pourquoi les hommes combattent-ils *pour* leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ? ».) Ces conditions par lesquelles triomphent les forces réactives, Deleuze les avait analysées au quatrième chapitre de *Nietzsche et la philosophie* (NPh, 166). C'est cette analyse que reprend *L'anti-Œdipe* : au triomphe des forces réactives exprimant l'essence de la religion répond celui de la psychanalyse œdipianisante comme « nouvel avatar de l'idéal ascétique » (AO, 321). Mais en quoi ce triomphe du nihilisme a-t-il à voir à l'histoire universelle ?

Chez Deleuze, l'histoire universelle comporte deux aspects solidaires. En premier lieu, l'histoire universelle s'accompagne d'une *théorie des stades historiques*. Ainsi Deleuze montre-t-il qu'il y a chez Nietzsche trois stades successifs du nihilisme : le nihilisme négatif, qui déprécie la vie au nom de valeurs supérieures (Dieu comme position d'un arrière-monde ou l'essence comme monde vrai derrière celui des apparences) ; le nihilisme réactif, qui dévalorise les valeurs supérieures elles-mêmes (Dieu est mort et l'homme réactif prend sa place) ; et enfin le nihilisme passif, extrême aboutissement du nihilisme réactif parce qu'il nie toute valeur (tout est vain) et se trouve réduit à désirer s'éteindre passivement (le dernier des hommes). Ces trois moments sont le moment de la conscience judaïque et chrétienne, le moment de la conscience européenne et le moment de la conscience bouddhique. Symétriquement, la typologie des structures sociales de *L'anti-Œdipe* se présente sous les traits d'une histoire qui voit se succéder trois formations de pouvoir : la société primitive, machine territoriale fonctionnant par codage des flux sociaux (Sauvages) ; l'État, machine despotique opérant par leur surcodage (Barbares) ; et enfin le capitalisme, machine axiomatique engageant un décodage généralisé des flux (Civilisés) (NPh, V, 2-3 ; AO, chap. III). L'histoire universelle apparaît en second lieu comme un *mouvement d'autocritique*. De même que le nihilisme est vaincu par lui-même, le capitalisme est son propre fossoyeur. La transmutation de toutes les valeurs et la révolution prolétarienne apparaissent alors comme le produit interne d'une dynamique contradictoire. L'histoire conduit à son propre renversement. Qu'elle soit inspirée de Nietzsche ou bien héritée de Marx, la compréhension deleuzienne de l'histoire universelle paraît ainsi s'élaborer au plus près de la dialectique hégélienne. N'y a-t-il pas une succession et un accomplissement nécessaires dans l'histoire qui sont animés par un certain

travail du négatif? Le mouvement de la critique est-il un mouvement dialectique orienté vers une fin?

En réalité, dès *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze nous mettait en garde contre une telle interprétation. L'histoire universelle ne peut être assimilée à un mouvement dialectique et téléologique (*NPh*, 180). Chez Nietzsche, le moteur de l'histoire universelle n'est pas le négatif mais le nihilisme, ou *la tendance à la dépréciation de toutes les valeurs*. Le procès historique est animé par une volonté de néant qui se déploie dans les trois moments du nihilisme, chacun dévalorisant les valeurs précédentes : le nihilisme négatif déprécie la vie au nom de valeurs supérieures ou divines ; le nihilisme réactif dévalorise les valeurs supérieures elles-mêmes pour mettre l'homme à sa place ; enfin, le nihilisme passif nie l'existence de toute valeur, y compris les valeurs humaines, trop humaines, au point de ne plus désirer autre chose que sa propre abolition (*NPh*, 174). Parallèlement, le moteur de l'histoire universelle chez Marx, tel que Deleuze et Guattari l'entendent, n'est pas la contradiction mais *la tendance au décodage généralisé de tous les flux*. L'évolutionnisme apparent qui conduit des sociétés primitives aux États puis au capitalisme n'est pas arbitraire. Il correspond à des seuils croissants de décodage. Pour Deleuze et Guattari, toute structure sociale procède à un codage déterminé des flux désirants en assignant et distribuant sur le socius des sujets formés et des fonctions finalisées, si bien qu'elle anticipe et conjure à la fois un coefficient de décodage supérieur à ce qu'elle peut supporter. Ce coefficient constitue sa limite réelle. En procédant au codage des flux et en conjurant leur décodage, les sociétés primitives expriment le fonctionnement de toute machine sociale ; l'effectuation de l'État impose une formidable opération de décodage des flux, recodés dans une unité transcendante ; enfin, le capitalisme instaure un coefficient de décodage supérieur à l'État, et surtout il incarne le cauchemar qui hante toutes les autres formations sociales, le décodage généralisé des flux (flux fonciers, commerciaux, monétaires, flux de production, de moyens de production, de travailleurs, etc.) (*AO*, 164, 263-265). De tout ceci, nous devons retenir essentiellement deux choses. D'une part, *l'autocritique du nihilisme et du capitalisme ne peut être menée que jusqu'à un certain point mais non pas jusqu'au bout*. La critique n'est donc pas une dynamique exclusivement interne : elle réclame des forces venues de l'extérieur pour s'accomplir. D'autre part, le décodage généralisé des flux sociaux ou la dévalorisation de toutes les valeurs n'est pas une tendance nécessaire mais le produit contingent d'un processus d'universalisation : *il n'y a d'histoire universelle que rétrospective et contingente*. Ce n'est donc pas parce que l'histoire universelle est téléologique

que Deleuze et Guattari ne peuvent éviter de poser le problème « en termes eschatologiques », c'est parce que son mouvement lui fait anticiper sa propre limite (*AO*, 43)⁴³⁴. Comment interpréter alors le mouvement d'auto-critique sans en faire un avatar du travail du négatif et de la téléologie hégélienne ? Le problème se pose chez Marx non moins que chez Nietzsche. Comment s'opère cette conversion qui a pour nom tantôt « transmutation » tantôt « révolution » ? Et surtout : qui opère la conversion ?

Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze ne présente jamais l'accomplissement de l'histoire universelle comme le fruit d'une double négation, laquelle est un simple « fantôme d'affirmation » (*NPh*, 206). Parce qu'elle a besoin de nier deux fois pour affirmer, la dialectique hégélienne est encore une forme de nihilisme, un de ses derniers avatars (*NPh*, 183-186). Que le nihilisme ou le capitalisme soit vaincu par lui-même n'a pas le sens d'une *Aufhebung* : rien n'est conservé de ce qui est nié. L'affirmation expulse le négatif. Deleuze peut donc opposer deux sortes de négation : la négativité du positif de Nietzsche, et la positivité du négatif de Hegel (*NPh*, 206-207). Cela signifie en tout cas que l'histoire universelle n'est pas le déploiement interne et nécessaire d'une fin, même immanente. Il est vrai qu'elle est le temps nécessaire pour que l'événement accède à son essence ou à son sens — ainsi de la mort de Dieu. Mais justement, pour Hegel, le temps historique n'est que le temps nécessaire pour que le sens en soi de l'événement devienne pour-soi, si bien que la matière de l'histoire n'est que l'apparence bariolée des événements (cf. le rôle des grands hommes). Or à l'inverse, un événement a pour Nietzsche autant de sens qu'il y a de forces capables de s'en emparer, de sorte que le temps historique n'est pas la durée nécessaire au développement interne du sens de l'événement, mais celui « nécessaire à la formation de forces qui donnent à la mort de Dieu un sens qu'elle ne contenait pas en soi, qui lui apportent une essence déterminée comme le splendide cadeau de l'extériorité » (*NPh*, 180). Même chez Marx, qui présente parfois la révolution prolétarienne et l'avènement du communisme comme le produit intérieur de la dynamique capitaliste, les analyses de conjoncture, la nécessaire mobilisation des travailleurs ou encore les révolutions avortées montrent que l'entreprise révolutionnaire implique la constitution de forces

⁴³⁴ Cf. *AO*, 164 : « si c'est le capitalisme qui détermine les conditions et la possibilité d'une histoire universelle, ce n'est vrai que dans la mesure où il a essentiellement affaire avec sa propre limite, sa propre destruction : comme dit Marx, dans la mesure où il est capable de se critiquer lui-même (au moins jusqu'à un certain point : le point où la limite apparaît, même dans le mouvement qui contrarie la tendance...) ». — Sur la différence entre téléologique et eschatologique, voir É. Balibar, « Eschatologie / téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », *Lignes*, n° 23-24, nov. 2007, pp. 183-208.

qui n'existent pas encore. C'est pourquoi ni le nihilisme ni le capitalisme ne peuvent mener par eux-mêmes et jusqu'au bout leur autocritique. Ils ne le peuvent que jusqu'à un certain point, limite problématique que Deleuze baptise « moment de la conversion » (et qu'on pourra également nommer « moment de la transmutation » ou « situation objectivement révolutionnaire »). Notre question initiale revient alors : quelles sont ces forces aptes à opérer la conversion, la transvaluation ou la révolution ?, « *qui mène la critique ?* » (*NPh*, 107).

Deleuze dit : on n'invoquera pas le surhomme ou le prolétaire universel, Ulysse ou le plébéien, qui sont les produits de la critique elle-même. Mais on n'invoquera pas non plus l'homme, puisque toute la question est précisément de savoir lequel. Quelles forces se cachent derrière lui ? Deleuze estime que toute la descendance kantienne a couru derrière la nature énigmatique de l'instance critique, dont Kant a su poser l'exigence mais dont il a dès l'origine compromis la réponse. Car en mettant l'Homme à la place de Dieu, Kant a préservé l'essentiel, c'est-à-dire la place. À la suite de Nietzsche, Deleuze considère que cette objection ne vaut d'ailleurs pas moins pour la dialectique issue de Kant, de Hegel à Feuerbach (*NPh*, 182-183). Car dans le mouvement contradictoire d'aliénation et de réappropriation de la dialectique, c'est toujours l'homme qui est le principe et le terme de l'aventure critique. Et surtout, c'est toujours l'homme réactif qui se dissimule derrière la raison, l'esprit, la conscience de soi ou l'homme en général. Marx tombe en partie sous cette critique, lui qui fut tributaire, un temps au moins, d'une telle dialectique. Il fait ainsi l'objet d'un jugement ambivalent de la part de Deleuze dans *Nietzsche et la philosophie*, dans la mesure où la dialectique humaniste, selon laquelle l'Homme doit récupérer les attributs qui lui ont été retirés, le rattache encore à l'histoire du nihilisme⁴³⁵. C'est toujours une volonté négative qui anime la conception dialectique de l'histoire où le produit positif est le résultat d'une double négation. Il n'est pas étonnant dès lors que la doctrine de Marx présente certaines affinités avec la figure nietzschéenne de l'homme supérieur, le faux agent de la critique.

⁴³⁵ Néanmoins, pour Deleuze, on dira aussi bien que Marx pousse la dialectique au-delà d'elle-même. Car dès *L'Idéologie allemande*, l'Homme n'est plus le sujet abstrait de l'aliénation historique mais l'effet ou le produit de l'activité générique de production, si bien qu'on ne sait pas si Marx est l'ultime représentant de la dialectique ou bien son premier fossoyeur (*NPh*, 186). Nul doute que dans l'intervalle qui sépare *Nietzsche et la philosophie* de *L'anti-Œdipe* (qui ne porte plus trace de la critique anti-humaniste de Marx), la lecture des travaux d'Althusser a joué un rôle décisif pour Deleuze, celui-ci apercevant la possibilité d'arracher Marx à la dialectique hégélienne ainsi qu'à toute forme d'humanisme.

On sait que, chez Nietzsche, la théorie de l'homme supérieur est une critique qui se propose de dénoncer la mystification la plus profonde ou la plus dangereuse de l'humanisme. L'homme supérieur prétend porter l'humanité jusqu'à la perfection, jusqu'à l'achèvement. Il prétend récupérer toutes les propriétés de l'homme, surmonter les aliénations, réaliser l'homme total, mettre l'homme à la place de Dieu, faire de l'homme une puissance qui affirme et qui s'affirme. Mais en vérité l'homme, fût-il supérieur, ne sait pas du tout ce que signifie affirmer (CC, 126-127 ; cf. *NPh*, 189).

En tout ceci, le plus important est que le surhomme n'a rien à voir avec l'homme supérieur. L'un est le produit autonome de l'éternel retour, l'autre est le type incapable de s'y élever. « Le surhomme n'est pas un homme qui se surpasse et réussit à se surpasser. Entre le surhomme et l'homme supérieur la différence est de nature, dans l'instance qui les produit respectivement comme dans le but qu'ils atteignent respectivement » (*NPh*, 194). L'interprétation deleuzienne du surhomme s'oppose donc en tous points à Heidegger, qui suggère que le surhomme est la réalisation de l'essence humaine⁴³⁶. L'enjeu de cette interprétation est pratique non moins que spéculatif, puisqu'il ne s'agit pas uniquement de savoir si Nietzsche appartient encore ou non à la métaphysique occidentale inaugurée par Platon, mais aussi de savoir si le surhomme triomphe ou non du nihilisme, et accomplit le sens de l'expérience historique. Or, pour Deleuze, si le surhomme ne peut être la réalisation de l'essence humaine c'est que celle-ci « n'attend pas le surhomme pour se déterminer » : elle s'accomplit déjà chez l'homme supérieur, qui la rate précisément parce qu'il l'accomplit (« c'est comme but atteint qu'il est aussi bien but manqué ») (*NPh*, 193-194). C'est l'instance humaine, trop humaine, qui est elle-même ratée. La question revient donc : quelle est l'instance qui produit le surhomme ? *Qui* est apte à mener la critique si l'on ne peut pas plus en confier la tâche à l'homme réactif, qui doit être surmonté, qu'au surhomme, qui en est le produit positif ?

Deleuze répond : l'homme qui veut périr, « l'homme *en tant qu'il veut être dépassé, surmonté...* » (*NPh*, 107-108). Celui-ci ne veut pas conserver l'homme en le dépassant. Il n'y a là nulle *Aufhebung*, nulle sursomption. Ce n'est pas un désir d'extinction passive qui l'anime, à la manière du dernier des hommes (moment de la conscience bouddhique), mais une volonté de destruction active de soi (moment de la transmutation). « Dans l'homme qui veut périr, qui veut être surmonté, la négation a rompu tout ce qui la retenait

⁴³⁶ Cf. M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, op. cit., p. 53-55 ; *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, p. 303-304 ; *Nietzsche, II, passim*.

encore, elle s'est vaincue elle-même, elle est devenue puissance d'affirmer, déjà puissance du surhumain, puissance qui annonce et prépare le surhomme » (*NPh*, 201). Dans la galerie des personnages conceptuels nietzschéens, c'est Ariane qui exprime pour Deleuze le « mystère » de cette transmutation. Mystère, car rien ne garantit la réalisation ni le succès de l'opération dans l'expérience, dans l'histoire. Ariane figure cette position de l'homme qui veut être dépassé, position propre à nous autres modernes et que Nietzsche éprouve comme la sienne — « nous autres (...) qui en quelque sorte vivons en attente sur les montagnes, placés entre aujourd'hui et demain, et comme tendus par la contradiction entre aujourd'hui et demain »⁴³⁷. On ne sera pas surpris que Deleuze ait publié à vingt-cinq ans d'écart deux textes consacrés au mystère d'Ariane, elle qui se situe, à l'instar de l'homme moderne, *entre deux rives, entre aujourd'hui et demain*⁴³⁸. Car c'est à *Ariane qu'incombe la tâche critique d'opérer la conversion à l'éternel retour. C'est elle qui symbolise la métamorphose ou le devenir-actif*.

Quelle est sa situation ? Ariane est entre Thésée et Dionysos. Thésée incarne l'homme supérieur, « l'homme sublime et héroïque, celui qui assume les fardeaux et qui vainc les monstres » (*NPh*, 214). Pour Deleuze, l'homme supérieur est celui qui s'est égalé au fondement : non pas le prétendant légitime à qui le père a donné sa fille (la différence), mais celui qui a vaincu le monstre pour conquérir le cœur de la fille par ses propres moyens. Mais « tant que la femme aime l'homme, tant qu'elle est mère, sœur, épouse de l'homme, serait-ce l'homme supérieur, elle est seulement l'image féminine de l'homme : la puissance féminine reste enchaînée dans la femme ». Or justement, Thésée l'abandonne. Ariane, d'abord, veut mourir. « Mais Ariane abandonnée par Thésée sent venir une transmutation qui lui est propre : la puissance féminine affranchie, devenue bienfaisante et affirmative » (*NPh*, 214-215). De nouvelles fiançailles sont désormais possibles. Des noces divines qui libèrent la puissance féminine, qui libèrent la différence de sa soumission au fondement. Or, c'est précisément ce que réclame l'affirmation dionysiaque : « une autre affirmation qui la prend pour objet » (*NPh*, 215). Telle est Ariane, sa fiancée : elle affirme l'affirmation dionysiaque, elle porte le devenir à l'être. La roue de l'éternel retour est l'anneau nuptial d'Ariane et

⁴³⁷ F. Nietzsche, *Le Gai savoir*, § 343 (tr. fr. P. Klossowski).

⁴³⁸ Cf. CC, « Mystère d'Ariane selon Nietzsche ». C'est seulement dans cette version de 1987 que les allusions politiques à la modernité deviennent explicites.

de Dionysos. C'est de leur union que doit naître le surhomme, fils de l'éternel retour⁴³⁹.

Pour Deleuze, le labyrinthe est le symbole de l'expérience, « ce qui nous mène à l'être ». Mais de Thésée à Dionysos, le labyrinthe a changé de sens : le nihilisme a été vaincu, la transmutation a eu lieu. « Tant qu'Ariane fréquenta Thésée, le labyrinthe était pris à l'envers, il s'ouvrait sur les valeurs supérieures, le fil était le fil du négatif et du ressentiment, le fil moral. Mais Dionysos apprend à Ariane son secret : le vrai labyrinthe est Dionysos lui-même, le vrai fil est le fil de l'affirmation. "Je suis ton labyrinthe". Dionysos est le labyrinthe et le taureau, le devenir et l'être, mais le devenir qui n'est être que pour autant que son affirmation est elle-même affirmée » (*NPh*, 216). Telle est la métamorphose d'Ariane. Ariane renverse le nihilisme en s'affranchissant de l'emprise de Thésée et elle accomplit la transmutation de toutes les valeurs en se fiançant avec Dionysos. *C'est elle qui mène la critique, parce qu'elle est destruction active de la bêtise et de la bassesse et affirmation joyeuse du devenir. Par ses noces avec Dionysos, par l'enfant qui en sort, elle incarne et accomplit le mouvement de l'expression dans son ensemble.* « L'affirmation première est Dionysos, le devenir. L'affirmation seconde est Ariane, le miroir, la fiancée, la réflexion. Mais la seconde puissance est de l'affirmation première est l'éternel retour ou l'être du devenir » (*NPh*, 215).

En tout ceci, c'est peut-être toujours à la fin que la critique est réalisée, que l'histoire universelle s'accomplit, que l'expérience aboutit à la révélation. Mais la fin a changé de sens. Car accomplir le processus, ce n'est pas lui assigner un but. Le processus ne trouve pas plus son terme en avant qu'en arrière. Bien au contraire, il « se trouve toujours déjà accompli en tant qu'il procède, et tant qu'il procède » (*AO*, 458). Et procéder, c'est enfanter le surhomme, répéter la différence, créer de nouvelles possibilités d'existence, porter ainsi le devenir à l'être. C'est en ce sens que la révélation concerne aussi bien l'éternel retour que l'œuvre à faire. *C'est comme critique que la philosophie se réalise : lorsqu'elle détourne les hommes de la bêtise et de la bassesse*

⁴³⁹ Deleuze résume ainsi la situation d'Ariane en 1965 : « C'est l'Anima. Elle fut aimée de Thésée, et l'aima. Mais alors précisément, elle tenait le fil, elle était un peu Araignée, froide créature du ressentiment. Thésée est le Héros, une image de l'Homme supérieur. Il a toutes les infériorités de l'"Homme supérieur" : porter, assumer, ne pas savoir dételer, ignorer la légèreté. Tant qu'Ariane aime Thésée, et en est aimée, sa féminité reste emprisonnée, liée par le fil. Mais quand Dionysos-Taureau approche, elle apprend ce qu'est la véritable affirmation, la vraie légèreté. Elle devient l'Anima affirmative, qui dit Oui à Dionysos. À eux deux, ils sont le couple constituant de l'éternel Retour, et engendrent le Surhomme. Car : "quand le héros a abandonné l'âme, c'est alors seulement que s'approche en rêve le surhéros" » (*N*, 44).

pour faire naître en eux le goût de l'affirmation, lorsqu'elle les élève à la révélation de l'éternel retour comme exigence de créer une œuvre. Nous demandions comment le système philosophique peut se rapporter à l'ensemble de l'expérience (aux trois moments de la série du temps), quel est son rapport à ce qu'il nie ? Peut-être cette réponse ne pouvait être trouvée ni dans *Différence et répétition* ni dans *Logique du sens*. Elle se tenait, comme en attente, dans *Nietzsche et la philosophie*. En ce sens, nous croyons que ce livre est en avance sur tous les autres ouvrages de la période pré-guattarienne. C'est lui qui nous donne la véritable réponse, mais une réponse encore à venir : *la philosophie se rapporte à l'ensemble de l'expérience pour autant qu'elle nie ce qui bloque la création et qu'elle affirme les puissances qui la libèrent ; elle se rapporte à ce qu'elle nie pour autant qu'elle se fait philosophie critique, destruction active et affirmation joyeuse.* Et c'est à chaque moment de l'expérience historique que la philosophie critique doit reprendre sa mystérieuse besogne — soustraire Ariane au joug de Thésée, et la confier à Dionysos.

INDEX NOMINUM

A

ALLIEZ É., 56, 304, 628
 ALQUIE F., 7, 8, 9, 21, 204, 302, 314, 364, 365,
 366, 383, 424, 506, 514, 627, 628, 632, 635
 ALTHUSSER L., 125, 128, 635
 ARISTOTE, 17, 75, 83, 94, 96, 99, 104, 105, 106,
 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116,
 117, 118, 119, 121, 122, 134, 135, 153, 166,
 188, 189, 305, 340, 368, 389, 393, 398, 410,
 411, 412, 475, 539, 541, 630, 631
 AUBENQUE P., 111, 114, 115, 363, 630

B

BACHELARD S., 415, 417, 424, 638
 BADIOU A., 2, 5, 192, 273, 309, 321, 324, 358,
 428, 628
 BALLANCHE P.-S., 288, 633
 BAROT E., 375, 379, 410, 635
 BARTHELEMY J.-H., 635
 BEAUFRET J., 99, 144, 145, 146, 285, 363, 630,
 635, 636
 BELNA J.-P., 345, 346, 636
 BERGSON H., 13, 17, 21, 22, 23, 24, 25, 29, 30,
 31, 32, 52, 54, 56, 57, 62, 63, 65, 67, 69, 70,
 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 84, 85, 89, 90, 100,
 123, 149, 150, 159, 198, 199, 200, 209, 210,
 211, 216, 218, 222, 223, 227, 237, 241, 243,
 244, 245, 246, 247, 248, 250, 251, 253, 254,
 256, 257, 258, 259, 263, 266, 270, 297, 298,
 300, 304, 307, 319, 324, 331, 332, 347, 362,
 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 387,
 388, 390, 405, 413, 418, 426, 427, 445, 446,
 461, 463, 532, 547, 625, 627, 635, 636, 637,
 638, 639
 BIANCO G., 21, 628
 BLANCHOT M., 14, 483, 484, 579, 636
 BLAY M., 398, 630
 BORDAS-DEMOULIN J.-B., 337, 338, 632
 BOULIGAND G., 375, 636
 BOURBAKI N., 406
 BOYER C., 340, 352, 354, 630

BREHIER É., 227, 301, 538, 550, 630
 BRETON S., 401, 630
 BRUNSCHVICG L., 339, 345, 375, 633, 636
 BRUYERON R., 453, 636
 BUTLER S., 225, 234, 636
 BUTOR M., 232, 636

C

CANGUILHEM G., 21, 119, 376, 636
 CANTOR G., 345, 346, 415, 636, 638
 CARROLL L., 430, 484, 549, 558, 566, 568, 580,
 625, 636
 CASSIRER E., 177, 178, 334, 335, 363, 398, 427,
 452, 632, 633
 CAVAILLES J., 375, 411, 415, 416, 417, 424, 636,
 638
 COURTINE J.-F., 115, 630
 CRAHAY F., 542, 636

D

DAHAN-DALMEDICO A., 339, 630
 DALCQ A., 455, 636
 DASTUR F., 256, 636
 DEDEKIND R., 339, 340
 DELBOS V., 302, 311, 513, 633
 DELIGNY F., 551, 636
 DERRIDA J., 235, 259, 447, 536, 537, 583, 584,
 585, 586, 629, 636, 639
 DESANTI J.-T., 333, 375, 631
 DESCARTES R., 7, 8, 72, 94, 148, 157, 163, 166,
 176, 181, 202, 203, 204, 272, 284, 287, 324,
 338, 358, 364, 365, 367, 383, 389, 397, 398,
 399, 410, 424, 506, 516, 538, 541, 627, 629,
 631, 632
 DESCOMBES V., 311, 374, 406, 495, 496, 628
 DESGRANGES J., 375, 636
 DOSSE F., 182, 628, 630
 DUPONT J.-C., 455, 633
 DURING É., 371, 637

E

EISLER R., 358, 632
ÉLIADE M., 61, 260, 637
ÉLIE H., 416, 538, 544, 631, 637, 638

F

FICHTE J. G., 166, 175, 176, 178, 179, 202, 217,
218, 241, 242, 290, 298, 319, 335, 446, 463,
518, 520, 633, 634, 635
FOUCAULT M., 95, 119, 172, 216, 281, 283, 375,
394, 409, 484, 566, 627, 629, 637
FREUD S., 215, 232, 234, 235, 238, 258, 261,
263, 270, 278, 279, 452, 570, 572, 637

G

GANDILLAC M. DE, 162, 452, 453, 631, 635
GILSON É., 153, 155, 156, 192, 322, 324, 358,
540, 631, 637
GOLDSCHMIDT V., 52, 227, 259, 561, 631
GRANDJEAN A., 55, 241, 634
GUALANDI A., 2, 5, 16, 628
GUATTARI F., 11, 12, 37, 182, 197, 247, 341,
373, 380, 404, 440, 504, 556, 579, 581, 627,
628, 637
GUEROULT M., 5, 7, 8, 9, 16, 17, 175, 177, 241,
304, 335, 348, 452, 463, 518, 632, 634

H

HAUMESSER, M., 55, 634
HEGEL G. W. F., 1, 4, 10, 15, 22, 63, 64, 65, 66,
67, 69, 70, 75, 88, 91, 92, 96, 98, 104, 109,
116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126,
127, 129, 130, 131, 132, 133, 159, 161, 166,
168, 170, 175, 176, 178, 200, 201, 202, 208,
217, 218, 242, 284, 285, 305, 306, 310, 312,
313, 319, 320, 324, 331, 373, 374, 413, 426,
452, 463, 509, 510, 511, 512, 532, 536, 537,
541, 542, 577, 629, 634
HEIDEGGER M., 34, 98, 99, 100, 144, 145, 146,
158, 183, 186, 216, 218, 270, 274, 283, 285,
287, 290, 318, 363, 366, 367, 383, 384, 398,
425, 427, 512, 635, 637, 639
HERACLITE, 106, 430, 435, 436, 630, 631
HÖLDERLIN F., 285, 572, 634, 636
HOUËL J., 349, 634
HUME D., 13, 17, 21, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29,
30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42,
43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 56,

61, 62, 64, 67, 70, 72, 74, 80, 89, 100, 101,
177, 186, 208, 215, 216, 218, 219, 220, 221,
223, 229, 232, 233, 237, 239, 244, 245, 247,
253, 257, 515, 547, 625, 632
HUSSERL E., 52, 163, 221, 222, 226, 245, 247,
255, 256, 258, 259, 363, 397, 407, 413, 414,
415, 416, 417, 424, 515, 536, 537, 545, 546,
553, 554, 635, 636, 638
HYPPOLITE J., 10, 15, 21, 22, 52, 63, 64, 65, 66,
69, 71, 123, 125, 127, 159, 160, 200, 254,
409, 504, 512, 532, 542, 628, 634

I

IERNA C., 415, 638

J

JAKOBSON R., 344, 638
JDEY A., 628

K

KANT E., 13, 15, 17, 21, 22, 23, 27, 29, 33, 34,
43, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57,
61, 62, 64, 67, 72, 74, 84, 90, 92, 94, 102,
104, 116, 118, 124, 166, 169, 170, 174, 175,
176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 186, 187,
198, 201, 202, 204, 215, 216, 217, 220, 221,
222, 228, 231, 237, 239, 240, 241, 242, 243,
250, 255, 256, 258, 264, 268, 271, 272, 274,
275, 282, 283, 285, 286, 291, 299, 300, 301,
302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311,
323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 336, 342,
348, 349, 353, 358, 363, 373, 389, 391, 392,
394, 409, 423, 427, 446, 448, 452, 456, 460,
463, 506, 516, 517, 518, 519, 520, 536, 547,
555, 625, 626, 628, 629, 632, 633, 634, 635,
637
KLEIST H. v., 282, 634
KLOSSOWSKI P., 12, 183, 186, 628, 634, 637
KOYRE A., 163, 542, 543, 631, 638
KUPIEC J.-J., 480, 638

L

LACAN J., 235, 262, 405, 638
LAGRANGE J.-L., 351, 352, 353, 354
LAPLANCHE J., 235, 630, 638
LAPORTE Y., 270, 628
LAPOUJADE D., 13, 56, 222, 257, 627, 628, 638
LAROCHE E., 151, 631

LAUTMAN A., 375, 376, 377, 379, 395, 409, 410, 411, 453, 625, 635, 638
 LEBRUN G., 304, 628
 LEIBNIZ G. W., 4, 72, 104, 109, 119, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 131, 163, 164, 166, 170, 175, 176, 177, 202, 222, 231, 299, 300, 302, 303, 318, 319, 328, 333, 338, 339, 341, 347, 349, 353, 357, 364, 386, 397, 398, 401, 406, 429, 432, 449, 451, 452, 493, 494, 495, 515, 539, 540, 552, 553, 554, 583, 627, 632
 LORD B., 176, 198, 201, 628
 LUCRECE, 29, 100, 101, 350, 631

M

MACHEREY P., 88, 168, 634
 MAÏMON S., 56, 175, 176, 177, 178, 222, 300, 302, 303, 304, 320, 333, 334, 335, 336, 342, 347, 348, 349, 393, 446, 448, 449, 463, 517, 520, 629, 634
 MARQUET J.-F., 427, 635
 MATHERON A., 173, 206, 633
 MEILLASSOUX Q., 280, 323, 628, 638
 MENGUE P., 2, 628
 MERLEAU-PONTY M., 22, 155, 157, 638
 MONTEBELLO P., 226, 629
 MOREAU P.-F., 5, 513, 633

N

NANCY J.-L., 585, 629
 NIETZSCHE F., 1, 5, 13, 14, 17, 21, 22, 30, 40, 66, 72, 83, 84, 90, 98, 99, 100, 101, 102, 125, 128, 133, 140, 141, 143, 144, 155, 159, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 174, 179, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 192, 201, 216, 250, 280, 285, 288, 324, 336, 343, 362, 366, 369, 373, 374, 376, 388, 420, 423, 428, 434, 435, 438, 452, 458, 480, 482, 484, 489, 494, 495, 505, 509, 517, 534, 562, 563, 565, 566, 568, 569, 580, 625, 626, 629, 633, 634, 635, 637

O

ORTIGUES E., 405, 406, 407, 542, 639

P

PALIARD J., 460, 639
 PASCAL B., 429, 633
 PEIFFER J., 339, 630

PHILONENKO A., 179, 217, 309, 314, 448, 449, 633, 635
 PIAGET J., 333, 460, 631, 639
 PLATON, 15, 63, 69, 75, 83, 85, 88, 93, 99, 100, 102, 104, 106, 116, 122, 130, 132, 133, 135, 136, 137, 138, 144, 147, 167, 178, 185, 198, 200, 201, 202, 204, 207, 209, 265, 266, 305, 306, 309, 310, 313, 314, 332, 360, 361, 364, 373, 379, 394, 398, 407, 410, 411, 412, 413, 512, 514, 516, 517, 524, 534, 556, 577, 631, 632
 PLOTIN, 3, 162, 225, 321, 631
 PONTALIS J.-B., 235, 630, 638
 PORPHYRE, 110, 631
 PRADINES M., 460, 639
 PROCLUS, 398, 401, 630, 631
 PROUST M., 13, 76, 193, 266, 267, 304, 382, 438, 439, 503, 505, 506, 507, 508, 512, 524, 527, 533, 535, 536, 572, 626, 639

R

RABOUIN D., 397, 398, 508, 631, 633
 RIEMANN B., 346, 370, 405, 413, 415, 635, 638
 ROBIN L., 265, 410, 412, 631
 ROSNY AINE J.-H., 470, 639
 ROUDINESCO E., 40, 630

S

SALANSKIS J.-M., 287, 288, 333, 584, 629, 639
 SARRAUTE N., 232, 639
 SARTRE J.-P., 409, 490, 491, 639
 SAUVAGNARGUES A., 117, 173, 304, 375, 467, 514, 627, 629
 SCHMITT S., 455, 633
 SCHOPENHAUER A., 77, 91, 94, 95, 318, 383, 563, 635
 SCHUHL P.-M., 106, 301, 632
 SIBERTIN-BLANC G., 38, 197, 394, 629, 639
 SIMONDON G., 449, 450, 454, 467, 468, 471, 472, 475, 476, 635, 639
 SIMONT J., 463, 629
 SOURIAU M., 247, 639
 SPINOZA B. DE, 4, 6, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 32, 37, 38, 39, 40, 72, 83, 88, 90, 100, 101, 116, 140, 141, 143, 144, 147, 148, 149, 150, 154, 155, 157, 159, 160, 161, 163, 166, 168, 172, 173, 175, 176, 177, 182, 188, 190, 192, 194, 206, 207, 227, 228, 237, 256, 298, 299, 318, 319, 321, 322, 324, 347, 364, 366, 367, 368, 388, 414, 443, 445, 482, 483, 501, 504,

505, 508, 513, 516, 583, 625, 627, 632, 633,
634, 635
STIEGLER B., 369, 635

T

TOURNIER M., 12, 62, 486, 490, 493, 508, 574,
575, 639
TROUBETZKOÏ N. S., 344, 639

V

VAYSSE J.-M., 176, 635
VERRIEST G., 393, 635
VINCIGUERRA L., 227, 633
VOSS D., 176, 629

VUILLEMIN J., 170, 241, 275, 290, 352, 390, 392,
407, 409, 410, 411, 415, 417, 423, 463, 464,
639

W

WAHL J., 312, 373, 374, 426, 629, 635, 639
WATTERSON B., 430, 639
WEIERSTRASS K., 339, 340, 406
WOLFSON L., 567, 639
WORMS F., 52, 304, 366, 446, 585, 627, 629, 639

Z

ZOURABICHVILI F., 117, 514, 515, 629

BIBLIOGRAPHIE

Quant au corpus deleuzien (I), nous n'avons mentionné que les textes effectivement mobilisés dans cette étude. Pour une bibliographie visant l'exhaustivité, on consultera celle établie par T. S. Murphy, « Bibliography of the Works of Gilles Deleuze », in P. Patton (éd.), *Deleuze : A Critical Reader*, Oxford UK, Cambridge, Massachussets USA, 1996. Nous avons fait de même au sujet des études sur Deleuze.

Nous n'avons pas trouvé de solution pleinement satisfaisante concernant les autres textes mobilisés au cours de notre étude (II). Nous ne voulions pas présenter une liste trop longue et sans autre ordre qu'alphabétique. Mais quelle solution choisir ? Trois options se présentaient à nous. 1°) Nous avons écarté l'idée d'une *présentation thématique*, suivant les grands domaines de la philosophie et de la pensée. Quant à la philosophie d'une part, l'intérêt de Deleuze pour l'ensemble du système d'un auteur aurait rendu un tel découpage impossible, notamment pour les auteurs auxquels Deleuze a consacré une monographie (Spinoza, Hume, Kant, Nietzsche, Bergson). Quant aux ouvrages non philosophiques, qu'ils soient scientifiques ou littéraires, l'effort systématique de Deleuze pour en extraire des concepts philosophiques nous aurait conduit à trahir la nature des opérations que Deleuze leur fait subir. 2°) Nous avons longtemps hésité avant d'écarter l'idée d'une *présentation systématique* qui aurait suivi les chapitres de notre étude. Une telle présentation aurait eu l'avantage de mettre en valeur l'usage localisé que Deleuze fait de certaines références. Mais cela vaut surtout pour les sciences (logique, mathématique, physique, biologie, sciences humaines). Car pour tout le reste, les références sont le plus souvent transversales, ce qui aurait à nouveau rendu impossible un tel découpage. Par exemple, où aurait-il fallu placer Kant et Spinoza dans une telle présentation, Lautman et Carroll ? 3°) À défaut d'une meilleure solution, nous avons finalement opté pour un *ordre chronologique* de la bibliographie, en fonction des grandes périodes de l'histoire de la philosophie. Le caractère arbitraire d'une telle solution nous paraissait avoir un double avantage : d'une part, il écarte l'idée d'une distribution sédentaire des références dans des domaines préétablis du savoir philosophique ; du même coup, il conjure l'illusion d'une hiérarchie ou d'un

progrès des philosophies à l'intérieur d'un système encyclopédique. Comme Deleuze dans sa bibliographie de *Différence et répétition*, nous avons donc mêlés des ouvrages philosophiques et non philosophiques.

Dans cet ordre chronologique, nous avons placé les monographies dans la section correspondant à l'auteur concerné : les études contemporaines sur Kant se trouvent par exemple dans la même section que les ouvrages de Kant. Par ailleurs, nous avons cité les éditions et traductions que nous avons nous-mêmes pratiquées. Par exemple, pour la *Critique de la raison pure* Kant, nous citons la traduction d'Alain Renaut chez Aubier/GF. Sauf lorsque nous reprenons des passages qu'il cite explicitement, nous n'avons pas mentionné les traductions que Deleuze utilisait pour son compte. Pour Kant, il s'agit de celle de Jules Barni. Lorsque nous reprenons des citations de la *Critique de la raison pure* par Deleuze, nous l'avons systématiquement mentionné en note.

Les références précédées d'un astérisque (*) désignent des textes mobilisés ou explicitement invoqués par Deleuze lui-même. Pour les ouvrages de Deleuze, les abréviations entre parenthèses sont celles qui sont utilisées pour les désigner dans le corps du texte et dans les notes.

I. OUVRAGES DE GILLES DELEUZE ET ETUDES SUR SON ŒUVRE

1. Ouvrages de Gilles Deleuze

Empirisme et subjectivité, Paris, PUF, 1953 (ES).

Instincts et institutions, Paris, Hachette, 1953 (II).

Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1962, 9^e éd. 1994 (NPh).

La philosophie critique de Kant, Paris, PUF, 1963 (PCK).

Nietzsche, Paris, PUF, 1965 (N).

Proust et les signes, Paris, PUF, 1964 ; rééd. mod. et augm. 1988 (PS).

Le Bergsonisme, Paris, PUF, 1966, 5^e éd. 1994 (B).

Présentation de Sacher-Masoch, Paris, Minuit, 1967 (PSM).

Différence et répétition, Paris, PUF, 1968, 9^e éd. 1997 (DR).

Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968 (*SPE*).

Logique du sens, Paris, Minuit, 1969 (*LS*).

Spinoza, philosophie pratique, Paris, Minuit, 1981 (*SPP*).

L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1972/1973 (*AO*).

Dialogues (avec C. Parnet), Paris, Flammarion, 1977 ; rééd. augm. 1996 (*D*).

Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1980 (*MP*).

Cinéma 1. L'image mouvement, Paris, Minuit, 1983 (*IM*).

Cinéma 2. L'image temps, Paris, Minuit, 1985 (*IT*).

Foucault, Paris, Minuit, 1986 (*F*).

Le pli. Leibniz et le baroque, Paris, Minuit, 1988 (*P*).

Pourparlers (1972-1990), Paris, Minuit, 1990 (*Pp*).

Qu'est-ce que la philosophie ? (avec F. Guattari), Paris, Minuit, 1991 (*QPh*).

Critique et clinique, Paris, Minuit, 1993 (*CC*).

L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974, Paris, Minuit, 2002 (éd. par D. Lapoujade) (*ID*).

Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995, Paris, Minuit, 2003 (éd. par D. Lapoujade) (*DRF*).

2. Autres textes de Gilles Deleuze

DELEUZE, Gilles, « Mathèse, science et philosophie », Introduction à MONTERREGIO, Johann Malfatti di, *Études sur la mathèse ou Anarchie et hiérarchie de la science avec une application spéciale de la médecine*, Paris, Éditions du Griffon d'or, 1946.

DELEUZE, Gilles, « La nature humaine selon Hume » (1956), in *L'anthologie sonore de la pensée française par les philosophes du XX^e siècle*, CD 3.

DELEUZE, Gilles, « Descartes, L'homme et l'œuvre, par Ferdinand Alquié », *Cahiers du Sud*, vol. XLIII, n° 337, oct. 1956, p. 473-475.

DELEUZE, Gilles (éd.), BERGSON, Henri, *Mémoire et vie*, Paris, PUF, 1957.

DELEUZE, Gilles, « Cours sur le chapitre III de *L'Évolution créatrice* de Bergson » (avec une présentation d'Anne Sauvagnargues), in WORMS, Frédéric (dir.), *Annales bergsoniennes, II*, Paris, PUF, 2004, p. 151-188.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, « La synthèse disjonctive », *L'Arc*, n° 43 : *Pierre Klossowski*, p. 54-62.

3. Études entièrement ou partiellement consacrées à Gilles Deleuze

ALLIEZ, Éric (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

ALLIEZ, Éric, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1996.

BADIOU, Alain, *Deleuze. « La clameur de l'être »*, Paris, Hachette Littératures, 1997 ; rééd. Paris, Arthème Fayard/Pluriel, 2013.

BIANCO, Giuseppe, « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », in LECLERQ, Stéfano (dir.), *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Mons, Éditions Sils Maria asbl, 2005, p. 96-101.

DESCOMBES, Vincent, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Cambridge University Press / Éditions de Minuit, 1979.

DOSSE, François, *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.

GUALANDI, Alberto, *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

JAEGLÉ, Claude, *Portrait oratoire de Gilles Deleuze aux yeux jaunes*, Paris, PUF, 2005.

JDEY, Adnen (dir.), *Les styles de Deleuze*, Bruxelles, Les impressions nouvelles, 2011.

LAPORTE, Yann, *Deleuze. L'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005.

LAPOUJADE, David, « Du champ transcendantal au nomadisme ouvrier. William James », in ALLIEZ, Éric (dir.), *Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, p. 265-275.

LEBRUN, Gérard, « Le transcendantal et son image », in ALLIEZ, Éric (dir.), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, p. 207-232.

LORD, Beth, *Kant and spinozism : transcendental idealism and immanence from Jacobi to Deleuze*, New-York, Palgrave Macmillan, 2011.

MEILLASSOUX, Quentin, « Soustraction et contraction. À propos d'une remarque de Deleuze sur *Matière et mémoire* », *Philosophie*, n° 96, Hiver 2007, p. 67-93.

MENGUE, Philippe, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.

- MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- NANCY, Jean-Luc, « Les différences parallèles (Deleuze & Derrida) », in CREPON, Marc, WORMS, Frédéric (éd.), *Derrida, la tradition de la philosophie*, Paris, Galilée, 2008, p. 199-215.
- SALANSKIS, Jean-Michel, « Deleuze, la transcendance et le slogan », *Rue Descartes* 2008/1, n° 59, p. 8-18.
- SASSO, Robert, VILLANI, Arnaud (dir.), *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, *Les Cahiers de Noesis*, n° 3, Printemps 2003.
- SAUVAGNARGUES, Anne, « Devenir et histoire, la lecture de Foucault par Deleuze », in *Concepts* [8], Éditions Sils Maria asbl, mars 2004, p. 52-83.
- , *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005.
- , *Deleuze. De l'animal à l'art*, in ZOURABICHVILI, François, SAUVAGNARGUES, Anne, MARRATI, Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 117-227.
- , *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, *Politique et clinique. Recherche sur la philosophie pratique de Gilles Deleuze*, Thèse pour le Doctorat de Philosophie, Université Charles de Gaulle Lille III.
- , *Deleuze et l'anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, PUF, 2010.
- SIMONT, Juliette, *Essai sur la quantité, la qualité et la relation chez Kant, Hegel, Deleuze. Les « fleurs noires » de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- VOSS, Daniela, « Maïmon and Deleuze : the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials », *Parrhesia*, n° 11, 2011, p. 62-74.
- WAHL, Jean, « Nietzsche et la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 3, Juillet-Septembre 1963, p. 352-379.
- ZOURABICHVILI, François, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994 ; rééd. in ZOURABICHVILI, François, SAUVAGNARGUES, Anne, MARRATI, Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.

II. AUTRES OUVRAGES UTILISÉS

1. Dictionnaires, ouvrages généraux et manuels

AUROY, Sylvain (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, II. Les notions philosophiques*, Paris, PUF, 1990/2002.

BLAY, Michel (dir.), *La science classique. XVI-XVII^e siècles. Dictionnaire critique*, Paris, Flammarion, 1998.

*BOYER, Charles, *The history of the calculus and its conceptual development*, New York, Dover Books, 1949.

CASSIN, Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil / Le Robert, 2004.

DAHAN-DALMEDICO, Amy, PEIFFER, Jeanne, *Une histoire des mathématiques. Routes et dédales*, Paris, Seuil, 1986.

DOSSE, François, *Histoire du structuralisme, I et II*, Paris, La Découverte, 1992.

LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.

ROUDINESCO, Élisabeth, PLON, Michel, *Dictionnaire de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1997/2006.

2. Pensée antique, médiévale et renaissance (d'Héraclite à Boehme)

*ARISTOTE, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 2000-2003 (tr. fr. J. Tricot).

—, *Physique*, Paris, Flammarion, 2000 (tr. fr. P. Pellegrin).

*—, *Premiers analytiques*, Paris, Vrin, 1936 (tr. fr. J. Tricot).

*—, *Seconds analytiques*, Paris, Vrin, 1938 (tr. fr. J. Tricot).

*—, *Topiques*, Paris, Vrin, 2004 (tr. fr. J. Tricot).

AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962.

*BEAUFRET, Jean, *Introduction au Poème de Parménide*, Paris, PUF, 1955 ; rééd. *Parménide. Le Poème*, Paris, PUF, 2009.

*BREHIER, Émile, *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme* (1908), Paris, Vrin, 1997.

BRETON, Stanislas, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Paris, Beauchesne, 1969.

COURTINE, Jean-François, *Les catégories de l'être*, Paris, PUF, 2003.

DESANTI, Jean-Toussaint, « Une crise de développement exemplaire : la “découverte” des nombres irrationnels », in J. PIAGET (dir.), *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 439-464.

*ÉLIE, Hubert, *Le complexe significabile*, Paris, Vrin, 1936.

*GANDILLAC, Maurice de, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1941.

*—, *La sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952.

*GILSON, Étienne, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, Vrin, 1952/2013.

—, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, Vrin, 1960.

*GOLDSCHMIDT, Victor, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1969.

HERACLITE, *Fragments*, Paris, PUF, 1986 (tr. fr. M. Conche).

*KOYRE, Alexandre, *La philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929.

*—, *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand*, Paris, Armand Colin, 1947.

*LAROCHE, Emmanuel, *Histoire de la racine nem- en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949.

*LUCRECE, *De la nature*, Paris, Les Belles Lettres, 1984-1985 (tr. fr. A. Ernout).

*PLATON, *Le Banquet*, Paris, Flammarion, 1998/2004 (tr. fr. L. Brisson).

*—, *Phèdre*, Paris, Flammarion, 1989 (tr. fr. L. Brisson).

*—, *La République*, Paris, Flammarion, 2002/2004 (tr. fr. G. Leroux).

*—, *Parménide*, Paris, Flammarion, 1994/1999 (tr. fr. L. Brisson).

*—, *Le Sophiste*, Paris, Flammarion, 1993 (tr. fr. N. Cordero).

*—, *Le Politique*, Paris, Flammarion, 2003 (tr. fr. L. Brisson, J.-F. Pradeau).

*—, *Timée*, Paris, Flammarion, 1992/2001 (tr. fr. L. Brisson).

*PLOTIN, *Traité 30 (III, 8)*, Paris, Flammarion, 2006 (tr. fr. J.-F. Pradeau).

*PORPHYRE, *Isagoge*, Paris, Vrin, 1947 (tr. fr. J. Tricot).

*PROCLUS, *Les commentaires sur le premier livre des Éléments d'Euclide*, Paris, Desclée de Brouwer, 1943.

RABOUIN, David, *Mathesis universalis. L'idée de « mathématique universelle » d'Aristote à Descartes*, Paris, PUF, 2009.

ROBIN, Léon, *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote*, Paris, Alcan, 1908.

—, *Platon*, Paris, PUF, 1935/2003.

*SCHUHL, Pierre-Maxime, *Le dominateur et les possibles*, Paris, PUF, 1960.

*—, « Remarques sur la technique de la répétition dans le Phédon », in *Études platoniciennes*, Paris, PUF, 1960, p. 118-125.

3. Pensée classique (de Descartes à Kant)

*ALQUIE, Ferdinand, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF, 1950.

*—, *Descartes, l'homme et l'œuvre*, Paris, Hatier-Boivin, 1956.

*BORDAS-DEMOULIN, Jean-Baptiste, *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Paris, Hetzel, 1843.

CASSIRER, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, II. De Bacon à Kant*, Paris, Le Cerf, 2004 (tr. fr. R. Fréreux)

DESCARTES, René, *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 1996/2003.

*DESCARTES, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 1956/2000.

EISLER, Rudolf, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994.

*GUEROULT, Martial, « L'espace, le point et le vide chez Leibniz », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, T. 136, n° 10/12 (oct.-déc. 1946), p. 429-452.

*—, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier, 1953.

*—, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

*—, *Spinoza, I. Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

*HUME, David, *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier-Montaigne, 1946 (tr. fr. A. Leroy).

*—, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Aubier-Montaigne, 1947 (tr. fr. A. Leroy).

*LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, *Discours de métaphysique et autres textes (1669-1689)*, Paris, Flammarion, 2001.

*—, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes (1690-1703)*, Paris, Flammarion, 1994.

*—, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes (1703-1716)*, Paris, Flammarion, 1996.

*—, *Opuscules et fragments inédits*, Paris, 1903 ; rééd. Hildesheim, Olms, 1966 (éd. par L. Couturat)

*—, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion, 1990 (tr. fr. J. Brunschwig).

*—, *Opuscules philosophiques choisis*, Paris, Vrin, 2001 (tr. fr. P. Schrecker).

*—, *Essais de Théodicée*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

MATHERON, Alexandre, *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

MOREAU, Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

*PASCAL, Blaise, *Pensées*, Paris, Flammarion, 1976 (éd. par L. Brunschwig).

RABOUIN, David, *Vivre ici. Spinoza, éthique locale*, Paris, PUF, 2010.

*SPINOZA, Baruch, *Œuvres, I-IV*, Paris, Garnier-Frères, 1964-1966 (tr. fr. C. Appuhn).

—, *Correspondance*, Paris, Flammarion, 2010 (tr. fr. M. Rovère).

VINCIGUERRA, Lorenzo, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005.

4. Pensée moderne (de Kant à Nietzsche)

*BALLANCHE, Pierre-Simon, *Essais de palingénésie sociale*, Paris, Didot, 1827.

CASSIRER, Ernst, *Débats sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972.

CASSIRER, Ernst, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes, III. Les systèmes postkantians*, Paris, Cerf, 1999 (tr. fr. C. Bouchindhomme).

COHEN, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Cerf, 2001 (tr. fr. É. Dufour, J. Servois).

—, *Le principe de la méthode infinitésimale et son histoire*, Paris, Vrin, 1999 (tr. fr. M. de Launay).

*DELBOS, Victor, *De Kant aux postkantians*, Paris, Montaigne, 1940 ; rééd. Paris, Aubier, 1992

DUPONT, Jean-Claude, SCHMITT, Stéphane (éd.), *Du feuillet au gène. Une histoire de l'embryologie moderne (fin XVIII^e/XX^e siècle)*, Paris, Éditions rue d'Ulm, 2004.

FICHTE, Johann Gottlieb, *Œuvres choisies de philosophie première. Doctrine de la science (1794-1797)*, Paris, Vrin, 1999 (tr. fr. A. Philonenko).

- GRANDJEAN, Antoine, *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009.
- *GUEROULT, Martial, *La philosophie transcendantale de Salomon Maïmon*, Paris, Alcan, 1929.
- *—, *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris, Les Belles Lettres, 1930.
- HAUMESSER, Matthieu, « Introduction et commentaire » in KANT, Emmanuel, *De l'amphibologie des concepts de la réflexion*, Paris, Vrin, 2010.
- *HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarin, 2012 (tr. fr. J.-P. Lefebvre).
- *—, *Encyclopédie des sciences philosophiques. La Science de la Logique*, Paris, Vrin, 1970 (tr. fr. B. Bourgeois).
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Odes, Élégies, Hymnes*, Paris, Gallimard, 1993.
- *HOUEËL, Jules, *Essai critique sur les principes fondamentaux de la géométrie élémentaire*, Paris, Gauthiers-Villars, 1867.
- *HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952.
- KANT, Emmanuel, *Œuvres philosophiques, I. Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure »*, Paris, La Pléiade, 1980.
- *—, *Critique de la raison pure*, Paris, Aubier, 1997 ; rééd. Paris, Flammarion, 2006 (tr. fr. A. Renaut).
- *—, *Critique de la raison pratique*, Paris, Flammarion, 2003 (tr. fr. J.-P. Fussler).
- *—, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Aubier, 1995 (tr. fr. A. Renaut).
- , *Logique*, Paris, Vrin, 2007 (tr. fr. L. Guillermit).
- , *Opus postumum*, Paris, PUF, 1986 (tr. fr. F. Marty).
- *KLEIST, Heinrich von, *Œuvres complètes, I. Petits écrits*, Paris, Gallimard, 1999.
- *KLOSSOWSKI, Pierre, « Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du Même », in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, 1967.
- *—, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- MACHEREY, Pierre, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspéro, 1979 ; rééd. Paris, La Découverte, 1990.
- *MAÏMON, Salomon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, Paris, Vrin, 1989 (tr. fr. J.-B. Scherrer).

MARQUET, Jean-François, « Schelling », in FOLSCHEID, Dominique (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 75-109.

*NIETZSCHE, Friedrich, *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1977 (sous la direction de G. Deleuze et M. de Gandillac).

PHILONENKO, Alexis, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique. Tomes I et II*, Paris, Vrin, 1969-1972 ; rééd. Paris, Vrin, 2003-2007.

—, *Qu'est-ce que la philosophie ? Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1991.

—, « Lectures du schématisme transcendantal », in *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Paris, Vrin, 1997, p. 27-47.

*RIEMANN, Bernhard, *Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie* (1854), in *Œuvres mathématiques de Riemann*, Paris, Blanchard, 1968, p. 280-299 (tr. fr. J. Hoüel).

SCHOPENHAUER, Arthur, *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, Vrin, 1997.

STIEGLER, Barbara, *Nietzsche et la biologie*, Paris, PUF, 2001.

VAYSSE, Jean-Marie, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

*VERRIEST, Georges, *Leçons sur la théorie des équations selon Galois*, Paris, Gauthiers-Villars, 1939.

*WAHL, Jean, *Kierkegaard. L'Un devant l'Autre*, Paris, Hachette Littératures, 1998.

5. Pensée contemporaine (de Bergson à aujourd'hui)

*ALQUIE, Ferdinand, *La nostalgie de l'être*, Paris, PUF, 1950.

*ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965 ; rééd. Paris, La Découverte, 2005.

BACHELARD, Suzanne, *La logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957.

BALIBAR, Étienne, « Eschatologie / téléologie. Un dialogue philosophique interrompu et son enjeu actuel », *Lignes*, n° 23-24, nov. 2007, p. 183-208.

BAROT, Emmanuel, *Lautman*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

BARTHELEMY, Jean-Hughes, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF, 2008.

BEAUFRET, Jean, *Dialogue avec Heidegger. Approche de Heidegger*, Paris, Minuit, 1974.

- *BEAUFRET, Jean, « Introduction » à HÖLDERLIN, Friedrich, *Remarques sur Œdipe, Remarques sur Antigone*, Paris, UGE, 1965.
- BELNA, Jean-Pierre, *Cantor*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.
- *BERGSON, Henri, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 1997, coll. « Quadrige ».
- *—, *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1999, coll. « Quadrige ».
- *—, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2001, coll. « Quadrige ».
- *—, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2009, coll. « Quadrige ».
- *—, *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 1919/2005.
- *—, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003, coll. « Quadrige ».
- *—, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2000, coll. « Quadrige ».
- *BLANCHOT, Maurice, *L'espace littéraire*, Paris, NRF, 1955.
- *BOULIGAND, Georges, DESGRANGES, Jean, *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1949.
- BRUNSCHVIG, Léon, *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912), Paris, Blanchard, 1972.
- BRUYERON, Roger, Préface à POLITZER, Georges, *Œuvres philosophiques*, Paris, Flammarion, 2013.
- *BUTLER, Samuel, *La vie et l'habitude*, Paris, NRF, 1922 (tr. fr. V. Larbaud).
- *BUTOR, Michel, *La modification*, Paris, Minuit, 1957/1980.
- CANGUILHEM, Georges, *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 1965.
- CANTOR, Georg, *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, Berlin, Springer, 1932.
- *CARROLL, Lewis, *Œuvres I et II*, Paris, Robert Laffont, 1989.
- CAVAILLES, Jean, *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, PUF, 1947 ; rééd. Paris, Vrin, 2008.
- *CRAHAY, Franz, *Le formalisme logico-mathématique et le problème du non-sens*, Paris, Les Belles Lettres, 1957.
- *DALCQ, Albert, *L'œuf et son dynamisme organisateur*, Paris, Albin Michel, 1941.
- DASTUR, Françoise, *Husserl. Des mathématiques à l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
- DELIGNY, Fernand, *Œuvres*, Paris, L'Arachnéen, 2007.
- *DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967.

- , *La voix et le phénomène*, Paris, PUF, 1967.
- , *Marges — de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Positions*, Paris, Minuit, 1972.
- , *Chaque fois unique, la fin du monde*, Paris, Galilée, 2003.
- DURING, Élie, *Bergson et Einstein : la querelle du temps*, Paris, PUF, 2011.
- *ELIADE, Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, NRF, 1949.
- FOUCAULT, Michel, « La folie, l'absence d'œuvre » (1964), *La Table ronde*, n° 196 : *Situation de la psychiatrie*, mai 1964, p. 11-21 ; repris in FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits, I (1954-1969)*, Paris, Gallimard, 1994, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », p. 412-420.
- *—, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- *FREUD, Sigmund, *Au-delà du principe de plaisir* (1920), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, 2001.
- , *Le moi et le ça* (1923), in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot & Rivages, 2001.
- GILSON, Étienne, « La notion de philosophie chrétienne », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 21 mars 1931.
- *—, *L'être et l'essence*, Paris, Vrin, 1972.
- *GUATTARI, Félix, *Psychanalyse et transversalité*, Paris, Maspero, 1972 ; rééd Paris, La Découverte, 2003.
- , *Écrits pour L'anti-Œdipe*, Paris, Lignes & Manifestes, 2004.
- , *Micropolitiques*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007.
- *HEIDEGGER, Martin, *Être et temps*, Paris, Authentica, 1985 (tr. fr. E. Martineau).
- *—, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
- *—, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958 (tr. fr. A. Préau).
- *—, *Le principe de raison*, Paris, Gallimard, 1962 (tr. fr. A. Préau).
- *—, *Nietzsche I et II*, Paris, Gallimard, 1971 (tr. fr. P. Klossowski).
- *—, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 1999, coll. « Quadrige » (tr. fr. A. Becker, G. Granel).
- *—, *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976.
- *—, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962 (tr. fr. W. Brokmeier).

- HUSSERL, Edmund, *Philosophie de l'arithmétique*, Paris, PUF, 1972 (tr. fr. J. English).
- , *Recherches logiques, I. Prolégomènes à la logique pure*, Paris, PUF, 1959/2002 (tr. fr. H. Élie, A. L. Kelkel, R. Schérer).
- , *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, PUF, 1964/2002 (tr. fr. H. Dussort).
- *—, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1950 (tr. fr. P. Ricœur).
- , *De la synthèse passive*, Grenoble, Million, 1998.
- *—, *Méditations cartésiennes*, Paris, PUF, 1947/1992 (tr. fr. G. Pfeiffer et E. Lévinas).
- , *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, PUF, 1957 (tr. fr. S. Bachelard).
- IERNA, Carlo, « La notion de husserlienne de multiplicité : au-delà de Cantor et Riemann », *Methodos*, 12/2012.
- *JAKOBSON, Roman, *Essais de linguistique générale*, vol. I, Paris, Minuit, 1963.
- *KOYRE, Alexandre, *Épiménide le menteur*, Paris, Hermann, 1947.
- KUPIEC, Jean-Jacques, *L'origine des individus*, Paris, Fayard, 2008.
- , *L'ontophylogenèse. Évolution des espèces et développement de l'individu*, Paris, Quae Éditions, 2012.
- *LACAN, Jacques, *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966/1999.
- *LAPLANCHE, Jean, PONTALIS, Jean-Bertrand, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origines du fantasme* (1964), Paris, Hachettes Littératures, 1985.
- LAPOUJADE, David, *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, 2007.
- , *Puissances du temps. Versions de Bergson*, Paris, Minuit, 2010.
- LAUTMAN, Albert, « La pensée mathématique », in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Séance du 4 février 1939 (avec J. Cavaillès), in CAVAILLES, Jean, *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994.
- *—, *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Paris, Vrin, 2006.
- MEILLASSOUX, Quentin, *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Paris, Seuil, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

- *ORTIGUES, Edmond, *Le discours et le symbole*, Paris, Aubier-Montaigne, 1962 ; rééd. Paris, Beauchesne, 2007.
- *PALIARD, Jacques, *Pensée implicite et perception visuelle*, Paris, PUF, 1949.
- *PIAGET, Jean, *Introduction à l'épistémologie génétique*, Paris, PUF, 1949.
- *PRADINES, Maurice, *Traité de psychologie générale*, Paris, PUF, 1943.
- *PROUST, Marcel, *Le temps retrouvé*, Paris, Gallimard, 1989.
- *ROSNY, J.-H. (aîné), *Les sciences et le pluralisme*, Paris, Alcan, 1922.
- SALANSKIS, Jean-Michel, « Continu et discret », in *Dictionnaire des mathématiques. Fondements, probabilités, applications*, Paris, Encyclopædia Universalis & Albin Michel, 1998, p. 102-114.
- , *Heidegger*, Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- , *Derrida*, Paris, Les Belles Lettres, 2010.
- SARRAUTE, Nathalie, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1996.
- *SARTRE, Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.
- *—, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1957.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume, LEGRAND, Stéphane, *Esquisse d'une contribution à la critique de l'économie des savoirs*, Reims, Le Clou dans le Fer, 2009.
- *SIMONDON, Gilbert, *L'individu à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Million, 2005.
- *SOURIAU, Michel, *Le temps*, Paris, Alcan, 1937.
- *TOURNIER, Michel, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, Paris, Gallimard, 1967.
- *TROUBETZKOÏ, Nikolaï Sergueïevitch, *Principes de phonologie*, Paris, Klincksieck, 1949.
- *VUILLEMIN, Jules, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954.
- *—, *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF, 1962.
- *WAHL, Jean, *Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932 ; rééd. Paris, Vrin, 2010.
- WATTERSON, Bill, *The Complete Calvin & Hobbes*, Kansas City, Andrews MacMeel Publishing, 2012.
- *WOLFSON, Louis, « Le Schizo et les langues ou la phonétique chez le psychotique », *Les Temps modernes*, n° 218, juillet 1964.
- WORMS, Frédéric (dir.), *Annales bergsoniennes, I. Bergson dans le siècle*, Paris, PUF, 2002.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
PREMIERE SECTION	19
CHAPITRE 1. L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL (HUME, KANT, BERGSON)	21
L'EMPIRISME, OU LA SCIENCE DE L'HOMME (HUME)	23
<i>La proposition fondamentale de l'empirisme</i>	23
Le problème empiriste (comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ?)	23
La constitution du sujet comme synthèse passive du temps (l'habitude)	28
<i>Théorie empiriste du schématisme</i>	34
La théorie de l'institution	35
Les trois faces du schématisme	40
LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTALE (DE HUME A KANT)	43
<i>L'impossible connaissance du principe de l'harmonie chez Hume</i>	43
Genèse des illusions	43
Dieu et le Monde, des illusions incorrigibles	46
« Une critique aiguë de la représentation »	49
La solution kantienne et son insuffisance (un nouveau rationalisme)	49
La méthode réflexive de conditionnement (Kant)	54
L'EMPIRISME TRANSCENDANTAL (DE KANT A BERGSON)	57
<i>De l'imagination à la pensée pure</i>	57
La réflexion de l'imagination (l'imaginaire et le mythe)	57
Les limites de l'imagination	60
<i>La philosophie de la différence</i>	63
Logique du sens et expression de la différence (Hegel)	63
« Forcer la nature des choses » ou la critique des problèmes	66
La contradiction, une conception abstraite de la différence (Bergson)	69
<i>L'intuition au delà de la représentation (Bergson)</i>	71
L'expression ou le double mouvement de l'Être	71
L'intuition et les trois aspects du concept	74
Le système et l'expérience (la réalité vécue des conditions de l'expérience)	78
CONCLUSION — LE PROGRAMME PHILOSOPHIQUE	80
CHAPITRE 2. LA CRITIQUE DE LA REPRESENTATION	83
PRINCIPES POUR LA CRITIQUE ET LA GENEALOGIE DU MONDE DE LA REPRESENTATION	85
<i>Principes pour une critique du monde de la représentation</i>	85
La philosophie ou la différence	85
« La représentation est le lieu de l'illusion transcendante »	88
La quadruple racine de la représentation	92

<i>Principes pour une généalogie du monde de la représentation</i>	97
Une généalogie inspirée de Heidegger.....	98
Une méthode empruntée à Nietzsche	99
Le Même et le Semblable.....	103
LE MONDE DE LA REPRESENTATION	105
<i>Le moment grec ou la représentation finie (Aristote)</i>	105
Le concept aristotélicien de différence spécifique	106
Au delà et en deçà de la différence spécifique (jugement et analogie).....	110
Un « concept réflexif » de différence	117
<i>Le moment chrétien ou la représentation infinie (Leibniz, Hegel)</i>	119
L'infiniment petit et l'infiniment grand	119
Le concept hégélien de différence (la contradiction).....	122
Le concept leibnizien de différence (le rapport différentiel).....	126
Le fondement : identité et négation	130
<i>Le platonisme, origine morale du monde de la représentation</i>	133
Sens et but de la méthode de division	133
La volonté morale du platonisme : exorciser le simulacre.....	136
CONCLUSION — VERS LA DIFFERENCE INTERNE	139
CHAPITRE 3. UNIVOCITE DE L'ETRE, EXPRESSION, ETERNEL	
RETOUR	143
L'UNIVOCITE DE L'ÊTRE	144
<i>La critique du jugement et la théorie des distinctions</i>	144
L'univocité de l'être (de Parménide à Heidegger)	144
Distinction formelle et distinction modale.....	147
Distribution nomade et anarchie couronnée.....	150
<i>Les insuffisances du scotisme : neutralité et indifférence de l'être</i>	152
Neutralité et indifférence de l'être chez Duns Scot.....	152
De l'univocité à l'expression	154
L'EXPRESSIVITE DE L'ETRE.....	159
<i>L'expression ou la révocation de la transcendance</i>	159
Un anti-hégélianisme généralisé.....	159
L'expression, ou la philosophie contre la théologie	161
<i>L'expression et l'affirmation de la différence</i>	165
Omnis determinatio negatio	166
Négatif de limitation et négatif d'opposition	169
De Spinoza à Nietzsche.....	172
L'ETERNEL RETOUR OU LE RENVERSEMENT DU PLATONISME.....	174
<i>Au-delà du prékantisme et du postkantisme</i>	175
Le cas Maïmon ou l'image dogmatique de la pensée	175
Kant et le paradoxe du sens interne (le Dieu mort et le Je fêlé).....	179
<i>L'éternel retour</i>	182
L'interprétation deleuzienne de l'éternel retour et de la volonté de puissance	182
Le renversement du monde de la représentation.....	185
Aspects spéculatif et pratique de l'univocité	188
CONCLUSION — VERS LA RECHERCHE DES CONDITIONS DE L'EXPERIENCE	
REELLE	194

CHAPITRE 4. LA RECHERCHE DES CONDITIONS DE L'EXPERIENCE REELLE.....	197
LA QUESTION METHODOLOGIQUE ET ONTOLOGIQUE.....	199
<i>Le faux mouvement de la pensée (de l'hypothétique à l'apodictique).....</i>	<i>200</i>
Surmonter l'extériorité de la pensée et de l'être	200
Analyse et synthèse (méthodes philosophique et mathématique).....	203
Critique du point de départ hypothétique (mathématique ou empirique).....	206
<i>Le « vrai mouvement de la pensée » (du problématique à la question).....</i>	<i>210</i>
Une méthode différentielle.....	210
Synthèses du temps et de l'inconscient	213
Une parodie non rationaliste de la Dédution kantienne	216
LA PREMIERE SYNTHÈSE (FONDATION).....	220
<i>La synthèse passive de l'habitude (principe empirique)</i>	<i>220</i>
La modification	220
Le domaine du comportement.....	223
« Un riche domaine de signes »	224
La réforme de l'esthétique transcendantale.....	224
Le moi passif et la finitude de la contraction	229
<i>Le plaisir comme principe.....</i>	<i>232</i>
LA DEUXIEME SYNTHÈSE (FONDEMENT).....	238
<i>Du principe empirique au principe transcendantal.....</i>	<i>238</i>
Le principe transcendantal et l'impuissance de la preuve apagogique	238
La différence de nature entre le passé et le présent	243
<i>Les paradoxes du passé pur (synthèse passive de la mémoire).....</i>	<i>247</i>
La coexistence de tout le passé avec lui-même.....	247
La répétition dans l'inconscient et l'action	255
<i>Érôs et Mnémosyne (« toute réminiscence est érotique »)</i>	<i>263</i>
LA TROISIEME SYNTHÈSE (LE SANS-FOND).....	268
<i>Le cercle du Même et le coude.....</i>	<i>268</i>
La circularité du fondement.....	268
Du cogito cartésien au cogito kantien (le paradoxe du sens interne)	271
<i>La ligne droite</i>	<i>274</i>
« Le temps est hors de ses gonds »	274
Le problème de l'instinct de mort (Thanatos).....	277
La perversion et la pensée	279
<i>Le cercle de l'Autre.....</i>	<i>282</i>
L'auto-affection (l'expression dans son ensemble)	282
La synthèse de l'avenir (vérité ésotérique de l'éternel retour)	284
CONCLUSION — ESTHETIQUE, ANALYTIQUE, DIALECTIQUE.....	290
DEUXIEME SECTION	295
CHAPITRE 5. THEORIE DE L'IDEE.....	297
L'IDEE VIRTUELLE	298
<i>Le virtuel au lieu du possible.....</i>	<i>299</i>
Au-delà du possible et du réel (les Stoïciens, Kant).....	299
Vers le virtuel (Leibniz, Maïmon)	302

« Logique, c'est-à-dire dialectique »	305
Une dialectique sans négation.....	305
Le problématique n'est pas négatif.....	306
Le paradoxe au lieu de la contradiction	310
Une casuistique transcendantale.....	313
« L'Idee n'est pas du tout l'essence »	313
La vice-diction au lieu de la contradiction.....	315
LA DETERMINATION PROGRESSIVE DE L'IDEE	317
<i>Les trois moments de l'Idee ou les trois figures de la raison suffisante</i>	317
Le troisième âge de la raison suffisante	317
La dimension temporelle idéale de la détermination progressive.....	321
La mort commune du moi, du monde et de Dieu.....	324
« L'Idee est un universel concret »	330
<i>Le principe de déterminabilité (élément de la quantitabilité)</i>	332
Le principe de déterminabilité.....	332
L'indéterminé et l'élément de la quantitabilité.....	337
<i>Le principe de détermination réciproque (élément de la qualitatilité)</i>	342
Le rapport différentiel ou la détermination réciproque.....	342
De la qualité à la qualitatilité	344
<i>Le principe de détermination complète (élément de la potentialité)</i>	351
La potentialité et le concept ordinal de nombre.....	351
Les singularités ou la détermination complète.....	355
CONCLUSION — DE LA DIALECTIQUE A LA THEORIE DES MULTIPLICITES.....	359
CHAPITRE 6. PHILOSOPHIE ET SCIENCES.....	361
LA DIALECTIQUE DES IDEES, LA PHILOSOPHIE ET LA SCIENCE	362
<i>Une voie dualiste et métaphysique</i>	362
Le rejet de la définition néo-kantienne de la philosophie.....	362
Le rapport entre philosophie et science dans les études de Deleuze.....	367
<i>La dialectique des problèmes et leurs expressions scientifiques</i>	373
L'attachement au concept de dialectique	373
« Les problèmes sont toujours dialectiques ».....	376
Problèmes dialectiques, champs symboliques et théories scientifiques.....	379
LA DIALECTIQUE OU LE CALCUL DES PROBLEMES	386
<i>De l'universalité de la dialectique à la mathesis universalis</i>	386
Le cercle du problème et de la solution.....	386
Le critère intrinsèque de résolubilité d'un problème (Abel et Galois).....	390
« L'algèbre de la pensée pure »	394
De la métaphysique du calcul à la dialectique du calcul.....	394
Une mathesis universalis non rationaliste.....	397
LA THEORIE DES STRUCTURES SYMBOLIQUES ET DES MULTIPLICITES VIRTUELLES	404
<i>Apparition, enjeu et critères de la structure et de la multiplicité</i>	404
<i>Le structuralisme génétique</i>	408
Le structuralisme et la philosophie transcendantale.....	408
De la structure à la multiplicité	410
<i>La théorie des multiplicités</i>	413
Origine et fonction de la notion de multiplicité	413

La théorie des multiplicités, la pratique de la philosophie.....	414
L'ONTOLOGIE, LA QUESTION ET L'AVENTURE DES IDEES.....	422
<i>Le problème et la question.....</i>	<i>423</i>
L'origine radicale des Idées.....	423
L'Être comme question (portée ontologique de l'empirisme supérieur).....	425
« <i>Penser, c'est émettre un coup de dés</i> ».....	428
L'Idée de jeu ou le jeu pur.....	428
Affirmer tout le hasard, affirmer la nécessité (répétition de la différence).....	433
La renaissance de l'ontologie dans la pensée moderne.....	438
CONCLUSION — LES QUATRE INSTANCES.....	440
CHAPITRE 7. DU VIRTUEL A L'ACTUEL.....	443
LA DRAMATISATION ET L'INDIVIDUATION INTENSIVE.....	444
<i>Idée, dramatisation, différenciation.....</i>	<i>444</i>
Genèse statique et synthèse passive.....	444
La dramatisation au lieu du schème, ou le principe d'individuation.....	447
Les dynamismes spatio-temporels.....	450
<i>L'intensité, un principe transcendantal asymétrique.....</i>	<i>454</i>
La correspondance entre la dialectique et l'esthétique.....	454
L'affinité des quantités intensives avec l'étendue.....	457
L'affinité des quantités intensives avec les différentielles.....	465
DU PHYSIQUE AU PSYCHIQUE.....	471
<i>Le critère de l'évolution vers le complexe.....</i>	<i>471</i>
Les catégories du système en général (système signal-signe).....	471
Les valeurs d'implication ou les centres d'enveloppement.....	475
Les deux faces de la mort.....	479
Le danger de la folie.....	484
<i>La spécificité des systèmes psychiques et la structure-autrui.....</i>	<i>487</i>
Le système du Je fêlé et du Moi dissous.....	487
La structure-autrui.....	490
Vers un monde sans Autrui.....	493
CONCLUSION — LA PENSÉE A L'ÉPREUVE DE L'EXISTENCE.....	498
CHAPITRE 8. LES AVENTURES DE LA PENSÉE.....	501
LE MOUVEMENT REEL DE L'APPRENDRE.....	501
<i>La recherche de la vérité.....</i>	<i>501</i>
Procès conceptuel et itinéraire existentiel.....	501
Le mouvement réel de la pensée (antilogos).....	507
<i>La genèse dynamique de la pensée.....</i>	<i>513</i>
Rompre avec la doxa (le signe, la bêtise et la bassesse).....	514
Critique de la doctrine kantienne des facultés.....	519
Pour une doctrine complète des facultés (sensation, imagination, mémoire, pensée).....	522
L'EXPRESSION DE L'ABSOLU ET LE LANGAGE.....	532
<i>L'expression de l'absolu.....</i>	<i>533</i>
Signe, sens, essence.....	533
Le sens, l'événement, l'exprimé.....	537
Les paradoxes logiques (stérilité et genèse).....	541
<i>Le langage et la pensée pure.....</i>	<i>546</i>

Les deux états du sens (logique formelle et logique transcendantale).....	546
La proposition verbale et les singularités-événements	550
Objet = x, mot = x, action = x	555
<i>La fragilité du sens (la pensée au risque de la folie)</i>	561
La question du non-sens	561
Le saut sur place ou la projection (la perversion et la pensée)	569
Le couronnement de l'île déserte	573
L'opposition dynamique de la pensée, de la folie et de la représentation.....	577
CONCLUSION — DELEUZE ET DERRIDA	582
CONCLUSION	591
L'EXPRESSION DU SYSTEME	592
LA METAMORPHOSE D'ARIANE	607
INDEX NOMINUM	621
BIBLIOGRAPHIE	625
I. OUVRAGES DE GILLES DELEUZE ET ETUDES SUR SON ŒUVRE	626
1. <i>Ouvrages de Gilles Deleuze</i>	626
2. <i>Autres textes de Gilles Deleuze</i>	627
3. <i>Études entièrement ou partiellement consacrées à Gilles Deleuze</i>	628
II. AUTRES OUVRAGES UTILISES	630
1. <i>Dictionnaires, ouvrages généraux et manuels</i>	630
2. <i>Pensée antique, médiévale et renaissante (d'Héraclite à Boehme)</i>	630
3. <i>Pensée classique (de Descartes à Kant)</i>	632
4. <i>Pensée moderne (de Kant à Nietzsche)</i>	633
5. <i>Pensée contemporaine (de Bergson à aujourd'hui)</i>	635
TABLE DES MATIERES	641