

Bernard BENIT

Deleuze. La pensée sans image.

Thèse présentée et soutenue publiquement le 07/01/2017
en vue de l'obtention du doctorat de philosophie
de l'Université Paris Ovest Nanterre La Défense
Ecole doctorale 139 : Connaissances, langages, modélisations.

sous la direction de Mme Anne SAUVAGNARGUES

Jury :

Rapporteur:	M. Guillaume SIBERTIN-BLANC	MCF HDR, Université Toulouse 2 Le Mirail
Rapporteur:	M Lorenzo VINCIGUERRA	Professeur Université Jules Verne de Picardie
Membre du jury:	M. Pierre MONTEBELLO	Professeur, Université Toulouse 2 Le Mirail
Membre du jury:	Mme Anne SAUVAGNARGUES, Directrice de thèse	Professeure, Université Paris Ovest Nanterre La Défense
Membre du jury:	M. François SEBBAH	Professeur, Université Paris Ovest Nanterre La Défense

à Marie

"Ecrire sur Deleuze, ce n'est donc pas commémorer une révolution philosophique déjà faite. Personne ne sait ni ne prétend dire ce qu'est 'la' philosophie de Deleuze ; nous nous sentons affectés par Deleuze, nous autres ses explorateurs, pour autant que nous essayons de faire aujourd'hui de la philosophie ; nous présumons que la philosophie ne sortira pas indemne de l'aventure deleuzienne, mais nous savons que c'est à nous de le montrer et de l'accomplir."

François Zourabichvili, "Introduction inédite (2004) : l'ontologique et le transcendantal", in *La philosophie de Deleuze*, F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, Paris, PUF, 2004, p. 12.

REMERCIEMENTS

Je remercie profondément Anne Sauvagnargues, ma directrice de recherche, pour sa confiance, sa lecture bienveillante et exigeante et ses précieux conseils.

Je remercie également Boris Bucharles et Grégoire Lacaze, pour leurs lectures attentives, leurs conseils et leurs encouragements.

Je remercie enfin mes proches pour leur patience et leur compréhension.

LISTE DES ABREVIATIONS

Les textes de Deleuze mentionnés sont cités sous les abréviations suivantes, suivies du numéro de la page :

- AO *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti- Œdipe*, tome 1 (écrit avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1972.
- B *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- CC *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- D *Dialogues* (écrit avec Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1977.
- DR *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- ES *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- ID *L'île déserte. Textes et entretiens, 1953-1974*, Paris, éd. Lapoujade, Minuit, 2002.
- LS *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- MP *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*, tome 2 (écrit avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1980.
- N *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
- NP *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- P *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- PCK *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- PS *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, repris et complété en 1970 et en 1976.
- PSM *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.
- QPh *Qu'est-ce que la philosophie ?* (écrit avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1991.
- RF *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris, éd. Lapoujade, Minuit, 2003.
- SPE *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.
- SPP *Spinoza. Philosophie politique*, Paris, Minuit, 1981.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION.....	10
PREMIERE PARTIE – LA CRITIQUE DE L’IMAGE DOGMATIQUE DE LA PENSEE (le point de départ).....	26
CHAPITRE 1 - Critique de l’image dogmatique de la pensée dans <i>Nietzsche et la philosophie</i>.....	30
1- Présentation des trois thèses de l’image dogmatique de la pensée.....	30
2- Critique de la première thèse : substitution du sens et de la valeur au vrai.....	31
2.1- La généalogie comme critique immanente.....	32
a- La substitution de la valeur et du sens au vrai.....	36
b- La nouvelle forme de la question de l’essence.....	43
c- La volonté de puissance et l’éternel retour.....	45
d- La nouvelle méthode de dramatisation.....	58
2.2- La genèse de la pensée et des catégories chez Nietzsche.....	59
a- La genèse de la pensée.....	60
b- La genèse des catégories.....	71
3- Critique de la deuxième thèse : substitution de la bêtise à l’erreur.....	75
3.1- La bêtise se substitue à l’erreur.....	75
3.2- L’utilité de la philosophie : dénoncer les mystifications.....	76
a- Le ressentiment comme "vengeance imaginaire".....	81
b- La mauvaise conscience comme origine du "monde renversé".....	93
c- L’idéal ascétique comme "fiction d’un autre monde".....	96
d- La dialectique comme refuge de toutes les mystifications.....	98
3.3- L’image du philosophe.....	105
3.4- La nouvelle image de la pensée.....	108
4- Critique de la troisième thèse : substitution de la culture à la méthode.....	108
4.1- La culture se substitue à la méthode.....	108
4.2- La culture est l’activité générique de l’homme (point de vue préhistorique).....	110
4.3- Le but de la culture : produire l’homme libre (point de vue post-historique).....	113
4.4- La dégénérescence de la culture : l’homme domestiqué (point de vue historique).....	114
CHAPITRE 2 - Critique de l’image représentative de la pensée dans <i>Proust et les signes</i>.....	119
1- La reprise du projet d’une critique immanente par l’art.....	119
2- Présentation des trois présupposés de l’image de la pensée.....	126
3- Critique du premier présupposé : le problème du rapport de la pensée à la vérité.....	128
3.1- "Vérités abstraites, intellectuelles" et "vérités concrètes, sensibles".....	132
3.2- Le dualisme bergsonien de l’intelligence et de l’intuition.....	134
a- La critique de l’intelligence.....	135
b- La critique du langage ordinaire.....	138
c- L’intuition comme méthode : les 4 caractères de l’intuition.....	139
d- Intuition et image de la pensée.....	162
3.3- Le style proustien.....	190

4- Critique du deuxième présupposé : le problème du rapport de la pensée au sensible	194
.....	
4.1- Typologie des signes (les quatre mondes de signes).....	197
a- Le premier monde de la mondanité.....	198
b- Le deuxième monde de l'amour	199
c- Le troisième monde des impressions et qualités sensibles.....	201
d- Le quatrième monde de l'art	205
4.2- L'usage privilégié de l'art pour le philosophe.....	225
4.3- Les quatre lignes de temps	233
a- La première ligne du "temps qu'on perd"	235
b- La deuxième ligne du "temps perdu"	236
c- La troisième ligne du "temps qu'on retrouve"	237
d- La quatrième ligne du "temps retrouvé"	241
5- Critique du troisième présupposé : le problème du sens de la pensée	244
5.1- La doctrine kantienne des facultés.....	246
a- Les deux sens du mot faculté	247
b- L'accord des facultés dans la <i>Critique de la raison pure</i>	248
c- L'accord des facultés dans la <i>Critique de la raison pratique</i>	252
d- Les genèses transcendantales des facultés dans la <i>Critique du jugement</i>	256
5.2- Proust et l'aventure de l'involontaire.....	277
CHAPITRE 3 - Critique de l'image représentative de la pensée dans <i>Différence et répétition</i>	284
1- Reprise d'une critique immanente : libérer la pensée en détruisant l'image représentative de la pensée	284
2- Critique des huit postulats de l'image représentative de la pensée	295
2.1- Critique du 1° postulat du principe (ou de la <i>Cogitatio natura universalis</i>).....	295
2.2- Critique du 2° postulat de l'idéal (ou du sens commun)	298
2.3- Critique du 3° postulat du modèle (ou de la reconnaissance)	301
a- Penser, c'est reconnaître.	302
b- Le double danger de la reconnaissance.	304
2.4- Critique du 4° postulat de l'élément (ou de la représentation).....	306
a- Les étapes de l'histoire de la représentation.....	308
b- La représentation, lieu de l'illusion transcendantale.	314
2.5- Critique du 5° postulat du négatif (ou de l'erreur)	320
2.6- Critique du 6° postulat de la fonction logique (ou de la proposition)	326
2.7- Critique du 7° postulat de la modalité (ou des solutions)	335
2.8- Critique du 8° postulat de la fin (ou du résultat), postulat du savoir	343
DEUXIEME PARTIE - UNE PENSEE SANS IMAGE (la différence ou le vrai commencement et l'authentique répétition).....	348
CHAPITRE 1 : le projet d'une pensée sans image.....	348
CHAPITRE 2 : Les huit conditions d'une pensée sans image (la différence ou le vrai commencement).....	350
1- Une pensée intempestive : "mauvaise volonté" et "impuissance à penser"	351
a- Mauvaise volonté	352
b- Impuissance à penser	352

c- Une pensée intempestive.....	353
2- La violence de la rencontre du signe force à penser	355
a- La nécessité absolue de la pensée requiert la rencontre avec un signe.....	356
b- La violence du signe force à penser : l'exercice transcendant des facultés.....	359
c- Expliquer le sens impliqué dans le signe.....	372
3- La discordance des facultés	379
a- L'empirisme supérieur ou empirisme transcendantal.....	380
b- Le dérèglement des facultés	382
4- La genèse de penser dans la pensée	417
a- Les Idées sont des instances problématiques et des multiplicités virtuelles.....	417
b- Artaud et la "terrible révélation d'une pensée sans image".....	434
5- Le problème de la bêtise.....	437
a- La pensée et l'individuation	439
b- Le sans-fond.....	460
6- Le sens paradoxal.....	468
a- La question du sens dans les œuvres antérieures à <i>Différence et répétition</i>	470
b- Les paradoxes du sens.....	476
7- L'importance des problèmes.....	482
a- Dénoncer et lutter contre les faux problèmes comme illusions (Bergson).....	483
b- La constitution des problèmes	494
8- Apprendre	514
a- Apprendre, c'est explorer l'Idée	515
b- Apprendre, c'est élever chaque faculté à son exercice transcendant	518
CHAPITRE 3 : Le système du simulacre comme pensée sans image (l'authentique répétition).....	521
1- Le simulacre hante la philosophie de Deleuze.....	521
a- Lucrèce : les simulacres sont réels, sans être sensibles.....	522
b- Klossowski : la fonction dépersonnalisante et dissolvante des simulacres.....	534
c- Les simulacres comme actes de renversement du platonisme.....	564
d- Tournier : les simulacres sont des doubles qui libèrent les Eléments.....	581
2- Le renversement du platonisme.....	596
a- La réhabilitation du simulacre.....	596
b- Renversement deleuzien du platonisme.....	598
3- Le système du simulacre.....	608
3-1- La profondeur, le spatium, où s'organisent les intensités.....	611
3.2- Les intensités forment des séries disparates et dessinent des champs d'individuation (facteurs individuels).....	613
3.3 - Le "précurseur sombre" les met en communication.....	635
3.4 - Il s'ensuit des couplages, des résonances internes et des mouvements forcés.....	639
3.5 - Se constituent des moi passifs et des sujets larvaires, et se forment de purs dynamismes spatio-temporels.....	642
3.6 - Qualités et extensions, espèces et parties forment la double différenciation et viennent recouvrir les facteurs individuels.....	659
3.7 - Centres d'enveloppement témoignent de la persistance des facteurs individuels dans le monde développé des qualités et étendus.....	663
4- La question de l'origine des Idées.....	668

5- Les notions nomades ou "phantastiques"	674
6- Simulacre, univocité et éternel retour	680
CONCLUSION.....	694
BIBLIOGRAPHIE	705
1- Littérature primaire. Œuvres de Deleuze.....	705
2- Etudes sur Deleuze.....	709
3- Bibliographie générale.....	711

INTRODUCTION

Cette recherche est née de la rencontre avec une expression énigmatique que Deleuze emploie dans *Différence et répétition*¹ : la "pensée sans image". La pensée sans image apparaît dans le chapitre III et en conclusion de ce livre. Deleuze y envisage la théorie d'une pensée sans image, inséparable de la critique de l'image de la pensée : dans le même mouvement, en effet, l'image de la pensée fait l'objet d'une critique radicale, de laquelle surgissent les conditions d'une pensée sans image qui se substituent à elle. Les lecteurs de Deleuze ont souvent souligné le caractère énigmatique de l'expression "pensée sans image" qui n'a fait l'objet d'aucune explicitation minutieuse de sa part dans *Différence et répétition* (1968), ni même lorsqu'elle réapparaît ensuite, à deux reprises, dans *Dialogues (I)*² en 1977 et dans *Mille plateaux (12°)*³ en 1980. Non seulement elle n'est pas explicitée, mais elle disparaît définitivement du vocabulaire deleuzien après 1980. Pour délimiter notre champ de recherche, indiquons que celle-ci porte exclusivement sur l'émergence de la pensée sans image. Aussi nous bornerons-nous à solliciter les premières œuvres de Deleuze, de *Empirisme et subjectivité*⁴ (1953) à *Différence et répétition* (1968), ainsi que les articles publiés durant cette même période.

Le problème, que fait surgir l'expression "pensée sans image", consiste dans les rapports qu'entretient la pensée avec l'image dans la philosophie de Deleuze. C'est ce problème que nous nous donnons pour tâche de construire et de résoudre : Deleuze s'efforce de conquérir une "nouvelle" image de la pensée qui serait libérée au terme d'une critique radicale dénonçant l'image de la pensée, c'est-à-dire la représentation et ses

¹ Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968 (désormais noté DR).

² Deleuze, *Dialogue (avec C. Parnet)*, Paris, Flammarion, p. 20 (noté désormais D).

³ Deleuze, *Mille Plateaux (avec F. Guattari)*, 12°, Paris, Minuit, p. 464-470 (désormais noté MP).

⁴ Deleuze, *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953 (désormais noté ES).

postulats. Mais, dans le même temps, il recherche une pensée sans image, une pensée libérée de l'image. Comment comprendre cette double exigence, en apparence, contradictoire ?

Il convient d'abord de préciser ce que signifie l'image de la pensée. Selon un sens large, l'image de la pensée, c'est l'image que la pensée se donne d'elle-même : c'est l'image mentale, représentative et implicite, qui précède et conditionne la pensée. Avant de penser, la pensée a déjà une image de ce que signifie penser. C'est cette image que Deleuze entreprend de critiquer radicalement, en montrant que la philosophie, en se donnant une image représentative et implicite de la pensée, ne peut que se dénaturer et s'assujettir à cette image, incapable de saisir le sens de la pensée. Autrement dit, tant que cette image représentative est opératoire, la pensée ignore sa nature et ses conditions d'exercice.

L'entreprise de Deleuze consiste à présenter l'image de la pensée comme l'ensemble des présupposés implicites de la pensée, sous la forme d'une représentation que la pensée a d'elle-même, avant de penser. A ce titre, on pourrait croire que Deleuze n'est guère original et qu'il s'inscrit dans la longue tradition de la philosophie. Et cela, pour deux raisons. D'abord, depuis Platon, les philosophes interrogent la nature de l'acte de penser. Incapable de saisir en lui-même l'acte de penser, la pensée passe par la médiation de l'image. L'image, c'est ce qui fait apparaître, ce qui donne à voir ce qui ne peut pas être vu, ce qui n'est pas sensible. Mais, par là-même, l'image ne présente qu'un reflet, une copie ressemblante d'un modèle qu'elle ne peut pas rejoindre. L'image, en tant qu'elle fait voir, est un moyen qui permet à la pensée de se déployer et de se saisir. L'image est ce à travers quoi la pensée se soutient et se stabilise en se donnant un objet ou en se prenant elle-même pour objet : l'image donne ainsi accès à l'objet visé, ici la pensée. Mais ce moyen se tourne inévitablement en obstacle : dans l'image, la pensée se fige, s'immobilise dans son résultat ;

elle n'obtient que le résultat déposé au terme de son activité, c'est-à-dire une pensée particulière, figée, datée, déterminée et non l'acte de penser. La pensée se dérobe derrière le produit de son activité, car elle est mouvement, déploiement, devenir. L'image n'est qu'une stabilisation, toujours précaire et partielle, qui est emportée dans la tentative ultérieure de la pensée. L'image est donc une médiation par laquelle la pensée s'altère, est dépossédée d'elle-même. Ainsi, la pensée se dénature en se perdant dans la médiation. En passant par la médiation de l'image, non seulement la pensée échoue à se déployer et à se saisir en et par elle-même, mais elle se place sous la dépendance de l'image : elle en est prisonnière et y est soumise. Ensuite, ce qui est plus grave, dans l'image dans laquelle elle se médiatise, se réfracte et se représente, la pensée croit qu'elle se déploie spontanément, qu'elle commence véritablement à partir d'elle-même, par son propre pouvoir. Elle ignore que son déploiement, supposé spontané, s'effectue en réalité à partir de présupposés implicites et inexplorés, c'est-à-dire à partir de l'image de la pensée. Il y a donc à la fois une impuissance et une illusion de la pensée à penser sa nature et les conditions de son exercice, par le biais de l'image. Or, Deleuze ne peut pas se satisfaire de cette double critique de l'image et, en cela, il rompt avec ses prédécesseurs. Pour Deleuze, il s'agit d'aller plus loin, de mettre en question la critique elle-même, d'opérer une critique plus radicale, une critique "immanente" qui permet, négativement, de dégager et de dénoncer les présupposés de la pensée (son image représentative, arbitraire et opératoire) et, positivement, de dépasser l'image représentative pour faire advenir une pensée sans image.

Dès lors, que faut-il entendre par "pensée sans image" ? Pour échapper aux difficultés et aux impasses précédentes, les philosophes ont déjà tenté d'élaborer une pensée sans image. L'histoire de la métaphysique est encombrée de nombreuses tentatives de ce genre. La pensée sans image y est envisagée comme pensée pure, substantielle,

transcendante, qui accéderait intimement à elle-même et qui coïnciderait avec elle-même dans une intuition intellectuelle : la pensée ne sortirait plus d'elle-même pour se contempler dans le miroir de son image, mais se saisirait sans image (sans analogie ou métaphore), directement (sans médiation) et de façon transparente (sans implicite). Tel est, par exemple, le Cogito cartésien. Or, comme l'a montré Kant, une telle tentative ne peut qu'être vaine et illusoire⁵ : lorsqu'elle prétend, en tant que pensée pure, s'élever au-delà de l'expérience et coïncider avec elle-même dans une intuition intellectuelle, la métaphysique sombre dans l'illusion. Bien plus, et à l'inverse, y a-t-il un sens à prétendre se passer d'image, alors que sont recherchées les conditions de l'acte de penser ? Que peuvent être les conditions de la pensée, si elles ne réduisent pas à des présupposés, à des préalables à l'acte de penser ? Autrement dit, peut-on penser sans savoir à l'avance ce qu'est penser ? Peut-on chercher des conditions sans se les représenter ? Que peut être une telle image non représentative de la pensée ? De même, quel sens peut avoir une pensée sans image qui n'est pas la vaine tentative d'une pensée pure et transcendante, mais au contraire une pensée "sauvage", qui émerge de conditions réelles, non préalables, et qui est non représentable, comme le soutient Deleuze ? Telles sont les questions auxquelles il faudra répondre .

Dès lors, notre problème se précise et ne pourra être résolu que si nous parvenons à rendre compte de l'émergence de la pensée sans image, conditionnée par la nouvelle image de la pensée. En effet, comment expliquer l'émergence de la pensée sans image ? Certains "commentateurs" de Deleuze⁶ ont interrogé l'expression "pensée sans image", sans dissiper

⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, Introduction, 1, in *Œuvres philosophiques*, I, La Pléiade, p. 1015-1016.

⁶ La pensée sans image a été interrogée par les "commentateurs" suivants : F Zourabichvili, *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994 et *Le Vocabulaire de Deleuze*, Paris, Ellipses, 2004 ; P Verstraeten, "De l'image de la pensée à la pensée sans image", in *L'Image. Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Vrin, 1998 ; R Sasso, article "Image de la pensée", in *Le Vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les Cahiers de Noesis, n° 3, Paris, Vrin, 2003 ; R Bellour, "L'image de la pensée : art ou philosophie, ou au-delà ?", in *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes, éd. Cécile Defaut, 2007 ; P Montebello, *Deleuze*,

totale­ment le caractère énigmatique de celle-ci. C'est ce qui nous pousse, à notre tour, à l'affronter, en mettant à l'épreuve l'hypothèse suivante : Deleuze projette, dans *Différence et répétition*, de faire advenir une pensée sans image, après en avoir dégagé les conditions réelles. Ce projet d'une pensée sans image consiste plus précisément à opérer, dans un même mouvement, la critique de l'image représentative de la pensée et à tracer les conditions de l'émergence d'une pensée sans image. Deleuze dessine ainsi les conditions requises pour qu'émerge une pensée sans image. Celle-ci s'incarne dans le simulacre. Notre tâche consiste dès lors à suivre l'élaboration de cette "incarnation" de la pensée sans image dans le simulacre, à travers les trois œuvres de Deleuze qui sont les grandes étapes préparatoires à son surgissement : *Nietzsche et la philosophie* (1962), *Proust et les signes* (1964) et *Différence et répétition* (1968).

Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze opère la critique de l'image de la pensée, une critique radicale, immanente, de l'image représentative de la pensée, qui est une remise en question de la critique kantienne. C'est la première confrontation avec Kant, même si elle est indirecte, car Deleuze se consacre, dans cet ouvrage, à la présentation de la pensée nietzschéenne. En effet, la critique kantienne est considérée comme partielle, insuffisamment critique, selon Deleuze à la suite de Nietzsche : en assimilant la pensée à la raison, Kant a dénaturé la critique, en se contentant de distribuer les domaines de la raison et de reconnaître les illusions de celle-ci, sans en faire la genèse que seule une critique immanente peut effectuer. C'est pourquoi Deleuze soutient, avec Nietzsche, que les illusions doivent être, non seulement identifiées, mais dénoncées et combattues sans relâche, car elles nuisent à la pensée. Selon Deleuze, Kant n'a pas compris la dimension mystificatrice de

Paris, Vrin, 2008 ; A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009 ; J Rosenvallou, "L'immanence et son dehors", in revue *Europa*, n° 996, avril 2012 ; S Llieres, *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2012.

l'image représentative de la pensée, qui est le masque d'une pensée figée qui emprisonne les forces de la pensée et qui la sépare de ce qu'elle peut. La pensée est ainsi mise sous la dépendance de l'image et empêchée de s'exercer librement, en se faisant simplement une représentation d'elle-même. Pour cela, Deleuze met à jour la genèse de l'image : il examine les étapes de sa constitution chez Nietzsche. Dans la représentation, la pensée projette l'image de ce qu'elle croit être son exercice et le fige ainsi dans une image inversée : elle réduit "penser" à "se représenter" et, par là, dénature son exercice, le diminue et même l'anéantit. C'est pourquoi l'image représentative de la pensée, symptôme de forces réactives, doit être combattue : il faut sans cesse déjouer ses pièges, ses mystifications qui sont autant d'obstacles à l'émergence d'une pensée libérée, apte à penser librement. A cette fin, Deleuze caractérise précisément l'image représentative de la pensée : elle repose sur trois thèses qu'il identifie et critique. Leur critique s'accompagne, dans le même mouvement, d'une triple substitution qui forme une "nouvelle image de la pensée" chez Nietzsche : au vrai comme élément de la pensée, sont substitués le sens et la valeur ; à l'erreur comme seul négatif de la pensée, est substituée la bêtise ; à la méthode comme moyen de conjurer l'erreur, est substituée la culture comme contrainte nécessaire à la pensée. En d'autres termes, dans la nouvelle image nietzschéenne de la pensée, la pensée est déterminée par des forces affirmatives qui lui donnent sens et valeur, sous la contrainte de la culture, et qui visent à nuire à la bêtise. Sont ainsi dénoncées les mystifications qui produisent une image renversée de la pensée, une représentation falsifiée, séparant la pensée de ce qu'elle peut. Cette première étape permet à Deleuze, avec Nietzsche, de mettre à jour la constitution de l'image représentative de la pensée, de procéder à sa critique, qui dépasse la critique kantienne, et de lui substituer une nouvelle image. Aussi Deleuze présente-t-il l'image de la pensée sous une double forme, l'une négative,

représentative, qu'il s'agit de combattre, et l'autre positive, "nouvelle", dont il faut s'inspirer et qu'il faut promouvoir. Là surgit une difficulté : comment distinguer ces deux usages de l'image de la pensée ? Par quels critères peut-on identifier l'usage négatif, représentatif, et le distinguer d'un nouvel usage, positif ? L'image recouvre-t-elle la même chose dans les deux cas ? Plus précisément, la nouvelle image est-elle encore une image, si on assimile l'image à la représentation que la pensée se donne implicitement d'elle-même ? Qu'est-ce que l'image non représentative invoquée Nietzsche, qui n'a de cesse de mener la lutte pour démasquer et combattre la représentation et ses dangers, de développer une pensée non représentative ? En somme, la notion d'image est le lieu d'un problème : Qu'est-ce qu'une nouvelle image qui n'est pas représentative ? Est-ce encore une image et en quel sens ? Pourquoi Deleuze conserve-t-il la notion d'image, en la qualifiant de "nouvelle", malgré les risques d'ambiguïté ? Dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze n'apporte pas de réponses à ces questions.

Avec *Proust et les signes*, Deleuze sollicite l'œuvre d'un écrivain : *A la recherche du temps perdu* de Proust. L'image représentative de la pensée des philosophes est à nouveau examinée, mais à partir de ce qui lui est hétérogène, la littérature : l'implicite de la pensée se donne désormais dans les trois présupposés de la philosophie rationaliste. En déplaçant l'approche de l'image représentative de la pensée et en se plaçant, de façon surprenante, sur le terrain de l'art, Deleuze relance la question de la critique et poursuit sa confrontation avec Kant, toujours indirectement, en examinant et subvertissant notamment la doctrine kantienne des facultés qu'il applique à sa lecture de Proust. L'image représentative de la pensée y est présentée sous la forme de trois présupposés, dont Proust montre, selon Deleuze, que chacun est le lieu d'un problème. Pour résoudre ces trois problèmes, l'écrivain "expérimente" par la littérature et libère ainsi la pensée de l'image qui en altère l'exercice.

Le premier présupposé pose le problème du rapport de la pensée à la vérité. A cette occasion, Deleuze distingue deux types de vérités, celles de la philosophie (intellectuelles et abstraites) et celles de l'art (sensibles et concrètes). Le rapport de la pensée à la vérité y est envisagé, non à partir de l'intuition du philosophe, mais d'après le style de l'écrivain. Le deuxième présupposé pose le problème du rapport de la pensée au sensible. Selon Deleuze, la pensée ne relève pas de la bonne volonté du penseur et d'une bonne nature de la pensée, mais surgit de la rencontre violente d'un signe qui force à penser. Avec Proust, Deleuze procède ainsi à une étude minutieuse des signes dont il élabore une typologie et montre que l'apprentissage de chaque type de signes correspond à une ligne de temps. Le troisième présupposé pose le problème du sens de l'acte de penser : Deleuze applique à Proust sa lecture de la doctrine des facultés de Kant qu'il a déplacée, notamment en caractérisant la discordance des facultés comme "passage à la limite", en substituant "l'involontaire" proustien au "pur" kantien et en présentant la genèse de "penser" dans la pensée. En somme, pour Deleuze, Proust "réforme" l'image représentative de la pensée de la philosophie rationaliste : à une pensée supposée en affinité avec le vrai, de bonne nature, et à un penseur de bonne volonté, il substitue une pensée involontaire, née dans la pensée même lors d'une rencontre violente avec un signe qui force à penser. Pourtant, les mêmes questions, posées au terme de la lecture de *Nietzsche et la philosophie*, resurgissent et restent encore sans réponse. Toutefois, et cela est décisif, l'image "réformée" de la pensée est désormais un acquis précieux pour Deleuze dans son combat contre l'image représentative de la pensée, car elle est obtenue à partir de ce qui lui est hétérogène, la littérature. En effet, la littérature montre le chemin à la philosophie pour la conquête d'une pensée immanente, libérée de la représentation, comme la littérature a su la mener : l'expérience littéraire met la pensée aux prises avec une expérience radicale,

transcendantale, qui dépasse la représentation et ses conventions, et la force à créer ; en retour, elle transforme, par cette rencontre, les catégories de la représentation.

Enfin, dans *Différence et répétition*, Deleuze reprend, réorganise et approfondit les résultats des deux livres précédents, mais il le fait désormais pour son propre compte. Est envisagée une philosophie sans présupposés, répondant à une triple exigence : une critique radicale de l'Image et des "postulats" qu'elle implique (c'est son point de départ), une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non philosophie (c'est sa différence ou son vrai commencement) et une pensée sans image (c'est son authentique répétition).

La première exigence (le point de départ) consiste en une critique de l'image représentative de la pensée qui s'est enrichie et implique désormais huit postulats. Ces postulats constituent les présupposés les plus généraux de la pensée philosophique et forment l'Image de la pensée, avec un I majuscule, c'est-à-dire l' "image dogmatique ou orthodoxe, image morale" de la pensée, pré-philosophique et naturelle. La pensée philosophique, dans son ensemble, qui est prise pour cible ici par Deleuze, est celle que propage l'histoire de la philosophie, officielle et dominante, avec ses grandes figures tutélaires : Platon, Descartes, Kant, Hegel. Toute pensée philosophique implique ainsi huit postulats : 1- du principe (la bonne volonté du penseur et la bonne nature de la pensée) ; 2- de l'idéal (le sens commun comme concorde des facultés, dont le bon sens garantit la répartition) ; 3- du modèle (la recognition, conviant les facultés à s'exercer sur un objet supposé le même, opère la distinction entre fait et droit, et implique l'identité du Moi dans le Je pense) ; 4- de l'élément (la représentation subordonne la différence aux dimensions du Même et du Semblable, de l'Opposé et de l'Analogue) ; 5- du négatif (l'erreur, comme seul négatif, est un effet provenant de mécanismes externes, mais se produit dans la pensée) ; 6- de la fonction logique (dans la proposition, il y a un privilège de la désignation, comme lieu

de la vérité, réduisant le sens de la proposition à un double neutralisé ou un redoublement indéfini) ; 7- de la modalité (le privilège des solutions, réduisant les problèmes à être décalqués matériellement sur les propositions ou à être formellement définis par leur possibilité d'être résolus) ; 8- de la fin (le savoir, comme résultat attendu, subordonne l'apprendre ; la méthode subordonne la culture).

La seconde exigence (la différence ou le vrai commencement) consiste en une lutte rigoureuse contre l'Image de la pensée, dénoncée comme non philosophie : cette lutte s'engage avec la production d'une nouvelle image de la pensée qui est l'ensemble des conditions réelles requises pour l'émergence d'une pensée sans image. Les postulats ne sont que des conditions de possibilité de l'Image de la pensée comme représentation. A ces conditions de possibilités, Deleuze substitue les conditions réelles d'une pensée sans image. La pensée sans image requiert ainsi huit conditions : 1- La pensée sans image exige la mauvaise volonté et l'impuissance à penser ; 2- La pensée, contrainte par la rencontre violente d'un signe, est forcée de penser l'impensable ; 3- La pensée naît dès lors, par une intensité, dans son exercice discordant qui la porte à sa limite ; 4- La pensée est produite, en elle-même, dans une genèse intensive ; 5- La bêtise, structure de la pensée comme telle, est à la fois la plus grande impuissance à penser et la source de son plus haut pouvoir dans ce qui la force à penser ; 6- La pensée libère le sens, comme l'exprimé de la proposition et le produit dans le problème lui-même ; 7- La pensée construit des problèmes comme objectivités de l'Idée, problèmes à la fois immanents et transcendants, c'est-à-dire des événements qui insistent et persistent dans les solutions ; 8- La pensée, enfin, libère l'apprendre de la subordination au savoir, selon le double aspect de l'exploration de l'Idée, en investissant les problèmes, et de l'élévation de chaque faculté à son exercice

transcendant. Ces huit conditions forment une nouvelle image de la pensée : c'est l'image deleuzienne de la pensée.

La troisième exigence (l'authentique répétition) est une pensée sans image. Pour Deleuze, le projet d'une pensée sans image, c'est l'occasion d'une confrontation directe et approfondie avec Kant. En effet, en poursuivant le projet d'une pensée sans image, il est amené à dépasser la critique kantienne en la réalisant. A la manière de Nietzsche dans la *Généalogie de la morale*, Deleuze critique l'esthétique et l'analytique transcendantales de la *Critique de la raison pure*, en construisant une nouvelle analytique, dans le chapitre IV (Synthèse idéale de la différence), et une nouvelle esthétique (Synthèse asymétrique du sensible), dans le chapitre V⁷. Pour Deleuze, la pensée sans image est une pensée immanente, au contact avec le sensible, une pensée pure et sauvage, sans orientation préalable. Mais, ce n'est surtout pas une pensée spontanée et naturelle que Deleuze combat vigoureusement. C'est, en revanche, comme nous l'avons précédemment indiqué, une pensée qui requiert des conditions réelles, non pas abstraites et générales, transcendantes, mais internes, immanentes, c'est-à-dire des conditions pas plus larges que le conditionné ou des conditions propres à un problème posé et nécessaires à sa résolution : ces conditions ne préexistent pas à la pensée sans image, mais n'existent pas non plus hors de la philosophie. Pour le penseur, il s'agit donc, à partir de ces conditions immanentes, de libérer une pensée sans image, de créer son avènement dans la douleur de sa genèse. Autrement dit, il s'agit de "*fouetter ce chenil d'impossibilités*" que sont nos pensées, selon la formule d'Artaud. L'acte de penser consiste donc à engendrer "penser" dans la pensée. L'abolition de l'image représentative de la pensée se fait donc au profit d'une pensée sans image, c'est-à-dire d'une pensée engendrant son acte même, autocréation de "penser" dans la pensée. Bien

⁷ Voir A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op.cit., p. 34.

plus, pour qu'une pensée sans image puisse s'incarner, il faut que la pensée ait changé d'élément, que son exercice ait lieu hors de tout modèle et de toute représentation. A l'image représentative doit être substituée une image non représentative, "sub-représentative", une image non ressemblante, à la manière de l'art abstrait qui opère une telle révolution dans le domaine de l'art pictural. En effet, avec l'art abstrait, la peinture abandonne tout assujettissement à un objet extérieur pour conquérir, par elle-même, "l'être de la peinture" (espace, couleur, forme, matériau, intensité) en produisant des images non figuratives, non représentatives, qui sont pourtant des images. L'art montre ainsi le chemin à la philosophie pour opérer sa propre révolution : en changeant d'élément, la philosophie peut conquérir "l'être de la pensée", en effectuant le passage d'une pensée soumise à l'élément de la représentation à une pensée libérée de la représentation, relevant d'un élément sub-représentatif. La conclusion du chapitre III de *Différence et répétition* s'achève en indiquant que, les conditions d'une pensée sans image étant dégagées, on peut désormais présenter "*son processus dans le monde*", c'est-à-dire la réalisation d'une pensée sans image.

La réalisation d'une pensée sans image, c'est la conclusion de *Différence et répétition* qui la livre avec le système du simulacre. En effet, le simulacre est un acte de renversement, l'acte de renversement du platonisme, source de l'image représentative de la pensée, selon Deleuze. Le simulacre est la réalisation de la pensée sans image : à partir des conditions réelles, il ouvre à la réalité d'un domaine sub-représentatif. Le simulacre est le caractère de ce qui est, le signe en tant qu'il intériorise les conditions de sa propre répétition. Plus précisément, le simulacre, c'est le lieu de l'actualisation d'Idées comme multiplicités virtuelles. Deleuze soutient ainsi un empirisme de l'Idée. Dans les simulacres, les Idées ou problèmes s'incarnent dans des champs d'individuation, s'actualisent par différenciation,

dans les espèces et les parties, les qualités et les étendues. En réalité, les simulacres hantent la philosophie de Deleuze. Très tôt, il y consacre des analyses qui sont précieuses pour saisir toute leur importance et leur portée. Deleuze explore les simulacres dans quatre articles.

Le premier article⁸, consacré aux philosophies d'Epicure et de Lucrèce, en 1961, présente les simulacres comme émissions d'atomes se détachant de la surface ou de la profondeur des objets, comme des "fantômes" réels, mais non sensibles, comme des enveloppes vides, qui deviennent sources d'illusions, lorsqu'elles se figent dans des images.

Le deuxième article⁹, paru en 1965, porte sur l'œuvre de P. Klossowski, dans laquelle le monde des simulacres s'oppose à celui des identités. Plus précisément, le simulacre, comme intensité, devient phantasme : c'est le passage de l'intensité à l'intentionnalité, du signe au sens.

Le troisième article¹⁰, publié en 1966 et très important pour notre propos, envisage le simulacre comme acte de renversement du platonisme. La tâche de la philosophie est aujourd'hui de dégager l'intempestif qui s'établit dans un triple rapport au temps : par rapport au passé (dans le renversement du platonisme), au présent (dans le simulacre conçu comme le point de la modernité critique) et au futur (dans l'éternel retour pensé comme croyance de l'avenir).

Le quatrième article¹¹, publié en 1967, présente une analyse du roman de M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*. La perte d'autrui est la condition de la conquête de la grande Santé qui est libération d'une image sans ressemblance, double d'elle-même ordinairement refoulé, qui libère, à son tour, de purs éléments habituellement

⁸ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", in *Les Etudes philosophiques*, Nouvelle série, 16^e année, n° 1 (janvier - mars 1961), p. 19-29.

⁹ Deleuze, "Pierre Klossowski et les corps-langage", in *Revue Critique*, n° 214 (mars 1965), p. 201-219.

¹⁰ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e année, n° 4 (octobre - décembre 1966), p. 426-438.

¹¹ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", in *Revue Critique*, n° 241 (juin 1967), p. 503-525.

prisonniers. Les simulacres deviennent ainsi des doubles, des images aériennes, qui se lèvent et libèrent les éléments purs.

Mais, l'articulation des trois exigences (le point de départ, le vrai commencement, l'authentique répétition) doit être précisée, car une difficulté demeure : comment s'articule la nouvelle image de la pensée (différence) avec la pensée sans image (répétition) ? Autrement dit, comment explorer l'Idée ? Si le simulacre est le lieu de l'actualisation de l'Idée, comment rendre compte des dimensions empirique et pluraliste de l'Idée, en l'absence des catégories appartenant au monde de la représentation ? Aux catégories, Deleuze substitue des "notions", qui "décrivent" le simulacre. A la différence des catégories de la représentation, ces notions sont "descriptives", "nomades", réellement ouvertes, témoignant du sens empirique et pluraliste de l'Idée. Deleuze les nomme "phantastiques", dans la mesure où elles s'appliquent aux phantasmes ou simulacres. A la différence des catégories kantienne, les phantastiques sont les conditions de l'expérience réelle, conditions qui ne sont pas plus larges que le conditionné et qui président à des "distributions nomades", en tant qu'elles sont des "complexes d'espace et de temps", objets d'une rencontre et transportables partout, à condition d'imposer leur paysage. Ces phantastiques, Kant en avait eu le pressentiment, selon Deleuze : il aurait pu découvrir ces notions participant d'une phantastique de l'imagination, s'il n'avait pas réduit les schèmes à des médiations subordonnées aux catégories, dans le monde de la représentation. Dès lors, les conditions ne sont plus ni extérieures et transcendantes, ni antérieures et déjà là : elles émergent en même temps que la pensée qui naît, en créant un horizon inédit. Deleuze propose sept notions descriptives, nomades, ou phantastiques qui décrivent les séries actuelles, les Idées ou le sans fond : 1- La profondeur intensive ; 2- Les intensités, formant des séries disparates et dessinant des champs d'individuation ; 3- Le précurseur sombre qui

met en communication les intensités ; 4- D'où s'ensuit couplages, résonances internes et mouvements forcés ; 5- Se constituent alors des moi passifs et des sujets larvaires, et se forment de purs dynamismes spatio-temporels ; 6- La double différenciation, recouvrant les purs dynamismes spatio-temporels ; 7- Les centres d'enveloppement. Le système du simulacre, "décrit" par les phantastiques, Deleuze l'appréhende en réalité en tirant grand profit de ses lectures de A. N. Whitehead et surtout de G. Simondon. Affirmant la divergence et le décentrement, le système du simulacre trouve son unité et sa convergence dans le "*chaos informel*", ce sans fond, qui est le monde des simulacres, monde scintillant des métamorphoses, des intensités communicantes, des différences de différences : c'est un "*monde d'individuations impersonnelles et de singularités pré-individuelles*", monde du sans fond qui déborde la représentation et fait advenir le simulacre.

En somme, Deleuze combat l'image représentative de la pensée, en produisant une nouvelle image de la pensée, qui constitue les conditions réelles d'une pensée sans image, c'est-à-dire le système du simulacre, comme lieu de l'actualisation de l'Idée, "décrit" par les "phantastiques". Deleuze produit ainsi les conditions (la nouvelle image de la pensée) qui ne sont pas plus larges que le conditionné (une pensée sans image). Dès lors, la pensée explore l'Idée, sans image préconçue, en formant simultanément une nouvelle image de la pensée qui la conditionne : la condition et le conditionné sont donc distincts, mais inséparables.

L'enjeu de l'expression "pensée sans image", dans l'œuvre de Deleuze, est de la plus grande importance : en interrogeant l'acte de penser et les conditions réelles de son exercice, en portant la critique immanente au cœur de la philosophie (par la destruction de l'image de la pensée comme représentation et par la substitution d'une nouvelle image de la pensée, condition d'une pensée sans image), Deleuze bouleverse la philosophie, en particulier la philosophie transcendantale, héritée de Kant, qu'il transforme en empirisme

transcendantal . En ce sens, l'œuvre de Deleuze est profondément originale : en s'inscrivant dans la tradition postkantienne, Deleuze en modifie l'architecture et la déborde, en reprenant le transcendantal kantien auquel il ne renonce pas, mais à qui il fait subir une métamorphose, en affirmant un empirisme de l'Idée. C'est pourquoi l'œuvre de Deleuze est d'une grande nouveauté, dans la mesure où elle est une tentative pour penser autrement. Avec Deleuze, la pensée se déploie selon un double mouvement : un mouvement critique, dans le sillage de Kant, mais dépassant la critique kantienne par la radicalité de la critique immanente ; un mouvement créateur (à partir de ses lectures originales et conjuguées de Hume, Nietzsche, Proust, Bergson, Spinoza, Maïmon et Simondon), avec la production de nouveaux concepts et d'une nouvelle image de la pensée qui permet de faire advenir une pensée sans image. Ce double mouvement indissociablement critique et créateur de la pensée bouleverse les modes de penser dominants, qui sont emprisonnés dans la représentation et empêchés de penser librement : comme toute pensée intempestive, l'œuvre de Deleuze force désormais à voir et à penser autrement.

PREMIERE PARTIE – LA CRITIQUE DE L'IMAGE DOGMATIQUE DE LA PENSEE (le point de départ).

L'expression "image de la pensée" apparaît en 1962 pour la première fois dans *Nietzsche et la philosophie*¹. On la retrouve ensuite mentionnée dans deux œuvres, successivement dans *Proust et les signes*², en 1964, où Deleuze intitule précisément la conclusion "l'image de la pensée" (reprise dans les éditions augmentées de 1970 et de 1976, en conclusion de la première partie). Elle constitue enfin le titre du chapitre III de *Différence et Répétition* ("l'image de la pensée").

Dans ces trois textes, l'image de la pensée fait l'objet d'une analyse critique qui se déploie selon un double mouvement : Deleuze opère une critique radicale de l'image de la pensée, pour lui substituer une autre image dont la qualification varie selon les œuvres. En effet, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze propose d'abord, contre "l'image dogmatique de la pensée", une "nouvelle image de la pensée". Ensuite, dans *Proust et les signes*, il s'agit d'une "autre" image de la pensée, une image "réformée" qui s'oppose à l'image de la pensée de la philosophie rationaliste. Dans *Différence et Répétition* enfin, il n'utilise pas la notion d'image (nouvelle ou réformée, opposée à celle de la philosophie), mais il projette au contraire de la détruire par une critique radicale et envisage une "pensée sans image".

Dans ces trois œuvres, l'image de la pensée donne lieu à des caractérisations formellement différentes. Dans *Nietzsche et la philosophie*, elle est exposée sous la forme de trois thèses, de trois propositions, dont il s'agit de faire la genèse. Dans *Proust et les signes*, elle consiste en trois présupposés, qui appartiennent implicitement à la raison, à laquelle la

¹ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, III, 15, p. 118-126 (désormais noté NP).

² Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964, I, conclusion (désormais noté PS).

pensée ne peut pas se réduire. Dans *Différence et Répétition*, elle est constituée de huit postulats qui écrasent la pensée et qui constituent une double illusion. Malgré la variation de ses formes (thèses, présupposés, postulats), l'image de la pensée produit toujours le même effet : elle emprisonne la pensée dans des images représentatives et empêche de rendre compte des rapports réels entre la pensée et ce qu'elle pense (la pensée est séparée de ce qu'elle pense).

Pourtant, l'expression "image de la pensée" ne disparaît pas du vocabulaire deleuzien. Bien au contraire, elle est utilisée explicitement et régulièrement jusque dans la dernière œuvre, surtout à la suite des deux livres *L'Image-Mouvement* et *L'Image-Temps*, dans lesquels la notion d'image est profondément remaniée.

Avant de procéder à la critique de l'image de la pensée, il convient d'en faire une présentation aussi précise que possible. Commençons par en préciser le sens.

L'image de la pensée, c'est d'abord l'image que la pensée se fait d'elle-même. Autrement dit, c'est la manière dont la pensée se représente sa nature, ses pouvoirs et son exercice. En ce sens, on pourrait croire que l'examen de l'image de la pensée ne fait que reprendre et prolonger la critique menée par Kant. En effet, dès les premières œuvres de Deleuze, la sollicitation de l'œuvre de Kant est constante. Or, il ne s'agit pas pour Deleuze d'un prolongement de la critique kantienne, mais véritablement d'une confrontation avec Kant. Et celle-ci s'engage, dès 1962, dans *Nietzsche et la philosophie*, comme le montre ce chapitre. Exceptée la monographie consacrée à Kant³, l'année suivante, dans laquelle il expose le système kantien, en le présentant à partir de son problème constituant, Deleuze poursuit et approfondit le débat avec Kant jusqu'à *Différence et répétition* où il devient frontal. Ce qui est au cœur de ce débat avec Kant, c'est la nature de la critique.

³ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963 (désormais noté PCK).

Comme le montre précisément Kant dans la *Critique de la raison pure*, il y a une illusion inhérente à l'exercice même de la raison. C'est sur ce point que Deleuze se sépare nettement de Kant. Contrairement à Kant qui soutient que l'illusion transcendantale est inhérente à la raison, et à ce titre, impossible à éviter, Deleuze ne réduit pas la pensée à la raison : la pensée doit démasquer, dénoncer et combattre l'illusion de la raison qui lui est néfaste. Dès lors, l'illusion peut être envisagée comme évitable. Il ne suffit pas, comme le fait Kant, d'identifier et de reconnaître l'illusion de la raison : il faut surtout que la pensée la dénonce et la combatte. C'est pourquoi Kant a certes mis en œuvre la critique, mais il l'a compromise et l'a même trahie : il n'a pas compris la dimension mystificatrice de l'image de la pensée qui témoigne de l'illusion que la raison se fait d'elle-même et de ses pouvoirs. L'image de la pensée est le masque d'une pensée "figée" qui emprisonne les forces de la pensée et la sépare de ce qu'elle peut : la pensée est mise sous la dépendance de l'image, empêchée de s'exercer véritablement. Selon Deleuze, la pensée se fait ainsi une représentation d'elle-même. Autrement dit, dans la représentation, la pensée projette une image spéculaire d'elle-même, comme le montre Nietzsche, c'est-à-dire l'image qu'elle se fait de son exercice et qu'elle solidifie dans une représentation. Cette image représentative est donc une image illusoire, inversée, de la pensée. Toutefois, cette image ne doit pas être réduite à celle que produit l'idéologie, au sens marxiste du terme. Pas plus que Kant, Marx n'a su mener une critique radicale, selon Deleuze. Aussi l'image de la pensée comme "image représentative" nuit-elle à la pensée, à son exercice véritable qu'elle diminue et même anéantit. C'est pourquoi elle doit être combattue sans relâche et Deleuze envisage, dans ce but, une "pensée sans image" : cette dernière permettrait de déjouer les pièges de l'image représentative de la pensée, toutes ces mystifications qui font obstacle à l'émergence d'une pensée enfin libérée et apte à penser librement. C'est le seul moyen, selon Deleuze, de

mener à bien une critique radicale, c'est-à-dire immanente, non pas une critique de la raison par elle-même, à partir de ses propres idéaux nécessairement transcendants (la connaissance, la vérité, la morale), mais une critique qui exige une genèse de la raison et de ses catégories. En procédant de la sorte, la critique déjoue la transcendance qui ne cesse de la ruiner comme critique et lui ouvre la voie d'une critique véritablement immanente, en contact avec l'expérience réelle.

Enfin, malgré les apparences, Deleuze ne se place pas sur le plan psychologique, mais sur le plan transcendantal : il se place non sur le plan du fait, mais sur celui du droit, de la pensée pure, c'est-à-dire des conditions de la pensée. Seulement, même s'il conserve la découverte de Kant, le transcendantal, il en bouleverse radicalement le sens et en redessine les contours. Bref, aux conditions de possibilités de l'expérience (Kant), Deleuze substitue les conditions réelles de l'expérience. C'est ce que nous allons examiner en explorant la première analyse critique de l'image de la pensée, menée par Deleuze et développée dans *Nietzsche et la philosophie*.

CHAPITRE 1 - Critique de l'image dogmatique de la pensée dans *Nietzsche et la philosophie*.

1- Présentation des trois thèses de l'image dogmatique de la pensée.

Examinons d'abord le texte dans lequel Deleuze fait usage, pour la première fois, de l'expression "image de la pensée" : il s'agit du chapitre III (15) de *Nietzsche et la philosophie*, intitulé "*Nouvelle image de la pensée*".

Dans le chapitre III (15) de cette monographie consacrée à Nietzsche, l'image de la pensée est assimilée à une "image dogmatique" et présentée, par Deleuze, sous la forme de trois thèses, trois propositions affirmées et reprises par toute la tradition philosophique. Les trois thèses sont les suivantes :

La première thèse porte sur le penseur, la pensée et l'acte de penser : "*Le penseur en tant que penseur veut et aime la vérité (vérité du penseur)*". La pensée possède le vrai (innéité de l'idée) ou contient formellement le vrai (a priori des concepts). "*Penser est l'exercice naturel d'une faculté*", c'est-à-dire de la pensée, qui a une nature droite (en affinité avec le vrai) et qui est universellement partagée comme bon sens (ou raison).

La seconde thèse présente l'erreur comme ce qui, par des forces étrangères à la pensée (le corps, les passions et les intérêts sensibles), la détourne du vrai. L'erreur est même le seul effet négatif, dans la pensée, des forces extérieures qui la détournent du vrai qu'elle cherche naturellement.

La troisième thèse présente le moyen, pour la pensée, de rejoindre sa vraie nature et ainsi d'échapper à l'erreur qui l'altère ou la distrait. Conjurant l'erreur et penser vraiment exige un artifice, une méthode, des règles pour bien penser, pour penser le vrai⁴.

⁴ NP, p. 118.

Avec ces trois thèses, c'est, selon Deleuze, toute la tradition philosophique depuis Platon qui est ainsi caractérisée et réunie sous l'expression "image dogmatique de la pensée" dans la philosophie de Nietzsche. Ce regroupement peut paraître sommaire et surprendre. Pourtant, il trouve sa justification chez Nietzsche⁵ : c'est ce que montre l'examen des trois thèses et leur critique.

2- Critique de la première thèse : substitution du sens et de la valeur au vrai.

Selon la première thèse, penser, c'est l'exercice naturel d'une faculté en affinité avec le vrai. Avec cette première thèse, Deleuze fait porter son attaque essentiellement sur la conception de la vérité, issue de la tradition philosophique : cette dernière conçoit la vérité comme un "universel abstrait", intemporel et préexistant à l'activité de penser. Le vrai, c'est ce qui est donné à qui sait se mettre méthodiquement à sa recherche. Le vrai est ainsi rapporté au pur penseur. La philosophie établit ainsi un lien de droit entre la pensée et la vérité : la pensée cherche le vrai, elle aime et elle veut, en droit, le vrai.

Mais, Deleuze s'empresse d'ajouter : "*Le plus curieux dans cette image de la pensée, c'est la manière dont le vrai y est conçu comme un universel abstrait. Jamais on ne le rapporte à des forces réelles qui font la pensée, jamais on ne rapporte la pensée elle-même aux forces réelles qu'elle suppose en tant que pensée. Jamais on ne rapporte le vrai à ce qu'il présuppose. Or, il n'y a pas de vérité qui, avant d'être une vérité, ne soit l'effectuation d'un sens ou la réalisation d'une valeur. La vérité comme concept est tout à fait indéterminé. Tout dépend de la valeur et du sens de ce que nous pensons*"⁶.

⁵ Sauf indication spéciale, les références à l'œuvre de Nietzsche sont : d'une part, Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, tomes I à XIV, textes établis par Colli et Montinari, Paris, Gallimard, 1975 et, d'autre part, Nietzsche, *Volonté de puissance*, I et II, trad. fr. G Bianquis, Paris, Gallimard, 1937, réédité en 1995.

⁶ NP, p. 118.

Ce propos nous place au cœur du projet nietzschéen qui consiste à introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur et à faire ainsi de la philosophie du sens et de la valeur une critique immanente. L'introduction de ces concepts opère, en réalité, un bouleversement considérable. Selon Deleuze, Nietzsche reprend le projet kantien en le renversant. Il ne se contente pas de le remanier, d'en réduire les insuffisances : il le transforme profondément. Examinons ce que signifie le projet de Nietzsche et en quoi il est la "vraie" critique, c'est-à-dire la critique immanente.

2.1- La généalogie comme critique immanente.

Selon Nietzsche, "*Kant n'a pas mené la vraie critique, car il n'a pas su poser le problème en termes de valeurs*"⁷. En effet, la philosophie des valeurs est la seule manière de réaliser la "vraie critique", la critique immanente.

En quoi la critique de Kant⁸ n'est pas la "vraie critique" qui est réalisée seulement par Nietzsche ? Selon Deleuze, le génie de Kant est d'avoir compris le premier que la critique

⁷ NP, p. 1.

⁸ En quoi consiste la critique de Kant ? Nous consacrerons une analyse détaillée à la philosophie critique de Kant dans notre second chapitre portant sur *Proust et le signes*. Bornons-nous, pour l'instant, à quelques remarques sur le sens de la critique kantienne. Dans la préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, Préface de seconde édition, p. 15-30), le projet critique kantien part d'un constat : l'histoire des sciences (mathématiques et physique) est l'histoire de révolutions réussies (les découvertes de Thalès et Galilée ont ouvert la voie à de grandes conquêtes de l'esprit). En revanche, l'histoire de la métaphysique demeure un champ de bataille dévasté : il n'y a pas en elle de progrès du savoir, mais d'innombrables contradictions et d'incessantes remises en cause. Pourtant, la métaphysique continue, malgré ses multiples échecs, à soutenir des vérités comme si elles restaient une exigence de la raison. En effet, la métaphysique procède toujours comme si son objet préexistait à son investigation. Il y aurait donc deux sortes d'objets : les objets du monde comme domaine d'application de la science et les objets non donnés empiriquement (Dieu, l'âme, l'un, l'être, etc.) constituant le domaine d'investigation de la métaphysique. Toutefois, les recherches métaphysiques menées pour établir une connaissance pure (sans recours à l'expérience) s'avèrent vaines.

A partir de ce constat, le projet critique de Kant consiste à examiner les pouvoirs de la raison, à définir les domaines à l'intérieur desquels ces pouvoirs peuvent s'exercer légitimement. Selon Kant, la raison est naturellement dogmatique : elle use de son pouvoir de connaître, sans s'interroger préalablement sur la légitimité de ce pouvoir. Faute d'une telle interrogation, elle se perd dans des contradictions interminables. De tels échecs dogmatiques de la raison entraînent une réaction sceptique : certes, le scepticisme a l'avantage de réveiller la raison de son "sommeil dogmatique", selon Kant, mais son défaut majeur est de condamner la raison en lui assignant des "bornes", à la manière des empiristes. Au contraire, il s'agit, pour Kant, de garantir le

devait être totale (rien ne devait y échapper) et positive (on restreint la puissance de connaître, en libérant en même temps d'autres puissances jusque-là négligées). Or, ce grand projet d'une critique totale et positive, Kant l'a gâché : il l'a compromis tant dans son principe que dans ses conséquences. En effet, la critique prétendument totale de Kant est, pour Nietzsche, trop respectueuse et très conciliante avec ce qu'elle critique (les valeurs en cours). De même, la "positivité de la critique" a été confondue avec la "reconnaissance du critiqué". Selon Deleuze, cet échec s'explique par la raison suivante : Kant n'a fait que reprendre une "vieille conception de la critique" qui porte sur toutes les prétentions à la connaissance, à la vérité et à la moralité, mais non sur la connaissance elle-même, la vérité elle-même et la morale elle-même. Selon Nietzsche, Kant a privilégié la recherche du compromis : dans les trois Critiques (*Critique de la raison pure*, *Critique de raison pratique*, *Critique du jugement*), Kant se contente de partager les sphères d'influence de chacune d'elles, de distinguer les trois idéaux qui les guident (Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Qu'ai-je à espérer ?), de les limiter respectivement et d'en dénoncer les mauvais usages et les empiètements⁹. Mais le plus grave, selon Deleuze, c'est sans doute le caractère incritiquable de chaque idéal qui est au cœur du kantisme, "*comme le ver est dans le fruit*". En réalité, la critique de Kant n'a pas d'autre objet que de "justifier" et de commencer par croire ce qu'elle critique. Or, la critique n'est rien, si elle ne porte pas sur la vérité elle-même, sur la vraie connaissance, la vraie morale¹⁰, la vraie religion. Par exemple, dans le cas

pouvoir de la raison en lui prescrivant des "limites". C'est pourquoi le criticisme kantien institue un tribunal de la raison et pose à cette dernière la question de droit : à quelles conditions sa prétention à connaître des objets est-elle légitime ? En s'interrogeant ainsi sur les conditions de possibilité de la connaissance, Kant découvre le "transcendental".

⁹ NP, p. 102.

¹⁰ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), III, 345, Gallimard, p. 230 : "*Le défaut des plus subtils d'entre eux (les historiens de la morale) revient à découvrir et à critiquer les opinions peut-être insensées d'un peuple sur sa propre morale ou des hommes sur toute morale humaine, donc sur l'origine de cette dernière, sur ses sanctions religieuses, sur la superstition du libre-arbitre et autres choses de cet ordre, et à s'imaginer par là d'avoir critiqué cette morale même*".

de la connaissance, la critique ne doit pas porter sur "la pseudo-connaissance de l'inconnaissable", mais sur "la vraie connaissance de ce qui peut être connu", comme le soutient Nietzsche en dénonçant le "préjugé théologique" de Kant¹¹. De même, dans le cas de la morale ou de la religion, tant qu'on critique la fausse morale ou la fausse religion, on critique les prétendants, on condamne les empiétements de domaines, mais les domaines restent "sacrés" : ce n'est qu'une "critique de juge de paix"¹². Pourtant, Kant s'engageait sur la bonne voie, en concevant dans la *Critique de la raison pure* une "critique immanente" qui devait répondre à deux exigences : d'une part, la critique devait être une critique de la raison qui ne s'effectue ni par le sentiment, ni par l'expérience, ni par une instance extérieure à la raison ; d'autre part, le critiqué ne devait pas être à l'extérieur de la raison (on ne doit pas chercher des erreurs provenant d'ailleurs, mais plutôt les illusions issues de la raison elle-même). De cette double exigence, Kant avait conclu, selon Deleuze, que la critique doit être une critique de la raison par elle-même : c'est là la contradiction de Kant. En effet, devant le tribunal de la raison, la raison est à la fois juge et partie, jugeante et jugée¹³. Faute d'une méthode permettant de juger la raison du dedans, Kant ne réalise pas le projet d'une

¹¹ Nietzsche reprend cet argument dans *La volonté de puissance* (I, 189, trad. fr. Bianquis, Gallimard, p. 80-81), en dénonçant le préjugé théologique de Kant : "*Comment le fait de la connaissance est-il possible ? La connaissance est-elle bien un fait ? Qu'est-ce que la connaissance ? Si nous ne savons pas ce qu'est la connaissance, il nous est impossible de dire s'il y a connaissance - Très bien ! Mais si je ne 'sais' pas d'avance qu'il y a une connaissance, qu'il peut y en avoir une, je ne peux pas raisonnablement poser la question : qu'est-ce que la connaissance ? Kant croit que la connaissance est un fait ; ce qu'il veut est une naïveté : la connaissance de la connaissance ! ' la connaissance, c'est le jugement !'. Mais le jugement est la croyance qu'une chose est de telle ou telle façon. Ce n'est pas une connaissance. 'Toute connaissance consiste en jugements synthétiques' qui portent un caractère d'universalité (la chose se passe ainsi et pas autrement, dans tous les cas), et un caractère de nécessité (le contraire de ce qui est affirmé ne peut jamais être). On présuppose toujours la légitimité de la croyance à la connaissance (..) Quelle différence y a-t-il entre la vraie et la fausse connaissance ? Qu'est-ce que la connaissance ? Kant affirme qu'il le 'sait'. C'est admirable ! La nécessité et l'universalité ne sauraient être données ! Elles seraient donc indépendantes de l'expérience, antérieures à l'expérience ! Le jugement a priori, indépendant de toute expérience, sortirait de la seule raison, serait la 'connaissance pure' ! 'Les fondements de la logique, le principe d'identité et le principe de contradiction, sont des connaissances pures, car ils précèdent toute expérience'. Mais ce ne sont nullement des connaissances, ce sont des articles de foi régulateurs !".*

¹² NP, p. 103.

¹³ Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, 185, trad. fr. Bianquis, Gallimard, p. 79.

critique immanente. Cependant, en mettant à jour le domaine transcendantal, Kant découvre les conditions de possibilités de l'expérience, mais ces conditions restent encore extérieures au conditionné : ce sont des conditions logiques (de possibilité), et non des conditions réelles. En effet, les principes transcendantsaux sont des principes de conditionnement, mais nullement des principes de genèse interne de la raison (ce point sera repris et approfondi dans *Différence et répétition*). La critique immanente exige à la fois la genèse de la raison et celle de l'entendement et des catégories. Le principe de genèse interne de la raison ne peut être qu'un principe génétique, non un principe transcendantal, car la genèse de la raison provient, selon Nietzsche, de forces et d'une volonté (volonté qui se cache et s'exprime dans la raison elle-même).

C'est pourquoi Deleuze soutient, avec Nietzsche, que Kant a manqué la critique immanente : il n'a pas su trouver l'instance réellement active, capable de mener la critique, et s'est épuisé en compromis. Seul, Nietzsche a conçu et réalisé la "vraie" critique : il remplace les principes transcendantsaux kantienens par la généalogie. Il fait de la volonté de puissance un principe à la fois génétique et législatif, seul apte à réaliser la critique interne et à rendre ainsi possible la transmutation des valeurs.

Pour comprendre la portée de ce propos, qui témoigne de l'originalité du projet nietzschéen de réaliser la "vraie" critique et que met en œuvre, de façon synthétique, *La généalogie de la morale*, il convient de présenter plus précisément le projet de Nietzsche. Ce projet opère une critique de l'idéal de vérité, d'abord en substituant au vrai les concepts de valeur et de sens (a) et en exigeant, ensuite, une nouvelle forme de la question de l'essence (b), puis de nouveaux concepts (la volonté de puissance et l'éternel retour) (c) et enfin une nouvelle méthode (d). Examinons successivement ces quatre aspects.

a- La substitution de la valeur et du sens au vrai.

Selon Deleuze, la réalisation de la critique immanente passe, avec Nietzsche, par l'introduction des concepts de valeur et de sens en philosophie. Examinons d'abord le concept de valeur.

La valeur est toujours, selon Nietzsche, le résultat d'une évaluation, c'est-à-dire d'un certain point de vue sur la vie : « *La valeur de quelque chose est la hiérarchie de forces qui s'expriment dans la chose en tant que phénomène complexe* »¹⁴. Pour comprendre ce qu'est la valeur, il convient d'indiquer comment Nietzsche définit une chose. Une chose est un phénomène complexe dans lequel coexistent des forces en rapport : en chaque chose, des forces rivalisent en vue de se l'approprier. La chose est ainsi toujours l'expression d'une force qui s'en empare, se l'approprie, au terme d'un rapport avec d'autres forces. Ces forces en rapport sont les forces de la vie : forces physiques, vitales, mais aussi humaines, forces du corps, passions, intérêts sensibles. Il y a donc en toute chose une succession des forces qui s'emparent d'elle et qui coexistent avec d'autres forces qui luttent pour la remplacer.

Dès lors, la valeur d'une chose relève pour Nietzsche d'une évaluation. L'évaluation, c'est l'estimation des valeurs dans l'identification du type de volonté de puissance qui donne la valeur à quelque chose. Autrement dit, toute évaluation suppose donc elle-même des valeurs à partir desquelles elle s'effectue : d'où l'importance, chez Nietzsche, de la "valeur des valeurs". C'est pourquoi la valeur doit être définie à partir de sa genèse, et non de son origine : il est nécessaire d'en faire la généalogie pour déterminer le type de volonté de puissance qui l'affirme.

¹⁴ NP, p. 9.

Pour Nietzsche, la généalogie s'oppose à "la recherche de l'origine", comme l'établira plus tard Foucault¹⁵. Dans la recherche de l'origine, on s'efforce de recueillir l'essence de la chose, identique à elle-même et toujours déjà là¹⁶. Cette recherche postule que l'origine est le lieu de la vérité de la chose, antérieure et extérieure à celle-ci. Au contraire, le généalogiste découvre que, derrière les choses, il n'y a pas leur essence intemporelle, mais qu'elles sont sans essence et plutôt que leur essence est le résultat d'une construction. Selon Deleuze, le généalogiste montre ainsi qu'au commencement historique des choses, il n'y a pas l'identité de celles-ci, préservée dans leur origine, mais la discorde, le disparate, c'est-à-dire des forces et des événements¹⁷. Bien plus, derrière la vérité toujours récente et mesurée, il y a la prolifération des erreurs. Le commencement n'est pas le lieu de la perfection, mais celui du dérisoire, du bas.

De cette analyse, on peut conclure que, par la généalogie, Nietzsche opère un renversement critique en substituant la valeur à la vérité : au vrai et au faux, comme catégories de la pensée (les essences), Nietzsche substitue « *le noble et le vil, le haut et le bas* »¹⁸ (les valeurs) qui caractérisent les événements et les forces qui s'emparent de la pensée. Seule la notion de valeur permet un renversement critique : d'une part, les valeurs

¹⁵ Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" (1971), dans *Dits et écrits*, I, Paris, Gallimard, 1994, p. 1004-1014.

¹⁶ Foucault, op.cit., p. 1006 : dans la recherche de l'origine, on s'efforce de "recueillir l'essence exacte de la chose, sa possibilité la plus pure, son identité soigneusement repliée sur elle-même, sa forme immobile et antérieure à tout ce qui est externe, accidentel et successif (...), de retrouver 'ce qui était déjà', le 'cela même' d'une image exactement adéquate à soi".

¹⁷ Dans l'article "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", Foucault définit notamment la généalogie comme analyse de la provenance et analyse de l'émergence.

La généalogie est l'analyse de la provenance en ce qu'elle montre que le passé est toujours là, dans le présent, et l'anime en secret : contre la recherche des essences, elle se fait repérage des événements (accidents, déviations, erreurs, fautes d'appréciations) qui ont donné naissance à ce qui a de la valeur aujourd'hui. Cette analyse ne vise pas à fonder, mais à inquiéter ce qu'on perçoit immobile, à fragmenter ce qui paraît uni, et à découvrir comment les événements sont imprimés dans les corps.

La généalogie est aussi l'analyse de l'émergence, de la puissance du surgissement : elle montre que l'émergence se produit toujours dans un certain état des forces qui luttent les unes contre les autres, contre l'adversité ou contre la dégénérescence. L'émergence, c'est l'entrée en scène des forces dans un "lieu" d'affrontement où se répète indéfiniment le "rapport de domination" : "Que des hommes dominent d'autres hommes, et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs".

¹⁸ NP, p. 119.

se donnent comme des principes (l'évaluation suppose des valeurs pour évaluer les phénomènes) et, d'autre part, les valeurs supposent des évaluations dont dérive leur valeur elle-même. C'est pourquoi le problème critique consiste en deux mouvements inséparables : rapporter toute chose à des valeurs et rapporter ces valeurs à leur genèse, à leur émergence (ce qui décide de leur valeur). Par là, Nietzsche met en question le concept de vérité : il conteste les notions de vrai et de faux. Pourtant, Nietzsche n'est pas un sceptique, au sens ordinaire du terme, qui se contenterait de relativiser le vrai et le faux : il substitue aux notions de vrai et de faux les notions de sens et de valeur. En somme, loin d'être pure et abstraite, la vérité est inséparable de forces qui s'emparent d'elle et la soutiennent : ce sont des forces qui lui donnent la valeur.

Selon Deleuze, introduire le concept de valeur en philosophie revient en réalité, pour Nietzsche, à lutter contre deux adversaires : d'une part, les "ouvriers de la philosophie" et, d'autre part, les "savants". Cette double attaque a une portée polémique : elle est dirigée contre les philosophes et les hommes de science. Les premiers, les "ouvriers de la philosophie", sont ceux qui soustraient les valeurs à la critique : ils sont qualifiés d'ouvriers de la philosophie, tels Kant et Hegel¹⁹, dans la mesure où ils font seulement l'inventaire des valeurs existantes ou critiquent les choses au nom des valeurs établies, à la différence des "philosophes proprement dits" qui créent les valeurs. Quant aux seconds, les "savants", ils respectent ou critiquent les valeurs en les faisant dériver de faits prétendument objectifs²⁰.

¹⁹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (VII), VI, "Nous, les savants", 211, Gallimard, p. 130-131 : "*Mais les philosophes proprement dits sont des hommes qui commandent et légifèrent (...) ils déterminent la destination et la finalité de l'homme et disposent pour cela du travail préparatoire de tous les ouvriers de la philosophie, de tous ceux dont le savoir domine le passé ; ils tendent vers l'avenir des mains créatrices (...) Leur "connaissance" est création, leur création est législation, leur volonté de vérité est volonté de puissance - Y a-t-il aujourd'hui de tels philosophes ? Y eut-il de tels philosophes ? Ne faut-il pas qu'il y ait de tels philosophes ?*".

²⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, VI, "Nous, les savants", § 206, p. 121-122 : "*Qu'est-ce qu'un homme de science ? D'abord un type d'homme qui sent sa roture, avec les vertus du roturier, de l'homme qui ne commande pas, qui n'exerce pas d'autorité, qui ne se suffit pas à soi-même : il a le goût du travail, il prend docilement sa place dans le rang, ses talents et ses besoins sont réguliers et modérés, il reconnaît d'instinct ses pareils et sait*

Nietzsche se dresse à la fois contre les premiers (les ouvriers de la philosophie) qui, dans l'idée de fondement, laissent les valeurs indifférentes à leur "origine" (leur émergence), et contre les seconds (les savants) qui, dans l'idée de dérivation causale, laissent l' "origine" indifférente aux valeurs. Pour Nietzsche, le concept de généalogie est à la fois "la valeur de l'origine et l'origine des valeurs". Loin d'avoir un caractère absolu ou relatif, les valeurs sont l'élément différentiel dont la valeur découle elle-même. La généalogie signifie à la fois "origine et différence" et "noblesse et bassesse dans l'origine"²¹.

Mais cet élément différentiel (critique de la valeur des valeurs) est également l'élément positif d'une création. La "vraie" critique est à la fois conçue comme dénonciation et comme action (mode d'existence actif) : c'est la manière d'être du philosophe qui manie l'élément différentiel comme critique et créateur, indissociablement. Selon Deleuze, le généalogiste est le "vrai" législateur et doit être distingué de "l'ouvrier de la philosophie" : le généalogiste est le "vrai" philosophe de l'avenir, pour qui la législation signifie la création de valeurs²². C'est pourquoi Nietzsche range Kant parmi les ouvriers de la philosophie. Pour Kant, c'est toujours une faculté (l'entendement, la raison) qui est législatrice. Le philosophe kantien est législateur, à condition d'observer le bon usage de cette faculté et de fixer aux autres facultés la tâche conforme à cet usage : il est législateur, s'il obéit à cette faculté et ainsi n'obéit qu'à lui-même. La raison persuade celui qui ne veut obéir à personne de se soumettre à la raison seule et ainsi de commander. Or, la raison représente ses soumissions, comme des supériorités qui font du législateur-sujet un être raisonnable. En effet, pour

ce qu'il leur faut, par exemple ce peu d'indépendance et ce lopin de prairie sans quoi il n'est pas de tranquillité dans le travail, il prétend être honoré et reconnu à sa valeur (ce qui suppose d'abord et par-dessus tout qu'il soit reconnaissable), il compte sur son bon renom, ce rayon de soleil qui illumine son existence, cette durable sanction qui lui confirme son mérite et son utilité et lui permet de surmonter l'insécurité intime qui gît au fond de tous les hommes dépendants et des bêtes de troupeau".

²¹ NP, p. 3.

²² Nietzsche, *Par delà bien et mal*, VI, "Nous les savants", 211, p. 131 : "Les philosophes proprement dits sont des hommes qui commandent et qui légifèrent (...) Leur connaissance est 'création', leur création est législation".

Nietzsche, sous le nom de "raison pratique", Kant "*a inventé une raison tout exprès pour les cas où on n'a pas besoin de se soucier de la raison, c'est-à-dire quand c'est le besoin du cœur, la morale, le 'devoir' qui parlent*"²³. Mais que se cache-t-il sous l'unité kantienne du législateur et du sujet ? Selon Nietzsche, ce n'est qu'une "théologie rénovée " qui nous charge de la double besogne du prêtre et du fidèle, du législateur et du sujet et qui assure "l'unité du personnel" dans les deux mondes sensible et intelligible, c'est-à-dire la même personne comme législateur et sujet, prêtre et fidèle. Un "succès de théologien", en somme. Installés en nous, le législateur et le sujet "exercent la législation, la représentation des valeurs établies" et ne font qu'intérioriser les valeurs en cours. Le bon usage des facultés "*coïncident étrangement avec ces valeurs établies : la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion..*"²⁴.

En réalité, les critiques kantienne et nietzschéenne doivent être radicalement distinguées. Pour Nietzsche, la critique kantienne découvre des principes transcendants qui sont de simples conditions pour de prétendus faits (conditions de possibilités de l'expérience), et le législateur kantien est réduit à un juge de paix : il surveille les domaines et la répartition des valeurs établies. Sa pensée se croit législatrice en n'obéissant qu'à la raison (il est un être raisonnable, un fonctionnaire des valeurs établies, législateur et sujet, prêtre et fidèle). En revanche, la critique immanente, nietzschéenne, demande des principes génétiques et plastiques qui rendent compte de la valeur des évaluations. Avec cette nouvelle critique, la pensée pense contre la raison (la raison kantienne n'exprime ses droits qu'en soumettant la pensée) : la pensée reconquiert ainsi ses droits et se fait législatrice contre la raison. C'est pourquoi le "vrai" législateur, ce philosophe de l'avenir, d'inspiration généalogiste, est le penseur qui mène la critique du point de vue de la volonté de puissance.

²³ Nietzsche, *La volonté de puissance*, I, 78, trad. fr. Bianquis, Gallimard, p. 35.

²⁴ *NP*, p. 106.

Pourquoi la conception de la vérité, véhiculée par l'image dogmatique de la pensée, est-elle si sévèrement critiquée par Nietzsche ? Selon Deleuze, c'est parce que la pensée n'est jamais rapportée aux forces réelles qu'elle suppose, c'est-à-dire les forces du corps, les passions, les intérêts sensibles. La philosophie évite de rapporter la vérité à une volonté concrète, à un type de forces ou à la qualité d'une volonté de puissance, comme Nietzsche le préconise. En effet, selon Deleuze, c'est à des forces réelles que la vérité doit être rapportée et évaluée. Toute vérité, avant d'être vérité, est l'effectuation d'un sens et la réalisation d'une valeur : une vérité dépend du sens et de la valeur de ce que nous pensons : « *Nous avons toujours les vérités que nous méritons en fonction du sens de ce que nous concevons et de la valeur de ce que nous croyons* »²⁵. Il s'agit, avec Nietzsche, d'une véritable mise en cause du concept de vérité : la pensée ne pense pas par elle-même, elle ne se tourne pas naturellement vers la vérité. La vérité d'une pensée doit, au contraire, être évaluée en fonction des forces qui la déterminent à penser. En ce sens, la vérité est indéterminée : toute vérité cache des forces qui sont à l'œuvre dans ce que le penseur soutient et qui le déterminent à penser.

Examinons maintenant le concept de sens. Comme nous l'avons indiqué, la critique de la vérité ne consiste pas à remettre en doute la volonté de vérité, ni à la relativiser, à la manière d'un sceptique. Elle tente, au contraire, de caractériser le type de penseur qui veut la vérité : qu'est-ce qu'il veut celui qui veut la vérité ? Quel type d'homme est l'homme véridique ? Quel type de forces est à l'œuvre dans cette volonté de vérité ? Derrière chaque état d'un rapport des forces, la critique détecte l'affect et la puissance : elle distingue le « mode actif » et le « mode réactif » des forces ; elle diagnostique la qualité de la force et la valence de la volonté de puissance ; elle interprète, c'est-à-dire elle mesure les forces, elle

²⁵ NP, p. 118.

évalue les rapports de forces et détermine les états de la puissance. Autrement dit, la critique se fait, selon Deleuze, symptomatologie (le philosophe interprète les symptômes) et typologie (le philosophe constitue des types).

Pour saisir ces deux derniers caractères de la critique, il faut éclairer le concept nietzschéen de sens. Le sens est "rapport" : « *le sens de quelque chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare* »²⁶. Le sens relève de l'interprétation qui est l'identification de la qualité de la force qui s'empare de la chose, qui lui impose un sens. Dès lors, on trouve le sens d'une chose, si on sait quelle force s'en empare, l'exploite et s'exprime en elle. C'est pourquoi la chose est un signe ou un symptôme qui trouve son sens dans la force actuelle. La même chose change de sens, suivant la force qui s'en empare, se l'approprie et s'exprime en elle²⁷. Le philosophe se fait ainsi symptomatologiste. L'histoire d'une chose est donc la variation de ses sens : une chose a une pluralité de sens, en fonction de la succession des forces qui s'emparent d'elle et de la coexistence des forces qui luttent pour s'en emparer. Ainsi l'interprétation est-elle l'art de peser les choses et les sens en chacune d'elles, d'estimer les forces définissant une chose et ses rapports avec les autres forces. Interpréter est l'art rigoureux de peser : il s'agit de mesurer les rapports de forces. Cependant, l'essence ne disparaît pas pour autant : elle prend une nouvelle signification. En effet, tous les sens ne se valent pas et la chose n'est pas neutre. La chose a plus ou moins d'affinité avec les forces

²⁶ NP, p. 9.

²⁷ Nietzsche, *La généalogie de la morale* (VII), II, 12, Gallimard, p. 269 : "*Une chose qui existe et qui a pris forme d'une manière ou d'une autre est toujours interprétée d'une façon nouvelle par une puissance supérieure qui s'en empare, la réélabore et la transforme en l'adaptant à un nouvel usage (..) De tout temps en effet on a cru que la finalité démontrable, l'utilité d'une chose, d'une forme, d'une institution, était aussi la cause de leur naissance : l'œil aurait été fait pour voir, la main pour saisir (..) Tout but, toute utilité ne sont cependant que des symptômes indiquant qu'une volonté de puissance s'est emparée de quelque chose de moins puissant qu'elle et lui a de son propre chef imprimé le sens d'une fonction ; et toute l'histoire d'une 'chose', d'un organe, d'un usage peut être ainsi une chaîne continue d'interprétations et d'adaptations toujours nouvelles, dont les causes ne sont même pas nécessairement en rapport les unes avec les autres, mais peuvent se succéder et se remplacer les unes les autres de façon purement accidentelle. L'évolution d'une chose, d'un usage, d'un organe n'est donc rien moins que son progrès vers une fin, encore moins un progrès logique et direct, obtenu avec un minimum de force et aux moindres frais*".

qui s'emparent d'elle. Aussi, parmi tous les sens de la chose, son essence est-elle le sens qui présente le plus d'affinité avec elle. Mais c'est ici que l'interprétation révèle sa complexité, si on considère que toute nouvelle force ne peut apparaître et s'approprier une chose qu'en prenant le masque des forces précédentes qui se l'étaient déjà appropriées, en les mimant pour pouvoir simplement survivre et grandir, comme le montre notamment la naissance de la philosophie²⁸. L'art d'interpréter est donc l'art de percer les masques, de découvrir qui se cache sous le masque et dans quel but le masque est conservé, tout en étant remodelé. Toutefois, si on reprend l'exemple de la philosophie, cet art d'interpréter ne permet pas de saisir, dès le début, l'essence de la philosophie et de la distinguer de ce derrière quoi elle se cache. L'origine conçue comme généalogie n'est saisie que lorsque la philosophie est devenue "grande", que "par rapport à ses degrés supérieurs"²⁹.

Mais comment procède précisément le philosophe-généalogiste ? Selon Deleuze, la critique immanente nécessite un deuxième bouleversement par l'introduction d'une nouvelle forme de la question de l'essence ("Qui ?" se substitue à "Qu'est-ce que ?"). Examinons cet aspect.

b- La nouvelle forme de la question de l'essence.

La critique immanente transforme la question, en lui donnant une nouvelle forme : elle substitue la forme "Qui ?" à la forme "Qu'est-ce que ?". La question "Qu'est-ce que ?"

²⁸ Ibid., III, 10, p. 305-306 : "Dès sa naissance, simplement pour pouvoir subsister, de quelque façon, l'esprit philosophique a dû se déguiser, se cacher sous les types préétablis de l'homme contemplatif, sous les traits du prêtre, de sorcier, de devin, de l'homme religieux tout court. L'idéal ascétique a longtemps servi au philosophe de forme de manifestation, de condition d'existence - il devait représenter cet idéal pour pouvoir être philosophe, il devait y croire pour pouvoir le représenter. Nier le monde, être hostile à la vie, mépriser les sens et se passer d'eux, toute cette manière d'être caractéristique du philosophe qui le fait se tenir à l'écart et qui, se prolongeant jusqu'à notre époque, est à peu près parvenue à s'imposer comme l'attitude philosophique par excellence - est avant tout une conséquence de l'état de choses, placé sous le signe de la nécessité, au sein duquel la philosophie généralement est née et a subsisté : pendant très longtemps en effet la philosophie n'aurait pas été possible du tout sur terre sans une enveloppe ascétique pour la voiler".

²⁹ NP, p. 6.

est la forme de la question de l'essence, héritée de la tradition philosophique. Le philosophe-généalogiste opère donc la substitution de la question du sens et de la valeur à celle de l'essence. En effet, seule la forme "Qui ?" conduit au sens et à la valeur de la chose. Depuis Platon, la question de l'essence sous la forme "Qu'est-ce que ?" est posée comme allant de soi. Par exemple, à la question "Qu'est-ce que le beau ?", les interlocuteurs de Socrate répondent par des exemples, en citant ce qui est beau (une jeune vierge, une jument, une marmite) et tombent ainsi sous les coups de la méthode socratique qui triomphe en distinguant "les choses belles par exemple" (accidentellement et selon le devenir) du "Beau qui n'est que beau" (nécessairement, selon l'essence). Toutefois, cette distinction entre le devenir et l'être, entre l'apparence et l'essence, dépend de la manière de questionner, de la forme de question. Autrement dit, cette distinction appartient à une manière particulière de penser. Certes, répondre par des exemples à la question de l'essence sous la forme "Qu'est-ce que le beau ?" est une "bêtise", selon Deleuze.

Mais la question sous cette forme est-elle légitime et bien posée, si on veut découvrir l'essence d'une chose ? Non, répond nettement Deleuze. La question "Qui ?" est meilleure, en tant que question, et plus apte à déterminer l'essence d'une chose singulière concrète : la question "Qui ?" ne renvoie pas, comme le pensait Socrate, à des exemples discontinus, mais à la continuité des objets concrets pris dans leur devenir, au devenir-beau des objets cités en exemples. La question de l'essence est ainsi complètement transformée : il ne s'agit plus de rechercher l'essence générale et abstraite, qui transcende les choses concrètes réduites à des apparences. Mais la recherche porte sur une chose singulière, son sens et sa valeur. Bien plus, poser la question "Qui est beau ?" et non "Qu'est-ce que le beau ?" relève, selon Deleuze, d'une méthode très élaborée qui implique une conception originale de l'essence, ainsi qu'un art sophistique, empiriste et pluraliste. Selon Nietzsche, seule la question "Qui ?"

conduit à l'essence, si on entend par essence le sens et la valeur. Ainsi, lorsqu'on considère une chose, il s'agit de savoir quelles forces s'en emparent et quelle volonté s'exprime et se cache en elle. A ce titre, l'essence de la chose est le sens et la valeur de cette chose : l'essence de la chose est déterminée à la fois par les forces en affinité avec elle et par la volonté en affinité avec ces forces. C'est pourquoi, avec la question "Qu'est-ce que ?", on pose déjà la question "Qui ?", mais *"d'une manière maladroite, aveugle, inconsciente et confuse"*³⁰ : la question "Qu'est-ce que c'est ?" pose un sens d'un certain point de vue. Bref, l'art pluraliste ne nie pas l'essence, mais il la fait dépendre, dans chaque cas, d'une part, de l'affinité des choses et des forces et, d'autre part, de la coordination de ces forces et de la volonté. En somme, l'essence d'une chose est découverte dans la force qui s'en empare, développée par les forces qui sont en affinité avec elle ou compromise par des forces qui s'y opposent. Dés lors, l'essence a changé de sens : désormais, l'essence est toujours le sens et la valeur. Aussi, la question "Qui ?" renvoie-t-elle à la double question : Quelles forces ? Quelle volonté ? C'est à l'examen de ces questions qu'est consacré le troisième aspect du projet nietzschéen et qui est l'occasion de l'introduction de deux nouveaux concepts (la volonté de puissance et l'éternel retour).

c- La volonté de puissance et l'éternel retour.

Ces nouvelles questions (Quelles forces ? Quelle volonté ?) conduisent à l'examen du concept de volonté de puissance. Il convient d'abord d'éclairer le concept de volonté dont Nietzsche soutient qu'elle est "l'instance suprême" de la question "Qui ?". Pour Nietzsche, la

³⁰ NP, p. 87. Sur le rapport entre les questions "Qu'est-ce que ?" et "Qui ?", Nietzsche (*La volonté de puissance*, I, 205, trad. fr. Bianquis, Gallimard, p. 88) soutient que : "Une 'chose en soi' - absurdité égale au 'sens en soi', à la 'signification en soi', il faut au contraire y introduire d'abord un sens avant même qu'il puisse y avoir un état de fait. La question ' Qu'est-ce que c'est ?' est une façon de poser un sens, vu d'un autre point de vue. L'essence', l' 'être' est une réalité perspectiviste et suppose une pluralité. Au fond, c'est toujours la question : ' Qu'est-ce que c'est pour moi ?' (pour nous, pour tout ce qui vit, etc.)".

volonté n'est autre que "la volonté de puissance" qui remplit la question "Qui ?", chaque fois qu'elle est posée. La "volonté de puissance" est, selon Deleuze, une création de Nietzsche en philosophie³¹. En effet, ceux qui, avant Nietzsche, utilisèrent la notion de volonté en philosophie opéraient un triple contresens, selon Deleuze, que le nouveau concept de volonté de puissance permet d'éclairer : ce contresens consistait à faire de la puissance un objet de représentation, à faire dépendre la puissance des valeurs en cours et enfin à faire de la puissance l'enjeu d'une lutte.

Selon Deleuze, il s'agit ici d'un contresens et non d'une erreur. L'erreur a lieu, comme le montre l'examen critique de la deuxième thèse, lorsque des forces étrangères à la pensée la troublent et la détournent de sa destination naturelle, le vrai. En revanche, le contresens consiste à séparer une chose de la force qui s'en empare : tandis que le sens est le rapport de la chose à la force qui s'en empare et qui est en affinité avec elle, le contresens sépare la chose de la force et la fait dépendre d'autres forces. Ainsi, dans le cas de la volonté, celle-ci est séparée de la force qui lui impose un sens et est placée sous la dépendance de forces extérieures (la représentation, les valeurs établies, la lutte). Présentons ces trois contresens.

Les trois contresens sur la volonté.

Le premier contresens consiste à soutenir que "la volonté veut la puissance ou désire la domination"³² : on interprète alors la puissance comme "ce que veut la volonté", comme objet d'une représentation. Selon Deleuze, dans l'expression "la volonté veut la puissance", le rapport entre volonté et représentation est si intime que toute puissance est représentée et toute représentation est celle de la puissance. Chez Hegel, par exemple, la conscience

³¹ Nietzsche, *Par delà bien et mal (VII)*, I, 23, Gallimard, p. 41 : "Toute la psychologie est jusqu'à présent restée prisonnière de préjugés et d'appréhensions d'ordre moral ; elle ne s'est pas hasardée dans les profondeurs. La considérer comme je le fais, en tant que morphologie et théorie générale de la volonté de puissance, c'est là une idée qui n'a encore effleuré personne, si toutefois il est permis d'inférer de ce qui a été écrit jusqu'à ce jour ce qui a été passé sous silence".

³² NP, p. 91-92.

veut être reconnue par une autre conscience et représentée comme conscience de soi³³. Dans ce cas, la puissance est toujours objet d'une représentation, d'une recognition, qui suppose matériellement une comparaison des consciences. Aux questions : "*Qui conçoit la volonté de puissance comme volonté de se faire reconnaître et la puissance comme objet de recognition ? Qui veut se représenter comme supérieur ?*", la réponse de Nietzsche est très nette : c'est l'homme malade qui ne peut pas agir la puissance, c'est l'esclave, figure hégélienne de la conscience, qui ne peut que vouloir la représenter³⁴. Autrement dit, la puissance présentée par l'esclave est seulement la représentation qu'il se fait lui-même de la puissance, c'est-à-dire une "fausse" idée de la puissance. De même, l'idée que l'esclave se fait du maître, c'est l'idée qu'il se fait de lui-même, lorsqu'il s' imagine à la place du maître : c'est l'esclave tel qu'il est, quand il triomphe réellement. Mais, comment cette "fausse" image du maître qui ressemble à l'esclave triomphant a-t-elle pu être acceptée ? Selon Deleuze, cette acceptation est le fruit d'un "tour de passe-passe dialectique" : "*Ayant mis l'esclave dans le maître, on s'aperçoit que la vérité du maître est dans l'esclave. En fait, tout s'est passé entre esclaves, vainqueurs ou vaincus*"³⁵. Ce triomphe provient d'une manie commune à tous les esclaves : "*celle de représenter, d'être représenté et de se faire représenter*". La représentation est donc le produit des esclaves, de leur relation, et constitue la pire interprétation de la puissance.

Le second contresens peut être formulé ainsi : se faire reconnaître, c'est se faire attribuer des valeurs établies. En effet, le premier contresens faisait de la puissance un objet de représentation, mais lorsqu'on cherche un critère de représentation, on ne dispose pour

³³ Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, B, IV, A, II, trad. fr. J Hyppolite, Aubier, p. 158-161.

³⁴ Nietzsche, *La généalogie de la morale* (VII), III, 14, Gallimard, p. 312 : "*Ces malvenus : quelle noble éloquence coule de leurs lèvres ! quelle soumission mielleuse, visqueuse, obséquieuse, flotte dans leur regard ! Que veulent-ils au juste ? Représenter tout au moins la justice, l'amour, la sagesse, la supériorité - voilà l'ambition de ces 'inférieurs', de ces malades !*".

³⁵ NP, p. 92.

cela que des valeurs en cours, de valeurs déjà admises. En tant que volonté de se faire reconnaître, la volonté de puissance est volonté de se faire attribuer les valeurs admises dans une société donnée (argent, honneurs, pouvoir, réputation). Le démagogue, par exemple, se représente la valeur des hommes supérieurs dans l'effet qu'ils produisent (soulever des masses par la parole). Or, la représentation (démagogique ici) qu'il s'en fait ne consiste qu'à leur attribuer les valeurs établies. Mais qui peut concevoir la puissance comme l'acquisition de valeurs attribuables, sinon l'homme du commun³⁶ ? Cette conception de la volonté de puissance suppose l'existence de valeurs établies attribuables : elle est symptomatique du conformisme et de l'ignorance de la véritable volonté de puissance (la création de nouvelles valeurs pour Nietzsche).

Le troisième contresens porte sur le moyen d'attribution des valeurs établies : leur attribution a toujours lieu par le combat, par la lutte. La volonté de puissance est engagée dans le combat dont l'issue détermine l'attribution des valeurs en cours : c'est le propre des valeurs établies d'être mises en jeu dans la lutte et c'est le propre de la lutte de toujours se rapporter à des valeurs établies. Pour Nietzsche, la lutte n'est nullement créatrice de valeurs ou, du moins, les seules valeurs que crée la lutte, ce sont les valeurs créées par le triomphe des esclaves : la lutte n'est que le moyen par lequel les faibles (le grand nombre) l'emportent sur les forts. La lutte n'est pas le principe de la hiérarchie, mais le moyen par lequel l'esclave renverse la hiérarchie. La lutte n'est donc jamais l'expression active des forces, la manifestation de la volonté de puissance affirmatrice.

³⁶ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (VII), IX, 261, Gallimard, p. 186 : "*Depuis des temps immémoriaux, dans toutes les classes inférieures, l'homme du commun n'était que ce qu'il passait pour être ; n'ayant nullement l'habitude de fixer lui-même des valeurs, il ne se conférait pas non plus d'autre valeur que celle que lui attribuaient ses maîtres (car créer des valeurs est proprement le droit du seigneur). On peut considérer que c'est par suite d'un très puissant atavisme que, de nos jours encore, l'homme ordinaire commence par attendre d'être jugé pour se soumettre ensuite d'instinct à ce jugement ; il ne se soumet d'ailleurs pas seulement à la bonne opinion qu'on peut avoir de lui, mais aussi à des jugements défavorables et injustes*".

Selon Deleuze, ces trois contresens font découvrir l'essence de la volonté "avec tristesse et accablement". Une telle essence place le philosophe dans une situation intenable et trompeuse : d'abord, en faisant de la volonté une volonté de puissance réduite au désir de dominer, le philosophe aperçoit l'infini dans ce désir ; ensuite, en faisant de la puissance l'objet d'une représentation, il aperçoit le caractère irréel du représenté ; enfin, en engageant la volonté de puissance dans la lutte, il aperçoit la contradiction dans la volonté elle-même : la puissance représentée n'est qu'apparence ; en se posant dans ce qu'elle veut, l'essence de la volonté se perd dans l'apparence ; aussi le philosophe promet-il une limitation à la volonté pour la rendre vivable et résoudre la contradiction³⁷. Selon Deleuze, le génie de Schopenhauer est d'avoir poussé cette philosophie de la volonté jusqu'à ses conséquences extrêmes. En effet, Schopenhauer ne se contente pas d'une essence de la volonté, il fait de la volonté l'essence des choses, "le monde vu du dedans". Mais, en faisant de la volonté "l'essence en général et en soi", son objectivation (ce qu'elle veut) n'est que la représentation, l'apparence en général. Comme essence, la volonté veut l'apparence dans laquelle elle se reflète : telle est la contradiction originelle. Dès lors, la formule du "vouloir-vivre" de Schopenhauer (le monde comme volonté et comme représentation) n'est qu'une mystification : en faisant de la volonté l'essence des choses (le monde vu du dedans), Schopenhauer prétend refuser la distinction entre les deux mondes (sensible et suprasensible), mais lui substitue la distinction de l'intérieur et de l'extérieur (essence et apparence). En faisant de la volonté l'essence des choses, Schopenhauer continue à comprendre le monde comme une illusion, une "apparence", une "représentation"³⁸.

³⁷ NP, p. 94.

³⁸ Nietzsche, *Par delà bien et mal* (VII), 36, Gallimard, p. 55.

La volonté de puissance.

Selon Deleuze, la philosophie de la volonté nietzschéenne doit être minutieusement distinguée des philosophies de la volonté de ses prédécesseurs. Elle constitue une création originale. En effet, la volonté se conçoit suivant deux principes : d'une part, la volonté est création (vouloir = créer)³⁹, création de valeurs ; en ce sens, la puissance n'est plus "ce que veut la volonté" et n'est plus réduite à quelque chose de représenté ; d'autre part, la volonté est joie (volonté = joie)⁴⁰ : elle est libératrice et messagère de joie. Comment doit-on dès lors comprendre la volonté de puissance ? Selon Deleuze, la puissance n'est pas "ce que veut" la volonté, mais "ce qui veut" dans la volonté. La puissance est l'élément génétique et différentiel : elle ne se mesure donc pas à la représentation ; elle n'est ni représentée, ni interprétée, ni évaluée, car elle est ce "qui" veut, ce "qui" interprète, ce "qui" évalue. La volonté de puissance veut ce qui dérive de l'élément génétique (la puissance), à savoir la détermination du rapport de la force avec la force et la qualification des forces en rapport.

Rappelons que les forces ont à la fois une quantité et une qualité. D'une part, elles ont une quantité qui tend, par la mesure, à l'égalisation de l'unité et à l'annulation de la différence dans cette unité. D'autre part, elles ont une qualité qui est la différence de quantité et qui est, par là, l'essence de la force, ce qu'il y a d'inégalisable dans la quantité, ce qu'il y a d'inannulable dans la différence de quantité⁴¹. Et c'est seulement dans la rencontre que chaque force reçoit la qualité qui correspond à sa quantité (l'affection qui remplit sa

³⁹ NP, p. 96.

⁴⁰ NP, p. 96.

⁴¹ Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, 108, trad. fr. Bianquis, Gallimard, p. 254 : "Les qualités sont nos limites infranchissables : nous ne pouvons nous empêcher de ressentir de simples différences de quantité comme quelque chose d'absolument différent de la quantité, c'est-à-dire comme des qualités qui ne sont pas réductibles les unes aux autres. Mais tout ce que peut désigner le mot 'connaissance' se rapporte au domaine de ce qui est nombrable, pesable, mesurable, à la quantité ; tandis qu'inversement, tous nos sentiments de valeur (c'est-à-dire nos sentiments justement) s'attachent aux qualités, c'est-à-dire à nos 'vérités perspectivistes' propres qui n'appartiennent qu'à nous, qui ne peuvent justement pas être 'connues'. Il est manifeste que tout être différent de nous ressent d'autres qualités et vit par conséquent dans un autre monde que le nôtre. Les qualités sont notre idiosyncrasie humaine la plus authentique". C'est pourquoi la science, selon Nietzsche, ne peut que manquer et compromettre la vraie théorie de la force.

puissance). C'est pourquoi ce qui dérive de l'élément génétique (la puissance), c'est l'élément plastique qui à la fois se détermine et détermine le rapport, en même temps qu'il se qualifie et qualifie les forces en rapport. Ce que veut la volonté de puissance, c'est à la fois tel rapport de forces, telle qualité de forces, mais aussi telle qualité de puissance (affirmer, nier) : c'est donc un complexe variable qui forme un type auquel correspondent les phénomènes. En effet, tout phénomène exprime des rapports de forces, des qualités de forces et de puissances et les nuances de ces qualités. Autrement dit, tout phénomène exprime un type de forces et de vouloir.

Ce point est essentiel pour Deleuze, car il lui permet de préciser ce qu'il faut entendre par volonté de puissance, chez Nietzsche : "*Le concept victorieux de la force [...] a besoin d'un complément : il faut lui attribuer un vouloir interne que j'appellerai la volonté de puissance, c'est-à-dire l'appétit insatiable de manifester la puissance ; ou encore l'usage et l'exercice de la puissance, l'instinct créateur*"⁴². Et Deleuze de préciser : "*La volonté de puissance est donc attribuée à la force, mais d'une manière très particulière : elle est à la fois un complément de la force et quelque chose d'interne*"⁴³. C'est pourquoi la volonté de puissance ne doit pas être confondue avec la force. En effet, la force n'est pas "ce qui veut" : elle est rapport, rapport de forces ; son essence est sa différence de quantité avec d'autres forces, qui s'exprime comme qualité de la force. Or, la différence de quantité renvoie à un élément différentiel des forces en rapport, qui est aussi l'élément génétique des qualités de ces forces. En somme, la volonté de puissance est, à la fois, l'élément génétique de la force et le principe de synthèse : "*La volonté de puissance est l'élément dont découlent à la fois la différence de quantité des forces mises en rapport et la qualité qui, dans ce rapport, revient à*

⁴² Nietzsche, *La volonté de puissance*, II, 309, trad. fr. Bianquis, Gallimard, p. 332.

⁴³ *NP*, p. 56.

*la force*⁴⁴. En effet, la volonté de puissance est aussi le principe pour la synthèse des forces. C'est dans cette synthèse que les forces repassent par les mêmes différences, que le divers se reproduit.

Précisons ce qu'il faut entendre par "*principe pour la synthèse des forces*", car la conception nietzschéenne de la synthèse indique la relation complexe de Nietzsche à l'égard du kantisme⁴⁵ : "*Il n'y a pas seulement chez Nietzsche une descendance kantienne, mais une rivalité mi -avouée, mi -cachée*". Il s'agit, en effet, pour Nietzsche de reprendre, à partir de ses insuffisances, le projet kantien et de réinventer la critique, "*que Kant trahissait en même temps qu'il la concevait*"⁴⁶. Selon Deleuze, la volonté de puissance est "le principe pour la synthèse des forces" : "*La synthèse est celle des forces, de leur différence et de leur reproduction ; l'éternel retour est la synthèse dont la volonté de puissance est le principe*"⁴⁷. Selon Deleuze, Nietzsche a beaucoup reproché à Schopenhauer d'user du "vouloir-vivre" comme d'un principe trop général, à la manière d'un filet à pêche aux mailles trop larges pour capturer de petits poissons. Pour Nietzsche, la volonté de puissance est en réalité un "bon principe", car il n'est pas plus large que ce qu'il conditionne, il se métamorphose même avec le conditionné et se détermine dans chaque cas avec ce qu'il détermine. La volonté de

⁴⁴ NP, p. 56.

⁴⁵ Le concept de synthèse est en effet au centre du kantisme : c'est la découverte de Kant. Dans la *Critique de la raison pure* (Analytique transcendantale, I, II, §10, trad. fr. Tremesaygues et Pacaud, PUF, p. 92-93), Kant appelle "synthèse" l'action spontanée de la pensée qui parcourt, assemble et lie le divers pour en faire une connaissance : "*j'entends par synthèse [...] l'acte d'ajouter l'une à l'autre diverses représentations et d'en comprendre la diversité dans une connaissance*", elle est "*ce qui réunit proprement les éléments constitutifs des connaissances et les unit pour en faire un certain contenu ; la synthèse en général est [...] un simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience [...] La première chose qui doit nous être donnée pour que la connaissance a priori de tous les objets devienne possible, c'est le divers de l'intuition pure ; la deuxième, c'est la synthèse de ce divers par l'imagination, mais elle ne donne encore aucune connaissance. Les concepts qui fournissent de l'unité à cette synthèse pure et qui consistent uniquement dans la représentation de cette unité synthétique nécessaire sont la troisième chose indispensable pour la connaissance d'un objet qui se présente et repose sur l'entendement.*"

⁴⁶ NP, p. 59.

⁴⁷ NP, p. 56.

puissance constitue ainsi un "empirisme supérieur"⁴⁸ qui réconcilie l'empirisme avec les principes : elle est donc un principe essentiellement plastique, condition pas plus large que le conditionné et qui se métamorphose avec lui. C'est pourquoi la volonté de puissance opère ses déterminations à même le rapport de forces, toujours plastique et en métamorphose, et au hasard de ces mises en rapport. Mais si la volonté de puissance se sépare de la force, elle sombre dans l'abstraction métaphysique. Toutefois, il ne faut pas les confondre pour autant : en confondant la force et la volonté, on risque en effet d'oublier la différence des forces et d'ignorer l'élément issu de leur genèse réciproque, car "*la force est ce qui peut et la volonté est ce qui veut*"⁴⁹. En réalité, les rapports de forces restent indéterminés, tant qu'on n'ajoute pas à la force un élément capable de déterminer les forces d'un double point de vue. En effet, les forces renvoient à une double genèse simultanée : d'une part, une genèse réciproque de leur différence de quantité ; d'autre part, une genèse absolue de leur qualité respective. C'est pourquoi la volonté de puissance s'ajoute à la force comme l'élément différentiel et génétique, comme l'élément interne de sa production. En somme, tout phénomène renvoie, selon Nietzsche, à un type (qui constitue son sens et sa valeur) et à une volonté de puissance (élément dont dérivent la signification de son sens et la valeur de sa valeur). C'est pourquoi la volonté de puissance est essentiellement créatrice et donatrice. Elle ne recherche, ni ne désire la puissance : elle "donne". Cela signifie que, dans la volonté, la puissance est quelque chose d'inexprimable : mobile, variable, plastique. Par la puissance, la volonté est donatrice de sens et de valeur. La volonté de puissance est donc plastique, inséparable de chaque cas, dans lequel elle se détermine : elle est l'un qui s'affirme du multiple (unité du multiple). Selon Deleuze, ce "monisme de la volonté de puissance" est inséparable d'une "typologie pluraliste". Cet élément créateur du sens et des

⁴⁸ NP, p. 57.

⁴⁹ NP, p. 57.

valeurs se définit comme "l'élément critique". D'une part, un "type" de forces signifie un rapport entre forces qualifiées ; les forces sont, ou bien de "type actif" (les forces actives l'emportent sur les forces réactives qui sont agies), ou bien de "type réactif" (les forces réactives triomphent et séparent les forces actives de ce qu'elles peuvent). D'autre part, le type implique la "qualité de puissance" par laquelle certaines forces l'emportent sur d'autres. Cette qualité est de deux ordres : "haut et noble" (les forces actives sont supérieures et en affinité avec l'affirmation et la légèreté) et "bas et vil" (les forces réactives triomphent en affinité avec le négatif et la pesanteur). Le phénomène humain peut s'interpréter ainsi comme exprimant le triomphe des forces réactives : on ne peut dire, sentir ou penser certaines choses, on ne peut croire en certaines valeurs qu'animés par des forces réactives, qu'avec une "certaine bassesse d'âme"⁵⁰. Dès lors, la typologie des forces et la doctrine de la volonté de puissance sont inséparables d'une critique apte à déterminer la généalogie des valeurs (noblesse ou bassesse).

L'éternel retour.

Comme nous le demandions précédemment, en quoi la noblesse d'une valeur vaut-elle mieux que la bassesse d'une autre ? Seule l'épreuve de l'éternel retour donne la solution, car l'éternel retour ne laisse pas subsister les forces réactives (celles-ci ne le supportent pas et ne veulent pas revenir) mais transmue le négatif (il fait de la négation une puissance d'affirmer). Que signifie l'éternel retour pour Nietzsche ? Nous reviendrons plus précisément sur l'éternel retour dans la troisième partie, lors de l'étude de la conclusion de *Différence et répétition*. Pour l'instant, bornons-nous à en présenter deux aspects que Deleuze distingue nettement : c'est une "*doctrine cosmologique et physique*", comme

⁵⁰ NP, p. 98.

pensée synthétique spéculative ; c'est également une "*pensée éthique et sélective*", comme pensée synthétique pratique.

L'éternel retour est d'abord une "pensée synthétique"⁵¹ spéculative : cet aspect est dégagé lors de l'examen des rapports de Nietzsche à la science⁵². A cette occasion, Deleuze indique que l'éternel retour ne consiste pas à un cycle, dans le retour du Tout, du Même, c'est-à-dire dans un retour au Même⁵³. En tant que doctrine cosmologique et physique, l'éternel retour est une triple synthèse. Il est d'abord synthèse du temps et de ses dimensions. En effet, il constitue une réponse au problème du passage du temps⁵⁴ : comment le présent peut-il passer et le passé se constituer dans le temps ? Pour cela, il faut que l'instant soit, à la fois, présent et passé, présent et à venir, pour qu'il passe. Il faut que le présent coexiste avec soi comme passé et futur. C'est ce rapport synthétique avec soi comme présent, passé et futur, qui fonde le rapport avec les autres instants⁵⁵. L'éternel retour est ensuite synthèse du divers et de sa reproduction. Selon l'hypothèse cyclique de la cosmologie des Anciens, le processus mécaniste repasserait par les mêmes différences et serait le retour du même. Or, cette hypothèse ne permet pas d'expliquer l'existence du divers dans le cycle. C'est pourquoi l'éternel retour ne peut pas être une pensée de l'identique, de la permanence du même, du retour à l'équilibre (impossible, selon

⁵¹ NP, p. 52.

⁵² NP, p. 50-56.

⁵³ Deleuze, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965, p. 37.

⁵⁴ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (VI), II, "De la vision et de l'énigme", p. 177-178 : "*Vois, dis-je, cet instant ! de ce portique l'instant court en arrière une longue, une éternelle voie ; derrière nous s'étend une éternité. Ce qui de toutes choses peut courir, ne faut-il que cela, une fois déjà, ait suivi cette voie ? Ne faut-il pas que de toutes choses ce qui peut advenir une fois déjà soit advenu, se soit une fois accompli, écoulé ? Et si toute chose déjà eut existence, que penses-tu, ô nain, de cet instant ? Ne faut-il donc que ce portail aussi, une fois déjà, ait existé ? et ne sont toutes choses si fermement nouées que vers lui cet instant entraîne toute chose à venir ? Par conséquent, lui-même aussi ? Car ce qui de toutes choses peut courir, sur cette longue voie devant nous, - cela nécessairement court ! - Et cette lente araignée, au clair de Lune rampant, et ce clair de Lune même, et toi et moi sous ce portique ensemble chuchotant des choses éternelles - ne faut-il pas que nous tous déjà ayons eu existence ? - Et revenions, et sur cette autre voie cheminions, là-bas devant nous, sur cette longue triste voie - ne faut-il pas qu'éternellement nous revenions ?*".

⁵⁵ NP, p. 54-55.

Nietzsche). Le retour du même ne permet pas de rendre compte du divers et de sa reproduction, de la différence et de sa répétition. L'éternel retour est enfin synthèse du devenir et de l'être qui s'affirme du devenir. Fondé sur une pensée du "pur devenir", l'éternel retour est le "revenir, l'être de ce qui devient". Ainsi cette pensée de l'éternel retour permet-elle de cesser de croire que l'être est le même ou l'opposé du devenir : l'être est l'être du devenir lui-même, l'être de ce qui devient, le revenir. En somme, d'un point de vue spéculatif, l'éternel retour est une triple synthèse : *"synthèse du temps et de ses dimensions, synthèse du divers et de sa reproduction, synthèse du devenir et de l'être qui s'affirme du devenir, synthèse de la double affirmation"*⁵⁶.

Mais l'éternel retour est également une pensée éthique et sélective, une synthèse pratique. En ce sens, il donne une règle pratique à la volonté, aussi rigoureuse que la règle kantienne⁵⁷, que Deleuze formule ainsi : *"Ce que tu veux, veuille-le de telle manière que tu en veuilles aussi l'éternel retour"*⁵⁸. Toutefois, il doit être distingué de l'impératif catégorique kantien, car *"il donne une loi pour l'autonomie de la volonté dégagée de toute morale"*⁵⁹. En effet, *"Quoi que je veuille (ma paresse, ma gourmandise, ma lâcheté, mon vice comme ma vertu), je 'dois' le vouloir de telle manière que j'en veuille l'éternel retour"*. Par là, se trouvent éliminés les "demi-vouloirs". Bien plus, ma paresse et ma lâcheté qui voudraient leur éternel retour (ce qui est contraire à la morale kantienne) deviendraient autre chose qu'une paresse et une lâcheté : *"elles deviendraient actives, et puissances d'affirmer"*⁶⁰. Mais comment ce

⁵⁶ NP, p. 55.

⁵⁷ Chez Kant, la règle que se donne la volonté est l'impératif catégorique qui prend la forme de la loi morale et se formule ainsi : *"Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle"*- Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V Delbos, Paris, Vrin, 1952, p. 136.

⁵⁸ NP, p. 77. Et Nietzsche, VP, II, 242, p. 344-345 : *"Si, dans tout ce que tu veux faire, tu commences par te demander : 'Est-il sûr que je veuille le faire un nombre infini de fois ?', ce sera pour toi le centre de gravité le plus solide"*.

⁵⁹ Deleuze, *Nietzsche*, op.cit., p. 37.

⁶⁰ Deleuze, *Nietzsche*, op.cit., p. 38.

passage s'effectue-t-il ? Par la règle pratique, la pensée de l'éternel retour opère une double sélection. Selon la première sélection, elle élimine les demi-vouloirs qui tombent hors de l'éternel retour et fait ainsi du vouloir une création (vouloir = créer). Selon la seconde sélection, elle mène les forces réactives à l'autodestruction, opération active par laquelle elles sont niées et conduites au néant. Les forces deviennent actives dans la mesure où elles se nient. Cette "négation active" est l'état des esprits forts qui détruisent le réactif en eux, le soumettent à l'épreuve de l'éternel retour, quitte à vouloir leur déclin⁶¹ : c'est la seule manière pour que les forces réactives deviennent actives. En se faisant active, la négation est ainsi transmuée et exprime le devenir-actif comme puissance d'affirmer. Par cette seconde sélection, l'éternel retour produit le devenir-actif (les forces réactives ne reviennent pas). C'est pourquoi la seconde sélection se distingue de la première : par l'éternel retour, elle fait entrer dans l'être ce qui ne peut pas y entrer sans changer de nature. Il s'agit donc d'un être sélectif, car l'éternel retour est l'être qui est sélection (sélection = hiérarchie). En somme, l'éternel retour a un double aspect : il est l'être universel du devenir, mais celui-ci se dit du seul devenir-actif (l'éternel retour serait contradictoire, s'il était le devenir-réactif, nihiliste, des forces, s'il était le retour des forces réactives).

Pour conclure, la forme nouvelle de la critique est à la fois la destruction devenue active et l'affirmation agressive. Désormais, la critique est à la fois destruction comme joie, et agressivité du créateur. Le créateur de valeurs est inséparable d'un destructeur et d'un critique (des valeurs établies, des valeurs réactives, de la bassesse)⁶².

⁶¹ NP, 79-80.

⁶² Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (VI), Prologue, 9, Gallimard, p. 33 : "Voyez ces gens de bien et ces justes ! qui haïssent-ils le plus ? Celui qui fait éclater leurs tables de valeurs, le briseur, le criminel : - or, c'est le créateur". Et aussi *Ibid.*, I, "Des mille et une fin", p. 72 : "Changement de valeurs, - c'est changement de créateurs. Toujours anéantit qui ne peut qu'être créateur".

d- La nouvelle méthode de dramatisation.

Cette double clarification de la volonté de puissance et de l'éternel retour permet maintenant d'examiner la méthode qui en découle : la méthode tragique ou méthode de dramatisation⁶³. Cette nouvelle méthode, que Deleuze reprend dans ses œuvres suivantes⁶⁴, est "essentiellement pluraliste et immanente" : elle "*donne sa règle à la recherche*", "*règle scientifique qui la constitue comme une sémiologie et une axiologie, lui permettant de déterminer le sens et la valeur d'un mot*"⁶⁵. Cette méthode consiste à traiter un sentiment, une pensée, une action comme les symptômes d'une volonté et à se demander : Qu'est-ce qu'il veut celui qui éprouve, qui pense ou qui fait ceci ? Autrement dit, il éprouve, pense ou fait ceci, parce qu'il a telle volonté, telles forces, telle manière d'être. La méthode consiste donc à rapporter un sentiment, un concept ou une action à la volonté de puissance pour en faire le symptôme d'une volonté, sans laquelle le sentiment ne pourrait être éprouvé, le concept pensé ou l'action entreprise (ce que veut une volonté). Or, selon Deleuze, ce que veut une volonté, ce n'est ni un objet, ni une fin qui sont encore des symptômes. Ce que veut une volonté, suivant sa qualité, c'est affirmer sa différence ou nier ce qui diffère. Ce qu'elle veut, c'est toujours sa propre qualité et la qualité des forces correspondantes. C'est pourquoi, lorsqu'on demande ce que veut celui qui éprouve, pense ou fait ceci, on répond à la question "Qui ?", en se donnant une règle pour la développer méthodiquement. On répond à la question par la détermination d'un type, le type de celui qui éprouve, qui pense ou qui agit. Le type est constitué par la qualité de la volonté de puissance, la nuance de cette

⁶³ NP, p. 89.

⁶⁴ La "méthode de dramatisation" est précisée dans la Conférence présentée par Deleuze devant la Société française de philosophie en 1967 ("la méthode de dramatisation", *L'île déserte et autres textes*, édition préparée par D Lapoujade, Paris, Minuit, p. 131-162 - désormais noté ID), puis reprise dans *Différence et répétition* (p. 279-284) : elle est définie comme méthode qui fournit les règles de spécification des concepts et qui se substitue au schématisme kantien, comme le montre sa réutilisation dans *Différence et répétition*.

⁶⁵ NP, p. 137.

qualité, et par les rapports de forces correspondant. Ce que veut une volonté, c'est un type, le type de celui qui éprouve, qui pense ou qui agit. Par exemple, la seule manière de savoir "qui" cherche la vérité, c'est de poser la question : "Qu'est-ce qu'il veut celui qui cherche la vérité ?". En réalité, la méthode de dramatisation est, selon Deleuze, la seule méthode adéquate au projet nietzschéen et à la forme de la question "Qui ?" : elle est à la fois différentielle, typologique et généalogique. Avec la méthode dramatisation, Nietzsche substitue au primat de l'essence la typologie des cas.

La présentation du projet de Nietzsche a permis à Deleuze de montrer que Nietzsche opère une critique immanente de l'idéal de vérité, en substituant au vrai les concepts de valeur et de sens (a), en exigeant une nouvelle forme de la question de l'essence (b), de nouveaux concepts (la volonté de puissance et l'éternel retour) (c) et une nouvelle méthode (la méthode dramatisation)(d).

2.2- La genèse de la pensée et des catégories chez Nietzsche

Même si Deleuze ne consacre pas d'analyse spécifique à la genèse de la pensée et des catégories dans la philosophie de Nietzsche, nous considérons qu'une telle analyse peut contribuer à éclairer la constitution de l'expression deleuzienne "image de la pensée", centrale dans son œuvre. En effet, Deleuze connaît parfaitement la philosophie nietzschéenne, dont il a dirigé, en compagnie de Foucault, la réédition des *Œuvres philosophiques complètes*, établies par G. Colli et M. Montinari. Il n'ignore pas que le problème de la genèse de la pensée préoccupe Nietzsche dès ses premières œuvres : il explore, très tôt et minutieusement, l'émergence de l'image et des catégories de la pensée. Bien que Deleuze centre son analyse de la philosophie nietzschéenne principalement sur *La*

généalogie de la morale qu'il considère à juste titre comme décisive pour comprendre le sens de la critique immanente, le détour par les premières œuvres de Nietzsche que nous proposons peut s'avérer fructueux, dans la mesure où Nietzsche y construit une pensée de l'image. Cette pensée de l'image nietzschéenne peut ainsi être sollicitée pour comprendre comment Deleuze en a dégagé les éléments nécessaires à la constitution de l' "image de la pensée".

a- La genèse de la pensée

Que signifie penser pour Nietzsche, dès ses premières œuvres ? Loin d'être une faculté qui cherche naturellement le vrai à l'aide d'une méthode qui lui permet de conjurer l'erreur, la pensée est le résultat d'une genèse. Pour Nietzsche, penser, c'est d'abord un processus physiologique. En effet, penser s'inscrit dans l'activité vitale qui est caractérisée par une "force plastique inconsciente" se révélant dans la "génération"⁶⁶, écrit-il en 1871. Selon Nietzsche, c'est cette force plastique, propre à la vie, qui lui confère un rôle créateur. Cette force est un "*instinct artiste qui a dû causer la construction de l'œil. L'intellect apparaît comme la conséquence d'un appareil qui était esthétique à l'origine*"⁶⁷. Autrement dit, longtemps avant que l'œil fût construit, il a dû y avoir de la pensée : avant de penser par sensations visuelles, en "lignes" et en "formes", on a dû longtemps penser par sensations tactiles : "*Le toucher, sans l'aide de l'œil, ne révèle que des degrés de pression, non pas encore des formes. Avant l'époque où on a conçu l'univers comme un ensemble de formes mobiles, il y a eu un temps où elles étaient 'appréhendées' comme une sensation de pression variable et graduée. Nul doute que si on peut penser en images et en sons, on pût aussi*

⁶⁶ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I, 96, trad. G. Bianquis, Gallimard, 1995, p. 251 (notée désormais VP).

⁶⁷ Nietzsche, VP, I, 96, p. 251.

penser en sensations tactiles"⁶⁸. Avec la construction de l'œil, la pensée opère désormais par sensations visuelles. Selon Nietzsche, cette force vitale, artistique et plastique, a une double fonction : elle produit et elle sélectionne des images, c'est-à-dire des sensations visuelles ou formes mobiles.

Selon la première fonction, cette force produit une multitude d'images, c'est-à-dire des "formes"⁶⁹ : "*Il s'agit (...) des plus infimes rayonnements de l'activité nerveuse, matérialisés sur une surface : les images se rapportent à cette activité sous-jacente*"⁷⁰. Autrement dit, la production d'images s'effectue à partir des variations de plaisirs et douleurs : elle a lieu, lorsque l'activité nerveuse inscrit, sur une surface organique quelconque, les plaisirs et les douleurs suscités. C'est cette inscription qui donne une "sensation d'image" pour aboutir finalement à la sensation. Ces images sont le plus souvent, chez l'homme, des productions de la vision et de l'ouïe, zones traversées par les affects qui finissent par les matérialiser. Nietzsche considère que ce processus, artistique et plastique, est absolument déterminé et nécessaire sur le plan physiologique. C'est pourquoi considérer la pensée comme dépendante de notre bon vouloir, c'est oublier ou méconnaître cette activité sous-jacente infinie : la pensée est un "*processus artistique sans cerveau*", c'est-à-dire un processus dont "l'agent" est la force artistique⁷¹. La pensée naît ainsi de ce pouvoir plastique de produire des images et ces images sont, selon Nietzsche, nos "*pensées originelles*"⁷².

Selon la deuxième fonction, cette force plastique sélectionne les images. En effet, dans cette infinité d'images, il y a beaucoup plus d'images que la pensée n'en utilise :

⁶⁸ Nietzsche, VP, I, 107, p. 253.

⁶⁹ Pierre Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001, p. 34-38.

⁷⁰ Nietzsche, *Fragments posthumes*, II*, 19 (79), Gallimard, 1980, p. 199 (désormais noté : FP).

⁷¹ Nietzsche, FP, II*, 19 (79), p. 199.

⁷² Nietzsche, FP, II*, 19(66), p. 194.

*"L'intellect choisit rapidement deux images semblables parmi les images ; l'image choisie produit à nouveau une foule d'autres images, parmi lesquelles l'intellect en choisit promptement une, etc."*⁷³. Penser, c'est distinguer, choisir par analogie des images semblables. C'est pourquoi celui qui pense doit posséder, par l'imagination, ce qu'il cherche : les images qui sont les « *pensées originelles, c'est-à-dire les surfaces des choses concentrées dans le miroir de l'œil* ». En réalité, on ne voit pas ce qu'on connaît : *"Notre œil s'exerce sans cesse à manier des formes innombrables ; l'image, dans sa majeure partie, n'est pas une impression des sens, mais un produit de l'imagination. Les sens ne fournissent que de menus prétextes, de légers motifs que nous développons ensuite. Il faut mettre à la place de l'inconscient l'imagination. (..) 'Le monde extérieur' est un produit de l'imagination qui utilise pour ses constructions d'anciennes créations devenues des activités habituelles et apprises"*⁷⁴. L'activité de la force plastique prolonge sa production d'images par leur mémorisation : elle mémorise, c'est-à-dire distingue les images ou choisit les images semblables. Loin d'emmagasiner indistinctement les images, mémoriser consiste plutôt à distinguer, à sélectionner, par analogie, des images semblables. Dès lors, mémoriser ne se distingue pas de penser.

En somme, penser est un processus physiologique inconscient que la conscience ne fait que prolonger. En effet, l'entendement, "force de surface", réfléchit et, tel un miroir grossissant, augmente le processus analogique inconscient : il sélectionne et regroupe par analogie les images. C'est pourquoi l'entendement qui connaît par concepts, ne connaît que superficiellement : il est l'activité de la pensée qui consiste à classer, étiqueter des images, mais cette activité reste arbitraire et superficielle, dans la mesure où les concepts sont

⁷³ Nietzsche, FP, II*, 19(78), p. 198.

⁷⁴ Nietzsche, VP, I, 110, p. 255.

d'abord des images. Selon Nietzsche, l'entendement est une "force de surface"⁷⁵, superficielle et "subjective", qui opère en fonction d'un miroir (l'œil humain) et d'une mesure (la sensation)⁷⁶. En conséquence, l'entendement ne peut rester qu'à la surface des choses, puisque les concepts sont d'abord des images, et ne peut donc pas connaître les choses. En effet, le regard humain "*ne fait que glisser à la surface des choses et ne voit que des 'formes'*". La perception, quant à elle, "*se borne à recevoir des excitations et joue en quelque sorte à tâtons sur le dos des choses*"⁷⁷. Or, on croit connaître les choses, lorsqu'on parle d'elles en utilisant des mots, en usant du langage. Pourtant, les mots ne sont rien d'autre que "*des métaphores des choses qui ne correspondent pas aux entités originelles*" : en réalité, le mot n'est que "*la transposition sonore d'une excitation nerveuse*". Loin d'être une expression adéquate, le mot désigne seulement "*les rapports des hommes aux choses*" qu'ils désignent à l'aide de métaphores⁷⁸. Cela est particulièrement clair dans la formation des concepts : "*Le mot devient immédiatement concept dans la mesure où il n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition*". Bien plus, le concept s'applique en même temps à des cas innombrables, plus ou moins analogues, mais jamais strictement identiques. Ainsi le concept postule-t-il "*l'identité du non-identique*"⁷⁹. En réalité, c'est l'omission du singulier et

⁷⁵ Nietzsche, FP, II*, 19 (66).

⁷⁶ Nietzsche, FP, II*, 19 (66), p. 194 : "*d'une part, l'image ; d'autre part, l'opération arithmétique*".

Voir aussi Nietzsche, FP, II*, 19 (146), p. 217 : "*La connaissance n'est possible que comme reflet et comme rapport à une mesure (sensation)*".

⁷⁷ Nietzsche, *Ecrits posthumes*, I**, "Vérité et mensonge au sens extra-moral", p. 278.

⁷⁸ Nietzsche, *Ecrits posthumes*, I**, "Vérité et mensonge au sens extra-moral", p. 280 : "*Transposer une excitation nerveuse en une image ! Première métaphore. L'image à son tour transformée en un son ! Deuxième métaphore. Et chaque fois, saut complet d'une sphère à une autre, tout à fait différente et nouvelle*".

⁷⁹ Ibid., p. 281 : "*De même qu'il est évident qu'une feuille n'est jamais tout à fait identique à une autre, il est tout aussi évident que le concept feuille a été formé à partir de l'abandon de ces caractéristiques particulières arbitraires, et de l'oubli de ce qui différencie un objet d'un autre. Il fait naître l'idée qu'il y aurait dans la nature, indépendamment des feuilles, quelque chose comme la 'feuille', une forme en quelque sorte originelle, d'après laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, découpées, colorées, plissées, peintes, mais par des mains si malhabiles qu'aucun exemplaire n'en sortirait assez convenable ni fidèle pour être une copie conforme de l'original*".

du réel qui donne le concept et c'est la contrainte sociale qui oblige à désigner une chose par le concept : les hommes soumettent alors leur comportement au pouvoir des abstractions (ils généralisent toutes les impressions en des concepts), en faisant "*disparaître les métaphores intuitives dans un schéma*", c'est-à-dire "*dissoudre une image dans un concept*"⁸⁰. Selon Nietzsche, la vie en sécurité exige deux conditions : "*l'oubli de ce monde des métaphores*" et "*le durcissement et la sclérose d'un flot d'images qui surgissait à l'origine*" qui permettent aux hommes de vivre en paix et en sécurité. Or, la relation entre une excitation nerveuse et l'image produite n'a rien de nécessaire. Toutefois, si cette image est sans cesse reproduite, et cela, à la même occasion, et si elle est léguée au fil des générations, elle finit par acquérir la même signification que si elle était nécessaire, sans pour autant que soient garanties sa nécessité et sa légitimité⁸¹.

En somme, penser est un processus physiologique inconscient. Cette thèse nietzschéenne s'avère décisive : contrairement à ce que soutient Kant, la pensée n'est pas l'activité consciente d'un sujet, mais un processus physiologique que la conscience ne fait que prolonger. Tout être vivant crée des images, qui sont des formes et non des choses : il découpe ces formes auxquelles il plie le flux des phénomènes et sur lesquelles son œil se guide. L'être vivant se présente ainsi comme une surface qui est un miroir réfléchissant la nature et, par les formes qu'il crée, il configure le monde à sa mesure. Il est donc un être superficiel par sa nature même et ainsi se trompe, lorsqu'il croit pénétrer la profondeur des choses, par le biais de sa conscience. C'est pourquoi Nietzsche opère une critique radicale de la conscience.

⁸⁰ Nietzsche, *Ecrits posthumes*, I**, "Vérité et mensonge au sens extra-moral", p. 283.

⁸¹ Nietzsche, *Ecrits posthumes*, I**, "Vérité et mensonge au sens extra-moral", p. 285.

Loin d'être "*le degré supérieur de l'évolution organique*", la conscience humaine n'est qu' "*un instrument, rien de plus*"⁸², ni le plus nécessaire⁸³, ni le plus admirable : elle est "*le dernier venu parmi les organes, un organe encore enfant*"⁸⁴, elle est presque superflue⁸⁵. La conscience "*n'existe que dans la mesure où elle est utile*"⁸⁶ : elle s'est développée sous la pression du besoin⁸⁷, en particulier du besoin de communication. En effet, la conscience est un réseau de liens entre les hommes, car ces derniers avaient, en tant qu'animaux les plus menacés de la nature, besoin d'aide et de protection et donc besoin de leurs semblables pour exprimer leur détresse et besoin de "conscience" pour "savoir" ce qui leur faisait défaut, ce qu'ils éprouvaient, ce qu'ils pensaient. La conscience s'est développée avec "notre relation avec le monde extérieur" : elle est un "*moyen de transmission*"⁸⁸ au service des intérêts de cette relation. Mais tout ce qui est conscient demeure superficiel : la vie consciente se passe essentiellement dans un monde de notre invention, de notre imagination, et n'est que "*le reflet capté dans un miroir*"⁸⁹. Cela signifie que les hommes, comme êtres vivants, pensent sans cesse, mais l'ignorent : la pensée qui devient consciente n'est qu'une infime partie, la plus médiocre, la plus superficielle, qui seule se produit en paroles, en signes de communication. C'est pourquoi l'origine de la conscience et celle du langage sont simultanées, selon Nietzsche⁹⁰ : en inventant des signes, les hommes prennent une conscience de plus en plus nette d'eux-mêmes et c'est en tant qu'animaux sociaux qu'ils apprennent à le faire. En somme, la conscience s'est développée "*sous le rapport de l'utilité*"

⁸² Nietzsche, VP, I, 226, p. 298.

⁸³ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), 354, p. 252 : "*Nous pourrions en effet penser, sentir, vouloir, nous ressouvenir, nous pourrions de même 'agir' dans tous les sens du terme : tout ceci n'aurait nullement besoin d' 'entrer dans notre conscience' (...) La vie tout entière serait possible sans pour autant se voir réfléchie*".

⁸⁴ Nietzsche, VP, I, 232, p. 302.

⁸⁵ Nietzsche, VP, I, 227, p. 300 et VP, I, 252, p. 308.

⁸⁶ Nietzsche, VP, II, 238, p. 304.

⁸⁷ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), 354, p. 252-255.

⁸⁸ Nietzsche, VP, II, 253, p. 309.

⁸⁹ Nietzsche, VP, II, 261, p. 314.

⁹⁰ Nietzsche, VP, II, 261, p. 314.

communautaire et grégaire" : dès lors, la conscience n'appartient pas à l'existence individuelle, car on ne peut amener à la conscience que le non-individuel, c'est-à-dire l'individuel retraduit dans la perspective du troupeau⁹¹. C'est pourquoi le monde dont nous pouvons devenir conscients est un monde superficiel de signes, un monde généralisé et vulgarisé, "réduit à la stupidité du stéréotype grégaire"⁹². Selon Nietzsche, toute prise de conscience se donne ainsi comme une "opération de généralisation, de superficialisation, de falsification"⁹³. Examinons d'abord les deux premiers aspects de cette opération.

En quoi consistent la généralisation et la superficialisation de la prise de conscience ? Indiquons d'abord que cette opération se donne dans la croyance. En effet, la croyance est, selon Nietzsche, un processus d'assimilation qui opère à la fois par simplification et par solidification.

D'une part, la croyance simplifie le réel⁹⁴ : elle le réduit à un schéma rudimentaire qui en élimine les différences, c'est-à-dire les nuances et les variations ; elle n'en retient que les ressemblances pour transformer la réalité en un milieu presque homogène, dans lequel surgissent seulement les distinctions massives, grossières. Cette simplification a pour but de préparer des réactions rapides et efficaces⁹⁵, nécessaires au maintien de la vie. En effet, la compétition vitale ne tolère ni le doute, ni l'indécision qui sont des causes d'échec et de mort⁹⁶. La croyance exige ainsi des généralisations sommaires et le refus de s'intéresser aux

⁹¹ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), 354, p. 254 : "Nos actes, dans le fond, sont intégralement et incomparablement personnels, uniques, individuels en un sens illimité, cela est hors de doute ; mais sitôt que nous les retraduisons dans la conscience, ils cessent de le paraître..".

⁹² Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), 354, p. 254.

⁹³ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), 354, p. 254.

⁹⁴ Nietzsche, *VP*, II, 288, p. 324 : "L'œil, dans la vision, opère exactement comme l'esprit qui comprend. Il simplifie le phénomène, lui prête des contours nouveaux, le rapproche de choses déjà vues, le ramène à des choses déjà vues, le transforme au point de le rendre saisissable, utilisable. Les sens opèrent comme 'l'esprit' ; ils s'emparent des choses, tout comme la science s'empare de la nature par des concepts et des nombres".

⁹⁵ Nietzsche, *VP*, I, 218, p. 101 : "La 'réalité' est toujours une simplification pour des fins pratiques ou une illusion d'organes grossiers".

⁹⁶ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), III, 111, p. 141.

cas particuliers : elle contraint à généraliser à partir de l'induction et à adopter, comme règle de conduite, une action qui a réussi⁹⁷. Tout est mis au service des possibilités d'inductions qui garantissent les réactions efficaces et qui reposent sur le principe d'identité⁹⁸. Il s'agit de ramener l'inconnu au connu qui à la fois soulage, rassure et satisfait l'esprit, tout en procurant un sentiment de puissance⁹⁹. En somme, connaître, c'est assimiler, réduire le réel par simplification, niveler les différences dans l'uniformité de la généralité, de l'identité ; c'est nier tout ce qui pourrait entraver l'assimilation ; c'est éliminer l'équivoque, la différence.

D'autre part, la croyance solidifie le réel : elle fige le devenir en déterminations stables, en "choses" ; elle solidifie le flux du devenir en "choses" relativement durables. Cette stabilisation du devenir exige la catégorie de l'être. C'est pourquoi la connaissance du réel se fonde sur la croyance en l'être¹⁰⁰. En effet, l'être définit la substantialité et détermine l'identité, comme permanence substantielle, qui résiste au flux du devenir (comme substance, l'être ne devient pas). Cette activité de substantification masque la fluidité du devenir : elle nie le changement et la genèse du nouveau ; elle transforme le devenir en être substantiel et permanent. Plus précisément, ce sont les catégories qui ont pour but de

⁹⁷ Nietzsche, VP, I, 117, p. 258 : "*Sans l'extraordinaire sécurité de la croyance, sans la complaisance infinie de la croyance, ni l'homme, ni l'animal ne pourraient subsister. Généraliser sur la base de l'induction la plus minime, se donner pour règle de choisir comme unique moyen de parvenir au but l'opération déjà faite et qui s'est trouvée efficace, c'est cette forme grossière de l'intellectualité qui a fait durer l'homme et l'animal. Il est bien moins nuisible, dans l'ensemble, de se tromper un nombre de fois infini, de cette manière, et de payer pour son erreur, que de vivre dans le scepticisme, l'indécision et la prudence. Voir dans le succès et dans l'échec la preuve ou la réfutation d'une croyance, c'est un trait fondamental de la nature humaine : 'ce qui réussit repose sur une idée vraie'.*"

⁹⁸ Nietzsche, VP, II, 287, p. 323 : "*La connaissance : elle facilite l'expérience en simplifiant à l'extrême les phénomènes réels, tant sous l'aspect des forces agissantes, que sous l'aspect de nos facultés constructives ; il semble de la sorte qu'il y ait des choses analogues et identiques (...); partout, c'est la faculté d'assimilation qui est à l'œuvre, et elle suppose la volonté de ramener à notre ressemblance les choses extérieures.*"

⁹⁹ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, "Les quatre grandes erreurs" (VIII), § 5, p. 92. Et aussi Nietzsche, VP, I, 135, p. 58 : "*L'entendement (...) simplifie, grossit, souligne et condense, et nous permet aussi de 'reconnaître' les choses et de nous faire entendre. Nos besoins ont déterminé nos sens à ce point que c'est un 'monde phénoménal identique' qui reparait toujours et qui a, de ce fait, acquis une apparence de réalité.*"

¹⁰⁰ Nietzsche, VP, I, 136, p. 59.

solidifier le flux du devenir, de donner une forme au chaos fluctuant du réel. Loin d'être données, les catégories ont été imaginées par la force créatrice et plastique, pour satisfaire le besoin de sécurité, de compréhension rapide : elles ont été créées par les grands "artistes en abstraction"¹⁰¹. Aussi les catégories sont-elles des nécessités vitales : leur formation n'est pas liée au besoin de connaître, mais à un besoin pratique : "schématiser, imposer au chaos assez de régularité et de forme pour satisfaire notre besoin pratique"¹⁰². Elles constituent donc un appareil d'abstraction et de simplification, organisé pour la maîtrise des choses.

Au terme de l'analyse de ce double aspect de l'opération de prise de conscience (généralisation et superficialisation), qui se donne dans la croyance, il faut en venir au problème de la représentation qui est central pour notre propos. Dans ce qui précède, la représentation a été seulement évoquée. Il convient désormais de clarifier les deux formes implicitement mentionnées. C'est en cela qu'un fragment posthume de Nietzsche (printemps-automne 1881) apporte un éclairage nouveau et décisif au problème de la représentation :

" Je re-présente, donc il y a un être 'cogito ergo EST - Que moi je sois cet être qui représente, que le représenter soit une activité du moi, cela n'est plus certain : pas plus que ne l'est tout ce que je représente - Le seul être que nous connaissions est l'être qui re-présente (...) Mais il est clair en soi que le représenter n'est rien qui repose sur soi, rien d'immuable, identique à soi-même : donc l'être, le seul qui nous soit garanti, est changeant, non-identique à lui-même, il est relatif (conditionné : il faut que le penser ait un contenu, pour être une pensée). - Voilà la certitude fondamentale au sujet de l'être. (...) La pensée serait impossible, si elle ne méconnaissait foncièrement l'essence de l'esse : il lui faut affirmer la substance et l'identique, parce qu'une connaissance de ce qui est totalement fluide est

¹⁰¹ Nietzsche, VP, I, 133, p. 57.

¹⁰² Nietzsche, VP, I, 193, p. 84 : "Dans la formation de la raison, de la logique, des catégories, c'est le besoin qui est décisif : non pas le besoin de 'connaître', mais celui de résumer, de schématiser, afin de comprendre, de prévoir... (cette façon d'arranger les choses, de les figer en analogies, en identités, c'est la marche que suivent toutes les impressions des sens ; c'est aussi celle que suit l'évolution de la raison). Ce n'est pas une 'idée' préexistante qui a travaillé ici, mais l'utilité, le fait de nous rendre les choses prévisibles et maniables, il faut les voir en gros et comme si elles étaient semblables...".

impossible, il lui faut *affabuler* des propriétés de l'être, afin de pouvoir exister elle-même. *Il n'est point nécessaire qu'il y ait un sujet et un objet* pour que la représentation soit possible, mais sans doute *faut-il* que la représentation puisse *croire* à l'un et à l'autre"¹⁰³.

Dans ce texte, Nietzsche fait apparaître la représentation comme "représentation dédoublée", pour reprendre l'expression de P Montebello¹⁰⁴. En effet, la représentation prend une double forme, que nous désignerons par commodité, comme forme vitale et forme ontologique, toutes deux nécessaires, mais incompatibles. La représentation vitale repose sur la certitude d'un sujet qui représente les choses et d'une représentation qui accompagne la croyance en deux réalités : le moi et l'être. Quant à la représentation ontologique, elle repose sur la certitude d'un devenir mouvant et d'une représentation qui se coule dans ce devenir.

En interrogeant la structure de la représentation vitale, Nietzsche découvre qu'elle relève d'une double croyance : croyance en la réalité du moi (persistance de l'être qui représente les choses) et croyance en la réalité de l'être (persistance du contenu de la représentation). Or, d'où provient cette double croyance, dès lors que notre seule "certitude fondamentale au sujet de l'être" est qu'il est devenir, "changeant, non identique à lui-même, relatif" ? Le problème est ici de comprendre comment, en partant de la représentation du contenu mouvant de l'être (représentation ontologique), on passe à la position d'un moi et d'un être stables (représentation vitale). Autrement dit, comment des réalités stables apparaissent-elles au sein d'un devenir fluctuant ? La solution de Nietzsche se présente selon les étapes suivantes : d'abord, il faut partir non du sujet, du moi, mais de la représentation se coulant dans le devenir mouvant et relatif, représentation d'avant la substantialisation du sujet et de l'objet. On se place ainsi dans une représentation sans

¹⁰³ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), FP, 11 (330), p. 434-435. Et aussi Nietzsche, VP, I, 148, p. 65.

¹⁰⁴ P Montebello, *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001, p. 51-67.

sujet, sorte d'activité de représentation "archaïque" épousant le devenir fluctuant. Pourtant, notre représentation, vitale et subjective, ne cesse de s'opposer à cette représentation "archaïque", en construisant des croyances en des réalités stables (un Je, des choses, un monde) qui sont utiles à la maîtrise des choses et surtout nécessaires à la vie, comme nous l'avons montré plus haut. Nietzsche apporte ainsi une solution inédite: la pensée représentative vitale impose à la représentation "archaïque" du devenir des propriétés contraires à son essence et falsifie ainsi l'essence du devenir. Bien plus, Nietzsche soutient que la seule pensée possible est la pensée comme représentation vitale (la pensée commence avec la représentation vitale) et l'être qu'elle représente ne peut qu'affabuler, falsifier le devenir. Pourtant, le texte s'achève sur l'idée qu'il faut que la représentation puisse croire à l'un (la représentation du devenir) et à l'autre (la représentation vitale) : il s'agit donc de maintenir ensemble les deux formes de représentation, nécessaires mais incompatibles. En somme, on peut retenir de ce texte les résultats suivants : Nietzsche soutient qu'il y a deux formes de la représentation, vitale et ontologique. La représentation vitale est certes une falsification, comme nous le verrons par la suite, mais elle est nécessaire à la fois à la vie et à la pensée. Quant à la représentation ontologique, celle du devenir fluctuant, changeant, elle est antérieure à la constitution du sujet et de l'objet, mais sa connaissance est impossible (pour connaître, il faut stabiliser, solidifier) : elle n'est pas représentable par la représentation vitale. Malgré l'impasse apparente auquel conduit le problème de la genèse de la pensée, Nietzsche trouve la solution dans le concept de volonté de puissance et la formation d'un corps supérieur par la culture, comme l'examen de la troisième thèse l'établira. En effet, l'impasse n'est qu'apparente : si on accepte de partir de la représentation ontologique, comme y invite Nietzsche ("*l'être, le seul qui nous soit garanti, est changeant, non-identique à lui-même (..), relatif*"), il s'agit dès lors de

comprendre l'origine de la représentation vitale, de la croyance à des réalités stables (un Je, des choses, un monde). Selon Nietzsche, ces deux formes de représentation (ontologique et vitale) sont nées simultanément : la genèse de la pensée provient de la saisie du "contraire de l'existant". Autrement dit, *"il faut que ce soit simultanément que la représentation et la croyance à ce qui est identique à soi-même et persistant aient pris naissance - J'entends que tout ce qui est organique présuppose la représentation"*¹⁰⁵.

b- La genèse des catégories.

Il reste un dernier point à clarifier : la genèse des catégories¹⁰⁶. Pour penser, il est nécessaire que la pensée se représente des réalités stables, conformément à la représentation vitale, qu'elle nie ainsi le devenir et méconnaisse "l'essence de l'être" comme devenir. Pour que la pensée soit possible, celle-ci doit affirmer la substance et l'identique, il lui faut affabuler les propriétés de l'être. Il s'agit maintenant de comprendre comment s'est imposée cette falsification. Selon Nietzsche, la métaphysique est un prolongement de la vie. Loin d'être une valeur supposée supérieure et dont l'origine serait "miraculeuse", la métaphysique dérive des besoins de la vie. En effet, les concepts fondamentaux de la métaphysique ne sont pas "déduits" de et par la pensée, car les pensées ne peuvent pas être causes des pensées¹⁰⁷. Ils sont, au contraire, des fictions de la pensée¹⁰⁸ qui répondent à nos

¹⁰⁵ Nietzsche, *Le Gai Savoir* (V), FP, 11 (329), p. 434.

¹⁰⁶ Voir J Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Editions du Seuil, 1966, pour ce qui concerne la critique des catégories (livre 1, I, II, p. 97-101) et leur déduction généalogique (livre 2, III, I, p. 466-476).

¹⁰⁷ Nietzsche, VP, I, 95, p. 41 : *"Nous croyons que les pensées, dans l'ordre où elles se succèdent en nous, sont enchaînées par je ne sais quel lien de cause : le logicien surtout, qui ne parle en effet que de cas qui ne se présentent jamais dans la réalité, a adopté ce préjugé que les pensées sont cause des pensées"*.

¹⁰⁸ Nietzsche, VP, I, 169, p. 75 : *"Absurdité de toute métaphysique, qui consiste à déduire le conditionné de l'inconditionné. Il est de la nature de la pensée qu'elle ajoute l'absolu au relatif, qu'elle l'invente, comme elle invente le "moi" pour l'ajouter à la multiplicité de ses expériences ; elle mesure le monde selon des grandeurs toutes posées par elle-même qui sont des fictions fondamentales : "l'inconditionné", "la fin et le moyen", les "choses", les "substances", les "lois logiques", les "nombres", les "formes". Rien n'existerait qui pût s'appeler la*

besoins, tout en étant posés dans l'aveuglement de leur origine. Ces concepts fondamentaux ne sont donc que des croyances nécessaires à la vie, notamment le "sujet"¹⁰⁹, la "substance"¹¹⁰, la "cause"¹¹¹ ou l'"identité". Ces concepts, étant "les plus généraux, donc les plus faux", doivent aussi être les plus anciens, car ils furent les premiers "schèmes" que la pensée dût inventer, parce qu'ils semblaient le mieux lui correspondre et que "l'expérience" semblait à nouveau les confirmer. En réalité, la pensée métaphysique ne saisit pas l'écart qu'elle instaure entre ses fictions et le devenir : elle ne soupçonne pas que *"ce que nous appelons actuellement le monde est le résultat d'une foule d'erreurs et de fantasmes qui ont pris progressivement naissance au cours de l'évolution globale des êtres organisés, se sont accrus en s'enchevêtrant et nous sont maintenant légués à titre de trésor accumulé de tout le passé"*¹¹², que c'est le monde de la représentation vitale sur lequel elle prend appui. La falsification provient de la substitution, aux vérités absolues, des vérités relatives, attribuées aux catégories de la logique, elles-mêmes issues des contraintes vitales.

Arrêtons-nous sur ce point. Lorsque Nietzsche indique la source de la falsification (la substitution de l'absolu au relatif), cela ne signifie pas qu'il récuse les catégories, mais qu'il en conteste l'usage métaphysique. C'est pourquoi la discussion avec Kant est ici déterminante. Rappelons la position kantienne. Dans la déduction transcendantale des catégories, Kant s'est appliqué à fonder la nécessité des catégories sur le Je pense. En effet, le Je pense exige l'unification du divers qui ne peut se faire que sous la législation des catégories¹¹³. Cependant, la nécessité des catégories n'est, pour Kant, ni d'ordre

connaissance, si la pensée ne commençait par transformer le monde en "choses", en substance identique à elle-même. C'est grâce à la pensée que le non-vrai existe. La pensée ne peut être déduite de rien".

¹⁰⁹ Nietzsche, VP, I, 98, p. 43-44.

¹¹⁰ Nietzsche, VP, I, 147, p. 64.

¹¹¹ Nietzsche, VP, I, 154, p. 67-68.

¹¹² Nietzsche, *Humain, trop humain* (III), I, "Des principes et des fins", 16, Gallimard, p. 42.

¹¹³ Kant, *La Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, I, II, § 22, p. 125-126 : *"La possibilité et même la nécessité de ces catégories reposent sur le rapport que toute sensibilité et, avec elle, aussi tous les*

psychologique (le Je pense ne doit pas être confondu avec la conscience empirique), ni d'ordre logique (ce n'est pas la catégorie d'unité qui préside à la synthèse des phénomènes) : cette nécessité des catégories découle de la nature même du Je pense qui est l'épreuve immédiate de la spontanéité de l'esprit. Mais Kant refuse d'accorder aux catégories une validité ontologique : elles ne sont pas des prédicats transcendants de l'être qui ouvriraient ainsi l'accès à l'être. En ce sens, Nietzsche reste fidèle à l'inspiration du criticisme, lorsqu'il soutient que les catégories ne donnent pas accès à l'être, mais qu'elles nous aident à bâtir un monde cohérent¹¹⁴. Cependant, Nietzsche se démarque nettement de Kant : tandis que Kant opère une déduction transcendantale des catégories et réfère leur nécessité au Je pense comme fondement, Nietzsche effectue une substitution : il remplace la déduction transcendantale par une "déduction généalogique". Autrement dit, les catégories ne sont que des valeurs pragmatiques (ce sont des nécessités vitales qui servent à organiser le monde selon nos besoins). La nécessité de leur application s'enracine dans la volonté de puissance. Les catégories sont justifiées en tant qu'instruments de la volonté de puissance. Nietzsche opère, par là même, un déplacement de la portée de la découverte kantienne de la synthèse : il rattache la notion de synthèse kantienne au principe de volonté de puissance. Synthétiser, c'est ordonner, c'est-à-dire mettre en ordre et commander. Procéder à des synthèses, c'est créer des formes, ce qui relève d'une force plastique¹¹⁵. Dès

phénomènes possibles ont avec l'aperception originaire dans laquelle tout doit être nécessairement conforme aux conditions de l'unité universelle de la conscience de soi, c'est-à-dire être soumis aux conditions générales de la synthèse, je veux parler de la synthèse par concepts dans laquelle l'aperception peut seulement prouver sa complète et nécessaire identité a priori".

¹¹⁴ Nietzsche, VP, I, 133, p. 57 : "La force inventive qui a imaginé les catégories a travaillé au service d'un besoin, du besoin de sécurité, de compréhension rapide, grâce aux signes, aux sons, aux abréviations : il ne s'agit pas de vérités métaphysiques quand on parle de "substance", de "sujet", d'"être", de "devenir" (...) ce sont les plus grands artistes en abstraction qui ont créé les catégories".

¹¹⁵ Nietzsche, VP, I, 189, p. 82 : "Dire d'un jugement qu'il est synthétique, c'est dire qu'il relie diverses représentations. Dire qu'il est a priori, c'est dire que le lien qu'il établit est universel et nécessaire, et ne peut être donné par la perception sensible, mais uniquement par la raison pure. S'il y a des jugements synthétiques a priori, la raison sera en mesure d'opérer des liaisons ; établir un lien, c'est créer une forme. Il faut que la raison possède une faculté plastique".

lors, la conception de la connaissance s'en trouve bouleversée : la connaissance ne relève pas d'une contemplation désintéressée, lors de laquelle l'esprit prendrait ses distances à l'égard de la réalité. Selon Nietzsche, la connaissance est essentiellement action, c'est-à-dire activité organisatrice et assimilatrice. Loin d'être un reflet passif du réel, la connaissance crée des vérités en créant des formes qui informent le réel pour le maîtriser. Connaître, c'est commander, contraindre le réel, le violenter pour le capturer (telle une araignée capturant sa proie¹¹⁶), se l'approprier. Connaître est donc une activité synthétique constituante qui crée des formes. C'est pourquoi Nietzsche dénonce la pensée métaphysique comme fable de "l'immaculée connaissance"¹¹⁷. En quoi consiste cette fable ?

La pensée métaphysique cherche à ériger les catégories en prédicats de l'être absolu, transcendant, au-delà du monde empirique, et leur fait ainsi perdre leur légitimité comme principes régulateurs de l'immanence. Autrement dit, les catégories sont détournées de leur fonction première qui en fait des instruments de survie et de domination, de maîtrise de la réalité : elles deviennent le matériau de l'élaboration d'une fable métaphysique, au service du Nihilisme. Selon Nietzsche, c'est la volonté de vengeance qui a transformé les catégories en dogmes et les a imposées aux esprits. La pensée métaphysique hypostasie les catégories logiques en une réalité suprasensible, posée comme la seule réalité véritable, au nom de laquelle la réalité empirique est discréditée comme pure apparence. En procédant ainsi, la pensée métaphysique opère une inversion des catégories : d'outils au service des besoins pratiques, les catégories se transforment en instruments de dénigrement du monde empirique. Selon Nietzsche, c'est l'œuvre de la "calomnie métaphysique" qui se venge de la

¹¹⁶ Nietzsche, VP, II, 114, p. 256 : "L'activité de la connaissance est comparable, somme toute, à celle d'une araignée qui tisse sa toile, chasse et suce sa proie ; ce qu'elle cherche, moyennant son art et son activité, c'est à vivre et à se satisfaire ; c'est ce que nous cherchons aussi, quand nous cherchons à capturer des soleils ou des atomes, à les retenir et en quelque sorte à les constater ; c'est un détour qui nous ramène à nous-mêmes et à nos besoins".

¹¹⁷ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (VI), "De l'immaculée connaissance", Gallimard, 1971, p. 142.

vie, en inventant la fantasmagorie d'une autre vie, meilleure¹¹⁸, à partir de laquelle la vie est jugée. En pervertissant les catégories, l'idéalisme métaphysique se présente comme un miroir où les choses sont vues à l'envers, inversées. Reste à savoir comment s'opère cette inversion : c'est ce qu'établit l'examen critique de la deuxième thèse.

3- Critique de la deuxième thèse : substitution de la bêtise à l'erreur.

3.1- La bêtise se substitue à l'erreur.

Selon la seconde thèse, penser contient l'erreur comme son seul négatif. Que faut-il entendre par "erreur" ? Selon l'image dogmatique de la pensée, l'erreur, c'est la pensée qui est troublée par des forces qui lui restent extérieures (le corps, les passions, les intérêts sensibles). Lorsque ces forces s'opposent à la pensée, elles ne produisent qu'un seul et même effet : induire la pensée en erreur. L'erreur est donc "en droit" le pire effet que puisse subir la pensée : la pensée séparée de sa nature et de sa destination, le vrai. Cependant, pour l'illustrer, les philosophes ne mobilisent "en fait", selon Deleuze, que de piètres cas d'erreurs, aussi puérils et artificiels que grotesques, tels des cas d'erreurs de calculs scolaires ou d'inattention et de distraction, qu'ils extrapolent abusivement. En acceptant le problème du négatif de la pensée, tel qu'il est posé en droit, Nietzsche lui donne une tout autre solution. Selon Deleuze, la vérité a un ennemi autrement plus sérieux que l'erreur : c'est la bêtise. En effet, la bêtise est un ennemi intérieur : elle est une "structure de la pensée comme telle". La bêtise traduit un état négatif profond : en ce sens, elle diffère radicalement de l'erreur ; il est même des pensées et des "*discours imbéciles qui sont faits tout entiers de*

¹¹⁸ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles* (VIII), "La 'raison' dans la philosophie", 6, p. 79 : "*Fabuler d'un autre monde que le nôtre n'a aucun sens, à moins de supposer qu'un instinct de dénigrement, de dépréciation et de suspicion à l'encontre de la vie ne l'emporte sur nous. Dans ce cas, nous nous vengeons de la vie en lui opposant la fantasmagorie d'une vie 'autre' et 'meilleure' "*

vérités". La bêtise n'est pas "*une manière de se tromper, mais exprime en droit le non-sens dans la pensée*". Autrement dit, elle est une manière de penser, une manière basse, vile, qui "*exprime l'état d'un esprit dominé par des forces réactives*". Aussi la bêtise est-elle le symptôme d'une manière basse de penser qui se déploie tant dans la vérité que dans l'erreur. C'est pourquoi, selon Deleuze, il y a de basses erreurs, comme de basses vérités, "*qui traduisent le triomphe de l'esclave, le règne des valeurs mesquines ou la puissance de l'ordre établi*"¹¹⁹. Avec la bêtise, ce n'est plus la vérité qui importe, mais le sens. Comme nous l'avons déjà établi, le sens est essentiellement rapport : le sens d'une chose est le rapport de cette chose à la force qui s'en empare. Le sens relève de l'interprétation, c'est-à-dire de l'identification de la qualité de la force qui s'en empare, l'exploite et s'exprime en elle, en lui imposant ainsi un sens. L'interprétation consiste à percer le masque que cette force a emprunté pour "grandir", à découvrir la force qui se cache sous le masque, c'est-à-dire le type de forces. Le type de forces peut, d'une part, être de "type actif" ou de "type réactif" et, d'autre part, impliquer une qualité de puissance "noble" ou "basse". Selon Deleuze, la bêtise traduit le type réactif, c'est-à-dire des forces réactives et basses, dépréciatives. En somme, Nietzsche effectue une généalogie de la bêtise.

3.2- L'utilité de la philosophie : dénoncer les mystifications.

Le problème du négatif de la pensée permet à Deleuze de déterminer plus nettement le problème de la vérité : il ne s'agit ni de renoncer à la vérité, ni d'accepter les termes dans lesquels la tradition métaphysique a posé le problème de la vérité. Il s'agit, au contraire, de déterminer la vérité en fonction du sens, c'est-à-dire en fonction d'une "typologie pluraliste". Telle est la tâche d'une critique immanente : "*Soumettre le vrai à l'épreuve du*

¹¹⁹ NP, p. 120.

*bas, mais aussi soumettre le faux à l'épreuve du haut*¹²⁰. Cette tâche légitime la philosophie et sa fonction. En effet, la question récurrente de l'utilité de la philosophie est irritante, car c'est avec beaucoup d'ironie et de mépris que l'on demande habituellement au philosophe : à quoi sert la philosophie ? Selon Deleuze, sa légitimité doit être affirmée avec agressivité : l'utilité de la philosophie consiste à "*nuire à la bêtise*", "*à dénoncer la bassesse de la pensée sous toutes ses formes*"¹²¹. En quoi consiste cette dénonciation ? Elle sert "*à attrister, à contrarier*". Nietzsche vise ici non seulement la philosophie universitaire¹²² de son époque, mais plus largement la tradition métaphysique dans son ensemble, ces "penseurs" dont le ressentiment et la mauvaise conscience tiennent lieu de pensée, ces "penseurs" qui sont incapables de créer, de "*faire de la pensée quelque chose d'agressif, d'actif, d'affirmatif*". Autrement dit, la philosophie "*sert à nuire à la bêtise*", en lui ôtant toute bonne conscience et en la rendant honteuse d'elle-même¹²³. C'est là la plus haute utilité de la philosophie : empêcher la bêtise et la bassesse de se répandre, en leur faisant honte et ainsi éviter qu'elles n'aillent aussi loin qu'elles voudraient, en leur interdisant les excès et en les forçant à se masquer, à prendre des "airs nobles et intelligents", des "airs de penseur". Sous le masque, sont à l'œuvre le ressentiment et la mauvaise conscience, les faux prestiges du

¹²⁰ NP, p. 120.

¹²¹ NP, p. 121.

¹²² Nietzsche, *Considérations inactuelles (III)*, II, 8, p. 95 : "*Nos penseurs académiques sont inoffensifs ; leurs pensées croissent si paisiblement dans la tradition, comme seul un arbre a jamais porté ses fruits : ils n'effraient pas, ils ne font pas sortir des gonds ; et de tous leurs faits et gestes, on pourrait dire ce que pour sa part Diogène objectait quand on lui faisait l'éloge d'un philosophe : ' Qu'a-t-il donc de si grand à montrer ? Il y a si longtemps qu'il s'adonne à la philosophie et il n'a encore affligé personne'. Oui, c'est bien là ce qu'il faudrait écrire sur la tombe de la philosophie universitaire : 'Elle n'a affligé personne' "*

¹²³ Nietzsche, *Le Gai Savoir (V)* 328, p. 219 : "*Certainement la croyance, prêchée avec tant d'opiniâtreté et de persuasion, à la nature répréhensible de l'égoïsme, a-t-elle nui dans l'ensemble à l'égoïsme (...) notamment du fait qu'elle ôtait à l'égoïsme toute bonne conscience, et qu'elle incitait à chercher en lui la source essentielle de tout malheur. 'Ton égoïsme est la calamité de ta vie' - tel fut le contenu de toute prédication durant des millénaires : ce qui porta préjudice, comme je l'ai dit, à l'égoïsme et le priva de beaucoup d'esprit, de gaieté, de sensibilité, de beauté : ce qui abêtit, enlaidit et empoisonna l'égoïsme! (...) ce qui est certain, c'est qu'elle (la prédiction) ôta à la sottise la bonne conscience : - ces philosophes-là ont su nuire à la sottise !"*

négatif, toutes les fictions produites par les forces réactives. Bref, toutes les mystifications que la philosophie comme critique immanente se donne pour tâche principale de dénoncer.

Que sont ces mystifications ? Pour le comprendre, il faut se reporter au § 7 du même chapitre III. Dans ce paragraphe, Deleuze présente le plan de la *Généalogie de la morale* et justifie le double intérêt qu'il accorde à cette œuvre : d'une part, ce texte est la clef de l'art de l'interprétation et de l'évaluation ; d'autre part, ce texte analyse en détail le type réactif et le triomphe des forces réactives : le ressentiment (première dissertation), la mauvaise conscience (deuxième dissertation) et l'idéal ascétique (troisième dissertation) sont les trois figures du triomphe réactif. En effet, les deux aspects de ce texte permettent de comprendre que la poussée des forces réactives constitue, d'une part, un obstacle à l'interprétation et à l'évaluation et, d'autre part, une dénaturation de la généalogie et un renversement de la hiérarchie. Ces deux aspects de la généalogie forment donc la critique immanente. Bien plus, Nietzsche a voulu, selon Deleuze, refaire la *Critique de la raison pure* dans la *Généalogie de la morale* : Kant a manqué l'idée que la philosophie, c'est la critique. Il l'a découverte, mais il l'a gâchée : il n'a su ni trouver l'instance réelle capable de mener la critique, ni surmonter les forces réactives. Au contraire, il s'est accommodé de ces forces, en les faisant un peu plus "nôtres"¹²⁴. Le projet de Nietzsche est donc de réaliser la critique immanente, en rivalisant avec le kantisme et en s'opposant à la descendance kantienne, c'est-à-dire à la dialectique, de Hegel à Feuerbach. Il s'agit pour Nietzsche de "*remettre la critique sur ses pieds*".

Toutefois, l'analogie avec Marx, qui remet pour son compte la dialectique sur les pieds¹²⁵, ne doit pas nous tromper et ne rapproche pas, pour autant, Nietzsche de Marx, selon Deleuze. Jamais Marx n'aurait eu besoin de remettre la dialectique sur les pieds, si la

¹²⁴ NP, p. 101.

¹²⁵ Marx, *Le Capital*, I, Postface de la 2^e édition, (1873).

critique n'avait pas eu elle-même la tête en bas¹²⁶. Aujourd'hui, on a coutume de regrouper les pensées de Marx et de Nietzsche sous le vocable de "philosophies du soupçon", au prétexte que ces penseurs mènent des entreprises comparables et radicales, en opérant une inversion de la pensée métaphysique. Il faut toutefois être plus prudent selon Deleuze. Pour sa part, Marx entreprend une critique de l'idéologie qu'il définit comme la production de la pensée abstraite, posée comme source absolue, mais ignorant qu'elle est déjà un phénomène conditionné. En effet, l'idéologie est l'expression d'une pensée oublieuse de son inscription dans le processus de la praxis, duquel elle s'arrache pour s'ériger en origine transcendante et pour déployer le monde matériel comme un spectacle qu'elle croit ainsi dominer. Séparant les idées de leur genèse concrète, l'idéologie est une pensée tronquée qui place le monde en elle. Selon Marx,

"Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissant, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relation qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre (...) Si, dans toute idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas, comme dans une camera obscura, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique. A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que nous montons ici (...) Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais c'est la vie qui détermine la conscience"¹²⁷.

En procédant à la critique de l'idéologie, Marx met certes la dialectique sur les pieds, mais à partir de la critique héritée de Kant, c'est-à-dire à partir de la "fausse" critique. En effet, selon Deleuze, la dialectique n'est que le prolongement de la critique kantienne, dans la mesure où elle évite de poser la question préalable : "Qui" est apte à mener la critique ? Pas

¹²⁶ NP, p. 101.

¹²⁷ Marx et Engels, *L'Idéologie allemande (1845-1846)*, trad.fr. G Badia, Editions sociales, 1982, p. 77-78.

plus que Kant, Marx ne pose la question préalable : "Qui" est l'homme ? Si l'homme est l'être réactif, il ne peut pas être l'instance à partir de laquelle la critique doit être menée. En revanche, Nietzsche entreprend de remettre la critique sur les pieds, en posant et en répondant à cette question préalable. C'est pourquoi le rapprochement entre Marx et Nietzsche reste, sur ce point, abusif et repose sur une confusion sur le sens de la critique.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche défend la thèse suivante : les forces réactives triomphent en s'appuyant sur un renversement de la hiérarchie des forces, sur une fiction. Dire que le triomphe des forces réactives repose sur une fiction, c'est dire qu'il repose toujours sur le négatif, comme quelque chose d'imaginaire : les forces réactives séparent la force active de ce qu'elle peut. Dès lors, la force active devient réactive sous l'effet d'une mystification que chacune des trois dissertations démasque : la première dissertation présente le ressentiment comme une "vengeance imaginaire", dont la constitution implique un paralogisme (paralogisme de la force séparée de ce qu'elle peut) ; la deuxième dissertation présente la mauvaise conscience, comme inséparable "d'événements spirituels et imaginaires", par nature antinomique (antinomie de la force qui se retourne contre soi) et qui fait surgir le "monde renversé" ; la troisième dissertation présente l'idéal ascétique, la plus profonde des mystifications, celle de l'Idéal, les fictions de la morale et de la connaissance : c'est la volonté qui veut le néant.

Présentons les mystifications de ces trois figures du triomphe des forces réactives (ressentiment, mauvaise conscience, idéal ascétique) et le mécanisme de la fiction dans chacune d'elles. Ces trois figures constituent les catégories d'une "*typologie des profondeurs*" : la typologie nietzschéenne a non seulement une signification psychologique, mais c'est surtout une "philosophie généalogique", "philosophie de la volonté de puissance",

qui se substitue à la critique transcendantale kantienne¹²⁸. Ces trois figures marquent les trois moments de la mystification, dénoncés par Nietzsche et repris par Deleuze (accusation et récrimination projectives, introjection, moralisation), moments qui éclairent la genèse de l'image de la pensée et qu'il convient maintenant d'élucider.

a- Le ressentiment comme "*vengeance imaginaire*".

Dans la première dissertation, Nietzsche présente le ressentiment, dont Deleuze analyse successivement le principe, la typologie, les caractères et le développement dans les sept premiers paragraphes du chapitre IV. Il convient d'en présenter les principaux aspects, pour comprendre comment se met en place, dans le ressentiment, le mécanisme de la fiction qui constitue la mystification. Indiquons d'abord que le ressentiment ne doit pas être confondu avec une réaction. En effet, dans l'état normal, de santé, les forces réactives limitent l'action, tandis que les forces actives créent, en vue de l'adaptation rapide et précise ; se forme ainsi "une riposte". Selon Nietzsche, la réaction effective, c'est la réaction de l'action : le maître qui ré-agit est celui qui agit ses réactions ; le type actif englobe ainsi les forces actives (définies par une puissance de créer) et les forces réactives (définies par une puissance d'obéir ou d'être agies). En revanche, le ressentiment désigne "*un type où les forces réactives l'emportent sur les forces actives*" qui cessent ainsi d'être agies. C'est pourquoi l'homme du ressentiment ne ré-agit pas : avec lui, "*la réaction cesse d'être agie, pour devenir quelque chose de senti*"¹²⁹, car les forces réactives l'emportent sur les forces actives, en se dérochant à leur action. De ce constat, Deleuze fait surgir une double interrogation : Quel est le mécanisme qui permet aux forces réactives de l'emporter ? Comment ces forces réactives sont-elles agies dans un état normal, de santé ? Cette double

¹²⁸ NP, p. 168. Voir également le tableau récapitulatif de la typologie nietzschéenne, NP, p. 166.

¹²⁹ NP, p. 127.

interrogation est l'occasion, pour Deleuze, d'explorer les différents aspects du ressentiment dans l'œuvre de Nietzsche, dont nous nous bornerons ici à examiner quatre aspects : la topologie, la typologie, les caractères et le développement du ressentiment.

Dans le chapitre consacré au "Principe de ressentiment", Deleuze dresse une topologie du ressentiment : le ressentiment naît du déplacement des forces réactives et se caractérise par l'envahissement de la conscience par les traces mnésiques. Autrement dit, le ressentiment, c'est la montée de la mémoire dans la conscience. Cette première découverte s'inscrit dans la polémique que Nietzsche mène contre les psychologues, qui prétendent que la conscience peut, par introspection, se prendre pour objet et devenir transparente à elle-même. Mais, comme nous l'avons précédemment établi, la conscience est toujours seconde pour Nietzsche : elle n'est qu'un effet, une opération de généralisation et de superficialisation. A la psychologie de la conscience introspective et superficielle, Nietzsche substitue une psychologie plus profonde qui en rend raison. Plus précisément, la psychologie nietzschéenne prend la forme d'une topologie des forces réactives (première découverte) qui introduit à d'une typologie des profondeurs¹³⁰ (deuxième découverte). Présentons ces deux découvertes de Nietzsche.

Selon Deleuze, la topologie nietzschéenne repose sur la distinction entre la conscience et l'inconscient. Cette distinction, on la retrouve chez Freud lorsqu'il émet "l'hypothèse topique". En effet, selon Freud, il y a deux systèmes correspondant à la distinction de la conscience et de l'inconscient : tandis que la conscience est le système recevant les excitations externes sans les retenir, l'inconscient est l'autre système qui, "derrière" la conscience, conserve les excitations en les transformant en traces durables. Cette distinction entre les deux systèmes est nécessaire, car un seul et même système ne

¹³⁰ Deleuze, *Nietzsche*, p. 28.

peut pas, à la fois, recevoir une excitation et offrir une réceptivité toujours "fraîche"¹³¹, tout en conservant la trace durable qui le transforme. Aussi, pour Freud, les souvenirs sont-ils inconscients et la conscience surgit-elle "*là où s'arrête la trace mnémique*"¹³². Dès lors, le système conscient est conçu comme le résultat d'une genèse : la conscience, à la limite du monde extérieur et du monde intérieur, se serait formée telle une "écorce assouplie" par les excitations reçues, progressivement apte à ne recevoir que de nouvelles excitations et à ne conserver des objets qu'une image directe et modifiable, distincte de la trace durable dans le système inconscient. Cependant, tous ces éléments, mis en lumière par Freud, sont déjà présents chez Nietzsche, mais s'organisent selon une autre orientation qui n'est pas scientifique comme chez Freud. En effet, pour Nietzsche, la conscience et l'inconscient composent "l'appareil réactif". Cette approche montre que Nietzsche a déplacé l'analyse psychologique : elle est passée d'un plan physiologique et topologique à un plan typologique, dans *La Généalogie de la morale*. Comme le souligne Deleuze, c'est une psychologie "sur le plan du sujet", une psychologie conçue comme typologie, à la fois biologique, sociologique, historique et politique. Poursuivons l'analyse de l'appareil réactif.

Pour comprendre la genèse du ressentiment, il faut élucider ce qui permet aux forces réactives de l'emporter. Comme indiqué ci-dessus, Nietzsche présente un schéma de la vie, en distinguant deux systèmes de l'appareil réactif : la conscience et l'inconscient. Le second système est l'inconscient réactif qui est défini par les traces mnésiques, les empreintes durables : c'est un système "digestif", "ruminant", auquel on ne peut pas se soustraire. Dans cette "digestion" sans fin, les forces réactives ont pour tâche d'investir la trace. Mais, pour que l'adaptation à la vie fût possible, il fallait un autre système où la réaction cesse d'être une réaction aux traces pour devenir réaction à l'excitation présente, à l'image directe de

¹³¹ Freud, *L'interprétation des rêves*, trad. fr. I Meyerson, Paris, PUF, p. 457.

¹³² NP, p. 128.

l'objet. Cet autre système réactif est composé de forces réactives, inséparables de la conscience, "*écorce toujours renouvelée d'une réceptivité toujours fraîche*"¹³³. Même si on se souvient que Nietzsche voulait rappeler la conscience à la modestie, il lui accorde toutefois une certaine noblesse : "*Quand des forces réactives prennent pour objet l'excitation dans la conscience, alors la réaction correspondante devient quelque chose d'agi*"¹³⁴. Mais, pour que cela soit possible, trois conditions doivent être remplies : d'abord, les deux espèces de forces doivent être séparées ; ensuite, les traces ne doivent pas envahir la conscience ; enfin, une force active doit en reconstituer sans cesse "*la fraîcheur, la fluidité, l'élément chimique mobile et léger : la faculté d'oubli*"¹³⁵. Alors, la réaction devient quelque chose d'agi (elle prend pour objet l'excitation dans la conscience) et, en même temps, la réaction aux traces demeure dans l'inconscient comme quelque chose d'insensible. Or, la faculté d'oubli se trouve dans une situation particulière : c'est une force active qui a une activité fonctionnelle ; elle est, à la fois, la "*gardienne de l'ordre psychique*"¹³⁶ qui empêche les deux systèmes de l'appareil réactif de se confondre et elle assure le renouvellement de la conscience, en transférant de l'énergie des forces réactives de l'inconscient vers la conscience. Cependant, elle est sujette à des variations et à des ratés : l'homme, chez qui la faculté d'oubli est endommagée, "n'en finit avec rien". Lors de ces ratés, les deux systèmes de l'appareil réactif se confondent : dans l'inconscient, l'excitation tend à se confondre avec sa trace et la

¹³³ NP, p. 129.

¹³⁴ NP, p. 129.

¹³⁵ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), II, 1, p. 251 : "*L'oubli n'est pas une simple vis inertiae, comme le croient les esprits superficiels, c'est bien plutôt une faculté d'inhibition active, une faculté positive dans toute la force du terme (...) Fermer temporairement les portes et les fenêtres de la conscience ; nous mettre à l'écart du bruit et de la lutte que mène le monde souterrain de nos organes, tantôt l'un pour l'autre, tantôt l'un contre l'autre ; faire un peu de silence, de table rase dans notre conscience pour laisser la place à nouveau, surtout aux fonctions et aux fonctionnaires plus nobles, pour pouvoir gouverner, prévoir, décider à l'avance (...) Voilà l'utilité de l'oubli, actif, comme je l'ai dit, sorte d'huissier, gardien de l'ordre psychique, de la tranquillité, de l'étiquette*". Ibid., I, 10, p. 236 : "*Voilà le signe des natures fortes et accomplies auxquelles une surabondance de force plastique permet de se régénérer, de guérir et même d'oublier*".

¹³⁶ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), II, 1, p. 251.

réaction à l'excitation cesse d'être agie, tandis que, dans la conscience, la réaction aux traces monte, en envahissant la conscience, et la réaction aux traces devient quelque chose de sensible. Ces ratés ont des conséquences immenses : d'une part, les forces actives ne peuvent plus agir une réaction et sont donc privées des conditions matérielles de leur exercice : *"elles sont séparées de ce qu'elles peuvent"* ; d'autre part, les forces réactives l'emportent sur les forces actives ; dans ce triomphe des forces réactives, tout se passe entre forces réactives : le raté, c'est ce qui empêche la faculté d'oubli de transférer l'énergie des forces réactives pour renouveler la conscience. Se déroule alors un étrange combat souterrain entre les forces réactives : *"les unes empêchent les autres d'être agies, les unes détruisent les autres"*. C'est le raté qui constitue la genèse du ressentiment, car le ressentiment, comme nous l'avons indiquée plus haut, c'est *"une réaction qui à la fois devient sensible et cesse d'être agie"*¹³⁷.

Mais cette topologie du ressentiment doit introduire à une "typologie" des forces (actives et réactives), selon Deleuze : les forces réactives, qui l'emportent sur les forces actives, forment un type dont le symptôme principal est d'avoir une "prodigieuse mémoire". Le ressentiment est "esprit de vengeance". En effet, l'homme du ressentiment est celui qui réagit aux traces, les investit et dont l'excitation se confond localement avec la trace (il ne peut rien oublier). Dès lors, il est incapable d'agir, ni même de réagir à l'excitation : c'est pour cette raison qu'il ne peut plus agir sa réaction. L'homme du ressentiment ne réagit pas, car sa réaction n'en finit pas (elle est sentie, au lieu d'être agie). Il conçoit ainsi le monde comme objet de son ressentiment et comme *"objet dont il faut tirer vengeance, en lui faisant payer ce retard"*¹³⁸. L'objet est senti comme une offense : l'objet est rendu responsable de son impuissance à investir autre chose que la trace. L'homme du

¹³⁷ NP, p. 131.

¹³⁸ NP, p. 132.

ressentiment est un être douloureux dont le durcissement de la conscience, la rapidité de solidification des excitations et le poids des traces qui l'envahissent sont autant de souffrances. La mémoire des traces est haineuse et dépréciative, car elle s'en prend à l'objet pour compenser sa propre impuissance. Il y a donc un lien étroit entre la mémoire des traces et la vengeance. Dans le ressentiment, la topologie des forces réactives est donc inséparable d'une typologie.

Cette analyse permet désormais de distinguer, dans la typologie nietzschéenne, deux types : le type actif et le type réactif, dont les caractères sont les suivants. Le type actif, c'est le type du maître qui se définit par sa faculté d'oublier et par la puissance d'agir ses réactions. Quant au type réactif, c'est le type de l'esclave qui se définit par sa prodigieuse mémoire et par la puissance du ressentiment. Ce second type est déterminé par trois caractères. Premièrement, le type réactif est impuissant à admirer, à respecter, à aimer : c'est le *"ruminant de la mémoire"* qui déguise sa haine par une opération subtile (se reprocher à soi ce qu'on reproche à ceux qu'on aime, déprécier ce qui est admirable, faire du malheur *"la faute de quelqu'un"*¹³⁹). Deuxièmement, le type réactif est passif, sa réaction est non-agie : *"il ne sait pas et ne veut pas aimer, mais il veut être aimé"*. Aussi est-il d'une grande susceptibilité : il estime, comme son dû, le bénéfice d'une entreprise qu'il est incapable de mener ; le lui refuser est comme une preuve de méchanceté, une preuve qu'on ne l'aime pas. Il est l'homme du bénéfice et du profit que son triomphe a permis d'imposer dans le monde¹⁴⁰. Or, cette morale de l'utilité montre, selon Nietzsche, que ses motifs sont en

¹³⁹ NP, p. 134-135.

¹⁴⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (VII), 260, p. 185 : *"En revanche, il (le regard de l'esclave) préconisera et mettra en lumière les qualités qui servent à alléger l'existence de ceux qui souffrent : il honorera la pitié, l'esprit de serviabilité et d'altruisme, l'affection, la patience, l'empressement, l'humilité, l'amabilité, car ce sont là les qualités plus utiles, et à peu près les seuls remèdes pour supporter le poids de l'existence. La morale des esclaves est essentiellement une morale utilitaire"*.

contradiction avec ses principes¹⁴¹. Troisièmement, le type réactif impute des torts, distribue des responsabilités et accuse perpétuellement. Dans le ressentiment, le sentiment de vengeance et de rancune de la faiblesse se substitue à l'agressivité de la force. Le bénéficiaire étant considéré comme un droit, droit de profiter d'actions qu'il ne fait pas, l'homme du ressentiment se répand en reproches, déçu de ses attentes non satisfaites : *"c'est ta faute si personne ne m'aime, c'est ta faute si j'ai raté ma vie, c'est ta faute si tu rates la tienne"*¹⁴². La puissance du ressentiment veut des fautifs, des responsables : il veut que les autres soient méchants pour pouvoir se sentir bon. Du point de vue typologique, la formule de l'esclave, cet homme du ressentiment, se résume ainsi : "Tu es méchant, donc je suis bon". Cette formule opère un *"renversement du coup d'œil appréciateur"*¹⁴³ : l'esclave a besoin d'abord de poser que l'autre est méchant. Selon Deleuze, avec les deux formules (*"je suis bon, donc tu es méchant"* et *"tu es méchant, donc je suis bon"*), on dispose de la méthode de dramatisation : on peut ainsi se demander "qui" prononce chacune de ces formules et que veut celui qui la prononce.

La première formule (*"Je suis bon, donc tu es méchant"*), c'est le maître qui la prononce : il commence par affirmer (je suis bon), sans avoir besoin de se comparer (aux

¹⁴¹ Nietzsche, *Le Gai savoir* (V) 21, p. 70 : "Notre 'prochain' loue notre désintéressement, parce qu'il y trouve son avantage ! Si le 'prochain' pensait lui-même d'une manière 'désintéressée', il refuserait pareille mutilation de la force, pareil préjudice en sa faveur, il s'opposerait au développement de pareils penchants, et avant tout prouverait son propre désintéressement en lui déniait toute bonté ! - c'est là que se dénonce la contradiction foncière de cette morale qui est précisément en honneur aujourd'hui : les motifs de cette morale contredisent ses principes ! Ce par quoi cette morale veut faire ses preuves, elle le réfute du même coup par son critère de moralité !".

¹⁴² NP, p. 136.

¹⁴³ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 10, p. 234 : " Le soulèvement des esclaves dans la morale commence lorsque le ressentiment devient lui-même créateur de valeurs : le ressentiment de ces êtres à qui la réaction véritable, celle de l'action, est interdite et que seule la vengeance imaginaire peut indemniser. Alors que toute morale aristocratique naît d'un oui triomphant adressé à soi-même, de prime abord la morale des esclaves dit non à un 'dehors', à un 'autre', à un 'différent-de-soi-même' et ce non est son acte créateur. Cette inversion du regard posant les valeurs - la nécessité qui pousse à se tourner vers le dehors plutôt que vers soi-même - cela relève justement du ressentiment : la morale des esclaves a toujours et avant tout besoin de prendre naissance d'un monde opposé et extérieur, elle a physiologiquement parlant besoin d'excitations extérieures pour agir - son action est foncièrement une réaction".

autres, à des valeurs supérieures) ; c'est lui qui se nomme bon (il n'attend pas de reconnaissance : il agit, affirme et jouit de l'exercice de sa puissance). Selon Nietzsche, la "distinction" est le caractère interne de ce que le maître affirme, de ce qu'il met en action et de ce dont il jouit. Qu'il y ait des méchants (qui n'affirment pas, n'agissent pas et ne jouissent pas) est une "conséquence secondaire, une conclusion négative". Méchant signifie la conséquence et désigne l'esclave : "*méchant, c'est négatif, passif, mauvais, malheureux*"¹⁴⁴. Dans la formule, tout le négatif est dans la conclusion : il n'est qu'une conséquence secondaire, car l'essentiel est dans l'action, l'affirmation et la jouissance correspondante. Sa seule importance, sous la forme de l'agressivité, est d'augmenter la puissance du maître.

La seconde formule ("*Tu es méchant, donc je suis bon*"), c'est l'esclave qui la prononce. Dans cette formule, c'est le négatif qui contient l'essentiel, en devenant "*l'original, le commencement, l'acte véritable*"¹⁴⁵. En ce sens, l'esclave crée certes des valeurs, mais des valeurs "bizarres", basses. Le positif, quant à lui, n'existe que comme conclusion, par la négation. Il faut donc, à l'esclave, partir du négatif pour conclure "apparemment" au positif : apparemment, car "*l'homme du ressentiment a besoin de concevoir un non-moi, puis de s'opposer à ce non-moi, pour se poser enfin comme soi*"¹⁴⁶ : il lui faut donc deux négations pour obtenir une apparence d'affirmation. Autrement dit, l'esclave commence par poser l'autre (le maître) comme méchant, car le maître est celui qui agit et qui ne se retient pas d'agir et dont l'action est rapportée aux conséquences qu'elle produit sur les autres (faire le mal : violenter, offenser et attaquer, user de représailles). Dès lors, le bon est celui qui se retient d'agir et qui rapporte toute action au point de vue de celui

¹⁴⁴ NP, p. 139.

¹⁴⁵ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 11, p. 237.

¹⁴⁶ NP, p. 139.

qui n'agit pas, mais qui en éprouve les conséquences : les bons sont ceux qui "*restent dans l'ombre, qui évitent tout espèce de mal et qui, d'une façon générale, demandent peu à la vie*"¹⁴⁷.

La seconde formule prend désormais la forme suivante : "*Tu es méchant ; je suis le contraire de ce que tu es ; donc je suis bon*". Il s'agit là d'un paralogisme, d'un raisonnement en apparence correct, mais en réalité trompeur, que Deleuze nomme "le syllogisme de l'agneau bêlant"¹⁴⁸. L'usage de terme "paralogisme" s'inscrit, selon Deleuze, dans le projet nietzschéen de mener une critique immanente, en rivalisant avec Kant. En effet, Kant considère que la raison humaine se caractérise par une tendance constante à outrepasser les bornes du domaine de la connaissance : elle les outrepassa par les tentatives de la métaphysique qui cherche à se constituer comme science. Ces tentatives de la raison consistent à rechercher l'unité totale et achevée de la connaissance, cet absolu qui s'exprime dans les concepts de la raison, c'est-à-dire les Idées. Selon Kant, c'est là une vaine illusion qui pousse l'esprit à dépasser les limites de l'expérience possible pour atteindre l'absolu. Ces tentatives pour connaître les réalités absolues par les Idées donnent lieu à d'innombrables faux raisonnements, à de prétendues preuves dont l'étude méthodique est menée dans la Dialectique transcendantale de *La Critique de la raison pure*. Selon Kant, il y a trois classes d'Idées de la raison : les premières font l'objet de la psychologie rationnelle (les paralogismes de la raison pure) ; les deuxièmes, de la cosmologie rationnelle (les antinomies de la raison pure) et les troisièmes, de la théologie rationnelle (l'Idéal de la raison pure).

Dans la mesure où Nietzsche rivalise avec Kant, Deleuze reprend la terminologie kantienne

¹⁴⁷ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 13, p. 242.

¹⁴⁸ NP, p. 140 et Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 13, p. 241 : "*Revenons (...) au problème de l'homme bon tel que l'homme du ressentiment l'a imaginé ; ce problème attend une solution. Que les agneaux en veuillent aux oiseaux de proie, voilà qui ne surprend personne : pourtant, il n'y a pas de raison d'en vouloir aux grands oiseaux de proie de ce qu'ils ravissent les petits agneaux. Et si les agneaux se disent entre eux 'ces oiseaux de proie sont méchants ; et celui qui est aussi peu que possible un oiseau de proie, qui en est même le contraire, un agneau, celui-là ne serait-il pas bon ?' "*

pour montrer comment Nietzsche l'utilise pour en faire la généalogie : il présente ainsi les paralogismes du ressentiment, les antinomies de la mauvaise conscience et l'idéal de l'idéal ascétique.

Examinons le "syllogisme de l'agneau bêlant" qui constitue un paralogisme¹⁴⁹ : celui-ci est assimilable à un sophisme qui consiste à changer le sens d'un mot au cours du raisonnement. Dans ce paralogisme, l'oiseau de proie est pris pour ce qu'il est : une force qui ne se sépare pas de ses manifestations, une force qui va jusqu'au bout de ce qu'elle peut. Mais on suppose qu'il pourrait retenir sa force, ne pas la manifester (il est méchant, parce qu'il ne se retient pas), qu'il pourrait se séparer de ce qu'il peut. C'est sur "*cette fiction d'une force séparée de ce qu'elle peut*"¹⁵⁰ que repose le paralogisme du ressentiment, selon Deleuze. Grâce à cette fiction, les forces réactives triomphent en renversant le rapport de forces : elles s'opposent aux forces actives et "se représentent" comme supérieures. Par l'accusation, elles "projetent" une image abstraite et neutralisée de la force, une force séparée de ses effets qui est coupable, lorsqu'elle agit, et méritante, lorsqu'elle n'agit pas. On imagine même qu'il faut plus de force pour se retenir que pour agir. Par cette fiction, les forces réactives acquièrent un pouvoir contagieux, tandis que les forces actives deviennent "réellement" réactives¹⁵¹. Cette fiction se constitue en trois temps : moment de la causalité, moment de la substance et moment de la détermination réciproque. Le premier moment est

¹⁴⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, chap. I, in *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, p. 1046-1056.

La première classe d'Idées contient l'unité absolue, inconditionnée, du sujet pensant qui fait l'objet de la psychologie rationnelle : en cherchant à définir le principe pensant indépendamment des déterminations particulières (perception, souvenir, plaisir, etc.), la raison se fourvoie en faux raisonnements, en paralogismes : ce sont les quatre paralogismes de la substantialité, de la simplicité, de la personnalité et de l'idéalité. Les paralogismes consistent en ce que le même terme, le Je pense, est pris en un sens au début du raisonnement (unité formelle de la conscience) et en un autre sens dans la conclusion (unité substantielle de la chose pensante). Ces paralogismes sont assimilables à des sophismes qui consistent à changer le sens d'un mot au cours du raisonnement. La psychologie rationnelle prétend ainsi conclure dogmatiquement, par le biais des paralogismes, du Je pense au moi-substance.

¹⁵⁰ NP, p. 140.

¹⁵¹ NP, p. 141.

celui de la causalité où on dédouble la force ; alors que la force est inséparable de sa manifestation, on les sépare en faisant de la manifestation de la force un effet dont la force serait la cause, distincte et séparée ; on commence par refouler la force en elle-même et on fait de la manifestation ce qui trouve sa cause efficiente distincte dans la force¹⁵². Le deuxième moment est celui de la substance où on projette la force dédoublée dans un sujet, supposé libre de la manifester ou non ; la force est ainsi neutralisée et devient l'acte d'un sujet, fiction ou projection d'"incube" imaginaire" ("atome" épicurien, "substance" cartésienne, "chose en soi" kantienne)¹⁵³. Le troisième moment est celui de la détermination réciproque où on moralise la force ainsi neutralisée ; si on suppose qu'une force peut ne pas manifester la force qu'elle "a", on peut tout aussi bien supposer qu'une force pourrait manifester la force qu'elle "n'a pas". Aussi, lorsque les forces sont projetées dans un sujet fictif, ce sujet s'avère-t-il tantôt coupable, tantôt méritant : il est coupable, quand la force active exerce l'activité qu'elle a ; il est méritant, lorsque la force réactive n'exerce pas la force qu'elle n'a pas¹⁵⁴. A la distinction concrète entre les forces (bon et mauvais), on substitue l'opposition morale, fictive, entre les forces substantialisées (bien et mal). En somme, selon Deleuze, c'est dans cette substitution que naît la morale, la naissance du bien et du mal : la détermination éthique (bon et mauvais) est remplacée par le jugement moral (bien et mal).

Bref, tandis que le paralogisme concluait, selon Kant, indûment du Je pense au moi-substance, le paralogisme du ressentiment, chez Nietzsche, repose sur la fiction de la force séparée de ce qu'elle peut, constituée de trois moments (dédoublement de la force dans sa

¹⁵² Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 13, p. 242 : " *Au fond, le peuple dédouble l'action, quand il fait se manifester la foudre en éclairs, c'est l'action d'une action : il prend le même phénomène d'abord comme cause et puis comme effet de cette cause*".

¹⁵³ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 13, p. 242.

¹⁵⁴ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 13, p. 242 : "*Comme si la faiblesse était un acte délibéré, quelque chose de voulu, de choisi, un exploit, un mérite*".

cause et sa manifestation ; projection de la force dédoublée et neutralisée dans un sujet fictif ; moralisation de la force neutralisée).

Cependant, pour comprendre l'ensemble du ressentiment, il faut saisir par quel mécanisme est produite la fiction et "qui" le met en forme. Comment les forces réactives produisent-elles cette fiction ? Selon Deleuze, les forces sont inséparables de l'élément différentiel dont elles tiennent leur qualité. Mais les forces réactives donnent de cet élément une image renversée : la différence des forces, vue du côté de la réaction, devient l'opposition des forces réactives aux forces actives. Toutefois, les forces réactives ne cessent pas d'être réactives, lorsqu'elles triomphent : elles cessent d'être agies et projettent une image renversée. Cette projection réactive, Nietzsche l'appelle fiction. C'est pourquoi le mécanisme de production de la fiction permet d'éclairer la genèse de l'image. En effet, l'image surgit de l'accusation et de la récrimination projectives¹⁵⁵ du ressentiment qui constitue une étape de sa formation. La fiction, qui préside à l'évolution du ressentiment, consiste en trois opérations : le dédoublement de la force qui est la falsification, par laquelle la force active est séparée de ce qu'elle peut ; la projection de la force dédoublée et neutralisée dans un sujet qui est la dépréciation, par laquelle la force active est accusée et traitée comme coupable ; la moralisation de la force neutralisée qui est la négation, par laquelle les valeurs correspondant aux forces actives sont renversées. En somme, c'est dans et par la fiction que les forces réactives "*se représentent comme supérieures*"¹⁵⁶. Or, afin de profiter de l'occasion pour diriger la projection, pour mener l'accusation et pour opérer le renversement, il fallait un artiste de génie, selon Deleuze, et cet artiste génial, ce fut le

¹⁵⁵ Deleuze, Nietzsche, p. 28.

¹⁵⁶ Nietzsche, *L'Antéchrist* (VIII), 24, p. 182 : "*Pour pouvoir dire non à tout ce qui représente sur terre le mouvement ascendant de la vie, la réussite physique, la puissance de la beauté, l'acceptation de soi, l'instinct du ressentiment, qui touche ici au génie, devait inventer un autre monde, à partir duquel cet acquiescement à la vie apparaîtrait comme le mal en soi, comme ce qu'il fallait rejeter*".

"prêtre juif". Sans lui, jamais l'esclave n'aurait pu s'élever au-delà du premier moment ou "état brut" du ressentiment (moment topologique du "*déplacement des forces réactives et envahissement de la conscience par la mémoire des traces*"¹⁵⁷) pour parvenir au deuxième moment où le ressentiment prend forme (la mémoire des traces devient un caractère typique, incarne l'esprit de vengeance et mène une entreprise d'accusation perpétuelle, entraînant l'opposition des forces réactives et des forces actives et la séparation des forces actives de ce qu'elles peuvent). Complice des forces réactives, le prêtre assure le triomphe de celles-ci, au nom des valeurs basses, "bizarres", en poursuivant son propre but : le nihilisme¹⁵⁸, la puissance de nier qui mène les forces réactives au triomphe.

En somme, l'image surgit lors du deuxième moment de la production de la fiction, après le renversement de la hiérarchie des forces actives et réactives : elle est la projection de la force dédoublée dans un sujet, c'est-à-dire la projection qui fait suite au dédoublement de la force (sa cause et son effectuation), comme renversement du rapport de forces. L'image, c'est le moment de la projection, dans le ressentiment, qui succède au renversement du rapport de forces. De cette analyse du ressentiment, on peut conclure qu'il est le moment de l'accusation et de la récrimination projectives.

b- La mauvaise conscience comme origine du "*monde renversé*".

"Privée de ses conditions matérielles d'existence" et "séparée de ce qu'elle peut", que devient la force active¹⁵⁹ ? Les termes de cette question font écho à la philosophie

¹⁵⁷ NP, p. 142.

¹⁵⁸ Nietzsche, *L'Antéchrist* (VIII), 26, p. 184 : "Un type humain parasitaire qui ne prospère qu'au détriment de toutes les formes saines de la vie, le prêtre, abuse du nom de Dieu : il nomme 'Règne de Dieu' un état de choses où c'est le prêtre qui détermine la valeur des choses ; il nomme 'Volonté de Dieu' les moyens par lesquels un tel état est atteint ou maintenu. Avec un froid cynisme, il évalue les peuples, les époques, les individus, selon qu'ils ont favorisé la suprématie des prêtres ou qu'ils y ont mis obstacle".

¹⁵⁹ NP, p. 146.

spinoziste, dont Deleuze montrera, dans ses œuvres ultérieures, la proximité avec celle de Nietzsche¹⁶⁰.

A cette question, la réponse de Nietzsche est nette: la force active se retourne en dedans, contre soi ; elle s'intériorise en devenant réactive. Telle est la provenance de la mauvaise conscience. Cette dernière prend donc le relais du ressentiment. Le ressentiment ne se sépare pas d'une volonté de se répandre par contagion : la force réactive accuse et se projette, tout en amenant l'accusé à reconnaître ses torts, à "se tourner en dedans" (introjection). La mauvaise conscience n'est donc que le prolongement du ressentiment : l'introjection prolonge la projection. La force active devient réactive (le maître devient esclave) et, en se retournant contre soi, elle produit de la douleur¹⁶¹. La douleur résulte donc d'un curieux phénomène : elle est produite par l'ancienne force active et s'autoféconde. La mauvaise conscience est la conscience qui multiplie la douleur en retournant la force active contre soi : elle est multiplication de la douleur par intériorisation de la force. Mais la fabrication abondante de douleur élargit l'intériorité et la douleur est, à son tour,

¹⁶⁰ NP, 44 : *"Spinoza ouvrait aux sciences et à la philosophie une voie nouvelle : nous ne savons même pas ce que peut un corps, disait-il ; nous parlons de la conscience, et de l'esprit, nous bavardons sur tout cela, mais nous ne savons pas de quoi un corps est capable, quelles forces sont les siennes ni ce qu'elles préparent"*.

Indiquons que Deleuze consacrera deux livres à la philosophie de Spinoza : *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968 (désormais noté SPE) et *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981 (désormais noté SPP).

Dans SPP (p. 27-43), Deleuze mentionne trois grandes ressemblances entre les philosophies de Spinoza et de Nietzsche : la triple dénonciation de la "conscience" (au profit de la pensée), des "valeurs" (surtout du bien et du mal, au profit du bon et du mauvais) et des "passions tristes" (au profit de la joie).

Selon Deleuze, Spinoza conçoit, comme Nietzsche, la philosophie comme une entreprise de démythification : contre l'entreprise philosophique de domination des passions par la conscience, Spinoza établit déjà, contre Descartes, qu'il n'y a aucune éminence entre l'esprit et le corps. Il opère ainsi un renversement : contre la primauté de l'âme, Spinoza propose d'instituer le corps en modèle (comment la conscience peut-elle prétendre dominer le corps et les passions, si on ne sait pas ce que peut un corps ?). Instituer le corps comme modèle, c'est montrer à la fois *"que le corps dépasse la connaissance qu'on en a et que la pensée dépasse la conscience qu'on en a"* (SPP, p. 29), c'est par là même dévaloriser la conscience au profit de la pensée. Il s'agit, selon Deleuze, de la double découverte de Spinoza, de "l'inconnu du corps" et d'un "inconscient de la pensée". En effet, la conscience est naturellement le lieu d'une illusion : sa nature consiste à recueillir des effets dont elle ignore les causes.

¹⁶¹ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), II, 18, p. 278-279 : *"Ce travail inquiétant et effroyablement voluptueux d'une âme volontairement en désaccord avec elle-même, qui se fait souffrir par plaisir de faire souffrir, toute cette 'mauvaise conscience' active, véritable matrice des phénomènes idéaux et imaginaires"*.

intériorisée, spiritualisée, pour se transformer en sentiment de faute, de culpabilité. Ce sont les deux moments de la mauvaise conscience : le moment topologique de la multiplication de la douleur par intériorisation de la force et le moment typologique de l'intériorisation de la douleur en sentiment de culpabilité. Or, la douleur a un double sens, actif et réactif. Le sens actif, externe, de la douleur consiste à procurer du plaisir à celui qui l'inflige ou la contemple ; elle est un "excitant de la vie". Quant à son sens réactif, interne, il consiste à faire de la douleur la conséquence d'une faute et le moyen d'un salut : on se guérit de la douleur en l'intériorisant davantage, en s'étourdissant (on s'emploie à calmer la douleur que cause la blessure, en empoisonnant la blessure¹⁶²). La mauvaise conscience est donc par nature antinomique¹⁶³ : elle exprime la force qui se retourne contre soi ou plus précisément l'opposition de la morale et de la vie. L'usage du terme "antinomie"¹⁶⁴, appliquée à la mauvaise conscience, indique la poursuite du débat avec Kant. Rappelons que les antinomies sont des contradictions entre deux propositions (thèse et antithèse) qui s'appuient sur des arguments d'égale puissance : chacune de ces propositions est incapable de se soutenir par elle-même et s'établit par la réfutation de la proposition opposée.

Là encore, l'enchaînement des deux moments de la mauvaise conscience n'est pas automatique : il faut l'intervention du "prêtre chrétien". C'est lui qui préside à l'intériorisation de la douleur, qui guérit la blessure en l'infectant, qui amène la mauvaise

¹⁶² Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), III, 15, p. 315-316.

¹⁶³ NP, p. 100. Et Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), II, 18, p. 279 : "*Des concepts contradictoires comme ceux de désintéressement, d'oubli de soi-même, de sacrifice de soi, renferment un idéal, une beauté ; et l'on saura dorénavant une chose, je n'en doute pas : de quelle sorte est le plaisir qu'éprouve l'homme désintéressé, l'homme de l'abnégation, l'homme qui se sacrifie lui-même : ce plaisir relève de la cruauté*". L'antinomie, dont la source est la mauvaise conscience, exprime donc l'opposition de la morale et de la vie : "*L'antinomie, la voici : dans la mesure où nous croyons à la morale, nous condamnons la vie*" (La Volonté de puissance, I, 303, p. 139).

¹⁶⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, chap. II, in *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, p. 1069-1192. Selon Kant, la seconde classe d'Idées contient l'unité absolue de la série des conditions du phénomène et l'ensemble des phénomènes (le monde) est l'objet de la cosmologie. La raison pose ici le monde comme objet défini, existant préalablement et directement connaissable et aboutit ainsi à ces conflits, les antinomies.

conscience à sa forme supérieure (la douleur est la conséquence du pêché). Comment procède-t-il ? Le prêtre invente le pêché comme faute commise, comme cause de la souffrance de l'homme réactif. Cette faute, qu'il ne peut trouver qu'en lui-même, est la cause de la douleur et de son intériorisation. Tandis que le ressentiment disait "c'est ta faute" et que son apaisement n'apparaissait qu'avec la contagion (lorsque toute vie devient réactive), la mauvaise conscience dit "c'est ma faute" et son but est atteint avec le développement du sentiment de culpabilité. Dans la mauvaise conscience, le ressentiment atteint le sommet de sa puissance contagieuse en "changeant de direction"¹⁶⁵ : le monde entier reprend le "refrain désolé" (c'est ma faute), jusqu'à ce que tout ce qui est actif dans la vie développe ce même sentiment de culpabilité. Dans les deux cas, c'est le prêtre qui intervient et qui agit par fiction.

En somme, La mauvaise conscience, c'est le moment de l'introjection.

c- L'idéal ascétique comme "*fiction d'un autre monde*".

Au-delà du ressentiment et de la mauvaise conscience, il y a une troisième étape : l'idéal ascétique qui renvoie à la troisième classe d'Idées transcendantales kantienne. En effet, dans le chapitre III de la Dialectique transcendantale¹⁶⁶, Kant examine les raisonnements dialectiques qui prétendent démontrer l'existence d'un Être suprême, par les trois voies de la preuve (ontologique, cosmologique et physico-théologique) et constituer ainsi une théologie rationnelle.

¹⁶⁵ NP, p. 150-152

¹⁶⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, chap. II, in *Œuvres philosophiques*, La Pléiade, p. 1192-1246. La troisième classe d'Idées contient l'unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général qui est l'objet de la théologie. Cette Idée de la raison est celle d'un être suprême (Dieu) qui est aussi un idéal. Cet être suprême, le raisonnement dialectique prétend démontrer son existence, par les trois voies de la preuve (ontologique, cosmologique et physico-théologique) et constituer ainsi une théologie rationnelle. Or, quel que soit le type de preuve employé, le concept d'être suprême ne nous fait pas connaître de réalité, mais seulement un idéal.

Selon Deleuze, l'idéal ascétique nietzschéen prend trois sens. Selon un premier sens, il désigne "*le complexe du ressentiment et de la mauvaise conscience*" qu'il fait se croiser et se renforcer. En un deuxième sens, l'idéal ascétique exprime "*l'ensemble des moyens par lesquels la maladie du ressentiment, la souffrance de la mauvaise conscience deviennent vivables*" : elles s'organisent et se propagent sous la présidence du "prêtre ascétique". Enfin, le troisième sens, le plus profond, indique que l'idéal ascétique "*exprime la volonté qui fait triompher les forces réactives*"¹⁶⁷. Il y a donc une complicité fondamentale entre les forces réactives et l'idéal ascétique comme forme de la volonté de puissance¹⁶⁸. Sans la volonté du prêtre ascétique qui développe les projections et organise les fictions nécessaires, jamais les forces réactives ne l'emporteraient. Le prêtre ascétique est issu, selon Deleuze, de la dégénérescence de la philosophie grecque qui le prépare. Dans l'idéal ascétique, la "fiction d'un outre-monde" accompagne les démarches du ressentiment et de la mauvaise conscience. C'est la fiction d'un autre monde qui permet de déprécier la vie, ce qui est actif dans la vie et qui donne au monde une valeur d'apparence ou de néant. La fiction d'un autre monde était déjà présente dans les démarches du ressentiment et de la mauvaise conscience comme conditions qui les rendaient possibles. C'est pourquoi l'idéal ascétique exprime l'affinité des forces réactives avec le nihilisme : il exprime le nihilisme comme "moteur" des forces réactives¹⁶⁹.

¹⁶⁷ NP, p. 167.

¹⁶⁸ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), III, 15, p. 315 : "*Dès lors que nous considérons le prêtre ascétique comme un sauveur prédestiné, comme le berger et le défenseur du troupeau souffrant, nous comprenons en même temps sa formidable mission historique. La domination sur ceux qui souffrent, voilà son royaume, le rôle que lui assigne son instinct, il y trouve l'art qui lui est propre, sa maîtrise, sa manière à lui d'être heureux. Il faut qu'il soit lui-même malade, il faut qu'il ait une affinité foncière avec les malades et les déshérités pour pouvoir les entendre - et s'entendre avec eux ; mais il lui faut aussi être fort, plus maître encore de soi que les autres, intact surtout dans sa volonté de puissance, s'il veut obtenir la confiance des malades et leur inspirer de la crainte, s'il veut être pour eux un appui, un rempart, un soutien, une contrainte, un instructeur, un tyran, un dieu*".

¹⁶⁹ NP, p. 167.

L'idéal ascétique, c'est le troisième moment que Deleuze nomme le moment de la sublimation¹⁷⁰, au cours duquel l'inférieur se transforme en supérieur.

d- La dialectique comme refuge de toutes les mystifications.

La philosophie de Nietzsche n'acquiert sa véritable portée, selon Deleuze, que si on identifie son ennemi, celui contre lequel elle est dirigée. C'est seulement à cette condition que prend pleinement sens la dénonciation des mystifications. Et cet ennemi, c'est la dialectique.

L'œuvre de Nietzsche affiche une portée polémique : elle s'affirme, agressivement, comme "antidialectique absolue"¹⁷¹. En effet, elle dénonce la dialectique comme le dernier refuge de toutes les mystifications, ces "fardeaux" qui écrasent la pensée. Toute la philosophie de Nietzsche est la dénonciation de trois idées qui définissent la dialectique : son principe théorique, son principe pratique, sa positivité.

Quel est, d'abord, le principe théorique de la dialectique ? C'est le pouvoir du négatif qui se manifeste dans l'opposition et la contradiction. En effet, la dialectique procède par opposition, développement de l'opposition ou contradiction, et solution de la contradiction. La dialectique fait donc passer le négatif au premier plan : elle nie ce qu'elle n'est pas (dans le rapport de forces, la force qui se fait obéir nie l'autre force). Selon Deleuze, dans la dialectique, dominant la pensée abstraite de la contradiction, la réaction, la vengeance et le ressentiment. L'élément spéculatif de la dialectique, c'est l'opposition et la contradiction, car la dialectique reflète une "fausse" image de la différence : "*Comme dans l'œil de bœuf, elle réfléchit de la différence une image inversée*"¹⁷². La dialectique, c'est la pensée du point de

¹⁷⁰ Deleuze, *Nietzsche*, p. 28.

¹⁷¹ NP, p. 223.

¹⁷² NP, p. 224.

vue de l'esclave. La volonté qui veut la dialectique est une force épuisée qui n'a plus la force d'affirmer la différence, qui réagit aux forces qui la dominent, en faisant passer le négatif au premier plan et en faisant de la négation son essence et le principe de son existence : *"Alors que toute morale aristocratique naît d'un oui triomphal adressé à soi-même, de prime abord la morale des esclaves dit non à un "dehors", à un "autre" à un "différent-de-soi-même", et ce non est son acte créateur"*¹⁷³. L'attaque de Nietzsche contre la dialectique est donc frontale et prend corps dans les rapports du maître et de l'esclave. Or, ce rapport, Nietzsche l'envisage tout autrement que le dialecticien. Aussi Deleuze insiste-t-il sur la distinction entre la dialectique hégélienne et la typologie nietzschéenne.

Selon Deleuze, dans la célèbre dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, la puissance y est conçue comme "représentation de la puissance", comme représentation et reconnaissance de la supériorité de l'un par l'autre. Ce que veulent les volontés chez Hegel, c'est faire reconnaître et représenter leur puissance. C'est, selon Nietzsche, une conception erronée de la puissance qui est celle de l'esclave. Selon ce dernier, la puissance, c'est l'image qu'il se fait de la puissance : *"C'est l'esclave qui ne conçoit la puissance que comme objet d'une reconnaissance, matière d'une représentation, enjeu d'une compétition et donc qui la fait dépendre, à l'issue d'un combat, d'une simple attribution des valeurs établies"*¹⁷⁴. Sous l'image du maître que se fait l'esclave, c'est toujours l'esclave qui perçoit : le portrait du maître, c'est le portrait fait par l'esclave qui le représente tel qu'il se rêve. Aussi la dialectique renverse-t-elle l'image de la différence, en opérant une triple substitution : à l'affirmation de la différence comme telle, elle substitue la négation de ce qui diffère ; à l'affirmation de soi, elle substitue la négation de l'autre ; et à l'affirmation de l'affirmation, elle substitue la célèbre négation de la négation. La dialectique, c'est donc la pensée de

¹⁷³ Nietzsche, *La généalogie de la morale* (VII), I, 10., p. 234.

¹⁷⁴ NP, p. 11.

l'homme théorique en réaction contre la vie : il prétend la juger, la limiter, la mesurer. En réalité, il la déprécie à partir d'une fiction, de valeurs transcendantes, supérieures à la vie.

Tout autre est la typologie nietzschéenne qui est traversée par un farouche anti-hégélianisme. Dans son rapport avec une autre force, la force qui se fait obéir n'est jamais conçue comme sa négation. Le négatif est toujours absent de l'essence dont la force tire son activité. En revanche, la force affirme sa propre différence et en jouit : c'est la force des maîtres. Le négatif n'est plus dans l'essence : la force est le produit de l'existence active et affirmative. Nietzsche substitue ainsi l'élément pratique de la différence à l'élément spéculatif de la négation : "*C'est en ce sens qu'il y a un empirisme nietzschéen*"¹⁷⁵. Ce que veut une volonté, ce n'est pas un but, un motif ou un objet, c'est "affirmer sa différence". Au "travail du négatif", à la négation et à la contradiction du dialecticien, se substituent la jouissance, l'affirmation pratique, la différence de l'empirisme nietzschéen.

Quel est, ensuite, le principe pratique de la dialectique ? C'est la valorisation des "passions tristes" (souffrance et tristesse) qui se manifestent dans la scission et le déchirement. En effet, la dialectique se nourrit d'oppositions, parce qu'elle ignore les mécanismes différentiels souterrains. Aussi Nietzsche réinterprète-t-il la conscience malheureuse hégélienne, en lui substituant sa théorie de la mauvaise conscience : la conscience malheureuse n'est déchirée qu'en apparence ; elle "*trouve son sens dans les rapports différentiels de forces qui se cachent sous les oppositions feintes*"¹⁷⁶. Dès lors, cette valorisation des passions tristes n'a de sens que si des forces y ont intérêt ; cet intérêt, c'est l'intérêt du prêtre et le triomphe des forces réactives. La dialectique, c'est donc la pensée du prêtre qui soumet la vie au travail du négatif. Le prêtre a besoin de la négation pour asseoir sa puissance.

¹⁷⁵ NP, p. 10.

¹⁷⁶ NP, p. 181.

Quant à la positivité (la réalité) de la dialectique, elle est le produit, théorique et pratique, de la négation elle-même. Mais un tel produit n'est qu'un fantôme d'affirmation ; l'image de la positivité se trouve faussée par l'opposition surmontée et la contradiction résolue. La positivité croit affirmer, parce qu'elle assume le poids du réel. En réalité, elle n'assume que les produits du négatif.

C'est pourquoi la dialectique ne peut pas prétendre être la critique immanente, car elle est elle-même sortie de la Critique kantienne, cette "fausse" critique. La critique immanente ne peut pas se satisfaire du négatif comme élément. En réalité, la dialectique en reste à une conception abstraite de l'universel et du particulier : elle demeure prisonnière des symptômes, sans atteindre l'interprétation, sans atteindre la volonté de puissance qui leur donne sens et valeur. Elle en reste à des "permutations abstraites", où le sujet devient prédicat et le prédicat, sujet, sans que sujet et prédicat aient changé : ils restent peu déterminés et interprétés. La dialectique ignore l'élément réel constitutif des forces, des qualités et de leurs rapports : elle n'en connaît que l'image renversée qui se réfléchit dans les symptômes abstraitement considérés. Dès lors, elle opère dans l'élément de la fiction, en *"considérant les symptômes abstraitement, faisant du mouvement de l'apparence la loi génétique des choses, ne retenant du principe qu'une image renversée"*¹⁷⁷. Son caractère fondamental est de *"marcher les pieds en l'air"*.

En somme, la dialectique ne procède pas à une critique immanente, du fait d'une triple ignorance : elle méconnaît le sens (la nature des forces qui s'approprient concrètement les phénomènes), l'essence (l'élément réel constitutif des forces, leurs qualités et leurs rapports) et le changement et la transformation (elle en reste à des permutations de termes abstraits et irréels). Cette triple ignorance a la même provenance :

¹⁷⁷ NP, p. 182.

elle ignore la question "Qui ?". La dialectique se meut dans les limites des forces réactives, dans une perspective nihiliste : elle oppose la fiction au réel ; elle est l'idéologie naturelle du ressentiment et de la mauvaise conscience. Mais, plus grave, c'est le caractère mystificateur de ses prétendues transformations (permutations abstraites) qui rend la dialectique impuissante à créer de nouvelles manières de sentir et de penser. La dénonciation de la dialectique est donc inséparable de la création du nouveau, de nouvelles valeurs, à partir de nouvelles catégories : le sens (le type de forces), l'essence singulière et réelle (et non l'essence générale et abstraite) et le changement et la transformation (et non les permutations abstraites). Autrement dit, il ne s'agit pas de changer de valeurs, mais de renverser "*toutes les valeurs connues et connaissables jusqu'à ce jour*"¹⁷⁸, de changer l'élément des valeurs lui-même, de substituer l'affirmation à la négation, de créer de nouvelles valeurs.

Au terme de ce parcours qui nous a permis de percer les masques, de démasquer les mystifications, récapitulons les résultats obtenus. Pour Nietzsche, toute réalité est quantité de forces, rien que des quantités de forces en relation de tension les unes avec les autres. Toute force est ainsi en rapport avec d'autres forces, pour commander ou pour obéir. Tout corps (chimique, biologique, social, politique) est rapport entre forces dominantes et forces dominées. Cependant, tout corps n'est que le fruit du hasard, c'est-à-dire le produit arbitraire des forces qui le composent : les forces supérieures ou dominantes sont dites actives, tandis que les forces inférieures ou dominées sont dites réactives. Parmi ces forces, les forces actives diffèrent des forces réactives : leur coexistence est inséparable d'une double complicité, d'une part, entre les forces actives et l'affirmation, et, d'autre part, entre

¹⁷⁸ NP, p. 197.

les forces réactives et la négation. Seule la force active affirme sa différence et jouit de cette affirmation, tandis que la force réactive, quand elle obéit, impose des limitations et des restrictions partielles à la force active ("*elle est déjà possédée par l'esprit du négatif*"¹⁷⁹). Ainsi, l'élément différentiel généalogique apparaît à l'envers, lorsqu'il est vu du côté de la force réactive : la différence est devenue négation et l'affirmation contradiction ; ce qui est affirmation de soi devient négation de l'autre. C'est le renversement de la hiérarchie des forces que la généalogie démasque. C'est le propre des forces réactives de nier la différence qui les constitue, de renverser l'élément différentiel dont elles dérivent, d'en donner une image déformée. C'est pour cette raison qu'elles ne se comprennent pas comme des forces, qu'elles n'acceptent pas la différence, et qu'elles se retournent contre elles-mêmes. Par ce renversement, les forces actives sont dédoublées : elles sont séparées de ce qu'elles peuvent ; elles sont privées de leurs conditions matérielles d'existence.

Il faut supposer, selon Deleuze, des circonstances favorables lors desquelles les forces réactives l'ont emporté et ont neutralisé les forces actives. A l'image renversée de la hiérarchie des forces, s'est substitué le développement de cette image : le renversement des valeurs mêmes. Les forces réactives ont triomphé par la volonté négative : "*le bas est mis en haut*"¹⁸⁰. Mais comment les forces réactives l'emportent-elles sur les forces actives ? Elles l'emportent, non pas par addition en s'unissant, mais par soustraction : elles séparent les forces actives de ce qu'elles peuvent (elles soustraient des forces actives une partie de leur pouvoir). Aussi les forces actives deviennent-elles réactives. Comme nous l'avons montré, les trois figures du triomphe réactif sont le ressentiment, la mauvaise conscience et l'idéal ascétique. Comment l'image se constitue-t-elle ? D'abord, la force est dédoublée, séparée de ce qu'elle peut (moment de la causalité : après le renversement de la hiérarchie des forces,

¹⁷⁹ NP, p. 63.

¹⁸⁰ NP, p. 64.

c'est le dédoublement des forces actives). Ensuite, la force dédoublée est projetée dans un sujet et devient fiction (moment de la substance : projection de la force dédoublée dans le sujet, libre de la manifester ou non). Et enfin, la force neutralisée est moralisée : les forces neutralisées sont soumises et jugées par des valeurs transcendantes. A la distinction concrète entre des forces, le bon et le mauvais, on substitue l'opposition morale entre forces substantifiées, le bien et le mal (moment de détermination réciproque : moralisation de la force neutralisée).

Dès lors, on comprend mieux pourquoi la tâche d'une critique immanente revient à la philosophie et exclusivement à elle, car elle est la seule discipline à pouvoir s'en charger : elle consiste à dénoncer toutes les mystifications. Cependant, la tâche n'est pas aisée, car il existe, selon Deleuze, une mystification proprement philosophique : elle se donne "*dans l'image dogmatique de la pensée et dans la caricature de la critique*"¹⁸¹. Cette mystification philosophique, très respectueuse et très conciliante avec les valeurs en cours, avec les puissances établies (Etat, Eglise) renonce à son rôle démystificateur (nuire à la bêtise, dénoncer la bassesse). Le renoncement à sa tâche démystificatrice, c'est notamment le renoncement à démasquer l'image dogmatique de la pensée. En effet, dans l'image de la pensée, s'opère un renversement : on ignore la question "Qui ?", la méthode de dramatisation, et on pose une pensée naturellement droite, voulant le vrai (on méconnaît ainsi le sens de ce que signifie penser). Ce renversement du sens de la pensée peut, à l'issue de circonstances favorables, permettre à un certain type de penseur de développer cette image de la pensée : en séparant la pensée de ses propres conditions d'exercice, la pensée se dédouble ; puis elle est projetée dans le penseur (sujet de la pensée) et devient une fiction (image), une pensée neutralisée ; cette dernière est enfin moralisée, soumise et jugée

¹⁸¹ NP, p. 121.

à l'aune de valeurs transcendantes. En somme, l'image de la pensée ignore qu'elle nait d'un renversement en introduisant le négatif dans la pensée, qu'elle produit une fiction qui sépare la pensée dédoublée de ses conditions d'exercice et qu'elle est soumise à des valeurs transcendantes, moralement opposées (le bien et le mal).

Pour échapper à ces mystifications, il faut suivre le chemin de ces philosophes qui ont su opposer l'image de l'homme libre à l'image dogmatique de la pensée. Ces philosophes, ce sont ceux que Deleuze nomme les "comètes", depuis Lucrèce jusqu'aux philosophes du XVIII^e siècle, ces "flèches" envoyées parmi les hommes¹⁸². Ces philosophes-comètes surent développer un "art de penser", comme "art critique", en dénonçant ce que cachaient la mauvaise conscience et le ressentiment des hommes : ces philosophes ont montré en quoi consistait la véritable utilité de la philosophie. Mais aujourd'hui pourquoi la question de l'utilité de la philosophie revient-elle, pourquoi est-elle à nouveau posée ? Selon Deleuze, cette question récurrente est rendue nécessaire par l'incessant obscurcissement de l'image du philosophe.

3.3- L'image du philosophe.

La philosophie est indissociable du philosophe. En effet, seul le philosophe est apte à mener la critique radicale qu'exige la philosophie. Seul le philosophe peut remettre la critique sur ses pieds, en dénonçant les mystifications, et empêcher que la philosophie ne disparaisse. Le philosophe est le seul rempart contre l'extension de la bêtise. Or, l'image du philosophe s'est obscurcie : il est présenté à la fois comme un sage et comme un ami de la vérité. Mais ce n'est pas un sage : il est seulement l'ami de la sagesse. Ce serait même plutôt

¹⁸² Nietzsche, *Considérations inactuelles* (II**), II, 7, p. 76 : "La nature décoche le philosophe comme une flèche parmi les hommes, elle ne vise pas, mais elle espère que la flèche se fichera quelque part. Ce faisant, elle se trompe un nombre infini de fois et elle est dépitée".

un "anti-sage", celui qui doit se masquer de sagesse pour pouvoir survivre. Il n'est pas plus un ami de la vérité, car il fait subir à la vérité l'épreuve du sens et de la valeur, dont elle sort démembrée. L'obscurcissement de l'image du philosophe n'est pas seulement dû aux déguisements nécessaires qu'il a pris : il provient des multiples trahisons que les philosophes ont commises. Les philosophes sont devenus "*philosophe de la religion, philosophe de l'Etat, collectionneur des valeurs en cours, fonctionnaire de l'histoire*"¹⁸³. Ils ont ainsi renoncé à leur tâche critique en passant des compromis avec les valeurs de leur époque¹⁸⁴. Dès lors, ils ont brouillé l'image du philosophe. Selon Deleuze, l'image du philosophe, comme démystificateur, ne survit pas au philosophe qui a su l'incarner : elle doit être reprise à nouveau par un autre philosophe qui saura la réanimer. Bien plus, la tâche critique doit être sans cesse reprise, pour que la philosophie ne meure pas et avec elle, l'image du philosophe, comme homme libre. C'est pourquoi il faut continuer à poser la question de l'utilité de la philosophie. Pourquoi cette tâche est-elle sans cesse à reprendre ? Selon Deleuze, pour deux raisons : d'abord, la bêtise et la bassesse forment sans cesse de "nouveaux alliages" ; ensuite, la bêtise et la bassesse sont celles d'un temps, s'inscrivent dans une période historique. Autrement dit, à cause de la persistance multiforme de la bêtise. A la différence de l'erreur, qui est un concept intemporel, la bêtise est inséparable du temps : elle est toujours celle du temps présent dans lequel elle s'incarne.

Aussi la philosophie a-t-elle un rapport essentiel avec le temps et ce point est décisif : le philosophe mène la critique contre son temps, contre le monde actuel, en forgeant des

¹⁸³ NP, p. 122.

¹⁸⁴ Nietzsche, *Considérations inactuelles* (II**), III, 4, p. 42 : "*Mais nous vivons là les conséquences de la doctrine récemment prêchée sur tous les toits : l'Etat est la fin suprême de l'humanité et il n'y a pas pour un homme de devoirs plus hauts que de servir l'Etat ; je reconnais là, non une rechute dans le paganisme, mais dans la bêtise. Il se peut que l'homme en question qui voit dans le service de l'Etat son devoir suprême ne connaisse effectivement pas de devoirs plus hauts ; il est pourtant des hommes et des devoirs au-delà, et l'un de ces devoirs, qui me paraît à moi du moins supérieur au service de l'Etat, exige de détruire la bêtise sous toutes ses formes, y compris donc celle-ci*".

concepts qui sont intempestifs, inactuels. Pour le philosophe, il s'agit de penser l'inactuel contre le monde actuel, l'intempestif contre son temps. Selon Deleuze, penser de manière intempestive, c'est 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"*¹⁸⁵, selon la formule de Nietzsche. L'intempestif s'oppose à la fois à l'éternel et à l'historique. Il faut donc renoncer tant à la philosophie éternelle qu'à la philosophie historique. C'est pourquoi Deleuze renonce à user de l'expression "histoire de la philosophie" et lui substitue celle de "chaîne des philosophes" : cette dernière ne doit être envisagée ni comme une "chaîne éternelle" de sages ("éternité du ciel" ou philosophie éternelle), ni comme un "enchaînement historique" ("historicité de la terre" ou philosophie historique). Elle doit être pensée comme une chaîne brisée, discontinue, de philosophes, répétant leur tâche critique, chacun en fonction de son époque, chaîne toujours intempestive de philosophes, dénonçant la bêtise et la bassesse, qui se métamorphosent sans cesse. En somme, penser a un rapport essentiel avec le temps : séparée d'elle-même, la pensée ne s'extrait pas du temps pour accéder à elle-même dans l'éternité, mais elle ne s'inscrit pas non plus dans l'histoire pour parvenir progressivement à se reconquérir. Elle est intempestive : elle surgit au hasard, telle une flèche tirée par la nature, pour remplir sa tâche (nuire à la bêtise en dénonçant les mystifications et en créant de nouvelles valeurs) et pour disparaître, avec l'espoir qu'un autre philosophe ramasse, à son tour, cette flèche et la porte plus loin, répétant et poursuivant ainsi la chaîne brisée et discontinue des philosophes.

¹⁸⁵ NP, p. 122.

3.4- La nouvelle image de la pensée.

Selon Deleuze, en faisant du sens et de la valeur le nouvel élément de la pensée, et fixant comme tâche à la pensée active une critique de la bêtise et de la bassesse, Nietzsche propose une nouvelle image de la pensée.

Penser n'est jamais l'exercice naturel d'une faculté qui devrait conjurer des forces extérieures qui la séparent de sa destination (le vrai). Jamais la pensée ne pense toute seule, par elle-même. Penser dépend, au contraire, de forces réactives qui s'emparent d'elle et lui imposent son sens. Penser est certes l'activité de la pensée, mais les fictions produites par les forces réactives triomphantes forment des pensées basses qui laissent la pensée inactive et l'occupent à ne pas penser réellement. Pour penser vraiment, la pensée a besoin de forces actives, d'une puissance capable de faire de la pensée une affirmation, d'un "extraordinaire événement"¹⁸⁶ dans et pour la pensée. Penser est ainsi une seconde puissance, même une "n^{ième} puissance". Mais comment élever la pensée à cette puissance ? Pour que la pensée atteigne cette puissance, il faut que des forces exercent une violence sur elle, qu'elles la forcent à penser. En somme, loin d'être l'exercice naturel d'une faculté, la pensée ne pense que contrainte par des forces qui s'exercent sur elle et une puissance qui la force à penser. Cette contrainte, Nietzsche la nomme "culture".

4- Critique de la troisième thèse : substitution de la culture à la méthode.

4.1- La culture se substitue à la méthode.

La troisième thèse soutient que penser, c'est user d'une méthode pour conjurer l'erreur. Selon l'image dogmatique de la pensée, la méthode suppose toujours une bonne

¹⁸⁶ NP, p. 123.

volonté du penseur et une "intention préméditée"¹⁸⁷. L'histoire de la philosophie montre que la méthode a toujours fait l'objet du plus grand intérêt chez les philosophes. Ici encore, il ne s'agit pas de renoncer à la méthode, mais celle-ci ne peut être ni le fruit d'une intention, c'est-à-dire d'une volonté, ni une recette, ni un artifice. En effet, penser a changé d'élément : il ne s'agit plus d'exercer une faculté naturelle en conjurant le négatif qui pourrait la séparer de sa destination. La méthode consiste désormais à rapporter la pensée à la volonté de puissance pour en faire le symptôme d'une volonté sans laquelle elle ne pourrait pas être pensée. C'est la méthode de dramatisation, présentée plus haut, qui se substitue à la méthode intentionnelle.

Il s'agit, selon Nietzsche, de former la pensée sous l'action de forces sélectives, de lui faire subir la violence de la culture. La culture, c'est un dressage qui met en jeu tout l'inconscient du penseur. Nietzsche retrouve l'idée grecque de la culture comme violence sélective. En effet, les Grecs ne parlaient pas de méthode, mais de *paideia*, car ils savaient que la pensée n'est pas affaire de méthode et de bonne volonté du penseur, mais que la pensée ne s'exerce que contrainte par des forces qui s'appliquent sur elle. Platon, par exemple, le savait mieux que personne, lui qui distinguait, dans la *République*, "ce qui laisse la pensée inactive" et "ce qui force à penser", ou qui montrait, dans le mythe de la caverne, comment le prisonnier est violenté à la fois pour qu'il sorte de la caverne et pour qu'il y revienne¹⁸⁸. En retrouvant cette idée grecque, Nietzsche conçoit la culture comme une violence sélective dont le but ultime est de former le philosophe. C'est pourquoi Nietzsche envisage la culture d'un triple point de vue (préhistorique, post-historique et historique) qui

¹⁸⁷ NP, p. 124. La méthode est traditionnellement entendue comme le chemin volontairement suivi par l'esprit à partir d'un programme préalablement réglé, c'est-à-dire un ensemble de moyens déterminés et précis, de règles préétablies, que l'esprit s'impose, en vue de parvenir à un but (découvrir ou établir la vérité). La méthode est donc le fruit d'une décision préméditée.

¹⁸⁸ Platon, *La République*, VII, 524 b - 525 a (passage sur les 'doigts') et 514 a - 517 b (mythe de la caverne).

renvoie aux trois dimensions du temps (passé, futur, et présent). Aussi ces trois points de vue se déploient-ils selon une téléologie¹⁸⁹ tendue vers un but ultime : la formation de l'artiste, du philosophe¹⁹⁰. Pour comprendre le sens de la culture, il convient de développer ces trois points de vue.

4.2- La culture est l'activité générique de l'homme (point de vue préhistorique).

Selon le premier point de vue, préhistorique ou générique, Nietzsche définit la culture comme "dressage et sélection". Le mouvement de la culture, il le nomme "moralité des mœurs"¹⁹¹. A ce titre, la culture est inséparable des "*carcans, des tortures, des moyens atroces qui servent à dresser l'homme*"¹⁹². Dans ce dressage violent, le philosophe généalogiste distingue deux éléments inséparables mais non confondus : le premier élément indique que toute loi à laquelle on obéit est toujours "*historique, arbitraire, grotesque,*

¹⁸⁹ La téléologie nietzschéenne doit être soigneusement distinguée des conceptions philosophiques de la téléologie, et notamment de la téléologie kantienne. Dans *L'Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Kant soutient que la finalité de l'histoire est l'unité de l'humanité : l'homme ne peut se réaliser vraiment, développer pleinement toutes ses dispositions qu'en société (l'insociable sociabilité). Pour cela, la nature l'a privé d'instinct et l'a mis au monde démuné, pour le forcer à s'élever par lui-même, au moyen du travail et de la culture, et à établir un ordre régi par des lois (c'est la réalisation du plan caché de la nature). L'histoire est conçue par Kant comme un progrès vers ce but : l'histoire éduque l'humanité et l'oblige à s'améliorer sans cesse, en vue d'une liberté partagée. Kant affirme que le devenir de notre espèce a pour finalité le règne de la loi et de la paix perpétuelle. Ainsi l'établissement d'une société des nations, soumise à la législation universelle, peut-il seul permettre à l'homme d'accéder à la paix et à l'ordre juridique qui est la condition de toute véritable autonomie, et moyen de surmonter sa sauvagerie originelle.

La téléologie nietzschéenne, en revanche, est étrangère à toute philosophie de l'histoire, tant que l'activité générique n'est pas tombée dans l'histoire avec le triomphe des forces réactives qui la détournent de son sens : son but n'est pas l'humanité, mais le philosophe, cette flèche lancée par la nature au hasard des époques, formé sous la contrainte de la culture et dont la tâche critique consiste à nuire à la bêtise. Ce n'est donc pas une histoire linéaire, orientée et progressiste : c'est une chaîne brisée, composée de penseurs intempestifs, de créateurs, seuls capables d'agir leurs forces réactives pour inventer de nouvelles valeurs.

¹⁹⁰ Nietzsche, *Considérations inactuelles* (II**), III, 4, p. 42 : "*Il est pourtant des hommes et des devoirs au-delà, et l'un de ces devoirs, qui me paraît du moins à moi supérieur au service de l'Etat, exige de détruire la bêtise sous toutes ses formes, y compris donc celle-ci. C'est pourquoi je m'occupe ici d'une espèce d'hommes dont la téléologie va un peu au-delà du bien d'un Etat, je veux dire les philosophes*".

¹⁹¹ Nietzsche, *Aurore* (IV), I, 9 - *Concept de moralité des mœurs*, p. : "*Originellement, toute l'éducation et l'hygiène du corps, le mariage, la médecine, l'agriculture, la guerre, la parole ou la réserve du silence, les relations des hommes entre eux et avec les dieux étaient du domaine de la moralité : elle exigeait que l'on suivît des préceptes sans faire intervenir de problèmes individuels. Originellement, donc, tout était mœurs, et quiconque voulait s'élever au-dessus d'elles devait devenir législateur, guérisseur et en quelque sorte demi-dieu : c'est-à-dire qu'il devait créer des mœurs*".

¹⁹² NP, p. 152.

*stupide et bornée*¹⁹³ et représente souvent les pires forces réactives. Il s'agit de la pression historique des Etats et des Eglises, en vue d'assimiler les individus. Le deuxième élément pose le principe préhistorique ou générique : la loi d'obéir à des lois (obéir à la loi, parce que c'est la loi)¹⁹⁴. Telle est la "forme"¹⁹⁵ de la loi qui signifie qu'une force active s'exerce sur l'homme pour le dresser¹⁹⁶ : c'est "l'activité de l'homme comme être générique", l'activité de l'espèce qui s'exerce sur l'individu. Elle est "*la moralité des mœurs qui précède l'histoire universelle*"¹⁹⁷.

En quoi consiste la culture comme activité préhistorique, générique, de l'homme ? La culture donne des habitudes à l'homme, le fait obéir à des lois, le dresse, pour qu'il puisse "agir ses forces réactives". L'activité de la culture s'applique à des forces réactives en leur donnant des habitudes, en leur imposant des modèles pour les rendre aptes à être agies. La culture s'exerce certes dans plusieurs directions, mais son objet principal est de renforcer la conscience : il s'agit de lui donner de la consistance et de la fermeté, en la dotant notamment d'une nouvelle faculté, opposée à la faculté d'oubli : la mémoire. La mémoire dont il s'agit ici ne doit pas être confondue avec la mémoire des traces qui est mémoire de la sensibilité et fonction du passé. Cette nouvelle mémoire est mémoire de la volonté,

¹⁹³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (VII), 188, p. 102 : "Cette tyrannie, cet arbitraire, cette rigoureuse et grandiose bêtise ont éduqué l'esprit ; quel que soit sa dureté, il semble que l'esclavage soit l'indispensable moyen de dresser et de discipliner l'esprit".

¹⁹⁴ NP, p. 153.

¹⁹⁵ Nietzsche, *Aurore* (IV), I, 9, p. : "Qu'est-ce que la tradition ? Une autorité supérieure à laquelle on obéit non parce qu'elle ordonne ce qui nous est utile, mais parce qu'elle ordonne".

¹⁹⁶ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (VII), 188, p. 101 : "Tout ce qu'une pareille attitude comporta de brutal, d'arbitraire, de rigide, de terrible et de déraisonnable s'est révélé comme un moyen de conférer à l'esprit européen sa force, sa curiosité sans scrupule, sa mobilité ; reconnaissons que ce résultat ne put être atteint sans d'irremplaçables pertes de forces, sans ravages spirituels, car ici comme partout la 'nature' se montre telle qu'elle est, dans sa prodigalité et son indifférence également grandioses, qui nous révoltent, mais qui ne manque pas de noblesse".

¹⁹⁷ Nietzsche, *Aurore* (IV), I, 18, p. : "Ces interminables époques de 'moralité des mœurs' qui 'précèdent' l'histoire universelle' et forment en réalité l'histoire capitale et décisive, celle qui a définitivement fixée le caractère de l'humanité".

mémoire des paroles et de l'avenir¹⁹⁸. Nietzsche nomme cette nouvelle faculté la "*faculté de promettre*" : elle est "*engagement de l'avenir, souvenir du futur lui-même*". Comment comprendre une telle formule ? Selon Deleuze, "se souvenir de la promesse faite", ce n'est pas se rappeler qu'on l'a faite, ni du moment où on l'a faite ; il s'agit bien plus de se souvenir qu'on doit la tenir dans le futur, qu'on doit répondre de cet engagement. Tel est le véritable objet sélectif de la culture : former des hommes capables de promettre, et ainsi de disposer de l'avenir, c'est-à-dire des hommes libres et puissants, des hommes actifs qui agissent leurs réactions. Le produit de la culture, comme activité générique, c'est donc l'homme qui peut promettre. Aussi, pour parvenir à ce but, la culture ne recule-t-elle devant aucune violence : elle exige des supplices et des sacrifices pour créer cette mémoire. Elle a toujours employé le même moyen : l'oubli (ou le dommage causé ou la promesse non tenue) qui trouvait dans la douleur subie un équivalent, une monnaie d'échange. L'équation du châtement était la suivante : "*dommage causé = douleur subie*". Dans cette équation, le rapport entre les hommes est déterminé comme un rapport entre créancier et débiteur et c'est ce rapport qui exprime l'activité de la culture comme dressage¹⁹⁹. A la question nietzschéenne du sens de la

¹⁹⁸ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), II, 1, p. 251-252 : "*Elever un animal qui puisse promettre, n'est-ce pas là cette tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme ? N'est-ce pas là le problème véritable de l'homme ?... Que ce problème soit résolu dans une large mesure, voilà qui ne laissera pas d'étonner celui qui sait bien quelle force s'y oppose : la force de l'oubli. (...) Cet animal nécessairement oublieux, pour qui l'oubli représente une force, la condition d'une santé robuste, a fini par acquérir une faculté contraire, la mémoire à l'aide de laquelle, dans des cas déterminés, l'oubli est suspendu - à savoir dans les cas où il s'agit de promettre : il ne s'agit nullement là de l'impossibilité purement passive de se délivrer d'une impression du passé, nullement d'une indigestion causée par une parole donnée dont on n'arrive pas à se débarrasser, mais bien d'une volonté active de ne pas se délivrer, d'une volonté qui persiste à vouloir ce qu'elle a une fois voulu, à proprement parler d'une mémoire de la volonté : si bien qu'entre le 'je veux', le 'je ferai' initial et cette véritable décharge de la volonté qu'est l'accomplissement de l'acte, tout un monde de choses nouvelles ou étrangères, de faits et même d'actes volontaires peut très bien s'intercaler sans rompre la longue chaîne de la volonté. Mais que de conditions cela n'exige-t-il pas ! Pour pouvoir à ce point disposer à l'avance de l'avenir, combien l'homme a-t-il dû d'abord apprendre à séparer le nécessaire du contingent, à penser sous le rapport de la causalité, à voir le lointain comme s'il était présent et à l'anticiper, à voir avec certitude ce qui est but et ce qui est moyen pour l'atteindre, à calculer et à prévoir - combien l'homme lui-même a-t-il dû d'abord devenir prévisible, régulier, nécessaire, y compris dans la représentation qu'il se fait de lui-même, pour pouvoir finalement, comme le fait quelqu'un qui promet, répondre de lui-même comme avenir*".

¹⁹⁹ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), II, 8, p. 262-263 : "*Le rapport acheteur et vendeur, créancier et débiteur : c'est là que pour la première fois la personne se mesure avec la personne. A notre connaissance, il*

culture comme activité générique de l'homme, Deleuze donne une triple réponse : la culture est une entreprise de dressage et de sélection ; le moyen utilisé consiste dans l'équation du châtiment, le rapport à la dette et l'homme responsable (l'homme paie par sa douleur le dommage subi dont il est responsable) ; le produit de la culture est l'homme actif, libre et puissant, celui qui est capable de promettre.

4.3- Le but de la culture : produire l'homme libre (point de vue post-historique).

Le produit de la culture est l'élément post-historique de l'homme. Ce produit, c'est l'homme actif et libre, l'homme qui est capable de promettre²⁰⁰. Nietzsche met en garde contre la confusion entre le moyen et le produit de la culture. Le moyen de l'activité générique, c'est la responsabilité - dette, qui fait de l'homme le responsable de ses forces réactives et qui permet à ces dernières d'être agies. En revanche, le produit de l'activité générique, c'est l'homme autonome et supra-moral, qui agit ses forces réactives et qui est capable de promettre. Il peut promettre, car il n'est plus ni responsable, ni moral. Il n'est plus celui qui obéit à la loi, mais le législateur, celui qui fait la loi, l'individu législateur et souverain qui se définit par "la puissance sur soi-même, sur le destin, sur la loi". Il est l'individu "*libre, léger, irresponsable*". La responsabilité, chez Nietzsche, n'est qu'un moyen qui a vocation à disparaître, lorsque l'homme se libère. L'irresponsable, c'est l'homme libre qui est maître, souverain, législateur, auteur et acteur des forces réactives qu'il agit. Il est

n'est pas jusqu'au niveau de civilisation le plus bas, qui ne relève quelque chose de ce rapport. Etablir des prix, mesurer des valeurs, inventer des équivalences, échanger".

²⁰⁰ Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), II, 1, p. 253 : "*Le véritable travail de l'homme sur lui-même pendant la plus longue période de l'espèce humaine, tout son travail préhistorique trouve ici son sens, sa grande justification, quelles que soient d'ailleurs la dureté, la tyrannie, l'hébétéude et l'idiotie qui lui sont propres : la moralité des mœurs et la camisole de force sociale ont rendu l'homme vraiment calculable. Mais si nous nous plaçons à la fin de ce très long processus, là où l'arbre porte ses fruits, où la société et la moralité des mœurs produisent enfin au jour ce dont elles n'étaient que des moyens, nous trouvons le fruit le plus mûr de l'arbre, l'individu souverain, celui qui n'est semblable qu'à lui-même, qui s'est affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et supra-moral (car 'autonome' et 'moral' s'excluent), bref l'homme qui a sa volonté propre, indépendante et durable, l'homme qui peut promettre*".

irresponsable, il n'a donc pas à répondre, puisque c'est lui qui parle, qui crée : il se libère de l'échange créancier - débiteur, en se dégageant du processus qui l'a dressé. Autrement dit, le processus de la culture aboutit à la disparition du moyen dans le produit : la moralité des mœurs produit l'homme qui s'affranchit de celle-ci. En somme, la culture est l'activité générique de l'homme qui produit l'homme libre (l'artiste, le philosophe comme créateurs) comme son but ultime, activité qui disparaît avec le surgissement de l'homme libre.

4.4- La dégénérescence de la culture : l'homme domestiqué (point de vue historique).

Mais la présentation précédente reste incomplète : on ne peut pas réduire la culture à ces deux points de vue (préhistorique et post-historique). Cette réduction supposerait que la culture passe de l'activité générique à son but post-historique (l'homme libre) en déployant son essence, conformément à la supériorité des forces actives sur les forces réactives. Or, c'est là négliger l'histoire et le triomphe historique des forces réactives. Dans l'histoire, la culture reçoit un sens différent de son essence, car elle est capturée par des forces étrangères qui la dénaturent et ainsi dénaturent son but. C'est pourquoi la culture dans l'histoire, c'est la "dégénérescence de la culture". Sur l'activité générique, "se greffent des organisations sociales, des associations, des communautés à caractère réactif"²⁰¹ qui, tels des parasites, la recouvrent et l'absorbent : les forces réactives forment des "troupeaux" et faussent le mouvement de l'activité générique. Au lieu de l'individu souverain comme produit de la culture, surgit "l'homme domestiqué" comme produit historique²⁰². L'histoire

²⁰¹ NP, p. 158.

²⁰² Nietzsche, *La Généalogie de la morale* (VII), I, 11, p. 239 : "Le sens de toute culture est d'extraire de l'homme-fauve un animal apprivoisé et civilisé, un animal domestiqué en somme".

Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (VII), III, 62, p. 78 : "Des hommes pas assez grands et ni assez durs pour avoir le droit de façonner l'homme en artistes (...) voilà des hommes qui, avec leur 'égalité devant Dieu', ont régné jusqu'à nos jours sur le destin de l'Europe, jusqu'à ce qu'enfin ils aient obtenu une espèce amoindrie, presque risible, un animal grégaire, quelque chose de bienveillant, de maladif et de médiocre, l'Européen d'aujourd'hui..".

présente toute la violence de la culture comme "*propriété légitime des peuples, des Etats et des Eglises*", "*manifestation de leur force*", mais tous ces procédés de dressage ne sont en réalité que "*retournés, détournés, renversés*"²⁰³. Une morale, une Eglise, un Etat sont certes des entreprises de sélection, mais la sélection dresse ici l'homme pour faire de lui un animal grégaire et domestiqué et pour briser les forts. Dès lors, la sélection et la hiérarchie sont inversées. La sélection se transforme en son contraire : elle devient un moyen d'organiser et de propager la vie réactive. C'est pourquoi l'histoire, c'est l'acte par lequel les forces réactives s'emparent de la culture, la détournent à leur profit : le triomphe des forces réactives, le principe et le sens de "l'histoire universelle".

Mais comment la culture passe-t-elle au service des forces réactives ? Les puissances qui travaillent à "*abuser de la culture et d'en faire un serve*"²⁰⁴ sont présentées par Nietzsche sous la forme de quatre égoïsmes : "*l'égoïsme des affairistes*" ("*une éducation rapide pour devenir bientôt un être qui gagne de l'argent, mais une éducation assez approfondie pour en gagner beaucoup*"), "*l'égoïsme de l'Etat*" ("*libérer assez de forces spirituelles d'une génération pour qu'elles puissent ainsi servir et être utiles aux institutions existantes : mais pas au delà !*"), "*l'égoïsme des dissimulateurs*" (l'ennui des hommes modernes les pousse à se rendre "intéressants" par tous les arts), "*l'égoïsme de la science*" ("*entendre par culture le progrès de la science*" - la science mise en œuvre par la suffisance froide et sèche du savant "au service de la vérité", la science "*impitoyable et glacée*" face à la souffrance - et ne voir "*partout que des problèmes de connaissance*").

Mais pourquoi l'activité générique tombe-t-elle dans l'histoire et tourne-t-elle au profit des forces réactives ? L'activité générique de la culture se propose de dresser l'homme, de rendre aptes les forces réactives à être agies, à servir. Or, au cours du dressage,

²⁰³ NP, p. 159.

²⁰⁴ Nietzsche, *Considérations inactuelles* (II**), III, 6, p. 61-75.

cette aptitude à servir reste ambiguë : elle permet aux forces réactives d'avoir une apparence d'activité, en se mettant au service d'autres forces réactives et en formant avec elles une fiction qui l'emportent sur les forces actives. Ainsi, à la faveur de l'activité générique, des associations de forces réactives se forment et se greffent sur l'activité générique en la détournant de son sens : c'est là une occasion de s'associer et de former une "réaction collective" qui usurpe l'activité générique. Cela signifie-t-il que la culture comme activité générique de l'homme ne soit qu'une simple idée ? Deleuze envisage deux possibilités. La première consiste à poser l'homme génériquement réactif : dès lors, comment pourrait-il y avoir eu une activité générique préhistorique et comment l'homme actif aurait-il pu apparaître ? Dans ce cas, l'activité ne peut concerner qu'un être différent de l'homme. En revanche, et c'est la deuxième possibilité, si l'homme a une activité générique, il ne peut avoir été déformé qu'accidentellement.

Pour l'instant, nous savons que l'homme est un être réactif et qu'il y a une activité générique de l'homme, aboutissant à l'homme domestiqué. La solution au problème posé (pourquoi l'activité générique tombe-t-elle dans l'histoire au profit des forces réactives ?) est apportée par Deleuze dans le chapitre V ("Le surhomme : contre la dialectique"), en reprenant cette activité sur un autre plan où elle produit le surhomme. Selon Nietzsche, le "surhomme", c'est celui qui surmonte l'homme²⁰⁵ et qui se définit triplement : par une "nouvelle manière de sentir" (un autre type que le type humain), une "nouvelle manière de penser" (d'autres prédicats que le divin) et une "autre manière d'évaluer" (par transvaluation, par changement et renversement de l'élément dont dérive la valeur des valeurs). Le surhomme est l'aboutissement de l'histoire du nihilisme, dont Deleuze retrace

²⁰⁵ NP, p. 187.

les trois stades successifs (négatif, réactif, passif). C'est "l'homme qui voulait périr"²⁰⁶ qui est le produit d'une sélection : il passe par le dernier stade réactif, "le dernier des hommes" (dernier produit du devenir réactif, las de vouloir), mais ne s'y arrête pas : c'est l'homme de la "destruction active" (le négatif est converti en puissance affirmative), l'homme qui "veut être surmonté", qui "va au-delà de l'humain, déjà sur la route du surhomme". L'homme n'existe que pour être dépassé : il n'est que dérision et honte douloureuse pour le surhomme. "Le surhomme est le sens de la Terre"²⁰⁷. La transmutation des valeurs implique et produit le surhomme : elle concerne la conversion radicale d'essence qui se produit en l'homme et qui produit le surhomme. Le surhomme désigne le recueillement de tout ce qui peut être affirmé, la forme supérieure de ce qui est.

Nietzsche bouleverse ainsi profondément l'image de la pensée, en substituant la culture à la méthode (intentionnelle) et produisant une nouvelle image de la pensée. La nouvelle théorie de la pensée dépend d'une typologie des forces qui, elle-même, commence par une topologie. C'est pourquoi penser dépend de certaines coordonnées : son élément n'est pas le vrai, mais le sens et la valeur. Toute vérité est "*vérité d'un élément, d'une heure, d'un lieu*". Il y a donc des vérités basses et viles, et des vérités hautes et nobles : "*Nous avons les vérités que nous méritons d'après le lieu où nous portons notre existence, l'heure où nous veillons, l'élément que nous fréquentons*"²⁰⁸. Dès lors, des vérités donnent à penser, lorsque des forces rendent la pensée active et affirmative sous leur contrainte. C'est pourquoi penser ne relève pas d'une méthode intentionnelle, mais d'une formation, d'une culture, ce que les Grecs nommaient *païdéia*. A l'inverse, la méthode intentionnelle nous évite d'aller

²⁰⁶ NP, p. 200.

²⁰⁷ Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra* (VI), Prologue, 3, p. 24.

²⁰⁸ NP, p. 125.

dans tel lieu et nous ménage la possibilité de sortir du labyrinthe²⁰⁹, grâce au fil d'Ariane (l'homme méthodique fuit les zones tropicales, hait et discrédite l'homme tropical, débordant de santé, lui préférant l'homme tempéré, moyen²¹⁰).

Pour conclure et récapituler l'ensemble des résultats obtenus dans ce chapitre, rappelons que Deleuze opère une critique immanente de l'image dogmatique de la pensée, se présentant dans trois thèses. Cette critique s'accompagne d'une triple substitution, d'une nouvelle image de la pensée triplement caractérisée : l'élément de la pensée est le sens et la valeur (non le vrai) ; le négatif de la pensée est la bêtise (non l'erreur) ; la pensée ne pense réellement que contrainte et forcée par la culture (non selon une méthode). Dès lors, une pensée réelle est déterminée par des forces affirmatives qui lui donnent sens et valeur et qui visent, sous la contrainte de la culture, à nuire à la bêtise, c'est-à-dire à dénoncer les mystifications qui produisent une image renversée de la pensée, une représentation d'elle-même qui la sépare de ce qu'elle peut.

²⁰⁹ Nietzsche, VP, III, 408 "Nous, les Hyperboréens", p. 151-152 : "*Nous n'en croyons pas nos oreilles quand nous les entendons parler, ces gens d'autrefois. 'Voici le chemin du bonheur' disent-ils tous ; et de sauter sur nous, une recette à la main, avec une moue solennelle et pleine d'onction. 'Mais qu'avons-nous à faire du bonheur ?' demandons-nous tout surpris. 'Voici le chemin du bonheur' poursuivent-ils (...) 'voici la vertu, le nouveau chemin du bonheur!'... (...) Que nous importe votre vertu ? Pourquoi nous retirons-nous à l'écart, pour devenir philosophe (...) ? N'est-ce point pour nous débarrasser de la vertu et du bonheur? (...) Nous sommes particulièrement curieux d'explorer le labyrinthe, nous nous efforçons de lier connaissance avec monsieur le Minotaure dont on raconte des choses si terribles ; que nous importe le chemin qui monte, votre fil qui mène dehors, qui mène au bonheur et à la vertu, qui mène vers vous, je le crains... Vous voulez nous sauver à l'aide de ce fil ? Et nous, nous vous prions instamment, pendez - vous à ce fil !"*

²¹⁰ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (VII), V, 197, p. 108-109.

CHAPITRE 2 - Critique de l'image représentative de la pensée dans *Proust et les signes*.

Deleuze publie, en 1964, *Proust et les signes*¹ : il s'agit d'une étude consacrée à l'analyse du roman de Proust : *A la recherche du temps perdu*², dont Deleuze intitule précisément la conclusion : "l'image de la pensée". Cette étude, Deleuze l'a remaniée à deux reprises, en 1970 et en 1976 : sa réécriture s'effectue dans le texte précédent qui est complété, remanié, déplacé, pour aboutir à la troisième et dernière version de 1976. Aussi *Proust et les signes*, en sa dernière version, est-il moins la version définitive, "*une doctrine achevée qu'une variation de tentatives qui relancent le même problème*"³, comme le souligne A. Sauvagnargues. En effet, l'œuvre de Proust est sollicitée par Deleuze pour résoudre un problème de philosophie : comment libérer la pensée de l'image qui en altère l'exercice ?

1- La reprise du projet d'une critique immanente par l'art.

Il peut paraître surprenant qu'un écrivain soit sollicité pour résoudre un problème de philosophie, les domaines de la littérature et de la philosophie étant traditionnellement séparés. En quoi une œuvre littéraire peut-elle être utile au philosophe ? Commençons par lever un double malentendu. D'abord, il n'est nullement question pour Deleuze de faire de Proust un philosophe dont il s'agirait de dégager, dans une monographie, la supposée "doctrine philosophique". Proust n'est pas un philosophe, mais un écrivain qui "donne à

¹ Deleuze, *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964 (noté désormais PS).

² Proust, *A la recherche du temps perdu*, texte établi par P Clarac et A Ferré, Paris, Gallimard, "Bibliothèque de la Pléiade", 1954, 3 volumes (I, II, III). L'œuvre de Proust est désormais notée *Recherche*.

³ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 61.

penser". Mais, à la différence de Kant, pour qui "donner à penser"⁴ est la fonction du symbole, Deleuze soutient que c'est l'œuvre littéraire qui donne à penser : penser, c'est interpréter les signes, c'est développer le sens enroulé dans le signe, comme la suite de notre propos l'établira. En effet, le signe n'est pas de l'ordre du symbole : il est l'objet d'une rencontre empirique fortuite dans l'œuvre d'art et doit être déchiffré. Plus précisément, par la contrainte violente du signe, rencontré par hasard, la pensée naît de l'interprétation involontaire de ce signe, c'est-à-dire de l'explication du signe qui le développe, qui en produit le sens. Dès lors, Deleuze substitue la genèse sensible de la pensée dans l'art à une pensée philosophique, de type rationaliste, qui en reste à un savoir abstrait, à l'interprétation discursive des significations. Dans la rencontre sensible, le signe force à penser, impose à la pensée ce qu'elle ne peut pas tirer d'elle-même. Cela constitue un enjeu majeur de *Proust et les signes* : la pensée ne peut pas se réduire à la pensée philosophique, de type rationaliste. Dès lors, le champ de la pensée s'élargit au-delà de son "périmètre" traditionnel, délimité par la raison : par l'art, la pensée naît dans le sensible en déchiffrant les signes. C'est en cela que l'œuvre d'art donne à penser.

⁴ Deleuze réutilise ici la terminologie kantienne. Rappelons que, dans la *Critique du jugement* (op.cit., II, § 49, p. 1097), Kant montre que "donner à penser", c'est la fonction des Idées esthétiques. Tout en maintenant le primat du concept, établi dans la *Critique de la raison pure*, Kant rend justice à l'image : l'image n'est pas condamnée au silence ; elle est apte à signifier, elle est porteuse de sens. L'image, dont le symbole est le langage naturel, "donne à penser". Dans le § 59, Kant précise ce qu'est le symbole : "*Un état monarchique est représenté par un corps animé quand il est gouverné par des lois nationales internes, mais par une simple machine (comme un moulin à bras), s'il est gouverné par une volonté singulière absolue et dans les deux cas, il n'est représenté que symboliquement*" (p. 1143). Une représentation symbolique est ainsi une représentation concrète liée par une correspondance analogique naturelle avec l'abstraction qu'elle représente. Aussi, à la différence des Idées rationnelles (concepts auxquels aucune intuition n'est adéquate), les Idées esthétiques sont-elles des intuitions auxquelles nul concept n'est adéquat. L'Idée esthétique est un produit de l'imagination qui dépasse tout concept. Elle donne à penser, parce qu'elle présente une intuition qui ne peut être enfermée dans un concept, mais sollicite l'entendement et le contraint à une recherche de significations. C'est pourquoi seule une Idée de la raison peut lui correspondre sur le plan de la réflexion. Inversement, elle s'efforce d'exprimer ce qui est inexprimable dans l'Idée de la raison. Comme aucune signification déterminée ne peut être adéquate à l'Idée esthétique, cette dernière ne peut être "saisie entièrement par aucune langue" et son accès reste indirect : il passe par la médiation du symbole. Ainsi, pour Kant, c'est le symbole qui donne à penser.

Toutefois, et c'est le deuxième malentendu qui découle du précédent, il ne s'agit pas non plus de faire de Proust un écrivain dont le philosophe traduirait la prose en concepts. Si c'était le cas, l'écrivain Proust aurait alors pour fonction d'illustrer, par son œuvre de fiction, les thèses philosophiques de Deleuze. Cela reviendrait à soumettre Proust à un commentaire, comme si la littérature était en attente de sa signification : le philosophe en fournirait ainsi une exégèse. En effet, commenter, ce serait scinder le discours proustien entre ce qu'il a dit (le signifiant, littéral) et ce qu'il a voulu dire (le signifié, ce non-dit, transcendant et caché). Le commentaire suppose d'admettre à la fois un "excès de signifié sur le signifiant" et l'ouverture de la pensée à une tâche infinie d'interprétation, c'est-à-dire l'exégèse, comme le montre précisément Foucault⁵ dans sa critique du commentaire. Or, non seulement, Deleuze ne s'inscrit pas dans cette tradition du commentaire, mais il n'aura de cesse de la combattre, à l'instar de Foucault. En effet, selon Foucault, il est possible d'échapper à la "fatalité du commentaire", en considérant "le seul fait de l'apparition historique" du discours. Dès lors, les éléments du discours ne sont plus considérés comme

⁵ Deleuze fait, sur ce point, écho à Foucault qui a publié, en 1963, la *Naissance de la clinique*, dans laquelle il procède notamment, dans l'introduction, à une critique du commentaire : le commentaire "interroge le discours sur ce qu'il dit et a voulu dire : il cherche à faire surgir ce double fond de la parole, où elle se retrouve en une identité à elle-même qu'on suppose plus proche de sa vérité ; il s'agit, en énonçant ce qui a été dit, de redire ce qui n'a jamais été prononcé. Dans cette activité du commentaire (...), se cache une étrange attitude à l'égard du langage : commenter, c'est admettre par définition un excès de signifié sur le signifiant, un reste nécessairement non formulé de la pensée que le langage a laissé dans l'ombre, résidu qui en est l'essence elle-même, poussée hors de son secret ; mais commenter suppose aussi que ce non-parlé dort dans la parole, et que, par une surabondance propre au signifiant, on peut en l'interrogeant faire parler un contenu qui n'était pas explicitement signifié. Cette double pléthore, en ouvrant la possibilité du commentaire, nous voue à une tâche infinie que rien ne peut limiter : il y a toujours du signifié qui demeure et auquel il faut encore donner la parole ; quant au signifiant, il est toujours offert à une richesse qui nous interroge malgré nous sur ce qu'elle 'veut dire'. Signifiant et signifié prennent ainsi une autonomie substantielle qui assure à chacun d'eux isolément le trésor d'une signification virtuelle ; à la limite, l'un pourrait exister sans l'autre et se mettre à parler de lui-même : le commentaire se loge dans cet espace supposé. Mais en même temps, il invente entre eux un lien complexe, toute une trame indécise qui met en jeu les valeurs poétiques de l'expression : le signifiant n'est pas censé 'traduire' sans cacher, et sans laisser le signifié dans une inépuisable réserve ; le signifié ne se dévoile que dans le monde visible et lourd d'un signifiant chargé en lui-même d'un sens qu'il ne maîtrise pas. Le commentaire repose sur ce postulat que la parole est acte de 'traduction', qu'elle a le privilège dangereux des images de montrer en cachant et qu'elle peut indéfiniment être substituée à elle-même dans une série ouverte de séries discursives ; bref, il repose sur une interprétation du langage qui porte clairement la marque de son origine historique : l'Exégèse" (Préface, XII - XIII).

"des noyaux autonomes de significations multiples", mais comme "des événements ou des segments fonctionnels, formant système de proche en proche". Selon Foucault, "le sens d'un énoncé ne serait pas défini par le trésor d'intentions qu'il contiendrait, le révélant et le réservant à la fois, mais par la différence qui l'articule sur les autres énoncés réels et possibles qui lui sont contemporains ou auxquels il s'oppose dans la série linéaire du temps"⁶.

Foucault inaugure ainsi une nouvelle méthode qui renouvelle l'approche de l'histoire des idées et dont Deleuze saura tirer profit pour son propre compte, comme nous le montrerons lors de l'examen du deuxième présupposé.

Pour Deleuze, la fonction de la littérature est de proposer une expérience de pensée. Et cette expérience de pensée est tout à fait originale : il ne s'agit ni d'une expérience vécue subjective, ni d'une expérience mentale, abstraite, mais d'une expérimentation par la littérature. Deleuze tire, en effet, un enseignement décisif de sa lecture de Proust : la *Recherche* permet à Proust, par la littérature, de "révéler des vérités". Ce qui peut surprendre, si on se souvient de la critique de Deleuze adressée à la vérité dans *Nietzsche et la philosophie*. Ce point mérite une précision : selon Deleuze, il ne s'agit pas de renoncer à la vérité, mais de reconsidérer les rapports de la pensée et de la vérité. De ces rapports, Deleuze dégage deux figures de la vérité : l'une, intellectuelle, intérieure, que la pensée rencontre en elle-même lors d'une activité volontaire et méthodique ; l'autre, trahie involontairement par la rencontre violente de signes, qui produit la genèse de la pensée par ce qui lui est hétérogène, par son "dehors", en réaction à la violence subie. A la première figure de la vérité, propre à l'image de la pensée, Deleuze substitue la deuxième figure qu'il tire de sa lecture de Proust⁷. Autrement dit, à la vérité comme découverte et comme

⁶ Foucault, *Naissance de la clinique*, Préface, op.cit., p. XIII.

⁷ Sur les deux figures de la vérité, voir Anne Sauvagnargues, Deleuze. *L'Empirisme transcendantal*, PUF, 2009, p. 142.

adéquation de la pensée à la chose considérée, Deleuze substitue la vérité comme production, création involontaire par la rencontre violente de signes. Précisons ce point.

La révélation de la vérité par l'art, ici la littérature, consiste en ceci : la pensée ne trouve pas la vérité en elle-même et par elle-même, volontairement, mais la produit, la crée involontairement, par la rencontre violente de signes. C'est pourquoi la création littéraire est "*la genèse de l'acte de penser dans la pensée elle-même*"⁸. En d'autres termes, en créant son œuvre, Proust expérimente, pour son compte, en tant qu'écrivain, la genèse de penser dans la pensée : par l'écriture, il fait naître, dans la pensée, l'acte de penser. La pensée est contrainte et forcée de rechercher le vrai sous la pression violente des signes. La *Recherche* (comme œuvre d'art, œuvre littéraire) sert ainsi, à Proust, de moyen, d'instrument qu'il fabrique et qu'il utilise pour rechercher la vérité. Bien plus, ce moyen (l'œuvre) peut être utilisé par les lecteurs, à condition qu'ils en apprennent l'usage⁹, pour recueillir cette révélation et devenir les lecteurs d'eux-mêmes. Deleuze, lecteur de Proust, tire ainsi de la *Recherche*, tel un verre grossissant, le moyen de lire en lui-même¹⁰ et surtout de recueillir, par le biais de cette expérience originale, la critique immanente menée par Proust contre

⁸ PS, p. 118-119.

⁹ Proust, *Recherche*, III, p. 911 : "*Chaque lecteur est, quand il lit, le propre lecteur de soi-même. L'ouvrage de l'écrivain n'est qu'une espèce d'instrument d'optique qu'il offre au lecteur afin de lui permettre de discerner ce que, sans ce livre, il n'eût peut-être pas vu en soi-même. La reconnaissance en soi-même, par le lecteur, de ce que dit le livre, est la preuve de la vérité de celui-ci, et vice versa, au moins dans une certaine mesure, la différence entre les deux textes pouvant être souvent imputée non à l'auteur, mais au lecteur. De plus, le livre peut être trop savant, trop obscur pour le lecteur naïf et ne lui présenter ainsi qu'un verre trouble avec lequel il ne pourra pas lire. Mais d'autres particularités (comme l'inversion) peuvent faire que le lecteur a besoin de lire d'une certaine façon pour bien lire ; l'auteur n'a pas à s'en offenser, mais au contraire à laisser la plus grande liberté au lecteur en lui disant : 'regardez vous-même si vous voyez mieux avec ce verre-ci, avec celui-là, avec cet autre.'*"

¹⁰ Proust, *Recherche*, III, p. 1033 : "*Mais pour en revenir à moi-même, je pensais plus modestement à mon livre, et ce serait même inexact que de dire en pensant à ceux qui le liraient, à mes lecteurs. Car ils ne seraient pas, selon moi, mes lecteurs, mais les propres lecteurs d'eux-mêmes, mon livre n'étant qu'une sorte de ces verres grossissants comme ceux que tendait à un acheteur l'opticien de Combray ; mon livre, grâce auquel je leur fournirais le moyen de lire en eux-mêmes. De sorte que je ne leur demanderais pas de me louer ou de me dénigrer, mais seulement de me dire si c'est bien cela, si les mots qu'ils lisent en eux-mêmes sont bien ceux que j'ai écrits (les divergences possibles à cet égard ne devant pas, du reste, provenir toujours de ce que je me serais trompé, mais quelquefois de ce que les yeux du lecteur ne seraient pas ceux à qui mon livre conviendrait pour bien lire en soi-même)*".

l'image de la pensée et d'échapper ainsi à la représentation. C'est pourquoi cette expérience de pensée, que Deleuze récolte de sa lecture, reste totalement étrangère à un commentaire de l'œuvre de Proust. Tandis que le commentaire implique une saisie du sens (transcendant et caché) par l'exégèse de l'œuvre, cette nouvelle expérience de pensée par la lecture implique une sensibilité aux signes et relève d'un apprentissage dans et par la littérature (la *Recherche* comme instrument révélateur de vérité). En somme, cette expérimentation se présente sous un double aspect : l'écriture de l'œuvre (l'écrivain Proust expérimente par l'écriture) et la lecture de l'œuvre (le lecteur de Proust expérimente, en devenant, par cet "outil", lecteur de lui-même).

Deleuze déplace ainsi l'analyse menée dans *Nietzsche et la philosophie* : dans celle-ci, Deleuze dénonçait l'image de la pensée, au profit d'une "nouvelle image". Il mettait ainsi à jour les fictions qui avaient permis la genèse de l'image de la pensée et le type de forces qui y avaient contribué. Simultanément, surgissaient les conditions réelles de la pensée dont l'élément était le sens et la valeur, dont le négatif était la bêtise et dont le but (la formation du philosophe) nécessitait la violence sélective de la culture. Ce dernier point était alors central : il mettait à jour les conditions réelles de la pensée et l'analyse était centrée sur les forces. L'émergence d'une pensée active, affirmative, dépendait des forces qui s'en emparaient et s'exprimaient en elle. Avec *Proust et les signes*, Deleuze poursuit la dénonciation de l'image de la pensée, à partir des signes qui forcent la pensée et au profit d'une "autre image de la pensée". Désormais, Deleuze dénonce l'image de la pensée, en se centrant sur la *Recherche*, cette œuvre littéraire singulière, et en présentant les présupposés qu'elle admet tacitement. L'analyse des forces se déplace vers l'analyse des signes. En même temps, une "autre image de la pensée" est affirmée : les thèses cèdent la place aux présupposés, la culture (le dressage) à la littérature (un roman). Bien plus, la littérature

permet des expériences de pensée : elle fait de la pensée une expérimentation qui fait naître penser dans la pensée, à la fois pour l'écrivain et pour le lecteur, à partir à la rencontre violente de signes. L'analyse se déplace ainsi des forces, qui contraignent la pensée, vers les signes qui forcent la pensée à naître à elle-même en les interprétant. On passe d'une symptomatologie des forces (Nietzsche) à une sémiologie, c'est-à-dire à une étude concrète des signes et à l'habileté de les saisir (Proust). Mais, dans les deux cas, il s'agit d'une violence faite à l'image de la pensée pour faire naître la pensée, il s'agit de forces qui s'appliquent à cette image pour la contraindre. Penser n'a donc rien de volontaire : penser relève de l'involontaire, et gagne ainsi sa nécessité.

Dans la conclusion de *Proust et les signes*, intitulée "l'image de la pensée", Deleuze reprend l'analyse de l'image de la pensée et relance la question d'une critique immanente, amorcée dans *Nietzsche et la philosophie*. L'image de la pensée y est à nouveau précisément examinée : elle est désormais présentée comme l'ensemble des présupposés que la pensée admet implicitement. L'image de la pensée, c'est l'implicite de la pensée : elle n'est plus contrainte par des forces dont il s'agit de faire la généalogie, mais contrainte par des signes dont il s'agit de développer le sens. Il faut désormais expliciter l'implicite, développer le sens du signe. En effet, selon Deleuze, Proust s'attaque, dans la *Recherche*, "à ce qui est le plus essentiel dans une philosophie classique de type rationaliste"¹¹, c'est-à-dire ses présupposés, ce qui est admis implicitement. Ainsi l'œuvre littéraire "rivalise avec la philosophie"¹². Contrairement à la monographie consacrée à Nietzsche, dans laquelle l'image dogmatique renvoyait à l'ensemble de la philosophie, l'étude de la *Recherche* est centrée sur la critique de la philosophie rationaliste, c'est-à-dire de la philosophie de la représentation et de ses présupposés. La critique immanente, Kant n'a pas su la mener à son terme, malgré ses

¹¹ PS, p. 115.

¹² PS, p. 115.

prétentions à porter la critique au cœur du dogmatisme de la philosophie rationaliste. Deleuze reprend la question critique et poursuit ainsi la confrontation avec Kant : à ce titre, indiquons qu'il a publié l'année précédente, en 1963, à la fois, une monographie consacrée à Kant¹³ et un article intitulé "*L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*", paru dans la *Revue d'esthétique*¹⁴. Dans *Proust et les signes*, il investit les résultats obtenus dans sa double étude kantienne et poursuit le projet d'une critique immanente qui passe désormais par l'examen de l'image de la pensée de la philosophie rationaliste.

Mais en quoi la *Recherche* permet-elle de libérer la pensée de l'image qui en altère l'exercice ? C'est ce qu'il s'agit désormais d'établir.

2- Présentation des trois présupposés de l'image de la pensée.

Les trois thèses, examinées dans *Nietzsche et la philosophie*, sont réorganisées dans leur présentation et remaniées pour s'inscrire dans le cadre d'une critique de la philosophie rationaliste : elles se présentent sous la forme de trois présupposés. Le changement de terminologie (les "thèses" font place aux "présupposés") indique, en plus des raisons exposées plus haut, un approfondissement de l'analyse qui fait suite à une confrontation directe avec Kant dans les deux publications précédemment citées, mais également à un réinvestissement des résultats obtenus dans les deux études sur Bergson, notamment sur le choix de l'usage de l'expression image de la pensée, comme nous le verrons dans ce qui suit.

Premier présupposé : "*Le philosophe présuppose volontiers que l'esprit en tant qu'esprit, le penseur en tant que penseur, veut le vrai, aime et désire le vrai, cherche*

¹³ Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963 (noté désormais PCK).

¹⁴ *Revue d'esthétique*, vol. XVI, n° 2, avril-juin, Paris, PUF, 1963. Cet article est repris dans Deleuze, *L'île déserte et autres textes - textes et entretiens 1953-1974*, édition préparée par D. Lapoujade, Paris, Minuit, 2002, p. 79-101 (notés désormais ID, pour l'ouvrage, et *L'idée de genèse*, pour l'article).

naturellement le vrai. Il s'accorde à l'avance une bonne volonté de penser ; toute sa recherche, il la fonde sur une 'décision préméditée' "15.

Autrement dit, le problème porte sur le rapport de la pensée à la vérité. A ce problème, la tradition rationaliste apporte la solution suivante : penser, c'est, d'une part, l'exercice naturel de l'esprit, qui veut et aime la vérité et avec laquelle il est en affinité (la vérité comme élément de la pensée, la pensée comme exercice naturel de l'esprit) et, d'autre part, l'exercice d'un penseur, de bonne volonté, qui choisit de penser de façon délibérée, de rechercher le vrai.

Deuxième et troisième présupposés : "*En découle la méthode de la philosophie : d'un certain point de vue, la recherche de la vérité serait le plus naturel et le plus facile ; il suffirait d'une décision, et d'une méthode capable de vaincre les influences extérieures qui détournent la pensée de sa vocation et lui font prendre le faux pour le vrai. Il s'agirait de découvrir et d'organiser les idées suivant un ordre qui serait celui de la pensée, comme autant de significations explicites ou de vérités formulées qui viendraient remplir la recherche et assurer l'accord entre les esprits"16.*

En d'autres termes, les deuxième et troisième présupposés découlent du premier. Ils reprennent et complètent les deuxième et troisième thèses de *Nietzsche et la philosophie*. En effet, dans *Nietzsche et la philosophie*, les deux thèses sont l'expression des forces réactives dont il s'agissait de faire la généalogie : elles posaient, d'une part, que l'erreur est le seul négatif de la pensée et, d'autre part, que la méthode, fruit d'une décision volontaire, a pour but de la conjurer. En revanche, dans *Proust et les signes*, ce sont des présupposés implicites qu'il faut expliciter, dont il faut développer le sens. Ces présupposés se donnent dans une méthode qui a une double fonction : d'une part, négativement, vaincre l'erreur et,

¹⁵ PS, p. 115.

¹⁶ PS, p. 115-116.

d'autre part, positivement, découvrir l'ordre inhérent à la pensée, l'ordre des idées préexistantes, en vue de l'accord des esprits. Autrement dit, la dimension négative de la méthode sert à conjurer les influences extérieures, surtout sensibles, détournant la pensée de sa vocation et constituant la source des erreurs ("*prendre le vrai pour le faux*"¹⁷). C'est pourquoi les dangers pour la pensée ne peuvent provenir que des erreurs qu'elle peut commettre. Quant à la dimension positive de la méthode, elle permet de découvrir l'ordre interne de la pensée et d'organiser les idées déjà là en les explicitant ("*autant de significations explicites ou de vérités formulées*"), en vue d'obéir à sa finalité (l'accord des esprits). Par sa double fonction, la méthode constitue la solution d'un double problème : d'une part, la solution au problème du rapport de la pensée au sensible, dans la mesure où la tradition rationaliste résout ce problème en dotant la pensée d'une méthode pour conjurer les influences extérieures sensibles ; d'autre part, la solution au problème du sens de la pensée (que signifie penser ?) que la tradition rationaliste résout en faisant de la pensée une activité naturelle se déployant selon l'ordre interne d'idées préexistantes à découvrir et à expliciter, en vue de sa finalité naturelle (l'accord des esprits).

Pour conclure, ce sont ces trois problèmes (le rapport de la pensée à la vérité, le rapport de la pensée au sensible et le sens de la pensée) qu'il faut désormais examiner. Cet examen doit permettre de dégager les présupposés qui constituent l'image de la pensée, avant d'en effectuer la critique.

3- Critique du premier présupposé : le problème du rapport de la pensée à la vérité.

Avec le premier présupposé, Deleuze reprend le problème du rapport de la pensée à la vérité, mais en déplace l'approche : il s'agit désormais, avec Proust, de procéder à

¹⁷ PS, p. 116.

l'examen critique de la conception de la vérité, issue de la philosophie rationaliste, et de poursuivre la confrontation avec Kant, en montrant que le problème du rapport de la pensée à la vérité ne peut pas se satisfaire de la solution kantienne.

Présentons d'abord le problème tel que Deleuze le pose, en tant que lecteur de la *Recherche*. Proust et les signes s'ouvre, sans préambule, sur la question centrale de l'unité de la *Recherche*. Selon Deleuze, l'unité de la *Recherche* consiste dans "le récit d'un apprentissage", "l'apprentissage d'un homme de lettres"¹⁸ : c'est un récit de "formation", rythmé par "le mouvement des déceptions et des révélations"¹⁹.

C'est là l'originalité de la lecture deleuzienne de Proust : la *Recherche* est un roman d'apprentissage, de formation. Cela permet de lever un autre malentendu, issu des lectures classiques de la *Recherche* : selon une idée convenue, l'œuvre de Proust serait une exploration de la mémoire. Il est incontestable que la mémoire tient une place importante dans l'œuvre de Proust, mais la *Recherche* n'est pas fondée sur l'exposition de la mémoire. En effet, l'unité de la *Recherche* ne consiste ni dans la mémoire, même involontaire (l'essentiel n'est donc pas dans "la madeleine" ou "les pavés"), ni dans le temps perdu comme temps passé. Certes, la mémoire est un moyen de la recherche, mais ce n'est pas le moyen le plus profond. De même, le temps perdu renvoie certes au temps passé comme structure du temps, mais il n'en est pas la structure la plus profonde. En réalité, la *Recherche*

¹⁸ Proust, *Recherche*, III, p. 906-907 : "Ces réflexions me faisaient trouver un sens plus fort et plus exact à la vérité que j'ai souvent pressentie, notamment quand Madame de Cambremer se demandait comment je pouvais délaissier pour Albertine un homme remarquable comme Elstir. Même au point de vue intellectuel, je sentais qu'elle avait tort, mais je ne savais pas ce qu'elle méconnaissait : c'était les leçons avec lesquelles on fait son apprentissage d'homme de lettres. La valeur objective des arts est peu de chose en cela ; ce qu'il s'agit de faire sortir, d'amener à la lumière, ce sont nos sentiments, nos passions, c'est-à-dire les sentiments, les passions de tous. Une femme dont nous avons besoin, qui nous fait souffrir, tire de nous des séries de sentiments autrement profonds, autrement vitaux qu'un homme supérieur qui nous intéresse (...) Un écrivain peut se mettre sans crainte à un long travail. Que l'intelligence commence son ouvrage, en cours de route surviendront bien assez de chagrins qui se chargeront de le finir".

¹⁹ PS, p. 10 : "A tel ou tel moment, le héros ne savait pas encore telle chose, il l'apprendra plus tard. Il était sous telle illusion, dont il finira par se défaire".

doit être comprise comme "recherche de la vérité" : "*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*"²⁰. De même, le temps perdu n'est pas le temps passé, contrairement à ce que pourrait laisser croire une conception platonicienne de l'apprentissage, attribuée à Proust : la *Recherche* n'est pas tournée vers le passé (apprendre, ce n'est pas se ressouvenir), mais vers le futur. L'apprentissage est tendu vers ses buts et ses principes et dépasse ainsi la mémoire.

En somme, pour Deleuze, la *Recherche* est recherche de la vérité. Et rechercher la vérité consiste à apprendre. Mais, d'emblée, Deleuze avertit : on ne sait pas comment quelqu'un apprend. On ne sait pas, par exemple, comment un écolier devient tout à coup "bon en latin". Ce n'est jamais par l'assimilation d'un savoir abstrait, contenu dans un livre que le maître lui aurait prêté : "*On n'apprend jamais en faisant comme quelqu'un, mais en faisant avec quelqu'un, qui n'a pas de rapport de ressemblance avec ce qu'on apprend*"²¹. Deleuze procède ici à la critique de l'imitation, en contestant la réduction de l'apprentissage à un rapport de modèle à copie, c'est-à-dire comme reproduction du même et répétition à l'identique. Apprendre, ce n'est pas imiter. En effet, dans l'apprentissage d'un comportement, le rôle de l'imitation reste secondaire : l'imitation régule, corrige, mais n'instaure pas l'apprentissage. La reproduction du même n'est pas un moteur des gestes dans l'apprentissage d'un comportement. La construction d'un apprentissage ne va pas de la représentation du comportement à l'action comme reproduction du même (c'est-à-dire de ce comportement représenté). L'apprentissage se fait, en revanche, dans le rapport du signe à la réponse, comme rencontre de l'autre, où le mouvement de la réponse ne ressemble pas au mouvement du signe. Pour l'illustrer, Deleuze prend l'exemple de l'apprentissage du latin.

²⁰ PS, p. 23.

²¹ PS, p. 31-32.

Il est difficile de dire comment quelqu'un apprend : cela relève d'une familiarité pratique avec les signes et indique le caractère amoureux de toute éducation. Le maître n'est pas celui qui dit à son élève : "fais comme moi", mais plutôt celui qui lui dit : "fais avec moi". Autrement dit, le maître n'est pas celui qui propose des gestes à reproduire, mais celui qui émet des signes dans l'hétérogène : c'est celui qui donne à penser, celui dont les signes émis font naître la pensée de l'élève à elle-même par la rencontre violente de ces signes mêmes, celui qui bouleverse et met en péril la cohérence et l'horizon de pensée dans lequel l'élève se déplaçait jusqu'à présent. En d'autres termes encore, on n'apprend pas en imitant quelqu'un, en s'appropriant un contenu objectif. On apprend par ce qui est hors de la pensée, ce qui lui est hétérogène, par la rencontre empirique avec un signe. Et cela, c'est l'art qui le fait comprendre, car il donne accès à l'essence. Telle est, en substance, la thèse soutenue par Deleuze qu'il s'agira d'explicitier. Indiquons enfin que cet apprentissage, qui s'effectue ici dans la littérature avec Proust, prend du temps. Il n'est pas l'acquisition d'un savoir abstrait, immédiat et déjà là. On apprend donc toujours par la rencontre de signes : l'apprentissage concerne la sensibilité aux signes et procède d'une appropriation qui prend du temps.

C'est pourquoi le rapport de la pensée à la vérité n'est ni celui de l'exercice naturel de l'esprit, qui veut et aime la vérité et avec laquelle il est en affinité, ni celui de l'exercice d'un penseur, de bonne volonté, qui choisit de façon délibérée de rechercher le vrai. Le rapport de la pensée à la vérité consiste désormais, avec Proust, dans l'apprentissage de la sensibilité aux signes, et cet apprentissage est toujours temporel. C'est ce qu'il faut maintenant explorer précisément.

3.1- "Vérités abstraites, intellectuelles" et "vérités concrètes, sensibles".

En considérant la *Recherche* comme "recherche de la vérité", Proust s'oppose à une conception philosophique de la vérité que Deleuze identifie précisément. Selon Deleuze, il s'attaque aux présupposés mêmes de la philosophie rationaliste, en menant l'offensive à partir du terrain de la littérature : en tant que romancier, il opère une critique de la philosophie rationaliste, en présentant une autre manière d'accéder à la vérité. La pensée ne cherche la vérité que lorsqu'elle y est contrainte et forcée par la rencontre violente avec des signes. C'est donc en tant que romancier que Proust expose sa pensée, qu'il réforme le rapport de la pensée à la vérité, en la faisant surgir, involontairement, de la rencontre avec les signes. Cependant, la vérité n'est pas découverte, mais produite involontairement : "*La vérité n'est jamais le produit d'une bonne volonté préalable, mais le résultat d'une violence dans la pensée*"²². Le romancier se situe, par l'usage des mots, cette "matière" de la langue, sur le plan du sensible et déploie une "pensée concrète", dont rêve tout philosophe²³. Cette critique de la philosophie rationaliste est donc philosophique, même si elle est menée sur le terrain de la littérature : elle pose le problème du rapport de la pensée au sensible et lui donne une solution originale qui conteste les présupposés de la philosophie rationaliste, en procédant à la critique de l'image de la pensée représentative. Selon Deleuze, Proust conteste notamment l'idée selon laquelle l'esprit, supposé pur, désire naturellement le vrai et manifeste une volonté de vérité. Deleuze applique ainsi au texte proustien la méthode de dramatisation, élaborée dans *Nietzsche et la philosophie*, en demandant à nouveau : "*Qui cherche la vérité ? Et qu'est-ce qu'il veut dire celui qui dit 'je veux la vérité' ?*"²⁴. Chez Proust, celui qui cherche la vérité, c'est "*le jaloux, sous la pression du mensonge de l'aimé*" et c'est

²² PS, p. 24.

²³ PS, p. 122.

²⁴ PS, p. 23.

un signe, faisant violence à la pensée, qui le pousse à chercher la vérité. En effet, ce signe trahit involontairement la vérité²⁵. La vérité n'est donc jamais le produit d'une bonne volonté préalable : au contraire, la vérité se trahit, surgit involontairement, dans la pensée, au hasard de rencontres et sous la violence du signe.

C'est le tort de la philosophie rationaliste de présupposer une bonne volonté de penser, un amour naturel du vrai. Elle croit que l'esprit peut tirer la vérité de lui-même. En procédant de la sorte, la philosophie n'aboutit qu'à des vérités abstraites, formulées dans les mots du langage, qui ne nuisent à personne²⁶ : ces vérités, nées de l'intelligence²⁷, sont gratuites, seulement possibles, c'est-à-dire logiques. Leur signification n'est que conventionnelle et formulée explicitement. Les vérités de l'intelligence sont donc des vérités logiques, abstraites, non des vérités trahies, concrètes. L'intelligence ne leur confère qu'une possibilité, aucunement une nécessité. On doit donc distinguer les "vérités de l'intelligence", abstraites et contingentes (les vérités "intellectuelles" de la philosophie rationaliste) et les

²⁵ Proust, *Recherche*, II, p. 65-66 : "A cette époque- là, je me figurais encore que c'était au moyen de paroles qu'on apprend aux autres la vérité. Même les paroles qu'on me disait déposaient si bien leur signification inaltérable dans mon esprit sensible, que je ne croyais pas plus possible que quelqu'un qui m'avait dit m'aimer ne m'aimât pas, que Françoise elle-même n'aurait pu douter, quand elle l'avait lu 'sur' le journal, qu'un prêtre ou un monsieur quelconque fût capable, contre une demande adressée par la poste, de nous envoyer gratuitement un remède infailible contre toutes les maladies ou un moyen de centupler nos revenus (...) Mais la première, Françoise me donna l'exemple (...) que la vérité n'a pas besoin d'être dite pour être manifestée et qu'on peut peut-être la recueillir plus sûrement, sans attendre les paroles et sans tenir même aucun compte d'elles, dans mille signes extérieurs, même dans certains phénomènes invisibles, analogues dans le monde des caractères à ce que sont, dans la nature physique, les changements atmosphériques. J'aurais peut-être pu m'en douter, puisque à moi-même, alors, il m'arrivait souvent de dire des choses où il n'y avait nulle vérité, tandis que je la manifestais par tant de confidences involontaires de mon corps et de mes actes (lesquelles étaient fort bien interprétées par Françoise)".

²⁶ Deleuze reprend ici, de façon allusive, la critique nietzschéenne de la tradition philosophique qui renonce à nuire à la bêtise. Mais, plus profondément, il retrouve la critique bergsonienne de l'intelligence et du langage qui sera examinée plus loin.

²⁷ Proust, *Recherche*, III, p. 878 : "Les vérités que l'intelligence saisit directement à claire-voie dans le monde de la pleine lumière ont quelque chose de moins profond, de moins nécessaire que celles que la vie nous a malgré nous communiquées en une impression, matérielle parce qu'elle est entrée par nos sens, mais dont nous pouvons dégager l'esprit".

Ibid., p. 880 : "Les idées formées par l'intelligence pure n'ont qu'une vérité logique, une vérité possible, leur élection est arbitraire".

vérités nécessaires, "involontaires", extraites par les autres formes de la pensée (les vérités nécessaires et concrètes de l'art).

En distinguant, avec Proust, les vérités abstraites, intellectuelles, et les vérités concrètes, sensibles, Deleuze reprend les éléments de la critique bergsonienne de l'intelligence, menée en 1956, lors de son analyse de l'intuition comme méthode²⁸. La critique bergsonienne de l'intelligence permet à Deleuze de montrer que l'intelligence fait naître l'image de la pensée représentative. Cependant, même si Bergson et Proust procèdent tous les deux à une critique de l'intelligence, ils divergent sur le moyen de dépasser l'intelligence : par l'intuition pour Bergson, par le style pour Proust. L'examen de chacun de ces dépassements (l'intuition bergsonienne et le style proustien) devrait permettre d'éclairer la distinction, précédemment et succinctement présentée, entre les vérités intellectuelles abstraites et les vérités sensibles concrètes.

3.2- Le dualisme bergsonien de l'intelligence et de l'intuition.

Commençons par l'examen du dualisme bergsonien de l'intelligence et de l'intuition. Pour éclairer la distinction des deux ordres de vérité (intellectuelles, abstraites d'une part et sensibles, concrètes d'autre part), Deleuze prend appui sur l'œuvre de Bergson²⁹ qu'il a déjà examinée quelques années auparavant. Rappelons que Deleuze a minutieusement exploré deux aspects de l'œuvre de Bergson dans deux articles, portant respectivement sur l'intuition et sur la conception de la différence³⁰, publiés tous les deux en 1956, et qu'il a

²⁸ Deleuze, "*Bergson, 1859-1941*", in Merleau-Ponty, éd. *Les philosophes célèbres*, Paris, Editions d'Art Lucien Mazenod, 1956, p. 292-299 ou ID, p. 28-42.

²⁹ Les œuvres de Bergson citées renvoient à la pagination de l'Édition du Centenaire (PUF) de 1959. Entre parenthèses, la pagination fait référence aux œuvres de Bergson publiées dans la collection Quadrige (PUF).

³⁰ Deleuze, "*Bergson, 1859-1941*", op.cit., p. 292-299 (ID, p. 28-42). Deleuze, "La conception de la différence chez Bergson", in *Les Etudes bergsoniennes*, IV, 1956, p. 77-112 ou ID, p. 43-72.

également fait paraître un recueil de textes de Bergson³¹, en 1957. Il reprendra, en 1966, l'ensemble de ces analyses pour consacrer une monographie à Bergson³².

a- La critique de l'intelligence.

A la suite de Nietzsche, mais de façon différente, Bergson développe une critique de l'intelligence en montrant, selon Deleuze, que l'image de la pensée représentative naît de l'intelligence. Dès ses premières œuvres, Bergson procède à une critique de l'intelligence qu'il distingue de l'intuition, critique qui est inséparable d'une double critique de la perception ordinaire et du langage courant. En effet, la perception ordinaire et le langage courant opèrent, chacun à sa façon, une simplification pratique du réel, inséparable de l'intelligence. Selon Bergson, l'intelligence est la faculté qui préside à la connaissance de la matière et qui, à cette fin, utilise des concepts usuels, c'est-à-dire sociaux, "tout faits", en les combinant entre eux³³. En cela, l'intelligence suit la pente naturelle de l'esprit³⁴ : elle s'installe dans les concepts tout faits, va de ces concepts aux choses et prétend ainsi connaître les choses. Les concepts se donnent comme des représentations communes qui ont, à l'origine, une fonction utilitaire : les concepts sont des idées générales et abstraites, qui expriment la comparaison entre un objet et les objets qui lui ressemblent. L'intelligence part donc de la matière donnée dans la perception ordinaire, de la matière qu'elle a immobilisée et à partir de laquelle elle reconstruit le mouvement par des immobilités juxtaposées³⁵. En effet, percevoir consiste à sélectionner, à isoler (à découper, dans le champ de vision, ce qui intéresse les besoins), à immobiliser et à condenser. Percevoir est utile, nécessaire à la vie : la perception montre moins les choses que le parti qu'on peut en

³¹ Deleuze, *Bergson, mémoire et vie*, Textes choisis, Paris, PUF, 1957.

³² Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 (désormais noté B).

³³ Bergson, *La pensée et le mouvant* (1934), Œuvres, Edition du centenaire, Paris, PUF, 1959, p. 1324 (91).

³⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1420 (212).

³⁵ Bergson, *L'évolution créatrice*, op.cit., p. 626 (156).

tirer. La perception ne livre donc qu'une première simplification pratique du réel, en réduisant le champ de vision³⁶. L'intelligence ne retient ainsi des choses que leur stabilité, en tournant autour de l'objet inerte et en prenant des vues sur lui³⁷. C'est pourquoi l'intelligence se définit comme faculté d'abstraire et de généraliser³⁸ : cette faculté repose sur la perception de la ressemblance en général (la ressemblance agit comme une force qui provoque des réactions identiques³⁹, elles-mêmes "germes" des idées générales). L'intelligence est la puissance d'extraire ce qu'il y a de stabilité et de régularité dans le flux mouvant du réel. Pour le faire, elle décompose et recompose : elle opère par analyse et synthèse. L'intelligence ramène d'abord l'objet à ces éléments déjà connus qui sont communs à cet objet et à d'autres objets. Ces éléments déjà connus, ce sont des vues prises sur la réalité fluente qui se donnent dans des schémas immobiles (reconstructions simplifiées ou concepts tout faits). Pour connaître, l'intelligence prend donc des concepts tout faits, elle les dose et les combine ensemble jusqu'à obtenir un équivalent pratique du réel. Ainsi, par l'analyse, l'intelligence multiplie les vues, pour compléter la représentation de l'objet, toujours incomplète. Elle reconstruit ainsi le réel après coup, en lui surajoutant une représentation immobile. L'intelligence s'est dès lors donnée le "tout fait" qu'elle a séparé et combiné pour devenir rétrospectivement synthèse. L'intelligence est, en somme, une vision rétrospective⁴⁰ (elle regarde derrière), une conversion du dynamique en statique. Dorénavant, on comprend que l'intelligence n'a pas pour but essentiel la connaissance du

³⁶ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1372 (152) : "La vie exige que nous mettions des œillères".

³⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1393 (178).

³⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1278 (34).

³⁹ Bergson, *Matière et mémoire* (1896), op.cit., p. 299 (177) : "A ce discernement de l'utile doit se borner d'ordinaire la perception des animaux. C'est l'herbe en général qui attire les herbivores : la couleur et l'odeur de l'herbe, senties et subies comme des forces (...) sont les seules données immédiates de sa perception extérieure. Sur ce fond de généralité ou de ressemblance sa mémoire pourra faire valoir les contrastes d'où naîtront les différenciations (...) Cette identité de réaction à des actions superficiellement différentes est le germe que la conscience humaine développe en idées générales".

⁴⁰ Bergson, *L'évolution créatrice*, op.cit., p. 696 (238).

réel : son but est de préparer et d'éclairer l'action sur les choses. En réalité, elle fabrique des instruments d'adaptation efficaces et guide l'action, pour se rendre maîtresse de la matière. Elle est donc, par nature, pragmatique : elle est tournée à la fois vers l'action pratique utile⁴¹, le travail et la technique, et se montre incapable de comprendre le flux mouvant de la réalité⁴².

C'est pourquoi les vérités de l'intelligence⁴³ sont abstraites et logiques. L'intelligence a une conception de la vérité qui est naturelle à l'esprit humain : il est, en effet, naturel de se représenter la réalité comme un tout cohérent et systématisé, soutenu par une armature logique qui en serait la vérité. D'ordinaire, le vrai est défini par sa conformité à ce qui existe déjà et c'est une tendance naturelle à vouloir que la vérité regarde en arrière. Un jugement est supposé vrai, s'il "concorde" avec la réalité, à la manière de la ressemblance du portrait au modèle. La vérité se donnerait donc comme un modèle préexistant, déjà là depuis toujours et "logé" dans la réalité. C'est pourquoi la vérité ne pourrait être que découverte : il s'agirait d'ôter le voile qui la couvre. C'est là l'insuffisance des vérités intellectuelles : elles ne permettent pas, d'abord, de rejoindre la réalité dont elles se sont d'emblée séparées ; elles ne permettent pas plus, ensuite, malgré leurs prétentions, de la saisir en la reconstruisant à l'aide de concepts tout faits. Au mieux, ces vérités intellectuelles ne sont que des vérités "partielles et provisoires"⁴⁴, comme l'indique Bergson, à la suite du physiologiste C. Bernard.

b- La critique du langage ordinaire.

⁴¹ Bergson, *L'évolution créatrice*, op.cit., p. 626-627 (156) et 705 (249).

⁴² Bergson, *L'évolution créatrice*, op.cit., p. 622-636 (151-167).

⁴³ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1444-1450 (244-251).

⁴⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1438-1439 (236).

Cependant, la critique de l'intelligence n'est pas séparable d'une critique du langage courant, car ce dernier opère une deuxième simplification pratique du réel. En effet, Bergson considère que le langage ordinaire entraîne la pensée dans un double piège : la réification et la spatialisation. La réification consiste à solidifier et à rendre invariables à la fois l'intériorité et l'extériorité. Autrement dit, le langage ordinaire est inapte à rendre les nuances du flux intérieur (inapte à dire les sensations et les sentiments⁴⁵) et le flux extérieur du réel : il fige la réalité dans des mots qui se substituent aux choses. La spatialisation, quant à elle, revient à extérioriser le flux du réel dans des vues quasi-instantanées qui se donnent dans des mots. L'examen de ce double piège permet à Bergson de mettre en lumière la nature du mot : le mot est une "étiquette"⁴⁶ qui désigne la chose. Cette étiquette est conventionnelle et relativement fixe, aux contours bien arrêtés, stable, commune, impersonnelle. Plus précisément, c'est une étiquette discontinue (elle fige une chose dans un mot) et générale (plusieurs choses sont désignées par le même mot). C'est pourquoi le langage ordinaire est inapte à dire les choses, sans les écraser, les recouvrir et les stabiliser. En réalité, le mot n'est qu'un voile qui masque la chose et s'interpose entre elle et nous. De plus, le mot, de nature spatiale, indique la fonction de la chose : le mot est à l'origine un "signal" et suggère l'action⁴⁷. Cependant, Bergson ne réduit pas pour autant la langue à un "sac de mots" et le mot à un signal qui attend une réaction : le mot est aussi un signe. En tant que signe, le mot a tendance à se transporter d'un objet à un autre et s'avère extensible à une infinité de choses. Il y a donc une tendance à la mobilité du signe, qui lui permet de passer des choses aux idées. Quoi qu'il en soit, dans sa fonction primitive, le langage est fait pour désigner les

⁴⁵ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), op.cit., p. 87 (98) et 108 (123).

⁴⁶ Bergson, *Le rire* (1900), op.cit., p. 460 (117).

⁴⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1321 (87).

choses et rien d'autre⁴⁸ : le signe note, sous forme arrêtée, un aspect fixe de la réalité. Il dispense ainsi l'esprit de tout effort en substituant à la réalité mouvante des choses une recomposition artificielle, équivalente pratiquement et aisée à manipuler. En réalité, la fonction primitive du langage consiste à établir la communication, en vue de la coopération : c'est là une fonction essentiellement sociale et utilitaire. On use du langage ordinaire en vue de l'action et de la conservation (satisfaire des besoins), pour prescrire (appeler à l'action immédiate) ou décrire (signaler en vue de l'action future). Bien plus, cette commodité entretient l'illusion de saisir le réel et protège contre l'angoisse, née des doutes de l'intelligence. C'est pourquoi le langage ordinaire est trompeur : il exprime en trahissant ce qu'il exprime. Le mot exprime le nouveau par réarrangement de l'ancien : il traduit ainsi le mouvement par des états inertes. C'est cet usage conventionnel du langage que Bergson critique sévèrement dans la figure de l' "*homo loquax*"⁴⁹. L' "*homo loquax*", cet être antipathique et bavard, ne parle de rien, car il ne sait pas ce que parler veut dire : il ne propage qu'un verbalisme stérile, c'est-à-dire l'opinion et ses clichés, en usant de slogans qui agissent par contagion et ne correspondent à aucune expérience réelle ; il a l'obsession de parler sur la parole. Toutefois, même si le langage se donne, dans sa fonction originaire, comme un obstacle à l'accès aux choses (le voile des mots), il peut se muer en instrument de libération : il a aussi une fonction créatrice.

c- L'intuition comme méthode : les 4 caractères de l'intuition.

Pour comprendre en quoi consiste le passage de la fonction primitive utilitaire du langage à sa fonction créatrice et plus largement pour pouvoir échapper aux insuffisances de l'intelligence, il est nécessaire d'examiner maintenant l'intuition. Selon Deleuze, l'intuition

⁴⁸ Bergson, *L'évolution créatrice*, op.cit., p. 630 (161).

⁴⁹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1325 (92).

est au cœur de la philosophie bergsonienne : c'est à partir d'elle que Bergson opère non seulement une critique de l'intelligence, mais qu'il étend la critique à toute la métaphysique. En effet, comme l'intelligence, la métaphysique est prisonnière d'une illusion fondamentale qui est à sa racine : elle croit que la pensée va des concepts aux choses. En réalité, c'est un trait commun de toute la tradition métaphysique de masquer d'emblée la perception des choses par un système de concepts, d'origine technique et sociale, qui fait écran à l'appréhension du réel. La métaphysique ne se distingue pas du sens commun, sinon en ce qu'elle en est le prolongement perfectionné. L'illusion fondamentale consiste dans cet écran conceptuel protecteur que l'esprit s'est imposé, dans son refus paresseux d'aller aux choses mêmes, et qui est à l'origine des apories de la métaphysique. La métaphysique croit, en effet, aller aux choses elles-mêmes, mais par le biais de concepts abstraits, réifiés, usuels, elle instaure une séparation et une mutilation du réel. C'est pourquoi, même si Bergson reconnaît les mérites du criticisme de Kant, qui avait mis en lumière cette illusion, il montre que Kant y a cédé à son tour. Bien plus, la critique du kantisme, déjà menée par Nietzsche, est retrouvée et reprise par Bergson d'une autre façon : la critique du kantisme s'effectue à partir de l'intuition comme méthode. Par l'intuition, on s'installe selon Bergson dans les choses mêmes et on contourne ainsi ce que Kant considérait comme une impossibilité. Selon Kant, si toute connaissance vient de l'expérience, une connaissance, qui n'a pas recours à l'expérience phénoménale, est impossible, vaine. Dès lors, il condamnait toute intuition intellectuelle, en tant qu'elle se fourvoie dans l'illusion de saisir le réel, et ne fait, par là, que nous éloigner de la seule véritable connaissance, celle de la réalité phénoménale. Or, Bergson passe outre cette prétendue impossibilité de s'extraire du champ phénoménal, en s'installant, par l'intuition, directement dans les choses. Toutefois, il faut éviter toute méprise sur l'intuition : l'intuition bergsonienne ne doit pas être confondue avec une

intuition intellectuelle qui éloignerait de la réalité et entrainerait la pensée dans les impasses que le criticisme a justement identifiées. Précisons ce que Bergson entend par intuition. Bergson a retenu ce terme après maintes hésitations, tant les risques d'amalgame étaient importants. En effet, l'intuition ne doit pas être confondue avec un sentiment, une inspiration, une sympathie confuse, une sorte de faculté qui permettrait à l'esprit de "*sortir du temps*"⁵⁰ pour dépasser l'intelligence. En revanche, selon Deleuze, l'intuition bergsonienne constitue une véritable méthode : c'est une méthode pour éliminer les faux problèmes et poser les problèmes avec vérité, c'est-à-dire en termes de durée⁵¹. Comme dans *Nietzsche et la philosophie*, il ne s'agit pas pour Deleuze de condamner toute méthode (la méthode de dramatisation, adéquate au projet nietzschéen, consistait à traiter un sentiment, une pensée, une action comme les symptômes d'une volonté). Avec Bergson, il s'agit de substituer à la méthode qui se contente de conjurer les influences jugées néfastes du sensible (deuxième pré-supposé de l'image de la pensée, présenté ci-dessous), une méthode qui nous place au cœur du sensible, qui nous permet de rejoindre les choses et de rompre avec le criticisme. Selon Deleuze, il y a donc nécessité d'une méthode, adéquate au projet de Bergson⁵². Et cette méthode, c'est l'intuition qui est définie par quatre caractères qu'il convient maintenant de présenter.

En et par l'intuition, "*quelque chose se présente, se donne en personne, au lieu d'être inféré d'autre chose et conclu*"⁵³ : c'est le premier caractère de l'intuition. Ce qui est en jeu ici, c'est l'orientation générale de la philosophie, que nous avons déjà rencontrée dans *Nietzsche et la philosophie* : pourquoi y a-t-il encore de la philosophie ? Pour nuire à la bêtise, répondait Nietzsche. A cette même question, Deleuze montre que Bergson

⁵⁰ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1272 (26).

⁵¹ ID, p. 29.

⁵² Deleuze, *Bergson, mémoire et vie*, Textes choisis, op.cit., p. 22.

⁵³ ID, p. 29.

n'envisage que deux réponses possibles : ou bien la philosophie critique, ou bien la philosophie qui "*nous met dans les choses*". La première voie consiste dans le criticisme : la philosophie se présente alors comme une réflexion sur la connaissance. Avec le criticisme, il s'agit en effet de reconnaître que la science donne une connaissance des choses et que, dès lors, la philosophie n'a pas à rivaliser avec elle, se fixant pour tâche d'être une critique, c'est-à-dire une réflexion sur cette connaissance. La seconde voie, empruntée par Bergson, consiste à "instaurer", ou plutôt à "restaurer", à la fois, une "autre relation avec les choses" et "une autre connaissance". Pourquoi Bergson refuse-t-il de suivre la première voie ? Parce que la science permet de conclure, d'inférer, sans jamais présenter les choses, les donner en elles-mêmes. La science nous prive ainsi de la connaissance et de la relation aux choses-mêmes, en ne nous les livrant que, d'une part, dans le cadre réducteur des catégories et de la perception ordinaire et, d'autre part, dans le "moule" du langage ordinaire. Bien plus, elle ne nous livre des choses, placées dans l'espace homogène, que des différences de degrés entre elles. Il en va de même de la métaphysique et du criticisme qui leur ont substitué arbitrairement des différences d'intensité qui reposent sur des pseudo-idées (le désordre, le néant, le possible). C'est pourquoi Bergson répudie le criticisme qui nous sépare des choses par ses formes et ses relations (par les opérations conjuguées de la science, de l'activité technique, de l'intelligence, du langage quotidien, de la vie sociale, du besoin, et surtout de l'espace), au profit d'un "empirisme supérieur", d'une philosophie qui irait "*chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine*"⁵⁴. Nous reviendrons plus loin sur le sens de ce propos de Bergson.

⁵⁴ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 321 (205) : "*Il y aurait une dernière entreprise à tenter. Ce serait d'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine. L'impuissance de la raison spéculative, telle*

L'intuition se présente dès lors comme un "retour", un retour aux choses mêmes : c'est le second caractère. La relation philosophique qui nous met dans les choses est retrouvée, restaurée par la philosophie. Tandis que l'intelligence nous laisse en dehors des choses, l'intuition nous replace dans l'immédiat : en effet, l'immédiat n'est pas donné, mais retrouvé. C'est pourquoi, selon Bergson, la réalité ne peut pas être dissociée en deux mondes (l'un sensible et l'autre intelligible), mais doit être considérée comme un seul et même mouvement qui a deux sens : le premier sens du mouvement se fait selon la nature et tend à se figer dans le résultat produit et ainsi à s'interrompre ; quant au second sens, il se fait contre-nature et rebrousse chemin, retrouve dans son produit le mouvement d'où il provient. Aussi le second sens du mouvement est-il toujours trouvé sous le premier : "*Nous retrouvons l'immédiat parce qu'il faut nous retourner pour le trouver*"⁵⁵. En somme, Bergson substitue à la distinction traditionnelle des deux mondes une nouvelle distinction : celle des deux sens d'un seul et même mouvement, "*l'un sous l'autre*". L'immédiat n'est donc pas donné : nous le retrouvons par un effort d'intuition. Comment ce retour s'opère-t-il ? Rappelons que, dans sa connaissance des choses, la science nous sépare des choses et de leur vraie nature : la science perd, non pas la chose, mais la différence de la chose, ce qui fait son être, "*ce qui fait qu'elle est ceci plutôt que cela, ceci plutôt qu'autre chose*"⁵⁶. De même, la métaphysique nous sépare des choses en faisant de l'être, soit une généralité, immuable et indifférente (comme généralité, l'être est pris dans un ensemble immobile et ne peut pas se distinguer du néant ou du non-être), soit le mouvement de la contradiction (avec le

que Kant l'a démontrée, n'est peut-être, au fond, que l'impuissance d'une intelligence asservie à certaines nécessités de la vie corporelle et s'exerçant sur une matière qu'il a fallu désorganiser pour la satisfaction de nos besoins. Notre connaissance des choses ne serait plus alors relative à la structure fondamentale de notre esprit, mais seulement à ses habitudes superficielles et acquises, à la forme contingente qu'il tient de nos fonctions corporelles et de nos besoins inférieurs. La relativité de la connaissance ne serait donc pas définitive. En défaisant ce que nos besoins ont fait, nous rétablirions l'intuition dans sa pureté première et nous reprendrions contact avec le réel".

⁵⁵ ID, p. 31.

⁵⁶ ID, p. 32.

mouvement de la contradiction, on essaie de donner à l'être, posé comme immuable, un mouvement dialectique qui est celui de points de vue contradictoires). Selon Bergson, *"les mailles seraient trop lâches"*⁵⁷. En effet, dans les deux cas, l'être n'est qu'une abstraction. En réalité, l'être, c'est la différence, la différence même de la chose ou, pour reprendre la terminologie bergsonienne, "la nuance". Selon Deleuze, la philosophie de Bergson contribue ainsi à une "philosophie de la différence"⁵⁸ : elle joue, en effet, sur deux plans, méthodologique et ontologique, qui renvoient l'un à l'autre : sur le plan méthodologique, *"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"* ; sur le plan ontologique, *"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"*. Le but de la philosophie est donc de saisir la chose à partir de ce qu'elle est, c'est-à-dire dans sa différence interne. Pour cela, il faut partir des différences de nature pour arriver à la différence interne. C'est pourquoi Bergson propose, selon Deleuze, "l'idéal de la philosophie"⁵⁹ qui est de tailler *"pour l'objet un concept approprié à l'objet seul, concept dont on peut à peine dire que ce soit encore un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose"*⁶⁰. Autrement dit, la différence interne, c'est l'unité de la chose et du concept à laquelle on s'élève par les différences de nature. Loin d'être absurde, la notion de « différence interne » a un sens et doit faire l'objet d'une étude minutieuse. Pour expliquer ce qu'est la différence interne ou la "nuance", Deleuze reprend le célèbre exemple bergsonien du morceau de sucre : qu'est-ce qui fait la différence du morceau de sucre ? Ce n'est pas *"la différence avec une autre chose"*

⁵⁷ ID, p. 32.

⁵⁸ ID, p. 43.

⁵⁹ ID, p. 44.

⁶⁰ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1408 (197).

(dans ce cas, il n'y a qu'une relation purement extérieure, qui renvoie à l'espace). Ce n'est pas non plus "*sa différence avec tout ce qu'il n'est pas*" (dans ce cas, on est renvoyé à une dialectique de la contradiction, comme nous le verrons par la suite). La différence, c'est l'altération ou la durée, c'est ce qui diffère avec soi, la qualité, l'hétérogénéité : c'est "*ce qui ne diffère pas sans changer de nature*". La différence du morceau de sucre, c'est donc "*une certaine façon de durer, une certaine détente ou tension de la durée*"⁶¹. La philosophie échappe ainsi à l'abstraction et à la généralisation⁶², en se proposant un "idéal"⁶³, c'est-à-dire en se faisant empirisme supérieur ou "*empirisme vrai*" : la "différence interne" est l'unité de la chose et du concept. Ce qui est refusé ici par Bergson, c'est la distribution, par l'intelligence, selon le genre ou la catégorie qui renvoie à l'espace : tant qu'on n'a pas trouvé le concept qui convient à l'objet seul, le concept unique, on se contente d'expliquer l'objet par des idées générales et on laisse échapper la différence interne. Avec l'intuition, la philosophie retrouve l'immédiat, c'est-à-dire "ressaisit l'identité de la chose et de sa différence". Par ce retour, l'intuition s'élève jusqu'aux conditions du donné, mais ces conditions sont, à la fois et paradoxalement, pures et vécues. C'est là, selon Deleuze, l'originalité de la philosophie de Bergson : les conditions sont présentées paradoxalement comme pures et comme vécues. Ce ne sont plus, comme chez Kant, les conditions de possibilités de toute expérience, mais les conditions de l'expérience réelle. Saisies par l'intuition, les conditions de l'expérience réelle ne sont pas plus larges que le conditionné : le concept qu'elles forment est identique à l'objet. Pour l'expliquer, Deleuze s'appuie sur un texte décisif de Bergson, consacré à Ravaisson, dans lequel il examine le concept de couleur :

⁶¹ ID, p. 34.

⁶² Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1455 (259-260) : "*Au lieu de diluer sa pensée dans le général, le philosophe doit la concentrer sur l'individuel*".

⁶³ ID, p. 44-45.

il explique qu'il y a deux manières de déterminer ce que les couleurs ont de commun⁶⁴. La première manière consiste à dégager l'idée générale et abstraite de couleur : on obtient ainsi un concept qui est un genre et qui subsume plusieurs objets ; on en reste alors à des distinctions spatiales et à un état de la différence extérieure à la chose. La deuxième manière, en revanche, consiste à faire traverser aux couleurs une lentille convergente qui les amène sur un même point et à obtenir une "pure lumière blanche" qui fait "ressortir les différences entre les teintes". Les couleurs ne sont plus des objets sous un concept, mais les nuances ou degrés du concept lui-même. Le rapport n'est plus de subsomption, mais de participation. La lumière blanche est ainsi un "universel concret" qui nous fait comprendre le particulier, car il est lui-même "au bout du particulier". Comme les choses sont devenues les nuances ou degrés du concept, le concept est devenu la chose, non plus un genre ou une généralité, mais un "universel concret". Comme il n'y a plus qu'un seul objet pour un seul concept, le concept est la chose : le concept est devenu la différence interne. En renonçant à penser dans l'espace, le philosophe substitue aux différences spatiales des différences temporelles, car le propre de la différence temporelle est de faire du concept une chose concrète. Bergson met ainsi la différence et le concept dans le temps. Parallèlement,

⁶⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1455 (259-260) : "Soient, par exemple, toutes les nuances de l'arc-en-ciel, celles du violet et celles du bleu, celles du vert, du jaune et du rouge (..) Il y aurait deux manières de déterminer ce qu'elles ont de commun et par conséquent de philosopher sur elles. La première manière consisterait simplement à dire que ce sont des couleurs. L'idée abstraite et générale de couleur devient ainsi l'unité à laquelle la diversité des nuances se ramène. Mais cette idée générale de couleur, nous ne l'obtenons qu'en effaçant du rouge ce qui fait du rouge, du bleu ce qui fait du bleu, du vert ce qui fait du vert ; nous ne pouvons la définir qu'en disant qu'elle ne représente ni du rouge, ni du bleu, ni du vert ; c'est une affirmation faite de négations, une forme circonscrivant du vide. Là s'en tient le philosophe qui reste dans l'abstrait. Par voie de généralisation croissante il croit s'acheminer à l'unification des choses : c'est qu'il procède par l'extinction graduelle de la lumière qui faisait ressortir les différences entre les teintes, et qu'il finit par les confondre ensemble dans une obscurité commune. Toute autre est la méthode d'unification vraie. Elle consisterait ici à prendre les mille nuances du bleu, du violet, du vert, du jaune et du rouge, et, en leur faisant traverser une lentille convergente, à les amener sur un même point. Alors apparaîtrait dans tout son éclat la pure lumière blanche, celle qui, aperçue ici-bas dans les nuances qui la dispersent, renfermait là-haut, dans son unité indivisée, la diversité indéfinie des rayons multicolores. Alors se révélerait aussi, jusque dans chaque nuance prise isolément, ce que l'œil n'y remarquait pas d'abord, la lumière blanche dont elle participe, l'éclairage commun d'où elle tire sa coloration propre. Tel est sans doute, selon M Ravaisson, le genre de vision que nous devons demander à la métaphysique".

Bergson ne cesse de dénoncer un danger commun à la science et à la métaphysique : toutes les deux laissent échapper la différence. La science la laisse échapper en concevant la chose comme un résultat produit, tandis que la métaphysique la laisse échapper, en concevant l'être comme quelque chose d'immuable qui sert de principe. Dans les deux cas, il y a prétention à "*atteindre l'être ou à le recomposer à partir de ressemblances et d'oppositions de plus en plus vastes, mais la ressemblance et l'opposition sont presque toujours des catégories pratiques et non pas ontologiques*"⁶⁵. En somme, il s'agit pour Bergson de saisir la chose à partir de ce qu'elle est, dans sa différence interne. La différence de la chose, c'est-à-dire la différence interne, n'est donc ni "*sa différence avec une autre chose*", ni "*sa différence avec ce qu'elle n'est pas*", comme cela a été établi plus haut. La différence interne, c'est "la durée". Dès les *Données immédiates de la conscience*, Bergson définit la durée, selon Deleuze, comme "*ce qui diffère ou ce qui change de nature, la qualité, l'hétérogénéité, ce qui diffère avec soi*"⁶⁶. Dès lors, comment chercher et trouver la différence interne ? Selon Deleuze, Bergson y parvient par la méthode de l'intuition. Pour cela, l'intuition doit fournir un double effort : déterminer les "différences de nature" (par la division) et distinguer les "lignes de faits" (par la différenciation). Ce double effort de division et de différenciation constitue les deux derniers caractères de l'intuition.

L'intuition est une méthode qui cherche et trouve les "différences de nature" ou les "articulations du réel" : c'est le troisième caractère. En effet, l'être est articulé et le philosophe doit le découper, tel le bon cuisinier platonicien⁶⁷, selon ses articulations naturelles. En quoi consistent ces articulations du réel ou différences de nature ? Selon Bergson, entre deux choses, il n'y a que des différences de degré, de proportion. Aussi la

⁶⁵ ID, p. 33.

⁶⁶ ID, p. 34.

⁶⁷ Platon, *Phèdre*, 266 a.

différence de nature n'est-elle pas entre deux choses, mais dans une seule et même chose, plus précisément entre les deux tendances qui la traversent et qui diffèrent en nature (la matière et la durée). En effet, une chose, traversée par les deux tendances, est toujours un mixte, un mélange, qu'il faut dissocier. C'est pourquoi la chose n'est jamais pure. Dans la division des mixtes, il y a toujours une moitié qui renvoie à la durée et qui est la différence même, la différence interne, de soi avec soi, tandis que l'autre moitié renvoie à la matière, à l'indifférent, au degré qui se répète, sans changer de nature. Dès lors, la différence interne est du même côté, celui de la durée. Mais Bergson dépasse ce dualisme qui en reste à la chose comme point de rencontre entre deux tendances (la durée, qui n'a pas de degrés par elle-même, rencontre la matière comme tendance contraire qui interrompt son élan, en lui donnant tel ou tel degré). Selon Deleuze, plus profondément, le dualisme est, en effet, dépassé : d'une part, la durée est susceptible de degré, car elle est ce qui diffère avec soi ; ainsi toute chose est définie par la durée, y compris la matière elle-même ; d'autre part, il y a des degrés de la différence elle-même, la matière étant le point où la différence n'est qu'une différence de degré. C'est pourquoi toute chose est complètement définie par une certaine durée, un certain degré de durée. Or, selon Bergson, l'intelligence est inapte à diviser le mixte selon ses différences de nature : elle n'est guidée que par l'action et la satisfaction des besoins ; elle explique l'objet par des idées générales dont il est censé participer. Ce qui lui échappe, ce sont les réponses aux questions : Pourquoi cet objet plutôt qu'un autre du même genre ? Dans le genre, pourquoi telle proportion plutôt que telle autre ? Ce que refuse Bergson, c'est la distribution qui met la raison dans le genre ou la catégorie, qui laisse l'individu dans l'espace : *"Il faut que la raison aille jusqu'à l'individu, le vrai concept jusqu'à la chose"*⁶⁸. Autrement dit, il faut que la raison soit raison de la nuance, de la différence. C'est

⁶⁸ ID, p. 49.

pourquoi, à cette inaptitude de l'intelligence, Bergson substitue l'intuition. Seule, l'intuition peut retrouver les différences de nature, c'est-à-dire ce qui est pur, la tendance. L'intuition est donc *"une véritable méthode de division : elle divise le mixte en deux tendances qui diffèrent en nature"*⁶⁹. En ce sens, l'intuition n'est pas "une analyse spatiale" ; elle est plus qu' "une description de l'expérience", mais "moins (en apparence) qu'une analyse transcendantale"⁷⁰. En réalité, l'intuition est bien une analyse transcendantale : elle s'élève aux conditions de l'expérience réelle qui sont à la fois pures et vécues, conditions qui ne sont pas plus larges que le conditionné et qui forment un concept identique à l'objet. Aussi Bergson rivalise-t-il avec Kant, selon Deleuze, en procédant à la purification du mixte. Comment Bergson opère-t-il la division ? Selon quelle règle ? Dans la division du mixte, parmi les deux tendances, comment savoir quelle est la bonne moitié ? Pour choisir la bonne moitié, Bergson refuse la solution platonicienne, selon laquelle l'Idée de finalité (le Bien) guiderait le choix. En effet, Platon a besoin du Bien pour faire le choix : c'est le Bien comme principe de finalité qui rend compte de la différence et qui préside au découpage des choses. En ce sens, les choses semblent recevoir leur différence du dehors, d'un principe séparé qui les transcende (le Bien). Pour penser la différence de nature, Platon a recours au principe de finalité qui ne lui donne qu'une différence externe. En revanche, Bergson considère que la différence de nature n'est pas entre deux tendances, mais elle est l'une des deux tendances, à savoir la durée. En effet, la durée, c'est ce qui diffère, non avec autre chose, mais avec soi (ce qui diffère est devenu une chose), tandis que la matière, c'est ce qui se répète. La décomposition du mixte ne donne pas simplement deux tendances qui diffèrent en nature, mais une différence de nature comme une des deux tendances. La différence est ainsi

⁶⁹ ID, p. 35.

⁷⁰ ID, p. 49.

devenue substance⁷¹ : la différence externe est devenue différence interne ; la différence de nature est devenue une nature. C'est pourquoi le dualisme (deux tendances qui diffèrent en nature : matière et durée) est dépassé vers le monisme (les degrés de la différence de nature). En somme, tout l'effort bergsonien consiste à penser la différence interne comme pure différence interne, à arriver au concept pur de différence, à élever la différence à l'absolu⁷².

Enfin, et c'est le quatrième et dernier caractère, l'intuition est une méthode qui ne se contente pas de suivre les articulations du réel pour découper les choses, en les distribuant selon leurs différences de nature : elle remonte les "lignes de faits" ou lignes de différenciation, pour converger vers une seule et même chose, pour retrouver la chose même. En d'autres termes, si le dualisme est dépassé vers le monisme avec la division, le monisme donne, avec la différenciation, un nouveau dualisme désormais maîtrisé : la durée se différencie. Après avoir distribué les choses selon les articulations du réel, l'intuition fournit un nouvel effort qui consiste à distinguer les "lignes de faits", les lignes de différenciation. Cette analyse est d'une grande importance, car elle permet à Deleuze de dégager les concepts décisifs à la construction de sa propre philosophie : les "lignes de faits" sont des "lignes de différenciation" qui se recoupent pour produire des "différences réelles", où s'actualisent des "virtualités", différences réelles qui désignent à la fois "le particulier qui est" et "le nouveau qui se fait". Précisons le sens de ces concepts.

Les lignes de faits⁷³ correspondent au recoupement : elles sont des directions que l'intuition suit jusqu'au bout et qui convergent vers la chose. C'est pourquoi, face à un

⁷¹ ID, p. 52.

⁷² ID, p. 53.

⁷³ Bergson, *L'énergie spirituelle*, op.cit., p. 815-818 (1-4).

Voir aussi Bergson, *Mélanges* (1972), Paris, PUF, p. 483 : "*Mais, parce qu'une vérité est de nature empirique, il ne s'ensuit pas qu'on puisse tout de suite la vérifier empiriquement. Souvent il faut en faire le tour, ouvrir sur*

problème, selon Bergson, il n'y a pas de principe d'où la solution puisse se déduire mathématiquement, ni de fait décisif qui tranche définitivement la question, comme en science. En revanche, dans les diverses régions de l'expérience, il y a des groupes différents de faits dont chacun montre où trouver la direction. Ces directions doivent converger sur ce même point qu'on cherche : ce sont des lignes de faits qu'on peut hypothétiquement prolonger et qui conduisent à une conclusion probable par leur convergence. Bergson montre, par exemple, que la nature de la conscience est au point de convergence de trois lignes de faits⁷⁴. Dans le premier chapitre de *L'Énergie spirituelle*, Bergson présente les trois lignes de faits qui convergent vers la conscience, telle une accumulation de probabilités qui mènent ensemble à la certitude. Première ligne de faits : la conscience est d'abord mémoire et anticipation. Deuxième ligne de faits : la conscience est synonyme de choix. Troisième ligne de faits : la représentation précède l'action. Le philosophe procède ainsi à la manière de l'arpenteur qui mesure la distance d'un point inaccessible, en le visant tour à tour des points accessibles ; le prolongement des directions de ces points converge et se coupe en ce point inaccessible. Tandis que les "articulations du réel" correspondaient à un découpage du réel, les "lignes de faits" répondent à un recoupement : il s'agit des mêmes chemins qu'on prend dans l'autre sens (l'un suivant la divergence et l'autre selon la convergence). Les lignes de faits convergentes montrent la chose même, en sa différence interne. Ce sont, selon

elle des routes nombreuses dont aucune ne peut être continuée jusqu'au bout, mais dont la convergence marque avec une exactitude suffisante, le point où on aboutirait. C'est ainsi que l'on mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour des points où l'on a accès. Il y a des certitudes scientifiques qui ne s'obtiennent que par des accumulations de probabilités. Il y a des lignes de faits dont aucune ne suffirait par elle-même à déterminer une vérité, mais qui la détermine par leur intersection. C'est par des additions de probabilités, c'est par intersection de 'lignes de faits' que j'ai procédé".

Voir aussi Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op.cit., p. 1186 (263) : "Nous parlions jadis de ces 'lignes de faits' dont chacune ne fournit que la direction de la vérité, parce qu'elle ne va pas assez loin : en prolongeant deux d'entre elles jusqu'au point où elles se coupent, on arrivera à la vérité elle-même. L'arpenteur mesure la distance d'un point inaccessible en le visant tour à tour de deux points auxquels il a accès. Nous estimons que cette méthode de recoupement est la seule qui puisse faire avancer définitivement la métaphysique".

⁷⁴ Bergson, *L'énergie spirituelle*, op.cit., p. 815-836 (1-28).

Bergson, des lignes de différenciation. Pour bien comprendre le processus de différenciation, il faut distinguer la méthode bergsonienne de la dialectique hégélienne. Selon Deleuze, dans la dialectique hégélienne, la différence va jusqu'à la contradiction : la chose diffère d'avec soi, parce qu'elle diffère d'abord de ce qui n'est pas elle. La différence est ainsi seulement abstraite, car Hegel substitue, à la différence, le jeu de la détermination : à partir de deux concepts antagonistes qui sont deux vues opposées sur la réalité concrète, il prétend recomposer la chose ; on pourrait ainsi dire, en suivant Hegel, que "*la durée est synthèse de l'unité et de la multiplicité*"⁷⁵. Toutefois, la dialectique de la contradiction en reste à une conception seulement abstraite de la différence, car "*cette combinaison [de deux concepts contradictoires] ne pourra présenter ni une diversité de degrés ni une variété de formes : elle est ou elle n'est pas*"⁷⁶. Or, selon Bergson, ce qui ne comporte ni degrés ni nuances est une abstraction. C'est pourquoi la dialectique de la contradiction manque la différence interne qui est la raison de la nuance. La contradiction est ainsi dénoncée comme illusion rétrospective. En effet, on croit que la durée diffère avec soi, parce qu'elle est d'abord le produit de deux déterminations contraires, en oubliant qu'elle se différencie, parce qu'elle est d'abord ce qui diffère avec soi.

Bien plus, c'est par ignorance du virtuel qu'on croit à la contradiction : l'opposition des deux termes n'est que la réalisation de la virtualité qui les contenait tous deux. Aussi la différence est-elle plus profonde que la contradiction. C'est pourquoi, grâce à la notion de virtuel, Bergson peut penser la différence comme différence interne immédiatement. La virtualité, c'est ce qui se différencie, ce qui diffère avec soi. L'idée de virtualité apparaît très tôt chez Bergson, dès les *Données immédiates de la conscience* : Bergson y présente la durée comme le virtuel (ou le "subjectif"), c'est-à-dire l'indivisible ou ce qui change de nature en se

⁷⁵ ID, p. 59.

⁷⁶ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1416 (207).

divisant. Mais la durée ne se divise pas à la manière d'un mixte : elle est pure, simple, indivisible ; en tant que simple, elle ne se divise pas, mais se différencie. Se différencier, c'est l'essence du simple ou le mouvement de la différence : tandis que le mixte se décompose en deux tendances (l'espace et la durée), l'une des tendances (la durée) est l'indivisible qui se différencie. C'est dans *l'Evolution créatrice* que Bergson étudie précisément le processus de différenciation qui est à l'œuvre en biologie : la vie même est processus de différenciation. Dans l'évolution des espèces, Bergson repère un processus essentiel à la vie : le processus de différenciation comme production de différences réelles. Dans des "pages admirables" de *l'Evolution créatrice*, selon Deleuze, Bergson montre l'activité même de la vie qui aboutit à la plante et à l'animal, ou à l'instinct et à l'intelligence, ou aux formes d'un instinct. La différenciation est "*le mode de ce qui se réalise, s'actualise ou se fait*". Plus précisément, ce qui se différencie, c'est ce qui donne des séries divergentes ou lignes d'évolution, c'est-à-dire des espèces : "*L'essence d'une tendance est de se développer en forme de gerbe, créant par le seul fait de sa croissance des directions divergentes entre lesquelles se partagera l'élan*"⁷⁷. L'élan vital est donc la durée en tant qu'elle s'actualise et se différencie, la différence en tant qu'elle passe à l'acte. La différenciation provient ainsi d'une "*force que la durée porte en elle*". Et ce qui s'actualise, en même temps qu'elle se différencie, c'est la virtualité. En somme, la différenciation est le mode original de réalisation d'une virtualité.

C'est pourquoi la différenciation est une action, une réalisation : "*ce n'est pas le concept, mais la production d'objets qui trouvent leur raison dans le concept*"⁷⁸. Mais comment le virtuel peut-il se différencier, produire de tels objets ? Bergson apporte la réponse dans des "*pages essentielles consacrées à Ravaisson*"⁷⁹, selon Deleuze. En effet, une

⁷⁷ Bergson, *L'Evolution créatrice*, op.cit., p. 579 (100).

⁷⁸ ID, p. 60.

⁷⁹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, , op.cit., p. 1455-1456 (259-260).

réponse adéquate à cette question suppose l'articulation de trois concepts bergsoniens : la durée, la mémoire et l'élan vital. Comme la différenciation est le pouvoir de ce qui est simple, indivisible, de ce qui dure, "*sous certains aspects, la durée même est un élan vital*"⁸⁰ et c'est dans l'évolution des espèces que Bergson trouve la marque d'un processus vital de différenciation comme production de différences réelles. Or, si l'élan vital est la durée qui se différencie, la durée est la virtualité. Selon Deleuze, *L'Evolution créatrice* prolonge nécessairement *L'Essai sur les données immédiates de la conscience* : en effet, dans *L'Essai*, la durée se présente déjà comme le virtuel (ou le "subjectif"), car elle est "*ce qui change de nature en se divisant*". C'est pourquoi le virtuel, souligne Deleuze, doit être distingué de l'actuel, même s'il est tout aussi réel que lui. Plus précisément, le virtuel, c'est le réel non actualisé. Ainsi la durée, la vie ou encore le mouvement ne sont pas des actuels, mais des virtualités, c'est-à-dire "*ce dans quoi toute actualité, toute réalité se distingue et se comprend, prend sa racine*"⁸¹. La durée, la vie et le mouvement sont donc à la fois virtuels et réels. Pour une virtualité, se réaliser, c'est toujours "*l'acte d'un tout qui ne devient pas tout entier réel en même temps, au même endroit, ni dans la même chose*". Ce "tout" produit ainsi des espèces qui diffèrent en nature et il est lui-même cette différence de nature.

On tient ainsi, selon Deleuze, avec la durée et l'élan vital, deux extrêmes, c'est-à-dire le virtuel et sa réalisation. Mais, si la durée est "déjà élan vital" (c'est l'essence du virtuel de se réaliser), il faut un terme intermédiaire pour le montrer. Et ce terme, c'est la mémoire, selon Deleuze. En effet, la durée est une mémoire, dans la mesure où elle prolonge le passé dans le présent. Bergson présente souvent la mémoire de deux manières : la mémoire-souvenir et la mémoire-contraction. La première figure de la mémoire, la mémoire-souvenir,

⁸⁰ ID, p. 37.

⁸¹ ID, p. 38.

renvoie à une "survivance en soi du passé", selon la formule de *Matière et mémoire*⁸². C'est une des thèses les plus originales de Bergson, sans doute "*la plus profonde et la moins bien comprise*", selon Deleuze. Par la survivance en soi du passé, "*la durée est en soi mémoire*"⁸³. Le passé, c'est ce dans quoi on se place d'emblée pour se souvenir. Ainsi le souvenir n'est pas une représentation de ce qui a été, il ne représente rien, il "est" : le souvenir n'a donc ni à attendre que la perception disparaisse pour se former (il n'est pas postérieur à la perception), ni à survivre dans l'esprit ou dans le cerveau (il n'a pas cessé d'être, mais il a seulement cessé d'être utile). Le souvenir définit ainsi la différence en un double sens : d'une part, il est la différence même (aucun souvenir pur ne ressemble à un autre ; il est en une seule fois ce qu'il sera toujours) ; d'autre part, il "apporte" la différence : il introduit la différence dans le présent, c'est-à-dire du nouveau. Que le passé survive en soi signifie qu'il est "*l'en-soi, l'inconscient ou (...) le virtuel*"⁸⁴. Il est virtuel, car il ne se constitue pas "*après qu'il a été présent*", mais il coexiste avec soi comme présent. Selon Deleuze, c'est le tort de la psychologie d'avoir mal posé le problème, en cherchant le passé à partir du présent actuel, en le mettant en quelque sorte dans le cerveau et en procédant, par la mémoire, à une régression du présent vers le passé. Bergson montre, au contraire, que le passé est passé en même temps qu'il est présent, que le passé coexiste avec soi comme présent. C'est là qu'intervient la deuxième figure de la mémoire : la mémoire-contraction. Que le passé coexiste avec soi comme présent signifie que "*la durée est cette coexistence même, la coexistence de soi avec soi*"⁸⁵. Dès lors, le passé et le présent doivent être pensés comme deux degrés extrêmes coexistant dans la durée : degré de détente pour le passé ; degré de

⁸² Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 290 (166).

⁸³ ID, p. 39.

⁸⁴ ID, p. 39.

⁸⁵ ID, p. 39.

contraction pour le présent. C'est ce que Bergson montre par la métaphore du cône⁸⁶ : à chaque niveau du cône, tout notre passé est là, mais à des degrés différents, plus ou moins dilaté, tandis que le présent est le point où le degré du passé est le plus contracté. *"La même vie psychologique serait donc répétée un nombre indéfini de fois, aux étages successifs de la mémoire, et le même acte de l'esprit pourrait se jouer à bien des hauteurs différentes"*⁸⁷ : tout n'est donc que changement d'énergie, de tension. Cela signifie que le tout du passé est là, à chaque degré, que tout coexiste avec tout et constitue ce que Bergson nomme le virtuel, c'est-à-dire les degrés coexistants comme tels. C'est pourquoi Bergson peut dire à propos de l'intuition qu'elle est la seule méthode qui *"permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique que cependant, en un certain sens, intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté"*⁸⁸. Dès lors, le passage de *Matière et mémoire* à *L'Evolution créatrice* est opéré par les degrés coexistants : ils sont à la fois *"ce qui fait de la durée quelque chose de virtuel"* (*Matière et mémoire*) et *"ce qui fait que pourtant la durée s'actualise à chaque instant, parce qu'ils dessinent autant de plans et de niveaux qui déterminent toutes les lignes de différenciation possibles"* (*L'Evolution créatrice*)⁸⁹. Autrement dit, *"les séries réellement divergentes naissent, dans la durée, des degrés virtuels coexistants"*. Par exemple, dans *L'Evolution créatrice*, il y a une différence de nature entre l'intelligence et l'instinct : ils sont au bout de deux séries qui divergent ; mais, dans *Matière et mémoire*, cette même différence de nature exprime deux degrés qui coexistent dans la durée, deux degrés de détente et de contraction. Ainsi, pour Bergson, *"chaque chose, chaque être est le tout, mais*

⁸⁶ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 249-251 (114-116).

⁸⁷ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 250-251 (115). Voir aussi p. 308 (188) : *"Tout se passe donc comme si les premiers souvenirs étaient répétés un nombre indéfini de fois dans ces mille et mille réductions possibles de notre vie passée"*.

⁸⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1416 (206-207).

⁸⁹ ID, p. 40.

le tout qui se réalise à tel ou tel degré". C'est pourquoi, même si la durée a pu paraître une réalité surtout psychologique, elle n'y est pas réductible chez Bergson. Bien plus, il y a des durées aussi nombreuses qu'on voudra, toutes différentes : comme le souligne Deleuze, "*le secret du bergsonisme est sans doute dans Matière et mémoire*"⁹⁰.

Cela signifie que tout n'est pas donné, que le donné suppose un mouvement qui l'invente ou le crée et que ce mouvement ne doit pas être conçu à l'image du donné. En effet, le donné ne doit pas être conçu comme possible. Ce que Bergson critique dans l'idée de possible, c'est que cette idée nous présente un "*simple décalque produit, ensuite projeté ou plutôt rétrojeté sur le mouvement de production, sur l'invention*"⁹¹ : une telle conception relève, selon Bergson, de l'illusion. Est repérée, dès le texte de 1956, "*Bergson, 1859-1941*", cette idée que Deleuze reprendra sans relâche, de *Nietzsche et la philosophie* jusqu'à *Différence et répétition* : le possible est le décalque du réel. Dans les belles pages du chapitre III de *La pensée et le mouvant*⁹², intitulé précisément "*le possible et le réel*", Bergson dénonce l'illusion selon laquelle le possible serait moins que le réel⁹³, et que la possibilité des choses précéderait leur existence. En réalité, dans l'idée de possible, il y a plus que dans l'idée de réel : "*car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit*"⁹⁴. L'idée de possible apparaît, lorsqu'on rapporte l'existant à un élément préformé dont il serait censé être la simple "réalisation", au

⁹⁰ ID, p. 41.

⁹¹ ID, p. 41.

⁹² Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1339-1344 (109-116).

⁹³ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1339 (109-110) : « *Au fond des doctrines qui méconnaissent la nouveauté radicale de chaque moment de l'évolution, il y a bien des malentendus, bien des erreurs. Mais il y a surtout l'idée que le possible est moins que le réel et que, pour cette raison, la possibilité des choses précède leur existence. Elles seraient ainsi représentables par avance ; elles pourraient être pensées avant d'être réalisées. Mais c'est l'inverse qui est la vérité. Si nous laissons de côté les systèmes clos, soumis à des lois purement mathématiques, isolables, parce que la durée ne mord pas sur eux, si nous considérons l'ensemble de la réalité concrète ou tout simplement le monde de la vie, et à plus forte raison celui de la conscience, nous trouvons qu'il y a plus, et non pas moins, dans la possibilité de chacun des états successifs que dans leur réalité. Car le possible n'est que le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit. Mais c'est ce que nos habitudes intellectuelles nous empêchent d'apercevoir* ».

⁹⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1339 (109-110).

lieu de saisir cet existant dans sa nouveauté. On prend ainsi "le plus" pour "le moins" : concevoir en termes de "plus" et de "moins", c'est ne voir que des différences de degrés, là où plus profondément il y a des différences de nature. Autrement dit, c'est être en proie à une illusion de l'intelligence, inséparable de notre condition, que seule l'intuition permet de contourner en retrouvant les différences de nature, sous les différences de degrés. Bergson récuse le concept de possible, source de faux problèmes et lui réserve un usage exclusivement dans les systèmes clos de la matière : il lui substitue celui de virtuel. C'est pourquoi le possible doit être nettement distingué du virtuel de deux points de vue : d'abord, le possible est le contraire du réel (il n'a pas de réalité) et s'y oppose, tandis que le virtuel s'oppose, quant à lui, à l'actuel, mais il possède, comme tel, une réalité ; ensuite, le possible, c'est ce qui se "réalise" selon un processus, soumis à deux règles essentielles (règle de la ressemblance : le réel est censé être à l'image du possible qu'il réalise ; règle de la limitation : certains possibles se réaliseraient, tandis que d'autres seraient empêchés ou repoussés), alors que le virtuel, c'est ce qui s'"actualise" dans un processus qui est également soumis à deux règles (règle de la différence ou de la divergence : l'actuel ne ressemble pas à la virtualité qu'il incarne ; règle de la création : le virtuel est forcé de créer ses propres lignes de différenciation pour s'actualiser).

Si on en revient à la mémoire, celle-ci peut désormais être caractérisée par deux fonctions : une fonction du passé (la mémoire-souvenir) et une fonction de l'avenir (la mémoire-contraction). Précisons le sens de la seconde fonction. Si le donné suppose le mouvement qui l'invente, ce mouvement ne peut provenir que d'un être capable de mémoire, mais apte à se détourner de son passé, à ne pas le répéter, à s'en détacher pour faire du nouveau. Deleuze indique que Bergson, en faisant de la mémoire et la volonté une

seule et même fonction, fait, par là même, de la mémoire une "*fonction de l'avenir*"⁹⁵. Dès lors, le souvenir est défini à la fois par rapport à la perception dont il est contemporain, et par rapport au moment suivant dans lequel il se prolonge. Bien plus, la durée ou la différence est à la fois "*le particulier qui est et le nouveau qui se fait*"⁹⁶.

Insistons sur ce second aspect de la différence : le nouveau. Deleuze souligne que l'idée de nouveauté apparaît très tôt chez Bergson, dès *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*. Dans le chapitre II, Bergson montre que le passé se conserve en soi et se prolonge dans le présent : le moment suivant apparaît, sans que le précédent ait disparu. Cela suppose une contraction qui définit la durée⁹⁷ et qui s'oppose à la détente qui n'est que répétition pure, mode du présent, de l'instant ou de l'extériorité. La contraction désigne, selon Deleuze, la différence dont l'essence rend impossible la répétition, car elle détruit la condition même de toute répétition possible. En interrogeant les conditions d'apparition du nouveau, Bergson retrouve le problème de la causalité auquel Hume avait apporté une réponse originale : "*Comment une pure répétition, répétition de cas semblables qui ne produit rien de nouveau dans l'objet, peut pourtant produire quelque chose de nouveau dans l'esprit qui la contemple ?*" La réponse de Hume est la suivante : la répétition produit une différence (quelque chose de nouveau) dans l'esprit qui l'observe en vertu du principe de l'habitude. A partir de l'exemple des "coups de l'horloge"⁹⁸, Bergson reprend et résout le problème de la causalité de la même manière : ce qui se produit de nouveau, ce n'est rien

⁹⁵ ID, p. 63.

⁹⁶ ID, p. 63.

⁹⁷ Bergson, *L'Evolution créatrice*, op.cit., p. 664-665 (201) : "*Concentrons-nous donc sur ce que nous avons, tout à la fois, de plus détaché de l'extérieur et de moins pénétré d'intellectualité. Cherchons, au plus profond de nous-mêmes, le point où nous nous sentons plus intérieur à notre propre vie. C'est dans la pure durée que nous nous replongeons alors, une durée où le passé, toujours en marche, se grossit sans cesse d'un présent absolument nouveau. Mais, en même temps, nous sentons se tendre, jusqu'à sa limite extrême, le ressort de notre volonté. Il faut que, par une contraction violente de notre personnalité sur elle-même, nous ramassions notre passé qui se dérobe, pour le pousser, compact et indivisé, dans un présent qu'il créera en s'y introduisant*".

⁹⁸ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op.cit., p. 84-85 (94-95).

dans les objets, mais dans l'esprit qui les contemple, une "fusion", une "interpénétration", une conservation du précédent qui n'a pas disparu, quand le suivant apparaît. Autrement dit, la contraction se fait dans l'esprit : *"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, et seulement ensuite, l'esprit la reprend à son compte, il contracte et se contracte"*⁹⁹. Plus précisément, la différence, c'est le nouveau, la nouveauté même¹⁰⁰. Le nouveau, ce n'est évidemment pas le présent pur¹⁰¹ : ce n'est pas une dimension du temps, un prédicat temporel. Le nouveau est un acte subjectif de création qui s'insère dans le temps à certaines conditions. Illustrons cette notion de nouveauté par un exemple. Selon Deleuze, *"un grand philosophe"* comme Bergson est justement *"celui qui crée de nouveaux concepts : ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle"*¹⁰². Une pensée nouvelle s'oppose ainsi à une pensée ordinaire. A ce titre, la pensée bergsonienne est une pensée nouvelle : c'est une philosophie de la différence qui a le souci de faire comprendre pourquoi la chose est ceci plutôt qu'autre chose (*"c'est la différence qui est explicative de la chose elle-même et non ses causes"*¹⁰³), qui a le souci de trouver le commencement, c'est-à-dire de commencer par la différence (commencer par la différence comme indétermination, comme indépendance par rapport aux causes) et enfin qui crée des concepts originaux (par exemple, la durée, la mémoire, l'élan vital). Du même coup, selon Deleuze, Bergson renouvelle la conception du temps : la réalité du temps, c'est l'affirmation d'une virtualité qui se réalise, c'est-à-dire qui se crée. Non seulement tout n'est pas donné, mais le virtuel, c'est le tout, le tout qui se présente, à la fois et en même temps,

⁹⁹ ID, p. 64-65.

¹⁰⁰ ID, p. 64.

¹⁰¹ ID, p. 69.

¹⁰² ID, p. 28.

¹⁰³ ID, p. 71.

comme la différence de nature dans la réalité et comme la coexistence des degrés dans l'esprit. Tout le mouvement de la pensée se trouve ainsi concentré sous une triple forme : différence de nature, degrés coexistants de la différence et différenciation. Autrement dit, la première forme du mouvement de la pensée est la différence de nature entre passé et présent, souvenir et perception, durée et matière. La deuxième forme consiste dans les degrés coexistants de la différence : la durée est cette différence, c'est-à-dire la nature de la différence qui comprend la matière comme son degré le plus détendu, un passé infiniment dilaté, et qui se comprend elle-même en se contractant comme un présent extrêmement resserré. La troisième forme enfin se présente dans la différenciation : à chaque instant la durée se différencie, en passé et présent, ou, en d'autres termes, le passé se dédouble en deux directions, vers le passé et vers l'avenir. A ces trois temps correspondent les trois concepts de durée, de mémoire et d'élan vital. En somme, et Deleuze y insiste, le projet bergsonien de rompre avec le criticisme, en rejoignant les choses, n'est pas absolument nouveau. En revanche, ce qui est nouveau, c'est à la fois la méthode utilisée (l'intuition) et la précision des concepts qui lui donnent sens (durée, mémoire, élan vital) : la durée, c'est la différence avec soi ; la mémoire, c'est coexistence des degrés de la différence ; l'élan vital, c'est la différenciation de la différence. Bergson apporte ainsi une grande contribution à la philosophie de la différence, selon Deleuze.

Tels sont les quatre caractères de l'intuition : elle présente les choses en personne ; elle est un retour aux choses mêmes ; elle suit les articulations du réel pour découper les choses, en les distribuant selon leurs différences de nature ; elle remonte les lignes de faits ou lignes de différenciation, pour converger vers une seule et même chose et retrouver sa différence.

d- Intuition et image de la pensée.

Toutefois, la lecture deleuzienne de Bergson nécessite, pour en saisir toute la portée, que nous mettions à jour, d'une part, les rapports entre intuition et image, et d'autre part, le statut de l' "image médiatrice" : cela devrait nous permettre d'éclairer, dans *Proust et les signes*, la provenance de l'expression "image de la pensée" dont le sens a été déplacé par rapport à son usage dans *Nietzsche et la philosophie*.

Comme le souligne Bergson, l'intuition est, à la fois, ce qui est proprement humain et ce qui est le plus éloigné de la condition humaine¹⁰⁴. L'intuition serait même, en droit, toute la philosophie, si elle pouvait se soutenir au-delà de quelques instants. Or, en fait, ce n'est pas le cas. En effet, l'intuition est fuyante et incomplète¹⁰⁵ et nécessite un effort douloureux qui ne peut être que faible et épisodique. Pourtant, Bergson indique la voie : le rôle de la philosophie est de nous amener à une perception plus complète de la réalité par une conversion de l'attention. Cette conversion est même un véritable arrachement : il faut changer d'attitude, radicalement. Il faut se détourner de l'univers des besoins (corporels et sociaux) qui nous condamne à une existence mutilée, pour se tourner vers "ce qui pratiquement ne sert à rien"¹⁰⁶. Il faut apprendre à renverser le travail habituel de la pensée, à violenter ou renverser le sens de l'opération de l'esprit, à tordre et retourner la faculté de voir¹⁰⁷, pour qu'elle se dépouille de ses cadres et de ses formes rigides. En effet, l'intelligence, soumise à l'utilité et à la stabilité, ne retient de la durée que des objets

¹⁰⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1425 (218) : "La philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine".

¹⁰⁵ Bergson, *L'Évolution créatrice*, op.cit., p. 697-698 (239-240) : "L'intuition si elle pouvait se prolonger au-delà de quelques instants, n'assurerait pas seulement l'accord du philosophe avec sa propre pensée, mais encore celui de tous les philosophes entre eux. Telle qu'elle existe, fuyante et incomplète, elle est dans chaque système, ce qui vaut mieux que le système et ce qui lui survit. L'objet de la philosophie serait atteint si cette intuition pouvait se soutenir, se généraliser et surtout s'assurer des points de repère extérieurs pour ne pas s'égarer".

¹⁰⁶ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1373-1374 (153).

¹⁰⁷ Bergson, *L'Évolution créatrice*, op.cit., p. 696-697 (238).

découpés, tandis que l'intuition a pour tâche de retrouver le mouvement réel, de restaurer la mobilité. La fonction première de l'intuition consiste donc à déstabiliser l'intelligence, à déranger son assurance, à critiquer ses preuves jusqu'à ébranler ses certitudes pour imposer sa façon de voir et de dire. La pensée doit "sauter" au-delà de l'intelligence, car si elle reste au niveau de cette dernière, elle ne peut obtenir que du plus compliqué, mais non du supérieur.

En tant qu'êtres mixtes, nous sommes réduits à prendre appui sur l'intelligence pour tenter des incursions éphémères dans le domaine intuitif et à maintenir un va-et-vient entre l'intuition et l'intelligence. En effet, l'intuition, non utile à la vie, est une virtualité de connaissance qui demande à être développée par l'intelligence. Parce qu'elle est fuyante, elle doit rechercher le secours de l'intelligence pour l'aider à se soutenir et à se prolonger¹⁰⁸. Parce que ses contours sont assez peu nets, elle doit accepter de se déterminer dans et par le travail de conceptualisation effectué par l'intelligence. En tant que contact avec la réalité, l'intuition doit se développer en s'extériorisant, en s'éparpillant en idées et consentir à se mettre à l'épreuve de l'intelligence, pour s'assurer qu'elle ne s'est pas égarée. Parce qu'elle est éblouissement fugitif, l'intuition ne pourrait rien savoir, sans que l'intelligence ne lui explique : il faut que l'intelligence lui dise ce qu'elle a vu. D'emblée obscure, parce que d'une radicale nouveauté et nécessitant des efforts pénibles, l'intuition doit pourtant être suivie par le penseur, si celui-ci ne veut pas se perdre dans des faux problèmes véhiculés par l'intelligence. En lui éclairant la source des difficultés rencontrées, l'intuition se trouve en retour éclairée par la clarté qu'elle répand autour d'elle : en éclairant autour d'elle, elle s'éclaire elle-même. Aussi Bergson distingue-t-il deux types de clarté¹⁰⁹ : d'une part, en tant que produite comme arrangement de l'ancien, une idée neuve est claire, lorsque

¹⁰⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1423 (215).

¹⁰⁹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1276 (31).

l'intelligence la "comprend" : cette idée garde pour elle sa lumière ; d'autre part, une idée radicalement neuve et absolument simple, captant plus ou moins l'intuition, est également claire : même si elle nous paraît d'emblée incompréhensible, elle dissipe à l'usage les obscurités ; avec elle, les problèmes se résolvent, les faux problèmes disparaissent ou sont posés autrement ; cette idée a un tel rayonnement qu'elle illumine toute une région de la pensée. C'est pourquoi l'intuition se rend service à elle-même, en rendant service à l'intelligence : en diffusant un peu de clarté sur les difficultés rencontrées ou engendrées par l'intelligence, elle reçoit quelque chose de son intellectualité, s'en trouvant ainsi précisée et clarifiée en retour. Par cette clarté, elle peut encore éclairer davantage autour d'elle les faux problèmes, s'imprégnant au contact de l'intelligence, de sa rigueur et de sa précision, dans un incessant va-et-vient. En somme, l'intuition qui consiste à penser en durée¹¹⁰ est une vision en devenir, une vision se faisant, s'élaborant comme le réel qu'elle épouse, se créant comme le réel. L'intelligence présente, pour l'intuition, une résistance contre laquelle elle s'affirme : elle l'aide à prendre conscience d'elle-même, à la rendre présente à elle-même. Sans l'inertie des concepts "tout faits", l'intuition ne rencontrerait rien sur quoi exercer son effort et ainsi se réaliser : elle exige l'altérité et progresse dans la confrontation incessante avec l'intelligence. Aussi, le ralentissement ou l'aliénation dans l'élément intellectuel est-il nécessaire à la réalisation de l'intuition : le travail d'abstraction et d'analyse de l'intelligence aide et provoque l'intuition à se développer, s'éclaircir, s'intensifier. Bergson n'a de cesse de montrer l'importance de l'effort intellectuel dans l'éclaircissement de l'intuition. C'est dans le chapitre VI de *L'Energie spirituelle* que Bergson développe explicitement le sens de l'effort intellectuel. Lorsque cet effort est présent, l'esprit a une attitude de tension. En son absence, son attitude est de relâchement. Selon Bergson, il existe trois espèces de travail

¹¹⁰ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1275 (30).

intellectuel qui va du plus facile (la reproduction) au plus difficile (l'invention) et qui sont l'effort de mémoire ou de rappel, l'effort d'intellection et l'effort d'invention. Précisons le sens de chacun de ces trois efforts.

L'effort de mémoire ou de rappel¹¹¹ permet à Bergson d'opérer une distinction entre deux espèces de rappel : le rappel instantané et le rappel accompagné d'effort. Le rappel instantané est une sorte de promenade à travers les images : il consiste à rattacher mécaniquement des images à des images, chacune devant ramener celle qui vient après elle. Quant au rappel accompagné d'effort, il revient à transporter en un point où la multiplicité des images semble se condenser en une représentation unique, simple, indivisée. C'est cette représentation qu'on confie à la mémoire. Le moment du rappel venu, il y a descente du sommet à la base : on passe d'un plan supérieur où tout est ramassé en une seule représentation, à des plans de moins en moins élevés, de plus en plus voisins de la sensation où la représentation simple est éparpillée en images, où les images se développent en mots et en phrases. Cette représentation simple, développable en images multiples, Bergson la nomme "schéma dynamique". Le schéma dynamique est malaisé à définir : il contient moins les images elles-mêmes que l'indication de ce qu'il faut faire pour les restituer. Il n'est ni un extrait des images, obtenu par appauvrissement de chacune d'elles, ni seulement une représentation abstraite de ce que signifie l'ensemble des images (l'idée de signification y tient certes une large place, mais elle ne suffit pas à nous faire retenir ou reconstituer telle série d'images déterminée à l'exclusion des autres¹¹²). Pour faire comprendre ce qu'est le schéma dynamique, Bergson prend l'exemple de la mémoire de certains joueurs d'échecs¹¹³ : chez ces derniers, il y a un schéma représentatif du tout de l'histoire de la

¹¹¹ Bergson, *L'Énergie spirituelle*, op.cit., p. 932-941 (155-167).

¹¹² Bergson, *L'Énergie spirituelle*, op.cit., p. 937 (161-162).

¹¹³ Bergson, *L'Énergie spirituelle*, op.cit., p. 938 (163).

partie d'échecs engagée. Ce schéma n'est ni un extrait, ni un résumé de cette histoire, mais une représentation simple du tout, impliquant une pénétration réciproque de tous les éléments (les coups joués) les uns dans les autres. Le schéma est aussi complet que le sera l'image une fois ressuscitée, mais il contient à l'état d'implication réciproque ce que l'image développera en parties extérieures les unes aux autres. C'est pourquoi l'effort d'évocation d'un souvenir simple consiste, à partir d'une représentation où sont donnés l'un dans l'autre des éléments dynamiques très différents, dans une implication réciproque, une complication nécessaire qui est l'essentiel de la représentation schématique. Aussi, le schéma ne doit-il pas être confondu avec le schème kantien, défini comme la représentation d'un procédé général de l'imagination servant à procurer au concept son image¹¹⁴. Le schéma bergsonien est une activité spirituelle de divination et d'extériorisation, un dynamisme en train de produire des images, de passer de l'intelligible au sensible. En d'autres termes, c'est l'idée dans son pouvoir d'application. Bien plus, loin d'être une abstraction, le schéma est plutôt une force, une puissance. Par exemple, le joueur d'échecs se représente chaque pièce de l'échiquier, non selon son aspect extérieur, mais selon sa puissance ou sa fonction (le fou est une force "oblique"). Ce qui est présent à l'esprit du joueur, lors d'une partie, c'est la composition des forces, une relation entre forces alliées et hostiles ; le joueur possède ainsi un schéma qui implique une pénétration réciproque de tous les éléments les uns dans les autres. Le schéma est donc une force concentrée prête à s'élancer dans l'extériorité pour y déposer des images, une force qui est essentiellement dynamique. C'est pourquoi il y a continuité entre le schéma dynamique et les images : le schéma est attente d'images. Tandis que le schéma est compénétration, concentration d'images, les images sont l'expression, le développement expansif du schéma. Pour en revenir à l'effort de mémoire, ce dernier

¹¹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, livre II, chapitre 1°, in Œuvres philosophiques, La Pléiade, Tome 1, p. 886.

consiste à "développer" le schéma en une image aux éléments distincts, plus ou moins indépendants les uns des autres. Dans le cas du rappel instantané, la mémoire erre au hasard, sans effort ; les images, homogènes entre elles et représentatives d'objets différents, se succèdent sur le même plan de conscience ; l'esprit se meut horizontalement, sur un plan unique. En revanche, dans le cas du rappel accompagné d'effort, l'esprit se ramasse en un étage supérieur pour descendre ensuite progressivement vers les images à évoquer ; il s'agit d'un mouvement vertical qui fait passer l'esprit d'un plan à un autre plan ; c'est le seul et même objet qui est représenté à tous les moments de l'opération, mais il l'est par des états intellectuels hétérogènes entre eux, tantôt schémas, tantôt images, le schéma tendant vers l'image à mesure que le mouvement de descente s'accroît. Pourtant, selon Bergson, la plupart des rappels comprennent les deux opérations à la fois : une promenade parmi les images, d'une part, et une descente du schéma vers l'image, d'autre part. Tout acte de mémoire renferme donc une part d'automatisme et une part d'effort. Pour Bergson, tout effort de rappel consiste, en somme, à convertir une représentation schématique (dont les éléments s'interpénètrent) en une représentation imagée (dont les parties se juxtaposent).

Avec le deuxième effort, l'effort d'intellection¹¹⁵, il s'agit d'une autre sorte d'effort qui vise à comprendre et à interpréter. Bergson distingue à nouveau deux espèces d'intellection : l'intellection automatique et l'intellection "vraie". Dans le premier cas, l'intellection automatique exclut tout effort : elle consiste, à partir d'une perception plus ou moins complexe, de répondre par un acte approprié. Reconnaître un objet, par exemple, c'est savoir s'en servir. Cela revient à esquisser, quand l'objet est perçu, l'action que l'habitude a associée à la perception. Dans la conversation courante, par exemple, c'est le

¹¹⁵ Bergson, *L'Énergie spirituelle*, op.cit., p. 941-946 (167-174).

triomphe de l' "*homo loquax*" qui donne des réponses toutes faites à des questions banales ; avec lui, l'esprit reste sur le même plan de conscience : il peut composer des phrases qui se tiennent, sans que l'intelligence ne fournisse le moindre effort. Dans le second cas, l'intellection "vraie" est d'une autre nature : elle consiste dans le mouvement de l'esprit qui va et vient entre, d'une part, les perceptions et les images, et d'autre part, leur signification. Quelle est la direction de ce mouvement ? Habituellement, nous croyons que nous partons des images pour remonter à leur signification, puisque les images sont données d'abord et que "comprendre" revient à interpréter les perceptions et les images. Cette croyance revient à admettre que les perceptions et les images sont présentées à l'intelligence pour être traduites, par elle, en relations. Nous croyons que le mouvement de l'intelligence va de concret à l'abstrait. Bergson réfute cette croyance. Pour le faire, il s'appuie notamment sur le travail d'interprétation de la lecture qui procède de façon inverse. En effet, dans le cas de la lecture, l'erreur consiste à croire que nous commençons par voir et qu'ensuite, la perception une fois constituée, nous la rapprochons d'un souvenir semblable pour la reconnaître. Cette erreur nous empêche de comprendre que c'est, avant tout, le sens qui nous guide dans la reconstitution des formes : la phrase lue nous place dans l'ordre d'idées correspondant. Partant des idées, c'est-à-dire de relations abstraites, nous les matérialisons imaginativement en mots hypothétiques qui essaient de se poser sur ce que nous voyons. L'interprétation est donc une reconstitution. Le premier contact avec l'image imprime à la pensée sa direction ; celle-ci se développe ensuite en images représentées qui prennent contact, à leur tour, avec les images perçues, les suivent à la trace et s'efforcent de les recouvrir. Lorsque la superposition est parfaite, la perception est complètement interprétée. En effet, une intelligence qui irait du mot à l'idée serait constamment embarrassée, pour ainsi dire errante. L'intellection est sûre, si nous partons du sens supposé, reconstruit

hypothétiquement, si nous descendons, de là, aux fragments de mots réellement perçus, si nous nous repérons sans cesse sur eux et nous nous servons d'eux comme simples jalons pour dessiner, dans toutes ses sinuosités, la courbe spéciale de la route que suivra l'intelligence. Dans l'exemple de la lecture, la perception n'est qu'un moyen de suggestion, un appel lancé à la mémoire : elle suggère une représentation schématique de l'ensemble et, par là, des relations des parties entre elles. En développant ce schéma en images-souvenirs, nous cherchons à faire coïncider les images-souvenirs et les images perçues. En somme, l'effort intellectuel pour comprendre et interpréter est un mouvement du schéma dynamique dans la direction de l'image qui le développe. C'est une transformation continue de relations abstraites suggérées par les objets perçus, en images concrètes, capables de recouvrir ces objets. Le sentiment d'effort d'intellection se produit donc sur le trajet du schéma à l'image.

Examinons enfin le troisième effort : l'effort d'invention¹¹⁶. Bergson introduit l'analyse de l'effort d'invention en prenant en compte une formule de Ribot : "*Créer imaginativement est résoudre un problème*"¹¹⁷. Pour Bergson, résoudre un problème, c'est le supposer d'abord résolu¹¹⁸ : il s'agit de se représenter un "idéal", c'est-à-dire un certain effet obtenu. On cherche alors par quelle composition d'éléments cet effet s'obtiendra ; on se transporte d'un bond au résultat complet, c'est-à-dire à la fin qu'il s'agit de réaliser. Tout effort d'invention est alors une tentative pour combler l'intervalle par-dessus lequel on a sauté et arriver à nouveau à cette même fin en suivant cette fois le fil continu des moyens qui le réaliseraient. Mais comment apercevoir la fin sans les moyens ? Ce ne peut être que

¹¹⁶ Bergson, *L'Energie spirituelle*, op.cit., p. 946-949 (174-177).

¹¹⁷ Ribot, *L'imagination créatrice*, Paris, 1900, p. 130.

¹¹⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1293 (52) : "*L'effort d'invention consiste le plus souvent à susciter le problème, à créer les termes en lesquels il se posera. Position et solution du problème sont bien près ici de s'équivaloir : les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus*".

sous la forme d'images, puisqu'une image qui nous ferait voir l'ensemble s'accomplissant nous montrerait, intérieurs à cette image même, les moyens par lesquels l'effet s'accomplit. Le tout s'offre comme un schéma et l'invention consiste à convertir le schéma en image. C'est pourquoi l'invention prend corps, lorsque la représentation schématique est devenue représentation imagée. Tout artiste, comme la suite de notre propos le montrera, a dans l'esprit quelque chose de simple, c'est-à-dire d'incorporel¹¹⁹ : chaque artiste travaille sur le schéma du tout et le résultat est obtenu, lorsqu'il arrive à une image distincte des éléments. Pourtant, le schéma ne reste pas immuable durant cette opération : il est modifié par les images mêmes dont il cherche à se remplir. Parfois même, il ne reste rien du schéma primitif dans l'image définitive. C'est là la part d'imprévu de toute création : cette part d'imprévu est dans le mouvement par lequel l'image se retourne vers le schéma pour le modifier ou le faire disparaître. Mais l'effort proprement dit est sur le trajet du schéma (invariable ou changeant) aux images qui doivent le remplir. C'est pourquoi Ribot distinguait deux formes d'imagination créatrice : l'une, intuitive, qui va de l'unité au détail, et l'autre, réfléchie, qui marche des détails à l'unité vaguement entrevue. Aussi Bergson distingue-t-il deux types de schéma : d'une part, un schéma unique aux formes immobiles et raides, dont on se donne tout de suite une conception distincte ; d'autre part, un schéma élastique et mouvant, dont l'esprit se refuse à arrêter les contours, parce qu'il attend sa décision des images mêmes que le schéma doit attirer pour se donner un corps. Mais, que le schéma soit fixe ou mobile, c'est pendant son développement en images que surgit le sentiment d'effort intellectuel.

En somme, tout effort intellectuel (de mémoire, d'intellection, d'invention) consiste à conduire une même représentation, à travers des plans de conscience différents, dans une direction qui va de l'abstrait au concret, c'est-à-dire du schéma à l'image. C'est pourquoi le

¹¹⁹ Bergson, *L'Énergie spirituelle*, op.cit., p. 947 (175).

schéma n'est ni mystérieux, ni hypothétique : il résout toutes nos représentations en images, du moins il définit toute représentation par rapport à des images, réelles ou possibles. Le schéma consiste en une attente d'images, en une attitude intellectuelle destinée tantôt à préparer l'arrivée d'une certaine image précise dans le cas de la mémoire, tantôt à organiser un jeu plus ou moins prolongé entre les images pouvant venir s'y insérer dans le cas de l'imagination créatrice. En somme, le schéma présente dynamiquement ce que les images donnent comme "tout fait", statiquement. Il est présent et agissant dans le travail d'évocation d'images, mais il s'efface, disparaît derrière les images une fois évoquées, ayant accompli son œuvre : l'image aux contours arrêtés dessine ce qu'il a été. Une intelligence qui n'opèrerait que sur des images de ce genre ne pourrait que recommencer son passé tel quel ou en prendre des éléments figés pour les recomposer dans un autre ordre, par un travail de mosaïque. Comment s'extraire de cette impasse ? Pour cela, Bergson est amené à opérer, comme nous l'examinerons plus loin, une nouvelle distinction entre une intelligence ordinaire et une intelligence "flexible". A l'opposé de l'intelligence ordinaire, dont le travail habituel consiste à recomposer la réalité à partir de concepts raides, « tout faits », empruntés au langage ordinaire, l'intelligence "flexible" a pour tâche de produire des concepts « mouvants », en serrant au plus près l'intuition et le schéma qui en est la représentation imagée. L'intelligence flexible est capable d'utiliser son expérience passée, en la recourbant selon les lignes du présent : à côté de l'image, il lui faut une représentation d'ordre différent, toujours capable de se réaliser en images, mais toujours distincte d'elles.

Ce long détour, qui nous a conduit de l'examen des caractères de l'intuition à celui du trajet du schéma aux images dans l'effort intellectuel, nous permet désormais de reprendre la question du passage de la fonction primitive du langage à sa fonction créatrice et de préciser le type de vérités produites par l'intuition chez Bergson. La critique de la fonction

primitive du langage, présentée plus haut, aboutissait à réduire le langage à un obstacle. Or, une telle réduction s'avère abusive. En effet, pour Bergson, le langage est certes un obstacle, mais surtout un obstacle à tourner¹²⁰ : il s'agit de partir des choses et d'écarter le voile des mots. Le langage se mue alors en instrument de libération, en nous installant d'emblée dans l'élément du sens. Selon Bergson, un discours a immédiatement un sens ou il n'en aura jamais. Il peut certes changer de signification à mesure qu'on approfondit davantage les faits, mais il faut qu'il ait d'abord une signification¹²¹. Au dessus des mots et de la phrase, il y a quelque chose de plus simple : le sens. Le sens est moins une chose pensée qu'une direction. Par exemple, l'auditeur d'un conférencier doit se placer d'emblée dans les idées de celui-ci et les développer en représentations auditives qui recouvriront les sons bruts perçus en s'emboitant elles-mêmes dans le schéma moteur ; l'auditeur ne comprend la parole du conférencier que parce qu'il part d'une pensée analogue à la sienne pour en suivre les sinuosités à l'aide d'images verbales destinées, comme des écriteaux, à lui montrer de temps en temps le chemin. Ce ne sont pas les mots pris isolément qui importent, mais le sens du tout ; les mots entendus ne servent qu'à nous placer dans les idées. On ne peut donc pas réduire le langage à sa fonction primitive utilitaire : celle-ci doit être dépassée vers sa fonction créatrice. Pour le saisir, il est nécessaire d'en revenir à la perception. En effet, Bergson montre que la perception ordinaire, sociale, loin d'être subjective, élimine, retranche ce sur quoi elle n'a pas prise, ce qui n'intéresse pas les besoins : elle condense et extrait ce qui est nécessaire à l'action ; elle limite et rétrécit ainsi le champ de vision : elle est soustractive. Mais on peut retrouver, selon Bergson, ce que le premier regard a décelé de la chose, car la perception ordinaire coexiste, en droit et en fait, avec une perception pure. La perception pure serait ce qu'un être placé où je suis, vivant comme je vis, mais

¹²⁰ Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 365, 368.

¹²¹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1435 (231).

absorbé dans le présent et capable, par élimination de la mémoire, d'obtenir une vision à la fois immédiate et instantanée de la matière¹²². Dans la perception pure, on toucherait la réalité de la chose dans une intuition immédiate. Autrement dit, la perception pure, c'est l'esprit sans mémoire, dans la pure présence. Il y a donc une dimension intuitive de la perception : la perception pure est la saisie directe qui met en présence de la chose.

Comment expliquer le passage de la perception ordinaire à la perception pure ? Comment élargir la perception ordinaire sans rien y ajouter, sachant que l'attention peut intensifier ce qui a été vu, mais qu'elle ne peut, en aucun cas, faire surgir du champ de la perception ce qui ne s'y trouvait pas ? Selon Bergson, seuls les artistes font voir ce qu'on n'aperçoit pas naturellement. L'expérience artistique indique donc la voie pour se détacher de la perception ordinaire et la convertir en perception élargie¹²³, en direction de la perception pure. En effet, si on pouvait communiquer immédiatement avec les choses et avec soi, les saisir directement, les artistes seraient inutiles ou plutôt on serait tous des artistes. L'artiste écarte le voile épais et commun qui s'interpose entre nous et les choses. Son œuvre écarte les symboles pratiquement utiles, les généralités conventionnellement et socialement acceptées, tout ce qui masque la réalité, pour nous mettre en face de la réalité. L'art est donc une vision directe du réel, car l'artiste est naturellement détaché de la vie. Cependant, ce détachement est de droit : s'il existait en fait, l'artiste n'adhérerait plus à l'action par aucune perception. Ce détachement donne lieu à une vision directe des choses qui convertit le regard et le détourne de la perception ordinaire. Pourtant, cette intuition ne le détache pas du sensible par un regard qui le ferait fuir de la réalité, vers un au-delà transcendant. Au contraire, l'expérience d'une perception pure livrée par l'artiste plonge le spectateur dans la réalité même. L'artiste est un révélateur, au sens photographique du

¹²² Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 185 (31).

¹²³ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1371 (150).

terme : il révèle la réalité et élargit ainsi la perception. Par cette intuition, l'artiste ressaisit l'intention de la vie dans la réalité même et, par une sorte de sympathie, place le spectateur à l'intérieur de la chose. Cette intuition atteint ainsi l'individuel : l'individuel, c'est ce qu'il a vu en un certain lieu, un certain jour, à une certaine heure, avec des couleurs qu'on ne reverra pas¹²⁴. L'artiste fixe un événement singulier et donne ainsi accès à la réalité, donnant par là quelque chose d'absolu.

C'est pourquoi les vérités, qui importent désormais, sont les vérités senties, vécues, avant d'être pensées¹²⁵. Par son détachement de la vie, l'artiste a une vision directe du réel qu'il révèle au spectateur par la création d'une œuvre qu'il lui présente. Cela implique qu'il y a diverses vérités qu'on peut regrouper en deux types. En effet, selon Bergson, il convient de distinguer les "vérités senties", qui traduisent des sensations brutes et des sentiments, et les "vérités intellectuelles", scientifiques et philosophiques, qui sont conçues. Chaque type de vérité est étroitement lié à une approche spécifique de la réalité : les vérités intellectuelles sont des inventions qui tendent à l'utilisation de la réalité, tandis que les vérités senties sont des inventions qui nous introduisent dans la réalité.

Précisons ce que sont ces vérités senties. Selon Bergson, ce sont d'abord des inventions de l'art. Or, tous les arts ne se valent pas au regard de l'affirmation de la réalité. C'est pourquoi Bergson établit une hiérarchie entre eux, selon leur mode d'affirmation : cet ordre est croissant, il va de la peinture et la sculpture¹²⁶ à la littérature et à la poésie¹²⁷, pour parvenir enfin à la musique¹²⁸ qui est l'art affirmant le plus profondément la réalité.

¹²⁴ Bergson, *Le rire*, op.cit., p. 464 (123-124).

¹²⁵ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1444 (244).

¹²⁶ Selon Bergson, les peintres et les sculpteurs perçoivent, non pour eux, mais pour elles-mêmes les formes et les couleurs qui font transparaître la vie intérieure des choses. Par leur œuvre, ils la font entrer, peu à peu, dans notre perception, d'abord quelque peu déconcertée. Bergson montre dans *Le rire* (p. 461 / 118-119) qu'ils nous révèlent ainsi la réalité, en nous détachant des préjugés des formes et des couleurs, interposés entre notre œil et la réalité. Les artistes sont des hommes desquels remonte une certaine vision des choses qui deviendra la vision de tous les hommes. Si nous admirons tant leurs œuvres, ce n'est pas parce qu'elles nous

Mais contentons-nous d'examiner les inventions produites par les romanciers, dont l'approche bergsonienne sera confrontée, plus loin, à celle de Proust. Bergson distingue deux types de romanciers, en fonction de leur méthode de composition. Les romanciers peuvent mettre en œuvre l'une des deux fonctions de l'art : un art fabulateur ou un art créateur. La première méthode de composition littéraire consiste, pour l'écrivain, à user de la fonction naturelle de fabulation (ou fiction), à faire surgir des représentations imaginaires, en créant une histoire et des personnages. A cette fin, il use des mots ordinaires de la langue, en combinant les idées déjà emmagasinées en eux. L'œuvre peut être forte, mais elle ne fait que prolonger le fond de l'intelligence sociale et de ses valeurs¹²⁹. En revanche, la seconde méthode de composition met seule en œuvre un véritable art créateur et se

plaisent subjectivement, mais parce que nous avons déjà perçu ce qu'elles nous montrent, mais dans une vision brillante et évanouissante qui se décolore pour former notre perception ordinaire, comme Bergson le montre dans *La pensée et le mouvant* (p. 1371 / 150). Leur art ne consiste ni à reproduire un modèle, ni à figurer un type impersonnel et abstrait, mais à rendre l'individualité de la chose que l'œil ne voit pas. Ce qui est mis en évidence ici, c'est la conversion du regard, de l'extérieur vers l'intuitif : les peintres, tels Léonard de Vinci, Corot et Turner, portent sur le réel un regard qui refuse de le réduire à sa dimension spatiale, à le représenter, mais qui tente d'en restituer la luminosité, l'ondulation, c'est-à-dire la durée qui en est la source.

¹²⁷ Le poète, selon Bergson, se replie sur lui-même : derrière le mot banal, il cherche le sentiment simple et pur. Il nous invite au même effort, en tentant de nous faire voir ce qu'il a vu : par des arrangements rythmés de mots qui s'organisent et s'animent d'une vie originale, il nous suggère des choses que le langage n'était pas fait pour exprimer. A partir des matériaux du poète (paroles et images), les sentiments se développent en images, qui elles-mêmes se déploient en paroles, comme l'indique Bergson dans *La pensée et le mouvant* (p. 1467-1468 / 274). En voyant repasser ces images devant nos yeux, nous éprouvons à notre tour le sentiment qui en était l'équivalent émotionnel. Ces images se réalisent fortement, grâce aux mouvements réguliers du rythme, par lequel l'âme s'oublie, comme dans un rêve, pour voir et penser comme le poète. En réalité, le poète parvient à s'insérer dans une intuition plus vaste qui provient du fond de la vie créatrice : il opère un élargissement de la perception, contenue dans son œuvre particulière, vers l'élan créateur de la vie qu'il réfracte. Cependant, l'existence séparée des mots, entre lesquels la vie s'arrête, ne lui permet pas de transcrire la fluidité de la vie. C'est pourquoi l'auditeur ne peut refaire le passage, reconstituer l'unité, que de façon partielle.

¹²⁸ Dans *Le rire* (p. 462 / 120), Bergson montre que le musicien creuse encore plus profondément : sous les joies et les tristesses de la musique, nous reconnaissons quelque chose qui n'a plus rien à voir avec la parole, c'est-à-dire certains rythmes de vie et de respiration qui sont plus profonds que les sentiments les plus intérieurs. Le musicien impose la musique à notre attention et fait que nous nous y insérons involontairement nous-mêmes, comme des passants qui entrent dans une danse. La musique ébranle, tout au fond de nous, quelque chose qui attendait le moment de vibrer. Bergson indique, dans *Les deux sources de la morale et de la religion* (p. 1189-1190 / 268), comment le travail du musicien consiste, à partir des arrangements et réarrangements sur le plan intellectuel, à remonter vers un "point situé hors du plan", pour y chercher "la direction, l'inspiration". C'est en ce point que siège une indivisible émotion que l'intelligence tente d'explicitement en musique ce qui est plus que musique : l'émotion musicale. Par l'écoute musicale, nous sommes pris à chaque instant dans ce que la musique suggère. C'est pourquoi la musique n'introduit pas de sentiments en nous, mais elle nous introduit plutôt en eux (p. 1008 / 36).

¹²⁹ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op.cit., p. 1190-1191 (269).

présente comme plus ambitieuse. Elle part d'une exigence de création que l'esprit a sentie une fois en lui et dont il tente de communiquer le sens. Elle consiste à remonter jusqu'à une émotion unique, à cette "vision brillante", à revenir ainsi à une perception pure, perception d'avant le tournant de l'expérience humaine utilitaire. L'exigence de création consiste donc à entrer, par le biais de l'intuition, dans la représentation et la tourner sur elle-même, pour remonter vers l'émotion unique. L'écrivain tente ainsi de réaliser l'irréalisable : faire coïncider ces éléments sensibles uniques avec des mots communs. Comment peut-il y parvenir ? Selon Bergson, la solution est de "violenter les mots, forcer les éléments"¹³⁰. L'esprit se transporte dans l'émotion originale et unique, avec laquelle l'intuition coïncide, et cherche ensuite à l'étaler, tant bien que mal, dans un effort douloureux, en concepts multiples et communs, donnés d'avance dans les mots. C'est la méthode du "romancier hardi" qui déchire le voile conventionnel des mots et montre, sous la juxtaposition d'états simples, une pénétration infinie de mille impressions diverses qui ont déjà cessé d'être au moment où on les nomme. Cependant, il ne présente qu'une ombre qui laisse soupçonner la nature extraordinaire et illogique de la chose qui la projette. Il a certes invité à la réflexion, en mettant dans l'expression extérieure ce qui est pénétration mutuelle et qui constitue l'essence des éléments exprimés¹³¹. Mais ce "romancier hardi" a fait servir le langage pour ce qu'il n'était pas fait pour servir et lui a imposé une vocation nouvelle : "annoncer indirectement le jour dont il est l'ombre". Le mot est violenté par le romancier qui l'ouvre à la mobilité, en se défaisant des mots-étiquettes et en recherchant la qualité, la finesse, l'intensité, marques de l'individuel. Le romancier donne ainsi au mot un pouvoir de dévoilement. Il y a donc une visée métaphysique de l'art, notamment de la littérature, dont la philosophie se nourrit avec profit. En effet, la littérature permet le passage de

¹³⁰ Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, op.cit., p. 1191 (270).

¹³¹ Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op.cit., p. 88-89 (99-100).

l'impuissance à exprimer au pouvoir de suggestion¹³² : elle est une expérience qui confirme la possibilité d'un élargissement de la perception.

Pourtant, et Bergson ne varie pas sur ce point, la littérature ne peut pas satisfaire le philosophe pour deux raisons. Premièrement, le philosophe ne peut pas se contenter du détachement "naturel" de l'artiste. En effet, le philosophe doit opérer un "détachement voulu, raisonné, systématique"¹³³, même s'il reconnaît que l'art constitue une expérience décisive qui confirme l'accès possible à la réalité même. Bien plus, l'art ne dilate la perception qu'en surface (plutôt qu'en profondeur) et enrichit ainsi seulement le présent. En revanche, la philosophie permet, à la fois, de ne pas isoler le présent du passé qu'il traîne avec lui, de saisir la réalité dans une perspective dynamique qui emporte les choses et les êtres et, en somme, de vivre davantage. Deuxièmement, le langage de la philosophie ne peut pas se satisfaire du pouvoir de suggestion que l'art propose. La philosophie doit tracer un chemin méthodique pour l'intuition. L'intuition doit "se loger" dans des concepts, des concepts mouvants, fluides¹³⁴, taillés à l'exacte mesure des choses.

Avant d'examiner plus en détail le sens de ces concepts mouvants, il convient de s'arrêter sur la notion d'image. Jusqu'à présent, la notion d'image est restée vague et semblait seulement envisagée sur le plan psychologique : dans l'effort intellectuel, l'image pouvait être apparentée à l'image mentale. Or, Bergson accorde à l'image une place telle, qu'il convient d'en cerner davantage les contours et d'en abandonner une approche strictement psychologique. Précisons ce que Bergson entend par "image". Dans le premier

¹³² Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, op.cit., p. 14-15 (12) : "L'art vise à imprimer en nous des sentiments plutôt qu'à les exprimer : il nous les suggère (...) Tout sentiment éprouvé par nous revêtira un caractère esthétique, pourvu qu'il ait été suggéré, et non pas causé".

¹³³ Bergson, *Le rire*, op.cit., p. 461 (118).

¹³⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1421-1422 (213).

chapitre de *Matière et mémoire*¹³⁵, Bergson aborde la notion d'image d'une façon tout à fait originale, en se plaçant sur le plan ontologique. En effet, l'univers est assimilé à un ensemble d'images dans lequel rien de nouveau ne pourrait se produire sans l'intermédiaire de certaines images particulières, dont le type m'est fourni par mon corps : mon corps est la configuration de cette image particulière. Dans l'ensemble du monde matériel, mon corps est donc une image comme les autres images, recevant et rendant le mouvement, avec la seule différence qu'il paraît choisir la manière de rendre ce qu'il reçoit. En réalité, mon corps est un centre d'action, un "objet destiné à mouvoir les objets". Autrement dit, la matière, c'est pour nous un ensemble d'images. Dès lors, l'image est "*une certaine existence qui est plus que ce que l'idéalisme appelle une représentation, mais moins que ce que le réaliste appelle une chose*"¹³⁶. Bergson renvoie ainsi dos à dos l'idéalisme et le réalisme. Mais d'où proviennent les images ? Contrairement à une croyance répandue, ce n'est pas le cerveau qui engendre les images intérieures et qui est la condition de l'image totale (l'univers). Selon Bergson, le cerveau n'est qu'une image parmi les images, une partie de l'image totale. En effet, ni les nerfs, ni les centres nerveux ne peuvent conditionner l'image de l'univers. En tant que centre d'action, foyer d'initiative, mon corps ne saurait faire naître la représentation¹³⁷. Dès lors, si la matière est l'ensemble des images et la perception de la matière ces mêmes images rapportées à l'action possible d'une certaine image déterminée (mon corps), cela signifie que toute image, dans cet ensemble, est intérieure à certaines images et extérieure à d'autres images. C'est pourquoi les images peuvent être réparties en deux systèmes différents : d'une part, celui de la science où chaque image varie pour elle-même et dans la mesure où elle subit l'action réelle des images environnantes (rapportée à

¹³⁵ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 169-223 (11-80).

¹³⁶ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 161 (1).

¹³⁷ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 172 (14).

elle-même, chaque image garde toutefois une valeur absolue); d'autre part, celui de la conscience où toutes les images varient pour une seule image et dans la mesure variable où elles réfléchissent l'action possible de cette image privilégiée (c'est le monde de la conscience où toutes les images se règlent sur une image centrale, mon corps, dont elles suivent les variations). Plus précisément encore, l'image présente (la réalité objective) a la nécessité d'agir, par chacun de ses points, sur tous les autres points des autres images, de transmettre la totalité de ce qu'elle reçoit, d'opposer à chaque action une réaction égale et contraire, d'être le chemin par lequel passent, en tous les sens, les modifications qui se propagent dans l'univers. Mais comment passe-t-on de l'image présente (la matière) à la représentation ? L'image présente se convertit en représentation, en image représentée, si on veut l'isoler, en isoler l'enveloppe. Autrement dit, la représentation est là, mais toujours virtuelle, neutralisée. Cette thèse originale permet à Bergson de trancher le débat entre l'idéalisme et le réalisme autour de la question de l'existence de l'univers dans notre pensée ou hors de celle-ci¹³⁸. Elle modifie également la conception de la perception. En effet, orientée vers l'action, la perception est conscience imprégnée de souvenirs : elle est actualisation d'un certain nombre d'images particulières, à partir d'un stock mnésique, en fonction d'un ajustement aux déterminations des corps extérieurs présents, pendant l'action du sujet. La perception n'est donc pas la formation d'une image mentale relative à une réalité hétérogène : elle se situe plutôt au carrefour de deux mondes d'images : l'un intérieur (la conscience-mémoire) et l'autre extérieur (la réalité matérielle). Ces remarques

¹³⁸ L'idéalisme, subjectif, fait dériver la science de la conscience, tandis qu'à l'inverse le réalisme matérialiste fait dériver la conscience de la science. Dans les deux cas, on pose l'un et on fait dériver l'autre, mais aucun n'aboutit, parce qu'aucun n'est impliqué dans l'autre, chacun se suffisant à lui-même. Dans le cas de l'idéalisme, la science est accident, tandis que dans le cas du réalisme la perception est accident, mais dans les deux cas, la perception a un intérêt spéculatif : elle est connaissance pure. Percevoir signifie, avant tout, connaître. Or, selon Bergson, c'est là un postulat pour le moins contestable, car la perception est, en réalité, toute entière orientée vers l'action et non vers la connaissance pure : elle est conscience imprégnée de souvenirs.

éclaircissent la notion d'image d'un jour nouveau. L'image n'est pas le produit d'une création, mais elle se révèle, saisie à travers la réceptivité, comme ce qui se tient à la jointure de la présence immédiate et de la représentation. Selon Bergson, l'image peut être présente sans être représentée. Autrement dit, elle peut être, sans être perçue. Aussi le passage de la présence à la représentation peut-il s'effectuer de deux façons, selon Bergson : par augmentation ou par diminution. Dans le premier cas, si le passage s'effectue par augmentation, par ajout, la distance entre présence et représentation devient infranchissable ; en effet, il y aurait plus dans la représentation que dans la présence ; aussi le passage de la matière à la perception resterait-il enveloppé d'un mystère impénétrable. Dans le second cas, si le passage s'effectue par diminution, il y a moins dans la représentation que dans la présence ; dès lors, il suffit que les images présentes abandonnent quelque chose d'elles-mêmes, pour être converties en représentations. Comment s'obtient cette conversion ? Selon Bergson, il faut obscurcir certains côtés de la chose, la diminuer de la plus grande partie d'elle-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une chose, s'en détache comme un tableau. Notre représentation des choses naîtrait donc, pour Bergson, de ce que celles-ci viennent se réfléchir contre notre liberté¹³⁹ : la représentation est donc la mesure de notre action possible sur les corps et résulte de l'élimination de ce qui n'intéresse pas les besoins. Cependant, avant de devenir représentation, image représentée, l'image est à la fois coextensive à l'esprit, à travers la conservation intégrale des souvenirs, et consubstantielle à la matière, car la matière est image (elle existe pour être perçue) que la conscience intériorise progressivement sous forme de souvenirs. L'image est donc à la fois la réalité et ce que nous en saisissons. Cette approche de l'image permet à Bergson d'éviter d'entrer

¹³⁹ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 187 (34).

tant dans une philosophie de la représentation et le faux problème du solipsisme (comme construction artificielle de l'idéalisme) que dans une philosophie réaliste et le faux problème du réel en soi et pour soi.

Parmi les images ainsi définies, Bergson accorde une attention particulière à l'image "médiatrice", dont use le philosophe. Par la méthode de l'intuition, le philosophe fait une expérience épurée, dégagée des cadres constitués par l'intelligence lors de l'action sur les choses : cette expérience, loin d'être intemporelle, cherche à s'installer dans la durée concrète, en suivant le réel dans ses sinuosités, et à éclaircir le détail du réel¹⁴⁰. Bergson distingue deux espèces d'images médiatrices : l'une, voisine de l'intuition, dont peut avoir besoin, d'une part, le philosophe pour lui-même mais qui reste inexprimable (toute l'œuvre du philosophe est alors une tentative pour l'exprimer) et d'autre part, son interprète qui en use pour s'approcher de l'intuition ; l'autre, qui se présente à l'esprit du philosophe, lorsqu'il veut exposer sa pensée à autrui¹⁴¹. Présentons ces deux sortes d'images médiatrices.

La première espèce d'image médiatrice est celle que tente de ressaisir et fixer l'interprète, le lecteur du philosophe. En effet, l'intuition d'un philosophe est souvent inexprimée et inexprimable, car celui-ci n'a pas pu en donner la "formule". Son lecteur ne peut qu'en donner une certaine image médiatrice, située entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent. L'image médiatrice est une image fuyante et évanouissante qui hante, inaperçue peut-être, l'esprit du philosophe, qui le suit comme son ombre dans les détours de sa pensée et qui se rapproche davantage de l'intuition que l'expression conceptuelle nécessairement symbolique, à laquelle l'intuition doit recourir pour fournir des explications¹⁴². Selon Bergson, ce qui caractérise l'image

¹⁴⁰ Bergson, *L'Evolution créatrice*, op.cit., p. 801 (362).

¹⁴¹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1400 (187), note 1.

¹⁴² Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1346-1347 (118-120).

médiatrice, c'est la puissance de négation qu'elle porte en elle. En effet, l'intuition "défend", empêche de croire aux évidences fréquemment admises : tel le démon de Socrate, elle souffle à l'oreille du philosophe devant les idées couramment acceptées : "Impossible !" ¹⁴³. Telle est la force singulière de cette puissance intuitive de négation : même si ses affirmations sont appelées à varier, le philosophe ne variera guère dans ce qu'il nie et ce sera en vertu de la puissance de négation immanente à l'intuition ou à son image. L'image médiatrice se présente donc comme une traduction de l'intuition : elle se dessine, dans l'esprit du lecteur-interprète, au fur et à mesure qu'il avance dans l'étude de l'œuvre du philosophe. L'interprète se rapproche ainsi de l'intuition originelle ¹⁴⁴, à condition qu'il puisse atteindre l'image médiatrice, image qui est presque matière en ce qu'elle se laisse encore voir et presque esprit en ce qu'elle ne se laisse plus toucher : elle est ce "fantôme" qui hante le lecteur, lorsqu'il tourne autour de la doctrine et auquel il faut s'adresser pour obtenir un signe décisif, une indication de l'attitude à prendre et du point à regarder. Mais comment être sûr que c'est bien cette image-là qui habitait l'esprit du philosophe ? Peu importe, selon Bergson, si elle n'a aucune ressemblance matérielle avec elle : l'essentiel est qu'elle en soit un équivalent, comme deux traductions, en langues différentes, du même original. Peut-être d'autres images équivalentes furent-elles présentes à travers l'évolution de la pensée du philosophe. Peut-être même, n'y en avait-il aucune, le philosophe se contentant de reprendre directement contact avec l'intuition même. Mais, sous peine de réduire l'intuition à une pensée vague et l'esprit de la doctrine à une abstraction, le lecteur-interprète doit rétablir cette image intermédiaire pour restituer l'intuition comme ce qu'il y a de plus précis dans le système et l'esprit comme ce qu'il y a de plus concret. Bergson illustre son propos en dégageant les deux images médiatrices qui dérivent immédiatement et s'approchent le plus

¹⁴³ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1348 (120).

¹⁴⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1356 (130).

de l'intuition génératrice de la doctrine de Berkeley¹⁴⁵. En somme, lorsque le philosophe n'a pas pu livrer directement l'intuition, exposer cette expérience de pensée inexprimée et inexprimable, en donner la formule, l'interprète en fournit, au mieux, l'image médiatrice, fuyante et évanouissante, dont le principal caractère est la puissance de négation, immanente à l'intuition (le philosophe ne varie pas sur ce qu'il nie).

La seconde espèce d'image médiatrice, dont use le philosophe, est celle qui lui permet d'exposer sa doctrine à autrui. Pour accéder à l'intuition, le philosophe dispose de deux moyens d'expression : l'image et le concept¹⁴⁶. Bergson présente ainsi trois instances (l'intuition, l'image et le concept) qui sont figurées selon un segment de droite vertical où l'image occupe la position médiane, ou encore selon un cône, à la base duquel les concepts représentent l'extension maximale et où l'intuition est la pointe extrême, point unique et simple de resserrement. Cependant, selon Bergson, on ne peut pas aller au-delà de l'image, remonter plus haut qu'elle, sans retomber dans des concepts plus vagues et plus généraux que ceux dont on était parti. Autrement dit, tenter de formuler discursivement l'intuition, c'est tomber dans la plus mauvaise des abstractions. Prétendre court-circuiter le moment de l'image, c'est convertir l'intuition en abstraction. Le moment de l'image est donc un moment nécessaire dans l'expression de la pensée d'un philosophe. Mais que veut dire Bergson,

¹⁴⁵ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1351-1358 (125-133) : les deux images médiatrices sont, chez Berkeley, la matière comme "*mince pellicule transparente située entre l'homme et Dieu*" et la matière comme "*une langue que Dieu nous parle*" (p. 1356 / 131)

¹⁴⁶ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1357 (131-132) : « *C'est en concepts que le système philosophique se développe ; c'est en une image qu'il se resserre quand on le repousse vers l'intuition dont il descend : que si on veut dépasser l'image en remontant plus haut qu'elle, nécessairement on retombe sur des concepts, et sur des concepts plus vagues, plus généraux encore, que ceux d'où on était parti à la recherche de l'image et de l'intuition. Réduite à prendre cette forme, embouteillée à la sortie de la source, l'intuition originelle paraîtra être ce qu'il y a au monde de plus fade et de plus froid : ce sera la banalité même (...). Prenons tout ce que le philosophe a écrit, faisons remonter ces idées éparpillées vers l'image d'où elles étaient descendues, haussons-les, maintenant enfermées dans l'image, jusqu'à la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées, attachons-les à cette formule et regardons-la, elle si simple, se simplifier encore, d'autant plus simple que nous aurons poussé en elle le plus grand nombre de choses, soulevons-nous enfin en elle, montons vers le point où se resserrerait en tension tout ce qui était donné en extension dans la doctrine : nous nous représenterons cette fois comment de ce centre de force, d'ailleurs inaccessible, part l'impulsion qui donne l'élan, c'est-à-dire l'intuition même ».*

lorsqu'il invite à remonter jusqu'à "*la formule abstraite qui va se grossir de l'image et des idées*" ? A certains égards, la notion de "formule" est ce qu'il y a de plus vide. Mais c'est également et surtout ce qui exige à la fois d'être développé et d'être simplifié. La formule, c'est le terme final avant l'intuition. Il s'agit, pour Bergson, d'insuffler un peu de vie dans des concepts trop généraux où l'intuition se formule trop vite. Comment y parvenir ? Comment développer la formule ? Selon Bergson, la réponse se trouve dans l'acte d'écrire. En effet, écrire, c'est faire grossir la formule des images qu'elle appelle, c'est la simplifier en la développant. Ecrire, c'est partir de la formule pour y revenir : il s'agit là d'un travail incessant de reformulation, de rectification. En effet, le texte écrit vise à faire varier l'image et la formule, à les expliciter de façon changeante, à en explorer les modifications, à en repérer les expressions indues et à les rectifier. On comprend mieux pourquoi Bergson soutient que, pour ressaisir l'intuition même, il n'y a que deux moyens d'expression, l'image et le concept, qui doivent être pris ensemble : tous deux sont des moyens de médiation qu'il faut faire travailler ensemble. Pourtant, nulle image ne remplacera jamais l'intuition, même si l'image a l'avantage de nous maintenir dans le concret et si beaucoup d'images diverses peuvent, par la convergence de leur action, diriger l'esprit vers le point précis où il y a une certaine intuition à saisir. Bien plus, en choisissant des images aussi disparates que possibles, on empêche l'une d'elles d'usurper la place de l'intuition, puisqu'elle serait immédiatement chassée par ses rivales. En faisant que toutes ces images exigent de notre esprit la même attention, on s'habitue progressivement à une disposition particulière : l'esprit s'apparaît à lui-même sans voile. Bergson l'illustre par l'exemple du « moi qui dure »¹⁴⁷ en utilisant

¹⁴⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1396-1400 (182-187). Dans ce passage, les images utilisées par Bergson semblent hétéroclites. En réalité, elles sont reliées par une série de transformation réglées : on passe d'une image à l'autre en gardant une propriété (volume, espace, quantité, forme) tout en abandonnant une autre qui suit. Bergson présente quatre images successivement : la sphère, le rouleau, le spectre, l'élastique. D'abord, la sphère dont la surface congelée est composée d'une croûte solidifiée et dont l'intérieur est

successivement quatre images (la sphère, le rouleau, le spectre, l'élastique) dont aucune n'est satisfaisante. Selon Bergson, toute comparaison reste insuffisante, toute métaphore ne peut rendre un des aspects sans sacrifier les autres, car le "moi qui dure" (la durée intérieure) est à la fois : variété des qualités, continuité de progrès, unité de direction qu'aucune image ne peut représenter. Pourtant, selon Bergson, le recours à la métaphore comme moyen d'expression est inévitable, même s'il est inadéquat : la métaphore permet l'effectuation de la virtualité (la vie intérieure) ; elle est son mode de déploiement, son expression provisoire et dégradée. La métaphore est même, selon Bergson, un détour obligé dans le processus même de l'analyse philosophique. Bergson y insiste à plusieurs reprises : pour communiquer l'intuition, comparaisons et métaphores suggèrent ce qu'on n'arrive pas à exprimer ; elles ne constituent pas un détour, mais permettent d'aller droit au but. En effet, si on ne parlait qu'un langage abstrait, "scientifique", on ne donnerait de l'esprit que son imitation par la matière, car les idées abstraites ont été tirées du monde extérieur et impliquent toujours une représentation spatiale. Les idées abstraites nous inviteraient ainsi à nous représenter l'esprit sur le modèle de la matière, et à le penser par transposition, c'est-à-dire par métaphore : *"Il y a des cas où c'est le langage imagé qui parle sciemment au propre et le langage abstrait qui parle inconsciemment au figuré"*¹⁴⁸. Mais, dès qu'on aborde le monde spirituel, l'image, si elle ne cherche qu'à suggérer, peut donner la vision directe, tandis que le terme abstrait, qui est d'origine spatiale et qui prétend exprimer, laisse le plus souvent dans la métaphore. Toutefois, il faut également rappeler que Bergson insiste sans

écoulement des éléments qui s'interpénètrent ; cet écoulement qui a une direction, rétrospectivement constatée, n'a pas de comparaison possible avec ce qui existe ; ensuite, le rouleau, qui se donne d'abord comme déroulement (la vie), puis comme enroulement (pelote de laine, boule de neige), n'est ni déroulement, ni enroulement, car tous deux sont des images spatiales inadéquates ; puis le spectre à mille nuances dont les nuances sont juxtaposées et spatialisées, donc contraires à la durée ; enfin, l'élastique, qui est imaginé contracté en un point à partir duquel une action indivisible trace une ligne, est également une image incomplète. De cet exposé, Bergson conclut qu'aucune image n'est satisfaisante, toutes sont insuffisantes.

¹⁴⁸ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1285 (42).

cesse sur le fait que l'intuition ne peut se communiquer que par l'intelligence. Pour être propagée à d'autres hommes, l'intuition doit se réfracter en concepts¹⁴⁹, se loger dans des concepts¹⁵⁰, se communiquer par l'intelligence, par les idées, se transmettre en chevauchant les idées¹⁵¹, en s'adressant de préférence aux idées les plus concrètes, qu'entoure une frange d'images¹⁵². Ces idées les plus concrètes, Bergson les considère comme d'abord obscures, issues de l'intuition ou plutôt captant plus ou moins celle-ci, et les distingue nettement des concepts "clairs", spontanément fabriqués par l'intelligence. Ces idées les plus concrètes rayonnent à l'extérieur et illuminent toute une région de la pensée : Bergson les nomme "concepts mouvants". Les concepts mouvants doivent être minutieusement distingués des concepts usuels, "tout faits", fixes, inaptes à restituer la mobilité du réel, évoqués plus haut. Après avoir écarté les concepts tout faits, déposés dans les mots, et en accédant à une vision directe du réel, le philosophe construit de nouveaux concepts, "mouvants, fluides", pour exprimer la réalité en tenant compte de ses articulations. Les concepts mouvants sont des concepts taillés sur mesure, à la mesure de la chose, pour capter la mobilité saisie intuitivement par le philosophe. Leur construction exige de violenter la pensée, de renverser ses opérations habituelles et de refondre sans cesse les catégories pour suivre les sinuosités de la réalité : ces nouveaux concepts sont des concepts souples, mobiles, toujours prêts à se mouler sur les formes fuyantes de l'intuition¹⁵³. Dans la mesure où le concept mouvant est taillé sur mesure pour la chose, il ne s'applique qu'à elle et

¹⁴⁹ Bergson, *L'Evolution créatrice*, op.cit., p. 697 (239).

¹⁵⁰ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1275 (31).

¹⁵¹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1285 (42).

¹⁵² Rappelons que Bergson distingue trois sortes d'idées produites par l'intelligence : la première sorte renvoie à des ressemblances objectives dans les corps vivants (ressemblances biologiques) ; la deuxième sorte renvoie à des identités objectives dans les corps (identités matérielles) ; la troisième sorte relève d'exigences subjectives dans les objets fabriqués. Ces dernières sont fabriquées de deux façons : par l'action et par la spéculation. L'intelligence crée ainsi "l'idée générale d'idée générale" et construit à sa guise des idées générales : elle commence d'abord par celles qui favorisent la vie sociale ; elle poursuit ensuite par celles qui intéressent la spéculation ; elle termine par celle qu'elle construit pour rien, pour le plaisir.

¹⁵³ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1401-1402 (188).

conduit à une représentation unique, simple : le concept mouvant est une idée concrète qu'entoure une frange d'images, une idée qui ne peut être figée dans une définition univoque sans être dénaturée, sans devenir un concept rigide et généralisable ; il est la "*formule abstraite qui se grossit d'images et d'idées*", présentée plus haut. Dans la philosophie de Bergson, les concepts mouvants ont pour nom : l'intuition, la durée, l'élan créateur, le moi, etc. Bergson ne cesse de les reprendre, de les enrichir : aucune de leurs significations n'en est le dernier mot. C'est à cette construction de concepts mouvants que Bergson s'attache et qu'il nomme "l'empirisme vrai". Il s'agit de chasser les concepts tout faits et de s'en remettre à l'expérience intuitive qui élargira, assouplira les concepts, en leur adjoignant tout au plus l'image entourée d'une frange colorée, annonçant ainsi que les concepts ne contiennent pas l'expérience tout entière¹⁵⁴. Autant dire que l'empirisme vrai est un travail d'une extrême difficulté : il travaille sur mesure et est obligé, pour chaque chose étudiée, de fournir un effort radicalement nouveau. Il s'agit, en somme, de s'affranchir des conditions de l'action utile et d'aller chercher l'expérience à sa source, suivre les ondulations du réel, entrer dans ce qui se fait, se fondre dans le tout, en se contentant de résultats approximatifs, capables d'être corrigés et complétés indéfiniment.

La présentation des deux sortes d'images médiatrices permet de saisir la provenance de l'expression deleuzienne "image de la pensée" dans *Proust et les signes* : une pensée, née d'une expérience concrète, d'une intuition directe de la réalité, n'est exprimable que par deux médiations, deux moyens d'expression : l'image et le concept. Pour exprimer l'expérience, la pensée utilise nécessairement une image (l'image médiatrice) qui ne se confond pas avec elle, mais qui ne peut pas s'exprimer sans elle. Mais, même si l'image est insuffisante pour suivre les sinuosités du réel et si aucun langage n'est pourtant adéquat,

¹⁵⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1288 (45).

Bergson considère que la pensée est contrainte, pour se communiquer à autrui, de se loger dans des concepts, en les élargissant, les assouplissant et en annonçant qu'ils ne contiennent pas l'expérience toute entière, car ils sont entourés d'une frange colorée d'images. Penser le réel nécessite donc la double médiation de l'image de la pensée (l'image médiatrice) et de nouveaux concepts (les concepts mouvants).

Pour conclure, rappelons que la présentation bergsonienne du dualisme de l'intelligence et de l'intuition a permis de montrer comment Bergson procède à la critique simultanée de l'intelligence et du langage, à la suite de Nietzsche, mais de façon différente. Cette critique, Bergson la mène, selon Deleuze, à partir de l'intuition qui se présente comme une véritable méthode de retour à la réalité même. Il contourne ainsi l'impossibilité, décrétée par Kant, d'une métaphysique¹⁵⁵ élaborée sans le recours à l'expérience phénoménale. En ce sens, Bergson s'inscrit bien dans une perspective critique, mais il s'agit, pour lui, selon Deleuze, de mettre en œuvre une critique, radicale et immanente, que Kant n'a pas su mener à son terme. En effet, Bergson montre que, par l'intuition comme méthode, la pensée est capable d'une connaissance directe et précise de la réalité. L'intuition permet de s'installer dans la durée, de revenir de l'expérience à ses conditions réelles, c'est-à-dire virtuelles (et non à des conditions possibles, logiques). Selon Deleuze, la philosophie bergsonienne joue ainsi sur deux plans, l'un méthodologique (déterminer les différences de nature entre les choses, pour revenir aux choses mêmes) et l'autre ontologique (saisir la nature de la différence, en espérant qu'elle nous livre l'Être)¹⁵⁶. De plus, l'examen de l'intuition a également permis de repérer, dans *Proust et les signes*, une nouvelle source de l'expression "image de la pensée" que Deleuze reprend, après son premier usage dans *Nietzsche et la philosophie*, et à laquelle il fait subir un déplacement. Il

¹⁵⁵ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1364 (141).

¹⁵⁶ ID, p. 43.

s'agit même là (dans *Nietzsche et la philosophie* et dans *Proust et les signes*) de deux lignes, de deux séries convergentes qui tendent vers l'image de la pensée. Dans *Proust et les signes*, Deleuze réinvestit les résultats obtenus antérieurement, lors de l'étude de la philosophie bergsonienne. Nous avons montré que, dans son œuvre, Bergson s'emploie à établir que, pour rejoindre et saisir la réalité par l'intuition, la pensée exige une double médiation : l'image et le concept. Pour exprimer l'intuition, la pensée doit remonter jusqu'à l'image médiatrice, c'est-à-dire à la formule abstraite pour la grossir d'images qu'elle appelle, en la développant, par l'acte d'écriture, en la reformulant, en la rectifiant sans cesse. Le moment de l'image est donc nécessaire pour Bergson. Mais, tout aussi nécessaire est la réfraction de l'intuition en concepts, car aucune image n'est adéquate. C'est pourquoi l'intuition se réfracte en concepts, en idées les plus concrètes ou concepts mouvants, entourés d'une frange d'images, irréductibles. Autrement dit, les images qui maintiennent la pensée dans le concret, suggèrent, sous forme de comparaisons et de métaphores, ce qui ne peut pas être exclusivement exprimé conceptuellement, au risque de sombrer dans l'abstraction. Cela implique à la fois que la pensée ne peut pas parvenir à exprimer l'expérience toute entière par les seuls concepts et que les images sont inadéquates, mais inévitables : elle ne peut donc pas être transparente à elle-même et laisse dans l'ombre une part d'inexprimé et d'inexprimable. De sa lecture bergsonienne, Deleuze tire donc le résultat suivant : il y a nécessité, pour la pensée, de faire travailler ensemble image et concept ; la pensée ne peut pas réduire l'image, qui entoure et limite le concept. En revanche, lorsqu'elle se prend pour objet et tente de se saisir, la pensée dispose d'une image à fonction suggestive, qu'elle fait varier, et de concepts mouvants qu'elle crée pour se saisir dans son mouvement. Toutefois, comme le montrera le paragraphe suivant, Deleuze se sépare de Bergson, lorsque ce dernier présente l'image comme métaphore suggestive : en renonçant à penser l'image comme

métaphore et comparaison, Deleuze déplace le sens de l'image en la présentant comme l'implicite de la pensée, comme un ensemble de présupposés.

3.3- Le style proustien.

Dans *Proust et les signes*, Deleuze montre que Proust opère également une critique de l'intelligence, en la menant sur le terrain de la littérature : cette critique se révèle même être une arme décisive contre l'image de la pensée de la philosophie rationaliste. Selon Proust, l'intelligence est caractérisée par son goût pour l'objectivité. En effet, elle rêve de contenus objectifs, de significations objectives qu'elle serait, par elle-même, capable de découvrir, de recevoir ou de communiquer. L'intelligence est donc objectiviste, dans la mesure où elle croit que "*la vérité doit être dite et formulée*"¹⁵⁷, car elle ignore que la vérité n'a pas besoin d'être dite pour être manifestée et qu'on peut la recueillir plus sûrement, non dans des paroles, mais dans des signes extérieurs¹⁵⁸. En réalité, l'intelligence nous pousse à la conversation (l'échange et la communication d'idées) ; elle nous incite à l'amitié (fondée sur la communauté d'idées et de sentiments) ; elle nous invite au travail (pour découvrir de nouvelles vérités communicables) ; elle nous convie à la philosophie (à l'exercice volontaire et prémédité de la pensée pour parvenir à déterminer l'ordre et le contenu des significations objectives). C'est pourquoi l'intelligence ne parvient qu'à des vérités abstraites et conventionnelles, à des vérités objectives qui résultent de la conjugaison de l'intelligence, du travail et de la bonne volonté. Leur contingence montre qu'elles n'ont d'autre valeur que possible. Dès lors, la critique de la philosophie est inséparable d'une critique de l'amitié : de même que les amis sont des esprits de bonne volonté s'accordant sur la signification des choses, des mots et des idées, le philosophe est un penseur qui présuppose en lui la bonne

¹⁵⁷ PS, p. 40.

¹⁵⁸ Proust, *Recherche*, II, p. 66.

volonté de penser, qui prête à la pensée l'amour naturel du vrai et qui fait de la vérité la détermination explicite de ce qui est naturellement pensé. Cette critique de l'intelligence aboutit à un résultat d'une grande importance : elle met en lumière l'image de la pensée de la philosophie rationaliste, c'est-à-dire ses présupposés, ce qu'elle admet implicitement ; elle procède ensuite à sa critique radicale. Selon Deleuze, Proust oppose au couple de l'amitié et de la philosophie un "couple plus obscur" formé par l'amour et l'art. Ainsi un amour, même médiocre, riche en signes et nourri d'interprétations silencieuses, vaut mieux qu'une grande amitié, bavarde et alimentée de signification explicites. En somme, une œuvre d'art vaut mieux qu'un livre de philosophie. Autrement dit, "ce qui donne à penser"¹⁵⁹ vaut mieux que la pensée.

Pour échapper aux illusions et aux dangers de l'intelligence, Proust retrouve l'idée bergsonienne d'un retour aux choses mêmes, en la développant sur le terrain de la littérature. Toutefois, Proust et Bergson procèdent différemment. Rappelons que Bergson tentait de tourner l'intelligence en s'installant dans la durée par l'intuition. Il s'agissait pour lui de dépasser l'expérience phénoménale vers ses conditions réelles, c'est-à-dire virtuelles. En réalité, Bergson se plaçait, en tant que philosophe, sur le terrain transcendantal découvert par Kant, en posant la "question de droit" (les conditions de possibilité de l'expérience), mais il lui faisait subir un important bouleversement. A la différence de Kant, Bergson usait de l'intuition comme méthode pour aller "*au-delà du tournant de l'expérience*", vers ses conditions réelles, c'est-à-dire virtuelles. Il modifiait ainsi le champ transcendantal du rationalisme, en instaurant un empirisme supérieur, un empirisme "vrai".

¹⁵⁹Proust, *Recherche*, II, p. 549 : "*Dans ces premiers poèmes, Victor Hugo pense encore, au lieu de se contenter, comme la nature, de donner à penser. Des 'pensées', il en exprimait alors sous la forme la plus directe, presque dans le sens où le duc prenait le mot, quand, trouvant vieux jeu et encombrant que les invités de ses grandes fêtes, à Guermantes, fissent, sur l'album du château, suivre leur signature d'une réflexion philosophico-poétique, il avertissait les nouveaux venus d'un ton suppliant : 'Votre nom, mon cher, mais pas de pensée !'*".

Pour Bergson, on ne pouvait pas se satisfaire de simples conditions de possibilités, conditions plus larges que le conditionné, qui laissent échapper ce dont elles sont censées rendre compte, c'est-à-dire en donner la raison suffisante. Il fallait, selon Bergson, dégager les conditions réelles de l'expérience et cela, seule l'intuition le permettait par un double effort de division et de différenciation, selon un double mouvement qui donnait accès à la chose comme "universel concret".

Mais Proust n'est pas philosophe, il est romancier. Aussi s'écarte-t-il de Bergson sur deux points, en opérant une double substitution : d'une part, il substitue le plan des sensations, construites par l'art, au plan des concepts de la philosophie ; d'autre part, il substitue la pensée artiste involontaire à la pensée naturelle et volontaire du philosophe.

Suivant le premier point, Proust se sépare de Bergson sur la fonction de l'art. En effet, selon Deleuze, pour accéder à la réalité, Proust accorde une place centrale à l'art, aux dépens du chemin méthodique de l'intuition philosophique. A l'intuition bergsonienne, il substitue le style. Le romancier obtient, par le style, un retour aux choses mêmes. Il se place, non sur le plan des concepts, mais sur le plan des sensations qu'il construit. Par la littérature, Proust expérimente, selon Deleuze. Cette expérimentation lui révèle que la pensée ne trouve pas la vérité en et par elle-même, mais qu'elle la produit par la rencontre avec des signes. Dès lors, la vérité se temporalise en se produisant dans une rencontre sensible. Il y a donc une véritable divergence entre Proust et Bergson sur la fonction de l'art. Pour Bergson, l'intuition donnait accès aux choses mêmes et produisait une connaissance conceptuelle, directe et précise, au moyen de concepts mouvants, entourés d'une frange d'images, tandis que l'art ne jouait pour lui qu'un rôle de révélateur de la réalité des choses. Bergson reprochait à l'art de ne pas restituer la profondeur temporelle de cette réalité que seul le concept permettait d'assurer : l'art se contentait de suggérer superficiellement la réalité des

choses. Bergson maintenait néanmoins l'image, comme frange entourant le concept, image qu'il s'agissait de faire varier sous forme de métaphores et de comparaisons. En revanche, Proust accorde une place centrale à l'art : le romancier accède aux choses mêmes, non par l'intuition philosophique, mais par le style. Le romancier ne se place pas sur le plan des concepts, où l'intuition s'étalerait en concepts fluides, mais sur le plan des sensations qu'il révèle par son travail d'écriture, par le style. Or, le style ne peut pas se réduire, chez Proust, à décrire et à suggérer : il "explique"¹⁶⁰. Le style, c'est l'explication des signes. Par le style, le romancier capte directement les sensations. Autrement dit, le romancier écrit avec des sensations que le style révèle en actualisant leurs vérités. De ce changement de plan, il découle que la vérité ne se donne pas dans une intuition, à la suite d'un effort intellectuel : c'est par le travail d'écriture que la vérité s'actualise dans une rencontre sensible et aléatoire avec des signes et cela constitue un apprentissage qui prend du temps.

Suivant le deuxième point, Proust montre, selon Deleuze, que la pensée n'est pas le privilège du philosophe. Il y a une pensée artiste qui n'est pas le produit d'une volonté et d'une méthode, mais le résultat d'une aventure involontaire, faite de rencontres avec des signes. La pensée n'est pas une activité naturelle, mais elle se produit par le dehors, par ce qui lui est hétérogène, par ce qui la force à naître à elle-même : la pensée est donc le produit d'une genèse, comme la suite de notre propos l'établira.

Tel est l'enseignement que Deleuze recueille de sa lecture de Proust. Le romancier ne se place pas sur le plan des concepts, mais sur celui des sensations qu'il construit par l'écriture. En lisant Proust, Deleuze se place ainsi sur le terrain hétérogène de la littérature

¹⁶⁰ Proust, *Contre Sainte-Beuve*, Paris, Gallimard, 1954 (édition posthume), collection Folio 2002 (réédition), p. 201 : "Dans Balzac (...) coexistent non digérés, non encore transformés, tous les éléments d'un style à venir qui n'existe pas. Le style ne suggère pas, ne reflète pas : il explique. Il explique d'ailleurs à l'aide des images les plus saisissantes, mais non fondues avec le reste, qui font comprendre ce qu'il veut dire comme on le fait comprendre dans la conversation si on a une conversation géniale, mais sans se préoccuper de l'harmonie du tout et de ne pas intervenir".

qui lui permet d'expérimenter, c'est-à-dire de produire des concepts, occasionnés par la rencontre de l'œuvre littéraire : il ne s'agit pas d'interpréter l'œuvre, mais d'expérimenter par sa rencontre. Deleuze apprend donc de cette expérience de lecture : il fait une expérience de pensée et produit des concepts. Bien plus, cette expérience de pensée permet de lutter contre les deux derniers présupposés de l'image de la pensée. En somme, l'œuvre de Proust présente une double originalité à l'égard, d'une part, de la fonction de l'art et, d'autre part, du sens de la pensée : elle constitue une véritable critique de l'image de la pensée de la philosophie rationaliste que Bergson avait initiée sur le terrain de la philosophie, sans y parvenir complètement (Bergson conservait notamment à l'intuition un caractère volontaire).

Il reste désormais à éclairer cette double substitution (celle du plan des sensations construites au plan des concepts ; celle de la pensée-artiste involontaire à la pensée naturelle et volontaire du philosophe) : c'est l'objet de l'approfondissement des deux derniers présupposés.

4- Critique du deuxième présupposé : le problème du rapport de la pensée au sensible.

Rappelons le second présupposé : *"En découle la méthode de la philosophie : d'un certain point de vue, la recherche de la vérité serait le plus naturel et le plus facile ; il suffirait d'une décision, et d'une méthode capable de vaincre les influences extérieures qui détournent la pensée de sa vocation et lui font prendre le faux pour le vrai"*¹⁶¹.

En d'autres termes, le second présupposé porte sur l'acte de penser dans son rapport avec le sensible. En effet, penser, c'est user d'une méthode qui a pour première fonction de conjurer les influences extérieures, surtout sensibles, détournant la pensée de sa vocation et

¹⁶¹ PS, p. 115-116.

constituant la source unique des erreurs. Sous cette conjuration de l'erreur qui écarterait la pensée de sa destination (le vrai), ce qui se joue plus profondément, c'est le rapport de la pensée au sensible. La tradition rationaliste croit qu'une méthode suffit pour conjurer les influences jugées néfastes du sensible. Selon Deleuze, elle ignore ce que signifie réellement penser. La pensée n'est rien, tant que la violence d'un signe ne la force pas à penser. Le plus important n'est donc pas la pensée, mais le signe, ce qui "donne à penser", comme nous l'avons déjà montré. L'artiste est plus important que le philosophe : il lui apprend que *"l'essentiel est hors de la pensée dans ce qui force à penser"*¹⁶², c'est-à-dire le signe. Que signifie donc penser ? L'acte de penser n'est pas l'effet d'une possibilité naturelle : c'est une véritable création. Créer, c'est faire naître "penser" dans la pensée, c'est *"la genèse de l'acte de penser dans la pensée"*. Par la violence du signe, la pensée est *"arrachée à sa torpeur naturelle, à ses possibilités seulement abstraites"* : elle naît en elle-même sous la violence du signe. Lors de cette rencontre fortuite, la violence d'un signe la force à penser, c'est-à-dire à "interpréter" un signe, à *"expliquer, développer, déchiffrer et traduire un signe"*¹⁶³. Selon Deleuze, interpréter, c'est expliquer, c'est-à-dire développer le signe en lui-même.

Précisons ce que Deleuze entend par signe. Le signe, c'est ce qui échappe à la représentation : c'est ce qui est rencontré, mais qui n'est pas reconnu. Le monde extérieur ne cesse de faire signe, car il est composé de signes. Lorsque le monde extérieur fait signe, il perd son aspect rassurant, son homogénéité, son unité. Le signe, c'est donc à la fois ce qui est différent de la pensée (elle n'a aucune affinité avec lui) et ce qui lui est extérieur (ce que la pensée ne pense pas et ne sait pas penser, ce qui n'est pas encore pensable). Le signe est donc à la fois l'impensé et l'impensable, mais aussi et surtout ce qui doit être pensé. Sa rencontre met la pensée en échec : elle ne le reconnaît pas, mais il la force à penser. En la

¹⁶² PS, p. 117.

¹⁶³ PS, p. 119.

forçant à penser, le signe entraîne et oriente la pensée. Le signe, insaisissable, vient toujours du dehors, sans jamais être "*objet déployé dans la représentation, signification claire et explicite*", ni "*simple néant*"¹⁶⁴. En effet, il surgit dans le champ de la représentation, mais lui échappe en tant qu'il est hétérogène. Pourtant, il n'a pas de contenu caché, car le propre du signe est d'impliquer, d'envelopper, d'enrouler le sens. Le sens est le mouvement de la pensée qui n'émerge qu'avec le signe et qui se confond avec son explication : le signe n'implique pas le sens sans l'expliquer, le déplier, le faire sortir du pli qui l'enveloppe. Dès lors, la structure du signe se définit par le double mouvement d'implication et d'explication, comme nous le montrerons par la suite : le sens est en quelque sorte l'envers du signe, l'explication de ce qu'il implique. Le sens n'est donc pas transcendant, mais immanent au signe : il est enveloppé, enroulé dans le signe. Son "interprétation" ne relève plus d'une tâche infinie d'exégèse : la pensée produit le sens en développant le signe. C'est pourquoi le terme d'interprétation est présenté entre guillemets, car celle-ci ne doit pas être confondue avec le travail d'exégèse, propre à l'herméneutique : Deleuze l'utilise comme un masque, au sens nietzschéen. En effet, le masque permet à une force nouvelle de surgir en prenant les traits d'une force existante pour survivre et combattre cette force. C'est pourquoi la pensée commence avec le signe, c'est-à-dire avec ce qui brise l'unité du donné, en introduisant la différence. Lorsqu'elle est enfermée en elle-même, la pensée ne pense pas, mais se représente les choses. Elle commence véritablement à penser, lorsqu'elle est "affectée" par le signe. Ce dernier point, décisif, sera largement repris dans *Différence et répétition*.

En somme, loin d'être une activité naturelle qui développe ses possibilités abstraites, la pensée naît, dans le sensible, sous la violence du signe qui la force à penser, qui lui donne à penser. Penser consiste donc dans l'apprentissage de la sensibilité aux signes et cet

¹⁶⁴ F. Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004, p. 41.

apprentissage prend du temps. Il reste maintenant à examiner en quoi consiste cet apprentissage de la sensibilité aux signes et en quoi il prend du temps. Ce double examen portera successivement sur la typologie des signes et sur les lignes de temps.

4.1- Typologie des signes (les quatre mondes de signes).

Selon Deleuze, l'unité de la *Recherche* est fondée sur l'apprentissage des signes. Apprendre n'est pas l'assimilation d'un savoir abstrait, mais "*concerne essentiellement les signes*" et s'effectue dans le temps : apprendre à interpréter des signes (ou "hiéroglyphes") prend du temps.

Les signes de la *Recherche* ne peuvent pas être considérés isolément : ils s'organisent en mondes. Selon Deleuze, les signes sont pluriels et spécifiques : ils constituent la "*matière*" de plusieurs "*mondes*" qui "*s'organisent en cercles et se recourent en certains points*"¹⁶⁵. Aussi les signes se présentent-ils, par exemple, dans certains personnages de la *Recherche*, comme "*chiffre diplomatique*" (Norpois), comme "*signes stratégiques*" (Saint-Loup) ou comme "*symptômes médicaux*" (Cottard) : ils sont donc communs à un domaine. Mais cette pluralité est inséparable d'une unité, propre à chaque monde : l'unité de chaque monde réside dans sa dimension systématique (les signes d'un monde forment système). Dès lors, l'apprentissage des signes consiste à déchiffrer les signes d'un monde. Toutefois, être habile à déchiffrer les signes d'un monde ne permet pas de déchiffrer ceux d'un autre monde. En effet, selon Deleuze, les mondes se cloisonnent et forment une pluralité de systèmes de signes émis par des personnes, des objets, des matières. En somme, apprendre consiste à déchiffrer et à interpréter : aucune vérité n'est découverte, aucun savoir théorique n'est acquis. On acquiert seulement une habileté à déchiffrer. En passant d'un monde à l'autre, on

¹⁶⁵ PS, p. 11.

apprend que les signes *"ne sont pas du même genre, n'ont pas la même manière d'apparaître, ne se laisse pas déchiffrer de la même façon, n'ont pas avec leur sens un rapport identique"*¹⁶⁶.

En somme, la *Recherche* se présente comme l'exploration, par le héros, des différents mondes de signes, organisés en cercles. L'unité de ces mondes réside dans leur formation en systèmes de signes, émis par des personnes, des objets, des matières et qu'on apprend à déchiffrer et à interpréter. Quant à la pluralité de ces mondes, elle provient des signes eux-mêmes qui diffèrent selon leur genre, leur mode d'apparition et de déchiffrement, le rapport à leur sens. On retrouve ici l'inspiration de la méthode bergsonienne qui recherchait les articulations du réel : il s'agit de diviser la réalité en mondes de signes. Présentons les quatre mondes de signes de la *Recherche*.

a- Le premier monde de la mondanité.

La mondanité est un milieu qui émet et concentre le plus grand nombre de signes. Ce monde est celui des signes mondains, monde non homogène, qui se différencie en fonction des classes sociales ou plutôt des "classes mentales"¹⁶⁷ ("familles d'esprit" qui partagent la croyance en des idées et des valeurs). L'apprentissage consiste ici à *"comprendre pourquoi quelqu'un est 'reçu' dans tel monde, pourquoi quelqu'un cesse de l'être ; à quels signes obéissent les mondes, quels en sont les législateurs et les grands prêtres"*¹⁶⁸. L'unité de ce monde est fragile : l'apprenti croit qu'il suffit de voir et d'écouter. Cependant, les risques d'erreurs d'interprétation des signes sont aussi grands que dans un diagnostic. C'est pourquoi l'apprenti doit se faire symptomatologiste dans sa rencontre empirique avec ces

¹⁶⁶ PS, p. 11.

¹⁶⁷ PS, p. 102.

¹⁶⁸ PS, p. 12.

signes mondains matériels : il doit apprendre à les déchiffrer, les interpréter. Dans ce monde du snobisme, on fait signe, en annulant ainsi toute pensée et toute action. Chez Madame Verdurin, par exemple, on fait signe qu'on dit quelque chose de drôle : lorsque le signe est parfaitement émis, celui qui le capte cherche à son tour une mimique appropriée. Dès lors, le signe se substitue à l'action et à la pensée : il ne renvoie à rien d'autre, à aucune signification transcendante, à aucun contenu idéal. Il prétend valoir pour son sens : il se suffit à lui-même, en annulant l'action et la pensée. Comme nous l'avons indiqué plus haut, interpréter un signe, c'est l'expliquer, développer son sens qui est immanent, impliqué en lui. Mais, selon Deleuze, les signes mondains sont stéréotypés et vides : ce sont ces deux aspects qui leur confèrent une "perfection rituelle". Ils sont les seuls aptes à procurer une exaltation nerveuse qui n'est que superficielle¹⁶⁹.

b- Le deuxième monde de l'amour.

Selon Deleuze, avec la rencontre amoureuse Charlus-Jupien, le lecteur de la *Recherche* assiste à un "prodigieux échange de signes". Devenir amoureux, c'est devenir sensible aux signes que l'être aimé porte ou émet, c'est en faire l'apprentissage en individualisant l'aimé par ces signes. "*L'amour naît et se nourrit d'interprétations silencieuses*"¹⁷⁰, non d'observations et de conversations. L'être aimé apparaît comme un signe qui exprime un "monde possible" inconnu, comme un signe qui enveloppe et emprisonne un monde à déchiffrer, à interpréter. Bien plus, l'être aimé exprime une pluralité de mondes. Aimer, c'est chercher à expliquer, à développer ces mondes inconnus

¹⁶⁹ Proust, *Recherche*, II, p. 547 : "Et ayant reconduit la princesse de Parme, M. de Guermantes me dit en prenant mon pardessus : 'je vais vous aider à entrer votre pelure.' Il ne souriait même plus en employant cette expression, car celles qui sont le plus vulgaire étaient, par cela même, à cause de l'affectation de simplicité des Guermantes, devenues aristocratiques. Une exaltation n'aboutissant qu'à la mélancolie, parce qu'elle était artificielle, ce fut aussi, quoique tout autrement que Mme de Guermantes, ce que je ressentis une fois sorti enfin de chez elle dans la voiture qui allait me conduire à l'hôtel de M. de Charlus".

¹⁷⁰ PS, p. 14.

enveloppés dans l'être aimé¹⁷¹. C'est pourquoi il y a une contradiction de l'amour : l'interprétation des signes de l'être aimé débouche nécessairement sur la découverte de "mondes qui ne nous ont pas attendu pour se former, qui se formèrent avec d'autres personnes et où nous ne sommes d'abord qu'un objet parmi d'autres"¹⁷². Certes, l'être aimé nous donne des signes de préférence, mais ces signes sont les mêmes que ceux qui expriment des mondes d'où nous étions absents et chaque préférence dessine l'image d'un monde possible où d'autres sont ou seraient préférés. La contradiction de l'amour consiste donc en ceci : ce qui nous permet de nous préserver de la jalousie, c'est ce qui la développe en la rendant indépendante de notre amour¹⁷³. En effet, lorsque nous expliquons les signes de l'être aimé, il est inévitable qu'ils se révèlent mensongers : même s'ils s'adressent à nous, ils expriment des mondes qui nous excluent, que l'être aimé ne veut pas ou ne peut pas nous faire connaître. Ces signes sont mensongers, parce qu'ils s'adressent à nous en cachant ce qu'ils expriment ("*l'origine des mondes inconnus, des actions et des pensées qui leur donnent sens*"¹⁷⁴). C'est ce monde secret que la jalousie découvre dans l'interprétation des signes et qui provoque la souffrance de l'interprète¹⁷⁵. Les mensonges de l'aimé sont ainsi les

¹⁷¹ Proust, *Recherche*, I, p. 793-794 : "*Un instant, tandis que je passais à côté de la brune aux grosses joues qui poussait une bicyclette, je croisai ses regards obliques et rieurs, dirigés du fond de ce monde inhumain qui enfermait la vie de cette petite tribu, inaccessible inconnu où l'idée de ce que j'étais ne pouvait certainement ni parvenir ni trouver place. Tout occupée à ce que disaient ses camarades, cette jeune fille coiffée d'un polo qui descendait très bas sur son front, m'avait-elle vu au moment où le rayon noir émané de ses yeux m'avait rencontré ? Si elle m'avait vu, qu'avais-je pu lui représenter ? Du sein de quel univers me distinguait-elle ? Il m'eût été aussi difficile de le dire que, lorsque certaines particularités nous apparaissent grâce au télescope, dans un astre voisin, il est malaisé de conclure d'elles que des humains y habitent, qu'ils nous voient et quelles idées cette vue a pu éveiller en eux*".

¹⁷² PS, p. 15.

¹⁷³ Proust, *Recherche*, II, p. 1118 : "*Elle ajouta : 'je ne vous quitte plus, je vais rester tout le temps ici'. Elle m'offrait justement - et elle seule pouvait me l'offrir - l'unique remède contre le poison qui me brûlait, homogène à lui d'ailleurs ; l'un doux, l'autre cruel, tous deux étaient également dérivés d'Albertine. En ce moment Albertine - mon mal - se relâchant de me causer des souffrances, me laissait - elle, Albertine remède - attendri comme un convalescent*".

¹⁷⁴ PS, p. 16.

¹⁷⁵ Proust, *Recherche*, II, p. 1115 : "*Albertine amie de Mlle Vinteuil et de son amie pratiquante professionnelle du Saphisme, c'était auprès de ce que je pouvais imaginer (...) une terra incognita terrible où je venais d'atterrir, une phase nouvelle des souffrances insoupçonnées qui s'ouvrait. Et pourtant ce déluge de réalité qui nous submerge, s'il est énorme auprès de nos timides et infimes suppositions, il était pressenti par elles*".

hiéroglyphes de l'amour. En somme, le monde de l'amour va des signes révélateurs de mensonges aux signes cachés.

c- Le troisième monde des impressions et qualités sensibles.

Il arrive qu'une qualité sensible (la saveur d'une madeleine, par exemple) puisse à la fois nous procurer une joie étrange et nous transmettre une sorte d'impératif (en chercher le sens). Aussi la qualité sensible ne peut-elle pas être réduite à une qualité de l'objet : elle doit être appréhendée comme un signe, signe d'un tout autre objet qu'il s'agit de déchiffrer au prix d'un effort qui peut, à tout moment, échouer. C'est comme si la qualité enveloppait et retenait captive "l'âme" d'un autre objet que celui qu'elle désigne maintenant, à la manière des petits papiers japonais qui s'ouvrent sur l'eau en libérant une forme prisonnière¹⁷⁶. Et c'est notamment le cas de la madeleine pour reprendre l'exemple fameux de Proust : d'abord, le goût de la madeleine suscite un effet immédiat, une joie prodigieuse ; surgit ensuite une sorte d'obligation sentie, de nécessité d'un travail de la pensée : chercher le sens du signe, même si cette recherche peut parfois échouer, par paresse, impuissance ou malchance. Mais, lorsque la recherche aboutit, alors apparaît le sens du signe qui livre l'objet caché : Combray. Pourtant, l'interprétation ne se termine pas là : Combray ne se contente pas de resurgir tel qu'il a été présent, par simple association d'idées. Combray surgit dans son essence, dans son éternité sous une forme qui ne fut jamais vécue. Contrairement aux signes mondains (vides et provoquant une exaltation factice) et aux signes de l'amour (mensongers et faisant souffrir), les signes sensibles sont véridiques et procurent de la joie :

¹⁷⁶ Proust, *Recherche*, I, p. 47-48 : "Comme dans ce jeu où les Japonais s'amuse à tremper dans un bol de porcelaine rempli d'eau, de petits morceaux de papier jusque-là indistincts qui, à peine y sont-ils plongés, s'étirent, se contournent, se colorent, se différencient, deviennent des fleurs, des maisons, des personnages consistants et reconnaissables, de même (...) tout Combray et ses environs, tout cela qui prend forme et solidité, est sorti, ville et jardins, de ma tasse de thé".

ce sont des signes "pleins, affirmatifs et joyeux". Néanmoins, les signes sensibles sont des signes matériels, non seulement par leur origine sensible, mais par leur sens : ils "signifient" Combray. Il faut entendre par là que Combray ne surgit pas comme résultat d'une association d'idées : Combray surgit en son essence. Le sens de ces signes sensibles est donc encore matériel, mais réside dans autre chose.

Toutefois, on ne peut pas encore le comprendre, car on ignore ce qu'est l'essence. Qu'est-ce qui empêche de comprendre ce qu'est l'essence ? Selon Deleuze, l'apprentissage des signes suppose un don (être sensible aux signes) qui resterait enfoui en nous, si nous ne faisons pas les rencontres nécessaires à son émergence. Or, ces rencontres sont compromises par une double croyance dont nous sommes prisonniers : d'une part, la croyance "objectiviste" qui consiste à croire que l'objet détient le secret du signe qu'il émet ; d'autre part, la croyance "subjectiviste" qui croit compenser les insuffisances de la précédente par un jeu d'associations d'idées. Examinons chacune d'elles.

La croyance objectiviste repose sur la tendance habituelle à revenir à l'objet pour déchiffrer le signe dont il détiendrait le secret. Par cette croyance, on confond le signe avec ce qu'il désigne : on ne fait que reconnaître les choses, en se dispensant de les connaître. Il s'agit là d'une "recognition". Le terme "recognition" doit être précisé, car Deleuze lui accordera, dans *Différence et répétition*, une place centrale dans la critique de l'image dogmatique de la pensée. Bornons-nous, pour l'instant, à indiquer que la recognition est un acte de la pensée par lequel l'objet pensé est objet d'une reconnaissance, non d'une découverte. Cela signifie que, par la recognition, la pensée se devance elle-même en quelque sorte : elle préjuge de la forme de son objet. En pensant son objet comme réalité, la pensée lui assigne la forme de l'identité, c'est-à-dire l'homogénéité et la permanence. D'après la croyance objectiviste, pour pouvoir être connu, l'objet est soumis au principe

d'identité : c'est pourquoi toute connaissance n'est qu'une reconnaissance . En effet, la pensée ne reconnaît que ce qu'elle a d'abord identifié, ce qu'elle s'est donnée par avance selon le principe du même. En somme, la pensée sait par avance ce qu'elle a à penser : elle s'applique à un objet préalablement reconnu et supposé préexistant ; elle vise un objet identique à soi. Dès lors, la vérité recherchée est, par avance, postulée : elle est présumée dans l'existence d'un "monde véridique", pour reprendre la formule de Nietzsche, monde objectif et explicite, posé comme identique à soi et répondant ainsi à nos attentes. Comment s'extraire de ces "recognitions" ? Selon Deleuze, il faut s'exposer aux rencontres nécessaires qui, seules, révèlent le don d'être sensible aux signes. L'objectivisme est, en réalité, un complexe de tendances, de directions : tendance de la perception ou de la représentation (rapporter le signe à l'objet qui l'émet), tendance de la mémoire volontaire (se souvenir des choses et non des signes), tendance du plaisir procuré par l'activité pratique (compter sur la possession des choses ou la consommation des objets) et par l'intelligence (rêver de contenus objectifs, de significations objectives explicites à découvrir et à communiquer). Au début de la *Recherche*, le héros participe à toutes ces croyances objectivistes : il lui est difficile d'échapper à la croyance en une réalité extérieure (les signes sensibles sont des pièges qui invitent à chercher le sens dans l'objet, à croire qu'il suffit d'observer, d'être attentif à l'objet pour en extraire une vérité) ; il est également difficile de renoncer à la croyance en des vérités formulées¹⁷⁷ (les signes sensibles poussent à croire qu'il suffit de décrire, d'utiliser la méthode de la conversation, de l'échange d'idées, pour extraire une vérité des données arbitraires que sont, par exemple, les confidences). Cette critique de la croyance objectiviste permet de mieux comprendre la critique de l'amitié et de

¹⁷⁷ Proust, *Recherche*, II, p. 66 : "La vérité n'a pas besoin d'être dite pour être manifestée, et qu'on peut peut-être la recueillir plus sûrement, sans attendre les paroles et sans tenir même aucun compte d'elles, dans mille signes extérieurs, même dans certains phénomènes invisibles, analogues dans le monde des caractères à ce que sont, dans la nature physique, les changements atmosphériques".

la philosophie rationaliste : toutes deux, amitié et philosophie, selon Deleuze, présupposent la bonne volonté et prêtent à la vérité une détermination explicite et partagée. Comme nous l'avons déjà montré, dans l'amitié, les amis sont assimilables à des esprits de bonne volonté qui s'accordent sur la signification des choses et des mots : leur communication est l'effet d'une bonne volonté commune. De même, en philosophie, les esprits sont assimilables à l'expression d'un "*Esprit universel qui s'accorde avec soi pour déterminer des significations explicites et communicables*"¹⁷⁸. Or, les esprits ne peuvent communiquer que le conventionnel et ne peuvent engendrer ainsi que le contingent. Pour l'amitié comme pour la philosophie, les signes sont rapportés à des objets désignables (observés par la perception et décrits par l'intelligence) et leur sens est confondu avec les significations explicites de l'intelligence. L'amitié comme la philosophie en restent à des vérités arbitraires et abstraites : elles ignorent les zones obscures où s'élaborent des forces qui agissent sur la pensée, les signes qui forcent à penser. Cette croyance ne peut manquer d'entraîner une déception à l'égard d'un objet qui ne livre pas son secret. Selon Deleuze, cette déception est un moment fondamental de l'apprentissage : "*Nous sommes déçus, quand l'objet ne nous donne pas le secret que nous attendions*"¹⁷⁹.

Pour surmonter la déception à l'égard de l'objet, on trouve une compensation du côté du sujet qui nous précipite, à son tour, dans une autre croyance tout aussi néfaste : la croyance subjectiviste. Cette dernière consiste à croire que le sens du signe n'est pas du côté de l'objet, mais de celui du sujet. Le sens serait obtenu par un jeu d'associations d'idées : il suffirait d'interpréter le signe par la reconstruction d'ensembles associatifs d'idées. On substitue ainsi aux valeurs intelligibles objectives un jeu subjectif d'associations d'idées. Mais ce jeu subjectif est tout aussi décevant, car tout est permis dans l'exercice des associations :

¹⁷⁸ PS, p. 116.

¹⁷⁹ PS, p. 46.

comment distinguer, par exemple, le plaisir de la madeleine du plaisir de l'art ? Les rabattre l'un sur l'autre, n'est-ce pas s'interdire de les comprendre ?

Il faut donc dépasser cette double croyance : le sens doit être cherché ailleurs. Cependant, de cette double croyance, on peut tirer un résultat : le signe est plus profond que l'objet qui l'émet (le signe est donc irréductible à l'objet) et le sens du signe est plus profond que le sujet qui l'interprète (le sens n'est pas davantage réductible au sujet). C'est pourquoi le signe ne s'explique pas par un renvoi représentatif du sujet à l'objet, pas plus que le signe n'est l'image de son sens. Bien plus, au-delà des objets désignés et des chaînes associatives subjectives, il y a, selon Deleuze, les essences qui dépassent les propriétés de l'objet et les états du sujet. C'est ce que Deleuze formule, de façon extrêmement concise : "*l'essence constitue la véritable unité du signe et du sens*"¹⁸⁰. Mais c'est seulement dans le monde de l'art qu'a lieu la révélation finale des essences : les signes mondains, amoureux et sensibles nous rapprochaient certes de l'essence, mais ils étaient incapables de la donner, tombant dans les pièges de l'objectivisme et du subjectivisme. Les essences ne sont conquises que sur le plan de l'art, c'est ce qu'il convient maintenant de clarifier.

d- Le quatrième monde de l'art.

Comme le montre la présentation des trois mondes précédents, la *Recherche* se présente comme un itinéraire spirituel, où l'essentiel est d'apprendre. A la suite de la traversée des trois mondes de signes (mondains, amoureux, sensibles), l'apprentissage nous fait parvenir au niveau des signes de l'art qui révèlent l'essence comme "*l'unité du signe et*

¹⁸⁰ PS, p. 50.

du sens". Ce parcours s'apparente, selon Deleuze, à ce que les philosophes nomment "*dialectique ascendante*"¹⁸¹.

La "*dialectique ascendante*" fait ici référence au néoplatonisme et, en particulier, à Plotin. Selon Deleuze, le passage d'un monde à l'autre, chez Proust, fait écho à la pensée plotinienne recueillie dans *Les Ennéades*. Pour comprendre le sens que Deleuze donne à la "*dialectique ascendante*", il est nécessaire de faire un détour par la présentation de la dialectique plotinienne.

La dialectique plotinienne se déploie selon un double mouvement, inséparablement descendant et ascendant. En reprenant notamment le problème des rapports de l'Être et de l'Un que Platon a posé dans le *Parménide*¹⁸², la pensée de Plotin se déploie, avec originalité et cohérence, dans la doctrine des trois hypostases qui décrit la dialectique descendante. Plotin s'inscrit ainsi nettement dans la filiation de Platon, en identifiant notamment l'Un et le Bien¹⁸³, dans la mesure où il érige, de façon nouvelle selon Deleuze, l'Un et le Multiple comme catégories désormais fondamentales. En effet, pour résoudre le problème des rapports de l'Être et de l'Un, Plotin forge trois hypostases¹⁸⁴ : ce sont trois niveaux ou degrés de perfection et d'unité, à partir desquels il rend compte de toutes choses : ces hypostases sont l'Un, l'Intelligence et l'Âme¹⁸⁵. Les hypostases sont liées entre elles par un processus d'"émanation", c'est-à-dire d'engendrement : l'Un engendre l'Intelligence, qui à son tour produit l'Âme. En termes plotiniens, c'est un mouvement de "procession", c'est-à-dire une marche en avant de ce qui vient du principe, en cascade et selon une dégradation (de l'Un procède l'Intelligence, et de celle-ci procède l'Âme). Les trois hypostases présentent donc

¹⁸¹ PS, p. 108.

¹⁸² Platon, *Le Parménide*, 137 b.

¹⁸³ Le Bien platonicien est "*au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance*" (Platon, *La République*, VI, 509 b).

¹⁸⁴ Etymologiquement, l'hypostase est ce qui est posé au-dessous, c'est-à-dire le principe.

¹⁸⁵ Plotin, *Ennéades*, V, "Sur les trois hypostases qui sont principes", trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, p. 15-30.

une hiérarchie : on passe d'une "éminence" supérieure (l'Un) à une autre de moindre perfection (l'Intelligence, puis l'Ame). Détaillons ces trois hypostases.

La première hypostase est l'Un : l'Un est le premier principe, cause et mesure absolues de toutes choses¹⁸⁶. Selon Plotin, l'Un est simple, indivisible, autosuffisant : il procède de lui-même. Il est une puissance illimitée dont tous les êtres émanent : les êtres sont engendrés suivant une pure générosité¹⁸⁷. L'Un est ainsi transcendant : il est situé au-delà de l'Etre. Bien plus, il est ineffable : ni le langage, ni la pensée ne peuvent l'atteindre.

La deuxième hypostase est l'Intelligence qui émane de l'Un. Selon Plotin, l'Un engendre l'Intelligence, *"parce qu'il voit en se tournant vers lui-même ; et cette vision est l'Intelligence"*¹⁸⁸. Une fois produite, l'Intelligence engendre tous les êtres. En effet, l'Intelligence contient à la fois toutes les intelligences et tous les intelligibles, ainsi que tous les êtres et tous les genres de l'Etre¹⁸⁹. L'Intelligence comprend notamment les Formes ou Idées, au sens platonicien, ainsi que tout ce qui est composé de matière participant de l'intelligible, dans la mesure où l'intelligible est leur principe de formation et de développement. Cela signifie que, relativement au problème des rapports de l'Un et de l'Etre, l'Un est l'origine radicale de l'Etre. A ce titre, l'Un n'est pas, mais il fait être : *"C'est parce qu'aucune (chose) n'est en lui que toutes viennent de lui"*¹⁹⁰. L'Un donne l'être à tout ce

¹⁸⁶ Plotin, *Ennéades*, III, 8, § 9, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 283 : *"Le principe n'est pas l'ensemble des êtres, mais tous les êtres viennent de lui ; il n'est pas tous les êtres ; il n'est aucun d'eux, afin qu'il puisse les engendrer tous ; il n'est pas une multiplicité, afin d'être le principe de la multiplicité ; car toujours le générateur est plus simple que l'être engendré ; s'il a engendré l'intelligence, il faut donc qu'il soit plus simple que l'intelligence"*.

¹⁸⁷ Plotin, *Ennéades*, III, 8, § 10, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 284 : *"Il est la puissance de tout ; s'il n'est pas, rien n'existe, ni les êtres, ni l'intelligence, ni la vie première, ni aucune autre vie. Il est au-dessus de la vie et cause de la vie : l'activité de la vie, qui est tout l'être, n'est pas première ; elle coule de lui, comme d'une source"*.

¹⁸⁸ Plotin, *Ennéades*, V, 1, § 7, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, p. 23-25.

¹⁸⁹ Plotin, *Ennéades*, V, 1, § 7, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, p. 24 : *"Pleine des êtres qu'elle a engendrés, l'Intelligence les engloutit en quelque sorte en les retenant en elle-même"*.

¹⁹⁰ Plotin, *Ennéades*, V, 2, § 1, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, p. 33 : *"Pour que l'Etre soit, l'Un n'est pas lui-même l'Etre, mais le générateur de l'Etre. Et l'Etre est comme son premier né. L'Un est parfait parce qu'il ne cherche rien, ne possède rien et n'a besoin de rien ; étant parfait, il surabonde, et cette surabondance produit*

qui est, en étant nécessairement au-delà de l'Etre. L'Un est donc supérieur à l'Etre. Dire que l'Un fait être, c'est dire que l'Etre sort de l'Un, qu'il en "émane". Cependant, l'Un ne sort pas de soi pour produire l'Etre (s'il sortait de soi, il serait Deux), mais à l'inverse l'Etre sort de l'Un. Autrement dit, l'Un se comporte par rapport à l'Etre comme "cause émanative".

Enfin, de l'Intelligence émane la troisième hypostase : l'Ame. Engendrée par l'Intelligence, l'Ame désigne le principe incorporel qui produit et anime ce qui relève du sensible. Plotin présente deux sortes d'âme qui sont de même nature : d'abord, "l'Ame du monde" (l'Ame totale) qui donne réalité et unité au Cosmos, conçu comme tout organique, où tous les êtres sont reliés entre eux par "une sympathie universelle" ; ensuite, des "âmes particulières", notamment celles des hommes, ces êtres mixtes dont l'âme est ambivalente, car elle possède "*une partie orientée vers le corps et une partie supérieure orientée vers l'intelligence*".

Pour mieux comprendre la nature et les enjeux de la dialectique descendante, partons des questions suivantes : pourquoi l'Un n'est-il pas resté en lui-même ? pourquoi est-il devenu multiple ? Selon Plotin, l'Un produit en restant en soi. En effet, la production de l'Un est due à une sorte de surabondance, selon la métaphore du rayonnement, d'un flux lumineux continu. En tant que cause émanative, l'Un produit un effet (l'Etre ou l'Intelligence) : l'Etre sort donc de l'Un, mais se retourne vers ce dont il est sorti, car l'effet produit (l'Etre) cherche à rester au plus près de sa cause (l'Un), selon Plotin. Autrement dit, dans le mouvement de procession, l'effet produit (l'Etre) se retourne vers sa cause (l'Un), pour la "contempler"¹⁹¹. Cet acte de se retourner vers ce dont il est issu, Plotin le nomme

une chose différente de lui. La chose engendrée se retourne vers lui, elle est fécondée et tournant son regard vers lui, elle devient Intelligence ; son arrêt, par rapport à l'Un, la produit comme Etre ; et son regard tourné vers lui, comme Intelligence. Et puisqu'elle s'est arrêtée pour le regarder, elle devient à la fois Intelligence et Etre".

¹⁹¹ Plotin, *Ennéades*, III, 8, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 257-291.

"contemplation". Plus précisément, chaque être (être raisonnable¹⁹², bête, arbre, plante, terre, nature¹⁹³) se retourne vers ce dont il procède : à ce titre, tout être est contemplation. En contemplant, en se retournant vers ce dont il procède, chaque être se remplit de lui-même, ce qui lui procure de la joie : il se réjouit de lui-même, car son âme se remplit de ce dont il procède, tout en se remplissant de soi. Chaque chose est ainsi contemplation de ce dont elle procède, c'est-à-dire de ses propres conditions d'existence. Ce thème de la contemplation parcourt toute l'œuvre de Deleuze et en particulier *Différence et répétition*, comme nous le verrons dans le chapitre suivant.

Cependant, la procession - de l'Un procède l'Intelligence et, d'elle-même, procède l'Ame - qui est une dialectique "descendante", n'est pas séparable d'une dialectique "ascendante". En effet, les hypostases présentent une parenté réciproque : elles sont imbriquées les unes dans les autres, de telle sorte que l'Un et l'Intelligence se retrouvent dans l'Ame, qui "descend" d'eux. Dès lors, le mouvement inverse, ascendant, est rendu possible. C'est ce que les philosophes nomment, selon Deleuze, la dialectique ascendante qui est une ascension de l'âme et dont Plotin présente le mouvement dans la première

¹⁹² Plotin, *Ennéades*, III, 8, § 4, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 263-265 : "Il y a une contemplation différente de celle de la nature et plus précise qu'elle (...) Voyez les hommes ; lorsque la contemplation s'affaiblit chez eux, ils passent à l'action, qui est une ombre de la contemplation et de la raison ; incapables de se livrer à la contemplation à cause de la faiblesse de leur âme, ils ne peuvent assez saisir les objets et se remplir de leur vue ; ils désirent pourtant les voir et ils cherchent, par l'action, à voir par les yeux ce qu'ils ne peuvent voir par l'intelligence ; oui, lorsqu'ils fabriquent un objet, c'est qu'ils veulent le voir et lorsqu'ils se proposent d'agir, autant qu'ils le peuvent, c'est qu'ils veulent le faire voir et le faire sentir aux autres".

¹⁹³ Plotin, *Ennéades*, III, 8, § 4, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 265 : "Ce qu'on appelle nature est une âme ; elle est le produit d'une âme antérieure animée d'une vie plus puissante qu'elle ; elle contient en elle une contemplation silencieuse qui n'est dirigée ni vers les êtres d'en haut ni vers les choses d'en bas ; restant à son propre niveau, dans le repos et dans la connaissance d'elle-même, elle voit, grâce à cette intelligence et à cette connaissance qu'elle a d'elle-même, les choses qui sont après elle, autant qu'il lui est possible de les voir, et sans autre recherche, elle produit d'un coup l'objet de sa contemplation, avec toutes ses splendeurs et toutes ses grâces. Si l'on veut accorder à la nature l'intelligence ou la sensation, l'on ne peut pas parler d'une sensation ou d'une intelligence pareille à celles des autres êtres ; elles sont aux nôtres comme celles d'un dormeur sont à celles d'un homme éveillé. En contemplant son objet, la nature reste en repos ; car cet objet est né en elle, parce qu'elle reste en elle-même et avec elle-même et parce qu'elle est elle-même un objet de contemplation. Elle est une contemplation silencieuse et un peu vague".

*Ennéade*¹⁹⁴ : en tant qu'êtres mixtes, les hommes sont pourvus d'une âme et d'un corps ; le corps, traversé par des besoins et des ardeurs, détourne l'âme de la contemplation, dans la mesure où le corps éloigne et sépare l'âme de son principe, l'Intelligence. Enchaînée au corps, l'âme parvient à s'en affranchir par un mouvement de purification et d'élévation spirituelles. Ce mouvement d'élévation est l'ascension de l'âme vers l'Un, dont Plotin distingue deux voies. Selon la première voie, l'âme "part d'en bas", du monde sensible, et s'en extrait par la contemplation de la beauté et l'émotion qu'elle procure (ce sont les figures plotiniennes du "musicien"¹⁹⁵ et de "l'amant"¹⁹⁶) pour s'élever vers une beauté supérieure. La seconde voie, c'est celle du philosophe¹⁹⁷ qui, en tant que philosophe, a en quelque sorte déjà pris pied dans le monde intelligible. Cette seconde voie est celle de la dialectique qui consiste en un voyage à travers les intelligibles et qui a pour objet l'Être : par un effort spirituel, l'âme rejoint l'Intelligence et aspire à retrouver et à contempler le principe dont cette dernière procède, c'est-à-dire l'Un. Toutefois, la contemplation de l'Un par l'âme ne peut être que fulgurante et éphémère, selon Plotin : lorsqu'elle a lieu, elle est ineffable, mais procure une joie immense, car l'âme se remplit de ce dont elle procède, c'est-à-dire de ces conditions d'existence. L'ascension s'achève ainsi dans une expérience mystique et extatique, de nature spirituelle.

Toutefois, en présentant l'Un comme "rayonnement" ou flux lumineux continu, comme l'indiquera plus tard Deleuze¹⁹⁸, Plotin atténue notablement la stricte théorie de la hiérarchie. En effet, comme nous l'avons indiqué, les hypostases présentent une parenté réciproque : elles sont imbriquées, emboîtées les unes dans les autres. Dès lors, la présence

¹⁹⁴ Plotin, *Ennéades*, I, 3, § 1 à 4, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 57-63.

¹⁹⁵ Plotin, *Ennéades*, I, 3, § 1, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 57-58.

¹⁹⁶ Plotin, *Ennéades*, I, 3, § 2, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 59.

¹⁹⁷ Plotin, *Ennéades*, I, 3, § 3, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Classiques en poche, 2002, p. 59-61.

¹⁹⁸ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Editions de Minuit, 1968, p. 158 (désormais noté SPE).

du multiple dans l'Un et de l'Un dans le multiple ne s'opposent pas, mais s'emboitent : le multiple est enveloppé dans l'Un, tandis que l'Un est affirmé du multiple. C'est ce que les néoplatoniciens nomment "complication", cet état originaire qui précède toute explication, tout développement. Cet emboitement de l'Un et du multiple constitue ce qui est désigné sous le terme "expression". En effet, dans le néoplatonisme, avant toutes choses, il y a l'Un qui est au-dessus de l'Être. De l'Un, procède le multiple qui est enveloppé, impliqué, qu'il contient. Autrement dit, l'Un implique, enveloppe le multiple (impliquer, c'est envelopper). Le multiple enveloppé, c'est le multiple virtuel, le multiple qui n'est pas encore passé à l'acte. Mais, inséparablement, le multiple explique, développe l'Un (expliquer, c'est développer). Le multiple développé, c'est le multiple actuel, le multiple en acte. En somme, la complication¹⁹⁹ exprime deux mouvements solidaires, imbriqués, voués l'un à l'autre : l'explication (passage du virtuel à l'actuel) et l'implication (passage de l'actuel au virtuel). Tels sont les éléments de la doctrine plotinienne qui sous-tendent la lecture deleuzienne de Proust.

Revenons maintenant à l'itinéraire spirituel de *La Recherche* qui, au terme de la traversée des trois mondes de signes (mondains, amoureux, sensibles), parvient au monde des signes de l'art. Selon la dialectique ascendante d'inspiration plotinienne, on quitte les mondes encore opaques de signes inférieurs (mondains), en traversant les mondes intermédiaires (amoureux, sensibles) pour s'élever vers le monde des signes de l'art, "*la belle unité finale d'un signe immatériel et d'un sens spirituel*"²⁰⁰. C'est seulement au niveau de l'art que l'essence est révélée : l'art ordonne la pluralité des mondes précédents, en révélant le rapport du signe à l'essence et en dégagant la véritable nature du signe. Le monde des

¹⁹⁹ PS, p. 58 : la complication est définie comme ce qui "*enveloppe le multiple dans l'Un, et affirme l'Un du multiple*".

²⁰⁰ PS, p. 105.

signes de l'art révèle ainsi l'essence qui est "*le dernier mot de l'apprentissage ou la révélation finale*"²⁰¹. Il s'agit d'une "procession de l'âme", selon l'expression plotinienne employée par Deleuze. Cette procession est l'itinéraire ascensionnel d'un apprentissage par lequel l'âme s'élève jusqu'aux essences. Lorsque la révélation finale a eu lieu, le chemin inverse s'amorce, c'est-à-dire la descente de degré en degré, selon la série du temps et des lignes temporelles. Il s'agit d'une régression des essences vers les matières qui s'effectue par rétrogradation du monde des signes sensibles vers celui des signes mondains. En même temps, on apprend que l'essence était déjà là, qu'elle s'incarnait dans les mondes inférieurs.

Pourquoi seuls les signes de l'art révèlent-ils les essences ? Selon Deleuze, il y a une supériorité des signes de l'art sur les autres types de signes : "*Seuls les signes de l'art sont immatériels*". En effet, les signes mondains, amoureux et sensibles sont rencontrés dans la vie et sont tous matériels, par leur origine et par leur façon de "*rester à moitié engainé dans l'objet*", mais aussi "*par leur développement ou leur 'explication*"²⁰² : leur sens réside dans autre chose, mais il est, en partie, matériel. En revanche, les signes de l'art sont immatériels et leur sens est tout entier spirituel. Comme le montre, par exemple, "*la petite phrase de Vinteuil*", qui procure une impression sans matière²⁰³, chaque signe de la phrase dévoile des essences ou Idées²⁰⁴. En effet, ce sont les essences qui donnent à la petite phrase musicale

²⁰¹ PS, p. 50.

²⁰² PS, p. 52.

²⁰³ Proust, *Recherche*, I, p. 208-209 : "*L'année précédente, dans une soirée, il avait entendu une œuvre musicale exécutée au piano et au violon. D'abord, il n'avait goûté que la qualité matérielle des sons secrétés par les instruments. Et ç'avait déjà été un grand plaisir (...) Mais à un moment donné, sans pouvoir nettement distinguer un contour, donner un nom à ce qui lui plaisait, charmé tout d'un coup, il avait cherché à recueillir la phrase - il ne savait lui-même - qui passait et qui lui avait ouvert plus largement l'âme, comme certaines odeurs de rose circulant dans l'air humide du soir ont la propriété de dilater nos narines. Peut-être est-ce parce qu'il ne savait pas la musique qu'il avait pu éprouver une impression aussi confuse, une de ces impressions qui sont peut-être pourtant les seules purement musicales, inétendues, entièrement originales, irréductibles à tout autre ordre d'impressions. Une impression de ce genre, pendant un instant, est pour ainsi dire sine materia*".

²⁰⁴ Proust, *Recherche*, I, p. 348-349 : "*La pensée de Swann se porta pour la première fois dans un élan de pitié et de tendresse vers ce Vinteuil, vers ce frère inconnu et sublime qui lui aussi avait dû tant souffrir ; qu'avait pu être sa vie ? Au fond de quelles douleurs avait-il puisé cette force de dieu, cette puissance illimitée de créer ? Quand c'était la petite phrase qui lui parlait de ses souffrances, Swann trouvait de la douceur à cette même*

son existence réelle, indépendamment des instruments et des sons qui la reproduisent ou l'incarnent. On comprend dès lors ce qui fait la supériorité de l'art sur la vie : tandis que les signes rencontrés dans la vie ne sont que matériels et leur sens qu'en partie spirituel, les signes de l'art sont immatériels et leur sens entièrement spirituel. Seul l'art donne "*la véritable unité, unité d'un signe immatériel et d'un sens spirituel*"²⁰⁵. Et cette unité du signe immatériel et du sens spirituel, révélée dans l'œuvre d'art, c'est ce que Deleuze nomme "l'essence" ou "la Différence". Arrêtons-nous sur ce dernier terme, car la Différence est centrale pour Deleuze. Notons que la Différence sera reprise dans *Différence et répétition* pour devenir un des enjeux majeurs du livre.

Selon Deleuze, une essence, c'est "*une différence, la Différence ultime et absolue*"²⁰⁶. Que faut-il entendre par Différence ? Pourquoi l'écrire avec une majuscule ? La majuscule indique que la Différence est différence "transcendantale". En effet, il ne faut pas confondre la Différence avec les différences empiriques. La Différence est la condition de toute différenciation. Selon Deleuze, la Différence n'est pas la différence empirique, externe (par exemple, la différence entre deux objets) qui n'est qu'une différence extrinsèque. La Différence est, au contraire, différence interne, différence qualitative²⁰⁷ : elle est un "point

sagesse qui tout à l'heure pourtant lui avait paru intolérable, quand il croyait la lire dans les visages des indifférents qui considéraient son amour comme une divagation sans importance. C'est que la petite phrase, au contraire, quelque opinion qu'elle pût avoir sur la brève durée de ces états de l'âme, y voyait quelque chose, non pas comme faisaient tous ces gens, de moins sérieux que la vie positive, mais au contraire de si supérieure à elle que seul il valait la peine d'être exprimé. Ces charmes d'une tristesse intime, c'était eux qu'elle avait essayé d'imiter, de recréer, et jusqu'à leur essence qui est pourtant d'être incommunicables et de sembler frivoles à tout autre qu'à celui qui les éprouve, la petite phrase l'avait captée, rendue visible (..) Sans doute la forme sous laquelle elle les avait codifiés ne pouvait se résoudre en raisonnements. Mais depuis plus d'une année que, lui révélant à lui-même bien des richesses de son âme, l'amour de la musique était, pour quelque temps au moins, né en lui, Swann tenait les motifs musicaux pour de véritables idées, d'un autre monde, d'un autre ordre, idées voilées de ténèbres, inconnues, impénétrables à l'intelligence, mais qui n'en sont pas moins parfaitement distinctes les unes des autres, inégales entre elles de valeur et de signification".

²⁰⁵ PS, p. 53.

²⁰⁶ PS, p. 53.

²⁰⁷ Proust, *Recherche*, III, p. 895 : "*La grandeur de l'art véritable (...), c'était de retrouver, de ressaisir, de nous faire connaître cette réalité loin de laquelle nous vivons, de laquelle nous nous écartons de plus en plus au fur et à mesure que prend plus d'épaisseur et d'imperméabilité la connaissance conventionnelle que nous lui*

de vue" au sens leibnizien. Selon Deleuze, chaque "point de vue" renvoie "*lui-même à une qualité ultime au fond de la monade*" et définit une monade qui exprime le monde²⁰⁸. Cette inspiration leibnizienne de Proust, pour être comprise, nécessite également un détour, pour que soient clarifiées les notions de "monade" et de "point de vue", également centrales dans l'œuvre de Deleuze.

Dans l'histoire de la philosophie, la "monade" est associée à la philosophie de Leibniz. En effet, Leibniz emprunte le mot "monade" aux néoplatoniciens qui l'utilisaient pour désigner un état de l'Un, c'est-à-dire à la fois une unité qui implique une multiplicité et une multiplicité qui explique l'Un, à la façon d'une série²⁰⁹. Mais cet emprunt, Leibniz l'intègre dans des problèmes qui lui sont propres. Dans *La Monadologie*, Leibniz présente les monades comme des "substances simples"²¹⁰, sans parties et en nombre infini, toutes différentes et singulières : ce sont des atomes de la nature²¹¹ qui ont, chacune, une unité ; ce sont des "forces actives", tirant de leur propre fonds ce qui leur arrive, étant sans "fenêtres" : elles ne peuvent donc pas recevoir, du dehors, leurs déterminations, mais contiennent l'univers tout entier qu'elles expriment de leur point de vue. Pour saisir la portée de tous ces caractères de la monade, succinctement présentés, il convient d'examiner la notion leibnizienne de "point de vue", dont Proust tire un si grand profit, selon Deleuze.

substituons, cette réalité que nous risquerions fort de mourir sans avoir connue, et qui est tout simplement notre vie. La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent réellement vécue, c'est la littérature ; cette vie qui, en un sens, habite à chaque instant chez tous les hommes aussi bien que chez l'artiste. Mais ils ne la voient pas, parce qu'ils ne cherchent pas à l'éclaircir. Et ainsi leur passé est encombré d'innombrables clichés qui restent inutiles parce que l'intelligence ne les a pas 'développés'. Notre vie et aussi la vie des autres ; car le style pour l'écrivain, aussi bien que la couleur pour le peintre, est une question non de technique mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par les moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun".

²⁰⁸ PS, p. 54.

²⁰⁹ Proclus, *Eléments de théologie*, trad. J Trouillard, Paris, Aubier, 1965, note 430, p. 75.

²¹⁰ Leibniz, *La Monadologie*, trad. E Boutroux, Delagrave, 1880, § 1, p. 141.

²¹¹ Leibniz, *La Monadologie*, trad. E Boutroux, Delagrave, 1880, § 3, p. 143.

Pour comprendre la notion de "point de vue", il faut faire un détour par le principe de raison suffisante. Le principe de raison suffisante se présente sous une double formulation, courante et philosophique. Sous sa formulation courante, le principe de raison suffisante s'énonce : toute chose a une raison. Sous sa formulation savante, il s'énonce : toute prédication a un fondement dans la nature des choses. En d'autres termes, tout ce qui se dit d'une chose est contenu, inclus, dans la "notion" de la chose. La "notion" de la chose est ainsi la raison de la chose, en tant que cette "notion" contient tout ce qui se dit de la chose. Or, selon Leibniz, ce qui se dit d'une chose, c'est non seulement l'essence, mais également l'ensemble des événements et des affections qui lui appartiennent ou se rapportent à elle. Par exemple, l'événement "franchir le Rubicon" est contenu dans la "notion" individuelle de César. Dès lors, tout ce qui arrive à César doit être contenu dans la "notion" de César. Tel est le principe de raison suffisante : "tout a une raison" signifie que tout ce qui arrive à quelque chose ou à quelqu'un doit être contenu, de toute éternité, dans la "notion" de cette chose ou de ce sujet. La "notion" de la chose contient donc, à la fois, tout ce qui se dit de la chose (l'essence) et ce qui lui arrive (l'événement). Autrement dit, conformément au principe de raison suffisante, tout ce qui se dit d'un sujet est contenu dans la notion du sujet. La notion du sujet est donc individuelle : elle est désignée par un nom propre (César, par exemple). Mais si la notion du sujet contient tout ce qui arrive au sujet, elle contient, dès lors, le monde entier. Précisons. En vertu du principe de causalité, toute chose a une cause. Or, pour rechercher la cause de ce qui arrive à une chose, il faut remonter la série indéfinie des causes, remonter de cause en cause, mais sans pouvoir s'arrêter, car aucune cause n'est jamais suffisante. En effet, il ne faut pas confondre la cause et la raison suffisante. La cause est certes nécessaire, mais jamais suffisante. Tandis que la cause d'une chose est toujours autre chose (on remonte la série indéfinie des causes), la

raison suffisante de la chose est la "notion" de la chose : elle exprime le rapport de la chose avec sa propre notion ; elle exprime tout ce qui se dit de la chose (essence) et tout ce qui arrive à la chose (existence), ce qui implique une analyse infinie. Cela signifie que toute notion du sujet contient le monde entier. Par exemple, "franchir le Rubicon" est un événement qui s'étend à l'infini vers le passé et le futur, par le double jeu des causes et des effets, ce qui implique la totalité du monde. Autrement dit, la totalité du monde est comprise dans la notion du sujet ou la notion du sujet exprime la totalité du monde.

Toutefois, cela ne signifie pas, pour Leibniz, qu'il n'y a qu'un seul sujet qui exprimerait la totalité du monde, une sorte de sujet universel dont chaque sujet ne serait qu'une apparence. Chaque sujet est une substance individuelle dont la notion exprime la totalité du monde selon un certain point de vue. En réalité, Leibniz pense la réconciliation entre l'individu et le concept : le concept, c'est la notion individuelle, l'individu, le nom propre. En effet, la logique classique soutient que le concept comprend (subsume) une pluralité infinie de choses et bloque ainsi l'analyse à un moment fini : elle distingue le concept (de l'ordre de la généralité, assimilable à une représentation qui s'applique à plusieurs choses) et l'individu (de l'ordre de la singularité et, comme tel, incompréhensible par le concept). Or, selon Leibniz, on ne peut pas en rester à cette distinction du concept et de l'individu : il faut pousser l'analyse à l'infini, jusqu'à l'individuel. En poussant l'analyse à l'infini, le concept et l'individu s'identifient. Désormais, le concept, c'est la notion individuelle ou le nom propre. Comme il n'y a, pour tout concept, qu'une seule chose et, comme il n'y a pas deux choses absolument identiques (il y a nécessairement une différence entre deux choses), toute différence est conceptuelle : c'est le principe leibnizien des indiscernables, retrouvé à la fois par Nietzsche et Bergson, comme nous l'avons montré précédemment.

Contre la tradition, Leibniz soutient qu'il n'y a pas de différence entre la substance et du sujet : la substance est individuelle²¹². Dès lors, une nouvelle difficulté surgit : comment distinguer deux substances individuelles ? Selon Leibniz, chaque notion individuelle comprend et exprime certes la totalité du monde, mais d'un certain point de vue. Le point de vue, c'est ce qui constitue la notion individuelle, en tant qu'individuelle. Le point de vue est premier et plus profond que le sujet qui s'y place. Cela signifie que le sujet est constitué et s'explique par le point de vue : le point de vue est la raison suffisante du sujet. Le point de vue explique le sujet et la notion individuelle est le point de vue sous lequel l'individu exprime le monde. Pour faire comprendre le point de vue, la métaphore de la ville est souvent utilisée par Leibniz²¹³. En somme, le point de vue définit l'essence individuelle.

Quel est le sens de la théorie leibnizienne du point de vue ? Selon Deleuze, cette théorie permet à Leibniz d'échapper au relativisme ou, plus précisément, à une confusion sur le sens du perspectivisme. En effet, le perspectivisme est souvent réduit au relativisme, à l'opinion selon laquelle tout est relatif au sujet. Or, pour Leibniz, rien de tel. En réalité, chaque individu exprime le monde obscurément et confusément, c'est-à-dire sous la forme de petites perceptions inconscientes, infiniment petites. Ce qui définit le point de vue, c'est la petite portion du monde exprimée clairement et distinctement par l'individu sur fond de totalité du monde exprimé obscurément et confusément. Chaque point de vue exprime

²¹² Leibniz, *Discours de métaphysique*, trad. G Le Roy, Vrin, 1993, § 9, p. 44 : " 9 - Que chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière et que dans sa notion tous les événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures".

²¹³ Leibniz, *Discours de métaphysique*, trad. G Le Roy, Vrin, 1993, § 9, p. 44 : " Toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers, qu'elle exprime chacune à sa façon, à peu près comme une même ville est diversement représentée selon les différentes situations de celui qui les regarde. Ainsi l'univers est en quelque façon multiplié autant de fois qu'il y a de substances, et la gloire de Dieu est redoublée de même par autant de représentations toutes différentes de son ouvrage".

Leibniz, *La Monadologie*, trad. E Boutroux, Delagrave, 1880, § 57, p. 173 : "Et comme dans une même ville regardée de différents côtés paraît tout autre, et est comme multipliée perspectivement ; il arrive de même que la multitude infinie des substances simples, il y a comme autant de différents Univers, qui ne sont pourtant que des perspectives d'un seul selon les différents points de vue de chaque monade".

donc, clairement et distinctement, une petite portion du monde. Le point de vue est ainsi une sorte de projecteur qui éclaire une petite zone limitée d'expression claire et distincte, sur fond de monde confus et obscur. Dès lors, qu'est-ce qui distingue deux points de vue ? C'est la petite portion du monde exprimée clairement et distinctement, qui est différente selon les points de vue. Il n'y a donc pas deux points de vue identiques : chacun exprime la totalité du monde, mais n'en exprime clairement et distinctement qu'une portion singulière, réduite et finie. Cette portion, exprimée clairement et distinctement sur fond d'expression obscur et confus de la totalité du monde, concerne le corps de l'individu en ce qu'il est affecté. Mais est-ce à dire que les points de vue préexistent au sujet qui s'y placent ? C'est cette difficulté que fait apparaître la métaphore de la ville, souvent utilisée par Leibniz. Dans cette métaphore, on a tendance à dire que la ville existerait hors des points de vue portés sur elle, qu'elle existerait en soi. Pourtant, ce n'est pas le cas : la ville n'est que l'exprimé commun des points de vue ; elle n'existe pas en soi, mais dans l'exprimé commun. De même, le monde n'a pas d'existence hors des points de vue qui l'expriment : le monde n'existe pas en soi. Le monde, c'est l'exprimé qui n'existe pas hors de ce qui l'exprime. Le monde est inclus dans chaque notion individuelle qui l'exprime : il est l'exprimé commun de toutes les substances individuelles. Dès lors, la distinction des substances individuelles s'éclaire : celles-ci expriment le même monde, mais chacune n'en exprime pas la même portion claire et distincte.

Toutefois, les notions communes (ou monades) sont sans ouverture, sans "fenêtres"²¹⁴, car le monde exprimé n'est pas extérieur : il est intérieur, inclus dans la notion individuelle. Pourtant, selon Leibniz, il y a un monde commun à toutes les notions, inclus dans chaque notion, mais c'est un monde où il n'y a aucune communication directe entre les

²¹⁴ Leibniz, *La Monadologie*, trad. E. Boutroux, Delagrave, 1880, § 7, p. 144.

sujets : chaque notion individuelle est "programmée" de sorte que ce qu'elle exprime forme un monde commun avec ce que les autres notions expriment. C'est ce qu'on nomme "l'harmonie préétablie" (ou harmonie programmée). Chaque notion est ainsi comme un "automate spirituel" : elle exprime ce qui lui est intérieur (elle est sans fenêtre), mais le monde exprimé est le même que celui exprimé par les autres.

Au terme de ce long détour, qui a permis d'éclairer le sens leibnizien du "point de vue", revenons à l'examen de la Différence. Selon Deleuze, Proust considère les essences comme de véritables monades, des points de vue exprimant le monde. La différence interne est une différence essentielle qui n'existe pas dans le champ de l'expérience ordinaire, commune²¹⁵ : dans ce champ, il n'y a que des différences empiriques, des ressemblances et des perceptions uniformisées. On comprend mieux pourquoi la communication entre amis, pour parvenir à la vérité, repose sur un malentendu. Les amis attendent de la communication ce qu'elle ne peut pas leur donner : sortir de soi et voir ce que l'ami voit de cet univers, vision qui n'est pas la même que le nôtre. En d'autres termes, au lieu de ne voir que son propre monde, il s'agirait d'avoir d'autres mondes à notre disposition, de voir notre monde se multiplier en d'autres mondes²¹⁶. Or, cela, seul l'art peut le donner. C'est pourquoi les seules "portes et fenêtres" de la monade ne peuvent être que spirituelles et la seule et véritable intersubjectivité ne peut être qu'artistique. Seul l'art nous permet de sortir de nous-mêmes et seul l'artiste, par sa "vision", révèle la différence qu'il y a dans la façon dont

²¹⁵ Proust, *Recherche*, III, p. 277 : "Le monde des différences n'existant pas à la surface de la terre parmi tous les pays que notre perception uniformise, à plus forte raison n'existe-t-il pas dans le 'monde'. Existe-t-il, d'ailleurs, quelque part ? Le septuor de Vinteuil avait semblé me dire que oui".

²¹⁶ Proust, *Recherche*, III, p. 895-896 : "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 originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini et, bien des siècles après qu'est éteint le foyer dont il émanait, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient encore leur rayon spécial".

nous apparaît le monde : sans l'art, cette différence serait restée au fond de nous comme un secret, un cliché photographique inutile que l'intelligence n'aurait pas développé.

Cependant, même si les essences sont des différences, des points de vue, elles n'en sont pas pour autant subjectives : les essences ne sont pas des sujets, mais ont une réalité indépendante. En effet, le sujet exprime le monde d'un certain point de vue qui est la différence même. Chaque sujet exprime ainsi un monde absolument différent, mais ce monde exprimé n'existe pas hors du sujet qui l'exprime. C'est pourquoi le monde exprimé par le sujet ne doit pas être confondu avec ce que nous nommons le "monde extérieur" qui n'est que la projection, "*la limite uniformisante de tous ces mondes exprimés*"²¹⁷. Cependant, ce monde exprimé par le sujet ne se confond pas non plus avec le sujet. En effet, le monde exprimé, qui n'existe pas hors du sujet, n'est pas l'essence du sujet, mais l'essence de l'Etre ou de la région de l'Etre qui se révèle au sujet. C'est pourquoi l'essence ne se ramène pas à un état psychologique ou au sujet psychologique. L'essence est certes au cœur du sujet, mais comme "qualité dernière", elle est d'un autre ordre que le sujet²¹⁸. L'essence est impliquée, enveloppée, enroulée dans le sujet. Bien plus, c'est elle qui le constitue comme sujet. C'est pourquoi l'essence n'est pas individuelle, mais individualisante. Enveloppées, enroulées dans l'âme qu'elles individualisent, les essences sont emprisonnées, captives, enveloppant elles-mêmes leur "patrie inconnue"²¹⁹. L'expérience de l'art est donc une

²¹⁷ PS, p. 55.

²¹⁸ Proust, *Recherche*, III, p. 375 : "*Cette qualité inconnue d'un monde unique et qu'aucun autre musicien ne nous avait jamais fait voir, peut-être était-ce en cela (...) qu'est la preuve la plus authentique du génie (...) Les plus grands littérateurs n'ont jamais fait qu'une seule œuvre, ou plutôt réfracté à travers des milieux divers une même beauté qu'ils apportent au monde*".

²¹⁹ Proust, *Recherche*, III, p. 257 : "*Cette patrie perdue, les musiciens ne se la rappellent pas, mais chacun d'eux reste toujours inconsciemment accordé en un certain unisson avec elle ; il délire de joie quand il chante selon sa patrie, la trahit parfois par amour de la gloire, mais alors en cherchant la gloire, il la fuit, et ce n'est qu'en la dédaignant qu'il la trouve, quand il entonne ce champ singulier dont la monotonie - car quel que soit le sujet qu'il traite, il reste identique à soi-même - prouve chez le musicien la fixité des éléments composants de son âme. Mais alors, n'est-ce pas que ces éléments, tout ce résidu réel que nous sommes obligés de garder pour nous-mêmes, que la causerie ne peut transmettre même de l'ami à l'ami, du maître au disciple, de l'amant à la maîtresse, cet ineffable qui différencie qualitativement ce que chacun a senti et qu'il est obligé de laisser au*

manière d'exprimer, non pas le sujet, mais l'être : elle permet de découvrir le monde enveloppé de l'essence qui individualise le sujet.

Ce monde enveloppé de l'essence, c'est toujours, selon Deleuze, "*un commencement du Monde en général*", un commencement radical absolu, "*une perpétuelle recreation des éléments primordiaux de la nature*"²²⁰. Dès lors, l'essence, c'est la naissance du Temps lui-même, c'est-à-dire cet état originaire qui précède tout déploiement, toute explication. Deleuze reprend ici un élément néoplatonicien pour désigner cet état originaire qui précède tout déploiement chronologique du temps : la complication. La complication fera l'objet d'une analyse approfondie dans *Différence et répétition*. Contentons-nous de rappeler ce qui a déjà été énoncé : la complication se définit comme ce qui "*enveloppe le multiple dans l'Un, et affirme l'Un du multiple*"²²¹. Selon Deleuze, les néoplatoniciens considèrent que l'éternité est l'état compliqué du temps lui-même : l'éternité n'est ni absence de changement, ni prolongement de l'existence sans limite ; l'éternité, c'est l'état compliqué du temps. De là, découle un univers essentiellement expressif, ascendant et descendant, par implication et explication. C'est cela que l'art permet de retrouver : le temps enroulé dans l'essence, le temps naissant dans le monde enveloppé de l'essence, identique à l'éternité. C'est ce que Proust nomme "*l'extra - temporel*" ou le temps à l'état naissant. Cet état originaire des essences, on peut en trouver un état correspondant dans la vie, selon Deleuze : c'est l'état de sommeil²²². Mais c'est également cet état originaire dont l'artiste a la révélation, ce

seuil des phrases où il ne peut communiquer avec autrui qu'en se limitant à des points extérieurs communs à tous et sans intérêt, l'art, l'art d'un Vinteuil comme celui d'un Elstir, le fait apparaître, extériorisant dans les couleurs du spectre la composition intime de ces mondes que nous appelons les individus et que sans l'art nous ne connaîtrions jamais ?".

²²⁰ Proust, *Recherche*, I, p. 906.

²²¹ PS, p. 58.

²²² Proust, *Recherche*, I, p. 4-5 : "*En dormant, j'avais rejoint sans effort un âge à jamais révolu de ma vie primitive (...) Un homme qui dort tient en cercle autour de lui le fil des heures, l'ordre des années et des mondes. Il les consulte d'instinct en s'éveillant et y lit en une seconde le point de la terre qu'il occupe, le temps qui s'est écoulé jusqu'à son réveil ; mais leurs rangs peuvent se mêler, se rompre*".

temps originel, enroulé dans l'essence elle-même, ce "temps retrouvé" à l'état pur, compris dans les signes de l'art. C'est le temps à l'état de naissance que l'artiste retrouve. En somme, *"l'œuvre d'art est le seul moyen de nous faire retrouver le Temps perdu"*²²³.

Mais comment l'essence s'incarne-t-elle dans l'œuvre d'art ? Autrement dit, comment l'artiste arrive-t-il à "communiquer" l'essence qui l'individualise et le rend éternel ? D'abord, l'essence s'incarne dans des matières, des "matières ductiles". La ductilité des matières, c'est cette capacité de pouvoir s'étirer qui permet à des matières de devenir spirituelles. Certes, ces matières sont la couleur pour le peintre, le son pour le musicien, le mot pour l'écrivain. Mais, plus profondément, ce sont des matières libres qui s'expriment à travers les couleurs, les sons et les mots. Par exemple, dans les romans de Thomas Hardy²²⁴, la matière spiritualisée est formée par les "blocs de pierre" dont la géométrie organise les mots eux-mêmes. Le thème d'une œuvre n'est donc pas voulu par l'artiste, mais inconscient : c'est un archétype involontaire où les matières prennent sens et vie. Selon Deleuze, l'art est "transmutation de la matière" : l'essence, comme qualité d'un monde originel, est réfractée par la spiritualisation de la matière et par la dématérialisation des milieux physiques²²⁵. Ce traitement de la matière, c'est ce que Deleuze nomme le style. Le style spiritualise la matière pour la rendre adéquate à l'essence. Mais, en même temps que l'essence s'incarne dans une matière, sa qualité ultime s'exprime comme "qualité commune" à deux objets différents, plongés dans un milieu réfractant²²⁶ : tel est le style qui est essentiellement métaphore, elle-

²²³ Proust, *Recherche*, III, p. 899.

²²⁴ Proust, *Recherche*, III, p. 375-376.

²²⁵ Proust, *Recherche*, III, p. 375 : *"Les grands littérateurs n'ont jamais fait qu'une seule œuvre, ou plutôt réfracté à travers des milieux divers une même beauté qu'ils apportent au monde"*.

²²⁶ Proust, *Recherche*, III, p. 889 : *"Le goût du café au lait matinal nous apporte cette vague espérance d'un beau temps qui, jadis si souvent, pendant que nous le buvions dans un bol de porcelaine blanche, crémeuse et plissée qui semblait du lait durci, quand la journée était encore intacte et pleine, se mit à nous sourire dans la claire incertitude du petit jour. Une heure n'est pas qu'une heure, c'est un vase rempli de parfums, de sons, de projets et de climats. Ce que nous appelons la réalité est un certain rapport entre ces sensations et ces souvenirs qui nous entourent simultanément (...), rapport unique que l'écrivain doit retrouver pour en enchaîner à jamais"*

même métamorphose. La métaphore indique comment deux objets échangent leurs déterminations dans le milieu nouveau qui leur confère une qualité commune. Pour spiritualiser la matière et la rendre adéquate à l'essence, le style reproduit le commencement du Monde, la lutte et l'échange des éléments primordiaux, constituant l'essence elle-même²²⁷. Une essence est toujours une "naissance du monde", mais le style est cette naissance continuée, réfractée : c'est une naissance retrouvée dans les matières et adéquate aux essences, une naissance devenue métamorphoses d'objets. En somme, le style, c'est l'essence elle-même²²⁸. Chez Proust, le style ne se propose ni de décrire, ni de suggérer, comme y invite son sens ordinaire : il est explicatif, il est l'explication des signes²²⁹. Cependant, l'essence est non seulement individualisante, elle est également, selon Deleuze, en elle-même, différence et répétition. En effet, l'essence est indissociablement "*pouvoir de diversifier et de se diversifier*" et "*puissance de se répéter à l'identique*". C'est le propre de

dans sa phrase les deux termes différents. On peut faire se succéder indéfiniment dans une description des objets qui figuraient dans le lieu décrit, la vérité ne commencera qu'au moment où l'écrivain prendra deux objets différents, posera leur rapport, analogue dans le monde de l'art à celui qu'est le rapport unique de la loi causale dans le monde de la science, et les enfermera dans les anneaux nécessaires du beau style ; même, ainsi que la vie, quand, en rapprochant une qualité commune à deux sensations, il dégagera leur essence commune en les réunissant l'une et l'autre pour les soustraire aux contingences du temps, dans une métaphore".

²²⁷ Proust, *Recherche*, III, p. 259-260 : "*J'aperçus une autre phrase de la Sonate, restant si lointaine encore que je la reconnaissais à peine ; hésitante, elle s'approcha, disparut comme effarouchée, puis revint, s'enlaça à d'autres, venues, comme je le sus plus tard, d'autres œuvres, en appela d'autres qui devenaient à leur tour attirantes et répulsives aussitôt qu'elles étaient apprivoisées et entraient dans la ronde, dans la ronde divine, mais restée invisible pour la plupart des auditeurs, lesquels, n'ayant devant eux qu'un voile confus au travers duquel ils ne voyaient rien, ponctuaient arbitrairement d'exclamations admiratives un ennui continu dont ils pensaient mourir. Puis elles s'éloignèrent, sauf une que je vis repasser jusqu'à cinq et six fois, sans que je pusse apercevoir son visage, mais si caressante, si différente (...) de ce qu'aucune femme n'avait jamais fait désirer, que cette phrase-là, qui m'offrait d'une voix si douce un bonheur qu'il eût vraiment valu la peine, c'est peut-être - cette créature invisible dont je ne connaissais pas le langage et que je comprenais si bien - la seule Inconnue qu'il m'ait jamais été donné de rencontrer. Puis, cette phrase se défit, se transforma comme faisait le petite phrase de la Sonate et devint le mystérieux appel du début. Une phrase d'un caractère douloureux s'opposa à lui mais si profonde, si vague, si interne, presque si organique et viscérale qu'on ne savait pas à chacune de ses reprises, si c'était celle d'un thème ou d'une névralgie. Bientôt les deux motifs luttèrent ensemble dans un corps à corps où parfois l'un disparaissait entièrement, où ensuite on n'apercevait plus qu'un morceau de l'autre. Corps à corps d'énergies seulement, à vrai dire ; car si ces êtres s'affrontaient, c'était débarrassés de leur corps physique, de leur apparence, de leur nom, et trouvant chez moi un spectateur intérieur - insoucieux lui aussi des noms et du particulier - pour s'intéresser à un combat immatériel et dynamique et en suivre avec passion les péripéties sonores".*

²²⁸ PS, p. 62.

²²⁹ Proust, *Contre Sainte-Beuve*, op.cit., XI, p. 201.

l'œuvre de l'artiste d'être "*la même et pourtant autre*"²³⁰ : dans l'œuvre, la différence (qualité d'un monde) s'affirme par autorépétition dans des milieux variés (l'artiste recherche ce que chacune de ses œuvres atteint dans un milieu spécifique). Aussi l'œuvre est-elle irremplaçable : on ne peut que se contenter de la répéter à l'identique (l'apprendre par cœur).

Aussi l'art peut-il, selon Deleuze, se résumer sous un triple aspect. D'abord, dans l'art, les matières sont spiritualisées et les milieux dématérialisés ; l'œuvre d'art est un monde de signes immatériels, sans opacité pour l'artiste. Ensuite, le sens de ces signes est une essence. Enfin, le signe et le sens, l'essence et la matière transmuée se confondent dans l'adéquation parfaite suivante : "*Identité d'un signe, comme style, et d'un sens, comme essence*"²³¹. C'est pourquoi l'art fait l'objet d'un apprentissage. En effet, seul l'art révèle les essences : l'art est "*l'inconsciente destination de l'apprenti*". L'essence est toujours une essence artiste. Mais, une fois l'essence révélée par l'art, au terme de la *Recherche*, l'apprenti apprend que l'essence était déjà là, qu'elle s'incarnait dans les autres domaines, que la *Recherche* a intégrés, dans des signes plus matériels et dans des milieux plus opaques. Du monde de l'art au monde du snobisme, en passant par le monde sensible et le monde de l'amour, l'apprenti entreprend une descente dans des matières de plus en plus rebelles. Mais le monde de l'art réagit aussi sur les autres mondes : il pénètre ce qu'ils avaient d'opaque et les colore d'un sens esthétique.

En somme, la *Recherche* permet à l'apprenti la traversée des quatre mondes de signes pour parvenir au but : le monde l'art et la révélation finale de l'essence, unité du signe

²³⁰ Proust, *Recherche*, III, p. 259 : "*Le septuor, qui avait recommencé, avançait vers sa fin : à plusieurs reprises une phrase, telle ou telle, de la sonate revenait, mais à chaque fois changée sur un rythme, un accompagnement différents, la même et pourtant autre, comme reviennent les choses dans la vie ; et c'était une de ces phrases qui, sans qu'on puisse comprendre quelle affinité leur assigne comme demeure unique et nécessaire le passé d'un certain musicien, ne se trouvent que dans son œuvre, et apparaissent constamment dans son œuvre, dont elles sont les fées, les dryades, les divinités familières*".

²³¹ PS, p. 64.

et du sens, irréductible à la fois à l'objet et au sujet. L'essence est le dernier mot de l'apprentissage²³², que les autres mondes étaient incapables de révéler, même s'ils s'en approchaient. Au terme de cette "procession" de l'âme, l'apprenti parcourt alors le chemin inverse (régression des essences dans la matière) et il redescend des signes de l'art aux signes mondains. En traversant le monde des signes sensibles, il découvre le rôle secondaire de la mémoire, le rapport de l'essence au virtuel et comment la vie le préparait déjà à l'art. Enfin, dans les mondes de l'amour et de la mondanité, il comprend la distribution de l'essence dans la matière.

4.2- L'usage privilégié de l'art pour le philosophe.

Au terme de la présentation de cette typologie des signes, indiquons les conséquences qui découlent de l'analyse de l'essence et du privilège accordé à la littérature par Deleuze. Les remarques précédentes appellent en effet une double question : Quel usage Deleuze fait-il de la littérature ? Pourquoi cette confrontation de la philosophie avec la littérature est-elle nécessaire pour Deleuze ?

La première question, portant sur l'usage de la littérature, est d'autant plus vive qu'elle fait écho à l'objection de Rancière. En effet, selon Rancière, Deleuze ferait un usage allégorique de la littérature²³³. Or, cette objection ne semble pas fondée, car elle feint d'ignorer la réfutation deleuzienne de l'allégorie et sa double contestation du primat de l'intelligible sur le sensible, et de la distinction du signe et du sens. En réalité, l'usage

²³² PS, p. 50.

²³³ J Rancière, "Existe-t-il une esthétique deleuzienne ?", in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, dir. E. Alliez, Paris, PUF, 1998, p. 531.

deleuzien de la littérature, loin d'être allégorique, est bien plutôt "expérimental", au sens où la littérature est une "expérimentation", c'est-à-dire un "nouveau mode d'expérience"²³⁴.

Rappelons brièvement l'objection de Rancière²³⁵, dont A Sauvagnargues restitue les éléments et en montre l'insuffisance et même une certaine malveillance²³⁶. Rancière objecte à Deleuze son usage allégorique de l'art : l'art serait une "*présentation sensible de l'intelligible*", un "*analogon sensible du vrai*". Deleuze importerait ainsi, dans la littérature, des enjeux philosophiques qui lui sont étrangers : selon Rancière, Deleuze prétend trouver dans la littérature le combat contre la représentation, sans jamais analyser le travail littéraire de Proust, et réduit ainsi l'art à "*se faire l'emblème de son propre pouvoir*". Deleuze adopterait ainsi une posture romantique, selon laquelle l'œuvre "*se fait discours sur la puissance de l'œuvre et l'art, recherche autotélique de sa propre essence*" et réduit la littérature à "*sa fonction d'imager, pour la philosophie, le combat pour l'avènement d'un monde délivré de la représentation*". Mais cette lutte, selon Rancière, serait vaine et stérile, car elle reste prisonnière de la fiction : Deleuze se satisferait d'une "*vision romantique et pessimiste de l'art*" qui subordonne la littérature à la philosophie et qui "*condamne la philosophie à sans cesse corriger une image de la pensée qu'elle se montre impuissante à réformer*"²³⁷. En réalité, l'objection de Rancière feint d'ignorer la réfutation de l'allégorie qui caractérise l'usage original que Deleuze fait de la littérature. En effet, Deleuze n'opère pas un commentaire allégorique de la littérature, si on considère que l'allégorie repose sur la distinction entre sens propre et sens figuré et que la littérature délivre son sens au terme d'une traduction en concepts. L'usage deleuzien de la littérature est tout autre : loin de

²³⁴ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 130.

²³⁵ J Rancière, "Existe-t-il une esthétique deleuzienne ?", in *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, dir. E. Alliez, Paris, PUF, 1998, p. 525-536.

²³⁶ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 124-126.

²³⁷ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 125.

réduire l'usage de la littérature à un commentaire, dont Deleuze opère la critique, à la suite de Foucault (la littérature n'est pas une matière passive en attente de sa signification), il fait de la littérature un cas d'expérience : la littérature offre un nouveau mode d'expérience, c'est-à-dire une expérience réelle. Précisons ce dernier point.

Si la littérature a pour fonction l'accès à l'essence, comme Deleuze l'a établi, l'essence ne s'actualise que sur le mode de l'art. C'est en ce sens que la littérature est nécessaire à la philosophie. En considérant l'art comme nécessaire à la philosophie, Deleuze s'installe, dans une certaine mesure, dans la position romantique et dans le sillage de Kant et de la *Critique du jugement*. En effet, Deleuze est certes proche des théories postkantienne qui confèrent à l'art une "fonction de compensation"²³⁸ : selon les Romantiques, l'art est chargé d'une fonction de révélation qui supplée aux défaillances de la connaissance de l'entendement. Passant outre l'interdit kantien d'une impossibilité d'une connaissance de l'absolu, les Romantiques, tels Schelling ou Novalis, considèrent l'idée d'art comme supérieure à la connaissance réflexive, renonçant ainsi aux concepts, au profit de l'Absolu. Aussi retombent-ils dans cette posture qui fait de l'art la recherche autotélique de sa propre essence. Or, cette posture n'est pas celle de Deleuze.

Selon Deleuze, la confrontation de la philosophie avec l'art est nécessaire. Comme le remarque justement Zourabichvili, si la philosophie veut se penser intégralement, c'est-à-dire penser sa propre condition, elle doit "*affronter ce qui lui résiste le plus, la confusion sensible*". La confrontation de la philosophie avec l'art est donc celle du concept avec le sensible : le concept doit se mesurer à la "*confusion sensible*", en "*y reconnaissant à la fois son point de départ irréductible et la limite qui le borde indéfiniment*"²³⁹. Ne pouvant se penser directement, la philosophie doit passer par une médiation qu'elle trouve dans l'art,

²³⁸ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, PUF, 2009, p. 129.

²³⁹ F Zourabichvili, *La littéralité et autres essais sur l'art*, chapitre 15, PUF, 2011, p. 237.

ce mode de pensée qui "assume la présentation de la confusion sensible comme telle, c'est-à-dire l'élève à sa perfection propre". Ainsi la philosophie pensera le sensible sans le réduire et, en pensant l'art, pensera sa propre condition. Le projet de la philosophie de "se penser intégralement en pensant l'art", c'est ce que Zourabichvili nomme le "tournant esthétique de la philosophie", initié par Baumgarten qui en fixe le programme dans ses *Méditations philosophiques sur l'essence du poème*, publiées en 1735, et dans lequel Deleuze s'inscrit²⁴⁰. En effet, la naissance de l'esthétique n'est "pas l'apparition d'une branche supplémentaire de l'arbre philosophique", mais un "tournant pour la philosophie"²⁴¹. Que signifie le projet de la philosophie de penser l'art pour penser sa propre condition ? En quoi la philosophie implique-t-elle un rapport nécessaire à l'art ? Contrairement à l'esthétique traditionnelle qui considérait que la question de l'art revenait à caractériser "objectivement" l'œuvre d'art (l'essence de l'art), Deleuze soutient que l'adoption d'un point de vue prétendument objectif sur l'art est un contresens sur l'art : il ne s'agit pas d'adopter un point de vue extérieur (objectif) à l'art, mais "d'aborder l'art du dedans"²⁴². Bien plus, la pensée exige un détour par l'art et ce détour bouleverse, à la fois, l'exercice de la pensée et les conditions de l'expérience²⁴³. C'est là notamment, selon Zourabichvili, le point de rupture de Deleuze avec

²⁴⁰ Le tournant esthétique de la philosophie part d'un constat, comme le montre F Zourabichvili dans le chapitre 15 ("*L'ancrage esthétique de la pensée de Deleuze*") de *La littéralité et autres essais sur l'art* (PUF, 2011, p. 236) : "Est venu un moment dans l'aventure philosophique, où la philosophie, pour s'identifier à elle-même, a senti qu'elle avait besoin de l'art, que seul un détour par l'art serait désormais à même de satisfaire sa demande réflexive ; comme si la philosophie en était arrivée à ce stade de son questionnement où elle ne trouverait désormais de rapport à soi que dans un rapport à l'art. Cet événement date de la seconde moitié du XVIII^e siècle ; c'est lui qui justifie l'invention du mot 'esthétique' ". Et Zourabichvili précise que, avant la seconde moitié du XVIII^e siècle, "le rapport du philosophe à l'art (...) était (...) marginal, périphérique, voire non philosophique. Et quand le philosophe se demandait qui il était, ce qu'il faisait, c'est dans le rapport privilégié à la science qu'il élaborait sa réponse. La série des philosophes-savants se clôt pour l'essentiel avec Leibniz, laissant la place à une série de philosophes-artistes (de Schiller à Sartre). Quand Nietzsche proposera explicitement au philosophe le modèle de l'artiste, il ne fera que tirer la conséquence extrême du tournant esthétique engagé par ses devanciers".

²⁴¹ Zourabichvili, op.cit., p. 240.

²⁴² Zourabichvili, op.cit., p. 238.

²⁴³ Voir, sur ce point, la préface d'Anne Sauvagnargues : "*Le tournant esthétique de la philosophie*", p. 21-24, in Zourabichvili, *La littéralité et autres essais sur l'art*, Paris, PUF, 2011.

la phénoménologie. En effet, la phénoménologie conserve la foi en une pensée "autarcique" : elle prétend que la pensée peut se penser sans passer par l'art, sans pour autant cesser d'être elle-même. Cette prétention est cohérente avec le sens que la phénoménologie attribue à l'expérience : selon la phénoménologie, l'expérience est essentiellement commune, ordinaire et quotidienne. L'expérience se donne ainsi dans la forme homogène d'un vécu, forme possédée a priori comme forme possible, comme horizon de reconnaissance. L'expérience du phénoménologue est, en somme, l'expérience de tout le monde : fidèle en cela à Kant, le phénoménologue recherche les conditions de l'expérience qui sont toujours celles de l'expérience possible, conditions qui sont toujours déjà données d'avance, mais qui sont toujours plus larges que le conditionné. Même quand elle s'occupe d'art, la phénoménologie donne l'impression de chercher la confirmation de ses thèses : c'est notamment le cas de *"la figure emblématique de Cézanne, qui montre le monde en train de se donner, qui fait apparaître l'apparaître même du monde"*²⁴⁴.

Tout autre est l'expérience réelle, revendiquée par Deleuze à la suite de sa lecture de Bergson. L'expérience réelle n'est pas un vécu, une expérience commune qu'on pourrait décrire. Ce n'est pas exactement un phénomène, mais plutôt un "phénomène-limite"²⁴⁵ qui porte en lui-même sa limite : ce phénomène-limite se dérobe non seulement à toute manifestation, mais il ne peut pas être recueilli par une conscience (nos facultés, dans leur exercice ordinaire, sont inaptés à rendre ce phénomène-limite : elles le réduisent à une représentation). C'est pourquoi l'expérience réelle ne peut être que *"rare, exceptionnelle, improbable, invivable"*²⁴⁶ et que construite par l'art. Que l'expérience réelle soit rare, exceptionnelle, ne signifie pas qu'elle soit affaire de vécu rare, dont l'écrivain chercherait en

²⁴⁴ Zourabichvili, op.cit., p. 241.

²⁴⁵ Zourabichvili, op.cit., p. 242.

²⁴⁶ Zourabichvili, op.cit., p. 243.

lui-même les contenus exceptionnels et qu'il étalerait narcissiquement, en faisant "*grossir le Moi jusqu'à l'apoplexie*". Ce n'est là que "fausse littérature" où l'écrivain se croit maître des expériences, alors que les expériences réelles limitent le Moi et que le contenu de celles-ci échappe à la conscience. Aussi, pour pouvoir penser le contenu de l'expérience réelle, faut-il créer des signes appropriés : inapte à se loger dans la conscience, l'expérience réelle ne peut trouver son support d'accomplissement que dans la création de signes. En quoi consiste précisément l'expérience réelle construite par l'art ? Il faut d'abord éviter un malentendu : il n'y a pas d'abord l'expérience, puis "*l'élaboration artistique qui en serait comme le témoignage*". En réalité, "*l'élaboration artistique est le lieu même de l'expérience, il n'y a d'expérience réelle véritablement accomplie que dans l'art, par l'art, parce que l'expérience réelle n'est pas seulement affaire de 'vécu', comme disent les phénoménologues, elle porte plutôt sur le vivant aux limites du vivable, elle le met aux prises avec l'invivable*"²⁴⁷. L'expérience réelle n'est donc pas reçue, mais activement faite, c'est-à-dire produite : il s'agit d'expérimenter. Bien plus, l'expérience réelle ne prend consistance que dans l'œuvre d'art. Autrement dit, l'œuvre d'art n'est pas le témoignage et la fixation d'une expérience vécue, mais l'expérience même qui est le travail d'élaboration du matériau. En littérature, par exemple, le roman n'est jamais "*pur récit ou intrigue fictionnelle*". Par le travail du matériau, l'écrivain "*touche à ses propres sensibles, joue dangereusement avec ses propres hantises, ses propres bizarreries, qui sont aussi celles de son époque et de sa culture*". En ce sens, l'écrivain est, comme nous, le malade d'une maladie de notre époque et de notre civilisation.

²⁴⁷ Zourabichvili, op.cit., p. 239.

C'est notamment le cas de l'écrivain Masoch, auquel Deleuze a consacré un article intitulé "*De Sacher-Masoch au masochisme*"²⁴⁸, quelques années plus tôt, en 1961. Cet article, qui sera repris et remanié pour être publié en 1967, sous le titre *Présentation de Sacher-Masoch*²⁴⁹, est ici d'une très grande importance. Il permet notamment de comprendre comment la confrontation de la philosophie avec l'art commence à se nouer, chez Deleuze dès 1961, dans la littérature comme symptomatologie ou recherche des signes, c'est-à-dire dans ce que Deleuze nommera, dans ses œuvres ultérieures, l'articulation de la critique et de la clinique. En effet, en tant qu'écrivain, Masoch est à la fois, selon Deleuze, le malade et le médecin de cette maladie, c'est-à-dire le clinicien de ses propres symptômes. La littérature aboutit ainsi à une symptomatologie qui lui confère une fonction de diagnostic, concurrençant, par là, la médecine. Masoch se fait clinicien : il élabore le "bon" symptôme du masochisme. Il construit un tableau clinique qui définit le symptôme par deux caractères : l'un, esthétique²⁵⁰ (le procédé romanesque de l'attente et du suspens) et l'autre, juridique²⁵¹ (la forme du contrat qui détermine un certain rapport à la loi) et le différencie ainsi de l'algolagnie, cette recherche de la douleur, à laquelle on réduit ordinairement le

²⁴⁸ Deleuze, "*De Sacher-Masoch au masochisme*", revue *Arguments*, n° 21, 1961, p. 40-46, repris dans la revue *Multitudes*, n° 25, 2006-2, p. 19-30. La pagination du texte cité est celle de la revue *Multitudes*.

²⁴⁹ Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.

²⁵⁰ Deleuze, "*De Sacher-Masoch au masochisme*", op.cit., p. 21 : L'inspiration "*de Masoch est profondément culturaliste et esthétique. C'est quand les sens ont pour objet des œuvres d'art qu'ils se sentent pour la première fois masochistes. Ce sont les tableaux de la Renaissance qui révèlent à Masoch la puissance de la musculature d'une femme entourée de fourrures. C'est dans sa ressemblance avec une statue que la femme est aimée. Et le masochiste rend à l'art tout ce que l'art lui donne : c'est en se faisant peindre ou photographier, c'est en surprenant son image dans un miroir, qu'il s'éprouve et se connaît. Nous avons appris que les sens deviennent des 'théoriciens', que l'œil devient un œil humain quand son objet lui-même est devenu un objet humain, venant de l'homme et destiné à l'homme. Un organe devient humain, lorsqu'il prend pour objet l'œuvre d'art. Le masochisme est présenté comme la souffrance d'une telle transmutation. Tout animal souffre quand ses organes cessent d'être animaux*".

²⁵¹ Deleuze, "*De Sacher-Masoch au masochisme*", op.cit., p. 21-22 : "*Le second caractère du masochisme, encore plus opposé au sadisme, est le goût du contrat, l'extraordinaire appétit contractuel. Le masochisme doit être défini par ses caractères formels, non pas par un contenu soi-disant dorigène. Or, de tous les caractères formels, il n'y en a pas de plus important que le contrat. Pas de masochisme sans contrat avec la femme. Mais l'essentiel, justement, c'est que le contrat se trouve projeté dans la relation de l'homme avec une femme dominante (...) Le masochisme ne peut pas se séparer du contrat, mais en même temps qu'il le projette sur la femme dominante, il le pousse à l'extrême, en démonte les rouages et, peut-être, le tourne en dérision*".

masochisme. Aussi le clinicien est-il le "médecin de la civilisation", c'est-à-dire l'artiste, selon la formule nietzschéenne (la clinique est la part artistique de la médecine). Mais Masoch se fait, en même temps, critique en démêlant le droit du fait, en découpant le mixte du "sadosochisme" selon deux lignes pures (le sadisme et le masochisme). Contre la psychiatrie, qui regroupe les symptômes en une entité nosologique abstraite (le "sadosochisme") en fonction d'une origine imaginaire, préoccupée par la seule recherche des causes et non celle des forces réelles en jeu²⁵², Masoch soutient que le sadisme et le masochisme ne peuvent pas être réduits au renversement symétrique d'un même comportement ou au recto et au verso d'une même perversion. En tant qu'écrivain, Masoch est à la fois critique et clinicien, inséparablement : il traite les phénomènes culturels comme des symptômes. Mais, au-delà d'une réévaluation de la clinique psychiatrique, imprécise et confuse, et d'une réhabilitation de l'écrivain Masoch, injustement oublié, Deleuze dégage de l'œuvre de Masoch les éléments permettant de renouveler la question critique, en élaborant une symptomatologie, qui implique la rencontre nécessaire de l'art et de la philosophie.

En somme, le philosophe s'instruit du travail d'écriture de l'écrivain et attribue à la littérature une fonction clinique de diagnostic : par son travail d'écriture, l'écrivain construit des signes qu'il organise en mondes et qui sont les symptômes de modes de vie. Telle est l'expérience réelle que construit la littérature : l'expérience réelle ne peut être recueillie que

²⁵² La clinique médicale se contente, en effet, de regrouper les phénomènes selon leur forme. A ce titre, le médecin von Krafft-Ebing, à qui on doit le néologisme "masochiste", constitue le masochisme comme entité nosologique qui consiste en un regroupement de symptômes théoriquement abstraits et qui est bâtie sur le constat d'un effet produit dont il cherche les causes. En considérant l'effet produit, le médecin clinicien ignore la réalité des forces réelles que cet effet recouvre et lui cherche une origine imaginaire qu'il trouve dans des causes abstraites. Il méconnaît ainsi la différence clinique entre sadisme et masochisme : préoccupé par la seule recherche des causes, il néglige ce qu'a écrit Masoch. En construisant ainsi une étiologie, il ignore que les causes ne décrivent pas le réel, mais restent abstraites et illusoirs, et il perd la différence. En se focalisant sur les causes de la chose, il perd la chose, car la différence lui échappe. Dès lors, il ignore que la clinique est un art de la différence. Deleuze déplore que les médecins spécialistes du masochisme se soient peu intéressés à l'œuvre de Masoch et se soient contentés d'accepter la prétendue unité du "sadosochisme", source de beaucoup de confusions.

dans des signes que l'écrivain doit créer. L'expérience n'est donc pas donnée à l'avance comme expérience possible ou comme expérience originaire : elle doit être construite. C'est pourquoi il n'y a ni expérience donnée, ni expérience en général : il n'y a de donné que le construit ; il n'y a d'expérience réelle que construite. Cependant, Deleuze montre, à la suite de Bergson, que le construit ne se donne pas totalement dans cette expérience : la part du construit qui se donne est la part actuelle. Mais, cette part actuelle est "*comme aux prises avec le non-donné*"²⁵³, c'est-à-dire avec la part virtuelle, qui échappe inévitablement, comme la suite de notre propos l'établira. En revendiquant une philosophie de l'expérience réelle, Deleuze pense l'expérience à partir de l'œuvre d'art : le philosophe de l'expérience réelle exige donc l'artiste. Pourtant, le philosophe n'a pas à se faire artiste : sa tâche consiste plutôt à recueillir les contenus d'expériences des artistes, à se laisser instruire par ces expériences de pensée différente²⁵⁴ et à produire des concepts, lors de cette rencontre.

4.3- Les quatre lignes de temps.

Revenons au deuxième aspect de l'apprentissage qui prend du temps. En recherchant les articulations du réel, suivant ainsi la règle de la division de la méthode bergsonienne, Deleuze a établi une typologie qui divise la réalité en mondes des signes. Il s'agit maintenant de remonter les lignes de différenciation qui convergent vers l'essence ou la différence, c'est-à-dire "*le Temps à l'état naissant*", et se recouper pour produire les différences réelles où s'actualisent les virtualités. Tel est l'objet de l'analyse des lignes de temps.

²⁵³ Zourabichvili, op.cit., p. 242.

²⁵⁴ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 139 : "*Il faut bien insister sur le rôle de l'art, comme terrain d'expérimentation pour la philosophie. C'est sur le terrain hétérogène de la littérature que le philosophe produit des concepts, qui ne traduisent pas l'œuvre, mais trouvent en elle l'occasion de leur exercice*".

Comme le soutient Deleuze, l'apprentissage concerne essentiellement les signes, mais il s'effectue dans le temps et non par la transmission d'un savoir abstrait. Or, apprendre à interpréter des signes prend du temps. L'apprentissage concerne donc les signes dans leur rapport au temps : la sensibilité aux signes relève d'un apprentissage temporel. En effet, la pensée rencontre ce qu'elle ne peut pas extraire d'elle-même. C'est dans l'apprentissage qu'elle produit la vérité par la rencontre avec les signes : elle la produit en interprétant le signe, c'est-à-dire en l'expliquant, en le développant en lui-même. Cette production est toujours temporelle et toute vérité est donc vérité du temps. Mais Deleuze précise que "*la systématisation finale nous rappelle que le Temps lui-même est pluriel*"²⁵⁵ (il y a des vérités du temps perdu, non moins que des vérités du temps retrouvé) et qu'il convient de distinguer "*quatre structures du temps, chacune ayant sa vérité*". En effet, le "*temps perdu*" se dissocie en "*temps qui passe*" et en "*temps qu'on perd*", tandis que le "*temps retrouvé*" se scinde en "*temps qu'on retrouve dans le temps perdu*" et en "*temps originel absolu*". Ces structures de temps, Deleuze les nomme "*lignes de temps*", expression qui s'inspire des "*lignes de faits*" bergsoniennes. Comme l'intuition philosophique qui, dans son mouvement de retour, faisait converger, chez Bergson, les lignes de faits vers un universel concret (restaurer l'immédiat), le style explique les signes, chez Proust : il est le travail d'explication par l'écriture, à même les sensations, qui dégage les lignes de temps, convergeant vers le Temps en personne, le temps à l'état de naissance. Ces lignes de temps, le romancier les fait converger après les avoir distinguées (elles sont distinguées, en tant qu'elles sont chevauchées par différents types de signes). Autrement dit, en termes bergsoniens, il opère un recouplement après avoir procédé à un découpage. Tel l'arpenteur bergsonien, le

²⁵⁵ PS, p. 25.

romancier dégage les quatre lignes de temps, comme autant de points visibles, qui lui permettent de mesurer la distance à un point invisible visé, le Temps à l'état naissant.

Avant de détailler les lignes de temps, indiquons qu'il y a un rapport étroit entre le temps, le signe et la vérité, selon Deleuze. Plus précisément, les lignes de temps sont impliquées dans le signe et correspondent à un type de vérité. En effet, il faut toujours du temps pour interpréter un signe, pour en produire la vérité. Tout temps est ainsi temps de son interprétation, de son développement. Chaque type de signe a un rapport spécifique au temps et correspond à un type de vérité.

Reprenons les termes du rapport des lignes de temps et des mondes de signes²⁵⁶. Selon Deleuze, à chacune des quatre lignes de temps (temps qu'on perd, temps perdu, temps qu'on retrouve et temps retrouvé) correspond un type privilégié de signes : les signes mondains et le temps qu'on perd ou qui passe ; les signes amoureux et le temps perdu ; les signes sensibles et le temps qu'on retrouve dans le temps perdu ; les signes de l'art et le temps retrouvé. Cependant, chaque type de signes chevauche les autres lignes et participe des autres dimensions du temps. Par commodité, examinons chacune des quatre lignes de temps et le type de signes privilégiés qui les chevauchent.

a- La première ligne du "*temps qu'on perd*".

La première ligne de temps est la ligne du "*temps qu'on perd, temps qui passe*". Ce sont, d'abord et de façon privilégiée, les signes mondains qui nous forcent à penser "le temps qu'on perd", le passage du temps, c'est-à-dire l'anéantissement des choses et l'altération des êtres. Selon Deleuze, à la fin de la *Recherche*, apparaît une "galerie de têtes" dans les salons de Guermantes : les visages portent, dans la modification de tel ou tel trait,

²⁵⁶ PS, p. 106.

les signes et les effets du Temps à l'état pur. Pour devenir visible, le Temps "*cherche des corps et, partout où il les rencontre, s'en empare pour montrer sur eux sa lanterne magique*"²⁵⁷. Si l'apprenti avait eu l'apprentissage nécessaire, il aurait su, dès le début, que les signes mondains vides trahissent déjà leur précarité ou se figent pour cacher leur altération, signe et effet d'un Temps perdu. Avec les signes mondains, on perd son temps, car ces signes sont vides et, au terme de leur développement, on les retrouve identiques, renaissant de leurs métamorphoses. Pourtant, il y a une vérité du temps qui passe : c'est la maturation de l'interprète qui, lui, change.

b- La deuxième ligne du "temps perdu".

La deuxième ligne de temps est la ligne du "temps perdu". Les signes de l'amour forcent aussi à penser "le temps perdu", temps qui altère les choses et les êtres et les fait passer. Mais les signes de l'amour devancent leur anéantissement et leur altération. En effet, les signes de l'amour portent leur propre altération, car l'amour ne cesse de "*préparer sa propre disparition, de mimer sa rupture*". L'amour anticipe sa propre fin dans les scènes de jalousie. De même que nous répétons nos amours passées, nous répétons l'issue de l'amour actuel dans les scènes de jalousie. Cette répétition est tournée vers le futur : la scène de jalousie est la répétition de l'issue de l'amour. C'est pourquoi les signes de l'amour impliquent le temps perdu à l'état le plus pur. La vérité de ce temps est multiple et équivoque. En effet, ces vérités sont saisies, lorsqu'elles ont cessé d'intéresser le "moi" de l'interprète amoureux, lorsque ce "moi" amoureux a disparu. La vérité de l'amour vient donc toujours trop tard et le temps de l'amour est toujours un temps perdu, car le signe ne se développe que lorsque le "moi", correspondant à son sens, a disparu.

²⁵⁷ Proust, *Recherche*, III, p. 924.

c- La troisième ligne du "temps qu'on retrouve".

La troisième ligne de temps est la ligne du "temps qu'on retrouve" au sein du temps perdu. On pourrait penser que les signes sensibles ne semblent pas être des signes d'altération et de disparition. Pourtant, Proust cite un cas qui fait sentir une disparition douloureuse et qui est le signe d'un Temps perdu pour toujours : c'est celui de "*la bottine et du souvenir de sa grand-mère*"²⁵⁸. Il s'agit d'un souvenir involontaire qui apporte un sentiment aigu de la mort. En effet, dans le signe sensible lui-même, il y a une ambivalence qui explique qu'il tourne en douleur (avec la bottine), au lieu de se prolonger en joie (avec la madeleine). En réalité, les signes sensibles forcent à penser le temps qu'on retrouve dans le temps perdu. Ils ont le pouvoir, contrairement aux signes amoureux, de susciter ou de ressusciter le Moi qui correspond à leur sens. C'est avec la mémoire involontaire qu'on appréhende une qualité sensible comme signe et qu'on sent un impératif qui force à en chercher le sens. C'est notamment le cas des réminiscences dont Deleuze examine

²⁵⁸ Proust, *Recherche*, II, p. 755-758 : "A peine eus-je touché le premier bouton de ma bottine, ma poitrine s'enfla, remplie d'une présence inconnue, divine, des sanglots me secouèrent, des larmes ruisselèrent de mes yeux (...) Je venais d'apercevoir, dans ma mémoire, penché sur ma fatigue, le visage tendre, préoccupé et déçu de ma grand-mère, telle qu'elle avait été ce premier soir d'arrivée ; le visage de ma grand-mère, non pas de celle dont je m'étais étonné et reproché de si peu regretter et qui n'avait d'elle que le nom, mais de ma grand-mère véritable, dont pour la première fois depuis les Champs-Élysées, où elle avait eu son attaque, je retrouvais dans un souvenir involontaire et complet la réalité vivante. Cette réalité n'existe pas pour nous tant qu'elle n'a pas été recréée par notre pensée (...) ; et ainsi, dans un désir fou de me précipiter dans ses bras, ce n'était qu'à l'instant - plus d'une année après son enterrement, à cause de cet anachronisme qui empêche si souvent le calendrier des faits de coïncider avec celui des sentiments - que je venais d'apprendre qu'elle était morte (...). Je me rappelais comme, une heure avant le moment où ma grand-mère s'était penchée ainsi dans sa robe de chambre vers mes bottines, errant dans la rue étouffante de chaleur, devant le pâtissier, j'avais cru que je ne pourrais jamais, dans le besoin que j'avais de l'embrasser, attendre l'heure qu'il me fallait encore passer sans elle. Et maintenant que ce même besoin renaissait, je savais que je pouvais attendre des heures après des heures, qu'elle ne serait plus jamais auprès de moi, je ne faisais que le découvrir parce que je venais, en la sentant, pour la première fois, vivante, véritable, gonflant mon cœur à le briser, en la retrouvant enfin, d'apprendre que je l'avais perdue pour toujours. Perdue pour toujours ; je ne pouvais comprendre et je m'exerçais à subir la souffrance de cette contradiction : d'une part, une existence, une tendresse, survivantes en moi telles que je les avais connues (...) ; d'autre part, aussitôt que j'avais revécu, comme présente cette félicité, la sentir traversée par la certitude, s'élançant comme une douleur physique à répétition, d'un néant qui avait effacé mon image de cette tendresse, qui avait détruit cette existence (...) fait de ma grand-mère (...) une simple étrangère qu'un hasard a fait passer quelques années auprès de moi, comme cela aurait pu être auprès de tout autre, mais pour qui, avant et après, je n'étais rien, je ne serais rien".

minutieusement les mécanismes complexes²⁵⁹. Dans la réminiscence (souvenir involontaire), il y a deux sensations, l'une présente et l'autre passée : la sensation ancienne tente de se superposer, de s'accoupler à la sensation actuelle et l'étend ainsi sur plusieurs époques de la vie. Il semble que ce soit un mécanisme associatif : la saveur de la madeleine, par exemple, est semblable à celle que le narrateur goûtait à Combray (ressemblance des sensations) et cette saveur ressuscite Combray où il l'a goûtée pour la première fois (contiguïté des sensations). Mais cette explication reste insuffisante, car elle laisse certaines questions sans réponse : D'où provient la joie suscitée par la sensation présente ? Comment expliquer qu'il n'y a qu'une simple ressemblance entre les sensations ? Pourquoi Combray surgit-il avec une vérité qui n'eut jamais d'équivalent dans le réel ? Même si on le constate, on est incapable de comprendre pourquoi Combray, sous la saveur de la madeleine, a surgi "dans sa splendeur". Ce ne peut pas être par la mémoire volontaire, car celle-ci ne saisit pas directement le passé : elle le recompose avec des présents, elle procède par instantanés²⁶⁰. A la mémoire volontaire, échappe l'essentiel : l'être du passé ou l'essence du temps. Pour passer, le présent doit être en même temps présent et passé, le même moment doit coexister avec soi comme présent et passé. Bref, "*le passé tel qu'il est en soi coexiste, ne succède pas au présent qu'il a été*"²⁶¹. Proust retrouve ici les thèses de Bergson sur la mémoire et le passé pur, développées dans *Matière et mémoire*²⁶², qui ont été évoquées plus haut, et notamment par les états induits par les signes sensibles : "*réels sans être*

²⁵⁹ PS, p. 70-76.

²⁶⁰ Proust, *Recherche*, III, p. 865 : "J'essayais maintenant de tirer de ma mémoire d'autres 'instantanés', notamment des instantanés qu'elle avait pris à Venise, mais rien que ce mot me la rendait ennuyeuse comme une exposition de photographies, et je ne me sentais pas plus de goût, plus de talent, pour décrire maintenant ce que j'avais vu autrefois, qu'hier ce que j'observais d'un œil minutieux et morne, au moment même".

²⁶¹ PS, p. 73.

²⁶² PS, p. 73 : "Qu'on ne remonte pas d'un actuel présent au passé, qu'on ne recompose pas le passé avec des présents, mais qu'on se place d'emblée dans le passé lui-même. Que le passé ne représente pas quelque chose qui a été, mais simplement quelque chose qui est, et qui coexiste avec soi comme présent. Que le passé n'a pas à se conserver dans autre chose que soi, parce qu'il est en soi, survit et se conserve en soi - telles sont les thèses célèbres de *Matière et mémoire*. Cet être en soi du passé, Bergson l'appelait le virtuel".

*actuels, idéaux sans être abstraits*²⁶³. Cette formule de Proust qui apparaît pour la première fois, Deleuze en fera un grand profit. L'être en soi du passé ou "*passé pur*" ici découvert, c'est l'essence, "ce réel idéal"²⁶⁴, c'est ce que Deleuze, à la suite de Bergson, nomme le virtuel et qu'il approfondira dans la monographie consacrée à Bergson en 1966, *Le Bergsonisme*²⁶⁵. Cependant, précisons que le problème posé par Bergson est celui de l'existence en soi du passé ou "passé pur", de sa coexistence et sa contemporanéité avec le présent dont il se distingue. Proust pose un autre problème : Comment ce passé, qui se conserve en soi, est-il sauvé "pour nous" ? Selon Proust, c'est par la mémoire involontaire. En effet, "la madeleine" et "Combray" ne sont pas dans un rapport de contiguïté, d'extériorité, car la mémoire involontaire intériorise le "contexte" : l'ancien contexte est inséparable de la sensation présente. En effet, on dirait que la saveur de la madeleine contient un "volume de durée" qui l'étend sur les deux sensations à la fois, mais qui a, dans son volume, emprisonné, enveloppé Combray. La mémoire involontaire a intériorisé le contexte : Combray resurgit dans la sensation actuelle, mais sa différence avec la sensation ancienne s'est intériorisée dans la sensation présente. La différence intériorisée est devenue immanente²⁶⁶. La mémoire involontaire est donc l'analogie d'une métaphore : elle prend deux objets (la madeleine, Combray), elle les enveloppe l'un dans l'autre, de telle sorte que leur rapport devient intérieur. La saveur de la madeleine rappelle Combray et c'est sous ce rappel que Combray surgit sous une forme tout à fait nouvelle : Combray surgit comme passé. Mais Combray ne surgit pas comme passé de la perception ou de la mémoire

²⁶³ Proust, *Recherche*, III, p. 872-873 : "Qu'un bruit, qu'une odeur, déjà entendu ou respirée jadis, le soient de nouveau, à la fois dans le présent et dans le passé réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits, aussitôt l'essence permanente et habituellement cachée des choses se trouve libérée, et notre vrai moi qui, parfois depuis longtemps, semblait mort, mais ne l'était pas entièrement, s'éveille, s'anime en trouvant la céleste nourriture qui lui est apportée".

²⁶⁴ Deleuze, PS, p. 76 : " 'Réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits'. Ce réel idéal, ce virtuel, c'est l'essence".

²⁶⁵ Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

²⁶⁶ PS, p. 75.

volontaire, dans sa réalité. Il surgit "dans sa vérité", dans son essence ou sa différence intériorisée : Combray surgit comme "*passé pur, hors d'atteinte*". La mémoire involontaire "*avait permis à mon être d'obtenir, d'isoler, d'immobiliser - la durée d'un éclair - ce qu'il n'appréhende jamais : un peu de temps à l'état pur*", c'est-à-dire "*l'essence localisée du temps*"²⁶⁷. En somme, selon Deleuze, on peut retenir trois résultats de cette analyse. D'abord, c'est dans la mémoire involontaire que l'essence se réalise, s'incarne dans le souvenir involontaire et apparaît comme essence locale (Combray, par exemple). Ensuite, c'est la mémoire involontaire qui fait retrouver le temps perdu, mais ce qui est retrouvé, c'est seulement l'image fugitive du temps originel : les réminiscences n'en sont que des révélations très brèves, même si elles livrent le passé pur, l'être en soi du passé. Enfin, avec la mémoire involontaire, la réalisation de l'essence est inséparable de déterminations extérieures et contingentes. L'essence n'est pas maîtresse de son incarnation : elle est sélectionnée d'après des données qui lui restent extérieures. Dès lors, la vérité du temps qu'on retrouve n'est qu'une image de l'éternité. Précisons. Les signes sensibles ne sont qu'un avant-goût de temps retrouvé, car ils ne captent qu'une image, un reflet de l'éternité. Ils ne livrent pas le Temps originel, mais surviennent dans un temps déjà déployé. Ils ne donnent que l'image du Temps originel, car ils sont extrêmement brefs. En d'autres termes, les signes sensibles ne donnent l'éternité (le passé pur, l'être en soi du passé) que dans l'instant, sans toutefois pouvoir le supporter et en découvrir la nature : ce sont des réminiscences (la saveur de la madeleine enveloppe Combray) qui ont su capturer l'essence, mais qui la livrent dans un état relâché, si obscurément qu'on est incapable de comprendre ce qui arrive. Les signes sensibles ne livrent donc qu'une image instantanée de l'éternité. Cela est dû à la nature de ces signes : ce sont des signes de vie, matériels, qui indiquent un effort de la vie

²⁶⁷ Proust, *Recherche*, III, p. 872.

pour préparer à l'art. Mais ce n'est qu'à la fin de la *Recherche* que l'interprète comprend que les signes sensibles sont des signes matériels, par leur origine sensible et par leur sens matériel. Bien plus, le sens n'est rien sans une essence idéale qu'il incarne : telle est la révélation finale. C'est pourquoi les signes sensibles ne sont pas suffisants pour livrer le Temps originel, car ils sont matériels et leur explication (leur développement) reste également matérielle.

d- La quatrième ligne du "temps retrouvé".

La quatrième ligne de temps est la ligne du "temps retrouvé". Les signes de l'art forcent à penser le temps retrouvé, temps primordial ou véritable éternité qui réunit le sens et le signe. Contrairement aux autres signes, les signes de l'art sont des signes dématérialisés dont le sens est trouvé dans une essence idéale. Ce sont les seuls signes immatériels qui procurent une joie pure et dont l'essence est l'unité du signe immatériel et du sens spirituel : elle détermine les objets qui l'expriment et individualise le sujet qui l'incorpore. L'essence, c'est la naissance du Temps lui-même²⁶⁸, le temps à l'état originaire qui précède son déploiement. L'essence n'est donc plus un principe de localisation (essence locale, particulière, révélant un lieu : Combray), mais principe d'individuation (essence artiste, individuelle et même individualisante). L'essence, c'est l'éternité comme état "compliqué" du temps qui précède tout développement, toute explication. Ce temps originel, compliqué, enroulé dans l'essence elle-même, embrassant ses dimensions et ses séries, seul l'artiste en a la révélation²⁶⁹. Seul, l'artiste révèle le "temps retrouvé" à l'état pur qui est compris dans les signes de l'art. Ce temps n'est pas le temps des signes sensibles qu'on retrouve "au sein" du temps perdu par la mémoire involontaire. L'art va au-delà de la mémoire : il fait appel à la

²⁶⁸ PS, p. 58.

²⁶⁹ Proust, *Recherche*, III, p. 899 : "L'œuvre d'art était le seul moyen de retrouver le Temps perdu".

"pensée pure" comme faculté des essences qui découvre le temps, enroulé et naissant dans le monde enroulé de l'essence. Ce temps à l'état de naissance, cet "extra - temporel", c'est ce que Deleuze nomme l'éternité. Toutefois, comme cela a déjà été établi, l'éternité ne doit être confondue avec l'absence de changement, ni avec le prolongement d'une existence sans limites. L'éternité, c'est la naissance du temps à l'état compliqué, enroulé dans l'essence que seul l'art, et notamment la littérature, a pour tâche d'expliquer. La littérature implique donc une rupture avec la vie ou plutôt fait accéder à une autre vie, à "*la seule vie pleinement vécue*"²⁷⁰.

Chaque ligne de temps est donc chevauchée par un type de signes privilégiés : le temps qu'on perd et les signes mondains ; le temps perdu et les signes amoureux ; le temps qu'on retrouve dans le temps perdu et les signes sensibles ; le temps retrouvé et les signes de l'art. Mais, si chaque signe a une ligne particulière, il participe également, en se développant, aux autres lignes de temps, en empiétant sur elles. C'est pourquoi les signes interfèrent les uns avec les autres et multiplient leurs combinaisons sur les lignes de temps. Ainsi le temps qu'on perd, qui passe, se prolonge dans les signes mondains, amoureux et sensibles. Inversement, le temps perdu est déjà là dans les signes mondains (il les altère et compromet leur identité formelle), dans les signes sensibles (sous-jacent, il introduit un sentiment de néant, même dans les joies de la sensibilité). A son tour, le temps qu'on retrouve n'est pas étranger au temps perdu dans lequel on le retrouve. Enfin, le temps retrouvé englobe et comprend tous les autres, car c'est en lui que chaque ligne de temps trouve sa vérité, sa place et son résultat du point de vue de la vérité.

Cependant, chaque ligne de temps constitue en elle-même une série différente, autonome et parallèle aux autres lignes, sans exclure une sorte de hiérarchie. En effet, d'une

²⁷⁰ Proust, *Recherche*, IV, p. 474 : "*La vraie vie, la vie enfin découverte et éclaircie, la seule vie par conséquent pleinement vécue, c'est la littérature*".

ligne à l'autre, le rapport du signe au sens se fait plus intime, plus nécessaire, plus profond : sur chaque ligne supérieure, se trouve récupéré ce qui était perdu par les autres. *"Tout se passe comme si les lignes du temps se brisaient, s'emboîtaient les unes dans les autres"*²⁷¹. Le temps en lui-même est sériel : *"Chaque aspect du temps est maintenant lui-même un terme de la série temporelle absolue et renvoie à un Moi qui dispose d'un champ d'exploration de plus en plus vaste et de mieux en mieux individualisé"*. Mais, note Deleuze, *"Le temps primordial de l'art imbrique tous les temps, le Moi absolu de l'art englobe tous les moi"*²⁷².

En somme, les mondes de signes se déploient selon des lignes de temps qui sont de véritables *"lignes d'apprentissage"*²⁷³. Sur ces lignes, les signes interfèrent les uns avec les autres. C'est pourquoi les signes s'expliquent suivant les lignes de temps qui se recourent et entrent dans des combinaisons complexes, constituant "le système de la vérité". Proust retrouve ainsi l'inspiration bergsonienne, mais il lui substitue le style comme retour et convergence des lignes vers la naissance du Temps lui-même.

Au terme de l'analyse du second présumé de l'image de la pensée (penser, c'est user d'une méthode pour conjurer les influences sensibles, comme sources de l'erreur), récapitulons les résultats obtenus. A ce second présumé qui répond au problème du rapport de la pensée au sensible, Deleuze substitue la pensée comme apprentissage de la sensibilité aux signes qui prend du temps. Cet apprentissage consiste à interpréter les signes. Penser, c'est interpréter involontairement les signes, c'est développer le sens enroulé dans le signe. La pensée naît donc dans le sensible en déchiffrant les signes : elle explique le signe, en le développant, en produisant le sens. Dès lors, apprendre consiste d'abord à traverser

²⁷¹ PS, p. 108.

²⁷² PS, p. 108.

²⁷³ PS, p. 35.

les mondes de signes (mondains, amoureux, sensibles), selon une procession, un itinéraire ascensionnel, pour parvenir au monde de l'art, dont les signes révèlent l'essence, puis procéder à une descente régressive de l'essence vers la matière. C'est pourquoi seul l'art permet l'accès à l'essence, unité du signe immatériel et du sens spirituel. Cet apprentissage se fait selon une méthode d'inspiration à la fois bergsonienne et plotinienne : bergsonienne, car il fait découvrir que les signes sont organisés en mondes (division) et que les lignes de temps (différenciation) convergent vers l'essence (le Temps à l'état naissant) ; et plotinienne, car l'essence, c'est l'éternité qui est l'état compliqué du temps (la complication exprimant implication et explication). Bien plus, seul l'art permet l'accès à l'essence, car le style reproduit le commencement du monde constituant l'essence : il retrouve le temps enroulé dans l'essence, le temps à l'état naissant, c'est-à-dire une naissance du monde retrouvée dans les matières et adéquate l'essence. Par là s'éclaire la formule : "*Identité d'un signe comme style et d'un sens comme essence*"²⁷⁴.

Il reste désormais à examiner le troisième présupposé (penser est une activité naturelle se déployant selon l'ordre interne d'idées préexistantes, en vue d'une fin naturelle : l'accord des esprits) qui constitue une solution au problème du sens de la pensée.

5- Critique du troisième présupposé : le problème du sens de la pensée.

Le troisième présupposé est le suivant : "*Il s'agirait de découvrir et d'organiser les idées suivant un ordre qui serait celui de la pensée, comme autant de significations explicites ou de vérités formulées qui viendraient remplir la recherche et assurer l'accord entre les esprits*"²⁷⁵. En d'autres termes, le troisième présupposé porte, comme le second, sur l'acte de penser. En effet, penser, c'est user d'une méthode qui a une deuxième fonction :

²⁷⁴ PS, p. 64.

²⁷⁵ PS, p. 116.

découvrir l'ordre inhérent à la pensée et organiser des idées préexistantes en les explicitant, en vue de l'accord des esprits.

Contre ce présupposé qui présente la pensée comme une activité découvrant et organisant des idées, déjà là, selon un ordre inhérent à la pensée elle-même, Deleuze soutient que la pensée n'est pas le produit d'une volonté et d'une méthode, qu'elle ne procède pas selon un ordre interne et préalable à partir d'idées préexistantes, mais qu'elle est le résultat d'une aventure involontaire, faite de rencontres violentes avec des signes. Loin d'être une activité naturellement ordonnée, la pensée est le produit d'une genèse : elle est produite par le dehors, par ce qui lui est hétérogène et qui la force à naître à elle-même. Comment la pensée peut-elle naître à elle-même, être produite en elle-même par la rencontre violente avec des signes ? Il s'agit donc d'expliquer la genèse de la pensée.

Comme l'indique Deleuze dans le chapitre VII de *Proust et les signes*, les signes nécessitent une faculté principale qui les explique et les interprète, qui développe leur sens²⁷⁶. Autrement dit, une faculté est requise pour que les signes se différencient. Le cinquième "critère" du signe dénombre cinq facultés correspondant aux divers signes : l'intelligence pour les signes mondains, l'intelligence et la sensibilité pour les signes amoureux, la mémoire involontaire et l'imagination, née du désir, pour les signes sensibles et la pensée pure pour les signes de l'art. Cette distinction présente cinq facultés de l'esprit. Qu'est-ce que Deleuze entend par faculté ? La notion de faculté provient des deux études de Deleuze consacrées à Kant. Comme cela a été évoqué plus haut, Deleuze a publié en 1963

²⁷⁶ Dans le chapitre VII (p. 103-113), Deleuze retient sept critères pour caractériser le signe : 1- le signe est taillé dans la matière et tend, en fonction de son type, à se dématérialiser ; 2- le signe se rapporte à un objet qui l'émet et à un sujet qui l'appréhende et l'interprète ; en découle le danger des interprétations objectiviste et subjectiviste ; 3- le signe est un effet et il produit une émotion ; 4- le signe, selon son type, a un rapport de plus en plus intime avec le sens (l'art comme unité finale de signe immatériel et du sens spirituel) ; 5- le signe nécessite une faculté principale qui l'explique et l'interprète, qui développe son sens ; 6- le signe implique des lignes de temps et correspond à un type de vérité ; 7- dans le signe, s'incarnent les essences.

une monographie de Kant, *La philosophie critique de Kant*, ainsi qu'un article intitulé "*L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*".

5.1- La doctrine kantienne des facultés.

Dans la monographie, *La philosophie critique de Kant*, qui présente le système kantien, Deleuze ne retient, de l'œuvre de Kant, que les trois Critiques (*Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique*, *Critique du jugement*). En effet, fidèle au principe qui guide sa lecture des auteurs, Deleuze dégage le problème constitutif du système kantien : la découverte d'un nouveau domaine, le "transcendantal", qui implique une nouvelle conception des facultés de l'esprit, tant du point de vue de leur destination que de celui de leur source. Cette découverte du transcendantal oblige Kant à élaborer une doctrine des facultés qui "*forme un véritable réseau, constitutif de la méthode transcendantale*"²⁷⁷. Dans cette monographie, il s'agit, pour Deleuze, de mettre à jour le principe essentiel de la méthode transcendantale kantienne, une "Critique immanente", c'est-à-dire une critique par laquelle la raison est comme juge d'elle-même. La méthode transcendantale se propose de déterminer, d'une part, la vraie nature des fins ou intérêts de la raison et, d'autre part, les moyens de réaliser ces intérêts. Ce choix de ne retenir du kantisme que les trois Critiques, Deleuze le considère comme pertinent, non seulement parce qu'il apporte un éclairage nouveau et fidèle au kantisme, mais surtout parce qu'il lui permet de pointer la "faiblesse" du kantisme qu'il retournera ensuite contre Kant, notamment dans l'article sur "*L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*". Présentons brièvement les grandes lignes de la doctrine kantienne des facultés, telle que Deleuze l'expose et qui est au cœur de la méthode transcendantale.

²⁷⁷Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963, p. 17 (noté désormais PCK).

a- Les deux sens du mot faculté.

D'emblée, Deleuze distingue deux sens du mot faculté dans la doctrine kantienne. Selon un premier sens, le mot faculté "*renvoie aux divers rapports d'une représentation en général*"²⁷⁸. En ce sens, les facultés sont définies d'après les rapports de la représentation en général (connaître, désirer, sentir). Il y a ainsi trois facultés qui entrent en rapport avec quelque chose d'autre, objet ou sujet : la faculté de connaître (la représentation entre dans un rapport de conformité avec son objet), la faculté de désirer (la représentation entre dans un rapport de causalité avec son objet) et le sentiment de plaisir et de peine (la représentation entre en rapport avec le sujet, en l'affectant)²⁷⁹. De plus, chaque faculté est capable d'une forme supérieure, lorsqu'elle trouve en elle-même la loi de son propre exercice : elle devient alors autonome. La détermination d'une forme supérieure est en même temps la détermination d'un intérêt de la raison (connaissance, conduite morale et jugement). Selon un second sens, le mot faculté désigne une source spécifique de représentations : ces sources sont l'imagination, l'entendement et la raison. Il y a, dès lors, autant de facultés qu'il y a d'espèces de représentations. Les trois espèces de représentations sont l'intuition (dans laquelle la sensibilité est la source de la représentation singulière rapportée immédiatement à l'expérience), le concept (dans lequel l'entendement est la source de la représentation rapportée médiatement à l'expérience) et l'Idée (dans laquelle la raison est la source du concept qui dépasse la possibilité de l'expérience).

Selon Deleuze, Kant considère que, dans chacune des trois Critiques, les facultés au second sens (imagination, entendement, raison) entrent en rapport pour répondre à un des grands intérêts de la raison (connaissance, conduite morale, jugement). Ce rapport est

²⁷⁸ PCK, p. 13.

²⁷⁹ PCK, p. 8.

présidé sous la direction de l'une des facultés (imagination, entendement, raison), qui est ainsi portée à son exercice supérieur. Pour Deleuze, le thème d'un accord entre facultés est une constante dans la critique kantienne : nos facultés diffèrent en nature, mais s'exercent pourtant harmonieusement.

b- L'accord des facultés dans la *Critique de la raison pure*.

Ainsi, dans la *Critique de la raison pure*, l'entendement, l'imagination et la raison entrent en rapport harmonieux, conformément à l'intérêt spéculatif (connaître). L'entendement est la faculté qui joue un rôle dominant : il légifère dans l'intérêt spéculatif. L'entendement dispose de concepts a priori (catégories), parfaitement déterminés, et les applique à des objets (phénomènes) qui lui sont nécessairement soumis. En effet, connaître, c'est dire plus que ce qui est donné, c'est dépasser le donné de l'expérience, en vertu de principes subjectifs, non pas empiriques ou psychologiques, mais transcendants (les données de l'expérience sont nécessairement soumises à nos représentations a priori, représentations qui ne dérivent pas de l'expérience). A l'idée d'une harmonie entre sujet et objet, soutenue par le rationalisme dogmatique, Kant substitue l'idée d'une soumission nécessaire de l'objet au sujet, ce qu'il nomme la "révolution copernicienne". La découverte essentielle de Kant est ici que la faculté de connaître est législative : c'est nous qui commandons. Il s'agit là d'un renversement de la sagesse antique qui se définissait par ses propres soumissions et son accord final avec la Nature. Or, la connaissance est constituée, d'une part, par la synthèse et, d'autre part, par la conscience et par le rapport nécessaire à l'objet. La synthèse, c'est la détermination d'un certain temps et d'un certain espace, par laquelle la diversité est rapportée à l'objet en général conformément aux catégories. Précisons. La synthèse, acte de l'imagination, a deux aspects : l'appréhension (par elle, on

pose le divers comme occupant un certain espace et un certain temps et on produit des parties dans l'espace et le temps) et la reproduction (par elle, on reproduit les parties précédentes, à mesure qu'on arrive aux suivantes). Quant à la conscience, elle doit lier les représentations dans une unité (le "Je pense" qui accompagne les représentations), en même temps qu'elle est rapportée à un objet quelconque comme corrélat (aussi la véritable formule du cogito est-elle : "*je pense et, en me pensant, je pense l'objet quelconque auquel je rapporte une diversité représentée*"²⁸⁰). Or, l'unité du Je pense est l'entendement lui-même qui dispose de catégories qui sont à la fois des représentations de l'unité de la conscience et des prédicats de l'objet quelconque. La catégorie donne donc son unité à la synthèse de l'imagination, pour produire une connaissance. Et cette unité de la synthèse revient, non à l'imagination, mais à l'entendement. Par les catégories, donc par l'entendement, on est législateur de la Nature. L'imagination n'est pas législatrice, mais incarne la médiation : elle opère la synthèse qui rapporte les phénomènes à l'entendement législateur. Autrement dit, par la synthèse de l'imagination, les phénomènes sont soumis à l'entendement législateur²⁸¹. Mais l'entendement induit les autres facultés (imagination et raison) à remplir telle ou telle fonction, suivant l'intérêt spéculatif et par rapport aux objets de la connaissance. Quelle est la fonction de l'imagination ? Dans l'intérêt spéculatif, l'imagination schématise et c'est l'entendement qui l'induit à le faire. Tandis que l'entendement juge, l'imagination schématise. Et seule l'imagination schématise, en fonction des concepts de l'entendement législateur (par elle-même, l'imagination fait autre chose que schématiser : elle peut rêver). Le schématisme est donc un acte original de l'imagination. Le schème, ce

²⁸⁰ PCK, p. 25.

²⁸¹ PCK, p. 28 : "*A la différence de l'espace et du temps, les catégories (...) font l'objet d'une déduction transcendantale qui pose et résout le problème particulier d'une soumission des phénomènes. Voici comment ce problème est résolu dans ses grandes lignes : 1° Tous les phénomènes sont dans l'espace et dans le temps ; 2° La synthèse a priori de l'imagination porte a priori sur l'espace et le temps eux-mêmes ; 3° Les phénomènes sont donc nécessairement soumis à l'unité transcendantale de cette synthèse et aux catégories qui la représentent a priori. C'est bien en ce sens que l'entendement est législateur*".

n'est pas une image, mais une détermination spatio-temporelle, correspondant à la catégorie, en tout temps et en tout lieu. Autrement dit, les schèmes sont des relations spatio-temporelles qui incarnent ou réalisent des relations conceptuelles.

De même, la raison ne raisonne que dans l'intérêt spéculatif : elle cherche un moyen terme pour l'attribution d'un de ses concepts aux objets qu'elle subsume (livrée à elle-même, la raison fait autre chose que raisonner : elle peut rêver d'une connaissance des choses en soi, au-delà de l'expérience). En effet, l'existence de catégories de l'entendement pose un problème particulier : dans la mesure où les catégories s'appliquent à tous les objets de l'expérience possible et où la raison doit trouver un moyen terme, fondant l'attribution d'une catégorie à tous les objets de l'expérience, la raison ne peut plus s'adresser à une catégorie, mais doit former des Idées qui dépassent la possibilité de l'expérience. La raison est ainsi induite par l'entendement à former des Idées transcendantales, qui représentent la totalité des conditions sous lesquelles on attribue une catégorie de relation aux objets de l'expérience possible. Les Idées transcendantales représentent donc une sorte d'inconditionnel²⁸² (l'Ame par rapport à la catégorie de substance, le Monde par rapport à la catégorie de causalité et Dieu par rapport à la catégorie de communauté)²⁸³. Dans l'intérêt spéculatif, seule la raison peut jouer ce rôle, qui est double, subjectivement et objectivement. Subjectivement, les Idées de la raison se rapportent aux concepts de l'entendement pour leur conférer un maximum d'unité et d'extension systématiques. Ce premier rôle de la raison consiste à "*constituer des foyers idéaux hors de l'expérience, vers lesquels convergent les concepts de l'entendement (maximum d'unité)*" et à "*former des*

²⁸² Kant, *Critique de la raison pure* (1781), Dialectique, "des Idées transcendantales", in *Œuvres philosophiques de Kant*, Paris, Gallimard, édition publiée sous la direction de F Alquié (1985), tome I, p. 1035-1036 : "*La raison pure abandonne tout à l'entendement, qui se rapporte immédiatement aux objets de l'intuition ou plutôt à la synthèse de ces objets dans l'imagination. Elle se réserve seulement l'absolue totalité dans l'usage des concepts de l'entendement, et cherche à mener à l'unité synthétique qui est pensée dans la catégorie jusqu'à l'absolument inconditionné*".

²⁸³ PCK, p. 30.

*horizons supérieurs qui réfléchissent et embrassent les concepts de l'entendement (maximum d'extension)"*²⁸⁴. Objectivement, la raison postule une unité de la Nature, en réintroduisant une harmonie entre les Idées et la matière des phénomènes. Cette unité de la Nature, la raison la suppose, la pose comme problème ou limite et règle ses démarches sur l'Idée de cette limite à l'infini²⁸⁵. Entre les Idées et la matière des phénomènes, il n'y a pas soumission, nécessaire et déterminée, mais correspondance, accord indéterminé : la raison "symbolise" par rapport à la matière des phénomènes. Cela ne signifie pas que l'Idée est une fiction : elle a un objet, mais celui-ci est "indéterminé", "problématique". Aussi l'Idée présente un triple aspect : elle est indéterminée dans son objet ; elle est déterminable par analogie avec les objets de l'expérience ; elle porte l'idéal d'une détermination infinie par rapport aux concepts de l'entendement. En somme, selon l'intérêt spéculatif, les trois facultés entrent dans un certain rapport harmonieux : l'entendement légifère et juge, l'imagination synthétise et schématise, la raison raisonne et symbolise. Cet accord des facultés entre elles définit ce que Kant nomme un "sens commun". Le sens commun est le résultat de cet accord a priori des facultés : il est la condition par laquelle la connaissance est communicable et peut prétendre à l'universalité. Cet accord harmonieux des facultés suppose une bonne nature des facultés qui leur permet de s'accorder, de former des propositions harmonieuses, et auquel Kant ne renoncera jamais, selon Deleuze. Une question demeure toutefois : qu'est-ce qui fonde l'accord harmonieux des facultés ? Autrement dit, d'où provient ce sens commun ? La *Critique de la raison pure* n'apporte pas de réponse à cette question.

²⁸⁴ PCK, p. 31.

²⁸⁵ PCK, p. 32 : "*La raison est donc cette faculté qui dit : tout se passe comme si.. Elle n'affirme nullement que la totalité et l'unité des conditions soient données dans l'objet, mais seulement que les objets nous permettent de tendre à cette unité systématique comme au plus haut degré de notre connaissance*".

c- L'accord des facultés dans la *Critique de la raison pratique*.

Il en va de même pour la *Critique de la raison pratique*. La raison et l'entendement entrent dans un rapport harmonieux, conformément à l'intérêt pratique (désirer). La raison est la faculté qui légifère (elle prend soin de son intérêt). En effet, elle est capable d'une forme supérieure, lorsqu'elle est déterminée par la forme pure, la loi morale. La loi morale ordonne de penser la maxime de notre volonté comme "*principe d'une législation universelle*" (est conforme à la morale une action dont la maxime peut être pensée sans contradiction comme loi universelle). Cette forme supérieure appartient à la raison. Mais ici la raison ne raisonne pas : la conscience de la loi morale est le "fait" unique de la raison pure. La raison est donc cette faculté qui légifère immédiatement dans la faculté de désirer : sous cet aspect, la raison se nomme "raison pure pratique", tandis que la faculté de désirer qui trouve sa détermination en elle-même s'appelle "volonté autonome"²⁸⁶. En quoi consiste la synthèse pratique a priori ? Selon Deleuze, la nature de la volonté, déterminée par la simple forme de la loi, est la volonté libre et la loi qui détermine la volonté libre, c'est la loi morale. C'est par la loi morale et uniquement par elle qu'on apprend qu'on est libre : par la loi morale, le concept de liberté acquiert une réalité objective et déterminée. C'est donc dans l'autonomie de la volonté qu'on trouve une synthèse a priori donnant au concept de liberté une réalité objective, le reliant ainsi à la raison pratique.

Sur quoi porte la législation de la raison pratique ? Qu'est-ce qui est soumis à la synthèse pratique ? Dans les phénomènes, rien ne ressemble à la liberté, mais tout est soumis à la causalité naturelle. En revanche, la liberté se définit par un pouvoir de "commencer de soi-même un état"²⁸⁷. En ce sens, le concept de liberté se représente

²⁸⁶ PCK, p. 43.

²⁸⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, livre 2, II, 9°, op.cit., I, p. 1168.

comme une chose en soi qui n'est pas donnée dans l'intuition. La raison pratique légifère sur l'être libre, comme chose en soi, sur le monde suprasensible formé par de tels êtres (sur leur existence intelligible, indépendante de toute condition sensible). Ces êtres en soi, dans leur causalité libre, sont donc soumis à la raison pratique. C'est l'être libre et raisonnable qui se donne lui-même une loi par sa raison : il est à la fois sujet et législateur.

Quel est dès lors le rôle de l'entendement ? Selon Deleuze, Kant distingue deux "natures", l'une sensible (les phénomènes), l'autre intelligible (les choses en soi), entre lesquelles il y a seulement une analogie. En effet, comme la "nature intelligible" n'est jamais complètement réalisée (rien ne garantit que des êtres raisonnables composent leur existence pour former cette "nature"), on ne peut penser l'intelligible que par analogie avec la nature sensible. C'est par analogie avec la forme des lois de la nature (sensible) qu'on cherche si une maxime peut être pensée comme loi pratique d'une "nature suprasensible". En ce sens, "la nature sensible" apparaît comme "type d'une nature intelligible" (la loi de la nature est le type de la loi de la liberté²⁸⁸). L'entendement joue ainsi un rôle important : il extrait de la loi naturelle sensible un "type" pour une "nature suprasensible" ; il compare, c'est-à-dire cherche un moyen par lequel une action rentre sous la règle, sous le principe de la raison désormais législatrice. On rencontre ainsi une nouvelle forme d'harmonie : selon l'intérêt pratique de la raison, la raison légifère, l'entendement juge ou compare et symbolise (il extrait de la loi naturelle sensible un type pour la "nature intelligible"). Est toujours à l'œuvre le même principe : l'entendement joue un rôle irremplaçable, en accord et sous la détermination de la raison législatrice. Comme la loi morale repose sur l'usage ordinaire de la raison, on doit parler d'un sens commun moral, c'est-à-dire un accord a priori de l'entendement avec la raison législatrice. On retrouve ici encore l'idée d'une bonne

²⁸⁸ Kant, *Critique de la raison pratique* (1788), Analytique de la raison pure pratique, 1^o partie, III, "De la typique du jugement pure pratique", op.cit., II, p. 693.

nature des facultés et d'une harmonie déterminée conformément à l'intérêt pratique. Mais les facultés engendrent, malgré leur bonne nature, des illusions nécessaires : au lieu de symboliser (extraire de la forme de la loi naturelle un type pour la loi morale), l'entendement cherche un schème (rapporter la loi à une intuition) et la raison accommode le devoir avec les désirs. Comme dans l'intérêt spéculatif, la méthode transcendantale est toujours la détermination d'un usage "immanent" de la raison conformément à l'un de ses intérêts : tandis que la *Critique de la raison pure* dénonçait l'usage transcendant de la raison spéculative qui prétend légiférer à la place de l'entendement, la *Critique de la raison pratique* dénonce, à son tour, l'usage transcendant de la raison pratique qui se laisse conditionner empiriquement, au lieu de légiférer par elle-même²⁸⁹.

Jusqu'à présent, les autres facultés (sensibilité et imagination) n'ont joué aucun rôle. Comme la morale doit se réaliser dans le monde, leur rôle doit maintenant être examiné. On doit considérer que le même être est à la fois phénomène (soumis, par là, à la nécessité naturelle) et chose en soi (source de causalité libre, en tant que telle). De plus, cette cause libre n'a des effets que sensibles. Il n'y a donc qu'un seul terrain (l'expérience) et deux domaines (la nature et la liberté, c'est-à-dire la "nature sensible" et la "nature intelligible"). Mais, paradoxalement, une détermination d'objet ne peut jamais déterminer la volonté libre ou précéder la loi morale. En déterminant immédiatement la volonté, la loi morale détermine aussi des objets conformes à cette volonté (ils forment le Bien moral). L'intérêt pratique se présente donc comme un rapport de la raison avec des objets pour le réaliser. Mais comment une telle réalisation est-elle possible ? La réalisation du bien moral suppose un accord de la "nature sensible" (suivant ses lois) et la "nature intelligible" (suivant sa loi). Cet accord se présente dans l'Idée de Souverain Bien comme "*totalité de l'objet de la raison*

²⁸⁹ Kant, *Critique de la raison pratique*, Introduction, op.cit., II, p. 624.

pure pratique". Le Souverain Bien est défini comme accord du bonheur et de la vertu. Mais, la liaison entre bonheur (domaine de la "nature sensible") et vertu (domaine de la "nature intelligible") semble a priori impossible ; or, si la connexion est impossible, le Souverain Bien disparaît. La résolution de cette antinomie implique donc de postuler les Idées de l'âme et de Dieu, jointes à l'Idée de liberté : ces trois Idées sont les trois postulats de la raison pratique, c'est-à-dire sont l'objet d'une "*croissance pure pratique*"²⁹⁰. Cependant, ces trois postulats ne sont pas les seules conditions d'une réalisation du suprasensible dans le sensible. Il faut des conditions immanentes à la Nature sensible pour fonder la capacité d'exprimer ou de symboliser quelque chose de suprasensible : ce sont la finalité naturelle dans la matière des phénomènes, la forme de la finalité de la nature dans les objets beaux et le sublime dans l'informe de la nature. Les deux premiers aspects montrent que l'imagination tient un rôle fondamental : soit elle s'exerce librement, sans être sous la dépendance d'un concept déterminé de l'entendement ; soit elle dépasse ses propres bornes et se sent illimitée en se rapportant à des Idées de la raison. Ainsi le sens commun moral comporte à la fois des croyances et des actes de l'imagination par lesquels la nature sensible paraît apte à recevoir l'effet du suprasensible.

Cependant, les deux intérêts de la raison (spéculatif et pratique) ne sont pas simplement coordonnés. L'intérêt spéculatif du monde sensible ne présente d'intérêt que parce qu'il témoigne de la possibilité de réaliser l'intelligible. Dès lors, la croyance exprime la synthèse de l'intérêt spéculatif et de l'intérêt pratique, avec la subordination du premier au second. De plus, l'intérêt pratique implique le concept de fin ou de but final. Tandis que les fins de la raison, dans son usage spéculatif, ne sont jamais un but final (seulement des fins matérielles), ce but est donc un concept de la raison pratique : il signifie à la fois que les

²⁹⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, op.cit., II, p. 786.

êtres sur lesquels il s'applique sont des fins en soi et que ces êtres doivent donner à la nature sensible une fin dernière à réaliser. C'est pourquoi "*Tout intérêt est pratique et l'intérêt même de la raison spéculative n'est que conditionné et n'est complet que dans l'usage pratique*"²⁹¹.

d- Les genèses transcendantales des facultés dans la *Critique du jugement*.

Examinons enfin le rapport qu'entretiennent les facultés dans la troisième Critique. Commençons par préciser ce que signifie le jugement : cela permettra d'éclairer le choix de Deleuze d'utiliser l'intitulé "*Critique du jugement*" et non celui de "*Critique de la faculté de juger*" qui est le plus répandu pour désigner la troisième Critique. Que faut-il entendre par jugement et en quel sens est-il une faculté ? Selon Deleuze, Kant est le premier à avoir posé le problème du jugement dans son originalité propre. Le jugement est une opération complexe qui consiste à subsumer le particulier sous le général. Or, le jugement implique toujours un don²⁹², un flair. Aussi l'homme du jugement est-il toujours un homme de l'art, c'est-à-dire un médecin, un juriste, un expert. Kant distingue deux cas de jugement : le jugement déterminant et le jugement réfléchissant²⁹³. Dans le cas du jugement déterminant, le général est déjà donné, connu, et il suffit de l'appliquer (déterminer le particulier auquel il s'applique). Dans le cas du jugement réfléchissant, le général fait problème et doit être trouvé.

²⁹¹ PCK, p. 66.

²⁹² Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, II, introduction, op.cit., I, p. 881-882 : Le jugement "*est un talent particulier, qui ne peut pas du tout être appris, mais seulement exercé (..) Bien que l'école puisse offrir à un entendement borné une abondance de règles, empruntées à une connaissance étrangère, et les greffer en quelque sorte sur lui, il faut que l'élève possède lui-même le pouvoir de s'en servir exactement, et aucune règle que l'on peut lui prescrire dans ce dessein n'est, en l'absence d'un tel don naturel, à l'abri d'un mauvais usage. C'est pourquoi un médecin, un juge ou un homme politique peuvent avoir dans la tête beaucoup de belles règles pathologiques, juridiques ou politiques (..) et pourtant faillir aisément dans leur application, soit parce qu'ils manquent de jugement naturel (sans manquer pour cela d'entendement) et que, s'ils voient bien in abstracto le général, ils sont incapables de discerner si un cas y est contenu in concreto, soit parce qu'ils n'ont pas été assez exercés à ce jugement par des exemples et des affaires réelles*".

²⁹³ Kant, *Critique du jugement* (1790), Introduction, IV, op.cit., II, p. 933.

Toutefois, selon Deleuze, cette distinction est plus compliquée qu'il n'y paraît. La première erreur serait de croire que seul le jugement réfléchissant implique une invention. En effet, même dans le jugement déterminant (le général est donné), il faut du "jugement" pour faire la subsomption. Pour appliquer un concept de l'entendement, il faut le schème qui est l'acte inventif de l'imagination capable d'indiquer la condition sous laquelle les cas particuliers sont subsumés sous le concept. C'est pourquoi le schématisme est déjà un "art". L'erreur serait ici de croire que l'entendement juge par lui-même : quand il juge, son usage implique à la fois un acte original de l'imagination et un acte original de la raison. C'est pourquoi, chaque fois que Kant parle du jugement comme d'une faculté, c'est pour indiquer l'originalité de son acte. En réalité, le jugement implique plusieurs facultés et exprime leur accord. Dans le jugement déterminant, le jugement exprime l'accord des facultés sous une faculté déterminante, législatrice (l'entendement législateur dans le jugement théorique ou la raison législatrice dans le jugement pratique). Or, Kant présente l'exemple du jugement du médecin : le médecin sait ce qu'est la typhoïde (concept), mais parfois ne la reconnaît pas dans le cas particulier (diagnostic). On a tendance à croire que le diagnostic est un exemple de jugement déterminant (le concept est supposé connu). Mais, dans un cas particulier, le concept n'est pas donné : il est indéterminé, problématique. En réalité, le diagnostic est un exemple de jugement réfléchissant. C'est pourquoi il y a art ou invention dans les deux types de jugement. Dans le jugement déterminant, l'art est comme "caché" : le concept est donné (concept de l'entendement ou loi de la raison) et il y a une faculté législatrice qui dirige ou détermine l'apport des autres facultés, mais dont l'apport est difficile à apprécier. Dans le jugement réfléchissant, rien n'est donné du point de vue des facultés actives et seule se présente une matière brute. Toutes les facultés actives s'exercent donc librement par rapport à cette matière et le jugement réfléchissant exprime un accord libre et indéterminé

entre toutes les facultés. L'art, caché dans le jugement déterminant, devient manifeste dans le jugement réfléchissant : il s'exerce librement. Selon Deleuze, les jugements déterminant et réfléchissant ne sont pas deux espèces d'un même genre : le jugement réfléchissant manifeste et libère un fond qui restait caché dans le jugement déterminant. Mais le jugement déterminant était déjà jugement par ce fond vivant. C'est la raison pour laquelle la troisième Critique est intitulée *Critique du jugement*, bien qu'elle ne traite que du jugement réfléchissant : c'est parce que "*tout accord déterminé des facultés, sous une faculté déterminante et législatrice, suppose l'existence et la possibilité d'un accord libre et indéterminé*"²⁹⁴. C'est dans cet accord libre que le jugement manifeste le principe de son originalité : selon ce principe, nos facultés, différentes en nature, ont un accord libre et spontané qui rend ensuite possible leur exercice sous la législation de l'une d'elles, en fonction de la loi des intérêts de la raison. Le jugement est donc toujours original : il peut certes être dit "une" faculté (don ou art), mais ne consiste jamais en une seule faculté. Le jugement est accord des facultés (sous la législation de l'une d'entre elles ou plus profondément dans un libre accord indéterminé, objet ultime d'une "critique du jugement" en général). En somme, de même que c'est l'entendement qui légifère dans la faculté de connaître en sa forme supérieure, et que c'est la raison qui légifère dans la faculté de désirer en sa forme supérieure, de même c'est le jugement qui légifère dans la faculté de sentir dans sa forme supérieure. Mais, selon Deleuze, le cas du jugement est très différent de ceux de l'entendement et de la raison. En effet, le jugement esthétique, par exemple, ne légifère que sur lui-même (héautonomie) et n'exprime qu'un libre accord de toutes les facultés à propos d'un objet réfléchi, tandis que le jugement téléologique manifeste un libre accord des facultés subjectives.

²⁹⁴ PCK, p. 87.

Pour saisir toute la portée de cette distinction, examinons maintenant le rapport des facultés dans le jugement, tel qu'il est présenté dans la *Critique du jugement*. Dans la troisième Critique, les facultés (entendement, imagination, raison) entrent en rapport, sans que l'imagination n'accède à une fonction législative. En effet, dans le jugement esthétique, l'imagination se trouve libérée à la fois de l'entendement et de la raison. Mais l'imagination ne légifère pas et n'implique aucune faculté qui légifère sur des objets. Bien plus, la *Critique du jugement* n'a pas de domaine propre, car il n'y a que deux sortes d'objets : d'une part, les phénomènes qui renvoient à la législation de l'entendement dans l'intérêt spéculatif ; d'autre part, les choses en soi qui renvoient à la législation de la raison dans l'intérêt pratique. Aussi le jugement esthétique n'est-il ni législatif, ni autonome. Selon Kant, il est "héautonome"²⁹⁵ (il ne légifère que sur soi). L'imagination n'accède donc pas à un rôle comparable à celui de l'entendement dans le jugement spéculatif et à celui de la raison dans le jugement pratique. L'imagination se libère certes de la tutelle de l'entendement et de la raison, mais ne devient pas, pour autant, législative. Comment Kant l'explique-t-il ? Selon Deleuze, Kant procède de la même façon que dans l'examen des deux premières Critiques : il s'interroge sur l'existence d'une forme supérieure du sentiment. Qu'est-ce qu'est un plaisir supérieur ? C'est un plaisir qui ne doit être lié ni à un attrait sensible, ni à une inclination intellectuelle. Le plaisir supérieur doit donc être indépendant des intérêts empirique, spéculatif et pratique. C'est pourquoi la faculté de sentir ne peut être supérieure que si elle est désintéressée : ce qui compte, c'est l'effet d'une représentation sur moi. Aussi le plaisir supérieur est-il l'expression sensible d'un jugement pur, d'une pure opération de juger, et cette opération se présente dans le jugement esthétique du type : "c'est beau". Mais quelle représentation, dans le jugement esthétique, peut-elle avoir pour effet ce plaisir supérieur ?

²⁹⁵ Kant, *Critique du jugement*, Introduction, V, op.cit. , II, p. 941.

Selon Kant, seule la représentation d'une "pure forme", une forme d'objet, peut procurer un plaisir supérieur. La forme, c'est ce que l'imagination réfléchit d'un objet, c'est-à-dire le dessin, la composition. C'est donc la représentation réfléchie de la forme qui est la cause du plaisir supérieur du beau, dans le jugement esthétique. On constate que, dans son état supérieur, la faculté de sentir présente deux caractères paradoxaux intimement liés : d'une part, sa forme supérieure ne définit aucun intérêt de la raison (le plaisir esthétique est désintéressé) ; d'autre part, la faculté de sentir supérieure n'est pas législatrice, car toute législation implique des objets sur lesquels elle s'exerce ou qui lui sont soumis. Or, non seulement le jugement esthétique est toujours particulier, mais il ne légifère même pas sur son objet singulier, restant indifférent à son existence. C'est pourquoi, impuissant à légiférer sur des objets, le jugement est héautonome. La faculté de sentir n'a pas de domaine (ni phénomènes, ni choses en soi) : elle n'exprime pas les conditions de soumission d'un genre d'objets, mais seulement les conditions subjectives pour l'exercice des facultés.

Pour comprendre le rapport des facultés dans le jugement, examinons le jugement de goût. Selon l'Analytique du beau, le jugement de goût ("c'est beau") exprime, chez le spectateur, un accord harmonieux de deux facultés, l'entendement et l'imagination, et prétend à une certaine nécessité, une universalité a priori, contrairement au jugement de préférence ("ça me plaît"). Mais cette nécessité et cette universalité sont subjectives : elles concernent le plaisir qui est supposé, en droit, communicable ou valable pour tous et dont on présume que chacun peut l'éprouver. Le jugement de goût emprunte sa légalité à l'entendement, mais cette légalité est sans concept (la chose belle est singulière et sans concept, car l'entendement intervient sans concept déterminé, comme faculté des concepts en général). De son côté, l'imagination s'exerce librement, sans être soumise à des concepts. L'imagination ne schématise plus, mais réfléchit la forme de l'objet : la forme esthétique se

confond avec la réflexion dans l'imagination. Néanmoins, la forme réfléchie de l'imagination ne doit pas être confondue avec la forme de l'intuition de la sensibilité. En effet, la forme de l'intuition sensible se rapporte à un objet existant qui en constitue une matière sensible ; en revanche, la forme esthétique se confond avec la réflexion de l'objet dans l'imagination : elle est à la fois indifférente à l'existence de l'objet réfléchi (car le plaisir esthétique est désintéressé) et indifférente à la matière sensible de l'objet (les couleurs et les sons sont trop matériels pour être beaux par eux-mêmes ; seuls le dessin et la composition sont les éléments constitutifs de la forme esthétique). Aussi, dans le jugement de goût, l'entendement comme indéterminé s'accorde-t-il avec l'imagination comme libre : le jugement de goût exprime donc un accord libre et indéterminé entre l'entendement et l'imagination. Le plaisir esthétique dépend ainsi du jugement : le jugement de goût commence avec le plaisir, mais n'en dérive pas. Le plaisir est l'accord senti des facultés.

Comme tout accord des facultés définit un sens commun selon Kant, qu'est-ce donc que le sens commun esthétique ? Comme cela a été établi, c'est le sens commun logique, qui rend possible la connaissance communicable en droit et le sens commun moral qui exprime l'accord des facultés sous la législation de la raison. C'est donc le sens commun esthétique qui pose en droit la communicabilité du sentiment ou l'universalité du plaisir esthétique : *"Ce sens commun ne peut, à cet effet, être fondé sur l'expérience ; car il prétend autoriser des jugements contenant une obligation ; il ne nous dit pas que chacun sera d'accord avec notre jugement, mais doit en être d'accord"*²⁹⁶. Selon Deleuze, on n'en veut pas à celui qui dit ne pas aimer le fromage, mais on juge sévèrement celui qui dit ne pas aimer Mozart ou préférer Massenet à Mozart. En effet, le jugement esthétique prétend à une universalité et à une nécessité en droit, représentées dans un sens commun.

²⁹⁶ Kant, *Critique du jugement*, § 22, op.cit., II, p. 1003.

Cependant, le sens commun esthétique ne représente pas un rapport objectif des facultés, mais une harmonie subjective, où l'entendement et l'imagination s'exercent spontanément pour leur compte. C'est pourquoi le sens commun esthétique ne complète pas les sens communs logique et moral, comme on pourrait le croire : selon Deleuze, "*il les fonde ou les rend possibles*"²⁹⁷. Or, le sens commun esthétique ne peut être ni affirmé catégoriquement, ni postulé : il ne peut être que présumé, supposé. Aucune faculté n'aurait un rôle législateur, si toutes les facultés ensemble n'étaient capables d'une libre harmonie subjective. D'où le problème : est-ce suffisant de supposer a priori²⁹⁸ un libre accord des facultés ? Ne doit-il pas, au contraire, être produit ? Autrement dit, le sens commun esthétique ne doit-il pas faire l'objet d'une genèse transcendantale ?

Dans l'article intitulé "*L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*", Deleuze revient longuement sur ce problème²⁹⁹ et propose une lecture originale de la *Critique du jugement*. En effet, selon Deleuze, l'objet de l'Analytique du beau est le suivant : dans le jugement esthétique du spectateur, le libre accord de l'imagination et de l'entendement est un fond de l'âme qui apparaît dans le sens commun esthétique, fond le plus profond, et qui est présumé par les deux autres Critiques. Aussi l'Analytique du beau ne peut-elle se clore qu'en faisant sentir la nécessité d'une genèse du sens du beau ("*Y a-t-il un principe qui nous fait une règle de produire en nous le sens commun esthétique ?*"³⁰⁰). C'est pourquoi le problème de la genèse de l'accord des facultés ne se posait pas, tant que les facultés étaient considérées comme prises dans des rapports sous la législation de l'une d'elles : il apparaît, dès qu'elles sont dans un rapport libre indéterminé. Selon Deleuze, en prévenant en partie

²⁹⁷ PCK, p. 72.

²⁹⁸ Kant, *Critique du jugement*, II, op.cit., §§ 20-22, p. 1001-1004.

²⁹⁹ *L'île déserte et autres textes*, textes et entretiens 1953-1974, édition préparée par D Lapoujade, Paris, Editions de Minuit, 2002, "L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant", p. 85-87 (noté désormais : ID, "L'idée de genèse ..").

³⁰⁰ Kant, *Critique du jugement*, II, § 22, op.cit., p. 1003-1004.

les objections de ses disciples, Maïmon et Fichte³⁰¹, qui reprochaient à Kant d'ignorer les exigences de la méthode génétique (d'une part, Kant s'appuie sur des faits dont il cherche seulement les conditions et, d'autre part, il invoque des facultés toutes faites, capables d'une harmonie quelconque), Kant pose, dans la *Critique du jugement*, le problème d'une genèse des facultés dans le libre accord premier. A cette occasion, Kant découvre alors l'ultime fondement qui manquait encore aux deux premières Critiques : "*La Critique en général cesse d'être un simple conditionnement pour devenir une Formation transcendante, une Culture transcendante, une Genèse transcendante*"³⁰². C'est pourquoi, à la question de la genèse des facultés dans l'accord libre et indéterminé, l'Analytique du beau ne pouvait pas répondre. Mais, à l'Analytique du beau, succède l'Analytique du sublime, qui fait appel à la raison et dont Kant attend la solution au problème de cette genèse.

Pour aborder le problème de la genèse, revenons au jugement de goût du spectateur. Tant qu'on en reste au jugement de goût ("c'est beau"), seuls interviennent l'entendement et l'imagination, seule est trouvée une forme supérieure du plaisir : la raison n'intervient pas et la peine n'a pas de forme supérieure. Comment satisfaire à ces deux exigences ? C'est en considérant un autre type de jugement esthétique ("c'est sublime") que ces deux exigences seront satisfaites. En effet, dans le sublime, l'imagination n'en reste pas à une réflexion formelle : "*Tout se passe comme si l'imagination était confrontée à sa propre limite, forcée d'atteindre à son maximum, subissant une violence qui la mène à l'extrémité de son pouvoir*"³⁰³. Précisons ce point central pour notre propos.

³⁰¹ ID, "L'idée de genèse.. ", p. 86. Deleuze reprendra plus précisément, dans *Différence et répétition*, les objections des disciples de Kant, et notamment celles de Maïmon développées dans *l'Essai sur la philosophie transcendante* (1790), trad. J-B Scherrer, Paris, Vrin, 1989.

³⁰² ID, "L'idée de genèse..", p. 86.

³⁰³ PCK, p. 73.

Selon Kant, le jugement "c'est sublime" exprime un accord entre l'imagination et la raison. Mais cet accord se fait dans un déchirement douloureux : c'est un accord discordant et une harmonie dans la douleur (c'est le déplaisir, qui seul rend possible un plaisir). En effet, le sentiment du sublime est éprouvé devant l'informe (l'immensité des Pyramides d'Egypte, par exemple) ou le difforme (la puissance d'un tremblement de terre). Lorsque l'imagination réfléchissait, dans le premier type de jugement esthétique, la forme de son objet, l'appréhension allait à l'infini, tandis que la compréhension avait toujours un maximum. Dans le second type de jugement esthétique, sous le choc de la violence, l'imagination ne peut plus réfléchir la forme de l'objet : le sublime met l'imagination face à son maximum, la force à atteindre sa propre limite et la confronte à ses bornes (impuissance de l'imagination pour présenter une Idée d'un tout³⁰⁴). L'imagination est ainsi poussée jusqu'à la limite de son pouvoir. C'est par exemple le cas d'une vive émotion que procure au spectateur les Pyramides d'Egypte (sublime mathématique : l'idée de l'infini en grandeur) ou encore le cas de la stupeur face à un tremblement de terre (sublime dynamique : l'idée de puissance). Le spectateur éprouve le sentiment de l'impuissance de son imagination pour présenter l'Idée d'un tout : l'imagination a atteint son maximum et, dans son effort pour le dépasser, elle s'abîme en elle-même et est plongée dans une satisfaction émouvante. Mais qu'est-ce qui pousse ainsi l'imagination ? Selon Kant, c'est la raison qui oblige "*à réunir, en un tout, l'infini du monde sensible*" et qui force l'imagination à affronter sa propre limite. L'imagination découvre la disproportion de la raison et ne peut que reconnaître que sa puissance n'est rien par rapport à une Idée rationnelle³⁰⁵. C'est un accord qui naît au sein de ce désaccord : la raison met l'imagination en présence de sa limite dans le sensible. Inversement, l'imagination éveille la raison comme la faculté capable de penser un substrat suprasensible

³⁰⁴ Kant, *Critique du jugement*, § 26, II, op.cit., p. 1020.

³⁰⁵ Kant, *Critique du jugement*, § 26, II, op.cit., p. 1025.

pour l'infinité du monde sensible. Subissant une violence, l'imagination s'élève à un exercice transcendant, prenant pour objet sa propre limite. Dépassée de toutes parts, l'imagination dépasse elle-même ses bornes, négativement, en se représentant l'inaccessibilité de l'Idée rationnelle³⁰⁶. Lorsque l'imagination croit perdre sa liberté sous la violence de la raison, elle se libère de toutes les contraintes de l'entendement et entre en accord avec la raison, pour découvrir ce que l'entendement lui cachait : l'origine transcendantale et la destination suprasensible de toutes ses activités. L'accord de l'imagination et de la raison est engendré dans le désaccord, le plaisir est engendré dans la douleur. C'est pourquoi, d'une part, l'accord de l'imagination et de la raison n'est pas seulement présumé, mais il est engendré dans le désaccord et, d'autre part, le sens commun esthétique, correspondant au sublime, ne se sépare pas d'une "culture", comme mouvement de sa genèse. Kant reconnaît, en effet, que le sens du sublime est inséparable d'une culture (l'homme grossier, face à la force de la nature et à ses dévastations, n'en aperçoit que les dangers et les misères et en reste au désaccord). C'est dans cette genèse qu'on apprend l'essentiel de notre destinée : le sens du sublime est engendré pour préparer à la plus haute finalité, l'avènement de la loi morale. Dans le cas du sublime, l'accord des facultés est l'objet d'une véritable genèse. Le sublime met en jeu les facultés qui renvoient à une genèse transcendantale (genèse de leur accord au sein d'un désaccord immédiat). C'est ce que Deleuze nomme la première genèse transcendantale dans l'article "*L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant*" : c'est l'accord de l'imagination et de la raison au sein du désaccord immédiat. Aussi l'Analytique du sublime a-t-elle un double sens, selon Deleuze. Elle a d'abord un sens du point de vue de la raison et de

³⁰⁶ Kant, *Critique du jugement*, § 29 - Remarques générales... , op.cit., II, p. 1047-1048 : "*Bien qu'elle ne trouve rien au-delà de la sensibilité à quoi se rattacher, l'imagination se sent néanmoins illimitée en raison même de l'abolition des barrières de la sensibilité ; et cette abstraction est donc une présentation de l'infini qui, précisément pour cette raison, ne peut jamais être autre chose qu'une présentation négative, laquelle cependant élargit l'âme*".

l'imagination. Mais elle a surtout un sens, en tant qu'elle a valeur de modèle. Selon Deleuze, cette découverte doit être étendue et adaptée au sens du beau : l'accord de l'imagination et de l'entendement, qui définit le sens du beau, doit être lui aussi l'objet d'une genèse, dont l'Analytique du sublime montre l'exemple³⁰⁷.

Pourtant, il semble difficile de trouver un principe de genèse analogue pour le sens du beau : tandis que, dans le sublime, le rapport entre les facultés est subjectif (le sublime se rapporte immédiatement à des objets de la nature, par projection de l'état d'âme sur l'informe ou le difforme dans ces objets), dans le beau, le rapport entre les facultés est subjectif, même il se fait à l'occasion de formes objectives. La genèse du sens du beau réclame donc un principe de portée objective. Selon Deleuze, la thèse kantienne est la suivante : le beau n'est pas l'objet d'un intérêt de la raison, mais "*peut être uni synthétiquement à un intérêt rationnel*"³⁰⁸. Quel est donc cet "*intérêt uni au beau*" ? Seul un intérêt rationnel peut remplir cette exigence. Cet intérêt ne porte pas sur le beau lui-même, mais porte sur l'aptitude que la nature possède de produire de belles formes, formes capables de se réfléchir dans l'imagination. Plus précisément, l'intérêt uni au beau ne porte pas sur une belle forme, mais sur "*la matière employée par la nature pour produire des objets capables de se réfléchir formellement*"³⁰⁹. Autrement dit, l'intérêt du beau concerne la production du beau dans la nature, par exemple la formation des cristaux³¹⁰, qui peut servir de principe pour une genèse du sens du beau. Comment définir cet intérêt ? Jusqu'à présent, les intérêts de la raison ont été définis par le genre d'objets qui étaient nécessairement soumis à une faculté supérieure. Or, il n'y a pas d'objet soumis à la faculté de sentir. La forme supérieure de la faculté de sentir désigne seulement "*l'harmonie*

³⁰⁷ ID, "L'Idée de genèse..", p. 88-89.

³⁰⁸ PCK, p. 76.

³⁰⁹ PCK, p. 77.

³¹⁰ Kant, *Critique du jugement*, § 58, op.cit., II, p. 1138-1139.

subjective et spontanée de nos facultés actives, sans qu'une de ces facultés ne légifère sur des objets"³¹¹. Lorsque la nature produit de belles formes, on ne peut pas en conclure la soumission nécessaire de la nature à l'un de nos facultés : il y a seulement un accord contingent de nos facultés ensemble. Quand elle produit le beau, la nature ne poursuit aucun but, son pouvoir est approprié par hasard à l'exercice harmonieux des facultés³¹². Le troisième intérêt de la raison se définit donc par un accord contingent de la nature (de ses productions) avec nos facultés (avec notre plaisir désintéressé).

Comment se présente, dès lors, la genèse du sens du beau ? Les libres matières de la nature (matières, couleurs, sons) débordent l'entendement : elles "*donnent à penser*" plus que ce qui est contenu dans le concept de l'entendement. La couleur, par exemple, se rapporte certes à un concept de l'entendement, mais également à un "*tout autre concept*", c'est-à-dire une Idée de la raison, qui ressemble au concept de l'entendement en posant son objet par analogie avec l'objet de l'intuition³¹³. Par exemple, le "lis blanc" est certes rapporté aux concepts de fleur et de couleur, mais il éveille l'Idée de pure innocence dont l'objet n'est qu'un analogue réflexif du blanc dans la fleur de lis³¹⁴. Les Idées font donc l'objet d'une

³¹¹ PCK, p. 78.

³¹² Kant, *Critique du jugement*, § 58, op.cit., II, p. 1140 : "*La beauté des fleurs, des plumes d'oiseaux, des coquillages, autant selon leur forme que selon leur couleur, tout cela peut être imputé à la nature et à son pouvoir de produire librement, sans fin particulière visant ce produit, des formes d'une manière esthétique et finale, en retenant la matière nécessaire à l'organisation selon des lois chimiques*".

³¹³ Kant, *Critique du jugement*, § 59, op.cit., II, p. 1142-1143 : "*Toutes les intuitions que l'on soumet a priori à des concepts sont soit des schèmes, soit des symboles, dont les premières contiennent des présentations directes du concept et les secondes des présentations indirectes. Les schèmes procèdent démonstrativement, les symboles au moyen d'une analogie (pour laquelle on se sert également d'intuitions empiriques), dans laquelle la faculté de juger mène une double entreprise qui est d'abord d'appliquer le concept à une intuition sensible, et ensuite d'appliquer la simple règle de la réflexion sur cette intuition à un objet tout à fait autre, dont le premier n'est que le symbole. Ainsi un Etat monarchique est représenté par un corps animé, s'il est gouverné selon les lois internes du peuple, mais par une simple machine (comme un moulin à bras), s'il est gouverné par une volonté singulière et absolue et, dans les deux cas, il n'est représenté que symboliquement. Car, entre un Etat despotique et un moulin à bras, il n'y a certes aucune ressemblance mais, entre les règles de la réflexion sur eux et sur leur causalité, il y en a bien une (...) Notre langue est remplie de semblables présentations indirectes selon une analogie par laquelle l'expression ne contient pas de schème propre pour le concept, mais simplement un symbole pour la réflexion. Ainsi les mots fondement (appui, base), dépendre (être tenu d'en haut), d'où il découle (au lieu de suivre), substance (comme dit Locke : le support des accidents)*".

³¹⁴ Kant, *Critique du jugement*, § 58, op.cit., II, p. 1083.

présentation indirecte dans les libres matières de la nature : c'est cette présentation indirecte des Idées qui définit le symbolisme dans la nature.

On tire de là deux conséquences, selon Deleuze. La première est que l'accord de l'imagination comme libre et de l'entendement comme indéterminé n'est plus simplement présumé, mais engendré par l'intérêt du beau. C'est ce que l'article "*L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant*" nomme la seconde genèse : celle de l'accord de l'imagination et de l'entendement en fonction du beau dans la nature, à partir de l'intérêt lié au beau³¹⁵. En effet, l'imagination se trouve libérée de la contrainte de l'entendement qu'elle subissait dans le schématisme et devient capable de réfléchir la forme librement, tandis que l'entendement voit ses concepts élargis de manière illimitée. La libération de l'imagination et l'élargissement de l'entendement sont permis par les libres matières de la nature sensible qui symbolisent les Idées de la raison. L'intérêt du beau montre une "unité suprasensible" de toutes nos facultés, un "point de concentration suprasensible", dont découle leur libre accord formel ou harmonie subjective. Et cette unité suprasensible, dont découle l'accord libre, est le plus profond de l'Ame. En effet, c'est la libre harmonie des facultés, d'après l'intérêt du beau, qui rend possible l'accord des facultés, déterminé par l'une d'entre elles en fonction d'un intérêt de la raison (l'entendement dans l'intérêt spéculatif et la raison dans l'intérêt pratique).

La seconde conséquence est la suivante : l'accord libre des facultés fait déjà apparaître la raison comme appelée à jouer un rôle déterminant dans l'intérêt pratique ou dans le domaine moral. En effet, la destination suprasensible de toutes les facultés est la pré-destinée d'un être moral. L'intérêt du beau implique une disposition à être moral : "*Le beau*

³¹⁵ ID, p. 93.

*même est symbole du bien moral*³¹⁶. Autrement dit, entre le beau et le bien, il y a une relation synthétique selon laquelle l'intérêt du beau dispose à être moral. C'est pourquoi l'unité indéterminée et le libre accord des facultés préparent l'avènement du plus haut, c'est-à-dire la suprématie de la faculté de désirer, et rend possible le passage de la faculté de connaître à cette faculté de désirer.

Mais si le beau dans la nature dispose à être moral, qu'en est-il du beau dans l'art ? Le beau dans l'art ne semble pas être en relation avec le bien et le sens du beau dans l'art ne semble pas plus pouvoir être engendré à partir d'un principe destinant à la moralité. Toutefois, l'art ne peut-il pas relever, à sa façon, d'une matière et d'une règle fournie par la nature ? La solution est donnée par le Génie que Kant définit comme une disposition innée, par laquelle la nature donne à l'art une riche matière et une règle synthétique. Kant définit le génie comme la faculté des Idées esthétiques. Que faut-il entendre par Idée esthétique ? Selon Deleuze, Idée esthétique et Idée rationnelle sont la même chose, même si, à première vue, tout semble les séparer. L'Idée rationnelle³¹⁷ est un concept auquel nulle intuition n'est adéquate : elle dépasse l'expérience, par ses objets qui n'ont pas de correspondants dans la nature (par exemple, des êtres invisibles) ou par ses opérations (elle fait d'un phénomène naturel un événement spirituel : par exemple, la mort, l'amour). L'Idée rationnelle contient donc quelque chose d'inexprimable. En revanche, l'Idée esthétique est une intuition à laquelle nul concept n'est adéquat : elle dépasse tout concept, car elle crée une intuition d'une autre nature, intuition dont les phénomènes seraient des événements spirituels et ceux-ci des déterminations naturelles immédiates. Mais l'Idée esthétique "*donne beaucoup à penser*"³¹⁸ : "*elle force à penser*" selon Deleuze ; elle exprime ce qu'il y a d'inexprimable

³¹⁶ Kant, *Critique du jugement*, § 59, op.cit., II, p. 1144.

³¹⁷ Kant, *Critique du jugement*, § 57, Remarque 1, op.cit., II, p. 1130-1133.

³¹⁸ Kant, *Critique du jugement*, § 49, op.cit., II, p. 1097.

dans l'Idée rationnelle et apparaît comme une "expression seconde", proche du symbolisme. Comme le symbolisme dans la nature, le symbolisme dans l'art (le génie) élargit l'entendement et libère l'imagination, mais au lieu de présenter indirectement l'Idée dans la nature, il l'exprime secondairement dans la création imaginative d'une autre nature³¹⁹.

Précisons plus nettement ce que Kant entend par génie. Le génie est une disposition subjective, par laquelle la nature donne ses règles à l'art : il est un don de la nature ; il apporte ses matières pour produire ses œuvres. Le génie rend possible l'accord de l'entendement et de l'imagination, en engendrant l'entendement comme illimité et l'imagination comme libre. C'est lui qui comble le fossé entre le beau dans la nature et le beau dans l'art. Le génie donne un principe génétique aux facultés par rapport à l'œuvre d'art. C'est là la troisième genèse, présentée par l'article "*L'Idée de genèse dans l'esthétique de Kant*" : elle engendre l'accord de l'imagination et de l'entendement en fonction du beau dans l'art, à partir du génie³²⁰. En effet, cette genèse résout le problème suivant : "*Comment la genèse peut-elle avoir une portée universelle, puisqu'elle a pour règle la singularité du génie ?*"³²¹. En réalité, selon Deleuze, le génie a une double activité : il crée et il forme. D'une part, l'artiste crée : il produit la matière de son œuvre et porte son imagination à une fonction libre créatrice, en inventant "une autre nature" adéquate aux Idées. D'autre part, il forme : en ajustant son imagination libérée à son entendement indéterminé, il donne à son œuvre la forme d'un objet de goût. L'œuvre du génie est ainsi inimitable ("*par l'énormité de l'Idée, l'étonnante matière, la difformité géniale*"), mais exemplaire (elle inspire les imitateurs, suscite les spectateurs et engendre le libre accord indéterminé qui constitue le

³¹⁹ PCK, p. 82.

³²⁰ ID, p. 94-97.

³²¹ ID, p. 96.

goût). C'est pourquoi la genèse, qui part du génie, prend une valeur universelle : le génie créateur engendre l'accord des facultés chez le spectateur même³²².

En somme, selon Deleuze, les trois Critiques présentent un "*véritable système de permutations*"³²³. Les facultés sont définies en deux sens : d'après leur rapport à la représentation en général (connaître, désirer, sentir) et comme source de représentations (imagination, entendement, raison). Dans chaque faculté au premier sens (connaître, désirer, sentir), une faculté au second sens (imagination, entendement, raison) est appelée à légiférer et à distribuer aux autres facultés une tâche spécifique : dans la faculté de connaître, l'entendement légifère, tandis que dans la faculté de désirer, la raison légifère. Mais dans la *Critique de jugement*, l'imagination n'accède pas à une fonction législative. Cependant, elle se libère et permet que toutes les facultés ensemble entrent dans un libre accord. La troisième Critique découvre plus profondément un accord libre et indéterminé des facultés, comme condition de possibilité de tout rapport déterminé. Ce libre accord apparaît de deux façons : d'une part, dans la faculté de connaître, il est le fond supposé par l'entendement législateur et, d'autre part, il est pour lui-même comme un germe qui nous destine à la raison législative. Cet accord est le plus profond de l'âme, mais pas le plus haut (le plus haut est l'intérêt pratique de la raison qui subordonne l'intérêt spéculatif).

e- Les trois genèses transcendantales parallèles.

Dans l'article "*L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant*", l'intention de Deleuze est très différente de celle de la *Philosophie critique de Kant*. En effet, Deleuze est guidé par un double problème portant sur l'architecture même de la *Critique du jugement* : d'abord,

³²² Kant, *Critique du jugement*, § 50, op.cit., II, p. 1104.

³²³ PCK, p. 97.

"comment expliquer que le lien de l'exposition et de la déduction du jugement de beauté soit interrompu par l'analyse du sublime, alors que le sublime n'a pas de déduction correspondante ?" Ensuite, "comment expliquer que le jugement de beauté se prolonge dans des théories de l'intérêt, de l'art et du génie qui semblent correspondre à des préoccupations très différentes ?"³²⁴. En réalité, il s'agit, pour Deleuze, de rendre compte de "l'unité systématique de la *Critique du jugement*". Plus largement, cet article montre la place centrale que Deleuze accorde à la troisième Critique dans la philosophie de Kant.

Dans cet article, Deleuze centre son analyse sur l'art et reprend précisément le problème du fondement qui n'avait pas été thématiqué dans *La Philosophie critique de Kant*. En reprenant l'examen de la *Critique du jugement* pour elle-même, Deleuze s'interroge sur l'apparente rupture introduite par l'Analytique du sublime dans l'économie de l'ouvrage et reprend ainsi le problème du fondement. En effet, le problème du fondement des deux premières Critiques par la troisième regroupe, selon Deleuze, les "*difficultés de l'esthétique kantienne*". Ces difficultés sont liées à la diversité des points de vue proposés par Kant : tantôt il présente une "*esthétique du spectateur*" (théorie du jugement de goût), tantôt une "*esthétique du créateur*" (théorie du génie) ; tantôt une "*esthétique du beau dans la nature*", tantôt une "*esthétique du beau dans l'art*" ; tantôt une "*esthétique de la forme*" (d'inspiration classique), tantôt une "*esthétique de la matière et de l'idée*" (proche du romantisme). Selon Deleuze, la compréhension des points de vue détermine seule l'unité systématique de la *Critique du jugement* et explique les difficultés seulement "apparentes" du plan de l'ouvrage (l'Analytique du sublime est placée entre l'Analytique du beau et la déduction des jugements du goût ; la théorie de l'art et du génie est renvoyée à la fin de la déduction).

³²⁴ ID, "L'idée de genèse...", p. 99.

Comme nous l'avons indiqué dans la présentation de la *Philosophie critique de Kant*, l'esthétique kantienne présente trois genèses parallèles, selon Deleuze : 1- La genèse de l'accord raison-imagination à partir du sublime ; 2- La genèse de l'accord imagination-entendement en fonction du beau dans la nature, à partir de l'intérêt lié au beau ; 3- La genèse de l'accord imagination-entendement en fonction du beau dans l'art, à partir du génie. Pour chaque cas, ce sont les facultés considérées qui sont engendrées dans leur état libre originel et dans leur accord réciproque. La *Critique du jugement* révèle ainsi un nouveau domaine, autre que celui des deux premières Critiques. Celles-ci portaient de "*facultés déjà formées*", entrant dans des rapports déterminés, assumant des tâches organisées sous la législation de l'une d'elles. En revanche, la *Critique du jugement* remplit une tâche nouvelle et originale pour Kant : "*Elle assure le passage de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique et la subordination du premier au second*"³²⁵. Mais, si la *Critique du jugement* ouvre un passage, elle le fait en dévoilant, selon Deleuze, un fond qui restait caché dans les deux autres Critiques : elle constitue "*le fond originaire d'où dérivent les deux autres Critiques*". Elle montre certes la subordination de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique en rapportant le jugement à "*quelque chose qui n'est ni la nature, ni la liberté*"³²⁶. Mais, selon Deleuze, le véritable sens de la *Critique du jugement* est surtout plus profond : "*Sous les rapports déterminés et conditionnés des facultés, elle découvre le libre accord indéterminé, inconditionné. Or, jamais un rapport déterminé des facultés, conditionné par l'une d'entre elles, ne serait possible, s'il n'était d'abord rendu possible par ce libre accord inconditionné. Aussi la Critique du jugement ne s'en tient-elle pas au point de vue du conditionnement tel qu'il apparaissait dans les autres Critiques : elle nous fait entrer dans la Genèse*"³²⁷. Les trois

³²⁵ ID, "L'idée de genèse..", p. 97.

³²⁶ Kant, *Critique du jugement*, § 59, op.cit., II, p. 1144.

³²⁷ ID, "L'idée de genèse..", p. 98.

genèses de la *Critique du jugement* convergent vers un même principe : l'Ame ou l'unité suprasensible de toutes les facultés, ce "*point de concentration*" vivifiant à partir duquel chaque faculté est engendrée dans son libre exercice, comme dans le libre accord avec les autres. Selon Deleuze, les "découvertes extrêmes" de la *Critique du jugement* sont une imagination libre originelle, un entendement illimité originel et une raison originelle³²⁸ : chaque faculté retrouve ainsi le principe de sa genèse en convergeant vers un point focal, "*point de concentration dans le suprasensible*", dont toutes les facultés tirent, à la fois, force et vie³²⁹.

Au double problème initial, mentionné plus haut et portant sur l'architecture même de la *Critique du jugement*, Deleuze apporte la solution, présentée en conclusion de l'article et récapitulant en quatre points qui reconstituent la critique du jugement esthétique.

Premièrement, l'examen de l'Analytique de beau comme exposition ("*esthétique formelle du beau en général, du point du vue du spectateur*") permet de poser le problème essentiel, le problème de l'accord libre et indéterminé des facultés (l'entendement et l'imagination) : Est-il suffisant de le supposer a priori ? Ne doit-il pas être produit ? En effet, cet accord a priori est le plus profond de l'âme et tout accord déterminé des facultés suppose la possibilité d'un accord libre et spontané. En ce sens, selon Deleuze, "*La Critique du jugement doit être le véritable fondement des deux autres Critiques*"³³⁰. C'est pourquoi on ne peut pas se contenter de présumer ce libre accord : il doit faire l'objet d'une genèse transcendante. Or, l'Analytique du beau est incapable d'assurer cette genèse : elle en signale seulement la nécessité.

³²⁸ ID, "L'idée de genèse..", p. 98-99.

³²⁹ ID, "L'idée de genèse..", p. 99.

³³⁰ ID, "L'idée de genèse..", p. 99.

Deuxièmement, l'examen de l'Analytique du sublime ("*esthétique informelle du sublime, du point de vue du spectateur*") montre que le sublime met en jeu la raison et s'explique par le libre accord de la raison et de l'imagination. Mais ce nouvel accord spontané se fait dans la douleur, l'opposition, la contrainte et le désaccord. La liberté (raison) ou la spontanéité (imagination) s'éprouvent dans des régions-limites, face à l'informe ou au difforme.

Troisièmement, dans l'Analytique du beau comme déduction ("*méta-esthétique du beau dans la nature, du point de vue du spectateur*"), le jugement de goût a besoin d'une déduction particulière, car il se rapporte à la forme de l'objet et a besoin, à son tour, d'un principe génétique pour l'accord des facultés qu'il exprime (entendement et imagination). C'est le sublime qui fournit le modèle génétique, mais c'est avec d'autres moyens qu'il faut en trouver l'équivalent pour le beau : sous quelle règle est-on en droit de supposer l'universalité du plaisir esthétique ? Il ne suffit pas de présumer l'accord de l'entendement et de l'imagination : il faut en faire la genèse a priori. C'est la raison qui peut, dans le jugement de goût, en donner le principe à partir duquel est engendré cet accord dans le jugement. Il existe un intérêt rationnel lié au beau qui porte sur l'aptitude de la nature à produire de belles choses, sur les matières qu'elle emploie pour de telles "formations". Grâce à cet intérêt, la raison naît à elle-même, élargit l'entendement, et libère l'imagination : la raison assure la genèse d'un accord libre et indéterminé de l'imagination et de l'entendement. Les deux aspects de la déduction se rejoignent ici : "*référence objective à une nature capable de produire de belles choses et référence subjective à un principe capable d'engendrer l'accord des facultés*".

Quatrièmement, Deleuze présente la suite de la déduction dans la théorie du génie ("*méta-esthétique idéale du beau dans l'art, du point de vue de l'artiste créateur*"). Comme

l'intérêt lié au beau n'assure la genèse qu'en excluant le beau artistique, le génie intervient comme un principe méta-esthétique propre aux facultés qui s'exercent dans l'art, car il a des propriétés analogues à celles de l'intérêt, mais qu'il exerce du point de vue de la création d'une œuvre d'art : il apporte une matière, il incarne des Idées, il fait naître à soi la raison, il libère l'imagination et élargit l'entendement. Le génie donne enfin, malgré son caractère exceptionnel et singulier, une valeur universelle à l'accord qu'il engendre et communique, aux facultés du spectateur de son œuvre, un peu de sa vie propre et de son animation.

En somme, la doctrine des facultés, comme « *matrice théorique du kantisme* »³³¹, fait l'objet d'une lecture originale de Deleuze. Les trois Critiques constituent un « *système de permutations* » : sous l'autorité alternée de l'une d'entre elles, chaque faculté est portée à son exercice supérieur, c'est-à-dire pur. Cependant, dans la *Critique du jugement*, la faculté de sentir n'accède pas à son usage supérieur, mais elle révèle, par la découverte du libre accord des facultés, la condition de possibilité du jugement, qui permet le passage de la faculté de connaître à la faculté de désirer et assure ainsi l'unité des trois Critiques. Deleuze montre que la *Critique du jugement* révèle ainsi un nouveau domaine : en assurant le passage de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique, elle découvre le "*fond originaire*" d'où dérivent les deux autres Critiques, le "*libre accord indéterminé*" qui rend possible le rapport déterminé des facultés sous la présidence de l'une d'elles. Au lieu de s'en tenir au conditionnement, la *Critique du jugement* présente trois genèses parallèles, qui convergent vers l'Ame, principe d'unité des facultés à partir duquel chaque faculté est engendrée dans son libre exercice et son libre accord avec les autres facultés.

³³¹ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, IV, op.cit., p. 70.

Cette lecture originale de Kant, Deleuze l'applique à Proust, mais de façon profondément transformée. En effet, dans l'exercice supérieur des facultés, Deleuze substitue, à la distinction kantienne de l'empirique et du pur, une nouvelle distinction : celle du volontaire et de l'involontaire. Cette nouvelle distinction bouleverse profondément la philosophie kantienne, telle qu'elle était présentée dans la *Philosophie critique de Kant*.

5.2- Proust et l'aventure de l'involontaire.

Selon Deleuze, le grand thème proustien du Temps retrouvé est la recherche de la vérité comme "*l'aventure propre de l'involontaire*"³³². En effet, penser n'est rien sans quelque chose qui force à penser. Pour penser véritablement, la pensée doit être confrontée à quelque chose qui lui fait violence et qui la force à penser, c'est-à-dire le signe. Le signe est l'objet d'une rencontre contingente qui en garantit la nécessité. Comme nous l'avons déjà indiqué, l'acte de penser ne découle pas d'une simple possibilité naturelle : il est l'acte d'une création, de la genèse de l'acte de penser dans la pensée qui implique quelque chose qui fait violence à la pensée en l'arrachant de sa torpeur naturelle, de ses possibilités seulement abstraites. Bien plus, ce quelque chose, c'est-à-dire le signe, est plus important que la pensée : le signe, c'est ce qui "donne à penser" et qui est "hors de la pensée". Sans le signe, la pensée n'est rien. Et c'est l'artiste, le poète, qui nous l'apprend. En effet, selon Deleuze, Victor Hugo, dès ses premiers poèmes, fait de la philosophie, car il "veut" penser, au lieu de se contenter de "*donner à penser*"³³³. Deleuze distingue ainsi "penser" et "donner à penser" : le philosophe croit penser en faisant de la philosophie, car il croit que penser est une activité dont l'objet et le moteur sont la pensée elle-même. Il ignore qu'il faut se contenter de "donner à penser", car "*l'essentiel est hors de la pensée, dans ce qui force à*

³³² PS, 116-117.

³³³ Proust, *Recherche*, II, p. 549.

penser". C'est pourquoi la recherche de la vérité ne provient pas de la décision préméditée d'une volonté, mais de l'aventure de l'involontaire. L'aventure de l'involontaire se retrouve, selon Deleuze, au niveau de chacune des facultés³³⁴ : la perception, la mémoire, l'imagination, l'intelligence, la pensée.

Dans l'exercice volontaire, les facultés ont un exercice contingent. Ce que donne la perception, on pourrait l'obtenir par la mémoire, l'imagination, l'intelligence (ce qu'on voit, on pourrait tout aussi bien s'en souvenir, l'imaginer ou le concevoir) et inversement. La perception, par exemple, croit trouver le secret de l'impression dans l'objet, tandis que la mémoire croit trouver le secret du souvenir dans la succession des présents (mais l'essentiel lui échappe : l'être en soi du passé). L'exercice volontaire des facultés ne donne rien de profond, seulement des vérités possibles : dans cet exercice, rien ne force à interpréter, à déchiffrer un signe. Les facultés s'exercent, au contraire, harmonieusement, l'une à la place de l'autre, dans l'arbitraire et dans l'abstrait.

Dans l'exercice involontaire, en revanche, les mêmes facultés sont contraintes d'interpréter les signes qui leur correspondent. Les signes mondains et amoureux sont interprétés par l'intelligence, mais il ne s'agit plus de l'intelligence volontaire, qui prétend trouver en elle-même des vérités logiques, qui prétend avoir son ordre propre et devancer les pressions du dehors. Dans son exercice involontaire, l'intelligence subit la pression des signes et s'anime pour les interpréter. L'intelligence ne vient plus avant, mais après³³⁵. Il en va de même, à la fois, pour les signes sensibles qui forcent à chercher la vérité et mobilisent la mémoire involontaire ou l'imagination involontaire, née du désir, et pour les signes de

³³⁴ PS, p. 119.

³³⁵ Proust, *Recherche*, III, p. 880 : "*L'impression est pour l'écrivain ce qu'est l'expérimentation pour le savant, avec cette différence que chez le savant le travail de l'intelligence précède et chez l'écrivain vient après. Ce que nous n'avons pas eu à déchiffrer, à éclaircir par notre effort personnel, ce qui était clair avant nous, n'est pas à nous. Ne vient de nous-mêmes que ce que nous tirons de l'obscurité qui est en nous et que ne connaissent pas les autres*".

l'art qui forcent à penser, en mobilisant la pensée pure, faculté des essences, et en déclenchant dans la pensée ce qui ne dépend pas de la bonne volonté (l'acte de penser lui-même). Autrement dit, les signes mobilisent et contraignent une faculté (intelligence, mémoire ou imagination) qui met en mouvement la pensée et la force à penser l'essence. Ici, les facultés ne s'exercent pas harmonieusement. Au contraire, chaque fois qu'une faculté prend sa forme involontaire, elle découvre et atteint sa limite : elle s'élève à son exercice supérieur, transcendant ; elle comprend à la fois sa propre nécessité et sa puissance irremplaçable ; elle cesse ainsi d'être interchangeable. C'est pourquoi, à la place d'une perception indifférente, surgit une sensibilité qui appréhende et reçoit des signes : "*le signe est la limite de cette sensibilité, sa vocation, son exercice extrême*"³³⁶. De même, au lieu d'un exercice volontaire de l'intelligence, de la mémoire, de l'imagination, surgit la forme involontaire et transcendante de ces mêmes facultés : chacune découvre alors qu'elle est seule à pouvoir interpréter, à expliquer un type de signes qui lui fait violence en particulier. L'exercice involontaire est la limite transcendante ou la vocation de chaque faculté. Enfin, au lieu de la pensée volontaire, fait place tout ce qui force à penser, une pensée involontaire qui est forcée de penser, qui ne peut penser que l'essence. Loin d'être interchangeable, chaque faculté s'élève à son exercice supérieur et atteint sa propre limite : d'abord, la sensibilité saisit seule le signe ; ensuite, l'intelligence, la mémoire et l'imagination expliquent seules le sens, d'après les signes qui leur correspondent ; enfin, seule la pensée pure découvre et est forcée de penser l'essence, comme "*raison suffisante du signe et du sens*"³³⁷.

Ainsi, dans *Proust et les signes*, il y a mise en correspondance de la doctrine des facultés avec la typologie des signes précédemment présentée : chaque type de signes (mondains, amoureux, sensibles, artistiques) active une faculté et la porte à son exercice

³³⁶ PS, p. 121.

³³⁷ PS, p. 122.

supérieur, selon une logique qui est celle de la recherche de la vérité. Aussi les quatre mondes proustiens se hiérarchisent-ils selon la faculté sollicitée et son pouvoir de répondre à la violence des signes.

Deleuze subvertit donc la doctrine kantienne des facultés et l'applique à sa lecture de Proust : chaque faculté est portée à son usage supérieur, transcendant, sous la contrainte du signe et cela, d'une façon involontaire. Ce qui est subverti, c'est l'usage supérieur, pur, des facultés que Kant tentait de séparer nettement de leur usage empirique. Deleuze leur substitue l'opposition des usages volontaire et involontaire. A l'autonomie des facultés et à leur usage supérieur et pur, revendiqué par Kant, Deleuze fait subir une profonde transformation, tout en maintenant la doctrine des facultés. Les facultés n'accèdent plus spontanément à leur exercice supérieur, sous la présidence de l'une d'elles : elles n'y parviennent que passivement, involontairement, sous la contrainte violente du signe dans la pensée. L'usage involontaire constitue à la fois l'exercice le plus élevé d'une faculté et la garantie de sa nécessité. La doctrine kantienne des facultés se métamorphose : en accédant à son exercice supérieur, chaque faculté subit un passage à la limite sous la contrainte violente du signe. Il faut donc renoncer à la croyance d'une pensée autonome, spontanée, de bonne volonté, capable de se doter d'une méthode pour parvenir à la vérité : la pensée n'est pas l'activité spontanée d'un penseur, n'est pas en affinité avec le vrai, n'est pas une image représentative que la pensée se donne d'elle-même. Son exercice involontaire la contraint à un exercice supérieur par lequel le signe agit comme une force subie et extrinsèque, à un exercice disjoint et non plus harmonieux. Telles sont les conditions d'une pensée concrète : *"Chaque fois que nous rêvons d'une pensée concrète et dangereuse, on sait bien qu'elle ne dépend pas d'une décision, ni d'une méthode explicites, mais d'une violence rencontrée, réfractée, qui nous conduit malgré nous aux essences (...)* Les essences

*ne répondent pas à notre effort volontaire ; elles ne se laissent penser que si nous sommes contraints à le faire*³³⁸.

C'est pourquoi Deleuze considère que Proust est platonicien : il dresse une image de la pensée qui ne dépend pas d'une décision préméditée et d'une bonne volonté. En effet, dans *La République*³³⁹, Platon distingue deux sortes de choses dans le monde : "*celles qui laissent la pensée inactive*" qui sont "*objets de recognition*" (ce sont les choses reconnaissables et reconnues sur lesquelles toutes les facultés s'exercent de façon contingente) et "*celles qui donnent à penser, qui forcent à penser*" (ce sont les signes rencontrés qui font violence à la pensée et la forcent nécessairement à penser). Les choses de la deuxième sorte, ce sont par exemple "les doigts" qui donnent lieu à des perceptions contraires "en même temps" : les doigts sont à la fois plus grands et plus petits. Avec Platon, les facultés entrent ainsi dans un exercice supérieur, transcendant, où chacune rejoint et affronte sa propre limite : le signe sensible nous fait violence ; il mobilise la mémoire et met l'âme en mouvement ; cette dernière émeut, à son tour, la pensée en lui transmettant la contrainte de la sensibilité et en la forçant à penser l'essence (la seule chose qui doit être pensée). C'est en ce sens que les facultés entrent dans un exercice supérieur : ainsi la sensibilité appréhende le signe ; la mémoire l'interprète ; la pensée est forcée de penser l'essence. C'est pourquoi, dans les dialogues platoniciens, Socrate se présente lui-même comme une "torpille", comme un aiguillon : il est davantage une contrainte et une violence faite à la pensée qu'une bonne volonté. Mais le rapprochement de Platon et de Proust s'arrête là. En effet, Proust se sépare nettement de l'ironie socratique qui consiste, selon Deleuze, à devancer les rencontres de signes : avec Socrate, l'intelligence les précède, vient avant ; elle suscite et organise ces rencontres. En revanche, l'humour proustien est doué

³³⁸ PS, p. 122.

³³⁹ Platon, *La République*, VII, 523 b- 525 b.

pour les signes, ouvert à leur rencontre violente : aussi l'intelligence vient-elle après leur rencontre. Cette différence entre l'ironie platonicienne et l'humour proustien est centrale et sera largement développée dans *Différence et répétition*. Néanmoins, Deleuze en tire un nouveau sens de l'acte de penser : penser, c'est interpréter, traduire. "*Les essences sont à la fois la chose traduite et la traduction même, le signe et le sens*" : les essences relèvent à la fois du hasard de la rencontre et de la nécessité de la pensée. Les essences "*s'enroulent dans le signe pour nous forcer à penser*" et "*se déroulent dans le sens pour être nécessairement pensées*"³⁴⁰.

Pour conclure sur *Proust et les signes*, rappelons que Deleuze sollicite Proust pour résoudre un problème de philosophie : comment libérer la pensée de l'image qui en altère l'exercice ? Selon Deleuze, Proust opère une critique radicale de l'image de la pensée qui est celle de la philosophie rationaliste. Dans cette critique, l'image représentative de la pensée est réduite à trois présupposés, qui correspondent les trois thèses dégagées dans *Nietzsche et la philosophie*, mais répondent désormais à un triple problème : d'abord, le problème du rapport de la pensée à la vérité (penser, c'est l'exercice naturel d'une faculté et la vérité est l'élément de la pensée) ; ensuite, le problème du rapport de la pensée au sensible (penser exige une méthode dont la première fonction est de conjurer l'erreur) ; enfin, le problème du sens de la pensée (penser exige une méthode dont la deuxième fonction est d'organiser les idées selon un ordre inhérent à la pensée même, en vue de l'accord des esprits). A cette image représentative de la pensée et à la suite de Proust, Deleuze substitue une "nouvelle" image de la pensée : la pensée ne pense que contrainte et forcée, par la rencontre violente des signes, ce qui entraîne un exercice involontaire de la pensée pour penser l'essence, seule

³⁴⁰ PS, p. 124.

chose qui doit être pensée. Au couple du philosophe et de l'ami, Deleuze substitue celui de l'artiste et de l'amoureux. Bien plus, la pensée ne relève plus de la raison, de la volonté, de la vérité, mais de la passion, de l'involontaire, du sens.

En somme, à travers les lectures de Nietzsche et de Proust, Deleuze opère une critique radicale de l'image représentative de la pensée, composée de trois thèses ou de trois présupposés, et lui substitue une "nouvelle" ou une "autre" image de la pensée qui libère la pensée de la représentation. Cette substitution maintient donc l'image : à la "fausse image" de la pensée (les trois thèses ou présupposés de l'image représentative), Deleuze substitue une nouvelle image non représentative. Mais, avec *Différence et répétition*, Deleuze reprend, à nouveau, la critique, de façon plus radicale et pour son propre compte : il mène la critique de cette image de la pensée en la radicalisant, par la production d'une image non représentative de la pensée et par le projet d'une pensée sans image.

CHAPITRE 3 - Critique de l'image représentative de la pensée dans *Différence et répétition*.

1- Reprise d'une critique immanente : libérer la pensée en détruisant l'image représentative de la pensée.

En 1968, Deleuze fait paraître *Différence et répétition* qui est le premier livre dans lequel il tente, comme il l'affirmera plus tard, de "*faire de la philosophie*" pour son propre compte¹. Jusqu'à présent, Deleuze avait publié des monographies consacrées à des philosophes² ou à des écrivains³.

Toutefois, il ne faut pas se méprendre sur le sens de ces monographies : comme nous l'avons déjà montré, il ne s'agit pas, pour Deleuze, de commenter les penseurs, de restituer la pensée d'un philosophe ou d'un écrivain, en reproduisant le contenu supposé de sa pensée, à la manière des historiens de la philosophie ou de la littérature. Il ne s'agit pas de rejoindre le "sens de l'œuvre", supposé déposé en elle. La méthode de Deleuze est tout autre : elle consiste à décrire l'exercice d'une pensée⁴. Décrire l'exercice d'une pensée, c'est effectuer, à l'occasion de sa rencontre, le mouvement de cette pensée, suivre sa trajectoire, accompagner cette pensée en tentant de coïncider avec son effort de pensée, produire l'acte dans lequel elle s'effectue⁵. Loin de remonter jusqu'aux premiers principes et suivre ensuite le développement de l'ordre des raisons de l'œuvre achevée, il s'agit de prendre un penseur "par le milieu" : non pas de le considérer de l'extérieur, en surplomb, mais de le

¹ Deleuze, "Préface à l'édition américaine de *Différence et répétition*" (1986), in *Deux régimes de fous*, textes et entretiens 1975-1995, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, p. 280.

² *Empirisme et subjectivité* (1953) ; *Nietzsche et la philosophie* (1962) ; *La philosophie critique de Kant* (1963) ; *Le bergsonisme* (1966) ; *Spinoza et le problème de l'expression* (1968).

³ *Proust et les signes* (1964) ; *Présentation de Sacher-Masoch* (1967).

⁴ Deleuze, *Dialogues* (avec Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1977, p. 23 (noté désormais D) : "*Je crois que ce qui me souciait de toute façon, c'était de décrire cet exercice de la pensée, soit chez un auteur, soit en lui-même, en tant qu'il s'oppose à l'image traditionnelle que la philosophie a projetée, a dressée dans la pensée pour la soumettre et l'empêcher de fonctionner*".

⁵ Voir Arnaud Bouaniche, *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, La découverte, 2007, p. 47-49.

suivre de l'intérieur, à partir du problème central qui anime sa pensée. Autrement dit, il s'agit de pénétrer dans une pensée, d'y entrer par le milieu (comme on embarque sur un bateau descendant un fleuve), de naviguer en elle, à partir du problème central qui oriente cette pensée, de suivre le courant qui la porte, comme poussé dans le dos par un courant d'air⁶.

Avec *Différence et répétition*, Deleuze fait, pour la première fois, de la philosophie pour son propre compte, en "découvrant" deux concepts : la différence et la répétition. Ces deux termes, qui se présentent ordinairement dans une dualité irréductible, sont examinés successivement dans les deux premiers chapitres, comme si chacun des termes pouvait être examiné de manière autonome. Or, tout l'enjeu de *Différence et répétition* est de montrer qu'il y a, au contraire, une étroite imbrication des deux termes, une articulation profonde malgré l'apparente opposition de leur saisie immédiate : selon cette supposée opposition, la différence renverrait à l'hétérogène, au dissemblable, à l'autre, tandis que la répétition serait du côté de l'homogène, du semblable, du même. Cette apparente opposition provient, selon Deleuze, du sens commun et doit faire l'objet d'une critique immanente, pour être dépassée. En effet, tant qu'on en reste aux "formes" du sens commun, on se représente la différence comme différence entre deux choses et la répétition comme réitération de "cas" ou de "fois" : on les saisit indirectement, à partir de la position originare de l'identité. Dès lors, différer consisterait à s'écarter d'une identité supposée, et répéter, à reproduire un modèle à l'identique. En revanche, pour Deleuze, une analyse rigoureuse de ces concepts doit révéler leur profonde affinité, leur puissance critique qui ébranle le cadre de la pensée représentative. Il s'agit, pour Deleuze, de s'extraire de la représentation, sans toutefois sortir de la pensée, de montrer que les aspects abstraits et superficiels de la différence (les

⁶ D, p. 22.

différences empiriques, opposées et contradictoires) et de la répétition (les répétitions matérielles semblables) cachent, en réalité, une différence positive et affirmative, et une répétition créatrice.

Cependant, l'attention portée aux concepts de différence et de répétition, leur découverte, ne sont pas propres à Deleuze : l'intérêt, suscité par ces concepts, est "*dans l'air du temps*"⁷ et se manifeste dans les œuvres de la pensée contemporaine qui en sont les signes (en philosophie, en psychanalyse, dans l'art). La différence et la répétition, "les deux réunies", hantent autant Deleuze que la philosophie contemporaine qui s'en occupe également. Cette coïncidence renvoie à la nécessité que la pensée doit découvrir sous les contestations convergentes du présent : "*La pensée moderne naît de la faillite de la représentation, comme de la perte des identités, et de la découverte de toutes les forces qui agissent sous la représentation de l'identique. Le monde moderne est celui des simulacres*"⁸. L'enjeu de *Différence et répétition* est donc le suivant : il s'agit de penser à la suite de l'effondrement du sujet et de la conscience, et de fournir au monde contemporain sa philosophie, c'est-à-dire le "système du simulacre". En effet, le propre du simulacre est d'être libéré du modèle de la représentation et de désigner ce que nous sommes devenus : des "individuations impersonnelles" et des "singularités pré-individuelles". Loin d'être exclusivement spéculatif, l'enjeu de *Différence et répétition* est donc aussi pratique, c'est-à-dire éthique et politique. Mais cette "philosophie du monde moderne", que Deleuze nomme précisément "pensée sans image", ne peut être créée qu'en procédant simultanément à la destruction de "l'image de la pensée" comme représentation, condition de la découverte des concepts de différence et de répétition.

⁷ DR, p. 1.

⁸ DR, p. 1.

Nous nous proposons donc d'examiner successivement la critique de l'image de la pensée comme représentation et la création d'une pensée sans image (le système du simulacre) que Deleuze opère, en réalité, dans le même mouvement, au chapitre III de *Différence et répétition*⁹. Cet examen est exigé par la rencontre du problème du commencement en philosophie, corrélatif au problème des présupposés. En effet, le problème du commencement est considéré, par Deleuze, à la fois, comme de la plus haute importance et comme "très délicat", parce que "*commencer signifie éliminer tous les présupposés*"¹⁰.

A ce titre, l'entreprise de Deleuze pourrait sembler peu originale : elle ne ferait que reprendre la prétention de la philosophie de se débarrasser de la doxa (l'opinion) pour commencer sans présupposés. Depuis son émergence en Grèce, la philosophie se comprend comme lutte contre la doxa. Mais l'entreprise critique de Deleuze se veut plus radicale : pour réussir un véritable commencement, il faut débusquer tous les présupposés, tant ceux qui sont explicites (objectifs) que ceux qui sont implicites (subjectifs). Or, pour commencer à penser, la pensée doit dégager les conditions de son commencement. Dès lors, surgit une difficulté qui semble condamnée la pensée au cercle, car elle se charge elle-même de dégager les conditions de son propre commencement. L'image du cercle témoigne ainsi d'une véritable impuissance à commencer. Bien que Deleuze n'envisage pas ce genre de difficulté pour son propre compte, il sera nécessaire, pour notre propos, de comprendre comment il échappe lui-même à un tel cercle, lorsqu'il substitue les conditions d'une pensée sans image aux présupposés de l'image représentative de la pensée.

Selon Deleuze, la philosophie n'a pas cessé de se préoccuper du commencement, de revendiquer, au cours de son histoire, un commencement radical, un bon principe (l'Idée, les

⁹ DR, III, "*L'image de la pensée*", p. 169.

¹⁰ DR, p. 169.

Causes, le Cogito, etc.) qui était le fruit d'une décision, volontaire et originaire, de penser en éliminant tous les présupposés. La philosophie a réclamé un point de départ, comme rupture avec ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire le pré-philosophique. Les philosophies du commencement radical étaient en quête d'une origine, d'un fondement ou d'un principe premier et prétendaient trouver en elles-mêmes les ressources d'un point de départ. Mais, selon Deleuze, elles n'y sont pas parvenues, car elles ont méconnu la distinction entre deux sortes de présupposés : les présupposés objectifs et les présupposés subjectifs.

Les philosophes ont certes identifié les présupposés objectifs, explicites. Ces présupposés sont des concepts explicitement supposés par un concept donné : ils se donnent dans les définitions et sont enveloppés dans le concept. Pour l'illustrer, Deleuze prend un exemple célèbre de l'histoire de la philosophie, le Cogito cartésien, fixé dans la formule "je pense donc je suis". En effet, Descartes commence par le Cogito : définir, comme Aristote, l'homme comme animal raisonnable, c'est supposer explicitement connus les concepts d'animal et de raisonnable. Pour conjurer ces présupposés et commencer vraiment, Descartes présente le Cogito comme une nouvelle définition qui est censée éliminer tout présupposé et ainsi échapper au procédé aristotélicien qui opère par genre et différence. Comme la philosophie, la science se trouve elle aussi confrontée au problème du commencement et aux présupposés objectifs. Cependant, contrairement à la philosophie, la science règle le problème en élaborant une axiomatique rigoureuse : elle commence en construisant un système à partir d'hypothèses (axiomes) formalisées, c'est-à-dire fondées sur des rapports logiques unissant des propositions, abstraction faite de tout contenu.

Mais, à la différence de la science qui se trouve seulement face à des présupposés objectifs, la philosophie doit affronter des présupposés qui sont, à la fois, objectifs et subjectifs. Reprenons l'exemple du Cogito cartésien. En présentant le Cogito comme une

définition qui lui permettrait d'éliminer le présupposé objectif du procédé d'Aristote, Descartes n'échappe pas à d'autres présupposés, subjectifs et implicites cette fois. En effet, le Cogito (je pense donc je suis) suppose que tout le monde "*sait, sans concept, ce que signifie moi, penser, être*"¹¹. Ce présupposé, subjectif et implicite, est "*enveloppé dans le sentiment*" qu'a chacun de savoir, intimement et spontanément, ce que signifient les composantes du Cogito (moi, penser, être). Or, pour Deleuze, ce "*moi pur*" (le Cogito) n'est pas un véritable commencement : il ne fait que donner l'apparence d'un vrai commencement, alors qu'il renvoie en réalité les présupposés dans le moi empirique ("tout le monde sait"). Quel est, dès lors, le sens de ces présupposés subjectifs, implicites ? Ils prennent la forme du "*tout le monde sait*", "*personne ne peut nier*"¹², avant tout concept : ils sont enveloppés dans le sentiment, non dans le concept ; ils se donnent sur le mode pré-philosophique ; ils supposent "*implicitement compris l'universel [des] prémisses*" ; ils prennent "*la forme de la représentation et le discours du représentant*". Ce que dénonce ici Deleuze, c'est le tour de passe-passe opéré par le philosophe qui joue l'innocent en prétendant commencer vraiment et avoir éliminé tous les présupposés, alors qu'il a conservé l'essentiel : la "forme" du discours (la représentation). Descartes sert ici encore d'exemple : dans la *Recherche de la vérité par la lumière naturelle*¹³, Descartes met en scène deux personnages, *Eudoxe* (la bonne volonté et la pensée naturelle de l'"idiot", celui qui formule le Cogito et qui pose ce que signifie penser) et *Epistémon* (l'entendement, savant et pervers, du pédant). La philosophie choisit Eudoxe, celui qui est présenté comme sans présupposés : Eudoxe, c'est celui qui parle en Descartes, celui qui émet le Cogito . Or, soutient Deleuze, *Eudoxe* a autant de présupposés qu'*Epistémon*, même si ceux-ci ne sont

¹¹ DR, p. 169.

¹² DR, p. 169.

¹³ Descartes, "*Recherche de la vérité par la lumière naturelle*", in *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Garnier, édition F. Alquié, p. 1105-1141.

pas de même nature. En réalité, les présupposés d'Eudoxe sont implicites, sous la forme d'une "pensée naturelle". C'est cette apparence qui laisse croire qu'il n'a pas de présupposés et qu'il commence vraiment. Cette forme, implicite ou subjective, est la "pensée naturelle" qui sait "naturellement" ce que signifie penser.

Toutefois, Deleuze n'en reste pas à une critique du Cogito, à la manière de Hegel ou de Heidegger qui, chacun à leur façon, contestent au Cogito cartésien le statut de véritable commencement. Car, au terme de leur critique respective, les présupposés implicites n'ont pas disparu. Pour atteindre ces présupposés, il ne faut pas en rester au plan du contenu : critiquer le contenu d'une pensée (telle idée ou tel raisonnement) est inefficace pour qui veut démasquer et combattre les présupposés implicites. Pour atteindre les présupposés implicites, c'est-à-dire l'image de la pensée, il faut se placer sur le plan de la forme. La forme de la pensée, c'est l'image implicite que la pensée se fait du processus de penser, les coordonnées à partir desquelles elle déploie son exercice. C'est pourquoi Hegel et Heidegger procèdent certes à la récusation des présupposés objectifs, selon Deleuze, mais en sous-main, implicitement, ils se donnent des présupposés subjectifs : Hegel prétend commencer véritablement par "l'être pur", alors que les présupposés sont renvoyés dans "*l'être empirique, sensible et concret*". Quant à Heidegger, il affirme commencer avec le *Dasein*, alors qu'il invoque une "*compréhension pré-ontologique de l'être*". Dans les deux cas, les présupposés implicites n'ont pas disparu (une autre définition du commencement a été posée, en les maintenant implicitement), car la critique ne les a pas atteints.

Si les philosophes peinent tant à secouer le joug de l'opinion, selon Deleuze, c'est parce que leur critique ne parvient pas à atteindre l'image de la pensée à partir de laquelle leur philosophie se déploie. Les philosophes ont une image d'eux-mêmes qui est celle de penseurs qui cherchent naturellement le vrai. Or, cette image qui est celle de l'opinion, le

philosophe la maintient en lui donnant le sérieux d'une philosophie. En réalité, le philosophe réintroduit subrepticement ce à quoi il était censé échapper : les présupposés de l'opinion. Il reconduit, à son insu, l'opinion dont il ne parvient pas à s'extraire. En somme, l'opinion est reconduite dans l'image de la pensée, dans ses présupposés. Autrement dit, avant même de se mettre à penser, le philosophe s'appuie sur une image de ce que signifie penser, du processus de penser, en présupposant des buts, des obstacles et des moyens, comme Deleuze l'a établi dans *Nietzsche et la philosophie* et dans *Proust et les signes*. En effet, avant de commencer à penser, le philosophe sait déjà "où" il va, il connaît le but à atteindre (la vérité), il a donc déjà une orientation ; il sait aussi quels obstacles il va rencontrer (les erreurs), obstacles qui vont le détourner de son but ; il sait enfin "comment" il va atteindre son but, c'est-à-dire quels sont les moyens dont il dispose pour surmonter ces obstacles (la méthode).

Dès lors, Deleuze généralise la critique à l'ensemble de la philosophie, en montrant que la critique des philosophes en reste toujours à une critique des "contenus", des idées ou des raisonnements de tel philosophe ou de telle philosophie, sans jamais atteindre le niveau de la "forme", qui est celui de la seule critique radicale, immanente. C'est pourquoi Deleuze qualifie cette image d'image "dogmatique" de la pensée : elle est partagée par l'ensemble des philosophes et constitue un dogme. La critique de l'image de la pensée met ainsi à jour et dénonce les présupposés qui figent les mouvements de la pensée et en bloquent les potentialités créatrices : l'image de la pensée confine la pensée dans un espace de coordonnées stérilisantes, calquées sur l'opinion, le sens commun et le bon sens, et font obstacle au surgissement de toutes déterminations fécondes. Mais, dans le même geste, Deleuze découvre un nouveau système de coordonnées, des orientations et des dynamismes, toute une nouvelle géographie de la pensée, qui lui permet de reprendre à

nouveaux frais la double question, d'inspiration kantienne, de ce que signifie penser et de "s'orienter dans la pensée", comme nous le montrerons dans le dernier chapitre.

Deleuze en conclut qu' "*il n'y a donc pas de vrai commencement en philosophie*"¹⁴, car le commencement n'est jamais un véritable commencement ou plutôt, lorsque la philosophe prétend commencer radicalement, le commencement a déjà eu lieu, implicitement. Pour le dire positivement et en d'autres termes, le vrai commencement est "*la Différence qui est déjà en elle-même Répétition*"¹⁵. A l'image de la pensée de la raison représentative, Deleuze substitue une pensée de la Différence. Même si nous ne pouvons pas encore comprendre ce qu'est ce vrai commencement, on ne doit cependant pas lire abusivement la formule précédente (la Différence est déjà en elle-même Répétition), en réduisant la philosophie à un cercle : il ne s'agit ni de retrouver à la fin ce qui était déjà là au début, ni de connaître par concept ce qui était simplement implicite et connu sans concept. L'image du cercle indique simplement que la philosophie est impuissante à commencer et à répéter vraiment.

Indiquons enfin, pour clore cette présentation du problème des présupposés en philosophie, que l'image représentative ou dogmatique de la pensée est désormais composée d'un ensemble de huit présupposés ou postulats, et que chacun d'eux a deux figures, selon Deleuze : une figure naturelle "*dans l'arbitraire des exemples*", et une figure philosophique "*dans le présupposé de l'essence*". Arrêtons-nous un instant sur ces deux figures. Pourquoi l'image de la pensée comme représentation trahit-elle ce que signifie penser ? Selon Deleuze, l'image représentative de la pensée est prisonnière d'une double illusion. Le sens de la notion d'illusion est ici à distinguer de son sens kantien. Selon Kant,

¹⁴ DR, p. 170.

¹⁵ DR, p. 169-170.

l'illusion est engendrée au plus profond de la raison¹⁶. En effet, la raison est productrice d'illusions, lorsqu'elle prétend dépasser le champ de l'expérience et qu'elle confond les principes subjectifs de la connaissance avec les principes objectifs des choses en soi. Contrairement à l'erreur qui peut être rectifiée, l'illusion est naturelle et inévitable selon Kant, car elle correspond, dans la raison, à un besoin d'inconditionné, de transcendance. En somme, l'illusion est inévitable, inhérente à la raison et inséparable de notre condition : il est donc impossible de s'en débarrasser, selon Kant. Cependant, l'approche kantienne ne peut pas satisfaire Deleuze qui se donne pour tâche de se libérer de l'illusion. C'est la lecture de Bergson¹⁷ qui lui permet de s'extraire de "l'impossibilité kantienne" de se débarrasser de l'illusion. En effet, même si Bergson traite l'illusion de manière analogue à Kant, il aboutit à un résultat tout autre : pour Bergson, l'illusion est certes fondée au plus profond de l'intelligence et, à ce titre, n'est pas "dissipable", mais elle peut être "refoulée"¹⁸ par l'intuition. Pour Deleuze, la solution bergsonienne consiste à faire de l'intuition la méthode qui permet d'éviter, de refouler l'illusion. En effet, Bergson soutient que l'illusion "*n'est pas analysée, n'est pas dissipée, puisqu'elle ne se déclare pas ; mais elle le serait si elle se déclarait*"¹⁹. En somme, l'illusion peut être évitée et évitable, si l'intuition suscite une "tendance critique", dont la tâche est de retrouver les différences de nature, sous les différences de degré. L'illusion est ainsi "refoulée" par la méthode d'intuition qui la démasque et permet de l'éviter. Deleuze s'inspire de la démarche bergsonienne pour élaborer une nouvelle approche de l'illusion : cette dernière consiste pour lui en une projection spéculaire et mystificatrice qui produit une image déformée recouvrant la

¹⁶ Kant, *Critique de la Raison Pure*, Dialectique transcendantale, Introduction, 1, in *Œuvres philosophiques*, I, La Pléiade, p. 1015-1016.

¹⁷ Deleuze, *Le Bergsonisme*, Paris, PUF, 1966 (désormais désigné par B).

¹⁸ B, p. 10 et p. 27-28.

¹⁹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1306 (note 1).

pensée, comme il l'a établi dans *Nietzsche et la philosophie*. A ce titre, elle doit être démasquée, dénoncée et empêchée : il s'agit de s'en libérer, de défaire les "nœuds"²⁰ qui emprisonnent la pensée. Aussi l'illusion, que Deleuze avait présentée comme "refoulée" dans *Le Bergsonisme*, est-elle réexaminée.

Revenons à la double figure (naturelle et philosophique) que présente l'image de la pensée, en tant qu'illusion. La figure naturelle consiste à reprendre les valeurs du sens commun, à reconduire la doxa, à universaliser l'opinion et sa répartition toute faite. L'illusion naît ici du choix d'exemples qui sont toujours arbitrairement choisis, décontextualisés et universalisés. La figure philosophique naît du "présupposé de l'essence" : la philosophie du bon sens (raison) retrouve en elle les valeurs du sens commun et se met à leur service, en les légitimant. L'illusion provient des essences érigées en modèles et posées comme pures, préexistantes, permanentes et identiques à elles-mêmes. Bien plus, les postulats agissent en silence dans ces deux figures : ils n'ont pas besoin d'être énoncés pour être efficaces. Ensemble, ils forment "l'image dogmatique de la pensée". Dans la table des matières de *Différence et Répétition*²¹, Deleuze récapitule les huit présupposés ou postulats de l'image dogmatique de la pensée qui peuvent être formulés ainsi :

- 1- Le principe de la *cogitatio natura universalis* (DR, p. 171)
- 2- L'idéal du sens commun (DR, p. 173)
- 3- Le modèle de la reconnaissance (DR, p. 176)
- 4- L'élément de la représentation (DR, p. 179)
- 5- Le « négatif » de l'erreur (DR, p. 192)
- 6- Le privilège de la désignation (DR, p. 198)
- 7- La modalité des solutions (DR, p. 205)

²⁰ DR, p. 341.

²¹ DR, p. 407.

8- Le résultat du savoir (DR, p. 213)

Examinons chacun des huit postulats et leurs deux figures, empirique et transcendante.

2- Critique des huit postulats de l'image représentative de la pensée.

2.1- Critique du 1° postulat du principe (ou de la *Cogitatio natura universalis*).

Ce premier postulat est "*le postulat du principe ou de la Cogitatio natura universalis (bonne volonté du penseur et bonne nature de la pensée)*"²². Ce présupposé peut être formulé sous un double aspect : Penser, c'est, d'une part, le résultat d'une bonne volonté, qui est conforme à la représentation commune et aux valeurs du sens commun. Penser consiste ainsi à légitimer les valeurs établies, comme Deleuze l'a montré dans *Nietzsche et la philosophie*, et à élever l'opinion au rang d'universel. Penser, d'autre part, c'est "*l'exercice naturel d'une faculté*"²³ de bonne nature, c'est-à-dire le bon sens ou la raison, qui retrouve en elle-même les valeurs établies du sens commun. En somme, penser, c'est reconnaître, se conformer au sens commun et à ses valeurs établies, et tout le monde pense naturellement (chacun est doué de raison) : tel est le principe de l'image dogmatique de la pensée.

Quelles sont les deux figures de ce présupposé ? La première figure est naturelle : c'est ce qui est désigné ("ceci"). En tant que communément perçu et universellement reconnu, c'est ce que "*tout le monde reconnaît*", ce que "*personne ne peut nier*". Plus précisément, un "ceci", c'est ce qui est donné naturellement à tout esprit, c'est-à-dire le contenu commun de l'opinion. A ce titre, penser, c'est reconnaître (ce qui est désigné). Mais, soutenir que "*tout le monde sait*" et "*personne ne peut nier*", c'est parler à la place et au nom de tout le monde, c'est-à-dire représenter tout le monde. Une telle attitude est, selon

²² DR, p. 216.

²³ DR, p. 171.

Deleuze, guidée par l'intérêt : il s'agit de représenter tout le monde par le discours de l'opinion, et notamment les valeurs "établies", c'est-à-dire reconnues. Telle est la figure naturelle du premier présupposé : la bonne volonté du penseur se conforme à l'opinion et penser, c'est reconnaître.

Or, l'intérêt n'est pas ce qui guide le philosophe qui procède avec plus de "désintéressement". De là, surgit la figure philosophique de ce présupposé. Le philosophe pose la "*forme de la représentation en général*"²⁴. La forme de la représentation, c'est l'image implicite que la pensée se fait du processus de penser, c'est-à-dire les coordonnées à partir desquelles elle déploie son exercice. En posant la forme de la représentation, le philosophe présuppose la signification de la pensée (penser, c'est reconnaître) et son orientation (la vérité). Par là, il décalque ses coordonnées sur celles de l'opinion et pose que la pensée est naturellement "bien orientée". Pour reprendre l'exemple du Cogito cartésien, le philosophe pose comme universellement reconnu "*ce que signifie penser, être et moi*". Or, et cela est décisif, la forme de la représentation a une matière pure, un élément, que le philosophe laisse dans l'ombre : cet élément est le "sens commun". Poser comme universellement reconnu "*ce que signifie penser, être, moi*", c'est poser que penser est l'exercice naturel d'une faculté, mais aussi qu'il y a une "*pensée naturelle, douée pour le vrai, en affinité avec le vrai, sous le double aspect d'une bonne volonté du penseur et d'une nature droite de la pensée*". En ce sens, comme tout le monde pense naturellement, tout le monde est censé savoir implicitement ce que veut dire penser. En réalité, la forme de la représentation est "*dans l'élément d'un sens commun comme nature droite et bonne volonté*". Pour pouvoir soutenir que la pensée est douée pour le vrai, en affinité avec le vrai, il faut avoir posé l'exercice naturel de la faculté de penser. Le présupposé implicite de la

²⁴ DR, p. 171.

philosophie se trouve dans le sens commun comme pensée naturelle et universelle (*cogitatio natura universalis*) : en restant dans l'ombre, ce présupposé permet au philosophe de commencer et à la philosophie de prendre son départ. En somme, les postulats en philosophie ne sont pas des propositions explicites, objectives, dont le philosophe demanderait qu'on les lui accorde (comme des axiomes) : ce sont, au contraire, des "thèmes" implicites qui restent dans l'ombre et qui sont pré-philosophiques. C'est en ce sens que l'image de la pensée, naturelle et pré-philosophique, empruntée à l'élément pur du sens commun, est le présupposé implicite de la pensée philosophique. Selon cette image, chacun est censé savoir ce que signifie penser et la pensée est censée être en affinité avec le vrai, le possède formellement et le veut matériellement. Deleuze en tire une conséquence : peu importe que la philosophie commence par le sujet ou l'objet, l'être ou l'étant, car elle est déjà soumise à l'image de la pensée qui préjuge déjà de tout, de la distribution du sujet et de l'objet, de l'être et de l'étant. Cette distribution, présentée comme le commencement, n'est en réalité qu'un faux commencement, car le commencement a déjà eu lieu, implicitement.

Cette image, Deleuze la nomme "*image dogmatique ou orthodoxe, image morale*", "*la seule Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble*". Comme nous l'avons déjà indiqué, Deleuze opère ici une généralisation de l'analyse précédente, en considérant que cette image est à l'œuvre dans l'ensemble de la philosophie : c'est "*l'Image en général qui constitue le présupposé subjectif de la philosophie dans son ensemble*"²⁵. Qu'est-ce qui permet une telle généralisation ? Même si cette image a incontestablement des variantes (les "rationalistes" et les "empiristes" l'envisagent de façon différente) et même si elle a donné lieu à de vaines tentatives de renversement, elle "*tient bon dans l'implicite*", car ses présupposés sont essentiellement moraux : "*Seule la*

²⁵ DR, p. 172.

*Morale est capable de nous persuader que la pensée a une bonne nature et le penseur une bonne volonté et seul le Bien peut fonder l'affinité supposée de la pensée avec le vrai*²⁶. En effet, seule la morale assure le lien de droit entre la pensée et la vérité. Comme Deleuze l'établit dans *Nietzsche et la philosophie*, seule l'idée morale de Bien garantit que la pensée veuille naturellement le vrai, qu'elle ait pour orientation le vrai.

L'examen du premier postulat nous a permis de saisir les deux figures de celui-ci. Sa figure empirique est celle d'un penseur de bonne volonté qui assimile penser à reconnaître, à partir d'exemples arbitraires, posés comme universellement reconnu. Sa figure philosophique pose, dans l'essence, la pensée comme exercice naturel d'une faculté, dans la forme de la représentation et dans l'élément du sens commun. Dans l'image de la pensée, c'est donc le sens commun qui se met à philosopher et qui tient lieu de philosophie.

2.2- Critique du 2° postulat de l'idéal (ou du sens commun).

Le second postulat est le "*postulat de l'idéal ou du sens commun (le sens commun comme concordia facultatum et le bon sens comme répartition qui garantit cette concorde)*"²⁷.

En présentant ce postulat comme "*idéal du sens commun*", Deleuze considère que le sens commun est posé comme naturel en droit. Autrement dit, "*la bonne nature et l'affinité avec le vrai appartiendraient à la pensée en droit (...)* Le bon sens ou le sens commun naturels sont donc pris comme la détermination de la pensée pure"²⁸. Or, cela, les faits le contestent : dans les faits, tout le monde sait que les hommes pensent rarement. Lorsqu'ils y parviennent, c'est sous le coup d'un choc, comme Deleuze s'est employé à le montrer dans

²⁶ DR, p. 172.

²⁷ DR, p. 216.

²⁸ DR, p. 173.

Proust et les signes. En réalité, selon Deleuze, l'idéal du sens commun comme second postulat de l'image de la pensée montre que la philosophie a, en réalité, intériorisé la doxa, qu'elle est étroitement liée aux deux dimensions de celle-ci : le sens commun et le bon sens. C'est cela le plus grave : la doxa a investi le domaine de la pensée pure. Cette double alliance de la philosophie avec le sens commun et avec le bon sens est dénoncée comme doublement ruineuse pour la philosophie.

Cette double alliance est d'abord dangereuse, car elle réduit la philosophie à une philosophie du sens commun. C'est le sens commun qui se met à philosopher. Pour l'établir, Deleuze reprend l'exemple du Cogito cartésien : que la puissance de penser (le bon sens) soit, selon Descartes, "*la chose du monde la mieux partagée*", repose sur une "*vieille plaisanterie*". En effet, on peut parfois se plaindre d'une insuffisance de mémoire, d'imagination ou même d'oreille, mais on est toujours satisfait de l'intelligence et de la pensée qu'on possède naturellement. En tant que philosophe, Descartes use de cette plaisanterie pour ériger en droit l'image de la pensée. Ainsi le sens (bon sens et sens commun) se pose comme universel et communicable en droit. Cet exemple permet à Deleuze de montrer que le sens commun (présupposant la pensée comme naturelle, droite et en affinité avec le vrai) tient non seulement lieu de philosophie, mais implique également une image en droit de la pensée : dans l'image dogmatique de la pensée, la pensée est, en partie, subordonnée au sens commun et, en partie, au bon sens. En effet, le sens commun se met à philosopher dans le Cogito. Pour imposer ou retrouver le droit (appliquer l'esprit bien doué), il faut une méthode explicite, comme l'a montré l'analyse de *Nietzsche et la philosophie*. C'est pourquoi, face à une telle prétention du sens commun, on ne peut pas se contenter, selon Deleuze, d'opposer des faits contraires (il est certes difficile, en fait, de penser) : il faut porter la discussion sur le plan du droit (plan transcendantal) et se demander

si la bonne nature de la pensée et son affinité avec le vrai appartiennent à la pensée pure. Cela suppose une certaine répartition du droit et du fait, du transcendantal et de l'empirique. Apportons ici une précision : selon Deleuze, le transcendantal est la grande découverte de Kant et désigne ce qui, indépendamment de toute expérience, rend possible la connaissance (les conditions de possibilités de l'expérience). Si la source de notre faculté de connaître est transcendantale et indépendante de l'expérience, son champ d'application et de validité se limite, en revanche, à l'expérience. Prétendre que les concepts purs de l'entendement (catégories) ont un sens au-delà de toute expérience possible, c'est en faire un usage illégitime et transcendant, selon Kant. Mais, n'est-ce pas là, selon Deleuze, se méprendre sur le sens du transcendantal lui-même²⁹ ? En réalité, et contrairement à ce que prétendait Kant, la pensée pure n'explore pas le transcendantal comme une terre inconnue et vierge, mais comme une région déjà peuplée par les déterminations du sens commun, selon le modèle de la reconnaissance, comme l'indique le présupposé suivant.

Cette alliance de la philosophie avec le bon sens (ou la raison) est également dangereuse pour la philosophie, car le bon sens se prend ici pour la philosophie. Or, selon Deleuze, le rôle du bon sens est d'égaliser, d'uniformiser, de partager : il est "répartiteur". Le danger provient, dès lors, de sa prétention à uniformiser les différences.

En somme, ce double danger consiste, d'une part, dans la philosophie du sens commun (penser, c'est reconnaître ; penser, c'est introduire le sens commun dans le Cogito) et, d'autre part, dans la philosophie du bon sens (penser, c'est uniformiser les différences

²⁹ DR, p. 186 : "Le transcendantal pour son compte est justiciable d'un empirisme supérieur, seul capable d'en explorer le domaine et les régions, puisque, contrairement à ce que croyait Kant, il ne peut pas être induit des formes empiriques ordinaires telles qu'elles apparaissent sous la détermination du sens commun. Le discrédit dans lequel est tombé aujourd'hui la doctrine des facultés, pièce pourtant tout à fait nécessaire dans le système de la philosophie, s'explique par la méconnaissance de cet empirisme proprement transcendantal, auquel on substituait vainement un décalque du transcendantal sur l'empirique".

dans la raison). Or, dans les deux cas, c'est conjurer la différence pour la réduire, selon Deleuze, à la différence conceptuelle.

Le deuxième postulat présente ainsi deux figures. D'une part, la figure naturelle : par la bonne volonté du penseur, le sens commun assure la concorde des facultés. D'autre part, la figure philosophique : le bon sens (raison) garantit cette concorde, en assurant la répartition de l'empirique et du transcendantal. Cependant, cette répartition doit être évaluée : quel modèle transcendantal est-il à l'œuvre dans l'image de la pensée ? Ce modèle transcendantal est, selon Deleuze, celui de la reconnaissance : il constitue le troisième postulat qu'il s'agit maintenant d'examiner.

2.3- Critique du 3^e postulat du modèle (ou de la reconnaissance).

Le troisième postulat est "*le postulat du modèle ou de la reconnaissance (la reconnaissance conviant toutes les facultés à s'exercer sur un objet supposé le même, et la possibilité d'erreur qui en découle dans la répartition, quand une faculté confond un de ses objets avec un autre objet d'une autre)*"³⁰.

La reconnaissance, qui a déjà fait l'objet d'une analyse dans *Proust et les signes*, est ici reprise. La reconnaissance, c'est "*l'exercice concordant de toutes les facultés sur un objet supposé le même : c'est le même objet qui peut être vu, touché, rappelé, imaginé, conçu*"³¹. La reconnaissance, Deleuze la repère, à l'œuvre chez Descartes, dans la fameuse analyse du morceau de cire de la seconde Méditation³², les facultés renvoyant à des données particulières : le sensible, le mémorable, l'imaginable et l'intelligible. Pour préciser le sens de la reconnaissance, contentons-nous de l'analyse des cas du sensible et du mémorable. Le

³⁰ DR, p. 216-217.

³¹ DR, p. 174.

³² Descartes, *Méditations métaphysiques*, in *Œuvres philosophiques*, II, Paris, Garnier, édition F. Alquié, p. 423-429.

sensible, c'est non seulement ce qui se rapporte directement aux sens dans un objet (l'objet peut être senti), mais c'est aussi ce qui peut être lui-même visé par d'autres facultés (l'objet peut donc être autre chose que senti : il peut être rappelé par la mémoire, imaginé par l'imagination, conçu par la pensée) : dans la reconnaissance, le sensible "*présuppose donc l'exercice des sens et l'exercice des autres facultés dans un sens commun*"³³. Quant au mémorable, c'est ce qui est rappelé par la mémoire empirique (souvenir), mais ce qui est rappelé peut et même doit avoir été vu, entendu, imaginé ou conçu. La mémoire empirique s'adresse ainsi à des choses qui peuvent et doivent être autrement saisies, par d'autres facultés. Le mémorable suppose donc à la fois l'exercice de la mémoire (empirique) et l'exercice des autres facultés dans le sens commun. La même analyse conviendrait à l'imaginable et à l'intelligible.

a- Penser, c'est reconnaître.

Selon Deleuze, la concordance des facultés sur un objet supposé le même, assurée par le sens commun, permet la reconnaissance des objets. L'objet est "reconnu", lorsque toutes les facultés ensemble se rapportent elles-mêmes (et rapportent leurs données), à une "*forme d'identité de l'objet*"³⁴. Autrement dit, dans la reconnaissance, toutes les facultés convergent et contribuent à l'effort commun de reconnaître un objet. Cette reconnaissance renvoie à une double exigence simultanée, selon Deleuze : d'une part, la reconnaissance réclame "*un principe subjectif de collaboration des facultés pour 'tout le monde', c'est-à-dire le sens commun comme concordia facultatum*" et, d'autre part, la forme d'identité de l'objet réclame "*un fondement dans l'unité d'un sujet pensant dont toutes les autres facultés doivent être des modes*". C'est le sens du Cogito comme commencement : il donne un

³³ DR, p. 182.

³⁴ DR, p. 174.

concept philosophique au présupposé du sens commun, en exprimant simultanément "*l'unité de toutes les facultés dans le sujet*" et "*la possibilité pour toutes les facultés de se rapporter à une forme d'objet qui réfléchit l'identité subjective*". C'est donc "*l'identité du Moi dans le Je pense qui fonde la concordance de toutes les facultés et leur accord sur la forme d'un objet supposé le Même*"³⁵.

Or, on pourrait objecter que ce n'est jamais un objet quelconque qui est "reconnu", mais tel ou tel objet. Comment dès lors le reconnaître ? Selon Deleuze, dans la reconnaissance, ce sont deux instances complémentaires qui interviennent : le sens commun et le bon sens. Le sens commun, qui est la norme d'identité, apporte la forme du Même. Le bon sens, qui est la norme de partage, détermine l'apport des facultés dans chaque cas. Cette complémentarité est nécessaire et chacune des deux instances constitue une des deux moitiés de la doxa.

En somme, si la pensée est supposée naturellement droite, c'est parce qu'elle n'est pas une faculté comme les autres. En effet, la pensée est l'unité de toutes les facultés (qui sont ses modes), rapportées à un sujet et orientées sur la forme du Même selon le modèle de la réognition. Autrement dit, dans la réognition, c'est le sens commun des facultés qui détermine la forme d'identité de l'objet, qui s'enracine à son tour dans l'unité d'un sujet pensant dont toutes les facultés sont des modes. C'est donc l'identité du Moi dans le "Je pense" qui fonde la concordance de toutes les facultés et leur accord sous la forme d'un objet supposé le Même. Penser signifie donc retrouver et reconnaître.

Les deux figures du présupposé découlent de ces remarques. La figure naturelle pose la réognition comme accord de toutes les facultés sur un objet supposé le même, selon le principe du sens commun. Quant à la figure philosophique, elle pose la réognition comme

³⁵ DR, p. 174.

pensée ou sens commun des facultés, déterminant la forme d'identité de l'objet et fondé dans l'identité du Moi dans le Je pense.

Dès lors, la philosophie constitue un "*idéal d'orthodoxie*"³⁶ : elle suppose la pensée naturellement droite, le sens commun naturel en droit et la reconnaissance comme modèle transcendantal. Par l'image de la pensée, on universalise la doxa en l'élevant au niveau rationnel, ce qui est contraire, selon Deleuze, au projet même de la philosophie ("*rompre avec la doxa*"³⁷). Loin de rompre avec la doxa, l'image de la pensée conserve la forme de la doxa, l'élément du sens commun et le modèle de la reconnaissance.

b- Le double danger de la reconnaissance.

En poursuivant le projet de rompre avec la doxa, Deleuze repère, dans l'image de la pensée, un double danger ruineux pour la philosophie.

Le premier danger consiste à confondre l'empirique et le transcendantal. Si penser, c'est reconnaître (mais "*qui peut le croire ?*", insiste ironiquement Deleuze), la pensée fonde alors son droit sur "*l'extrapolation de certains faits*"³⁸, c'est-à-dire d'actes de reconnaissance de la vie quotidienne ("*c'est une table, c'est une pomme, c'est un morceau de cire, bonjour Théétète*"). Pourtant, ce risque, si un philosophe semblait pouvoir l'éviter, selon Deleuze, c'était bien Kant. En effet, Kant découvre le "*prodigieux monde du transcendantal*", c'est-à-dire ce qui, dans l'expérience, ne se réduit pas à l'expérience, un monde dans ce monde qui ne se confond pourtant ni avec un "arrière-monde" , ni avec le monde, c'est-à-dire la réalité empiriquement constituée : c'est ce que Kant nomme le transcendantal. Mais cette découverte fut compromise, selon Deleuze, par la réduction du transcendantal aux

³⁶ DR, p. 175.

³⁷ DR, p. 175.

³⁸ DR, p. 176.

conditions de l'expérience possible. Non seulement Kant n'abandonne pas le modèle de la reconnaissance, qui "*s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent*"³⁹, mais il induit le transcendantal de l'empirique selon la méthode du décalque : les "*structures dites transcendantales*" sont calquées sur les "*actes empiriques de la conscience psychologique*"⁴⁰, comme la suite de notre propos le montrera.

Le second danger est la complaisance à l'égard des valeurs du temps, des "*valeurs établies*". En effet, selon Deleuze, tant que la reconnaissance reste un modèle spéculatif, elle reste insignifiante et inoffensive. En revanche, elle devient complaisante à l'égard des valeurs établies par les effets qu'elle produit et les fins qu'elle sert. Deleuze reprend ici les résultats de sa lecture nietzschéenne à l'encontre de l'ensemble de la philosophie, en les déplaçant : la reconnaissance trouve sa finalité dans les "*valeurs établies*" ("*le reconnu, c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet*"⁴¹). Dans la reconnaissance, la pensée "*retrouve*" l'Etat et l'Eglise, c'est-à-dire les "*valeurs du temps*" travesties "*sous la forme pure d'un éternel objet quelconque*". C'est pourquoi Deleuze insiste sur le sens des valeurs établies : celles-ci n'ont jamais été nouvelles, mais toujours déjà établies dès le début, même s'il fallait un peu de temps empirique pour les reconnaître. Or, lorsqu'elles s'affrontent, "*leurs luttes volontaires pour la reconnaissance*"⁴² sont jugées dérisoires, car ces luttes, "*sous un sens commun et autour de valeurs établies*", ne visent qu'à "*se faire attribuées des valeurs en cours (honneurs, richesse, pouvoir)*"⁴³.

³⁹ DR, p. 176.

⁴⁰ DR, p. 177.

⁴¹ DR, p. 177.

⁴² DR, p. 178.

⁴³ DR, p. 178.

2.4- Critique du 4° postulat de l'élément (ou de la représentation).

Le quatrième postulat est "*le postulat de l'élément ou de la représentation (quand la différence est subordonnée aux dimensions complémentaires du Même et du Semblable, de l'Analogue et de l'Opposé)*"⁴⁴.

Selon Deleuze, le postulat précédent du modèle de la reconnaissance était "*le premier pas vers un postulat de la représentation beaucoup plus général*"⁴⁵. Ce postulat de l'élément ou de la représentation est central : Deleuze retrouve ici un résultat important de sa lecture de Bergson : "*faire de la philosophie, c'est (...) commencer par la différence*"⁴⁶. Mais, pour y parvenir, il faut libérer la pensée de la reconnaissance et, plus largement, de la représentation qui la soumettent et l'empêchent de penser, en domptant la différence, car "*le préfixe RE- dans le mot représentation signifie cette forme conceptuelle de l'identique qui se subordonne les différences*"⁴⁷. Autrement dit, il faut libérer la pensée du quadruple "carcan", constitué par la représentation, pour pouvoir penser la différence. Tant que la différence est soumise aux exigences de la représentation, elle ne peut pas être pensée en elle-même. En effet, la différence en elle-même semble exclure tout rapport du différent avec le différent qui le rendrait pensable : elle est, en réalité, cet "*état de la détermination comme distinction unilatérale*"⁴⁸. Contrairement à la différence empirique, "entre" deux choses, extrinsèque, la différence pure est "*quelque chose qui se distingue - et pourtant ce dont il se distingue ne se distingue pas*". Tel l'éclair qui se distingue du ciel noir, mais qui le traîne avec lui, comme s'il

⁴⁴ DR, p. 217.

⁴⁵ DR, p. 180.

⁴⁶ Deleuze, "*La conception de la différence chez Bergson*", ID, op.cit., p. 71-72.

⁴⁷ DR, p. 79.

⁴⁸ DR, p. 43.

se distinguait de ce dont il ne se distingue pas⁴⁹. La différence, c'est le fond qui monte à la surface et qui dissout la forme : c'est le monstre. Dès lors, rien d'étonnant à ce que la différence paraisse "maudite". Pourtant, la philosophie fait le projet d'arracher la différence à cette malédiction, pour la "sauver" en la représentant, pour qu'elle devienne pensable dans l'élément de la représentation comme "raison". Or, la différence ne semble pouvoir devenir pensable que médiatisée, soumise aux quatre formes du concept, c'est-à-dire à la quadruple racine de l'identité et de l'opposition, de l'analogie et de la ressemblance. En réalité, la différence ainsi médiatisée n'est pensable que domptée, non pas libérée, mais soumise au quadruple "carcan" de la représentation, définie par quatre éléments : *"l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans l'objet"*⁵⁰. Dans la représentation, chaque élément sollicite particulièrement une faculté, mais s'établit aussi d'une faculté à une autre au sein d'un sens commun. Telle est l'illusion fondamentale de la représentation qui culmine avec la position du sujet pensant, le Je pense comme principe général : le Je pense est la source des éléments et l'unité des facultés. Le Je pense, ce Cogito dont les quatre branches (je conçois, je juge, je me souviens et j'imagine, je perçois) sont le carcan, "crucifie" la différence. Dans le Je pense, seul ce qui est identique, semblable, analogue et opposé, peut être pensé comme différent : *"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*

⁴⁹ DR, p. 43 : "L'éclair par exemple se distingue du ciel noir, mais doit le trainer avec lui, comme s'il se distinguait de ce dont il ne se distingue pas. On dirait que le fond monte à la surface, sans cesser d'être le fond. Il y a du cruel, et même du monstrueux, de part et d'autre, dans cette lutte contre cet 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".

⁵⁰ DR, p. 179-180.

représentation"⁵¹. Le monde de la représentation se caractérise dès lors par son impuissance à penser la différence en elle-même.

Avant d'analyser les raisons de l'impuissance de la représentation à penser la différence, il est nécessaire de reprendre, les grandes étapes de l'histoire de la représentation, présentées par Deleuze.

a- Les étapes de l'histoire de la représentation.

L'examen de la représentation a déjà fait l'objet d'un article important de Deleuze, publié dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, en 1966, sous le titre "*Renverser le platonisme*"⁵². Dans cet article, Deleuze caractérise la représentation et son domaine, en retraçant à grands traits les étapes de son histoire. On peut distinguer trois moments dans l'histoire de la représentation : Platon et le fondement de la représentation ; Aristote et son déploiement (sa spécification) ; la représentation comme conquête de l'infini, sous le double aspect de l'infiniment petit (Leibniz) et de l'infiniment grand (Hegel). Présentons chacune de ces étapes.

Le premier moment est celui du fondement de la représentation : c'est l'œuvre de Platon qui "jalonne" le domaine de la représentation. Selon Deleuze, Platon fonde la représentation, la rend possible en sélectionnant et en excluant ce qui en brouille les limites. En effet, la "motivation" de Platon, que Deleuze "traque" pour la mettre à jour, relève d'une "*volonté de sélectionner, de trier*". Platon tente certes de "*faire la différence*" en distinguant "*la 'chose' même et ses images, l'original et la copie, le modèle et le simulacre*"⁵³, mais le

⁵¹ DR, p. 180.

⁵² Deleuze, "*Renverser le Platonisme (les simulacres)*", *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LXXI, n° 4, octobre-décembre, 1966, p. 426-438. Cet article sera repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, p. 292-307 (notée désormais LS).

⁵³ Deleuze, "*Renverser le Platonisme (les simulacres)*", article cité, p. 426 .

projet platonicien apparaît véritablement avec la méthode de la division. Le but de la division n'est pas initialement de diviser un genre en espèces : ce processus de spécification n'est que l'aspect superficiel de la division. Son véritable but, selon Deleuze, consiste à "sélectionner des lignées", à "distinguer des prétendants, à distinguer le pur et l'impur, l'authentique et l'inauthentique". Dès lors, la dialectique platonicienne n'est pas une dialectique de la contradiction ou de la contrariété, mais une dialectique de la rivalité, celle des rivaux ou des prétendants. L'essence de la division consiste donc à trier les prétentions, distinguer les vrais des faux prétendants. Cette lecture de Platon met en lumière l'importance que Deleuze accorde à la double question du droit et du fait ("*Quid juris ?*" et "*Quid facti ?*") : le fait est conçu comme une prétention dont le droit a pour fonction de juger du bien-fondé. Autrement dit, tout phénomène, considéré comme un "fait", exprime une prétention : le fait prétend et le droit juge de la légitimité de la prétention⁵⁴. Ce qui doit être fondé, c'est toujours une prétention : c'est le prétendant qui en appelle au fondement. Le fondement, c'est ce qui possède quelque chose en premier et qui le donne à participer à un prétendant, possesseur en second (participer, c'est avoir, au mieux, en second). D'où la fameuse triade platonicienne : "*le fondement, l'objet de la prétention, le prétendant*", qu'illustre l'exemple suivant : "*la justice, la qualité de juste, les justes*". Le fondement, possédant la qualité en premier, n'est pas quelque chose qui existe dans le monde (ce "quelque chose" n'est possesseur qu'en second de la qualité), mais il est "la qualité elle-même" : la justice n'est pas autre chose que juste⁵⁵. Il faut, bien entendu, distinguer des degrés dans cette participation : d'un possesseur en troisième, en quatrième, etc., jusqu'à

⁵⁴ D. Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Minuit, 2014, p. 24. : "Toute affirmation, tout jugement, toute existence sont des prétentions (à la vérité, à la connaissance, à l'objectivité, à l'authenticité, à la liberté, etc.) et, comme tels, justiciables de la question *quid juris ?* Cette question traverse toute la philosophie de Deleuze".

⁵⁵ S Lleres, *La philosophie transcendantale de Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 68.

celui qui ne possède qu'un simulacre (mauvaise puissance du faux prétendant). Dès lors, selon Deleuze, fonder, c'est toujours fonder la représentation. Fonder, c'est déterminer l'indéterminé, c'est distinguer le fondement (l'Identique, l'essence idéale), le fondé (le Semblable, le prétendant ou la prétention) et la qualité (la différence ou l'objet de la prétention). Autrement dit, le seul problème qui traverse le platonisme est la volonté de sélectionner les prétendants et de distinguer "la chose de ses simulacres"⁵⁶. Il s'agit de "faire la différence" en opérant "dans les profondeurs de l'immédiat", mais cette opération est dangereuse, car elle se fait "*sans fil et sans filet*"⁵⁷. Pour effectuer cette opération, le platonisme est entièrement dominé, selon Deleuze, par la distinction entre "la chose même" et les simulacres. En réalité, Platon rapporte la différence au fondement et la subordonne au Même. La motivation platonicienne consiste ainsi à distinguer les bonnes copies, toujours bien fondées, des mauvaises copies, les simulacres, toujours abimés dans la dissemblance. L'important est d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres, de refouler les simulacres, de les maintenir enchaînés tout au fond et de les empêcher de remonter à la surface pour s'insinuer partout. Selon Deleuze, cette distinction est assurée par le critère de la dualité Idée-image. C'est pourquoi les copies sont les bonnes images, bien fondées sur l'identité supérieure de l'Idée et douées de ressemblance, comme rapport intérieur à l'Idée, tandis que les simulacres ne passent pas par l'Idée et font valoir leur prétention par l'agression, l'insinuation et la subversion (ils ne respectent ni le fondement, ni le fondé).

Deleuze montre que le vrai motif de la théorie des Idées, chez Platon, n'est pas la distinction modèle-copie. En réalité, Platon opère une distinction entre deux sortes d'images, les copies et les simulacres, et c'est là la vraie distinction platonicienne. Selon Deleuze, la distinction modèle-copie n'est là que pour fonder et appliquer la distinction

⁵⁶ DR, p. 85.

⁵⁷ DR, p. 85.

copie-simulacre⁵⁸. Bien plus, selon lui, il y a dans le simulacre un devenir-fou, un devenir illimité et toujours autre, un devenir subversif des profondeurs. Le but du platonisme est d'imposer une limite à ce devenir : l'ordonner au Même et le rendre Semblable, et refouler sa part rebelle, la maintenir au plus profond. En se fixant pour tâche de faire triompher les copies sur les simulacres, Platon prend une décision philosophique de la plus haute importance, selon Deleuze : *"celle de subordonner la différence aux puissances du Même et du Semblable supposés initiales, celle de déclarer la différence impensable en elle-même et de la renvoyer, elle et les simulacres, à l'Océan sans fond"*⁵⁹. Selon lui, il s'agit donc pour Platon d'exorciser le simulacre, comme ce qui menace, cet *"ennemi [qui] gronde, insinué partout dans le cosmos platonicien"*⁶⁰. A ce titre, la motivation platonicienne est essentiellement morale : il y a la volonté d'éliminer les simulacres, toute cette malignité qui conteste à la fois le modèle et la copie. En somme, Platon fonde le domaine de la représentation, défini par un rapport intrinsèque au modèle ou fondement. Le modèle platonicien, c'est le Même (identité pure du modèle ; fondement qui possède en premier), tandis que la copie platonicienne, c'est le Semblable (similitude exemplaire ; prétendant qui reçoit en second). Mais la copie doit être minutieusement distinguée du simulacre, dans la mesure où, en elle, la différence est subordonnée aux instances du Même, du Semblable, de l'Analogue et de l'Opposé.

Le second moment est celui du déploiement de la représentation : il est l'œuvre d'Aristote. Bien fondée et limitée par Platon, la représentation peut dès lors se déployer en représentation finie qui va des plus hauts genres aux plus petites espèces. La méthode de la division change de sens pour prendre son allure désormais traditionnelle : elle consiste en

⁵⁸ DR, p. 166.

⁵⁹ DR, p. 166.

⁶⁰ DR, p. 166.

méthode de spécification, c'est-à-dire diviser un genre en espèces contraires pour subsumer la chose recherchée sous l'espèce. Il s'agit de spécifier la représentation, de la déterminer comme finie. Par la spécification, la différence est analysée comme différence de quelque chose ou en quelque chose. On pose, avec le concept, l'unité d'un genre que la différence est censée fractionnée en espèces. Le concept est ainsi posé derrière ou au-delà de la différence, pour la maîtriser. C'est la manière dont Aristote pense la domination du concept. La différence devient alors ce qui doit être spécifié à l'intérieur du concept, sans le déborder.

Le troisième moment est celui de la représentation rendue infinie : c'est le monde classique de la représentation que Foucault⁶¹ a si bien mis à jour et qui se définit par quatre dimensions qui l'arparent et le coordonnent. Ce sont, selon Deleuze, les quatre racines du principe de raison⁶² qui constituent un quadruple carcan dans lequel la différence est soumise pour devenir pensable : l'identité dans le concept, l'opposition dans le prédicat, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans la perception. Toute différence n'est pensable que domptée : une différence, qui ne s'enracine pas ainsi, sera "*démesurée, incoordonnée, inorganique*", en se dissipant dans le non-être. Seule la raison rend vivable et pensable la différence, en en faisant l'objet d'une représentation organique. C'est le grand effort de l'âge classique de rendre la représentation infinie : il s'agit d'étendre la représentation jusqu'au plus petit et au plus grand de la différence pour conquérir "l'obscur". Comment expliquer l'émergence de ce troisième moment ? Dans les deux premiers moments, la représentation est fondée (Platon) puis déployée (Aristote). Pour rendre la représentation possible, Platon a dû exclure les extrêmes de la différence. Mais cette exclusion laisse subsister, à côté de la représentation, un monde de la différence (monde des simulacres) qui s'avère dangereux, car il a la puissance de contester et de

⁶¹ Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, N.R.F., 1966.

⁶² DR, p. 337.

détruire la représentation. Comment conjurer ce danger ? Selon Deleuze, la philosophie doit conquérir l'infiniment petit et l'infiniment grand de la représentation, étendre la représentation à l'infiniment petit et à l'infiniment grand de la différence, c'est-à-dire la rendre infinie. Le fondement est ce qui permet à la représentation de conquérir l'infiniment petit et l'infiniment grand de la différence. La représentation sera dite fondée, si elle contient en elle-même ce qui lui permet de s'étendre sur l'infiniment petit et l'infiniment grand de la différence. Cet effort a deux points culminants avec Leibniz et Hegel.

Leibniz ouvre la représentation sur le singulier, en-deçà des plus petites espèces : il fait porter la représentation sur l'infiniment petit de la différence, c'est-à-dire les accidents⁶³. Mais la représentation ne gagne l'infiniment petit de la différence que dans la convergence de toutes les représentations. C'est pourquoi la représentation infinie ne se dégage pas du principe d'identité, présumé de la représentation, auquel la différence reste subordonnée, réduite au négatif, incarcérée dans la similitude et dans l'analogie⁶⁴, ce qui exclut toute hétérogénéité.

Avec Hegel, la différence entre les termes représentés est poussée jusqu'à la contradiction qui se résout dans une représentation supérieure. Mais la contradiction de cette représentation supérieure avec une autre se résout, à son tour, par une représentation encore supérieure, et ainsi jusqu'à atteindre la totalité absolue (l'infiniment grand), dans laquelle toutes les contradictions se résolvent. Cependant, la dialectique hégélienne ne laisse subsister aucune hétérogénéité constitutive de la différence, car la différence est poussée jusqu'à la contradiction : elle est toujours déjà contradictoire et jamais seulement

⁶³ S Lleres, op.cit. p. 71 : "*La représentation ne gagne l'infiniment petit des accidents qu'à condition de participer au meilleur, c'est-à-dire d'entrer à titre d'éléments dans une représentation d'un degré supérieur, puisque l'infinité des points de vue converge sur un même monde (...) Le meilleur est donc ici ce qui fonde la prétention de la représentation à gagner l'infiniment petit de la différence et, par là, le domaine de l'existence ; le fondement est donc Dieu, en tant que, par définition, il ne peut vouloir que le meilleur*".

⁶⁴ DR, p. 71.

hétérogène. La représentation s'ouvre ainsi "*sur l'Être au-delà des plus grands genres*" : comprise comme contradiction, la représentation s'élève à un niveau supérieur par le travail du négatif.

Dans les deux cas, la représentation part à la conquête de l'infini et poursuit la même tâche : elle sélectionne les prétendants, exclut le divergent et l'excentrique, au nom d'une finalité supérieure ou d'un sens de l'histoire. Ce qui est découvert, c'est la raison comme fondement, c'est-à-dire la raison suffisante qui ne laisse rien échapper. Cependant, rien n'a changé pour la différence. Certes, fonder a changé de sens : ce n'est plus rendre la représentation possible, mais rendre la représentation infinie. Le fondement doit désormais agir au sein de la représentation pour en étendre les limites à l'infiniment petit et à l'infiniment grand. Mais ce ne sont que des moyens plus subtils qui ont été trouvés pour soumettre la différence aux catégories de la représentation en devenant infinie. Désormais, l'identique règne sur l'infini, en y faisant pénétrer l'opposition des prédicats, le rapport d'analogie et la continuité de la ressemblance. L'originalité de la raison suffisante (qu'elle soit analytique avec Leibniz ou synthétique avec Hegel) consiste à mieux assurer l'asservissement de la différence au quadruple joug de la représentation.

b- La représentation, lieu de l'illusion transcendantale.

L'histoire de la représentation, et les impasses auxquelles elle aboutit pour rendre la différence pensable, trouvent leur explication dans l'analyse de la représentation en elle-même et du quadruple carcan qu'elle constitue. En effet, la représentation subordonne la différence, la "crucifie" en un quadruple carcan, car la différence ne peut être pensée que réduite à ce qui est identique, semblable, analogue et opposé. Comme nous l'avons précédemment indiqué, la représentation est le lieu d'une illusion transcendantale, dont les

quatre formes imbriquées trahissent la différence : lorsque la différence devient objet de la représentation, elle est subordonnée à une identité conçue, à une similitude perçue, à une opposition imaginée et à une analogie jugée.

Avant d'aborder chacune de ces illusions, indiquons que les deux premiers carcans (double subordination de la différence à l'identité conçue et à la similitude perçue) ont déjà été mis à jour par Foucault dans *Les Mots et les Choses*, auquel Deleuze avait déjà consacré, en 1966, un article élogieux⁶⁵. Dans cet ouvrage, considéré par Deleuze comme un "*grand livre, sur de nouvelles pensées*", Foucault présente un projet tout à fait nouveau : en forgeant une "méthode archéologique", Foucault produit une "*étude du 'sous-sol', du 'sol' sur lequel s'exerce la pensée, et dans laquelle elle plonge pour former ses concepts*"⁶⁶. Foucault montre qu'il y a des couches très différentes dans ce sol, des mutations, des bouleversements topographiques, des organisations d'espaces nouveaux : il met notamment en lumière "*la mutation qui rend possible l'image classique de la pensée, ou celle qui prépare l'image moderne*". Les causalités de cette "histoire" sont certes sociologiques et psychologiques, mais elles déploient surtout des espaces qui supposent déjà une image de la pensée : des événements de la pensée pure déterminent, à telle époque, un espace de savoir. Loin d'élaborer une étude historique des opinions, Foucault construit une "*étude synchronique du savoir et de ses conditions*", conditions qui ne rendent pas le savoir possible en général, mais le rendent réel, en le déterminant à tel moment. Par la notion de représentation, Foucault définit la forme de savoir à l'âge classique, entre la Renaissance et la modernité : la Renaissance comprend son savoir comme une "interprétation des signes" ("*le rapport du signe à ce qu'il signifie est couvert par le riche domaine des 'similitudes'* ") qui

⁶⁵ ID, "L'homme, une existence douteuse", op.cit., p. 125-130. Il s'agit d'un article de Deleuze, publié dans *Le Nouvel Observateur* du 1^{er} juin 1966 (p. 32-34).

⁶⁶ ID, p. 129.

se déploie dans un "espace" caractéristique. Mais, à partir du XVII^e siècle, cet espace des signes se défait pour faire place à l'espace de la représentation, qui *"réfléchit les significations et décompose les similitudes, faisant jaillir l'ordre nouveau des identités et des différences"*⁶⁷. C'est la faillite des signes, au profit d'un monde de la représentation, nouvel ordre rempli par trois ordres positifs (Histoire naturelle, Théorie de la monnaie et de la valeur, Grammaire générale). Lorsque le monde "classique" de la représentation s'écroule à son tour, c'est sous le coup d'instances non représentables et non représentatives (surgissement de l'obscur et de la profondeur). Naissent alors la biologie, l'économie politique et la philologie, trois "sciences humaines" qui se substituent aux trois ordres positifs précédents et dont on cherche les conditions de possibilités, respectivement dans les profondeurs de la vie (Cuvier), du travail (Ricardo) et des langues (Grimm, Bopp). Ce qui s'est effondré, au XIX^e siècle, c'est la souveraineté de l'identique dans la représentation. L'homme est traversé par une disparité essentielle et une aliénation de droit, séparé de lui-même par les désirs, les travaux et les mots. Cette révolution fait éclater la représentation : *"C'est le même qui doit se dire du Différent, non plus la différence se subordonner au même : la révolution de Nietzsche"*⁶⁸.

Reprenons maintenant les quatre illusions de la représentation dont les quatre formes correspondent respectivement à la pensée, au sensible, à l'idée et à l'être.

La première forme de illusion correspond à la pensée : c'est la subordination de la différence à l'identité dans le concept (l'identité conçue). Avec la représentation, *"la pensée se recouvre d'une image, composée de postulats, qui en dénature l'exercice et la genèse. Ces postulats culminent dans la position d'un sujet pensant identique, comme principe d'identité*

⁶⁷ ID, p. 126.

⁶⁸ ID, p. 127.

pour le concept en général"⁶⁹. Dans la représentation, ce qui est différent est pensé comme identique. Selon Deleuze, la philosophie platonicienne en est l'origine : Platon fonde la représentation, en considérant le "même" de l'Idée comme modèle, garanti par le Bien. C'est à partir du monde platonicien que s'est ensuite opéré un glissement au monde de la représentation : le "même" de l'Idée fait place à l'identité du concept originaire, fondé sur le sujet pensant. Autrement dit, le sujet pensant subordonne la différence à l'identité du concept et donne au concept ses concomitants subjectifs (mémoire, recognition, conscience de soi). Mais, dans ce passage, est maintenue la même vision morale du monde, déjà dénoncée dans *Nietzsche et la philosophie*, qui se prolonge en se représentant dans l'identité du sujet, affirmée comme sens commun. Subordonnée à l'identité du concept par le sujet pensant, la différence dans la pensée, "*cette différence de penser avec la pensée*"⁷⁰ disparaît, réduite à un prédicat dans la compréhension du concept. C'est pourquoi, dans le monde de la représentation, la pensée s'illusionne, car elle fait obstacle à la compréhension de son exercice et de son véritable commencement. Ni Kant, ni la philosophie moderne n'échappent à cette première illusion, qui est celle du sens commun.

La seconde illusion correspond au sensible : c'est la subordination de la différence à la ressemblance dans l'objet, au semblable dans la perception (la similitude perçue). Dans la représentation, la ressemblance se laisse déterminer comme "*ressemblance du sensible (divers) avec soi-même*"⁷¹, de telle sorte que l'identité du concept s'applique au sensible, et, en retour, reçoive une possibilité de spécification. Dès lors, on peut appliquer au sensible l'identité du concept et ainsi le spécifier. Mais, en procédant ainsi, la différence tend à s'annuler. En effet, le bon sens tend à annuler la différence, d'une part, en la recouvrant

⁶⁹ DR, p. 341.

⁷⁰ DR, p. 342.

⁷¹ DR, p. 342.

d'une qualité et, d'autre part, en la répartissant de façon égale, en extension : la différence s'annule donc à la fois qualitativement et en extension. Ce qui est différent est pensé comme semblable, en assimilant le divers à la matière du concept identique. Telle est l'illusion du bon sens. C'est une illusion transcendantale, car il est vrai que la différence s'annule qualitativement (dans la qualité qui la recouvre) et en extension (dans l'étendue qui l'explique). Mais c'est aussi une illusion empirique, car la différence n'est ni dans la qualité qui la recouvre, ni dans l'étendue qui l'explique, mais, comme nous le verrons par la suite, dans l'intensité.

La troisième illusion correspond à l'Idée : c'est la subordination de la différence à l'opposition dans la détermination du concept (l'opposition imaginée). La détermination du concept implique la comparaison des prédicats possibles avec leurs opposés. Ici, la différence est subordonnée au négatif, sous la forme de la limitation et de l'opposition. L'origine de cette troisième illusion (soumission de la différence à la fausse puissance du négatif) doit être cherchée, non dans le monde sensible, mais dans ce qui agit en profondeur et s'incarne dans le monde sensible, c'est-à-dire les Idées qui sont des problèmes. Cette illusion sera reprise, en détail, dans l'examen du septième postulat. Contentons nous pour l'instant d'en présenter les grandes lignes. Selon Deleuze, les Idées ne sont pas des Idées-modèles (Platon) ou des Idées régulatrices (Kant), mais les problèmes eux-mêmes. Cela signifie que les Idées-problèmes sont "inconscientes", "extra-propositionnelles", "sub-représentatives"⁷². Loin de désigner une ignorance dans le sujet pensant ou d'exprimer un conflit, le problème caractérise la nature de l'Idée en tant que telle. Les problèmes ont une positivité qui se manifeste dans le fait d'être "posés" et rapportés à leurs conditions. De ce point de vue, les problèmes engendrent des propositions qui les effectuent comme réponses

⁷² DR, p. 343.

ou solutions, propositions qui, à leur tour, "représentent" des affirmations. Mais alors d'où proviennent les négations ? Selon Deleuze, les négations ne sont que les "ombres" des problèmes sur les affirmations produites. L'illusion apparaît lorsqu'on part, non des problèmes, mais des propositions qui représentent les affirmations dans la conscience et qu'on essaie de reconstituer le problème à l'image et à la ressemblance de ces propositions. C'est à partir de là que commence la longue histoire de la dénaturation de la dialectique, c'est-à-dire la fausse genèse de l'affirmation produite par la négation, puis la négation de la négation. On se détourne alors de la tâche essentielle de la philosophie : déterminer des problèmes, les créer. En créant des problèmes, les contradictions sont, par là même, dissipées. En revanche, tant qu'on reste dans les limites de la représentation, on est en proie aux antinomies de la conscience qui ont pour origine la méconnaissance de la nature du problématique ou de l'idée : dès qu'on réduit l'idée au Même ou à l'identité du concept, on permet au négatif de se déployer. C'est ce que Deleuze nomme la "mystification du négatif". Telle est la troisième illusion⁷³.

La quatrième illusion correspond à l'être : c'est la subordination de la différence à l'analogie du jugement (l'analogie jugée). Comme l'identité du concept ne donne pas de règle de détermination concrète et reste indéterminé (Etre ou Je suis), il faut donc que soient posées les catégories (concepts originaires, a priori) comme déterminables, c'est-à-dire analogues : chaque catégorie a un rapport intérieur avec l'Etre. Les catégories sont des analogues qui permettent de déterminer les concepts dérivés (empiriques) par la méthode de la division. Il ne suffit donc pas à la représentation de se fonder sur l'identité d'un concept indéterminé, il faut que l'identité soit à chaque fois représentée dans des concepts déterminables. Dès lors, les catégories et les concepts empiriques constituent les deux

⁷³ DR, p. 342-345.

figures qui limitent la différence. Dans la représentation, cette distribution de la différence relève d'une vision analogique qui fait appel au jugement, seule instance capable de proportionner le concept. En effet, le jugement a deux fonctions : la distribution par le sens commun (il assure le partage du concept) et la hiérarchisation (il mesure les sujets). Ainsi l'analogie du jugement, avec le sens commun et le bon sens, laissent subsister l'identité du concept et trahit la nature de l'Être et de la différence. C'est la quatrième illusion⁷⁴.

Au terme de l'analyse des quatre illusions transcendantales de la représentation, retenons que la représentation réduit le différent à une identité conçue (l'identité du concept comme forme du Même dans la reconnaissance), à une similitude perçue (ressemblance dans la perception), à une opposition imaginée (reproduction dans la remémoration et l'imagination), à une analogie jugée (répartition dans le jugement). C'est en cela que le monde de la représentation montre son impuissance à penser la différence en elle-même et c'est pourquoi le postulat de la reconnaissance est le premier pas vers le postulat plus large de la représentation. Dans la représentation, la pensée est recouverte d'une image composée de postulats implicites qui en constituent les coordonnées inconscientes : la pensée de bonne nature et le penseur de bonne volonté en est le principe, le sens commun l'idéal, la reconnaissance le modèle et la représentation l'élément.

2.5- Critique du 5° postulat du négatif (ou de l'erreur).

Le cinquième postulat est "*le postulat du négatif ou de l'erreur (l'erreur exprime à la fois tout ce qui peut arriver de mauvais dans la pensée, mais comme le produit de mécanismes externes)*"⁷⁵.

⁷⁴ DR, p. 345.

⁷⁵ DR, p. 217.

Selon Deleuze, l'image de la pensée connaît des mésaventures qui l'égareront loin de sa destination avec laquelle elle est en affinité (le vrai) : c'est ce que Deleuze nomme le "négatif" de la pensée. Comment la pensée représentative identifie-t-elle et conjure-t-elle ce négatif ? C'est l'objet du cinquième postulat.

Pour l'image de la pensée, l'erreur est présentée comme le seul "négatif" de la pensée, sa seule "mésaventure". Ce postulat est étroitement lié aux précédents : l'erreur est "l'envers de l'orthodoxie rationnelle", l'envers de l'image de la droite raison, caractérisée par les quatre premiers postulats. L'erreur advient d'abord à une pensée de bonne nature et à un penseur de bonne volonté : le penseur se trompe en prenant le faux pour le vrai. En d'autres termes, le faux selon la nature (de la pensée) est pris pour le vrai selon la volonté (du penseur) (1° postulat). L'erreur témoigne ensuite de la forme du sens commun : elle provient d'une confusion dans la collaboration entre deux facultés, "*un objet de l'une étant confondu avec un autre objet de l'autre*"⁷⁶ ; par exemple, on peut confondre une chose qu'on perçoit avec une autre chose qu'on conçoit, qu'on imagine ou dont on se souvient. Une faculté seule ne se trompe pas : c'est la collaboration de deux facultés qui est la source de l'erreur (2° postulat). L'erreur est donc une fausse reconnaissance (3° postulat). Enfin, l'erreur est une fausse répartition des éléments de la représentation, une fausse évaluation de la ressemblance, de l'opposition et de l'analogie dans l'identité (4° postulat). En somme, l'erreur témoigne en faveur de ce dont elle s'écarte : elle est un hommage rendu à la "vérité", car n'ayant pas de forme, l'erreur donne au faux la forme du vrai. En ce sens, le *Théétète* de Platon est la "*première grande théorie du sens commun, de la reconnaissance et de la représentation, et de l'erreur comme corrélat*"⁷⁷. Selon Deleuze, Platon dresse à la fois le modèle positif de la reconnaissance (du bon sens) et le modèle négatif de l'erreur. L'erreur

⁷⁶ DR, p. 193.

⁷⁷ DR, p. 194.

implique en elle-même la transcendance du sens commun sur les sensations et celle de l'âme sur toutes les facultés qu'elle détermine à collaborer dans la forme du Même : l'erreur serait comme un "raté" du bon sens sous la forme d'un sens commun restant, quant à lui, intact. En effet, *"je peux toujours confondre une chose que je perçois avec une autre que je conçois ou dont je me souviens, comme lorsque je glisse l'objet présent de ma sensation dans l'engramme d'un autre objet de ma mémoire - ainsi 'bonjour Théodore', lorsque Théétète passe"*⁷⁸. Toutefois, Deleuze souligne que le *Théétète*⁷⁹ est un dialogue aporétique, qui se clôt sur l'aporie de la différence (*"autant la pensée exige pour la différence une transcendance par rapport à 'l'opinion', autant l'opinion exige pour elle une immanence de la différence"*⁸⁰). Cette aporie montre, selon Deleuze, l'échec de cette première grande théorie, ce qui nécessite de rechercher une autre doctrine de la pensée.

Il est remarquable, selon Deleuze, que l'image dogmatique de la pensée reconnaisse l'erreur comme la seule "mésaventure de la pensée", réduisant ainsi toute autre forme de mésaventure à l'erreur. En effet, la folie, la bêtise ou encore la méchanceté sont réduites à l'erreur. Pourtant, l'image de la pensée n'ignore pas que la pensée a d'autres mésaventures que l'erreur et que cette "horrible trinité" (folie, bêtise, méchanceté) ne peut se réduire ni au même, ni à l'erreur. Mais, la folie, la bêtise et la méchanceté sont des "négatifs" beaucoup plus difficiles à développer dans l'image de la pensée et des mésaventures honteuses très difficiles à vaincre. Cependant, dans l'image de la pensée, le penseur considéré comme pur penseur assimile la folie, la bêtise et la méchanceté, à des faits. En effet, celles-ci sont issues de forces extérieures qui produisent un effet sur la pensée, capable de détourner, du dehors, la droiture de la pensée. Et cet effet, c'est l'erreur, car

⁷⁸ DR, p. 193.

⁷⁹ Platon, *Théétète*, 189 d - 200 b.

⁸⁰ DR, p. 194.

l'erreur recueille "en droit tous les effets des causalités de faits externes"⁸¹. C'est pourquoi cette réduction doit être comprise en droit. Mais Deleuze souligne que l'erreur est un concept "fade" à caractère "hybride" : en effet, l'erreur n'appartiendrait pas à la pensée, si cette dernière n'était pas "*dévoyée du dehors*", mais en même temps elle ne résulterait pas de ce dehors, "*si ce n'était dans la pensée pure*". La réduction de la folie, de la bêtise et de la méchanceté, à l'erreur brouille ainsi le concept d'erreur qui, au regard de l'image de la pensée, est à la fois dedans et dehors. C'est la raison pour laquelle, selon Deleuze, on ne peut se contenter des faits contre l'image dogmatique de la pensée : il faut se placer sur le plan du droit, en s'interrogeant sur la légitimité de la répartition de l'empirique et du transcendantal dans l'image de la pensée. Car il y a certes des "faits d'erreur", mais quels sont ces faits ? Ce sont des exemples effectifs qui renvoient à des situations artificielles et puériles : dire "bonjour Théodore", quand Théétète passe ; ou dire qu' "il est trois heures", alors que la montre indique trois heures et demie ; ou soutenir que " $7 + 5 = 13$ ". Reprenant ici la tâche démystificatrice de la méthode de dramatisation, mise à jour dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze interroge : "Qui" se trompe ? Dans les trois exemples précédents, ce sont respectivement le myope, le distrait et l'écolier. Avec ces types de penseurs, la pensée est séparée de ses conditions d'exercice, dédoublée puis projetée dans le penseur pour devenir une fiction (image) : elle ignore ainsi qu'elle est le fruit d'un renversement qui introduit le négatif dans la pensée, qu'elle produit une fiction la séparant de ses conditions d'exercice. Aussi l'erreur ne peut-elle prendre sens que lorsque le jeu de la pensée devient "*une sorte de jeu radiophonique*", bref lorsque la pensée cesse de penser. Avec ce jeu de la pensée, on donne une image grotesque de la pensée, faite d'interrogations simples auxquelles on répond par des propositions indépendantes, comme Hegel l'avait déjà

⁸¹ DR, p. 194.

indiqué⁸². En réalité, l'erreur est un fait arbitrairement extrapolé et projeté dans le transcendantal. Dès lors, il faut chercher ailleurs "*les vraies structures transcendantales de la pensée*" et le "*néгатif qui les enveloppe*"⁸³, dans d'autres figures que celle de l'erreur.

Pourtant, selon Deleuze, certains philosophes avaient une vive conscience de cette nécessité et ont tenté d'enrichir le concept d'erreur avec d'autres déterminations : la superstition (Lucrèce, Spinoza, Fontenelle), l'ignorance ou l'oubli (Platon), la folie et la bêtise (les Stoïciens), l'illusion (Kant), l'aliénation (les hégéliens) ou encore la vulgarité et la stupidité (Schopenhauer), déterminations qui ne sont pas réductibles à l'erreur. Mais les postulats de l'image dogmatique (pensée naturelle et universelle, sens commun, recognition et représentation) n'ont pas permis le développement de ces déterminations pour elles-mêmes : ce ne sont que des correctifs venant compliquer et troubler l'image de la pensée, sans toutefois la renverser.

Pourquoi le renversement des postulats n'a-t-il pas été possible ? Cela provient d'une confusion sur le sens de la "trinité" folie-bêtise-méchanceté. Celles-ci ne sont pas de simples déterminations empiriques, "renvoyant à la psychologie ou à l'anecdote" et aux "sottisiers". Précisons le sens de ces déterminations. D'abord, contrairement à ce qu'on croit ordinairement, la bêtise ne peut pas être attribuée à l'animal, même si on a tenté à maintes reprises d'établir des correspondances formelles entre visage humain et têtes animales. Ce procédé de correspondance ne rend pas compte de la bêtise qui est la "bestialité proprement humaine". Cela, c'est l'art qui nous l'apprend. Lorsque le poète satirique explore l'injure, il n'en reste pas aux formes animales (gestes d'attaque ou mouvements de voracité),

⁸² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Hyppolite, Aubier, t. I, p. 35 : "*La manière dogmatique de penser dans le domaine du savoir n'est pas autre chose que l'opinion selon laquelle le vrai consiste dans une proposition qui est un résultat fixe ou encore en une proposition qui est immédiatement sue. A de telles questions : quand César est-il né ? combien de pieds a un stade ? etc. , on doit donner une réponse nette... Masi la nature d'une telle vérité ainsi nommée est différente des vérités philosophiques*".

⁸³ DR, p. 195.

mais il entreprend les régressions les plus profondes : par degré, il parvient au "cloaque", au "fond universel digestif et légumineux", à la "bêtise aux mouvements péristaltiques"⁸⁴. La bêtise est ici une puissance corporelle. C'est pourquoi la bêtise et l'animalité ne doivent pas être confondues : l'animal ne peut pas être "bête", car il est séparé de la bêtise par des "formes spécifiques", explicites. Seul, l'homme a des formes implicites qui lui donnent la capacité de reconnaître et de représenter les formes explicites sous forme du "Je". Comme le montrera la suite, il manque à l'animal l'individuation, qui fait monter le fond à travers le Je, fond constituant le non-reconnu de la recognition.

Ensuite, la bêtise, comme bestialité proprement humaine, n'est pas non plus un simple fait social ou psychologique. Par exemple, pour être tyran, il ne suffit pas d'être à la tête d'un Etat : il suffit d'être le premier servant de son système ; car le tyran est lui-même esclave de sa prétention dominatrice : il a certes dû vaincre l'esclave en lui, mais sa domination dépend de ses serviteurs ; le tyran est à la fois la victime de la terreur qu'il a instituée et le produit du monde qu'il a constitué : en intervenant sur le monde, il s'expose en retour aux effets du monde transformé. En institutionnalisant la bêtise, le tyran reste un esclave qui commande aux esclaves par la terreur. De cela, le concept d'erreur est incapable de rendre compte. En revanche, le paysage transcendantal s'anime par l'introduction de la "place" du tyran, de l'esclave et même de l'imbécile qui sont structurellement définis, sans être empiriquement décalqués. Aussi la bêtise ne peut-elle devenir un problème transcendantal qu'à condition de renoncer à la "croyance aux postulats de la *Cogitatio*".

Reste une dernière difficulté : peut-on assimiler la bêtise à la sottise ? Contrairement à une croyance courante, on ne peut pas réduire la bêtise aux sottisiers, qui sont un "*genre pseudo-littéraire particulièrement exécrationnel*", selon Deleuze. Les sottisiers relèvent de la plus

⁸⁴ Le péristaltisme est un phénomène physiologique dont le mécanisme spontané force le bol alimentaire à descendre de l'œsophage à l'intestin.

mauvaise littérature, en réduisant la bêtise à celle d'autrui qui s'attire sarcasmes et mépris arrogant : ils ignorent que la bêtise doit être l'objet d'une question transcendante, comme le montre la "meilleure littérature". Hantée par le problème de la bêtise, les meilleurs écrivains conduisent jusqu'aux portes de la philosophie, en donnant au problème ses dimensions "cosmique, encyclopédique et gnoséologique"⁸⁵ (Flaubert⁸⁶, Baudelaire⁸⁷ et Bloy⁸⁸). Ces derniers forcent les philosophes à considérer, avec modestie et selon leurs propres moyens, la bêtise comme une question transcendante : comment la bêtise est-elle possible ?

La double figure du postulat du négatif est donc la suivante : sa forme naturelle pose, à partir d'exemples puérils, l'erreur comme confusion dans la collaboration des facultés (fausse reconnaissance) et comme seule mésaventure dans la pensée (effet de mécanismes externes). Quant à sa forme philosophique, elle pose l'erreur comme l'effet de forces extérieures, venues du dehors, dans la pensée - cet effet dans la pensée la détourne de sa droiture et doit être conjuré.

2.6- Critique du 6^e postulat de la fonction logique (ou de la proposition).

Le sixième postulat est "*le postulat de la fonction logique, ou de la proposition (la désignation est prise comme le lieu de la vérité, le sens n'étant que le double neutralisé de la proposition, ou son redoublement indéfini*")⁸⁹.

La conception de l'erreur comme seul négatif, dans l'image dogmatique de la pensée, provient d'une conception de la logique qui valorise la proposition comme lieu du vrai et du

⁸⁵ DR, p. 196-197.

⁸⁶ G Flaubert, *Bouvard et Pécuchet (1881)*, Paris, Gallimard (réédition), 1950.

⁸⁷ C Baudelaire, "L'examen de minuit", in *Les Fleurs de Mal (1857)*, Paris, GF (réédition), p. 196-197.

⁸⁸ L Bloy, *Exégèse des lieux communs (1902)*, Paris, Rivages Poche (réédition), 2005.

⁸⁹ DR, p. 217.

faux et qui masque et, par là, méconnaît la dimension du sens. Pourtant, certains faits devraient attirer l'attention du philosophe. Les professeurs rencontrent rarement des erreurs dans les « devoirs » de leurs élèves. En revanche, y sont fréquents les non-sens, les remarques inintéressantes ou insignifiantes, les banalités et les confusions, les problèmes mal posés ou détournés de leur sens. En effet, penser expose moins au risque de l'erreur qu'au risque du sens. Les professeurs sont donc bien placés pour reconnaître la primauté du sens sur la vérité. De même, les mathématiciens, passant pour placer la vérité au-dessus de tout, polémiquent souvent lors de colloques. Or, leurs disputes ne portent pas sur l'erreur (l'un ne reproche pas à l'autre de s'être trompé dans ses résultats ou ses calculs), mais sur le sens (les reproches portent plutôt sur la production d'un théorème jugé insignifiant ou d'un problème considéré comme dénué de sens).

Pourtant, l'élément du sens est reconnu et familier à la philosophie. Dès lors, comment expliquer la valorisation de la vérité et la méconnaissance du sens, dans l'image dogmatique de la pensée ? Selon Deleuze, la philosophie reconnaît le sens et le définit comme la condition du vrai : une proposition est vraie, à condition d'avoir un sens. Elle pose donc l'antériorité et la primauté du sens sur la vérité. Mais, en même temps, elle suppose que la condition (le sens) garde une extension plus large que le conditionné (la vérité) : le sens fonde la vérité, mais la condition étant plus large que le conditionné, elle rend l'erreur possible. Cela entraîne une double conséquence dans les rapports du sens et de la vérité : une proposition fautive peut être pourvue de sens ; le non-sens serait le caractère de ce qui n'est ni vrai ni faux.

Pour Deleuze, dans la philosophie, prisonnière de l'image dogmatique de la pensée, la méconnaissance du sens entraîne une triple réduction de celui-ci : le sens est réduit à la désignation, à la croyance et à la signification. Examinons ces trois réductions.

Selon les deux premières réductions, le sens est réduit à la désignation et à la croyance. Certes, la philosophie distingue deux dimensions dans une proposition : l'expression et la désignation. L'expression est la dimension d'après laquelle la proposition énonce, exprime quelque chose d'idéal (l'exprimé), tandis que la désignation est celle selon laquelle la proposition indique, désigne des objets (le désigné) auxquels s'applique l'énoncé. Dès lors, l'expression serait la dimension du sens, tandis que la désignation serait la dimension de la vérité. Cependant, note Deleuze, dans l'image dogmatique de la pensée, le sens fonde la vérité d'une proposition, en lui restant indifférent, car la vérité est affaire de désignation, non d'expression, comme le soutient Russell, dans *Signification et vérité*⁹⁰. On se trouve alors placé dans une "situation étrange" : le sens découvert est renvoyé à un "flair psychologique" ou à un "formalisme logique", tandis que le vrai et le faux continuent d'exister, indépendamment de la condition qu'on leur assigne. La situation est étrange, car les logiciens manquent la spécificité du sens, quand bien même ils commencent par reconnaître le domaine du sens comme l'exprimé de la proposition. Cette étrange situation, qui renvoie le sens au flair psychologique et au formalisme logique, prend forme dans la polémique qui oppose deux logiciens, R Carnap et B Russell.

Selon la première réduction, le sens est rabattu sur la désignation. Cette réduction, Deleuze la repère dans la polémique qui naît à la suite de la publication du livre de Carnap, *Testabilité et signification*⁹¹, auquel Russell adresse de vifs reproches. En effet, dans *Signification et vérité*⁹², Russell rappelle ce qui est en jeu dans la discussion, en rapportant la thèse de Carnap qui discute les rapports entre trois concepts "signification", "vérité" et "vérifiabilité". Pour Carnap, il faut d'abord comprendre une phrase (connaître sa

⁹⁰ B Russell, *Signification et vérité*, XIV, trad. fr. P. Devaux, Flammarion, 1969, p. 233-234 : "La question de la vérité et de la fausseté concerne ce que les termes et les énoncés indiquent, non pas ce qu'ils expriment".

⁹¹ R Carnap, *Testabilité et signification (1936-1937)*, trad. fr. Y Benéteau-Dupin, Vrin, 2015.

⁹² B Russell, *Signification et vérité*, op.cit., XXII, p. 332-344.

signification), avant d'essayer de trouver si elle est vraie ou fausse. Mais, si on savait "*ce que c'est que la trouver vraie*", alors on saurait quelle est sa signification. La signification d'une phrase est donc identique à la manière dont on détermine sa vérité ou sa fausseté : "*Une phrase n'a de signification que si une telle détermination est possible*"⁹³. Cette thèse se radicalise, selon Russell, avec le logicien M Schlick : pour ce dernier, la signification d'une proposition se confond avec sa méthode de vérification. Cela a pour conséquence le rejet de tous les énoncés invérifiables⁹⁴ (métaphysiques, religieux, esthétiques). Or, selon Russell, la signification d'une proposition ne peut pas se confondre avec une méthode de vérification, c'est-à-dire avec sa "testabilité". Par exemple, dit Russell, on comprend ce que signifie la phrase "*Mars contient des habitants aussi fous et aussi sots que ceux de notre planète, mais je ne vois pas comment découvrir si elle est vraie*"⁹⁵. C'est pourquoi il s'interroge : Que gagne-t-on à rabattre, comme Carnap, le sens sur la désignation ou sur la testabilité d'une proposition ? En réalité, la position de Carnap consiste, en rabattant le sens sur la désignation, à manquer la spécificité du sens : Carnap reconnaît certes le domaine du sens, mais le rabat sur la désignation. Or, la désignation suppose le sens : comme Deleuze l'a montré dans sa lecture de Bergson, il faut être d'emblée installé dans le sens pour opérer la désignation. On ne peut donc pas replier le sens sur la désignation. Bien plus, tout en considérant le sens comme condition de la vérité, on suppose curieusement que le vrai et le faux continuent d'exister dans le même état qu'auparavant, indépendamment de la condition qu'on leur assigne.

Selon la deuxième réduction, le sens est replié sur la croyance. Cette deuxième réduction apparaît, lorsque Russell cherche à échapper à l'impasse précédente. Contre

⁹³ B Russell, *Signification et vérité*, op.cit., p. 333.

⁹⁴ Sur ce point, R Carnap est plus nuancé : pour lui, tous les énoncés non vérifiables ne sont pas de purs non-sens.

⁹⁵ B Russell, *Signification et vérité*, op.cit., p. 334.

Carnap et le positivisme logique, il affirme que leur thèse ne permet pas de distinguer une phrase sensée d'un non-sens. En effet, qu'est-ce qui fait, par exemple, que la phrase "*Socrate boit la ciguë*" est une phrase intelligible, tandis que la phrase "*Quadruplicité boit temporisation*" ne l'est pas⁹⁶ ? L'originalité de Russell consiste à montrer que la testabilité relève de la "croyance". Aussi Russell soutient-il qu'une proposition présente deux faces : l'une, subjective, qui "exprime" un état du locuteur, qu'il appelle "croyance" (c'est le rapport de la proposition au sujet qui parle) ; l'autre, objective, qui "indique" un fait, lorsqu'elle est vraie, et qui vise à "indiquer" un fait sans y parvenir, quand elle est fausse⁹⁷ (c'est le rapport de la proposition au désigné, à l'état des choses). Par exemple, lorsque je dis : "*La neige est blanche*", ce qui rend cet énoncé vrai est une chose (un fait physique ayant trait à la neige) et ce que j'exprime en est une autre (un état mental, c'est-à-dire une certaine croyance) : "*Une phrase parlée est 'pourvue de sens', lorsqu'il existe une croyance possible qu'elle 'exprime'*"⁹⁸. Mais, après avoir reconnu le domaine du sens comme l'exprimé de la proposition, Russell en vient à rabattre le sens sur l'état psychique du sujet. Il construit ainsi une théorie psychologique du sens : ce dernier est rabattu sur le psychologique. C'est le primat de la croyance sur la désignation. Or, ce que néglige Russell, c'est que les croyances du sujet se déploient seulement dans l'ordre stable de la langue et des significations, ordre qui ne relève pas du psychologique. Rabattu sur le psychologique, le sens comme croyance est alors condition de possibilité de la vérité ou de la fausseté, mais il est réduit à un épiphénomène, frappé de stérilité, car il est indifférent au devenir vrai et au devenir faux de la proposition. Ce qui importe pour Russell, c'est la désignation et ses valeurs de vérité. En réalité, Russell reste, selon Deleuze, prisonnier d'une conception de la vérité comme

⁹⁶ B Russell, *Signification et vérité*, op.cit., p. 196.

⁹⁷ B Russell, *Signification et vérité*, op.cit., p. 190.

⁹⁸ B Russell, *Signification et vérité*, op.cit., p. 213.

adéquation de la désignation au désigné⁹⁹. Le sens fonde bien la vérité ou la fausseté de la proposition, mais constitue une condition plus large que le conditionné. On ne peut donc pas rabattre le sens à la croyance.

Dans les deux cas - le sens replié sur la désignation ("formalisme logique" de Carnap) ou la croyance ("flair psychologique" de Russell) - la vérité demeure, selon Deleuze, affaire d'adéquation, caractéristique d'une conception traditionnelle de la pensée. Pour cette dernière, la vérité ne concerne que la désignation. Dès lors, elle est affaire d'innéité¹⁰⁰ ou de réminiscence¹⁰¹, car dans l'adéquation, la première rencontre avec le désigné est toujours déjà une reconnaissance, comme c'est le cas dans l'innéité et dans la réminiscence. Quant au sens, en tant que condition de la vérité, certes il la fonde, mais comment croire que le fondé (la vérité) reste le même qu'auparavant, c'est-à-dire avant qu'il ne traverse l'épreuve du fondement ? Comment croire que le fondé reste indifférent à cette épreuve ? En réalité, la confusion provient de la notion de condition. Dans l'image dogmatique de la pensée, la condition est entendue comme condition de l'expérience possible : elle se contente de rendre possible la vérité en y restant indifférent. Pourquoi ? Parce que le sens ne se dépasse pas vers l'objet désigné : le rapport de la proposition vers l'objet désigné n'est pas établi

⁹⁹ B Russell, *Signification et vérité*, op.cit., p. 235-236 : "Le problème de la vérité et de la fausseté est un problème d' 'indication' ; la vérité et la fausseté s'appliquent avant tout aux croyances et subsidiairement seulement aux phrases, dans la mesure où elles "expriment" ces croyances".

¹⁰⁰ Selon Descartes (*Méditations métaphysiques. Réponses aux objections de Hobbes*), l'innéité qualifie certaines idées qui naissent avec nous et qui sont distinguées des idées adventices (venant de l'extérieur) et des idées factices (fabriquées par nous). Pour Descartes, on a un certain type de savoir dès le commencement, en même temps qu'on naît (Descartes, *Troisième Méditation*). Lorsque la pensée rencontre les idées innées, elle ne peut pas les rencontrer sans les reconnaître : la première fois, c'est déjà une reconnaissance.

¹⁰¹ Selon Platon, l'objet de la réminiscence, c'est l'Idée, c'est-à-dire ce qui est (l'intelligible), distinct de ce qui naît (le sensible). La réminiscence renvoie à un savoir qu'on aurait acquis avant de naître : quelque chose qui est avant, qui précède le commencement. Dans *Phédon* (76 d), Platon réfute l'innéité et considère qu'il ne faut pas confondre "avant de naître" et "en naissant". Cette différence est essentielle : on ne se trompe pas, on oublie (les hommes sont oublieux dans l'âme) et il faut du temps pour oublier. Aussi Platon s'interroge-t-il : "Si l'acquisition de ces connaissances a lieu dans le moment où nous naissons, alors dans quel autre temps les perdons-nous ? " (*Phédon*, 76 d). La réminiscence renvoie donc à une origine qui est plus profonde que tout commencement. Pour Platon, c'est une antériorité irréductible à une antériorité temporelle : c'est une antériorité comme caractère de la pensée, dans la mesure où la pensée pense toujours quelque chose et le rencontre comme étant déjà là. Lorsque la pensée rencontre les Idées, elle ne peut pas les rencontrer sans les reconnaître : la première rencontre est donc déjà une reconnaissance.

dans le sens. L'objet désigné est posé comme une réalité extérieure au sens : le sens forme ainsi un conditionnement extrinsèque. Deleuze reprend ici la critique bergsonienne du possible kantien : pour Bergson, le possible consiste en une position rétroactive de l'intelligence qui superpose au réel une possibilité non réalisée (fictive), comme si la logique existait hors du réel. Ce que le possible pose, comme premier dans la représentation, c'est le réel, "moins" sa réalité. Ainsi le possible et le réel se superposent : le possible est le réel pensé, "moins" son existence réelle ; le réel est le réel saisi hors de la pensée. La condition est alors plus large que le conditionné. L'étrangeté de la démarche consiste à s'élever du conditionné à la condition pour concevoir la condition comme simple possibilité du conditionné : on s'élève à un fondement, mais le fondé reste ce qu'il était, non affecté par l'opération qui le fonde. La désignation reste extérieure à ce qui la conditionne. Le vrai et le faux restent indifférents au principe qui détermine la possibilité de l'un (le vrai), mais le laisse subsister dans son ancien rapport avec l'autre (le faux) : on est ainsi renvoyé, comme dans un cercle, de la condition au conditionné et du conditionné à la condition. Pour y échapper, il faudrait que la condition de vérité dispose d'un élément distinct du conditionné, de quelque chose d'inconditionné, capable d'assurer une genèse réelle de la désignation et des autres dimensions de la proposition. La condition de vérité serait alors définie, non comme forme de possibilité conceptuelle, mais comme sens ou "l'exprimé de la proposition". En somme, Deleuze reproche à la "critique" kantienne, de ne pas produire la genèse de ses propres éléments. Pour Kant, les éléments (catégories ; espace et temps) ne sont que des conditions de l'expérience possible, non de l'expérience réelle. Aussi la pensée kantienne se caractérise-t-elle certes par l'articulation du possible et du réel, mais dans le possible, on sait par avance ce qu'il en est du réel. C'est pourquoi la genèse du réel est conditionnée par ce qu'elle doit engendrer. Autrement dit, c'est ce qui explique qui doit être

expliqué. Il y a là un cercle vicieux : les conditions sont engendrées par ce qu'elles conditionnent ou, inversement, la genèse est conditionnée par ce qu'elle doit engendrer : il n'y a donc pas de différence entre le réel et le possible. Pour Kant, genèse et conditionnement ne sont pas séparés : la genèse, c'est l'engendrement du réel à partir du possible, tandis que le conditionnement, c'est l'élaboration du possible à partir du réel donné. Cependant, le plus grave, selon Deleuze, est que le possible est forgé après coup, à l'image du réel qui est supposé en résulter et lui ressembler. Deleuze évoque, à de multiples reprises, le transcendantal comme décalque de l'empirique : c'est toujours la même confusion qui consiste à élever au transcendantal la simple figure empirique. En somme, le possible et le réel s'articulent selon le présupposé du semblable : leur rapport est régi par la similitude des termes ; le présupposé du semblable rabat, en les identifiant, le possible sur le réel et le réel sur le possible. Dès lors, le réel ne peut que surgir brutalement, dans un acte pur.

Selon la troisième réduction, le sens est rabattu sur la signification. Autrement dit, si le sens est l'exprimé de la proposition, qui ne peut être ramené ni à l'objet désigné, ni à l'état vécu du sujet qui s'exprime, que faut-il entendre par "l'exprimé" ? Deleuze examine ici l'assimilation, par la philosophie, du sens à la signification, et considère qu'on ne peut pas non plus ramener le sens à la signification. En effet, la signification, distincte du sens, *"renvoie seulement au concept et à la manière dont il se rapporte à des objets conditionnés dans un champ de représentation"*¹⁰². Sans doute, Deleuze fait-il référence à Frege. Dans les *Ecrits logiques et philosophiques*¹⁰³, Frege reconnaît les deux dimensions de la proposition : son contenu (l'exprimé) et la référence (la désignation). Sans dimension de référence, toutes les propositions vraies désigneraient le même objet, de même pour toutes les désignations

¹⁰² DR, p. 201.

¹⁰³ Frege, *Ecrits logiques et philosophiques* (1918), trad. fr. Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1971.

fausses, car elles ne retiendraient pas la singularité des propositions. C'est donc dans la proposition même qu'est contenue une pensée (l'exprimé) qui la distingue des autres propositions. Dire, par exemple, "il neige", ce n'est pas dire la même chose que dire "il fait froid", mais la vérité ou la fausseté d'une de ces propositions ne dit rien sur la vérité ou la fausseté de l'autre. De plus, deux propositions peuvent avoir des sens différents, mais la même référence (désignation). Par exemple, "le vainqueur d'Austerlitz" et "le vaincu de Waterloo" désignent toutes les deux le même Napoléon. Le contenu d'une proposition est donc ce qui la singularise : c'est seulement lorsque ce contenu est saisi qu'on peut se demander si la proposition est vraie ou fausse. Frege considère donc que la pensée est le sens d'une proposition¹⁰⁴ et que le sens s'identifie au concept¹⁰⁵. Pour lui, le sens se confond avec la signification. Mais, bien qu'il reconnaisse la spécificité du sens, en l'assimilant au concept, Frege le subordonne aussi à la désignation. Dès lors, il tombe sous le coup des mêmes critiques déjà adressées à Carnap et à Russell.

En somme, l'analyse du rapport de la philosophie à la question du sens montre qu'elle méconnaissait le sens en le réduisant à la désignation, à la croyance ou à la signification. Cependant, l'analyse de cette triple réduction nous a seulement permis de dire ce que le sens n'est pas. Il semble plus difficile de dire ce qu'il est. Pourquoi rencontre-t-on une telle difficulté à dire ce qu'est le sens ? On croit que la recherche du sens est la recherche d'une dimension de la proposition qu'on ne peut pas saisir directement, mais

¹⁰⁴ Frege, *Ecrits logiques et philosophiques* (1918), trad. fr. Cl. Imbert, Paris, Seuil, 1971, p. 173.

¹⁰⁵ Frege, *Ecrits logiques et philosophiques*, op.cit., p. 108 : "Le contenu d'une telle proposition est une pensée" - le mot "pensée" renvoie à une note qui précise : "j'entends par pensée non pas l'acte subjectif de penser, mais son contenu objectif, lequel peut être la propriété commune de plusieurs sujets". Frege poursuit : "La pensée contenue dans la proposition : 'L'étoile du matin est un corps illuminé par le soleil' est différente de la pensée contenue dans 'L'étoile du soir est un corps illuminé par le soleil'. Si quelqu'un ignorait que l'étoile du soir est l'étoile du matin, il pourrait tenir l'une de ces pensées pour vraie et l'autre pour fausse. La pensée ne peut donc être la dénotation de la proposition ; bien plutôt faut-il y voir le sens de la proposition. Mais qu'en est-il alors de la dénotation ? Faut-il même poser la question ? Peut-être la proposition, en tant qu'elle constitue un tout, a-t-elle un sens sans aucune dénotation".

qu'on doit inférer à partir du cercle dans lequel les autres propositions aboutissent. Comme nous le montrerons dans la seconde partie, le sens relève du paradoxe.

Pour conclure, rappelons que, dans les rapports du sens et de la vérité, l'image dogmatique de la pensée rabat triplement le sens sur la désignation, la croyance et la signification. Elle privilégie ainsi la désignation comme lieu du vrai et du faux. C'est pourquoi on ne peut pas croire que des exemples, puérils et artificiels, arbitrairement détachés de leur contexte, puissent justifier l'image de la pensée. Ils ne sont que la figure naturelle du sixième postulat. En reprenant les résultats obtenus dans sa lecture nietzschéenne des rapports du sens et de la vérité, Deleuze soutient que "*du vrai, nous avons toujours la part que nous méritons nous-mêmes d'après le sens de ce que nous disons*"¹⁰⁶. C'est pourquoi une proposition reçoit la vérité qu'elle mérite suivant le sens qu'elle pose : telle est la figure philosophique de ce sixième postulat.

2.7- Critique du 7° postulat de la modalité (ou des solutions).

Le septième postulat est "*le postulat de la modalité ou des solutions (les problèmes étant matériellement décalqués sur les propositions ou bien formellement définis par leur possibilité d'être résolus)*"¹⁰⁷.

Selon Deleuze, la double figure de ce postulat consiste à confondre problèmes et solutions (figure naturelle) et à décalquer les problèmes sur les propositions et à les définir par leur résolubilité (figure philosophique). Comme les précédentes, cette double figure est une illusion qui naît du choix des exemples, toujours décontextualisés et érigés en modèles et qu'il s'agit de démasquer, car décalquer les problèmes sur les propositions et les définir

¹⁰⁶ DR, p. 200.

¹⁰⁷ DR, p. 217.

par leur résolubilité, c'est croire que les problèmes sont seulement issus de la neutralisation des propositions. En effet, neutraliser les propositions, c'est les isoler et en faire des cas particuliers de solutions d'un problème. Les propositions servent ainsi de solutions à un problème qui en est le double neutralisé. On croit ainsi que, de toute proposition, on peut faire un problème, en changeant la tournure de la phrase, comme le soutient Aristote :

"Si on dit par exemple : Animal-pédestre-bipède est la définition de l'homme, n'est-ce pas ? ou : Animal est le genre de l'homme, n'est-ce pas ? On obtient une proposition ; si on dit, en revanche : est-ce que animal-pédestre-bipède est ou non la définition de l'homme ? C'est là un problème. Et de même pour les autres notions. Il en résulte tout naturellement que les problèmes et les propositions sont en nombre égal, puisque de toute proposition on peut faire un problème en changeant simplement la tournure de la phrase"¹⁰⁸.

Pour Deleuze, l'agent de l'illusion, c'est l'interrogation, car l'interrogation est toujours *"calquée sur des réponses donnables, données, possibles"* : elle est le double neutralisé d'une proposition préexistante qui peut servir de réponse. L'interrogation suppose, comme déjà donnée, la réponse ignorée. Toute proposition est ainsi considérée comme un cas particulier de solution. Ainsi, de toute proposition, on peut faire un problème par le biais de l'interrogation.

En procédant de la sorte, l'interrogation trahit le problème en le démembrant : les propositions sont conçues comme des réponses, des cas particuliers de solution, considérés abstraitement pour eux-mêmes et ainsi séparés de la synthèse supérieure qui les rapporterait à un problème comme problème. La proposition et le problème sont considérés comme de même nature : ils seraient propositionnels. L'illusion empêche de voir que le

¹⁰⁸ Aristote, *Organon*, V, *Les Topiques*, I, 4, 101 b, trad. fr. Tricot, Vrin, p. 9-10.

problème est extra-propositionnel, qu'il diffère en nature de la proposition. Prisonnier de l'illusion, on rate la genèse de l'acte de penser. La dialectique (art des problèmes, du calcul des problèmes comme tels) perd son pouvoir propre, en se contentant de décalquer, de copier les problèmes sur les propositions du sens commun. La dialectique est réduite aux vraisemblances de l'opinion.

L'illusion repose en réalité sur une double croyance, concernant à la fois les problèmes et l'activité de penser dans son rapport à la vérité. La première croyance, relative aux problèmes, consiste à admettre que les problèmes sont donnés tout faits et disparaissent dans les solutions : ils sont comme des "fantômes", qui préexistent et disparaissent dans les solutions. La deuxième croyance, relative à l'activité de penser, pose que l'activité de penser et le rapport à la vérité ne commencent qu'avec la recherche des solutions à un problème déjà donné. Selon Deleuze, c'est là un double préjugé : psychologiquement infantile et socialement réactionnaire. C'est un préjugé psychologiquement infantile, car la résolution du problème est réduite à un rapport pédagogique, scolaire (le maître "donne" des problèmes à l'élève¹⁰⁹). Dans ce cas, la relation pédagogique attribue par avance les rôles : le maître "donne" le problème ; l'élève a pour tâche de le résoudre ; le maître qualifie de vrai ou de faux le résultat obtenu par l'élève. C'est également un préjugé socialement réactionnaire, car il infantilise celui qui doit résoudre un problème toujours venu d'ailleurs. On ne peut qu'être soumis au problème donné par le maître : on ne dispose pas des problèmes. Le problème est présenté comme obstacle et l'élève comme Hercule. Ce préjugé réactionnaire est "*à l'origine d'une grotesque image de la culture*" qu'on retrouve dans les "tests", les "consignes gouvernementales" ou encore les "concours de journaux" et qui invite chacun "*à choisir selon ses goûts, à condition*

¹⁰⁹ B, p. 3.

que ce goût coïncide avec celui de tous" et à être soi-même, *"étant entendu que ce moi doit être celui des autres"*¹¹⁰. Ce double préjugé empêche donc de disposer des problèmes, de participer librement à leur constitution et à leur position. Comme nous l'avons indiqué, ce double préjugé provient du choix des exemples mobilisés qui sont toujours psychologiquement puérils et socialement réactionnaires : selon Deleuze, ce sont des cas de reconnaissance, d'erreurs, de propositions simples, de solutions¹¹¹, mais des cas toujours choisis arbitrairement et érigés en modèles.

Pourtant, certains faits, pouvant servir de contre-exemples, montrent que les problèmes ne sont pas tout faits : c'est le cas notamment d'un "faux problème" donné lors d'un examen scientifique (un "*heureux scandale*", selon Deleuze) qui montre à la fois que les problèmes ne sont pas tout faits et que le livre du maître est fait par un maître nécessairement faillible. À l'inverse, certaines tentatives pédagogiques proposent aux élèves, même jeunes, de participer à la position et à la constitution des problèmes : les problèmes ne sont donc pas donnés. Ils doivent être constitués, construits et posés.

Mais les faits ne sauraient suffire, selon Deleuze. Même si "tout le monde" reconnaît que le plus important, ce sont les problèmes, il ne suffit pas de le "reconnaître en fait". Cette reconnaissance ne modifie en rien la nature attribuée au problème : ce dernier continue à être réduit à un mouvement provisoire et contingent, appelé à disparaître lors de sa résolution. Le problème ne serait qu'un moment dans la formation du savoir, *"comme si le problème ne devait son importance qu'aux conditions empiriques négatives auxquelles se trouve soumis le sujet connaissant"*¹¹². Il faut poser la question de droit, c'est-à-dire porter cette découverte au niveau transcendantal : les problèmes ne sont pas des "données" et le

¹¹⁰ DR, p. 205.

¹¹¹ DR, p. 206.

¹¹² DR, p. 206.

vrai et le faux affectent d'abord les problèmes, avant de concerner les solutions. Pourtant, les philosophes et les savants n'ont cessé de « rêver » de porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes. Mais ces tentatives ont fait surgir la seconde illusion, la figure philosophique de ce postulat.

Selon Deleuze, la figure philosophique consiste à "*décalquer les problèmes sur les propositions*" et à "*évaluer les problèmes d'après leur 'résolubilité', c'est-à-dire d'après la forme extrinsèque variable de leur possibilité de solution*"¹¹³. Cette illusion naît du présupposé de l'essence. Autrement dit, en s'efforçant de porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes, on maintient que la vérité d'un problème réside dans sa possibilité de recevoir une solution. L'illusion provient "*de ce qu'on modèle la forme des problèmes sur la forme de possibilité des propositions*".

Selon Deleuze, l'illusion philosophique commence avec Aristote qui assignait pourtant à la dialectique sa seule tâche effective : l'art des problèmes et des questions. Pour Aristote, la dialectique doit montrer comment on pose légitimement un problème : à cette fin, elle invente les sujets de syllogismes (nommés justement "problèmes") et engendre les éléments du syllogisme relatifs au sujet (les propositions). Or, Aristote constitue les problèmes en utilisant les "opinions" communes, considérées comme des "points de vue généraux", formant des "lieux communs" et permettant ainsi, lors de la discussion, de les établir ou de les réfuter. Aristote pose ainsi que le problème est vrai, s'il reçoit une solution correspondant aux "lieux communs" de l'opinion et qu'il est faux, si la solution recèle un "vice logique". Selon Deleuze, c'est la "forme logique" du possible. En somme, Aristote conçoit bien la tâche de la dialectique (inventer les problèmes et, à partir d'eux, engendrer les solutions), mais il en conçoit mal la réalisation, car il est en proie à l'illusion (décalquer les

¹¹³ DR, p. 210.

problèmes sur les propositions du sens commun ; faire dépendre la vérité des problèmes de lieux communs, de la possibilité logique de recevoir une solution - les propositions comme des cas de solution possibles).

Selon Deleuze, c'est le début de la longue histoire de la "*dénaturation de la dialectique*" : on réduit les problèmes à la forme des propositions capables de leur servir de cas de solution. Malgré sa prétention à porter la vérité jusque dans les problèmes eux-mêmes, le philosophe est toujours prisonnier de l'image dogmatique de la pensée : il renvoie la vérité des problèmes à la seule possibilité de leurs solutions. Certes, la forme de la possibilité varie à travers l'histoire de la philosophie¹¹⁴, mais l'essentiel est conservé : les problèmes sont décalqués sur les propositions et sont évalués d'après leur possibilité de recevoir une solution. Selon Deleuze, l'histoire de la dénaturation de la dialectique, commençant avec Aristote, est ponctuée de cinq grandes étapes : outre la forme logique du possible (les opinions logiques chez Aristote), Deleuze dénombre quatre autres formes de possibilité : les théorèmes géométriques, les équations algébriques, les hypothèses physiques et les jugements transcendants. Précisons le sens de ces formes.

Les deux premières formes de possibilité sont mathématiques (théorèmes géométriques et équations algébriques) : elles proviennent de la "méthode mathématique" qui prétend s'opposer à la dialectique. La forme de possibilité géométrique (théorèmes géométriques) exprime la tendance générale de la géométrie grecque : elle consiste à inférer les problèmes des théorèmes. Cela a pour effet de limiter les problèmes au profit des théorèmes et subordonner les problèmes aux théorèmes¹¹⁵, comme nous le verrons plus en détail par la suite, avec la critique de Proclus. C'est pourquoi le problème doit être nettement distingué du théorème : les théorèmes expriment et développent les propriétés

¹¹⁴ DR, p. 208.

¹¹⁵ DR, p. 208.

de l'essence simple, tandis que les problèmes concernent des événements ou affections, et témoignent d'une dégradation de l'essence, projetée dans l'imagination (le problème est imaginé résolu, lorsqu'il est donné). Cette distinction discrédite le problème et aboutit, du point de vue de la genèse, à la relégation du problème au second plan.

La forme de possibilité algébrique (équations algébriques), quant à elle, ne modifie pas la situation : "*Les problèmes sont maintenant décalqués sur les équations algébriques et évalués d'après la possibilité d'effectuer sur les coefficients de l'équation un ensemble d'opérations qui fournit les racines*"¹¹⁶. On continue à réduire les problèmes à la forme des propositions capables de leur servir de cas de solution : l'algébriste opère sur des quantités inconnues comme si elles étaient connues.

La troisième forme de possibilité (hypothèses physiques) est la possibilité physique de recevoir une solution. Cette forme est inventée par les philosophes empiristes : c'est "la probabilité" qui est la possibilité physique de recevoir une solution et qui se présente sous la forme d'hypothèses physiques.

La dernière forme de possibilité est transcendantale (jugements transcendants) : elle est l'invention de Kant. En définissant la Critique par le pouvoir de porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes, Kant était en mesure de retrouver la vraie source de la dialectique. Or, lui aussi reste encore prisonnier de l'image de la pensée, en définissant la vérité d'un problème par la possibilité de recevoir une solution. Cette possibilité est transcendantale : le problème correspond à la triple organisation du sens commun (logique, moral et esthétique) et est déterminé dans chaque cas, conformément à l'usage légitime des facultés.

¹¹⁶ DR, p. 208.

Dans ces cinq formes de possibilité (logique, géométrique, algébrique, physique et transcendante), on retrouve les deux aspects de l'illusion naturelle (confondre problèmes et propositions) et philosophique (décalquer les problèmes sur les propositions supposées préexistantes ; évaluer les problèmes en fonction de leur "résolubilité" ou de la forme extrinsèque variable de leur possibilité de solution). Victime de cette double illusion, le philosophe prétend "*porter la vérité des solutions jusqu'aux problèmes*"¹¹⁷. Or, l'essentiel lui échappe : il manque la "caractéristique interne", l'élément intérieur du problème, qui décide d'abord de sa vérité ou de sa fausseté, car la forme de la possibilité reste toujours extérieure au problème. Cette caractéristique interne, objet même de la dialectique, Deleuze la nomme le "différentiel", l'élément génétique de la pensée : c'est le différentiel seul qui peut mesurer le pouvoir de genèse intrinsèque du problème. Mais, en même temps, c'est au sein du problème même que se fait une genèse de la vérité, une production du vrai dans la pensée. En effet, la vérité ne peut pas être "donnée" dans la solution, préexistante et extérieure, transcendante, pour être ensuite "portée" dans le problème : elle ne serait ainsi qu'un simple conditionnement extérieur. C'est au sein même du problème que la vérité doit être produite : le problème doit être l'élément génétique du vrai. C'est la seule manière de renouer avec la dialectique, en substituant "*un point de vue de la genèse effective au simple point de vue du conditionnement*"¹¹⁸. C'est pourquoi la "résolubilité" doit dépendre de la caractéristique interne du problème : elle doit être déterminée par les conditions du problème, en même temps que les solutions réelles sont engendrées dans le problème. C'est la seule manière de ne pas se trouver enfermé dans le cercle de la théorie des problèmes :

¹¹⁷ DR, p. 210.

¹¹⁸ DR, p. 210.

"Un problème n'est résoluble que dans la mesure où il est 'vrai', mais nous avons toujours tendance à définir un problème par sa résolubilité"¹¹⁹.

Pour conclure sur la critique de ce septième postulat de l'image de la pensée, rappelons que sa figure naturelle confond problème et solution, tandis que sa figure philosophique présente le problème comme le décalque de la solution sur les propositions préexistantes - la vérité d'un problème étant ainsi réduite à la possibilité à recevoir une solution.

2.8- Critique du 8° postulat de la fin (ou du résultat), postulat du savoir.

Le huitième postulat est « *le postulat de la fin ou du résultat, postulat du savoir (la subordination de l'apprendre au savoir et de la culture à la méthode)* »¹²⁰.

Le dernier postulat de l'image de la pensée est le postulat du savoir qui recueille tous les autres dans son résultat et dont le moyen est la méthode. Ce postulat reprend et prolonge les analyses déjà menées dans *Nietzsche et la philosophie* et dans *Proust et les signes*. La méthode est le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés : elle est ainsi la manifestation d'un sens commun, la réalisation d'une pensée naturelle, présupposant une bonne volonté du penseur comme "décision préméditée".

La philosophie reconnaît volontiers l'importance et la dignité de l'apprentissage, comme elle le reconnaissait déjà pour la bêtise, le sens et le problème. Mais cette reconnaissance de l'apprentissage, c'est une sorte d'hommage rendu, par la philosophie, aux conditions empiriques du savoir. Cet hommage est double : on loue la noblesse de ce mouvement préparatoire, qui doit pourtant disparaître dans son résultat ; on insiste sur la spécificité de l'apprentissage qui implique du temps. Cet hommage permet d'apaiser les

¹¹⁹ DR, p. 233.

¹²⁰ DR, p. 217.

scrupules d'une conscience psychologique qui a cédé "*au savoir le droit inné de représenter tout le transcendantal*"¹²¹ : en droit, le savoir représente tout le transcendantal, tandis que l'apprendre est renvoyé au fait, à l'empirie. Autrement dit, l'apprentissage est important et digne d'intérêt, dans la mesure où il a le savoir pour fin. Apprendre n'est que "*l'intermédiaire entre non-savoir et savoir*", intermédiaire qui est "*rejeté du côté des circonstances et de l'acquisition*"¹²², qui est exclu de l'essence supposée simple, du savoir comme "*innéité*" (au sens cartésien) ou comme "*élément a priori ou même Idée régulatrice*" (au sens kantien¹²³). L'apprenti sans méthode prend ici la figure du rat dans un labyrinthe, égaré et errant au gré des circonstances et de ses acquisitions. Seul l'apprenti, armé d'une méthode, peut prétendre au savoir, à la vérité, et jouir de sa possession. Car, à l'inverse de l'apprentissage, le savoir désigne "*la généralité du concept ou la calme possession d'une règle de solution*"¹²⁴ : le savoir est ainsi défini comme abstrait, interne, immédiat et intemporel, obtenu en suivant les règles d'une méthode.

Mais, là encore, parmi les philosophes, Platon fait exception. Avec lui, apprendre est véritablement "*le mouvement transcendantal de l'âme, irréductible au savoir autant qu'au non-savoir*"¹²⁵. Autrement dit, les conditions transcendantales de la pensée doivent être prélevées sur "l'apprendre", non sur le "savoir" : elles sont déterminées sous la forme de la réminiscence, non sous celle de l'innéité. Dès lors, "*le temps s'introduit ainsi dans la pensée*"¹²⁶ et cela est central pour Deleuze. Par la réminiscence, le temps comme temps de

¹²¹ DR, p. 215

¹²² DR, p. 215.

¹²³ L'*a priori* kantien, c'est ce qui est indépendant à la fois de l'expérience et de la naissance. L'*a priori* est la qualité de certains concepts, ce qui indique une autre dimension du commencement : la dérivation (la connaissance ne commence que par l'expérience, mais n'en dérive pas).

¹²⁴ DR, p. 214.

¹²⁵ DR, p. 215.

¹²⁶ DR, p. 216. Voir aussi DR, p. 196 : la critique platonicienne de l'innéité qui ignore "*le rôle d'une forme du temps dans l'âme en fonction de la pensée pure ou de la nécessité d'une distinction formelle entre un Avant et un Après, capable de fonder l'oubli dans ce qui force à penser*".

la pensée pure s'introduit dans la pensée : "*Le temps prend la pensée*". En effet, comme nous l'avons déjà indiqué, la réminiscence platonicienne trouve son objet dans l'Idée, c'est-à-dire dans la matière spécifique de l'apprentissage (dans les questions et les problèmes en tant que tels, dans l'urgence des problèmes indépendamment de leurs solutions). Cependant, la réminiscence renvoie à un savoir que l'âme a "vu" avant de naître, mais qui a été oublié, lorsque l'âme s'est incarnée. Cela signifie qu'il y a une antériorité, irréductible à l'antériorité temporelle : cette antériorité est le caractère de la pensée. La pensée pense quelque chose comme étant déjà là et lorsque il arrive à la pensée de rencontrer les Idées, elle ne peut pas les rencontrer sans les reconnaître (la première rencontre est déjà une reconnaissance). La réminiscence est exposée dans *Ménon*¹²⁷ : en examinant le problème du rapport de l'âme avec l'Idée, Platon interroge : pourquoi la vertu ne s'enseigne-t-elle pas ? Selon Platon, la vertu n'est ni innée (don de la nature), ni acquise : il faut une faveur des dieux. L'objet de la réminiscence, c'est l'Idée comme "déjà là" : lorsque l'âme s'est incarnée, l'Idée a été oubliée ; c'est l'âme qui est la cause de cet état d'oubli. L'âme est donc en rapport de réminiscence et d'oubli avec l'Idée : l'Idée ne peut être que rappelée, car son essence est d'être oubliée. Dans *Phèdre*¹²⁸, Platon présente le mythe qui décrit la circulation des âmes avant l'incarnation et le souvenir qu'elles emportent des Idées qu'elles ont pu contempler. Selon Deleuze, dans les mythes platoniciens, l'image dominante, c'est le cercle (quelque chose qui tourne et qui revient). Les mythes sont des histoires circulaires dans lesquelles les dieux mettent de l'ordre, rendent circulaire le devenir : le cercle est la mesure du devenir. Si ce n'était pas le cas, le devenir ne serait que l'identité perpétuelle dans les

¹²⁷ Platon, *Ménon*, 80 d - 86 c. Le dialogue expose la réminiscence en rapport avec un problème de géométrie (la duplication du carré) qu'il faut comprendre avant de le résoudre.

¹²⁸ Platon, *Phèdre*, 245 c - 250. Analyse de l'âme immortelle (245 c - 246 a). Mythe de l'attelage ailé (246 a - d). Raison de la chute de l'âme dans le corps (246 d - 249 d). L'expérience amoureuse comme remémoration de l'intelligible autrefois contemplé par l'âme en dehors de sa vie incarnée (249 d - 250).

deux sens (par exemple, chaud et froid en même temps). Aussi, dans *Ménon*, au nom de la génération des contraires, devenir savant veut-il dire que le savoir naît de l'ignorance ; mais, si le savoir naît du non-savoir, le non-savoir naît du savoir. Dès lors, comment est-il possible d'apprendre ? Selon Platon, c'est parce qu'on a oublié. L'oubli vient fonder l'acte d'apprendre : apprendre, ce n'est pas acquérir un savoir, c'est retourner le mouvement d'oublier.

Mais pourquoi, selon Deleuze, tout est compromis par la réminiscence platonicienne ? Platon montre certes que le temps introduit sa différence dans la pensée et que l'apprentissage introduit son hétérogénéité, mais c'est pour mieux les soumettre à l'image dogmatique de la pensée, à la forme mythique de la ressemblance et de l'identité, "*tel passé mythique, tel ancien présent mythique*"¹²⁹. C'est ce passé mythique, introduit dans la pensée par l'apprendre, qui soumet la pensée à l'image de la pensée.

La double figure de ce dernier postulat est donc la suivante : sa figure naturelle confond apprendre et savoir, décalquant les conditions transcendantales de la pensée sur les figures de l'apprendre ; sa figure philosophique pose le savoir comme représentant la pensée pure, et assimile ainsi la pensée aux différentes figures du savoir déposé dans la culture.

Pour conclure cette analyse du chapitre III de *Différence et répétition*, récapitulons les postulats de l'image dogmatique de la pensée. Penser relève du principe d'une bonne volonté de penser et l'exercice naturel d'une faculté (1° postulat) ; cette bonne volonté a pour rôle la concorde des facultés du penseur, rendue possible par leur répartition selon le bon sens (2° postulat) ; les facultés s'exercent toujours semblablement, sur un objet supposé

¹²⁹ DR, p. 216.

identique (3° postulat) ; dans la représentation, la différence est subordonnée à l'identique et empêche la pensée de s'exercer librement (4° postulat) ; le seul négatif de la pensée est l'erreur qui est l'effet de mécanismes externes, mais qui se produit dans la pensée (5° postulat) ; en privilégiant la désignation, la proposition a la vérité qu'elle mérite d'après le sens qu'elle pose (6° postulat) ; problèmes et solutions sont confondus, par le décalque des problèmes sur les solutions préexistantes - la vérité du problème est réduite à sa résolubilité (7° postulat) ; confondant savoir et apprendre, la pensée est assimilée aux figures du savoir déposées dans la culture (8° postulat).

Ces huit postulats forment l'image dogmatique de la pensée : ils agissent en silence sans avoir besoin d'être dits. Ils écrasent la pensée sous l'image du Même et du Semblable dans la représentation : ils trahissent ainsi ce que signifie penser, en aliénant le commencement (la différence) et le recommencement (la répétition) philosophiques. En somme, l'activité de penser, écrasée par cette image, est trahie : la pensée est empêchée de s'exercer librement. C'est pourquoi Deleuze envisage une pensée sans image dont les conditions surgissent, en creux et simultanément à la critique des postulats de l'image dogmatique de la pensée.

DEUXIEME PARTIE - UNE PENSEE SANS IMAGE (la différence ou le vrai commencement et l'authentique répétition).

CHAPITRE 1 : le projet d'une pensée sans image.

L'expression "pensée sans image" apparaît à trois reprises dans *Différence et Répétition*, au chapitre III et en conclusion. Le projet deleuzien d'une pensée sans image consiste à construire "*une philosophie sans présupposés d'aucune sorte*". Dès le début du chapitre III, Deleuze présente les trois exigences d'une telle philosophie : la critique radicale de l'Image de la pensée (son point de départ), la lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non philosophie (sa différence comme vrai commencement) et enfin une pensée sans Image (sa répétition authentique)¹. En trouvant son vrai commencement (sa vraie différence), la pensée trouve simultanément son vrai recommencement (sa répétition authentique) : il s'agit d'un double surgissement simultané. La pensée sans image (recommencement) surgit en même temps qu'est menée la lutte rigoureuse contre l'Image de la pensée comme non-philosophie (commencement), précédemment critiquée. Commencer en philosophie ne consiste donc pas à fonder, mais à dénoncer et à détruire l'image dogmatique de la pensée qui écrase la pensée, la défigure et l'empêche de penser. Recommencer ne consiste pas à vouloir opérer un remaniement de la doctrine de la vérité : procéder ainsi, c'est laisser agir l'Image de la pensée qui projette une image déformante sur la pensée, en l'empêchant de véritablement commencer et recommencer. L'authentique

¹ DR, p. 172-173 : "*Dès lors apparaissent mieux les conditions d'une philosophie qui serait sans présupposés d'aucune sorte : au lieu de s'appuyer sur l'image morale de la pensée, elle prendrait son point de départ dans une critique radicale de l'Image et des 'postulats' qu'elle implique. Elle trouverait sa différence ou son vrai commencement, non pas dans une entente avec l'Image pré-philosophique, mais dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme non-philosophie. Par là même, elle trouverait sa répétition authentique dans une pensée sans Image, fut-ce au prix des plus grandes destructions, des plus grandes démoralisations, et d'un entêtement de la philosophie qui n'aurait plus pour allié que le paradoxe et devrait renoncer à la forme de la représentation comme à l'élément du sens commun*".

recommencement consiste à penser sans image, en renonçant à la forme de la représentation et à l'élément du sens commun et en s'alliant au seul paradoxe pour engendrer "penser" dans la pensée. Recommencer authentiquement, c'est donc faire naître "penser" dans la pensée.

Deleuze emprunte à Artaud l'expression "pensée sans image"². En effet, Artaud est sur la voie d'une pensée sans image qui est la conquête d'un nouveau droit irréprésentable. Les dernières lignes du chapitre III en indique le sens : "*La pensée qui naît dans la pensée, l'acte de penser, engendré dans sa génitalité, ni donné dans l'innéité ni supposé dans la réminiscence, est la pensée sans image. Mais qu'est-ce qu'une telle pensée et son processus dans le monde ?*"³. Mais ces lignes ne disent rien d'une telle pensée et de son processus d'engendrement. Comment passer du projet d'une pensée sans image à son engendrement ? C'est la conclusion du livre qui apporte la réponse, en indiquant que l'objet d'une pensée sans image est "le système du simulacre". Avec le système du simulacre, la pensée doit opérer, à la manière de l'art, sa propre révolution : elle doit opérer le passage d'une pensée soumise à l'élément de la représentation à une pensée libérée de la représentation, le passage de l'élément de la représentation à l'élément sub-représentatif. La pensée doit donc changer d'élément, à la manière de l'art pictural qui est passé du figuratif à l'abstrait, du représentatif au non représentatif⁴. En ce titre, la pensée sans image est une pensée affranchie de la représentation, de l'image et de la ressemblance.

² DR, p. 192 : "*Artaud poursuit en tout ceci la terrible révélation d'une pensée sans image et la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter*".

³ DR, p. 217.

⁴ DR, p. 354 : "*La théorie de la pensée est comme la peinture, elle a besoin de cette révolution qui la fait passer de la représentation à l'art abstrait ; tel est l'objet d'une théorie de la pensée sans image*".

CHAPITRE 2 : Les huit conditions d'une pensée sans image (la différence ou le vrai commencement).

Dans le chapitre III de *Différence et Répétition*, à la suite de la critique de chacun des huit postulats, apparaît chacune des huit conditions d'une pensée sans image : ces huit conditions forment l'image deleuzienne de la pensée. Avant de procéder à la présentation de ces conditions, insistons sur une distinction importante qui porte sur la notion de condition et qui atteste de la divergence entre Kant et Deleuze : tandis que, pour Kant, le transcendantal renvoie aux conditions de l'expérience possible, Deleuze recherche les conditions de l'expérience réelle. Les conditions de possibilité de l'expérience, telles que Kant les présente, sont générales, abstraites, donc transcendantes (elles sont censées répondre à un problème anonyme, posé par quiconque et dont la solution vaut pour quiconque), alors les conditions de l'expérience réelle, chez Deleuze, sont immanentes (ce sont les réquisits propres à un problème posé et nécessaires à la résolution de "ce" problème). Cette différence entre conditions de possibilité et réquisits permet d'entrevoir, même si on ne peut pas encore le comprendre, pourquoi Deleuze ne peut pas se satisfaire du transcendantal, tel que Kant le définit, et doit le transformer pour faire naître une pensée sans image.

Dans le chapitre III de *Différence et répétition*, Deleuze substitue, point par point, aux postulats de l'image dogmatique de la pensée, les conditions d'une pensée sans image. Autrement dit, la critique radicale et destructrice des postulats est inséparable d'une mise à jour des conditions d'une pensée libérée de l'image dogmatique. Les huit conditions, qu'une pensée sans image requiert, sont les suivantes :

- 1- Une mauvaise volonté et une impuissance à penser (DR, p. 170-171)

- 2- La violence de la rencontre du signe qui force à penser (DR, p. 180-181)
- 3- La discordance des facultés (DR, p. 184-186)
- 4- La genèse de "penser" dans la pensée (DR, p. 186-192)
- 5- Le problème de la bêtise (DR, p. 195-198)
- 6- La question du sens (DR, p. 199-204)
- 7- Les problèmes (DR, p. 205-213)
- 8- Apprendre (DR, p. 213-216)

Présentons le détail des huit conditions d'une pensée sans image.

1- Une pensée intempestive : "mauvaise volonté" et "impuissance à penser".

Au postulat du principe (bonne volonté du penseur et pensée naturellement droite), Deleuze substitue une "mauvaise volonté" et une "impuissance à penser".

Selon Deleuze, une pensée sans image requiert le renoncement à la forme de la représentation : celui qui pense sans image est celui "*qui ne se laisse pas représenter, mais qui ne veut pas davantage représenter quoi que ce soit*"⁵. C'est celui qui proteste, lorsqu'on lui attribue une pensée naturelle ("*tout le monde sait*") et une bonne volonté ("*personne ne peut nier*"). Ce protestataire est, à la fois et indissociablement, "isolé" (seul, il ignore ce que tout le monde sait) et "passionné" (non seulement il nie ce que personne, doué de raison, ne peut nier, mais il le fait du point de vue de la passion et non de la raison). Cependant, ce renoncement à la forme de la représentation ne doit être confondu ni avec une protestation provenant d'un "*préjugé aristocratique*" (qui soutiendrait que seuls quelques uns pensent et savent ce que signifie penser), ni avec une protestation isolée (un particulier isolé, mais plein de bonne volonté et de pensée naturelle).

⁵ DR, p. 171.

Penser sans image exige d'emblée, selon Deleuze, beaucoup de modestie : celui qui pense sans image est, d'une part, celui qui ne parvient pas à savoir ce que tout le monde sait et, d'autre part, qui nie ce que tout le monde est censé reconnaître. C'est donc cet être singulier, qui est "plein de mauvaise volonté", mais qui est aussi et surtout "impuissant à penser". Précisons ce que Deleuze entend par "mauvaise volonté" et "impuissance à penser".

a- Mauvaise volonté.

Une "mauvaise volonté" ne doit pas être entendue au sens courant de l'expression, qui la réduit, soit à une disposition qui exécute, de mauvaise grâce, un ordre donné, soit à un manque de volonté. Elle doit plutôt être comprise comme une obstination, un entêtement, seul capable de révoquer l'image dogmatique de la pensée qui l'empêche de penser, qui la détourne de ce qui la saisit avec violence (le signe). En acceptant l'image dogmatique rassurante du bon sens, la pensée se dérobe à la pression de l'involontaire, comme Deleuze l'a montré dans *Proust et les signes*. L'entêtement, en revanche, entraîne la pensée vers ce qui la hante et s'empare d'elle. Dès lors, elle est dessaisie de la maîtrise d'elle-même : elle est forcée de renoncer à cette volonté de maîtrise. Cet entêtement est donc une volonté paradoxale, qui renonce à la maîtrise d'elle-même et s'enracine dans la pression de l'involontaire (le signe qui force à penser).

b- Impuissance à penser.

Cependant, il n'est pas facile de renoncer à l'image dogmatique de la pensée. En découvrant que penser n'est pas ce qu'on pensait, on découvre que penser est une "passion" : c'est en devenant passif, "patient", que le penseur devient paradoxalement et

véritablement actif, qu'il conquiert sa puissance de penser. En effet, penser n'est pas donné, mais à conquérir, à engendrer dans la pensée. Tel est le paradoxe de l'engendrement, de la création de la pensée : penser s'engendre en son point d'impuissance même. C'est à partir de l'impuissance même à penser qu'est engendrée la puissance de la pensée. Il n'y a donc pas de puissance pure de la pensée, maîtresse d'elle-même, qui serait acquise une fois pour toutes et se déploierait déductivement. C'est pourquoi il faut renoncer à la reconnaissance, étrangère à l'acte de penser. Selon Deleuze, la pensée chemine en fonction de ce qui la force à penser, en se jouant à chaque fois. C'est par le dessaisissement de la maîtrise de soi, par la violence du signe, que la pensée découvre que son pouvoir de dire "Je" est illusoire : elle découvre que la pensée commence avec la rencontre qui, seule, la rend capable de penser. Autrement dit, en découvrant la puissance illusoire d'une pensée naturellement bonne, la pensée découvre simultanément son impuissance à penser, cet "effondrement central"⁶ dont parle Artaud. La pensée se bat contre ce qu'elle cesse d'être, mais se dérobe à ce qu'elle devient : elle résiste à la rencontre des signes.

c- Une pensée intempestive.

Deleuze approfondit, lors de l'analyse de cette première condition, ce que signifie l' "impuissance à penser" : elle est celle du penseur qui ne se reconnaît pas dans ce que tout le monde sait, qui dénonce tant les "*présupposés objectifs d'une culture du temps*" que les "*présupposés subjectifs d'une pensée naturelle*". Autrement dit, le penseur dénonce la dimension historique des premiers ("*culture du temps*") et la dimension éternelle des seconds ("*pensée naturelle*"). Ce penseur est "*l'Intempestif*"⁷, selon Deleuze : il est dans le temps et agit contre le temps, c'est-à-dire celui qui pense "*contre ce temps, en faveur (...)*"

⁶ DR, p. 192.

⁷ DR, p. 171.

d'un temps à venir"⁸, selon la formule nietzschéenne. La tâche du penseur consiste donc à surmonter l'alternative temporel-intemporel, historique-éternel. A la suite de Nietzsche, Deleuze découvre que l'intempestif est plus profond que le temps historique et l'éternité : contre son temps, le penseur opère la critique du monde actuel, en formant des concepts qui ne sont ni historiques, ni éternels, mais inactuels, intempestifs. Cela signifie que le concept est un objet de rencontre. Bien plus, les concepts sont "*les choses mêmes, mais les choses à l'état libre et sauvage*". Telle est l'affirmation de ce nouvel empirisme, qui n'est ni une réaction contre les concepts, ni à un appel à l'expérience vécue. Le nouveau penseur "empiriste" fait, défait et refait ses concepts, "*à partir d'un horizon mouvant, d'un centre toujours décentré, d'une périphérie toujours déplacée qui les répète et les différencie*"⁹.

Désormais, nous saisissons mieux les raisons de la dénonciation de l'image dogmatique de la pensée et de ses présupposés. Cette dénonciation provient, en réalité, de l'assimilation des présupposés (objectifs et subjectifs) à des postulats. C'est pourquoi seul ce penseur, cet être singulier, plein de mauvaise volonté et d'impuissance à penser, est sans présupposés et peut commencer véritablement. Le vrai commencement consiste à rompre avec cette image dogmatique, pré-philosophique, de la pensée, en luttant contre elle, en la dénonçant comme non-philosophie. Dès lors, en dénonçant la forme de la représentation et l'élément du sens commun, la pensée ne peut avoir qu'un allié : le paradoxe. Selon Deleuze, "*la manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe. Le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie*"¹⁰. Loin d'être un jeu de langage (une "récréation" de la pensée, jouant avec elle-même et se donnant une image compliquée et ironique d'elle-même), le paradoxe est la "passion de la pensée" dont la tâche la plus haute est, non de

⁸ DR, p. 3.

⁹ DR, p. 3.

¹⁰ DR, p. 293.

connaître, mais de penser ce qui ne peut être que penser, "l'impensable" en elle. Autrement dit, il s'agit pour Deleuze de retirer toute valeur à l'opposition dialectique d'un sens vrai à un sens faux, en affirmant le paradoxe, c'est-à-dire toujours les deux sens à la fois, conjugués¹¹, comme nous le montrerons dans l'examen de la sixième condition. En somme, le paradoxe vise à détruire l'enracinement de la philosophie dans le sens commun : son but est de briser l'alliance entre la philosophie et la doxa, de reprendre le problème de la répartition de l'empirique et du transcendantal, pour éviter que le second ne soit calqué sur le premier, et enfin de dégager son champ d'application, c'est-à-dire la théorie des facultés.

La mauvaise volonté et l'impuissance à penser sont donc la première condition d'une pensée sans image. La pensée ne peut commencer à penser qu'à la condition de détruire l'image dogmatique dont elle est prisonnière et qui la dénature, en projetant sur elle une "*image déformante*" et de se placer à ce point d'impuissance, à partir duquel seule la rencontre avec le signe la rend capable de penser. Une pensée sans image exige ainsi une pensée, pleine de mauvaise volonté et impuissante à penser, une pensée intempestive qui seule permet de commencer radicalement et de répéter avec entêtement.

2- La violence de la rencontre du signe force à penser.

Au postulat de l'idéal (ou du sens commun), Deleuze substitue la violence de la rencontre du signe qui force à penser¹².

Si penser n'est pas naturel et ne relève pas d'une décision de la volonté ("*décision préméditée*"), en quoi consiste l'acte de penser ? Contre l'image dogmatique de la pensée, certains penseurs ont déjà ouvert la voie d'une pensée envisageant de s'extraire de cette

¹¹ Voir P Montebello, *Deleuze*, Paris, Vrin, 2008 : il présente la philosophie de Deleuze comme une philosophie du paradoxe, comme une pensée qui est tissée de sept paradoxes.

¹² DR, p. 180-184.

image, même s'ils ne sont pas allés jusqu'au bout de leur tentative. Selon Deleuze, Platon, le premier, évoque la possibilité pour la pensée de s'extraire de sa subordination au sens commun.

La tentative platonicienne, présentée par Deleuze, se situe dans la *République*¹³. En reprenant ici l'analyse menée dans *Proust et les signes*, Deleuze montre que Platon distingue deux sortes de choses : "celles qui laissent la pensée tranquille", et "celles qui forcent à penser"¹⁴. Les premières, qui laissent la pensée tranquille, "n'invitent pas la pensée à un examen, parce que la perception suffit à les déterminer". En effet, la pensée est certes active, mais son activité n'a "rien à voir avec penser". Les choses sont "objets de la reconnaissance" : en reconnaissant les choses, la pensée se reconnaît elle-même. C'est "l'exemple des doigts" développé par Platon. Dans la reconnaissance, la pensée ne pense pas, mais elle est remplie de l'image d'elle-même comme reconnaissance. Si penser ne se réduit pas à reconnaître, comment sortir de la reconnaissance ?

a- La nécessité absolue de la pensée requiert la rencontre avec un signe.

Selon Deleuze, Platon propose deux solutions pour s'extraire de la reconnaissance : le doute et la certitude. Dans la *République*¹⁵, l'interlocuteur de Socrate soutient qu'on pense vraiment, lorsqu'on a "du mal à reconnaître", lorsqu'on doute de ce qu'on reconnaît. Le doute est la première solution envisagée pour sortir de la reconnaissance. Le doute peut avoir deux effets : il peut entraîner le scepticisme localisé ou constituer une méthode généralisable. Mais, quel que soit l'effet retenu, le douteux n'est que second, selon Deleuze. En effet, il suppose déjà la volonté de reconnaître et de distinguer le douteux du certain. Dès

¹³ Platon, *La République*, VII, 523 b.

¹⁴ DR, p. 181.

¹⁵ Platon, *La République*, VII, 523 c.

lors, ce qui est premier, c'est l'image dogmatique de la pensée : le douteux n'est pas une solution pour s'extraire de la recognition, car il conserve, d'une part, "*la bonne volonté du penseur et la bonne nature de la pensée*" conçues "*comme idéal de recognition*" et, d'autre part, "*cette affinité prétendue pour le vrai*". C'est pourquoi, selon Deleuze, Platon laisse, avec le doute, la pensée sous la dépendance de l'image dogmatique.

Platon envisage une seconde solution : le "certain". Cette solution consiste à sortir de la recognition en s'élevant aux certitudes que sont les vérités mathématiques. Pourtant, les vérités mathématiques ne constituent pas davantage une solution pour sortir de la recognition. Les vérités mathématiques ne sont qu'hypothétiques et ne font jamais "*naître l'acte de penser dans la pensée*". Pour l'établir, Deleuze prend l'exemple des angles d'un triangle dont la somme est égale à deux droits : cette vérité suppose "*la pensée, la volonté de penser, de penser au triangle et même à ses angles*". Cette vérité est, en réalité, pensée selon l'image dogmatique de la pensée. Lorsqu'on pense à cette égalité (la somme des angles du triangle est égale à deux droits), on ne peut pas la nier, mais on peut tout à fait penser au triangle sans penser à cette égalité. C'est pourquoi Deleuze considère que les vérités mathématiques sont hypothétiques, car elles "*supposent ce qui est en question*". Ces vérités n'ont pas de "*nécessité absolue*", mais seulement une "*nécessité relative*". Elles sont "*incapables de faire naître l'acte de penser dans la pensée*"¹⁶. Elles ne désignent que des possibilités de penser : il leur manque la "*griffe*" de la nécessité absolue. Ces vérités ne sont nécessaires que relativement à la pensée. Autrement dit, la pensée instaure "*la nécessité relative de ce qu'elle pense*"¹⁷. Pas plus que le douteux, le certain n'est une solution : dans les deux cas, la pensée est sous la dépendance de l'image dogmatique de la pensée.

¹⁶ DR, p. 181.

¹⁷ DR, p. 182.

La nécessité absolue de la pensée, c'est autre chose : elle provient de la contingence d'une rencontre avec ce qui force à penser. La nécessité est ici absolue, car penser ne dépend pas de la pensée. Penser provient "*d'une violence originelle faite à la pensée, d'une étrangeté, d'une inimitié qui seule la sortirait de sa stupeur naturelle ou de son éternelle possibilité*" : penser "*naît, par effraction, du fortuit dans le monde*". Penser n'est donc pas une disposition naturelle : c'est la violence fortuite, contingente, d'un signe rencontré qui force la pensée à penser. Dans cette rencontre, le penseur est "patient" : il subit l'effraction du signe qui ébranle son horizon de pensée, qui le contrarie. Dans la rencontre, la pensée entre en rapport avec ce qui ne relève pas d'elle, avec le "dehors". La rencontre est donc une relation qui met la pensée en rapport avec ce qui lui est absolument extérieur : elle est toujours contingente et inexplicable. En assumant les conditions de la rencontre, la pensée accepte l'inattendu, ce qu'elle ne maîtrise pas. C'est en cela qu'elle acquiert son absolue nécessité. Dès lors, penser naît du hasard, est relatif aux circonstances. Autant dire que cela heurte profondément la raison : son commencement s'appuie sur ce qui lui échappe, sur l'inexplicable dont elle ne peut pas rendre raison. Autrement dit, la pensée ne pense que dans un rapport avec ce qu'elle ne pense pas encore. Les choses qui forcent à penser sont donc dans le monde, et non dans la pensée : elles font l'objet d'une "*rencontre fondamentale et non d'une recognition*". Penser n'est donc pas un acte volontaire, mais une "*aventure de l'involontaire*", pour reprendre l'expression de Deleuze dans *Proust et les signes*. C'est pourquoi la philosophie n'a pas sa nécessité en elle-même (bonne nature et bonne volonté) : tout commence avec la "*misosophie*", c'est-à-dire avec la violence faite à la pensée par une rencontre qui la force à penser.

b- La violence du signe force à penser : l'exercice transcendant des facultés.

Mais qu'est-ce que ce "*quelque chose*" qui force à penser et qui permet de s'extraire de la reconnaissance ? Selon Deleuze, ce "*quelque chose*" peut être triplement caractérisé : c'est d'abord le signe qui force la sensibilité à sentir "*ce qui ne peut être que senti*" (le *sentiendum* ou l'être du sensible : l'insensible) ; c'est ensuite l'insensible qui rend l'âme perplexe et force la mémoire à rappeler "*ce qui ne peut être que rappeler*" (le mémorandum ou l'être du passé : l'immémorial) ; c'est enfin la mémoire transcendantale qui force la pensée à saisir "*ce qui ne peut être que pensé*" (le *cogitandum* ou l'être de l'intelligible : l'impensable). Avant d'examiner le détail de ces trois caractères et en comprendre la portée, il convient de revenir aux synthèses humiennes d'*Empirisme et subjectivité*, reprises et complétées dans *Différence et répétition* (les trois synthèses du temps) qui donnent l'explication de ces trois caractères.

Dans *Empirisme et subjectivité*¹⁸, en 1953, Deleuze entreprend la critique du sujet substantiel, en élaborant une théorie du sujet comme effet (ou résultat), en éclairant ses modes de constitution réels. Dès le premier chapitre, Deleuze soutient que "*L'empirisme essentiellement ne pose pas le problème de l'origine de l'esprit, mais le problème d'une constitution du sujet*"¹⁹. Contre la "critique" kantienne, qui s'appuie sur le sujet (Je pense) comme unité synthétique de l'aperception et qui érige le sujet transcendantal en substance, Deleuze élabore, avec Hume, une critique immanente²⁰. Selon Deleuze, Hume dégage le

¹⁸ ES, p. 100-117.

¹⁹ ES, p. 15.

²⁰ ES, p. 91-92 : "*Voici le problème : comment, dans le donné, peut-il se constituer un sujet tel qu'il dépasse le donné ? Sans doute, le sujet lui aussi est donné. Sans doute, ce qui dépasse le donné est donné, mais d'une autre façon, en un autre sens. Ce sujet qui invente et qui croit se constitue dans le donné de telle façon qu'il fasse du donné lui-même une synthèse, un système (...) La critique est empirique quand, se plaçant d'un point de vue purement immanent d'où soit possible au contraire une description qui trouve sa règle dans des hypothèses déterminables et son modèle en physique, on se demande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ?*".

"problème empirique à l'état pur" qui tient à distance tant le transcendantal que le psychologique. Bien que Deleuze pour son compte n'écarte pas le transcendantal, retenons de la lecture deleuzienne de Hume deux résultats : d'abord, "le donné n'est plus donné à un sujet", mais "le sujet se constitue dans le donné"²¹ ; ensuite, le sujet est "synthèse, synthèse de l'esprit"²², tandis que le temps est "structure de l'esprit". En effet, le donné se donne certes aux sens et suppose des organes, mais il ne faut pas prêter d'emblée à l'organisme une organisation : celle-ci lui "viendra seulement quand le sujet viendra lui-même à l'esprit". L'organisme et les sens n'ont pas en eux-mêmes immédiatement les caractères d'un sujet : ils devront les recevoir d'ailleurs. Cela signifie que les facultés ne sont pas constituées préalablement à leur usage et que, à l'encontre des synthèses actives kantienne, les synthèses humiennes sont passives et sont à l'œuvre sous les précédentes. De ces résultats, succinctement présentés, on peut déjà entrevoir la manière dont Deleuze tente de s'extraire de la représentation par l'élaboration d'une nouvelle conception de la synthèse qu'il tire de sa lecture de Hume et que *Différence et répétition* s'emploie à déployer dans le détail.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze reprend et réélabore la conception de la synthèse. Dans le chapitre II, qui a pour objectif de conquérir une conception de la répétition, libérée de la représentation, Deleuze construit une théorie du temps et des modes de constitution du sujet. Il réaffirme que la critique radicale du sujet est nécessaire, car le sujet est au cœur de la représentation : c'est sur lui que reposent la cohérence de la représentation et l'unité des facultés. Il s'agit, pour Deleuze, de dissoudre l'unité et l'identité du moi et de lui retirer toute fonction constituante. Bien qu'il "reprenne" la philosophie transcendantale kantienne, en saluant Kant d'avoir su réintroduire le temps dans la pensée, Deleuze réévalue la conception kantienne de la synthèse : Kant s'en tient à une synthèse

²¹ ES, p. 92.

²² ES, p. 100.

active et conçoit la passivité comme "réceptivité sans synthèse"²³. Ce à quoi Deleuze ne peut souscrire. En revanche, Deleuze montre que, sous les trois synthèses kantienne (appréhension, reproduction et recognition), sont à l'œuvre des synthèses passives et que le moi se constitue dans ces synthèses passives. En se démarquant des synthèses kantienne²⁴, Deleuze élabore trois nouvelles synthèses temporelles qu'il leur substitue et qui contribuent à la constitution du sujet en approfondissant son rapport au temps. La première synthèse passive de l'habitude introduit le présent actuel qui ne cesse de changer. La deuxième synthèse passive de la mémoire concerne le passé à l'état pur. La troisième synthèse active de l'avenir ouvre à l'imprévisible nouveauté. Ces trois synthèses forment une nouvelle théorie du temps, qui relie le présent, le passé et l'avenir, et contribue à la constitution du sujet. Présentons le contenu de ces trois synthèses.

La première synthèse²⁵, celle de l'habitude, est passive et rapportée au présent. Dans cette synthèse, Deleuze conjugue le thème humien avec les thèmes bergsonien et plotinien, déjà évoqués dans *Proust et les signes*. La première synthèse du temps est formée par la contraction : elle contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants ; elle constitue ainsi le présent vivant, dans lequel le temps se déploie, et produit le sujet comme effet d'une habitude. C'est par contemplation qu'on contracte. Mais, loin d'être une "hypothèse barbare ou mystique", la contemplation explique la constitution du sujet. La première synthèse désigne le niveau d'une "sensibilité vitale primaire" : l'esprit contracte en

²³ DR, p. 118.

²⁴ DR, p. 176-177 : "C'est Kant qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal. Il est l'analogue d'un grand explorateur (...) Toutefois que fait-il ? Dans la première édition de la Critique de la raison pure, il décrit en détail trois synthèses qui mesurent l'apport respectif des facultés pensantes, toutes culminant dans la troisième, celle de la recognition, qui s'exprime dans la forme de l'objet quelconque comme corrélat du Je pense auquel toutes les facultés se rapportent. Il est clair que Kant décalque ainsi les structures dites transcendantales sur les actes empiriques d'une conscience psychologique ; la synthèse transcendantale de l'appréhension est directement induite d'une appréhension empirique, etc. C'est pour cacher un procédé si voyant que Kant supprime ce texte dans la seconde édition".

²⁵ DR, p. 97-108.

lui les instants successifs. A ce niveau, l'habitude est un processus autonome selon lequel se créent des attentes et des liaisons, à partir des perceptions : elle concerne les "*habitudes primaires que nous sommes, les milliers de synthèses passives qui nous composent organiquement*". Antérieur à la représentation (avant la position d'un sujet et la constitution d'un objet), le moi est constitué par une contraction qui exclut toute initiative de sa part, toute faculté déterminée, mais qui obéit à un processus organique inconscient. C'est pourquoi on ne se contemple pas soi-même, à la manière d'une conscience réflexive, mais on n'existe qu'en contemplant, en contractant ce dont on procède. On contemple "*autre chose*" ("*l'eau, Diane ou les bois*") pour se remplir d'une image de soi-même²⁶. Plus précisément, il s'agit de la contraction matérielle de forces réelles : le vivant est présent vivant, dans la mesure où, par la synthèse de l'habitude, il contracte les forces de la matière en soutirant une différence de la répétition²⁷. Contempler, c'est soutirer. Autrement dit, cette synthèse produit l'individu comme résultat d'une habitude, d'une contraction de forces qui contemple le présent en lui soutirant l'avenir. Selon Deleuze, cette synthèse est passive, car elle est constituante sans être active : elle n'est "*pas faite par l'esprit*", mais "*dans l'esprit qui contemple*"²⁸. L'habitude est ainsi la fondation du temps, le sol mouvant occupé par le présent qui passe. En effet, dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques. En d'autres termes, la sensibilité des sens renvoie à une sensibilité primaire que nous sommes : "*Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir*"²⁹. Ces synthèses organiques se combinent avec les synthèses perceptives

²⁶ DR, p. 102.

²⁷ DR, p. 103 : "*Soutirer à la répétition quelque chose de nouveau, lui soutirer la différence, tel est le rôle de l'imagination ou de l'esprit qui contemple dans ses états multiples et morcelés*"

²⁸ DR, p. 97.

²⁹ DR, p. 99.

et se déploient dans les synthèses actives : il y a donc des niveaux de synthèses passives sub-représentatives et des combinaisons de niveaux. Tout cela forme, selon Deleuze, un "*riche domaine de signes*"³⁰, enveloppant l'hétérogène et développant le comportement, car chaque synthèse passive est "*constitutive d'un signe qui s'interprète et se déploie dans les synthèses actives*". Par exemple, les signes auxquels l'animal "sent" l'eau ne ressemblent pas aux éléments dont son organisme assoiffé manque. Deleuze précise enfin que cette synthèse est essentiellement asymétrique, dans la mesure où elle va du passé au futur, dans le présent, et oriente ainsi la flèche du temps. Cependant, cette synthèse en appelle une autre, car elle est centrée sur le présent et laisse inexplicité le passage du temps.

La deuxième synthèse³¹, celle de la mémoire, est également passive et rapportée au passé. Elle survient pour résoudre le paradoxe du présent (le passage du temps) : le présent constitue le temps, mais il passe dans ce temps constitué. Selon Deleuze, la conséquence est qu'il faut nécessairement une seconde synthèse³². Cette dernière constitue le fondement du temps : c'est la mémoire transcendantale. En effet, la mémoire empirique volontaire repose sur l'habitude, qui est fondation. Mais ce qui constitue la mémoire empirique n'est pas donné : celle-ci doit être fondée. Ce qui fonde la mémoire empirique, c'est une autre synthèse passive : la synthèse transcendantale de la mémoire. Cette dernière constitue l'être en soi du passé : elle est le principe qui, à la fois, fait passer le présent et le conserve³³, comme la lecture deleuzienne de Bergson l'a montré. Autrement dit, l'écoulement des présents successifs s'accompagne d'une mémoire : par accumulation dans le passé, la mémoire fait que chaque présent qui passe se constitue comme nouveau présent emportant

³⁰ DR, p. 100.

³¹ DR, p. 108-121.

³² DR, p. 108 : "*Il faut un autre temps dans lequel s'opère la première synthèse du temps*".

³³ DR, p. 110 : "*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 (...) La synthèse passive de la mémoire constitue le passé pur dans le temps*".

en lui tout le passé dans une synthèse continue. Pourtant, toute la question est de savoir si on peut pénétrer dans la synthèse passive et sub-représentative de la mémoire, "*si on peut vivre en quelque sorte l'être en soi du passé*", comme on vit la synthèse passive de l'habitude³⁴ : comment pénétrer dans cet en-soi du passé, sans le réduire à l'ancien présent qu'il a été ou à l'actuel présent par rapport auquel il est passé ? Autrement dit, comment le "sauver" pour nous ? Comme on l'a vu dans *Proust et les signes*, Proust relaie ici Bergson et sauve le passé de la réduction à une présence actuelle ou ancienne : par la littérature, Combray surgit comme passé pur qui n'a jamais été présent, passé virtuel, à l'état pur³⁵. Or, il semble, selon Deleuze, que la réponse a été donnée depuis longtemps : c'est la réminiscence. Celle-ci désigne une synthèse passive (mémoire involontaire) qui diffère de toute synthèse active (mémoire volontaire) : elle fait surgir ce passé pur sous la représentation, ce passé pur qui seul insiste et fournit l'élément du présent existant. Il y a donc insistance du passé virtuel dans l'actuel. Toutefois, le virtuel n'est pas déjà là, antérieur à l'actuel : il n'est pas son principe ou son origine. Mais là encore, comment pénétrer dans ce passé pur en soi et l'explorer ? La réminiscence détient-elle le secret qui permet de comprendre l'insistance du passé pur dans l'existence ? Sous quelle forme la réminiscence introduit-elle le temps ? La réponse est décevante et manifeste les insuffisances de la mémoire. Selon Deleuze, la réminiscence introduit le temps, non dans sa forme pure, mais comme "cycle physique". Par là, elle confond l'être du passé avec un être passé. Faute de pouvoir assigner un moment empirique où ce passé fut présent, elle invoque un "*présent originel ou mythique*"³⁶. Pour Deleuze, la réminiscence introduit ainsi un temps physique, périodique et circulaire, subordonné à la chronologie, en distinguant un "avant", temps

³⁴ DR, p. 115.

³⁵ DR, p. 115 : "*Combray surgit sous la forme d'un passé qui ne fut jamais présent : l'en-soi de Combray*".

³⁶ DR, p. 185.

premier pour oublier ce qu'on a vu, d'un "après", temps second de retrouver ce qu'on a oublié³⁷ et également subordonné au mouvement cosmique.

Par la troisième synthèse, ouverte sur l'avenir, la seconde synthèse est dépassée. Deleuze complète ainsi les deux synthèses passives du temps (celle de l'habitude, rapportée au présent vivant et celle de la mémoire, rapportée au passé à l'état pur) par une troisième synthèse active, rapportée à l'avenir comme éternel retour : c'est "la répétition royale"³⁸ qui comble les insuffisances de la mémoire. En effet, la seconde synthèse restait encore prisonnière de la représentation, en reposant sur un passé pur comme fondement. En revanche, la troisième synthèse est la "destination" du temps dont le statut programmatique est "*de faire de la répétition la catégorie de l'avenir*", permettant ainsi de s'extraire du fondement. Cette synthèse prend sens par rapport à la lecture deleuzienne de l'éternel retour nietzschéen : elle permet de sortir de la représentation du temps comme passage et changement, en posant une "*synthèse statique du temps*"³⁹ que Deleuze nomme "*forme vide du temps*". Cette synthèse statique ne concerne plus le contenu empirique du temps (successif et changeant), mais sa "forme" même. Toutefois, la troisième synthèse affecte le nouveau et celui-ci ne doit pas être confondu avec le futur : loin d'être une propriété de l'avenir, le nouveau relève du devenir, de la persistance de l'événement. L'avenir ne nous affecte pas comme un futur possible, déjà là, mais comme un devenir qui met en jeu tout notre passé. Avec cette dernière synthèse, c'est l'introduction du temps dans la pensée qui est "l'apport prestigieux de Kant". La troisième synthèse, comme "forme vide du temps", signifie que "*le temps sort de ses gonds*" selon la formule d'Hamlet. Lorsqu'il est dans ses gonds, le temps est subordonné aux points cardinaux, par où passent les mouvements

³⁷ DR, p. 118.

³⁸ DR, p. 125.

³⁹ DR, p. 120.

périodiques qu'il mesure (le temps comme nombre du mouvement). En revanche, sortir de ses gonds signifie le "temps affolé", libéré de sa figure circulaire trop simple, affranchi des événements, renversant ainsi son rapport au mouvement et se découvrant comme forme vide et pure. A la conception antique du temps mesuré par le mouvement des astres, se substitue la conception moderne du temps infini qui mesure le mouvement : le temps se déroule, cessant d'être cardinal pour devenir ordinal. Le temps devient un "pur ordre" : le passé et le futur sont désormais des caractères formels et fixes qui découlent d'un ordre *a priori*, formel et vide. Contrairement aux deux précédentes synthèses, respectivement fondation et fondement du temps, la troisième synthèse apparaît comme "effondrement", c'est-à-dire à la fois comme absence de fondement et comme effondrement. Avec cette dernière synthèse, le temps ne peut plus être envisagé comme fondement du sujet et comme successif : il devient hétérogène. L'effondrement, c'est la coexistence et l'échange du virtuel et de l'actuel, tous deux réels : le virtuel insiste, persiste dans l'actuel. Seule, cette dernière synthèse permet effectivement de s'extraire de la représentation.

L'analyse de ces trois synthèses du temps permet de revenir mieux armé pour comprendre chacun des trois caractères et le processus de ce qui force à penser.

Selon le premier caractère, la rencontre du signe force la sensibilité à sentir "*ce qui ne peut qu'être senti*" (le *sentiendum*) : l'objet de la rencontre, c'est "*ce qui ne peut être que senti*"⁴⁰. Contrairement au sensible dans la recognition (dans l'exercice empirique), le sensible ne peut être que senti dans l'exercice transcendant. En effet, dans la recognition, le sensible, c'est "*ce qui se rapporte directement aux sens dans un objet qui peut être rappelé, imaginé, conçu*". Ainsi le sensible est-il à la fois "*ce qui est référé à un objet qui peut être autre chose que senti*" et ce qui "*peut être lui-même visé par d'autres facultés*". L'exercice

⁴⁰ DR, p. 182.

des sens et l'exercice des autres facultés sont donc présumés dans un sens commun. En revanche, dans l'exercice transcendant⁴¹, l'objet de la rencontre "*fait réellement naître la sensibilité dans le sens*". En somme, il y a deux exercices de la sensibilité : l'exercice empirique dans lequel la sensibilité reconnaît les formes sensibles et l'exercice transcendant dans lequel la sensibilité s'ouvre et est portée à sa plus haute puissance, à la limite d'elle-même. Dans son exercice transcendant, la sensibilité ne naît à elle-même que dans la confrontation avec les signes sensibles qui lui font violence : elle est forcée de trouver le sens du signe. Ce qui est rencontré par la sensibilité, ce n'est pas une qualité sensible, un être sensible : c'est, au contraire, le signe d'un devenir, c'est l'être du sensible, c'est-à-dire l'intensité. Comme y insiste Deleuze, "*ce n'est pas une qualité, mais un signe ; ce n'est pas un être sensible, mais l'être du sensible ; ce n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné*". Mais, si on se place du point de vue d'un exercice empirique, c'est "*l'insensible*". Précisons ce point. L'insensible empirique est un insensible contingent : il est ce qui est trop petit ou trop loin pour nos sens. Dans son exercice empirique, la sensibilité se trouve donc en présence à la fois de ce qui ne peut être que senti, mais qui lui est impossible de sentir (l'insensible ou l'intensité) : elle est dès lors en présence de sa propre limite qu'est le signe. En effet, le sens commun n'est plus là pour limiter l'apport propre à la sensibilité, selon la concordance des facultés. En l'absence du sens commun, la sensibilité entre dans "*un jeu discordant*" avec les autres facultés et s'élève ainsi à un "*exercice transcendant*". Il ne s'agit donc plus de l'insensible contingent, mais de "*l'insensible essentiel*" qui "*se confond avec ce qui ne peut être que senti du point de vue de l'exercice transcendant*"⁴². En somme, tout commence avec la sensibilité qui, loin d'être une faculté innée, immuable, naît de la

⁴¹ DR, p. 186 : "*Transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde*".

⁴² DR, p. 183.

rencontre avec le signe qui la force à passer à son usage transcendant et à trouver le sens du signe : elle produit ainsi son objet transcendant (l'être du sensible). Rappelons que la genèse de la sensibilité trouve son explication dans l'analyse des synthèses précédemment menée.

Deuxième caractère : lorsque la sensibilité force, à son tour, la mémoire à se souvenir de "*ce qui ne peut être que rappelé*" (le mémorandum), l'objet de la rencontre la force à poser un problème. En effet, l'objet de la rencontre (l'être du sensible) rend l'âme "*perplexe*" et la force à poser un problème, comme si le signe (objet de la rencontre) "*était porteur de problème*", "*faisait problème*"⁴³. Selon Deleuze, le problème peut être identifié, conformément à ce que prétend Platon, à un objet singulier d'une Mémoire transcendantale qui rend possible un apprentissage en saisissant "*ce qui ne peut être que rappelé*". En réalité, comme cela a déjà été établi, la réminiscence platonicienne prétend saisir l'être du passé (l'immémorial), en même temps qu'elle est frappée d'un oubli essentiel. Or, ce qui ne peut être que rappelé est impossible à rappeler. Comment dépasser cette difficulté ? Pour Deleuze, il faut d'abord distinguer deux mémoires : la mémoire empirique et la mémoire transcendantale. La mémoire empirique s'adresse à des choses qui peuvent être saisies autrement que par celle-ci : les choses, que je rappelle, ont pu être vues, entendues, imaginées, pensées. En cas d'échec du rappel, il s'agit d'un oubli empirique : les souvenirs sont trop loin ou effacés. L'oubli est ici une impuissance contingente qui sépare des souvenirs eux-mêmes contingents. En revanche, la mémoire transcendantale saisit ce qui ne peut être que rappelé, dès la première fois : c'est l'être du passé, qui est toujours déjà passé. La chose apparaît "*en personne*" à la mémoire, c'est-à-dire à la fois rappelée et oubliée "*essentiellement*". C'est pourquoi on ne s'adresse pas à la mémoire sans s'adresser à l'oubli dans la mémoire. L'oubli existe dans le souvenir essentiel comme "*nième puissance de la*

⁴³ DR, p. 182.

mémoire à l'égard de sa limite ou de ce qui ne peut être que rappelé"⁴⁴. Mais la mémoire entre, à son tour, dans un jeu discordant et s'élève à son exercice transcendant.

Selon le troisième caractère, la mémoire transcendantale force, à son tour, la pensée à saisir "*ce qui ne peut qu'être pensé*" (le *cogitandum* ou l'Essence : l'être de l'intelligible). L'être de l'intelligible ne doit pas être confondu avec l'intelligible qui est le mode sous lequel on pense ce qui peut être autre chose que pensé (senti, rappelé, imaginé, pensé). L'être de l'intelligible est la "*nième puissance de la pensée*", c'est-à-dire l'impensable : ce qui ne peut être que pensé. La pensée entre ainsi, à son tour, dans un jeu discordant et s'élève à son exercice transcendant.

En somme, ce "*quelque chose*" qui force la pensée est triplement caractérisé dans l'usage transcendant : c'est la sensibilité forcée, par la rencontre du signe, de sentir le *sentiendum* (l'insensible ou ce qui ne peut être que senti), qui force à son tour la mémoire à se souvenir du mémorandum (l'immémorable ou ce qui ne peut être que rappelé) ; et la mémoire force à son tour la pensée à saisir le *cogitandum* ou l'Essence (l'impensable ou ce qui ne peut être que pensé) : du *sentiendum* au *cogitandum*, s'est développée la violence qui force à penser.

Par cette violence, "*chaque faculté est sortie de ses gonds*"⁴⁵. Cela signifie que les facultés modifient leur effort : dans leur usage habituel, empirique, les facultés restent dans leurs "gonds", c'est-à-dire convergent sous l'effet de la forme du sens commun. Maintenu dans l'élément empirique de la doxa, chacune contribue à l'effort commun et convergent, de reconnaître un objet. En revanche, "*sortir de ses gonds*" consiste, pour chaque faculté, à briser, pour son propre compte, la forme du sens commun "*pour atteindre à sa nième puissance*". Chaque faculté s'extrait ainsi de l'effort convergent pour s'engager dans un

⁴⁴ DR, p. 183.

⁴⁵ DR, p. 184.

effort divergent, "*chacune étant mise en présence de son 'propre' en ce qui la concerne essentiellement*"⁴⁶. Dans cette discorde des facultés, chacune affronte sa limite : elle ne converge plus avec les autres facultés, mais diverge⁴⁷ ; elle reçoit ou transmet la violence qui la met face à son propre élément, disparate et incomparable.

C'est pourquoi la tentative de Platon, présentée plus haut, de distinguer deux sortes de choses ("*celles qui laissent la pensée tranquille*", et "*celles qui forcent à penser*") échoue, selon Deleuze : cet échec est attesté par l'analyse de la nature des limites de chaque faculté. En effet, chacune ne brise qu'en apparence le modèle de la reconnaissance. Dans la sensibilité, selon Platon, ce qui est rencontré, c'est une "*sensation contraire en même temps*" : par exemple, dans le "texte des doigts" de la *République*, "*le dur n'est jamais dur sans être mou aussi, puisqu'il est inséparable d'un devenir ou d'une relation qui mettent en lui le contraire*". C'est donc la coexistence des contraires, du plus et du moins, dans un devenir qualitatif illimité, qui constitue le signe qui force à penser. Mais, en définissant la sensibilité par cette forme de contrariété qualitative, Platon confond, selon Deleuze, l'être du sensible avec un simple être sensible. Cette confusion se confirme avec l'examen de la réminiscence : tandis que la reconnaissance porte sur un objet perceptible ou perçu, la réminiscence porte sur un autre objet, enveloppé dans le précédent, qui sollicite d'être reconnu pour lui-même indépendamment d'une perception distincte. Ce dernier objet, enveloppé dans le signe, devrait être "*à la fois le jamais-vu et pourtant le déjà-connu*" : il semble, dès lors, avoir été vu "*dans une autre vie, dans un présent mythique*"⁴⁸. Selon Deleuze, par cette dernière affirmation, sont trahies à la fois la nature de la rencontre (elle s'oppose à toute

⁴⁶ DR, p. 184.

⁴⁷ Cette divergence des facultés peut être illustrée par l'exemple que rapporte J. Simont dans *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze – Les « fleurs noires » de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 401, note 33 : un étudiant en sciences économiques, inscrit en cours de danse, se retrouve les yeux bandés et "*devient, lorsque s'élève une musique de Bartok, aussi fou que la folle musique*" – exemple emprunté à J. Harrison – *Légendes d'automne*, 10-18, p 116.

⁴⁸ DR, p. 185.

reconnaissance possible) et la nature de la mémoire transcendante (elle est "*conçue sous la forme de la similitude dans la réminiscence*"). La réminiscence platonicienne confond donc l'être du passé avec l'être passé. Pourtant, Deleuze reconnaît l'originalité du concept platonicien de réminiscence : cette dernière introduit, en effet, la durée du temps dans la pensée et établit ainsi une opacité propre à la pensée : cette opacité permet à une mauvaise volonté d'être secouée du dehors par le signe. Mais le temps, introduit par la réminiscence, n'est pas l'essence du temps, mais le temps "physique" qui égare la pensée, supposée avoir une bonne nature. En réalité, "*la réminiscence est encore un refuge pour la reconnaissance*"⁴⁹ et Platon ne fait que décalquer l'exercice de la mémoire transcendante sur la figure de son exercice empirique. Dans la pensée, enfin, l'Essence (ou l'impensable) est déterminée comme "*le contraire séparé*". Sous la contrainte de la réminiscence, la pensée est forcée de penser la forme de l'Identité réelle qui définit l'Essence : par exemple, la Grandeur n'est rien d'autre que grande, la Petitesse n'est rien d'autre que petite, etc.. . C'est dire par là qu'il y a une affinité de la pensée avec le vrai, donc une bonne nature de la pensée, fondée sur la forme d'analogie dans le Bien. Platon dresse ainsi la première image dogmatique et moralisante de la pensée.

En somme, en même temps que Platon découvre l'exercice transcendant des facultés, il en neutralise les effets, en subordonnant la pensée "*aux formes d'opposition dans le sensible, de similitude dans la réminiscence, d'identité dans l'essence, d'analogie dans le Bien*"⁵⁰ : il prépare ainsi le monde de la représentation et recouvre l'exercice de la pensée d'une image dogmatique qui la présuppose et la trahit.

c- Expliquer le sens impliqué dans le signe.

⁴⁹ DR, p. 185.

⁵⁰ DR, p. 186.

Pour comprendre la portée de l'exercice transcendant des facultés, par lequel chaque faculté s'extirpe de son exercice convergent (reconnaître un objet) pour s'engager dans un effort divergent et affronter sa propre limite, il convient de revenir sur la notion de signe dont Deleuze a repris l'analyse dans *Spinoza et le problème de l'expression*⁵¹. L'approche du signe, développée dans *Proust et les signes*, en faisait une "matière" qui se diversifie : un être, un objet, une chose ou une qualité sont des "matières" qui émettent des signes. Or, cette approche est complétée par l'apport de la lecture deleuzienne de Spinoza. Deleuze publie, en 1968, *Spinoza et le problème de l'expression*, ouvrage dans lequel le signe y est envisagé selon une autre perspective dont il tire un résultat très important : le signe est saisi comme une force qui affecte.

Dans *Spinoza et le problème de l'expression*, Deleuze centre son attention sur le problème de l'expression, fidèle en cela à sa lecture des philosophes. Il considère le problème de l'expression⁵² comme le problème central de la pensée spinoziste. Ce problème oriente sa lecture : il commande notamment son combat contre la transcendance du sens et son équivocité. Pour conquérir l'univocité et l'immanence⁵³, Spinoza lutte, selon Deleuze, contre trois notions : l'équivocité, l'éminence et l'analogie⁵⁴ et découvre dans le concept d'expression une arme dans son combat contre la transcendance du sens. Dans cette lutte qui implique à la fois une critique du sens et du signe, Deleuze est amené à reprendre la

⁵¹ Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968 (désormais noté SPE).

⁵² SPE, p. 209 : "La force d'une philosophie se mesure aux concepts qu'elle crée, ou dont elle renouvelle le sens et qui impose un nouveau découpage aux choses et aux actions. Il arrive que ces concepts soient appelés par le temps, chargés d'un sens collectif conforme aux exigences d'une époque, et soient découverts, créés ou recréés par plusieurs auteurs à la fois. Il en est ainsi pour Spinoza et Leibniz et le concept d'expression".

⁵³ SPE, p. 309-310 : "Loin que l'expression chez Spinoza se réconcilie avec la création ou l'émanation, elle les expulse au contraire, elle les rejette du côté des signes inadéquats ou du langage équivoque. Spinoza accepte le 'danger' proprement philosophique impliqué dans la notion d'expression : l'immanence, le panthéisme. Bien plus, il parie pour ce danger-là. Chez Spinoza, toute la théorie de l'expression est au service de l'univocité ; et tout son sens est d'arracher l'Être univoque 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".

⁵⁴ SPE, p. 40 : "Nous croyons que la philosophie de Spinoza reste en partie inintelligible si on n'y voit pas une lutte constante contre les trois notions d'équivocité, d'éminence et d'analogie". Pour une analyse détaillée de cette triple critique, voir A Sauvagnargues, *Deleuze, L'empirisme transcendantal*, op.cit., VII, p. 149-156.

théorie du signe présentée dans *Proust et les signes*. Avec Spinoza, Deleuze opère la critique du signe, articulée à une critique de l'équivocité du sens transcendant, au nom de l'univocité de la substance. Ici, l'adversaire de Spinoza est Descartes. Contre Descartes, il affirme l'univocité de l'être, en renonçant à penser hiérarchiquement la pensée et la matière et à accorder la prédominance à la pensée. Selon Deleuze, Dieu (ou la nature) est, pour Spinoza, la seule cause qui reste en soi pour produire et dont l'effet ne s'extériorise pas, ne se sépare d'elle. L'affirmation de l'univocité de l'être signifie que l'être se dit en un seul et même sens, mais que tout, dont il se dit, diffère. Autrement dit, l'être, c'est ce qui diffère. Suivant l'univocité spinoziste, la substance s'exprime dans ses attributs qui, à leur tour, s'expriment dans leurs modes. Mais l'univocité conduit Spinoza à opérer une critique du signe, considéré comme équivoque et à séparer et opposer deux domaines : celui de l'expression univoque et celui des signes toujours équivoques⁵⁵. Selon Deleuze, cette opposition permet à Spinoza de construire une typologie des signes, qui sont radicalement rejetés dans l'inadéquat, car les signes "*forment l'unité du premier genre de connaissance*" et "*définissent une pensée qui reste inadéquate, enveloppée, non expliquée*"⁵⁶. Il dégage trois types de signes : les signes indicatifs, les signes impératifs et les signes de révélation.

Les signes indicatifs⁵⁷. Le signe indicatif est l'idée d'un effet saisi dans des conditions qui le séparent de ses causes. Par exemple, l'effet d'un corps sur le nôtre est saisi en fonction, d'une part, d'un état momentané de notre constitution variable et, d'autre part, de la présence de ce corps extérieur dont nous ignorons la nature. Il est indicatif, dans la

⁵⁵ SPE, p. 165 : "*L'opposition des expressions et des signes est une des thèses fondamentales de Spinoza*".

⁵⁶ SPE, p. 269.

⁵⁷ SPE, p. 268 : "*A l'état de nature : Je perçois les objets au hasard des rencontres, d'après l'effet qu'ils ont sur moi. Cet effet n'est qu'un 'signe', une 'indication' variable. Cette connaissance est une connaissance par expérience vague ; et vague, selon l'étymologie, renvoie au caractère hasardeux des rencontres. Ici, nous ne connaissons que son 'ordre commun', c'est-à-dire l'effet des rencontres entre parties suivant des déterminations purement extrinsèques*".

mesure où il indique, à la fois, l'état de notre corps et la présence d'un corps extérieur. Ces indications fondent un ordre de signes équivoques.

Les signes impératifs⁵⁸. Le signe impératif est la cause même, mais saisie dans des conditions telles qu'on n'en comprend ni la nature, ni le rapport avec l'effet. Dans l'analyse du célèbre exemple de Spinoza : "*Adam a mangé le fruit défendu*", Deleuze précise qu' "*il ne faut pas croire que Dieu ait défendu quelque chose à Adam. Simplement, il lui a révélé que ce fruit était capable de détruire son corps et d'en décomposer le rapport*"⁵⁹. Dieu révèle, en réalité, à Adam que le fruit l'empoisonnera, parce qu'il agira sur son corps en en décomposant le rapport. Or, Adam interprète l'effet comme une sanction et la cause comme une loi morale, parce qu'il croit que Dieu lui fait signe. Dès lors, la morale compromet toute conception de la loi qui est réduite à une borne de la puissance. Interpréter la vérité éternelle comme un impératif, c'est en ignorer la nature qui est l'ordre de composition et de décomposition des rapports. Les signes impératifs ont, en réalité, pour fonction de se faire obéir.

Les signes de révélation⁶⁰. Le signe de révélation est la garantie extrinsèque de l'idée dénaturée de la cause et de la mystification⁶¹ de la loi, déjà présentées dans le second type de signes. Dans les faits, les signes de révélation varient pour chacun des hommes et en

⁵⁸ SPE, p. 268-269 : "*Mais, avec le langage et l'état civil, se développe une seconde sorte de signes : non plus indicatifs mais impératifs. Des signes nous paraissent dire ce qu'il faut faire pour obtenir tel résultat, pour réaliser telle fin : cette connaissance est par oui-dire. Ainsi, dans l'exemple fameux de Spinoza, un signe représente l'opération que nous 'devons' faire sur trois nombres pour trouver le quatrième. Lois de la nature ou règles techniques, il est inévitable que toute loi nous apparaisse sous une forme morale, précisément dans la mesure où nous n'en avons pas une connaissance adéquate ; une loi nous paraît morale, ou de type moral, chaque fois que nous en faisons dépendre l'effet d'un signe impératif (et non des rapports constitutifs des choses)*".

⁵⁹ SPE, p. 226.

⁶⁰ SPE, p. 269 : "*A ce premier genre de connaissance, il faudrait joindre l'état de religion, c'est-à-dire l'état de l'homme par rapport à un Dieu qui lui donne une révélation (...) Cet état de religion n'en est pas moins dans le premier genre : précisément parce qu'il fait partie de la connaissance inadéquate, parce qu'il est fondé sur des signes et se manifeste sous forme de lois qui commandent et ordonnent (...) Les signes de la révélation constituent une troisième sorte de signes et définissent la religion des prophètes, religion du premier genre ou de l'imagination*".

⁶¹ SPE, p. 247.

fonction des prophètes qui traduisent l'équivocité de la parole divine en commandements impératifs : comme les signes précédents, ils nous font obéir⁶². Ce sont des idées inadéquates, *"des notions imprimées dans l'imagination pour nous faire obéir, nous faire servir un Dieu dont nous ignorons la nature"*⁶³.

Cette typologie des signes aboutit au résultat suivant : comme nous ne comprenons pas l'expression par la raison, nous la traduisons en termes d'obéissance à la morale et de soumission pratique. Selon Deleuze, Spinoza comprend la philosophie comme entreprise de démythification : en diminuant les croyances superstitieuses qui nous asservissent, la philosophie nous libère de la servitude. Avec Spinoza, Deleuze renforce l'opposition entre l'expression univoque et les signes équivoques, en séparant les domaines de l'éthique et de la morale. L'éthique est affaire de nécessité, de lois de la nature, de pouvoir et de puissance, de genres de vie. En revanche, la morale renvoie aux règles du devoir qui interdisent et commandent. A la différence de la morale qui se rapporte à des valeurs transcendantes, l'éthique est affaire de sentiments et de conduites et se rapporte à des modes d'existence⁶⁴. Deleuze réinvestit ainsi les résultats obtenus dans sa lecture de Nietzsche. La tâche proprement éthique est *"d'aller jusqu'au bout de ce qu'on peut"* et son modèle, c'est le corps. Le corps étend sa puissance jusqu'au bout de ce qu'il peut, c'est-à-dire remplit son pouvoir d'être affecté, en augmentant sa puissance d'agir et en produisant des affections actives. C'est pourquoi il n'y a ni Bien, ni Mal en général, mais un bon ou un mauvais rapport. Contrairement au Bien et au Mal, le bon et le mauvais ne sont pas des "absolus", mais sont relatifs aux rapports objectifs qui, à l'occasion d'une rencontre, favorisent ou détruisent mon

⁶² SPE, p. 165.

⁶³ SPE, p. 43.

⁶⁴ SPE, p. 248 : *"Il y a des choses qu'on ne peut faire ou même dire, croire, éprouver, penser, qu'à la condition d'être faible, esclave, impuissant ; d'autres choses qu'on ne peut faire, éprouver, etc., qu'à condition d'être libre et fort. Une méthode d'explication des modes d'existence immanents remplace ainsi le recours aux valeurs transcendantes"*.

rapport : il y a des rencontres fécondes (convenances qui augmentent ma puissance) ou destructrices (disconvenances qui réduisent ou détruisent ma puissance). Spinoza fixe ainsi une double tâche pratique à la philosophie : la première est de dénoncer toutes les mystifications, toutes les "superstitions" qui nous séparent de ce que nous pouvons, qui diminuent notre puissance d'agir et dont la source est un mélange d'avidité et d'angoisse, ces passions tristes qui nous livrent aux fantômes ; la deuxième tâche est d'organiser de façon rationnelle les bonnes rencontres qui augmentent notre puissance et nous affectent de joie.

La différence qu'institue Spinoza entre l'éthique et la morale et qui prolonge la distinction entre l'expression univoque de la raison et les signes équivoques de l'imagination, semble introduire une séparation nette entre la raison et les signes et discréditer définitivement le signe, réduit à un auxiliaire de l'obéissance et de la servitude. Le signe est l'idée inadéquate d'un effet de l'imagination (non de la raison) et témoigne d'un état de notre corps (non d'une cause réelle) : il a une fonction sociale et politique, il est au service du pouvoir qui s'adresse à notre imagination et sert à nous faire obéir. Deleuze adhère à cette critique des signes, envisagés selon les enjeux sociaux de leur usage. Mais la différence entre éthique et morale permet surtout à Deleuze de faire une découverte d'une grande importance. En considérant l'existence réelle des signes, la critique de Spinoza porte sur l'exposition des rapports de forces dont les signes sont affectés et par lesquels ils nous affectent. Les signes réclament une description qui expose les rapports de forces par lesquels ils produisent leurs effets. Les signes sont donc des forces qui affectent : ils relèvent de rencontres, de composition de rapport et de variation de puissance. Il ne s'agit plus de juger l'existence à l'aune de valeurs transcendantes, comme l'exige la morale, mais de décrire les modes d'existence, les "manières de vivre", comme le recommande l'éthique.

Même si Deleuze ne renonce pas pour autant à dénoncer et à combattre certains modes d'existence, ceux-ci ne seront pas "jugés", mais dénoncés et combattus en fonction des types de rencontres et de forces rencontrées, évalués selon la convenance ou la disconvenance, l'augmentation ou la diminution de forces vitales. Cette découverte majeure sera reprise plus tard par Deleuze pour construire, à partir d'une nouvelle lecture de Spinoza, une nouvelle théorie du signe⁶⁵.

Pourtant, avec le rejet spinoziste des signes, apparaît une difficulté : Comment Deleuze peut-il intégrer le discrédit spinoziste à l'égard du signe ? Ce discrédit est-il compatible avec la genèse d'une pensée qui naît de la rencontre violente avec les signes, si ces derniers sont appréhendés négativement ? Il convient toutefois d'être nuancé et revenir au texte. Deleuze indique que, pour Spinoza, le signe en tant qu'idée inadéquate peut cependant avoir une certaine positivité⁶⁶ : les signes sont un "premier pas" vers l'expression. C'est à partir de cette positivité qu'on peut former l'idée de ce qui est commun au corps affectant (corps extérieur) et au corps affecté (mon corps). Les signes n'ont pas pour référent direct des objets. Les états du corps (affections) et des variations de puissance (affects) renvoient les uns aux autres, tandis que les signes renvoient aux signes. Par là, Deleuze obtient un résultat d'une grande importance. Dans *Proust et les signes*, le signe relevait d'une "matière" qui se diversifie : il est désormais une force affectante.

Ce nouvel apport permet d'approfondir davantage la notion de signe. Dans *Proust et les signes*, ce qui échappe à la représentation, c'est le signe. Le signe, c'est ce qui est rencontré et non reconnu. Lorsque le monde extérieur fait signe dans la rencontre, il perd son unité rassurante et homogène. Bien plus, il n'y a de rencontre qu'avec le signe, car le

⁶⁵ Deleuze, *Spinoza, philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1983.

⁶⁶ SPE, p. 135 : "Sous son premier aspect, l'idée inadéquate est fausse ; mais, sous le deuxième, elle contient quelque chose de positif, donc quelque chose de vrai (...) Il y a donc quelque chose de positif dans l'idée inadéquate, une sorte d'indication qu'on peut saisir clairement".

signe est, à la fois, ce qui est différent de la pensée et ce qui est extérieur à elle. Le signe est ce que la pensée ne pense pas : il est ce qu'elle ne sait pas penser et ce qu'elle ne pense pas encore. Autrement dit, le signe n'est pas encore pensable et la pensée n'a pas encore le désir de le penser. En ce sens, il n'y a pas d'affinité de la pensée avec le signe. Dès lors, il est là, non reconnu, à la fois impensé ou impensable, mais devant être pensé. Mais, rencontrer le signe, ce n'est pas le reconnaître, mais l'éprouver comme non reconnaissable. La rencontre, c'est donc la mise en échec de la recognition. Lorsqu'elle ne rencontre pas le signe, la pensée reste une simple faculté qui pense abstraitement, qui se contente de réfléchir sur les données de la représentation. Elle demeure une simple faculté, une simple possibilité sans réelle capacité : elle opère réflexivement dans l'horizon homogène et fermé de la représentation. C'est pourquoi le signe, qui vient du dehors, engage la pensée dans une aventure étrange : il la force à penser. Autrement dit, la pensée est forcée à développer le signe qui implique son sens, en l'expliquant. Le signe n'est ni objet de représentation, ni signification claire, ni contenant d'un contenu caché. Le propre du signe est d'impliquer, d'envelopper ou encore d'enrouler : le signe implique le sens comme mouvement de la pensée. Penser, c'est expliquer le sens impliqué dans le signe. Selon Deleuze, la pensée explique le signe en créant, en développant l'idée qui est dans le signe, enveloppée à l'état obscur.

La deuxième condition d'une pensée sans image peut être formulée ainsi : la pensée ne pense que contrainte par la rencontre violente de signes l'affectant et faisant naître les facultés à elles-mêmes, en les portant à leur limite, à leur exercice transcendant. Transmis par la sensibilité jusqu'à la pensée, le signe force la pensée à saisir "*ce qui ne peut être que pensé*", l'impensable.

3- La discordance des facultés.

Au postulat du modèle (la recognition comme exercice concordant des facultés), Deleuze substitue la discordance des facultés⁶⁷.

Dans l'histoire de la philosophie, une tentative pour s'extraire de l'image dogmatique de la pensée avait vu le jour avec Kant qui découvrait le domaine du transcendantal. Pour montrer l'originalité de la découverte kantienne, Deleuze poursuit l'analyse de l'exercice transcendant des facultés. Comme l'examen de la condition précédente l'a montré, l'exercice transcendant de chaque faculté n'est pas un exercice au cours duquel les objets d'une faculté seraient hors du monde, comme pourrait le laisser croire le sens ordinaire du terme "transcendant". Lors de son exercice transcendant, c'est-à-dire divergent ou disjoint, chaque faculté saisit, au contraire, dans le monde les objets qui la concernent exclusivement et qui la font "*naitre au monde*"⁶⁸. C'est pourquoi il est primordial de distinguer l'exercice empirique et convergent d'une faculté de son exercice transcendant et divergent. Dans son exercice empirique, une faculté appréhende ce qui peut être saisi du point de vue de sens commun, par elle et aussi par d'autres facultés. Dans ce cas, le sens commun mesure ce qui revient à chacune d'elles dans leur collaboration. En revanche, dans son exercice transcendant, une faculté appréhende ce qui la concerne exclusivement et seul un "empirisme supérieur" permet d'explorer le domaine et les régions de cette faculté. Cet empirisme supérieur ne peut toutefois pas être induit des formes de l'empirisme ordinaire, déterminées par le sens commun.

a- L'empirisme supérieur ou empirisme transcendantal.

⁶⁷ DR, p. 184-186.

⁶⁸ DR, p. 186.

Deleuze n'a cessé de revendiquer l'empirisme comme le but supérieur de la philosophie et cela, dès *Empirisme et subjectivité*. L'empirisme est un courant de la philosophie qui repose sur l'articulation de la pensée avec l'expérience. Hume en est une grande figure et c'est chez lui que Deleuze trouve son point de départ. L'empirisme de Hume affiche nettement son refus de toute philosophie du sujet constituant ou de la conscience originaire. Comme cela a été indiqué plus haut, l'originalité de l'empirisme humien est de se présenter comme une critique du sujet. Plutôt que de comprendre l'empirisme en le réduisant à une recherche sur l'origine de la connaissance, comme l'histoire de la philosophie le présente habituellement, Deleuze montre que le problème central de Hume est celui de la constitution du sujet dans le donné. Loin d'être originaire, le sujet est second, dérivé, émergeant passivement du donné, produit d'un processus dont il s'agit de découvrir les principes. Autrement dit, le sujet est le produit d'un processus dont les principes (l'habitude et l'attente) règlent ses comportements, en uniformisant ses expériences et lui permettant ainsi d'anticiper et d'agir efficacement. En somme, le sujet est passif et constitué dans le donné. La genèse du sujet suppose donc d'en revenir à une situation antérieure au sujet constitué et à sa séparation d'avec l'objet, à "*l'empirisme à l'état pur*", déjà évoqué. Cette situation, c'est celle du donné, c'est-à-dire "*le flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions (...) le mouvement, le changement, sans identité ni loi*"⁶⁹. Le donné n'est pas le vécu d'un sujet ou les états d'une conscience, mais l'expérience pure, d'aucun sujet, ni d'aucun objet. Dès lors, dans l'expérience pure, le sujet est destitué de toute initiative constituante.

Cependant, Deleuze ne suit pas l'empirisme de Hume jusque dans ses conséquences ultimes. En effet, l'empirisme humien se donne pour tâche de décrire l'expérience, en

⁶⁹ ES, p. 92-93.

élaborant une science de la nature humaine, qui rendrait compte des opérations de l'esprit par lesquelles on connaît et on agit dans le monde⁷⁰. Deleuze ne suit pas cette voie ouverte par Hume, mais réoriente l'empirisme en s'appuyant sur Bergson, dont l'empirisme supérieur a pour but de penser le devenir (non le tout fait, mais le "se faisant") en allant au-delà de la description de l'expérience : il s'agit, non pas de rompre avec l'expérience, mais de s'enfoncer en elle. L'empirisme bergsonien exige de dépasser la condition humaine, d'aller chercher l'expérience à sa source : non décrire l'expérience, mais plutôt en dégager les conditions, comme nous l'avons montré dans *Proust et les signes*. Pour y parvenir, Bergson élabore une méthode "rigoureuse et précise", c'est-à-dire transcendante qui ouvre à la durée. Deleuze reprend le contenu des articles de 1956 sur Bergson, en le réorganisant, dans *Le Bergsonisme*⁷¹, publié en 1966. Il dégage notamment les règles de la méthode de l'intuition⁷². L'empirisme bergsonien est réinvesti par Deleuze pour élaborer l'empirisme transcendantal. A l'instar de Bergson, il ne s'en tient pas à l'expérience, mais il remonte jusqu'à ses conditions. Les conditions ne sont ni des conditions abstraites et générales de l'expérience, ni les conditions de possibilité de l'expérience : ce sont les conditions de l'expérience réelle qui sont déterminées dans des "*percepts purs*", percepts qui sont réunis

⁷⁰ ES, p. 152.

⁷¹ Dans le premier chapitre du *Bergsonisme*, Deleuze présente les cinq règles de la méthode bergsonienne d'intuition qu'il caractérise comme "*essentiellement problématisante (critique des faux problèmes et inventions des vrais), différenciante (découpages et recoupements), temporalisante (penser en termes de durée)*". Les règles de la méthode sont les suivantes : 1- "*Porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes*" (p. 3) ; 2- "*Les faux problèmes sont de deux sortes : les 'problèmes inexistants' qui se définissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du 'plus' et du 'moins' ; les 'problèmes mal posés' qui se définissent en cela que leurs termes représentent des mixtes mal analysés*" (p. 6) ; 3- "*Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel*" (p. 11) ; 4- "*Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant les articulations naturelles ou les différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel*" (p. 21) ; 5- "*Poser les problèmes et les résoudre en fonction du temps plutôt que de l'espace*" (p. 22).

⁷² B, p. 17 : "*Bergson parle 'd'aller chercher l'expérience à sa source, ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine'*".

en un "concept taillé sur la chose même, qui ne convient qu'à elle"⁷³. Seul un empirisme s'inspirant de l'empirisme supérieur bergsonien peut permettre d'explorer le domaine et les régions de chaque faculté, dans son exercice transcendant, au cours duquel elle appréhende ce qui la concerne exclusivement. Tel est l'empirisme transcendantal que construit Deleuze.

b- Le dérèglement des facultés.

Penser un empirisme supérieur nécessite, selon Deleuze, la réhabilitation de la doctrine des facultés, longtemps discréditée. C'est ce à quoi il s'est employé dans la monographie consacrée à Kant, *La philosophie critique de Kant*, dont le sous-titre est précisément la "*Doctrine des facultés*". Selon Deleuze, il faut porter chaque faculté au point extrême de son dérèglement. En quoi consiste ce dérèglement ? Il s'agit de placer chaque faculté dans la situation où elle subit une triple violence : la violence de ce qui la force à s'exercer ; la violence de ce qu'elle est forcée de saisir ; la violence de ce qu'elle est seule à pouvoir saisir (l'insaisissable du point de vue de l'exercice empirique). Par cette triple violence, chaque faculté découvre la "*passion qui lui est propre*", c'est-à-dire "*sa différence radicale et son éternelle répétition*", "*comme l'engendrement instantané de son acte et l'éternel ressassement de son objet, sa manière de naître en se répétant déjà*"⁷⁴. Pourtant, il ne s'agit pas pour Deleuze d'élaborer une nouvelle doctrine des facultés, même si cette élaboration ne semble pas manquer d'intérêt⁷⁵. La tâche qu'il se fixe est tout autre : il s'agit

⁷³ B, p. 19. Selon Deleuze, le percept pur est obtenu, non en s'élevant au-delà de l'expérience vers un concept, mais s'enfonçant dans l'expérience. Dans *La pensée et le mouvant*, Bergson invite à s'insérer dans la perception des choses pour la creuser et l'élargir (p. 1370), sans sacrifier aucun aspect du réel. Cette extension des facultés de percevoir est possible, comme l'art suffit à le montrer : les artistes nous montrent ce qui n'était pour nous que "*vision brillante et évanouissante*", recouverte par la vision pâle et décolorée de notre perception ordinaire. Le percept est une perception qui devient indépendante du sujet qui perçoit.

⁷⁴ DR, p. 186.

⁷⁵ On pourrait évidemment élargir le questionnement précédent aux autres facultés connues (la vitalité, la sociabilité, etc.) ou aux facultés à découvrir (on ne peut pas préjuger de cette recherche). Selon Deleuze, cette incertitude, quant aux résultats de la recherche des facultés à découvrir, n'est pas du tout regrettable. Bien

de mettre à jour les "*états libres ou sauvages de la différence en elle-même*"⁷⁶ qui sont seuls capables de porter les facultés à leurs limites respectives. Quand chaque faculté disjointe communique à l'autre la violence qui la porte à sa propre limite – de la sensibilité à l'imagination, de l'imagination à la mémoire, de la mémoire à la pensée – c'est à chaque fois une libre figure de la différence qui éveille la faculté, qui l'éveille comme le différent de cette différence. Deleuze présente quatre figures de la différence : "*la différence dans l'intensité, la disparité dans le fantasme, la dissemblance dans la forme du temps, la différentielle dans la pensée*"⁷⁷ qui correspondent aux quatre facultés (sensibilité, imagination, mémoire et pensée).

La mise à jour des "*états libres et sauvages de la différence en elles-mêmes*", c'est le chapitre V de *Différence et répétition* qui l'effectue. Deleuze y construit une théorie du sensible. Dans ce dernier chapitre, Deleuze propose de remonter au niveau où le sensible trouve ses conditions ultimes de production et élabore ainsi une nouvelle "esthétique", au sens kantien du terme. Mais, contrairement à Kant qui ouvre la *Critique de la raison pure* avec l'esthétique, Deleuze propose une théorie du sensible à la fin de *Différence et répétition*. Deleuze renverse ainsi l'ordre kantien : c'est seulement au terme de la critique de l'image représentative de la pensée que les conditions réelles du sensible apparaissent. Contrairement à Kant, Deleuze renonce à les trouver dans l'espace et le temps, conditions a priori de la sensibilité : il élabore une esthétique des intensités. En effet, les conditions réelles sont à rechercher, en-deçà de l'actualisation de l'Idée, comme nous le monterons dans la dernière partie : elles se confondent avec l'intensité comme telle⁷⁸. L'intensité

plus, elle est le seul moyen, pour l'empirisme supérieur, "*de ne pas décalquer le transcendantal sur les figures de l'empirique*".

⁷⁶ DR, p. 187.

⁷⁷ DR, p. 189.

⁷⁸ DR, p. 299.

constitue la "raison suffisante" des phénomènes, la condition de ce qui apparaît⁷⁹ : l'intensité est ce au-delà de quoi il n'y a plus rien à chercher. C'est pourquoi ce que Kant considère comme donné (le divers de la sensation) doit être expliqué. Cette explication, c'est la différence intensive qui la fournit. Selon Deleuze, la différence, c'est ce par quoi le donné est donné, donné comme divers. Dès lors, on comprend le sens de la synthèse asymétrique du sensible : si le sensible est rapportée à la différence, on échappe à la symétrie entre le sensible et ses conditions, au décalque du conditionné sur les conditions. Entre le sensible et ses conditions, on passe d'un rapport de ressemblance entre termes extérieurs à un processus de création de quelque chose de nouveau. Cette opération constitue le processus d'individuation, développé plus loin. Par là, Deleuze développe une conception de l'individu comme réalité fluente, dynamique et souple qui lui permet de couvrir le réel dans tous ses aspects (physique, biologique, psychique).

Examinons les quatre figures de la différence qui éveillent respectivement les quatre facultés (sensibilité, imagination, mémoire, pensée).

(1) La différence dans l'intensité porte la sensibilité à sa limite.

La sensibilité, portée au point extrême de son dérèglement, est en proie à une triple violence qu'un triple questionnement permet de découvrir : Qu'est-ce qui force la sensibilité à sentir ? Qu'est-ce qui ne peut être que senti ? Qu'est-ce que l'insensible ? Les réponses à ces questions constituent la découverte de la passion qui est propre à la sensibilité.

Ce qui porte la sensibilité à sa limite, c'est l'intensité pour Deleuze. L'intensité possède trois caractères : l'inégal en soi, l'affirmation de la différence et l'implication qui seront analysés dans la dernière partie.

⁷⁹ DR, p. 287 : "*La raison du sensible, la condition de ce qui apparaît, ce n'est pas l'espace et le temps, mais l'inégal en soi, la disparation telle qu'elle est comprise et déterminée dans la différence d'intensité, dans l'intensité comme différence*".

Selon Deleuze, le concept d'intensité constitue un enjeu d'une grande importance, car il lui permet de récuser le primat de l'unité identique, condition de la reconnaissance, et de produire une véritable genèse de la pensée dont la différence est le moteur. Aussi, avec le concept d'intensité, Deleuze poursuit-il la confrontation avec Kant, en mettant à jour les insuffisances du kantisme. Dans les *Anticipations de la perception*⁸⁰, Kant comprend la sensation comme une "grandeur intensive". Tous les phénomènes, anticipés selon la catégorie de la qualité, sont des grandeurs intensives (ou des degrés) du point de vue de la réalité de la sensation. Pour comprendre l'importance du concept d'intensité chez Deleuze, il faut rappeler le sens de la distinction kantienne entre extensif et intensif. Dans le domaine de la sensibilité réceptive, Kant opère un partage entre sensations et intuitions pures (espace et temps). Les sensations sont des grandeurs dont le tout est donné dans un seul acte et dont les parties sont des degrés intérieures de ce tout, c'est-à-dire des grandeurs intensives. En revanche, l'espace et le temps sont des grandeurs dont le tout peut être composé par des actes répétés d'addition de parties discontinues, c'est-à-dire des grandeurs extensives.

Considérons les sensations. La sensation, en tant que tout, peut donc varier dans le temps, mais comme grandeur intensive, elle ne peut pas être composée ou décomposée par une opération arithmétique. Dans l'exemple kantien de la couleur rouge, ma sensation de ce rouge-ci, avec son degré d'intensité propre, peut toujours diminuer et pourra encore diminuer, tant qu'elle aura une réalité et ne sera pas réduite à 0. La sensation est composée de parties qui sont des degrés intermédiaires : elle varie avec la réalité qui la cause. Pourtant, la réalité ultime de la sensation ne sera jamais présente dans une intuition : même

⁸⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 906-914.

si un tout extensif peut être composé ou décomposé par des actes synthétiques successifs, l'intuition de la sensation ne peut pas l'être, car elle se produit en un seul instant.

Selon Deleuze, le raisonnement kantien forme un cercle vicieux. Pour penser ainsi la sensation, Kant fait l'hypothèse d'une variation du réel (cause de la sensation) dans le temps et doit penser le noumène par analogie avec une grandeur extensive. Mais, de la même façon, pour penser les grandeurs "extensives" qui se donnent à l'intuition, il doit nécessairement présupposer une grandeur intensive, une unité de temps ou d'espace, une durée pure ou un pur *spatium* qui ne peut être appréhendé par l'intuition que comme un tout. Dès lors, la distinction entre sensations et intuitions n'est plus tenable, car les sensations, l'espace et le temps sont des grandeurs intensives : les grandeurs intensives ne se divisent pas sans changer de nature. La confusion provient de ce que l'intensif est perçu comme extensif. Cependant, Kant retient que la disparition de la sensation n'entraîne pas nécessairement l'absence de la réalité correspondante, car il faut tenir compte du seuil de sensibilité propre à nos sens. Selon Deleuze, cette notion de seuil fournira la solution du problème, comme on le verra par la suite, en sollicitant les textes de Leibniz. En somme, Kant a réduit la sensation à une représentation unitaire, homogène et dépourvue de force. Or, la sensation n'est pas "quelque chose" d'unitaire et de déjà formé qui se donne à l'intuition empirique dans un seul instant et qui peut varier dans le temps selon des degrés d'intensité. La sensation est le produit d'une genèse qui actualise une différence intensive par rapport à la sensibilité.

Considérons l'espace. La genèse de l'espace ne diffère pas celle de la sensation. Dans la confrontation avec Kant, le paradoxe des objets symétriques des corps énantiomorphes⁸¹ est central pour Deleuze. Selon ce paradoxe, la main droite n'est pas superposable sur la

⁸¹ DR, p. 298.

main gauche. Cette différence des deux mains n'est ni intrinsèque, ni conceptuelle : elle s'explique intensivement, comme tout ce qui concerne les symétries réelles (la gauche et la droite, le haut et le bas, la forme et le fond). En effet, ces objets symétriques non congruents, dont la différence est irréductible au concept, permettent à Kant d'établir que l'espace est une intuition⁸² et ne peut pas se réduire à une homogénéité extensive. Seule la sensibilité peut distinguer la gauche de la droite. C'est pourquoi la non-coïncidence des objets symétriques caractérise spécifiquement le sensible⁸³. Selon Deleuze, le tort de Kant, au moment où il refuse à l'espace une extension logique, c'est de lui maintenir une extension géométrique et de réserver la quantité intensive pour une matière remplissant une étendue à tel ou tel degré. Même s'il reconnaît une différence interne dans les corps énantiomorphes, Kant la rapporte à une relation extérieure avec l'étendue comme grandeur extensive⁸⁴. En fait, selon Deleuze, le paradoxe des objets symétriques a une source intensive. Seule l'intensité explique que la représentation est incapable de rendre compte de l'espace. L'espace, comme intuition pure, est une quantité intensive, tandis que l'intensité

⁸² Kant, *Dissertation de 1770*, section III, §15, tome 1, op.cit., p. 653 : "Il est clair, par conséquent, que la différence en question, à savoir l'impossibilité de coïncider, ne peut être caractérisée que si on fait appel à quelque intuition pure".

⁸³ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 13, tome 2, op.cit., p. 55 : "Que peut-il y avoir de plus semblable, de plus égal en tout point, à ma main ou à mon oreille, que leur image dans le miroir ? Et pourtant je ne puis substituer à son modèle la main telle qu'elle est vue dans le miroir ; car, si c'était une main droite, l'autre dans le miroir est une main gauche et l'image de l'oreille droite est une oreille gauche qui ne peut jamais davantage tenir la place de l'autre. Or, il n'y a là aucune différence interne que quelque entendement pourrait simplement penser ; et pourtant les différences sont intrinsèques, pour autant que l'enseignant les sens, car la main gauche ne peut être renfermée dans les mêmes limites que la droite (elles ne peuvent coïncider), nonobstant toute leur égalité et leur similitude réciproques, et le gant de l'une ne peut être utilisé pour l'autre. Quelle est donc la solution ? Ces objets ne sont point des représentations des choses comme elles ont en soi et comme l'entendement pur les connaîtrait, mais ce sont des intuitions sensibles, c'est-à-dire des phénomènes dont la possibilité repose sur la relation de certaines choses inconnues en soi à quelque chose d'autre, à savoir la sensibilité".

⁸⁴ DR, p. 298.

comme principe transcendantal n'est pas seulement une anticipation de la perception, mais également la source d'une genèse⁸⁵.

Ces considérations sur la genèse des sensations et de l'espace comme grandeurs intensives permettent d'apporter des précisions sur le concept d'intensité. Pour Deleuze, l'intensité est d'abord un concept physique qu'il reprend à J H Rosny, en s'appuyant sur la "différence de potentiel"⁸⁶. En effet, de Rosny, Deleuze retient que l'intensité exprime déjà une différence : elle ne peut pas se composer de termes homogènes, mais elle implique au moins deux séries de termes hétérogènes⁸⁷. L'intensité est comprise comme différence de potentiel, intensité positive qui couple une différence à d'autres différences, selon une formule que Deleuze emprunte à Rosny : "*Toute intensité est $E - E'$ où E renvoie lui-même à $e - e'$, et e à $\varepsilon - \varepsilon'$* "⁸⁸, de sorte que l'intensité puisse être considérée comme une différence primitive, positive. Deleuze relie donc la différence d'intensité à la sérialité : la différence est organisée en séries intensives. Mais chaque série est différentielle : elle est définie par les différences entre les termes qui la composent. Chaque élément de la série s'affirme donc à la fois, comme différence dans la série qui le constitue et comme différence de différence en passant d'une série à l'autre. C'est pourquoi Deleuze distingue deux types de différences : la différence du terme par rapport à la série (différence de premier degré) et la différence d'une série par rapport à une autre série (différence du second degré).

⁸⁵ DR, p. 298 : L'intensité est source d'une "quadruple genèse : celle des extensio comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la qualitas comme matière occupant l'étendue et celle du quale comme désignation d'objet".

⁸⁶ J H Rosny, aîné, *Les sciences et le pluralisme*, Paris, Alcan, 1922.

⁸⁷ DR, p. 286 : "Tout phénomène est composé, parce que les deux séries qui le bordent ne sont pas seulement hétérogènes, chacune est elle-même composée de termes hétérogènes, sous-tendue par des séries hétérogènes qui forment autant de sous-phénomènes".

⁸⁸ 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".

Pour conclure sur ce point, rappelons que c'est notamment à partir de l'analyse des insuffisances kantienne que Deleuze élabore une esthétique des intensités, développée dans le chapitre V : l'intensité est la condition réelle de la sensibilité et constitue la raison suffisante des phénomènes, c'est-à-dire la condition de ce qui apparaît. L'intensité est l'élément qui porte la sensibilité à son dérèglement, à sa passion propre, et qui la fait naître à elle-même. L'intensité est à la fois l'insensible pour la sensibilité dans son exercice empirique et, pourtant, "*ce qui ne peut être que senti*" par la sensibilité dans son exercice transcendant qui l'appréhende dans la rencontre. C'est pourquoi l'intensité a en quelque sorte deux faces : d'une part, elle est ce qui est senti dans la sensibilité, c'est-à-dire le signe qui surgit en moi et qui est élevé en objet transcendant par la sensibilité et, d'autre part, ce qui se passe dans le monde, ce qui est rencontré comme pure différence. De là, découle le privilège de la sensibilité sur les autres facultés dans la rencontre avec le monde, car aucune autre faculté ne peut sentir les intensités.

(2) La disparité dans le fantasme éveille l'imagination et la porte à sa limite.

Quand la sensibilité transmet sa contrainte à l'imagination qui s'élève à son tour à l'exercice transcendant, c'est "la disparité" dans le fantasme qui constitue ce qui ne peut être qu'imaginé.

C'est la grandeur de Kant, selon Deleuze, d'avoir emprunté une fois cette voie de l'exercice transcendant avec l'imagination. Dans la *Critique du Jugement*, Kant libère l'imagination de la forme du sens commun et découvre pour elle un exercice légitime véritablement transcendant. En effet, l'imagination schématisante est soumise au sens commun logique, dans le jugement de connaissance, tandis que l'imagination réfléchissante est soumise au sens commun esthétique, dans le jugement de beauté. En revanche, avec le

sublime, l'imagination est forcée d'affronter sa propre limite, c'est-à-dire l'inimaginable : l'informe ou le difforme dans la nature. Puis, l'imagination force, à son tour, la pensée à penser le "suprasensible". Dès lors, l'imagination et la pensée entrent en discordance dans une violence réciproque qui conditionne un nouveau type d'accord⁸⁹, de sorte que le sens commun et la reconnaissance se trouvent pris en défaut dans le sublime, au profit d'une autre conception de la pensée⁹⁰. Toutefois, Kant ne poursuit pas dans cette voie, même s'il semblait "armé" pour le faire. S'engager dans cette voie aurait consisté, pour lui, à compromettre l'appareil conceptuel des trois Critiques et à renoncer aux présupposés implicites. Il se contente donc, selon Deleuze, de multiplier les sens communs (logique, morale, esthétique), correspondant aux intérêts de la raison et de fixer les règles de la collaboration des facultés (entendement, raison, imagination).

C'est une autre conception de la pensée que cherche Deleuze, celle qu'il avait déjà envisagée dans l'article, publié en 1966, "*Renverser le platonisme (les simulacres)*"⁹¹ : penser la différence en soi qui ne tombe pas dans les catégories de la représentation⁹². Cette autre conception est reprise dans *Différence et répétition*. Les deux conceptions, kantienne et deleuzienne, peuvent être présentées en deux formules : "*Seul ce qui se ressemble diffère*" et "*Seules les différences se ressemblent*". Dans la représentation, "*seul ce qui se ressemble*

⁸⁹ Kant, *Critique du jugement*, § 27, op.cit., p. 1026-1030.

⁹⁰ Kant, *Critique du jugement*, § 29, op.cit., p. 1035-1037 : "*La disposition où l'esprit doit être pour ressentir ce caractère sublime exige qu'il se soit ouvert aux Idées ; car c'est précisément dans l'inadéquation de la nature aux Idées, donc uniquement dans le fait de les présupposer, et dans l'effort fourni par l'imagination afin de traiter la nature comme un schéma pour elles que réside ce qui effraye la sensibilité, mais du même coup l'attire néanmoins : car c'est bien une violence qu'exerce la raison sur la sensibilité dans le seul but d'étendre la sensibilité à la mesure de son propre domaine (pratique) et de lui permettre de regarder vers l'infini qui, pour elle, est un abîme*".

⁹¹ Deleuze, "*Renverser le platonisme (les simulacres)*", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e année, n° 4, octobre-décembre 1966.

⁹² Deleuze, "*Renverser le platonisme (les simulacres)*", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e année, n° 4, octobre-décembre 1966, p. 432 : "*Considérons les deux formules suivantes : 'seul ce qui se ressemble diffère', 'seules les différences se ressemblent'. Il s'agit là de deux lectures du monde, dans la mesure où l'une nous convie à penser la différence à partir d'une similitude ou d'une identité préalables, tandis que l'autre nous invite au contraire à penser la similitude et même l'identité comme le produit d'une disparité de fond*".

diffère" : on "*pose la ressemblance comme condition de la différence*"⁹³. Autrement dit, on ne sort pas de l'image représentative de la pensée qui exige "*la possibilité d'un concept identique pour les deux choses qui diffèrent à condition de se ressembler*". En revanche, en soutenant que "*seules les différences se ressemblent*", on sort de la représentation, c'est-à-dire de la contrainte du semblable : la différence rapporte immédiatement les uns aux autres les termes qui diffèrent. La différence rapporte le différent au différent, sans aucune médiation par le semblable. Pour cela, il faut une "différenciation de la différence", un "différenciant"⁹⁴, par quoi le différent se trouve en même temps "rassemblé", au lieu d'"être représenté" sous la condition d'une ressemblance. Cessant d'être une condition, la ressemblance n'est qu'un effet de la différence première, caractérisant le monde dénaturé de la représentation et exprimant la manière dont le différenciant se cache en suscitant ce qui le recouvre. A quelles conditions la différence développe-t-elle cet "en soi" comme différenciant et rassemble-t-elle le différent, par-delà toute représentation possible ?

Selon Deleuze, la première condition est l'organisation en séries. On retrouve ici la liaison entre la différence d'intensité et la sérialité, mentionnée plus haut. La différence s'organise en séries hétérogènes : chaque série est définie par les différences entre les éléments qui la composent et qui sont de nature intensive. En effet, ces éléments sont des intensités, car le propre de l'intensité est d'être constitué d'une différence qui, elle-même, renvoie à d'autres différences. Aussi les séries s'organisent-elles avec les autres séries (sur la base de deux séries au moins) pour former des séries disparates. La disparité, c'est la différence rapportée à elle-même qui se dédouble en allant à l'infini, "*cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini*"⁹⁵. Mais, comme nous le verrons dans la

⁹³ DR, p. 153.

⁹⁴ DR, p. 154.

⁹⁵ DR, p. 287.

dernière partie, la disparité, c'est aussi "*la différence ou l'intensité (différence d'intensité)*" comme condition de ce qui apparaît, c'est-à-dire non pas "le temps et l'espace" comme dans la philosophie kantienne, mais "l'Inégal en soi"⁹⁶. La disparité est donc à la fois la seconde figure de la différence (qui éveille l'imagination) et la condition de ce qui apparaît. Si les intensités s'organisent et forment des séries disparates hétérogènes, comment entrent-elles en communication ? C'est le problème que Deleuze résoudra avec le "dispar".

Après avoir éclairé assez sommairement la seconde figure de la différence comme disparité, il convient de rapporter la différence au fantasme. Le fantasme, pris au sens que Laplanche et Pontalis donnent à ce terme dans le *Vocabulaire de la psychanalyse*, c'est un "*scénario imaginaire où le sujet est présent et qui figure, de façon plus ou moins déformée par les processus défensifs, l'accomplissement d'un désir inconscient*"⁹⁷. Selon la psychanalyse freudienne, le fantasme se présente sous trois modalités principales : les fantasmes conscients (rêveries diurnes), les fantasmes inconscients (découverts par l'analyse comme structures sous-jacentes à contenu manifeste) et les fantasmes originaires (schèmes inconscients, transcendant le vécu individuel et héréditairement transmis). Laplanche et Pontalis signale que Susan Isaacs propose d'adopter deux graphies (fantasme et phantasme) pour rester fidèle à la pensée de Freud, même s'ils considèrent cette distinction arbitraire. Susan Isaacs distingue, en effet, le fantasme (désignant les rêveries diurnes conscientes, les fictions) du phantasme (désignant le contenu primaire des processus mentaux inconscients)⁹⁸. Cette distinction est reprise par Deleuze. Dans un entretien⁹⁹ consacré à la

⁹⁶ DR, p. 287.

⁹⁷ J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967, p. 152. Voir aussi l'article de J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Fantasme originaire, fantasme des origines, origine du fantasme*, Les Temps modernes, n° 215, avril 1964, p. 1833-68, auquel Deleuze se réfère.

⁹⁸ Susan Isaacs, "Nature et fonction du fantasme" (1948), in *La Psychanalyse*, vol. 5, Paris, PUF, p. 125-182.

⁹⁹ *La Quinzaine littéraire*, 1-15 avril 1967, Propos recueilli par Madeleine Chapsal, à propos de la parution de la *Présentation de Sacher-Masoch*, accompagné d'un texte de Masoch, *La Vénus à la fourrure*, Paris, Minuit, 1967 (désormais noté PSM). Voir aussi ID, "Mystique et masochisme", p. 182-186.

parution de la *Présentation de Sacher-Masoch*, en 1967, Deleuze définit le "fantasme"¹⁰⁰, en le distinguant du "phantasme". Ce changement de graphie signifie un changement conceptuel. Appliqué à l'art ou à la psychiatrie, le fantasme renvoie à l'origine, à la source psychologique : il est la base commune à l'œuvre d'art (la création littéraire) et à la clinique psychiatrique (la constitution des symptômes). Le fantasme est généralement considéré comme la source, l'origine psychologique de la maladie ou de l'œuvre littéraire. C'est cette approche psychologisante de l'art et de la psychiatrie que conteste Deleuze, en sollicitant Masoch. En effet, Masoch définit l'art du roman, en considérant qu'il faut aller de la "figure" au "problème"¹⁰¹ : la figure, c'est le phantasme, le "prototype". L'écrivain doit passer du phantasme au problème. Pour cela, il doit renoncer au fantasme comme source psychologique de la pathologie ou de l'œuvre d'art, tel qu'il apparaît ordinairement, et considérer le phantasme comme l'objet de l'œuvre, "*l'enjeu et le dernier mot de l'œuvre*". Si le fantasme est la source de l'œuvre littéraire chez la plupart des écrivains, Masoch et quelques autres (Sade, Robbe-Grillet, Klossowski) lui substituent, selon Deleuze, le phantasme "*comme si toute l'œuvre réfléchissait sa propre origine*". Contrairement au fantasme qui est source, origine psychologique de l'œuvre, le phantasme en est l'objet, c'est-à-dire réflexion sur sa propre origine. Même si la source (le fantasme) est la même dans la littérature et dans la clinique psychiatrique, il y a une différence entre elles : c'est le

¹⁰⁰ ID, p. 183-184 : "*Ce qui revient en propre à Sade, Masoch et quelque autres (par exemple Robbe-Grillet, Klossowski), c'est d'avoir pris le fantasme lui-même comme objet de leur œuvre, alors que d'habitude il en est seulement l'origine. Il y a, en effet, une base commune à la création littéraire et à la constitution de symptômes : c'est le fantasme. Masoch l'appelle 'la figure', et dit précisément : 'il faut aller de la figure vivante au problème...'. Si, pour la plupart des écrivains, le fantasme est la source de l'œuvre, pour ces écrivains qui nous intéressent, le phantasme est devenu aussi l'enjeu même et le dernier mot de l'œuvre, comme si toute œuvre réfléchissait sa propre origine (...). La différence entre littérature et clinique, ce qui fait qu'une maladie n'est pas la même chose qu'une œuvre d'art, c'est le genre de travail qui est fait sur le fantasme. Dans les deux cas, la source - le fantasme - est la même, mais à partir de là le travail est très différent, sans commune mesure : le travail artistique et le travail pathologique. Souvent l'écrivain va plus loin que le clinicien et même que le malade*".

¹⁰¹ PSM, p. 47 : "*Définissant l'art du roman, Masoch disait qu'il fallait aller de la 'figure' au 'problème' : partir du phantasme obsédant pour s'élever jusqu'au problème, jusqu'à la structure théorique où le problème se pose*".

genre de travail fait sur le fantasme qui devient objet de l'œuvre d'art. En effet, le travail artistique va plus loin que le travail pathologique : l'écrivain va plus loin que le clinicien ou même que le malade, en se faisant lui-même clinicien et critique, comme nous l'avons montré dans *Proust et les signes*. Selon Masoch, l'écrivain "*trouve, dans la réalité qu'il a métamorphosée en œuvre d'art, le problème qui est la source de toutes les apparitions qui résultent par la suite*"¹⁰². En somme, l'écrivain doit renoncer au fantasme et prendre le phantasme comme objet de l'œuvre : l'œuvre réfléchit ainsi sa propre origine.

Pourtant, la psychanalyse a tenté d'opérer le passage du fantasme au phantasme. C'est le cas notamment de Freud qui a donné une explication du masochisme primaire, à partir de l'instinct de mort¹⁰³. Mais, selon Deleuze, Freud "*ne croyait pas aux symboles ou aux Images en tant que telles*"¹⁰⁴. La tendance générale du freudisme est de "*dissoudre les Images*", d'en faire quelque chose de composite renvoyant d'une part à des événements réels, d'autre part, à des désirs irréductibles, jamais "symbolisants". Pour Freud, "*le sexuel n'est jamais symbole*" : il n'a pas saisi le rôle des images originelles qui ne s'expliquent que par elles-mêmes et qui sont, à la fois, le terme de la régression et le principe d'interprétation des événements eux-mêmes. Les symboles ne se laissent ni réduire ni composer : ce sont les

¹⁰² PSM, Appendice I (Sacher-Masoch, "Choses vécues", Revue Bleue, 1888), p. 251 : "*Je crois que chaque création artistique se développe de la même façon, comme cette femme sarmate s'est formée dans mon imagination. Tout d'abord, il existe dans l'esprit de chacun de nous une disposition innée à saisir un sujet qui échappe à la plupart des autres artistes ; puis viennent se joindre à cette disposition les impressions de la vie, qui présentent à l'auteur la figure vivante dont le prototype existe déjà dans son imagination. Cette figure l'occupe, le séduit, le captive, parce qu'elle vient au-devant de sa prédisposition, et aussi qu'elle correspond à la nature de l'artiste qui, alors, la transforme et lui donne un corps et une âme. Finalement, il trouve, dans cette réalité qu'il a métamorphosée en œuvre d'art, le problème qui est la source de toutes les apparitions qui en résultent par la suite. La voie inverse, du problème à la configuration, n'est pas artistique*".

¹⁰³ Gilles Deleuze, "De Sacher-Masoch au masochisme", Arguments, n° 21, 1961, p. 40-46.

¹⁰⁴ Gilles Deleuze, "De Sacher-Masoch au masochisme", Arguments, n° 21, 1961, p. 44 : "*C'est une tendance générale du freudisme de dissoudre les Images, d'en faire quelque chose de composite renvoyant d'une part à des événements réels, d'autre part, à des désirs ou instincts irréductibles qui ne sont jamais 'symbolisants' pour leur compte. Ainsi, selon Freud, 'le sexuel n'est jamais symbole' "*".

seules données irréductibles de l'inconscient¹⁰⁵. *"Tout est symbole dans l'inconscient : la sexualité, la mort, non moins que le reste"*. Pourtant, Freud a montré que le phantasme est constitué de deux séries de base au moins (l'une infantile et pré-génitale, l'autre génitale et post-pubertaire), se succédant dans le temps du point de vue de l'inconscient d'un sujet. Mais comment rendre compte, chez Freud, du temps nécessaire pour que la scène infantile, supposée originaire, ne trouve son effet qu'à distance, dans une scène adulte "dérivée" qui lui ressemble ? Comment rendre compte du phénomène de "retard" ? Selon Deleuze, Freud a mal posé le problème qui est celui de la résonance entre deux séries, car il ne tient pas compte d'une instance (l'événement d'enfance) par rapport à laquelle les deux séries coexistent dans un inconscient intersubjectif. Les deux séries (infantile et adulte) ne se répartissent pas dans un même sujet. L'événement de l'enfance n'est pas l'une des deux séries, mais le "précurseur sombre" qui met en communication les deux séries de base (celle des adultes que nous avons connus enfant, celle de l'adulte que nous sommes avec d'autres adultes et d'autres enfants). La question n'est pas de savoir comment l'événement d'enfance n'agit qu'avec retard : l'événement "est" ce retard comme forme pure du temps qui fait coexister l'avant et l'après. Freud découvre pourtant que le phantasme est la réalité ultime et implique que quelque chose déborde les séries. Le phantasme est la manifestation de l'enfant comme précurseur sombre. Cependant, on ne doit pas en conclure, avec lui, que l'événement d'enfance (la scène d'enfance) est irréaliste ou imaginaire, mais que, dans le phantasme, la condition empirique de la succession dans le temps fait place à la coexistence des deux séries (celle de l'adulte que nous serons avec les adultes que nous avons été). Ce

¹⁰⁵ Gilles Deleuze, *"De Sacher-Masoch au masochisme"*, Arguments, n° 21, 1961, p. 44 : *"Tout est symbole dans l'inconscient : la sexualité, la mort, non moins que le reste. La mort doit être comprise comme mort symbolique, et le retour à la matière, comme un retour à la mort symbolique. Les instincts sont seulement les perceptions internes des Images originelles, appréhendées là où elles sont, dans les diverses épaisseurs de l'inconscient. Le masochisme est perception de l'image maternelle ou de la mère dévorante ; il fait les détours et le chemin nécessaires pour la percevoir là où elle est. Il importe que ce chemin ne soit pas perdu"*.

qui est originaire dans le phantasme, ce n'est pas une série par rapport à l'autre, mais la différence des séries. Indépendamment de la succession empirique dans le temps, la différence des séries rapporte une série de différences à une autre série de différences. Dès lors, si toutes les séries coexistent sans ordre de succession dans l'inconscient, on ne peut plus considérer l'une comme originaire, modèle, et l'autre comme dérivée, copie. C'est pourquoi, lorsque deux séries divergentes se développent simultanément et, si petite soit la différence entre elles, l'une ne reproduit pas l'autre ou ne lui sert pas de modèle : ressemblance et identité ne sont que des effets du fonctionnement de la différence, seul originaire dans l'inconscient.

Pour en revenir au dérèglement de l'imagination, récapitulons les résultats obtenus. La disparité est la libre figure de la différence qui éveille l'imagination et la porte à sa limite. Portée à sa limite, l'imagination imagine l'inimaginable, ce qui ne peut être qu'imaginé au-delà de toute image. Ce qui ne peut être qu'imaginé, c'est l'impossible à imaginer dans l'exercice empirique de l'imagination (le fantasme). En revanche, dans son exercice transcendant, l'imagination produit son propre objet : l'être de l'image. Autrement dit, ce qui ne peut être qu'imaginé sans qu'aucune image ne lui corresponde complètement, c'est ce que Deleuze nomme le "phantasme" qui est toujours au-delà de toute image empirique : le phantasme (ou disparité) est la pure différence qui passe d'une image à l'autre.

(3) La dissemblance dans la forme du temps éveille la mémoire et la porte à sa limite.

Quand l'imagination transmet sa contrainte à la mémoire, cette dernière est portée à sa propre limite. La mémoire rappelle ce qui ne peut être que rappelé, le passé essentiellement oublié ou immémorial.

Comme nous l'avons déjà montré, la mémoire n'est pas la réminiscence, cette instance platonicienne qui ne brise qu'en apparence la reconnaissance et se contente plutôt d'en compliquer le schéma : tandis que la reconnaissance porte sur un objet perceptible ou perçu, la réminiscence porte sur un autre objet, supposé enveloppé dans le premier, qui sollicite d'être reconnu pour lui-même, indépendamment d'une perception distincte. Cet autre objet doit être à la fois le jamais-vu et pourtant le déjà-reconnu, dont il est tentant de dire qu'il a déjà été vu dans une autre vie, dans un présent mythique. Mais, par là, est trahie la nature de la mémoire transcendante et de ce qui ne peut être que rappelé, car la mémoire est ici conçue sous la forme de la similitude dans la réminiscence. Faute de pouvoir assigner un moment empirique où ce passé fut présent, la réminiscence invoque un présent originel ou mythique. La réminiscence confond l'être du passé avec l'être passé. Pourtant, contrairement à l'innéité, la réminiscence a l'avantage d'introduire la durée du temps dans la pensée et d'établir une certaine opacité propre à la pensée. Mais ce temps, introduit dans la pensée, se présente ici comme un temps physique et non sous sa forme pure (son essence) et maintient la pensée prisonnière de l'image de la pensée.

Pour la mémoire transcendante, le passé n'est pas celui qui est rappelé par tel souvenir, mais l'être du passé, la pure dissemblance dans le temps ou mémorandum. C'est *"le dissemblable dans la forme pure du temps"* qui constitue l'immémorial. Qu'est-ce ce que Deleuze entend par "forme pure du temps" ? Cette formulation doit être éclairée par la distinction qu'effectue Deleuze entre Cogito cartésien et Cogito kantien.

Avec le Cogito (Je pense), Descartes découvre la subjectivité : la substance pensante est déterminée comme sujet. Le problème de Descartes consiste à fonder la certitude. Sa résolution passe par l'opération du doute, de laquelle on obtient une certitude qui contient en soi son propre fondement, le Je pense. Contre Aristote et la scolastique qui définissent

l'homme par le genre et la différence spécifique (l'homme est un animal raisonnable), Descartes pose le Je pense comme définition de l'homme. Le Je pense est une détermination active : il est l'acte par lequel je détermine ma certitude. Non seulement je ne doute pas de ma certitude, mais je ne peux pas penser sans elle. C'est la même relation implicite qui va de douter à penser et de penser à être. Il y a donc une progression implicite : je doute, je pense, je suis. Dans cette progression, le Je pense, c'est la détermination ; le Je suis, c'est l'existence indéterminée ; "*Je suis une chose qui pense*", c'est le déterminé. On passe de la détermination (Je pense) à l'indéterminé (je suis) et au déterminé (Je suis une chose qui pense). Autrement dit, la détermination détermine l'existence indéterminée. A la logique par genre et différence spécifique, Descartes substitue une logique des relations implicites. Telle est la découverte cartésienne de la substance comme sujet. Certes, Descartes introduit le temps, mais il réduit le Cogito à l'instant¹⁰⁶ et confie le temps à Dieu dans l'opération de la création continuée : l'identité supposé du Je a donc pour seul garant l'unité de Dieu lui-même.

La critique kantienne du Cogito cartésien rompt le lien entre substance et sujet : le sujet n'est plus une substance. L'objection de Kant est la suivante : il est impossible à Descartes de faire porter la détermination sur l'indéterminé. Autrement dit, de quel droit passe-t-il du "Je suis" à "Je suis une chose qui pense" ? Selon Deleuze, Descartes ne peut pas déterminer la position d'existence indéterminée par la détermination "Je pense". En effet, dans le Cogito kantien, le Je pense, c'est toujours la détermination, désormais nommée par Kant "forme de la spontanéité", qui accompagne toutes les représentations : le Je du Je pense est le sujet de toutes les représentations, l'unité de la synthèse. Kant maintient également la relation d'implication entre la détermination (Je pense) et la position d'une

¹⁰⁶ DR, p. 117.

existence indéterminée (Je suis) : le Je pense implique le "sentiment" de l'existence. Autrement dit, l'objection de Kant porte sur la conclusion cartésienne : on ne peut pas supposer que l'existence indéterminée (Je suis) est déterminable comme une substance, une chose (Je suis une chose qui pense). La détermination implique certes quelque chose d'indéterminé, mais on ne sait pas encore "*comment cet indéterminé est déterminable par le Je pense*"¹⁰⁷. Pour lever cette difficulté, Kant introduit une troisième valeur logique : le déterminable ou la forme sous laquelle l'indéterminé est déterminable, c'est-à-dire "la forme du temps". Cette troisième valeur suffit à Kant, selon Deleuze, à faire de la logique une logique transcendantale : son introduction constitue la découverte de la Différence transcendantale qui est, non plus la différence empirique, extérieure, qui sépare, mais la Différence interne qui rapporte *a priori* l'être et la pensée l'un à l'autre. C'est le sens de la formule de Kant dans *La Critique de la Raison Pure*¹⁰⁸ que Deleuze restitue ainsi : "*La forme sous laquelle l'existence indéterminée est déterminable par le Je pense, c'est la forme du temps*"¹⁰⁹. De cette formule, Deleuze dégage les conséquences. Le Je et le moi sont dissociés : le Cogito cartésien se dédouble et le Je pense devient la condition transcendantale du moi empirique. Le Je pense s'oppose au moi empirique qu'il détermine, brisant ainsi l'unité du Cogito : le Je pense transcendantal se sépare de l'existence empirique. Mon existence indéterminée ne peut être déterminée que dans le temps comme l'existence d'un phénomène, d'un sujet phénoménal, passif et réceptif apparaissant dans le temps. La spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense n'est pas l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée

¹⁰⁷ DR, p. 116.

¹⁰⁸ Kant, *Critique de la Raison Pure*, I, § 25, note, op.cit., p. 871.

¹⁰⁹ DR, p. 116.

"s'exerce en lui et sur lui, mais non pas par lui"¹¹⁰. C'est le paradoxe du sens intime : le Je pense est une détermination active ; l'existence indéterminée (Je suis), que la détermination active du Je pense implique, n'est déterminable que dans le temps, c'est-à-dire comme existence d'un sujet passif qui subit des modifications suivant l'ordre et le cours du temps. Dès lors, l'activité de la pensée s'applique à un sujet passif et réceptif, qui se représente cette activité et qui en sent l'effet : il la vit comme un Autre en lui ou, pour reprendre l'expression rimbalienne, "*Je est un autre*"¹¹¹. C'est cela la ligne du temps qui sépare le Je pense du Je suis, la ligne pure et vide du temps qui traverse et opère une fêlure dans le Je, entre le Je pense et le Je suis comme déterminable dans le temps. Le Je est traversé par une fêlure, c'est-à-dire la forme pure et vide du temps. Le temps est ainsi devenu la limite de la pensée, tandis que la pensée ne cesse d'être en présence de sa propre limite : la pensée est traversée par une fêlure, une faille qui la sépare d'elle-même. La pensée est donc limitée du dedans : il n'y a plus une substance étendue qui limite du dehors une substance pensante et qui lui résiste, comme chez Descartes. Avec Kant, la forme de la pensée est traversée, fêlée par la ligne du temps : elle fait du temps la limite intérieure de la pensée, c'est-à-dire l'impensable dans la pensée. En somme, le temps signifie la fêlure dans le Je et la passivité dans le moi. En d'autres termes, le corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal par Kant.

Sur le thème de la fêlure du Je, en rapport avec la forme vide du temps, Deleuze fait souvent référence à trois grandes œuvres littéraires : *La Bête humaine* de Zola, *La fêlure* de F. S. Fitzgerald et *Au-dessus du volcan* de M Lowry. La forme vide du temps y est comprise comme "*instinct de mort*". Pour faire comprendre ce qu'est la fêlure, comme instinct de mort, prenons l'exemple de la fêlure dans *La Bête humaine* de Zola. Dans son "Introduction"

¹¹⁰ DR, p. 116.

¹¹¹ Rimbaud, *Lettre à Paul Demeny (Lettre dite du "voyant")*, du 15 mai 1871.

à l'œuvre de Zola¹¹², en 1967, Deleuze montre que la fêlure est une idée de romancier : elle n'est pas le chemin qu'emprunteraient les éléments morbides et ancestraux, marquant le corps d'un individu. Loin d'être "le chemin" emprunté par l'hérédité morbide, la fêlure, c'est l'hérédité morbide elle-même, c'est-à-dire "*la cassure ou le trou, imperceptibles*"¹¹³, à condition de ne pas confondre deux types d'hérédité : la petite hérédité et la grande hérédité. La petite hérédité est celle des instincts, des tempéraments, des "gros appétits" bruyants selon Zola, qui sont déterminés par les conditions de vie du milieu historique et social (l'amour, l'idéal, l'alcoolisme, l'érotisme, la maladie). Mais les conditions de vie, le milieu ou l'histoire d'un individu peuvent "*cacher, boucher ou recoller la fêlure*" ou, au contraire, "*la creuser, en distendre les bords*". Cependant, cela est seulement "*épisodique, symptomatique, somatique*". Au-delà, il y a la fêlure elle-même, "*passant d'une histoire ou d'un corps à l'autre, formant le fil rouge des Rougon-Macquart et la transcendance du destin épique*"¹¹⁴. La fêlure, c'est la grande hérédité, silencieuse, qui est un grand vide intérieur ou "instinct de mort". Pour que la fêlure se révèle, la rencontre de l'instinct avec un objet est nécessaire (le vin, l'argent, le pouvoir, la femme). Cette rencontre de l'instinct avec l'objet fait résonner la fêlure, en formant une "*idée fixe*", qui est étrangère au "sentiment" (un criminel n'a pas de remords, un amant n'a pas davantage d'amour, dans les œuvres de Zola). La fêlure, c'est l'absence de sentiments, c'est le vide intérieur, l'instinct de mort (tuer ou peut-être être tué). Autour de la fêlure, fourmillent les instincts dans lesquels celle-ci introduit la mort. La fêlure est l'instinct de mort silencieux, sous les instincts bruyants. C'est, par exemple, la fêlure cérébrale, la crevasse de la pensée de Lantier, héros de *La Bête humaine*. Pourtant, dans l'œuvre de Zola, Deleuze reconnaît un certain "optimisme", comme

¹¹² Deleuze, "Introduction" à Emile Zola, *La Bête humaine*, in *Œuvres complètes*, tome VI, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, p. 13-21.

¹¹³ Deleuze, "Introduction" à Emile Zola, *La Bête humaine*, op.cit., p. 13.

¹¹⁴ Deleuze, "Introduction" à Emile Zola, *La Bête humaine*, op.cit., p. 13-14.

si la fêlure "ne traversait et n'aliénait la pensée que pour être aussi la possibilité de la pensée, ce à partir de quoi la pensée se développe et se recouvre. Elle est l'obstacle à la pensée, mais aussi la demeure et la puissance de la pensée"¹¹⁵.

On comprend mieux, dès lors, le sens de la fêlure et son usage dans la lecture deleuzienne de Kant. Selon Deleuze, Kant a fait, avec le transcendantal, une découverte de premier ordre. Cependant, l'initiative kantienne, qui introduit la forme du temps dans la pensée même, et qui signifie indissolublement la mort spéculative de Dieu, le Je fêlé et le moi passif, n'est pas poursuivie. Avec Kant, le Dieu et le Je connaissent une résurrection dans le domaine pratique. Dans le domaine spéculatif, la fêlure est vite comblée par une nouvelle forme d'identité (l'identité synthétique active), tandis que le moi passif est défini comme réceptivité sans pouvoir de synthèse. Quoi qu'il en soit, l'apport louable de Kant est d'avoir introduit le temps dans la pensée : la forme pure et vide du temps, c'est le temps hors de ses gonds, comme on l'a établi avec la troisième synthèse du temps.

Pour en revenir au dérèglement de la mémoire et conclure sur ce point, rappelons que la dissemblance est la libre figure de la différence qui éveille la mémoire et la porte à sa limite : elle la force à se souvenir de ce qui ne peut être que rappelé, le passé comme tel, mais essentiellement oublié, immémorial. Ce passé n'est pas le passé contingent, passé rappelé dans le souvenir empirique : c'est l'être du passé, la pure dissemblance dans le temps qui porte la mémoire à sa limite.

(4) La différentielle dans la pensée éveille la pensée et la porte à sa limite.

Enfin, quand la mémoire transmet sa contrainte à la pensée, cette dernière est portée à sa propre limite. C'est le "Je fêlé" par la forme pure du temps qui se trouve

¹¹⁵ Deleuze, "Introduction" à Emile Zola, *La Bête humaine*, op.cit., p. 21.

contraint de penser ce qui ne peut être que pensé, au-delà de toute connaissance objective. Ce qui ne peut être que penser, c'est "le 'point aléatoire' transcendant, toujours Autre par nature, où toutes les essences sont enveloppées comme différentielles de la pensée". Ce qui ne peut être que penser est, à la fois, l'impensable ou l'impuissance à penser dans son exercice empirique et la plus haute puissance de penser dans son exercice transcendant.

Ce qui, paradoxalement, est à penser dans l'exercice transcendant, et qui est impensable dans l'exercice empirique, Heidegger l'avait déjà mis à jour, selon Deleuze. Dans *Qu'appelle-t-on penser ?*¹¹⁶, Heidegger montre, que la pensée "ne pense rien du tout"¹¹⁷, tant qu'elle s'en tient aux présupposés de l'image de la pensée (bonne nature et bonne volonté, sous la forme d'un sens commun, d'une raison, d'une pensée naturelle). Tant que la pensée est prisonnière de l'opinion, elle reste figée, selon Heidegger, dans une possibilité abstraite : "L'homme peut penser, en ce sens qu'il en a la possibilité. Mais cette possibilité ne nous garantit encore pas que la chose est en notre pouvoir". Pour Heidegger, la pensée ne pense qu'en présence de ce qui "donne à penser", ce qui est à penser aussi bien que ce qui est impensable. Mais, selon Deleuze, les métaphores du don trahissent, chez Heidegger, la conservation des présupposés de l'image de la pensée : à la possibilité abstraite de la pensée, Heidegger substitue le don. C'est pourquoi il ne renonce pas aux présupposés subjectifs, comme le confirme la "*compréhension pré-ontologique et implicite de l'être*"¹¹⁸,

¹¹⁶ Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* (1959), trad. Becker et Granel, Paris, PUF, p. 21-22 : "Nous accédons à ce qu'on appelle penser si nous-mêmes pensons. Pour qu'une telle tentative réussisse nous devons être prêts à apprendre la pensée. Mais l'homme s'appelle pourtant celui qui peut penser, et à bon droit. Car il est l'animal raisonnable. La raison, la 'ratio' se déploie dans la pensée. En tant qu'il est l'animal raisonnable, l'homme doit pouvoir penser, si seulement il le veut. Toutefois, l'homme veut peut-être penser et ne le peut pourtant pas. En fin de compte, il veut trop, dans cette volonté de penser, et c'est pourquoi il peut trop peu. L'homme peut penser, en ce sens qu'il en a la possibilité. Mais cette possibilité ne nous garantit encore pas que la chose est en notre pouvoir (...) Pour que la pensée soit en notre pouvoir nous devons l'apprendre (...) Nous apprenons la pensée en prêtant attention à ce qui exige d'être gardé dans la pensée (...), le pensable. Tout pensable donne à penser (...) Ce qui donne à penser est ce que nous ne pensons pas encore".

¹¹⁷ DR, p. 188.

¹¹⁸ Heidegger, *Etre et Temps* (1927), trad. Boehm et Waehlens, Paris, Gallimard, 1976.

dont le concept ne découle pas, selon Heidegger. Pour Deleuze, il convient donc d'écarter le don et de se centrer sur la violence qui force à penser, en mettant en jour les différentielles de la pensée.

Que signifient les différentielles ? L'idée de différentielle, chez Deleuze, trouve sa source dans la philosophie de Leibniz. Comme cela a déjà été évoqué, les petites perceptions sont, pour Leibniz, des perceptions infiniment petites, inconscientes¹¹⁹. Ces perceptions non conscientes, non données à la conscience, sont distinguées des perceptions conscientes ou aperception. Les petites perceptions inconscientes sont les différentielles de la conscience. Il y a donc, chez Leibniz, un inconscient différentiel comme tel. Et cela pour deux raisons : d'abord, au nom du principe de totalité. Selon le rapport tout-partie, nos perceptions conscientes sont toujours globales et saisissent des totalités : cela exige logiquement que ces totalités aient des parties. Par exemple, quand on perçoit le bruit global de la mer, il faut bien que nous ayons des petites perceptions de chaque vague, et même de chaque goutte d'eau, dont nous n'avons pas conscience. La seconde raison s'appuie sur le principe de causalité. Selon le rapport de cause à effet, ce que nous percevons étant toujours un effet, il faut bien que cet effet ait une cause, c'est-à-dire que la cause soit, pour que l'effet soit perçu. En somme, selon ces deux raisons, nos perceptions conscientes baignent dans un flux de petites perceptions inconscientes. Bien plus, l'exigence de ces deux principes coïncide

¹¹⁹ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1705), trad. fr. J. Brunschwig, Paris, Flammarion, 1990, Préface, p. 41 : "Il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas, parce que ces impressions sont ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet, et de se faire sentir dans l'assemblage, au moins confusément (...) Pour juger encore mieux des petites perceptions que nous ne saurions distinguer dans la foule, j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre le bruit comme on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si chaque vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on en soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient ; autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose".

avec l'expérience. En effet, certaines expériences montrent que, dans des circonstances particulières, la conscience est envahie par des petites perceptions. Lors du relâchement de la conscience qui se trouve désorganisée (par exemple, lors d'un étourdissement ou d'un évanouissement¹²⁰), la conscience est envahie par un flux de petites perceptions inconscientes. Cessant d'être conscient, "l'étourdi" ou "l'évanoui" a, dès lors, un vécu inconscient : des petites perceptions inconscientes arrivent, l'envahissent et fourmillent. Leibniz découvre ainsi un inconscient proprement différentiel qui est défini par les petites perceptions : les petites perceptions sont à la fois des perceptions infiniment petites et les différentielles de la conscience. Il y a, chez Leibniz, une genèse de la vie psychique à partir des différentielles de la conscience. L'inconscient est donc la totalité infinie des différentielles de la conscience. Aussi l'inconscient leibnizien, conçu dans un rapport différentiel avec la conscience, est-il très différent de l'inconscient freudien. En effet, Freud conçoit l'inconscient comme force entrant dans un rapport de conflit, d'opposition, avec la conscience : conscience et inconscient sont ainsi des forces antagonistes. Chez Freud, l'inconscient attire des représentations qu'il arrache à la conscience. En revanche, avec Leibniz, l'inconscient exprime des différentielles de la conscience. Conscience et inconscient sont dans un rapport de différence à différences évanouissantes. C'est pourquoi, selon Leibniz, notre perception consciente est "composée" d'une infinité de petites perceptions inconscientes. Mais que signifie cette composition ? Comment passe-t-on des petites perceptions inconscientes à la perception consciente ? En d'autres termes, comment rendre compte de la genèse de la conscience ? Leibniz propose deux explications : par totalisation et par dérivation. Considérons la première explication : la totalisation. Par totalisation, la

¹²⁰ Leibniz, *Monadologie* (1714), § 21, trad. M Fichant, Paris, Folio, 2004, p. 224 : "*Quand il y a une grande multitude de petites perceptions où il n'y a rien de distingué, on est étourdi ; comme quand on tourne continuellement d'un même sens plusieurs fois de suite, où il vient un vertige, qui peut nous faire évanouir et qui ne nous laisse rien distinguer*".

perception consciente est toujours la perception d'un tout, qui suppose des parties infiniment petites. Sans ces petites perceptions, il n'y a pas de conscience du tout. Mais cela n'explique pas comment s'effectue le passage des petites perceptions inconscientes à la perception consciente ? La totalisation des petites perceptions est opérée par l'œil qui compose, par exemple, une qualité globale (la couleur rouge, par exemple) avec des petites perceptions (les vibrations physiques). Selon la deuxième explication, par dérivation, la perception consciente "dérive" d'une infinité de petites perceptions. Le rapport de dérivation, c'est la dérivée qui renvoie au calcul infinitésimal, regroupant le calcul différentiel et le calcul intégral. Quelle explication retenir pour rendre compte de la genèse de la conscience : la totalisation ou la dérivation ? Pour lever cette difficulté, il convient de préciser ce qu'est le calcul différentiel dont Leibniz est l'inventeur.

Le calcul différentiel est un artifice qui est lié à l'idée d'un devenir quantitatif, de la limite de ce devenir et d'une infinité de petites quantités s'approchant de la limite. C'est donc un système symbolique qui est une méthode pour explorer un ordre d'infini. Cette invention est rattachée à un problème spécifique : comment comparer des quantités incomparables ? En effet, le calcul différentiel sert à procéder à la comparaison de quantités de puissances différentes qui sont données dans les équations différentielles. Par exemple, dans l'équation $ax^2 + y = 0$, x à la puissance 2 et y à la puissance 1 sont incomparables. Si, dans cette équation différentielle, on extrait de y et de x les différentielles dy et dx , on obtient le rapport différentiel dy/dx . Les différentielles sont des quantités infiniment petites, des différences évanouissantes, plus petites que toute quantité donnée ou donnable : ce sont des symboles mathématiques, inassignables. On parle de différence évanouissante, lorsque le rapport différentiel subsiste, alors que les termes du rapport se sont évanouis. Précisons. Dans le rapport dy/dx , dy par rapport à y est une quantité infiniment petite, égale

à 0 ; de même, dx par rapport à x est égale à 0 ; on obtient donc $dy/dx = 0/0$. Mais, contrairement à ce qu'on pourrait croire, le rapport dy/dx n'est pas pour autant égal à 0. Certes, les termes s'évanouissent, mais le rapport subsiste. Les termes dy et dx sont évanescents (ni déterminés, ni déterminables), mais le rapport est déterminé : $dy/dx = z$ qui n'est pas égal à 0. Dans ce rapport, z est la limite vers laquelle tend le rapport différentiel. En mathématiques, par exemple, si x et y désignent une courbe, le rapport différentiel dy/dx , c'est-à-dire z, exprime le pente de la tangente en un point de cette courbe. En somme, lorsque le rapport différentiel s'établit entre des termes infiniment petits (dy et dx s'évanouissant), le rapport ne s'annule pas, mais subsiste en tendant vers la limite. Le rapport différentiel ne signifie rien de concret par rapport à x et y : il signifie le passage à la limite en déterminant z.

Cette élucidation du calcul différentiel et du rapport différentiel permet de comprendre le passage des petites perceptions inconscientes à la perception consciente. Le passage ne s'effectue pas par totalisation, mais par addition ou augmentation¹²¹. Quel est le sens de cette addition ? Les petites perceptions forment, en réalité, des séries régulières, des séries d'ordinaires (par exemple, toutes les petites gouttes d'eau de la mer). Par addition, il ne faut pas entendre l'addition d'une petite perception ordinaire, régulière. En effet, le passage s'opère, non par totalisation, mais par singularisation. Lorsque la série régulière, d'ordinaires (petites gouttes d'eau perçues), arrive au voisinage d'un point remarquable, singulier, la perception devient consciente. Comme dans l'inconscient différentiel, ce qui est différentiel, ce ne sont pas les éléments (dy et dx qui ne sont rien par

¹²¹ Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1705), trad. fr. J. Brunschwig, Paris, Flammarion, 1990, § 4, p. 105 : "La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantité de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas, et un bruit dont nous avons perception, mais où nous ne prenons point garde, devient aperceptible par une petite addition ou augmentation".

rapport à y et x), mais c'est le rapport dy/dx . Or, au voisinage de points singuliers, le rapport différentiel change de signe : le signe s'inverse. Dans la perception, le rapport différentiel, c'est le rapport entre les éléments physiques (les vibrations comme excitations physiques) et mon corps (les molécules). Dans l'exemple du bruit de la mer, au voisinage d'un point singulier, c'est-à-dire lorsque l'excitation s'approche suffisamment, c'est la molécule d'eau la plus proche de mon corps qui est la petite addition ou augmentation. Par cette molécule d'eau, l'infini des petites perceptions devient perception consciente. C'est donc un rapport de dérivation, un rapport différentiel de l'excitant et de mon corps, qui définit le voisinage de la singularité. En somme, on passe des petites perceptions inconscientes à la perception consciente par l'addition de quelque chose de remarquable : le passage de la série des ordinaires au voisinage de la singularité. Les inversions de signes, ce sont les passages du conscient à l'inconscient et de l'inconscient au conscient. Telles sont les bases du calcul différentiel, découvert par Leibniz au XVII^e siècle.

Cette clarification de l'idée de différentielle permet maintenant de revenir aux "différentielles de la pensée". Selon Deleuze, les interprétations du calcul différentiel recèlent un trésor "*qui doit être dégagé de sa gangue infinitésimale*". Peu de philosophes ont pris au sérieux le symbole dx . Mais, dans "*l'histoire ésotérique de la philosophie différentielle*", un nom brille d'un vif éclat : Maïmon qui, "*paradoxalement, fonde le postkantisme par une réinterprétation leibnizienne du calcul*"¹²². Selon Maïmon, les Idées sont conçues comme les différentielles de la pensée. Dans l'*Essai sur la philosophie transcendantale*¹²³, Maïmon se confronte à Kant et propose un remaniement fondamental de la Critique, en surmontant la dualité kantienne du concept et de l'intuition. Comprendre ce remaniement implique de revenir au schématisme kantien. Maïmon a vu, dans le schématisme comme mystère d'un

¹²² DR, p. 221.

¹²³ S Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale* (1790), trad. fr. J. B. Scherrer, Paris, Vrin, 1989.

art caché, le problème central du kantisme : comment résoudre le problème du schématisme, non sur le plan du fait (comme Kant l'effectue), mais sur celui du droit, le plan transcendantal ? En effet, en séparant l'intuition et le concept, Kant introduit une brèche entre les intuitions pures (espace et temps) et les catégories. La dualité entre les intuitions pures et les catégories, c'est le schématisme qui l'instaure par une construction extrinsèque : le pur donné est dans un rapport extérieur au concept. Par le schème, donné pur et concept s'adaptent l'un à l'autre, selon l'harmonie extérieure des facultés. Dès lors, l'instance transcendantale est réduite à un simple conditionnement et toute exigence génétique disparaît : la différence reste extérieure et empirique, car elle est suspendue à l'extériorité de la construction entre donné pur et concept. Cependant, Kant n'a pas su se donner une véritable genèse : il a cru que c'était la réalité de la construction qui fondait la possibilité du concept. Dès lors, il fallait que cette possibilité préexiste à la construction, qui ne ferait que la révéler. Or, pour Maïmon, c'est insuffisant : il faut trouver un principe intérieur à la construction. C'est seulement en trouvant un tel principe que la dualité intuition-concept peut être dépassée.

Le "*génie de Maïmon*", selon Deleuze, est de montrer que le point de vue du conditionnement est insuffisant pour une philosophie transcendantale. En opérant une synthèse de Kant et Leibniz, Maïmon propose une genèse commune aux intuitions pures et aux catégories : il s'agit pour lui de comprendre l'écart entre la sensibilité et les catégories comme un passage à la limite dans l'infiniment petit, en revenant à Leibniz, c'est-à-dire en établissant des continuités différentielles. En effet, Kant résout le problème du schématisme de manière seulement empirique. Pour déterminer le schématisme sur le plan transcendantal, il faut le produire génétiquement : c'est à cette seule condition que la passivité de la sensibilité et l'activité de l'entendement peuvent passer à la limite l'une dans

l'autre. En sollicitant Leibniz, Maïmon reprend la notion de différentielle (quantité plus petite que toute quantité donnée), ce qui lui permet à la fois de se réclamer d'un outil mathématique et d'un concept métaphysique : la théorie des petites perceptions. Sa théorie se présente comme théorie différentielle de la conscience. La genèse est ainsi comprise comme différentielle, ce qui implique que l'élément génétique n'est pas conscient. Les éléments ultimes sont différentiels. Et les différentiels de la conscience sont les éléments ultimes génériques de la conscience et, par là, ne sont pas donnés à la conscience. C'est par la différentielle que la genèse transcendantale de la conscience est possible. Cette synthèse de Kant et de Leibniz permet à Maïmon de résoudre, de façon originale, le problème posé par le schématisme kantien : à la dualité extérieure de l'intuition et du concept, Maïmon substitue dans le Moi la distinction de la conscience finie et de son élément générique infiniment petit. L'infiniment petit devient ainsi le principe génétique du fini. L'idée de différentielle de la conscience implique, à la fois, que le Je pense de la conscience baigne dans un inconscient, qu'il y a un inconscient de la pensée comme tel et que cet inconscient contient les différentielles de ce qui apparaît à la pensée. Dès lors, la genèse du conditionné s'opère à partir et en fonction de la condition.

Dans *l'Essai sur la philosophie transcendantale*, Maïmon considère comme parfaitement concevable, sollicitant ici la loi de continuité élaborée par Leibniz, que l'entendement produise les éléments génétiques qui se fondent l'un dans l'autre, jusqu'à atteindre le seuil, c'est-à-dire la conscience. Maïmon dissocie ainsi deux attitudes de penser : celle de la conscience commune qui se représente les objets déjà formés dans l'intuition et celle de la pensée proprement dite qui retrace la genèse de ses productions à partir de leurs différentielles (elle remonte ainsi en-deçà de l'intuition déjà formée et des phénomènes déjà

structurés par les catégories, malgré les résistances dissuasives kantienne¹²⁴). Comment Maïmon procède-t-il ? Il pose la matière de l'intuition comme la différentielle de l'activité de l'entendement dont la limite équivaut à la passivité. Dès lors, la passivité de la sensibilité est le passage à la limite de l'activité spontanée de l'entendement et le donné sensible devient la différentielle de l'activité de l'entendement, produite inconsciemment par l'imagination transcendante. Sans entrer dans le détail du débat entre Kant et Maïmon sur le schématisme, précisons brièvement leurs positions respectives, en reprenant l'analyse d'A. Sauvagnargues¹²⁵.

Dans "l'Analytique des principes" (*Anticipations de la perception*) de la *Critique de la raison pure*, Kant considère que toute intuition est une grandeur intensive et montre qu'on peut, à la fois, saisir *a priori* les formes de l'intuition et anticiper sur la nature de la matière qui la remplira. L'intuition doit nécessairement avoir une grandeur intensive, qui empêche toute division en unités, mais permet une sommation d'infiniment petits. Par exemple, la couleur rouge se distribue entre le degré 0 de la conscience et la sensation de couleur actualisée. La conscience parcourt intensivement, par variation infinitésimale, tous les intermédiaires du degré 0 de conscience jusqu'à la conscience pleine, du degré 0 de sensation à la sensation actualisée : elle parcourt ainsi tous les degrés de luminosité entre le degré 0 de conscience et le 1 de la sensation actualisée.

En revanche, pour Maïmon, les différentielles posées par l'entendement et dérivées d'une activité inconsciente du Moi sont obscures, car elles ont un statut d'infiniment petits et de degré limite pour la conscience. Pour que ces différentielles apparaissent à la

¹²⁴ Dans la *Lettre à Marcus Herz*, du 18 mai 1789 (Kant, *Œuvres*, op.cit., p. 840-841), Kant considère l'entreprise de Maïmon comme une vaine curiosité. Pour lui, il est vain, pour l'entendement, de vouloir amener à la conscience claire le divers de l'intuition, dans la mesure où le divers est obscurci en raison des bornes de la nature et où cette tâche outrepasserait notre faculté de connaître. C'est pourquoi Kant ne peut que récuser le projet de Maïmon.

¹²⁵ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op.cit., p. 227-228.

conscience, il faut que l'imagination en fasse la sommation et produise ainsi un objet de grandeur déterminée. Ces infiniment petits sont, en réalité, la différentielle d'une production inconsciente de l'imagination transcendante. La passivité de la réception, donnée chez Kant dans la rencontre passive de la sensation, devient pour Maïmon la différentielle d'une activité inconsciente du Moi. Maïmon résout le schématisme transcendantal, en posant l'entendement divin comme source commune à l'intuition et aux catégories. La matière de l'intuition consiste, en réalité, en la différentielle d'une activité posée par l'entendement, à sa limite, identique dès lors à ses éléments passifs. C'est pourquoi la distinction entre l'entendement et la sensibilité n'est qu'apparente pour notre entendement fini, même si l'entendement fini ne diffère pas en nature de l'entendement divin (comme lui, il est actif par ses synthèses et intuitif en ce qu'il pose son contenu). Pourquoi l'entendement humain n'est-il pas conscient d'une partie de son activité qu'est la position des différentielles ? Sa finitude constitue une limitation qui le rend inconscient de la position des différentielles. Avec Maïmon, la chose en soi kantienne disparaît et le noumène devient la différentielle des objets qui nous affectent comme phénomènes¹²⁶.

Deleuze reprend la solution de Maïmon, en écartant l'idéalisme transcendantal de l'entendement divin. Il reprend notamment à son compte la triple genèse de Maïmon, par laquelle les deux termes de la différence doivent également être pensés, selon la détermination réciproque¹²⁷.

La première genèse est celle "*des qualités produites comme les différences des objets réels de la connaissance*". Autrement dit, le donné matériel ne s'identifie pas en s'imposant à notre réceptivité sensible, mais plutôt dans l'indécidable limite du rapport réciproque

¹²⁶ S Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendante*, op.cit., p. 50 : "*Ces différentielles des objets sont ce qu'on appelle les noumènes, mais les objets eux-mêmes qui en proviennent sont les phénomènes*".

¹²⁷ DR, p. 225.

entre le sensible et la différentielle de l'Idée. Dès lors, la séparation entre sensible et intelligible, que Kant posait comme principe intangible, est brouillée : on ne sait plus où finit le sensible et où commence l'intelligible, l'un surgissant de l'autre, l'autre accédant à lui-même à partir de l'un. C'est pourquoi, loin d'être séparés, le sensible et l'intelligible sont les pôles d'un rapport distendu.

La deuxième genèse est celle de *"l'espace et du temps, comme conditions de la connaissance des différences"*. Cela signifie que l'espace et le temps ne sont pas des données pures, comme formes a priori de la sensibilité posées par Kant, mais que l'espace et le temps surgissent de la rencontre d'un problème : comment lier, dans un jugement de différence, deux "divers", comme par exemple le rouge et le vert ? Cette liaison du divers suppose une identité (durée) et une différence (succession), en reconnaissant toutefois que ce "vécu temporel" est un acte de pensée en général, abstrait, un élément conceptuel. Revient donc la question précédente : où finit le concept et où commence l'intuition (et inversement) ?

La troisième genèse est celle *"des concepts comme conditions pour la différence ou la distinction des connaissances elles-mêmes"*, celle des catégories. En d'autres termes, les catégories ne s'imposent pas, parce qu'elles apparaissent dans notre esprit selon une "table" des catégories qui décalque celle des jugements : les catégories ne s'identifient qu'en passant à leur limite où se mêlent à nouveau le sensible et l'intelligible.

Cette triple genèse permet à Deleuze de reformuler le sens de l'Idée et du Cogito : l'Idée est un *"système de liaisons idéales"*, *"de rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables"*, tandis que *"le Cogito récupère l'inconscient différentiel, inconscient de la pensée pure qui intériorise la différence entre le Moi déterminable et le Je déterminant et qui met dans la pensée comme telle quelque chose de non pensé, sans quoi son exercice serait pour toujours impossible et vide"*.

Pour permettre de mieux comprendre l'alternative présentée par Maïmon, Deleuze propose l'exemple de la célèbre formule : "*la ligne droite est le plus court chemin*" d'un point à un autre. "*Le plus court*" peut être doublement interprété : du point de vue du conditionnement ou du point de vue de la genèse. "*Le plus court*" s'interprète, du point de vue du conditionnement, comme "*un schème de l'imagination qui détermine l'espace conformément au concept*" : la ligne droite est ainsi définie comme superposable à elle-même en toutes ses parties. Dans ce cas, la différence reste extérieure, incarnée dans le schème comme règle de construction "entre" intuition et concept. En effet, comme le conçoit Kant, le plus court chemin, c'est la règle de production d'une ligne comme ligne droite dans l'espace et dans le temps. En revanche, du point de vue de la genèse, "*le plus court*" s'interprète comme "*une Idée qui surmonte la dualité du concept et de l'intuition*", en intériorisant la différence de la droite et de la courbe et en exprimant cette différence interne sous forme de détermination réciproque et dans les conditions de minimum de l'intégrale. Dès lors, le plus court, ce n'est plus le schème d'un concept, mais l'Idée ou schème idéal. "*Le plus court chemin*" est donc nullement une notion mathématique, sur le modèle de la définition euclidienne ou conceptuelle de la droite, comme ligne qui est ex æquo en tous ses points. C'est, en revanche, une notion physique sur le modèle de la droite archimédienne comme le plus court chemin, inséparable d'une comparaison des hétérogènes, c'est-à-dire de la confrontation de la droite et de la courbe : cette notion physique sert moins à déterminer la droite, que la longueur d'une ligne courbe au moyen de la droite. "*Le plus court chemin*" est inséparable du calcul d'exhaustion, c'est-à-dire du calcul de l'angle minimal ou plus petit angle formé par la tangente et la courbe. Le plus court n'est pas donc un attribut de la ligne, mais une relation.

Contrairement à Maïmon, Deleuze considère que les Idées ne résultent pas de l'entendement infini de Dieu : elles subsistent, en tant que complexes de multiplicités virtuelles. A ce titre, soulignons que les Idées ont une certaine existence indépendante. C'est pourquoi Deleuze refuse de faire des Idées des données psychologiques, constituées par une activité mentale, et refuse de dissoudre l'Idée dans l'expression du penseur, dans des déterminations psychologiques. Les Idées ont une consistance propre, une existence indépendante, sans être pour autant transcendantes et séparées, comme nous le verrons dans l'examen de la septième condition. Les Idées ne sont donc pas des concepts, comme représentations mentales, mais des complexes de multiplicités virtuelles, comme le montrera l'examen de la condition suivante.

En somme, la pensée ne pense que contrainte et forcée et ce qui est pensé est aussi bien l'impensable (la non-pensée ou le fait perpétuel que "*nous ne pensons pas encore*", suivant la forme pure du temps). Contrainte par la forme pure du temps, la pensée est portée à sa limite. Ce qui est à penser, c'est la fois l'impensable qui est dans la pensée (ce qui ne peut être que penser) et ce qui est toujours à penser, au-delà de toute connaissance objective, c'est-à-dire les Idées comme différentielles de la pensée, auxquelles correspond, pour chacune, un calcul différentiel, alphabet de ce que signifie penser¹²⁸.

Au terme de l'analyse de la troisième condition d'une pensée sans image, récapitulons les résultats obtenus. Sur le chemin qui mène à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité et c'est toujours par une intensité que la pensée nous advient. C'est le privilège de la sensibilité : ce qui force à sentir et ce qui ne peut être que senti sont une seule et même chose. En effet, l'intensif est à la fois l'objet de la rencontre et l'objet auquel la

¹²⁸ DR, p. 235.

rencontre élève la sensibilité. Ainsi, de la sensibilité à l'imagination, de l'imagination à la mémoire, de la mémoire à la pensée, chaque faculté disjointe communique à l'autre sa violence qui la porte à sa propre limite. A chaque fois, c'est la libre figure de la différence qui éveille la faculté : la différence dans l'intensité, la disparité dans le fantasme, la dissemblance dans la forme du temps, la différentielle dans la pensée. C'est pourquoi l'opposition, la ressemblance, l'identité et l'analogie ne sont pas des conditions, mais seulement des effets produits qui subordonnent la différence et en font quelque chose de représenté. Aussi chaque faculté n'a-t-elle d'autre aventure que celle de l'involontaire. L'usage volontaire reste, en effet, enfoncé dans l'empirique. Même la sensibilité, comme point de départ dans la rencontre avec ce qui force à sentir, ne suppose aucune affinité. Au contraire, c'est la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle force à penser. Mais comment la communication s'effectue-t-elle ? Selon Deleuze, c'est le "*précurseur sombre*" qui fait communiquer le différent avec la différence, comme nous le montrerons de façon détaillée dans la dernière partie. Or, on pourrait objecter que la communication paraît maintenir la forme d'un sens commun. Une telle objection semble toutefois vaine et doit être écartée, selon Deleuze, car, même s'il existe un ordre d'enchaînement des facultés (de la sensibilité à la pensée), celles-ci ne collaborent pas sur une forme d'objet supposé le même ou une unité subjective dans la nature du Je pense. C'est bien plutôt une "*chaîne forcée et brisée*"¹²⁹. L'usage transcendant des facultés est un usage proprement paradoxal qui s'oppose à leur exercice sous la règle d'un sens commun. L'accord des facultés est produit comme discordant : chacune ne communique à l'autre que la violence qui la met en présence de sa différence et de sa divergence avec toutes les autres. Il y a donc "quelque chose" qui se communique d'une faculté à l'autre, mais qui se

¹²⁹ DR, p. 190.

métamorphose, sans former un sens commun. Selon Deleuze, ce "quelque chose", ce sont les Idées¹³⁰.

4- La genèse de penser dans la pensée.

Au postulat de l'élément (la représentation), Deleuze substitue la genèse de "penser" dans la pensée¹³¹.

Dire qu'il y a "quelque chose" qui se communique d'une faculté à une autre, mais qui "se métamorphose", revient à dire, selon Deleuze, qu'il y a des Idées qui parcourent toutes les facultés, sans être l'objet exclusif de l'une d'elles¹³². Une telle remarque nécessite que soit précisé ce que sont les Idées, auxquelles Deleuze consacre le chapitre IV et une partie de la conclusion de *Différence et Répétition* : les Idées sont des instances problématiques et des multiplicités virtuelles.

a- Les Idées sont des instances problématiques et des multiplicités virtuelles.

Pour se démarquer de toute philosophie de la représentation¹³³ et affirmer une philosophie de la différence, Deleuze distingue l'Idée du concept (objet de la représentation). A cette fin, il construit une nouvelle théorie de l'Idée. Cette nouvelle théorie, Deleuze l'a déjà présentée lors d'une Communication¹³⁴ devant la Société française de Philosophie, en 1967, et il en reprend et en développe les thèmes dans *Différence et répétition*. Il insiste notamment sur la détermination de l'Idée comme distincte-obscur. Lors de cette Communication, Deleuze fait état, au terme de sa présentation, de la distinction

¹³⁰ DR, p. 190.

¹³¹ DR, p. 186-192.

¹³² DR, p. 249.

¹³³ DR, p. 247.

¹³⁴ ID, p. 131-162. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 61^e année, n° 3, juillet-septembre 1967, p. 89-118. Lors de cette séance, la communication de Deleuze reprend les thèmes de *Différence et répétition* (chapitre IV et V), sa thèse de Doctorat d'Etat qu'il achève de rédiger sous la direction de M de Gandillac.

Idée-concept, en soutenant que "*nous découvrons l'Idée qui opère sous le concept*"¹³⁵ : la clarification de cette formule va guider notre analyse.

D'abord, l'Idée (avec une majuscule) ne doit pas être confondue avec l'idée au sens courant du terme. En effet, l'idée correspond couramment à la conception de la lumière naturelle, inséparable d'une certaine valeur de l'Idée (le "clair et distinct") et d'une origine supposée (l'innéité)¹³⁶. Chez Descartes, notamment, la conception de l'idée obéit au principe du "clair et distinct"¹³⁷ qui constitue la lumière naturelle, rendant possible la pensée dans l'exercice commun de toutes les facultés. Mais, selon Deleuze, en supposant une bonne nature de la pensée et l'innéité des idées, Descartes ignore à la fois le rôle de la forme du temps qui fêle la pensée et les exigences de la création. Bien plus, il reconduit le modèle de la reconnaissance et renvoie l'Idée dans la représentation¹³⁸.

En réhabilitant la doctrine des facultés et en restituant l'Idée dans les facultés, Deleuze provoque l'éclatement du "clair-distinct" et découvre, à la suite de Leibniz, l'Idée comme "distincte-obscur", "*nécessairement obscure en tant que distincte*"¹³⁹. Selon Deleuze, toutes les Idées coexistent sous des lueurs qui n'ont jamais l'uniformité d'une lumière naturelle¹⁴⁰. A la distinction des Idées correspondent, à chaque fois, des zones d'ombre, des obscurités. Les Idées se distinguent, mais non à la manière des formes ou des termes dans lesquels elles s'incarnent : elles se font et se défont objectivement, suivant les

¹³⁵ ID, p. 143.

¹³⁶ DR, p. 190.

¹³⁷ DR, p. 275.

¹³⁸ DR, p. 275 : "*C'est chez Descartes, en effet, qu'apparaît le plus haut principe de la représentation comme bon sens et sens commun. Nous pouvons appeler ce principe, principe du 'clair et distinct', ou de la proportionnalité du clair et du distinct : une idée est d'autant plus distincte qu'elle est plus claire ; le clair-distinct constitue cette lumière qui rend la pensée possible dans l'exercice commun des facultés*".

¹³⁹ DR, p. 191.

¹⁴⁰ DR, p. 250 : "*Les Idées sont des multiplicités de lueurs différentielles, comme des feux follets d'une faculté à l'autre, 'virtuelle trainée de feux', sans avoir jamais l'homogénéité de cette lumière naturelle qui caractérise le sens commun*".

conditions qui déterminent leur synthèse fluente¹⁴¹. Les Idées sont comme "luisantes"¹⁴², non pas éclairées par la lumière naturelle de la raison, mais rayonnantes : ce sont "*des lueurs différentielles qui sautent et se métamorphosent*"¹⁴³, dans un continuum qui va de la sensibilité à la pensée. Le distinct-obscur est le principe même de la pensée discordante. Mais l'obscur n'en est pas moins distinct. Par exemple, dans l'Idée de bruit de la mer, les petites perceptions sont obscures, mais parfaitement distinctes, car elles sont composées de rapports différentiels et de singularités définies, même si elles ne sont pas aperçues clairement. Bien plus, tout ce qui est obscur est nécessairement distinct, dans la mesure où l'Idée n'est pas encore différenciée dans la conscience. Reprenant à Maïmon le statut de l'Idée comme degré limite, infinitésimal et comme affection obscure qui se présente à la conscience, Deleuze comprend l'Idée comme multiplicité virtuelle, faite de rapports différentiels et de points singuliers, que la pensée appréhende sur le mode de l'infiniment petit, qui se donne dans l'étourdissement ou de l'évanouissement¹⁴⁴.

Deleuze peut ainsi en tirer une conséquence : les Idées ne renvoient à aucune faculté particulière. Elles parcourent et concernent toutes les facultés¹⁴⁵. Les Idées sont des multiplicités pures, ne présupposant aucune forme d'identité dans un sens commun, mais, au contraire, animant et décrivant l'exercice disjoint des facultés du point de vue transcendant. Cependant, les Idées ont, avec la pensée pure, un rapport particulier : la pensée est définie par son objet différentiel et son exercice disjoint. Mais la violence, qui se

¹⁴¹ DR, p. 242.

¹⁴² Deleuze retrouve le caractère luisant de l'Idée que Bergson avait mis à jour. Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1276 : "*Il faut donc distinguer entre les idées qui gardent pour elles leur lumière, la faisant d'ailleurs pénétrer tout de suite dans leurs moindres recoins, et celles dont le rayonnement est extérieur, illuminant toute une région de la pensée. Celles-ci peuvent commencer à être intérieurement obscures, mais la lumière qu'elles projettent autour d'elles leur revient par réflexion, les pénètre de plus en plus profondément ; elles ont alors le double pouvoir d'éclairer le reste et de s'éclairer elles-mêmes*".

¹⁴³ DR, p. 190.

¹⁴⁴ DR, p. 276.

¹⁴⁵ DR, p. 249.

communiqué d'une faculté à l'autre, fixe à la pensée une place particulière : la violence met d'abord en mouvement la sensibilité qui est déterminée à saisir son *sentiendum*, puis l'imagination, ensuite la mémoire et enfin la pensée. A l'extrémité de ce cordon de violence, la pensée est déterminée à saisir son propre *cogitandum*. Selon Deleuze, cette extrémité est considérée comme "*l'origine radicale des Idées*"¹⁴⁶. Cela signifie que les Idées en tant que différentielles de la pensée, en tant qu'inconscient de la pensée pure, se rapportent, non à un Cogito, comme proposition de la conscience ou comme fondement, mais au Je fêlé d'un Moi dissous, c'est-à-dire à l'universel "*effondement*" qui caractérise la pensée comme faculté dans son exercice transcendant. C'est pourquoi les Idées ne sont l'objet d'aucune faculté particulière, mais concernent singulièrement une faculté particulière, la pensée, dans la mesure où elles en sortent. Mais que signifie en sortir ? Nous ne sommes pas encore en mesure de le comprendre.

Mais revenons plus précisément sur les Idées auxquelles Deleuze consacre le chapitre IV de *Différence et répétition*, pour comprendre la portée de ce qui précède. Les Idées sont doublement caractérisées : ce sont des instances problématiques et des multiplicités virtuelles. Détaillons ces caractères.

Les Idées sont des instances problématiques.

Deleuze inscrit l'analyse de ce premier caractère de l'Idée, comme instance problématique, dans la tradition kantienne qu'il transforme profondément. Selon Deleuze, Kant rappelle sans cesse que "*les Idées sont essentiellement problématiques*" et que, "*inversement, les problèmes sont les Idées elles-mêmes*"¹⁴⁷. Selon Kant, la raison est "*la faculté de poser des problèmes*". Naturellement, la raison s'illusionne en nous précipitant

¹⁴⁶ DR, p. 251.

¹⁴⁷ DR, p. 218.

dans de faux problèmes, car elle n'a pas le moyen de distinguer les vrais des faux problèmes. Ce moyen, Kant se le donne par la Critique. En effet, la Critique lui permet de distinguer deux usages de l'Idée : l'usage illégitime qui l'enferme dans de faux problèmes ; l'usage légitime, nommé "régulateur", selon lequel l'Idée constitue de vrais problèmes bien fondés. C'est pourquoi "régulateur" signifie problématique pour Kant : les Idées sont problématiques ou problématisantes. Ce sont les illusions, en son sein, qui font de la raison une faculté problématique. Pour Kant, la raison n'a donc pas pour tâche de résoudre des problèmes ou de les faire disparaître : "*elle est faculté de poser des problèmes en général*".

En quel sens la raison constitue-t-elle des problèmes ? L'explication kantienne est la suivante : seule la raison est capable de réunir les démarches de l'entendement en un tout pour un ensemble d'objets¹⁴⁸. En effet, l'entendement seul resterait enfoncé dans des démarches parcellaires, prisonnier d'interrogations et de recherches empiriques partielles. Jamais il ne s'élèverait jusqu'à la conception d'un problème capable de donner une unité synthétique à ses démarches : il n'obtiendrait que des réponses et non des cas de solutions, car les solutions supposent la constitution d'un champ systématique unitaire, orientant ses interrogations et ses recherches de cas de solutions. Pour Kant, les vrais problèmes sont les Idées et les Idées "*ne sont pas supprimées dans 'leurs' solutions, puisqu'elles sont la condition indispensable sans laquelle aucune solution n'existerait jamais*"¹⁴⁹. Dès lors, l'usage légitime de l'Idée est d'être rapportée aux concepts de l'entendement, tandis que les concepts de l'entendement ne trouvent le fondement de leur usage expérimental que rapportés aux Idées problématiques et cela, de deux façons : soit en s'organisant sur des lignes convergeant vers un foyer idéal hors de l'expérience ; soit en se réfléchissant sur le fond d'un horizon supérieur qui les embrasse tous, comme Kant le montre dans la *Critique*

¹⁴⁸ Kant, *Critique de la Raison Pure, Des Idées transcendantes*, I, op.cit., p. 306.

¹⁴⁹ DR, 219.

*de la Raison Pure*¹⁵⁰. C'est pourquoi les Idées sont, pour Kant, à la fois des foyers et des horizons, c'est-à-dire, selon la lecture deleuzienne de Kant, des "*problèmes dans leur nature immanente et transcendante à la fois*"¹⁵¹. Aussi, pour Kant, les Idées comme problèmes ont-elles une valeur objective et indéterminée. Les Idées sont objectives, car elles ont un objet qui n'est ni une fiction, ni une hypothèse, ni un être de raison : leur objet est le "problématique". Le problème comme objet de l'Idée, hors de l'expérience, n'est ni donné, ni connu, mais doit être représenté sans pouvoir être déterminé directement. Le problématique n'est donc pas seulement un acte subjectif : il a aussi une dimension objective investie par cet acte. Les Idées sont également indéterminées, car l'objet de l'Idée, indéterminé, sert à représenter les objets de l'expérience auxquels il prête un maximum d'unité systématique. L'indéterminé, présenté par Kant, devient avec la lecture de Deleuze, la "structure objective" agissant dans la perception comme horizon ou foyer. Toutefois, pour Kant, l'objet de l'Idée devient déterminable par analogie avec les objets de l'expérience, auxquels il confère l'unité et qui lui donnent, en retour, une détermination "analogue" aux rapports qu'ils entretiennent entre eux. Enfin, pour Kant, l'objet de l'Idée porte en soi l'idéal d'une détermination complète infinie, puisqu'il assure la spécification des concepts de l'entendement. En somme, le problème comme objet réel de l'Idée peut être triplement caractérisé selon Kant : indéterminé dans son objet, déterminable par rapport aux objets de l'expérience et portant l'idéal de détermination infinie par rapport aux concepts.

Dans cette présentation de l'Idée comme problème, Deleuze déplace la conception kantienne du problématique. En définissant d'abord la nature du problème comme immanent et transcendant, Deleuze réinvestit sa lecture de Lautman, sur laquelle nous reviendrons en détail dans l'analyse de la septième condition. En considérant ensuite le

¹⁵⁰ Kant, *Critique de la Raison Pure, Appendice à la Dialectique*, II, op.cit., p. 151 et p. 160.

¹⁵¹ DR, p. 219.

problématique comme "*structure objective*", Deleuze fait écho au texte de 1966, consacré à Simondon, dans lequel il salue la richesse et l'originalité de l'ouvrage, paru en 1964 : *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*¹⁵². Dans cet article, Deleuze considère que la catégorie du "problématique" prend une grande importance dans la pensée de Simondon, car elle est dotée d'un "*sens objectif*" : "*elle ne désigne pas en effet un état provisoire de notre connaissance, un concept subjectif indéterminé*", comme le pose Kant. Le problématique désigne, pour Simondon, un "*moment de l'être, le premier moment pré-individuel*", que l'analyse de la condition suivante établira. Bien plus, le problématique remplace le négatif, dans la dialectique de Simondon. Il lui permet d'échapper à la dialectique hégélienne, notamment au rôle du négatif, au primat de la contradiction et à la résolution de la différence par neutralisation et résorption dans l'identité du concept. Dans *Différence et répétition*, Deleuze reprend cette nouvelle approche du problématique, en soutenant que les problèmes ne sont pas un état provisoire et subjectif, par lequel devrait passer notre connaissance en raison de ses limitations de fait. Il ne s'agit ni de résoudre, ni de faire disparaître les problèmes. Les problèmes sont résolus, dès qu'ils sont posés et déterminés, mais ils n'en persistent pas moins objectivement dans les solutions qu'ils engendrent et desquelles ils diffèrent par nature¹⁵³. Les problèmes persistent, insistent dans les solutions. Le problématique est ainsi "*un état du monde, une dimension du système, et même son horizon, son foyer : il désigne exactement l'objectivité de l'Idée*"¹⁵⁴. Le

¹⁵² Revue philosophique de la France et de l'étranger, vol. CLVI, n° 1-3, janvier-mars 1966, p. 115-118. L'ouvrage de Simondon, paru en 1964, est la publication partielle de sa thèse de doctorat d'Etat, soutenue en 1958. La seconde partie de la thèse sera publiée en 1989 sous le titre *L'individuation psychique et collective*.

¹⁵³ DR, p. 359.

¹⁵⁴ DR, p. 359.

problématique a donc changé de sens : de l'impossibilité de connaître kantienne, on passe à l'impouvoir de la pensée simondien, selon la formule d'A Sauvagnargues¹⁵⁵.

Les Idée sont des multiplicités virtuelles¹⁵⁶.

Selon le deuxième caractère, les Idées sont des multiplicités virtuelles. La notion de multiplicité apparaît très tôt dans la philosophie de Deleuze, mais ce n'est qu'en 1966 qu'elle fait l'objet d'une analyse minutieuse dans *Le Bergsonisme*¹⁵⁷. A cette occasion, Deleuze indique que les lecteurs de Bergson n'ont pas accordé jusqu'à présent suffisamment d'importance à la notion de multiplicité dans sa philosophie. L'usage habituel du mot "multiplicité" le réduit à un vague substantif correspondant à la notion philosophique du multiple, opposé à l'un. Selon Deleuze, il ne s'agit pas, pour Bergson, d'opposer le multiple à l'un, mais de distinguer deux types de multiplicités. Bien plus, la notion de multiplicité permet à Bergson de dénoncer la mystification d'une pensée qui procède en termes d'un et de multiple¹⁵⁸. En effet, la multiplicité ne doit pas être confondue avec la combinaison de l'un et du multiple : ces derniers sont des concepts de l'entendement qui disent l'essence, mais avec eux, on en reste à des généralités creuses, à la manière de ces filets de pêche aux mailles trop larges qui, selon l'image bergsonienne, laissent passer les poissons. Pourtant, il ne suffit pas de combiner ces généralités, en comblant leurs insuffisances par d'autres généralités, pour croire tenir le concret. Tant qu'on en reste à l'essence et à la question "*Qu'est-ce que.. ?*", on ne dit rien d'important, selon Deleuze. Pour dire quelque chose d'important concernant l'Idée, il faut poser d'autres questions qui sont meilleures :

¹⁵⁵ A Sauvagnargues, "*Simondon et la construction de l'Empirisme transcendantal*", in *Cahiers Simondon*, n° 3, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 7-30.

¹⁵⁶ DR, p. 236-241.

¹⁵⁷ B, p. 31-42.

¹⁵⁸ B, p. 42.

"Combien ? Comment ? En quel cas ?". A elle seule, la question "Qu'est-ce que ?" est insuffisante pour dire l'Idée, car cette dernière ne doit pas être séparée d'une mesure (combien), d'une manière (comment) et d'une casuistique (en quel cas). C'est cet examen de l'Idée comme multiplicité que Deleuze engage dans "*La méthode de dramatisation*"¹⁵⁹, en 1967. *Différence et Répétition* reprend cet examen, en précisant que la multiplicité, c'est "*le combien, le comment, le chaque cas*"¹⁶⁰. Aussi chaque chose est-elle une multiplicité, pour autant qu'elle incarne l'Idée. Mais que faut-il entendre précisément par multiplicité ?

Dans son usage courant, le mot "multiplicité" est souvent employé comme un adjectif substantivé : on parle, par exemple, d'une multiplicité de nombres ou d'une multiplicité d'actes. Mais il est aussi employé comme substantif. C'est le cas notamment, lorsque Bergson distingue une multiplicité de nombres et le nombre comme multiplicité¹⁶¹. Cet usage du terme multiplicité comme substantif est d'une grande importance pour Deleuze : il permet d'échapper à l'opposition de l'un et du multiple, qui fait du multiple un attribut de l'un (qu'est-ce qui est multiple, sinon l'un ?). Le coup de force de Bergson, selon Deleuze, c'est d'avoir substantivé le multiple avec la notion de multiplicité. Cela signifie que le multiple ne se rapporte plus à l'un, à une unité dont il dériverait ou qu'il préparerait : le multiple est désormais pensé pour et en lui-même. La multiplicité est construite en pensant le multiple lui-même, en soustrayant l'un du multiple. Pour Deleuze, la seule manière de mener une critique de l'un, ce n'est pas en opposant le multiple à l'un, mais c'est en rapportant le multiple à la multiplicité. La critique de l'un passe donc par l'opération qui "substantive" le multiple : elle érige le multiple en substantif et en fait une multiplicité. Cette opération, c'est le mathématicien et physicien Riemann qui en est l'initiateur. En effet,

¹⁵⁹ ID, p. 138-143.

¹⁶⁰ DR, p. 236.

¹⁶¹ Bergson, *Données immédiates de la conscience*, Chapitre II, op.cit., p. 51-58 (56-63).

l'usage du terme remonte à Riemann, ce savant de génie, qui définit "*les choses comme des 'multiplicités', déterminables en fonction de leurs dimensions ou de leurs variables indépendantes*", en distinguant deux types de multiplicités : les "*multiplicités discrètes*" qui portent en elles le principe de leur métrique et les "*multiplicités continues*" qui trouvent un principe métrique dans autre chose, "*ne fût-ce que dans les phénomènes se déroulant en elles ou dans les forces agissant en elles*" ¹⁶².

Bergson reprend à Riemann la notion de multiplicité en changeant profondément le sens de la distinction. Pour Bergson, les multiplicités continues appartiennent au domaine de la durée. Or, la durée ne peut se réduire à l'indivisible ou au non-mesurable : la durée, c'est ce qui ne se divise pas sans changer de nature, ce qui ne se laisse mesurer qu'en variant de principe métrique à chaque stade de la division. En empruntant à Riemann la notion de multiplicité, Bergson en renouvelle la portée et la répartition. A l'opposition dialectique de l'un et du multiple, il substitue la différence typologique entre des multiplicités. Par cette substitution, il dénonce la dialectique comme pensée abstraite, comme faux mouvement qui va d'un opposé à l'autre, de l'un au multiple et qui laisse échapper le réel¹⁶³, c'est-à-dire en termes deleuziens : "*le combien, le comment, le chaque cas*". C'est pourquoi Bergson distingue deux types de multiplicités : les multiplicités de juxtaposition, quantitatives, distinctes et actuelles, qui ont pour prédicats l'un et le multiple et pour condition l'espace ; les multiplicités d'interpénétration, qualitatives, confuses et virtuelles, qui refusent les prédicats de l'un et du même et qui ont pour condition la durée. Par exemple, les coups de l'horloge peuvent entrer dans une multiplicité numérique, lorsque je les compte en les

¹⁶² B, p. 31-32 : Riemann "*distingue des multiplicités discrètes et des multiplicités continues ; les premières portaient le principe de leur métrique (la mesure d'une de leurs parties étant donnée par le nombre des éléments qu'elles contenaient - les autres trouvaient un principe métrique dans autre chose, ne fût-ce que dans les phénomènes se déroulant en elles ou dans les forces agissant en elles*".

¹⁶³ B, p. 38.

entendant. Mais, lorsque je suis distrait, ils se fondent dans une multiplicité qualitative, d'interpénétration ou de fusion¹⁶⁴. Autrement dit, pour Bergson, les multiplicités discrètes, extensives et métriques, caractérisent les phénomènes actuels connus par la science, tandis que les multiplicités continues, intensives et qualitatives, caractérisent la dimension temporelle et subjective de la durée.

Pourtant, même si Deleuze salue l'apport bergsonien comme décisif, il ne s'agit pas pour lui d'identifier l'actuel et le virtuel à deux multiplicités différentes. Pour Deleuze, il s'agit de penser les problèmes en termes de multiplicités, pour éviter de soumettre les Idées au concept d'identité, c'est-à-dire à l'un. Il prend donc également en compte "*l'interprétation riemannienne des multiplicités*" qu'il conjugue avec celle de Bergson. Deleuze distingue alors deux types de multiplicités : les unes, spatiales et discrètes, soumises à un principe d'ordre extérieur, qui les divise en parties actuelles selon une unité de mesure invariable ; les autres, temporelles et continues, bien qu'indivisibles et non mesurables, de sorte que leur continuité ne se divise pas sans changer de nature¹⁶⁵.

Selon Deleuze, une Idée est donc une multiplicité, définie et continue, à n dimensions. Par exemple, l'Idée de couleur est une multiplicité à trois dimensions¹⁶⁶. Deleuze emprunte cet exemple au mathématicien et physicien H Weyl, qu'il cite dans *Le Bergsonisme*. Weyl soutient que "*conformément à la théorie physiologique, les couleurs*

¹⁶⁴ Bergson, *Les données immédiates de la conscience*, II, p. 84-85 (94-95) : "*L'expérience journalière devrait nous apprendre à faire la différence entre la durée-qualité, celle que la conscience atteint immédiatement, celle que l'animal perçoit probablement, et le temps pour ainsi dire matérialisé, le temps devenu quantité par un développement dans l'espace. Au moment où j'écris ces lignes, l'heure sonne à une horloge voisine ; et mon oreille distraite ne s'en aperçoit que lorsque plusieurs coups se sont déjà fait entendre ; je ne les ai donc pas comptés. Et néanmoins, il me suffit d'un effort d'attention rétrospective pour faire la somme des quatre coups déjà sonnés, et les ajouter à ceux que j'entends. Si, en rentrant en moi-même, je m'interroge alors soigneusement sur ce qui vient de se passer, je m'aperçois que les quatre premiers sons avaient frappé mon oreille et même ému ma conscience, mais que les sensations produites par chacun d'eux, au lieu de se juxtaposer, s'étaient fondues les unes dans les autres de manière à douer l'ensemble d'un aspect propre, de manière à en faire une espèce de phrase musicale*".

¹⁶⁵ B, p. 32.

¹⁶⁶ DR, p. 236.

*forment une multiplicité à trois dimensions, car d'après cette théorie, la perception de la couleur est déterminée par la rétine par la combinaison de trois procédés chimiques, le noir-blanc, le rouge-vert, le jaune-bleu, dont chacun est caractérisé pour une direction déterminée par une intensité déterminée ; la multiplicité des couleurs est bien à 3 dimensions, puisqu'une couleur est caractérisée par son intensité et sa qualité, celle-ci étant déjà une multiplicité à deux dimensions*¹⁶⁷.

Cette clarification de la notion de multiplicités permet de revenir à l'Idée comme virtualité, afin de dissiper la double confusion qui guette la notion de virtuel : l'une, en opposant le virtuel au réel ; l'autre, en confondant le virtuel et le possible. En effet, ces deux confusions sont ruineuses pour la pensée, car elles aboutissent inmanquablement à l'abolition de la réalité du virtuel.

D'abord, le virtuel ne s'oppose pas au réel, mais à l'actuel : "*Le virtuel possède une pleine réalité, en tant que virtuel*"¹⁶⁸. Selon Deleuze, il faut dire, à la manière de Proust, que le virtuel est réel, sans être actuel, qu'il est idéal sans être abstrait. Cette approche nous invite à considérer l'objet réel, incarnant l'Idée, comme s'il avait deux parties : l'une virtuelle et l'autre actuelle. Tout objet est double, fait de deux moitiés inégales, impaires, l'une étant virtuelle, l'autre actuelle, mais toutes deux réelles. En quoi le virtuel est-il réel ? La réalité du virtuel consiste en éléments et rapports différentiels, et en points singuliers correspondants (réels, mais non actuels), qui coexistent dans l'objet et sont, à la fois, réciproquement et complètement déterminés. Autrement dit, la réalité du virtuel, c'est la structure, non actuelle, mais néanmoins réelle. Cette réalité se définit par un double processus de détermination réciproque et de détermination complète et ne concerne que la partie idéale

¹⁶⁷ H. Weyl, *Temps, Espace, Matière : leçons sur la théorie de la relativité générale*, Paris, Librairie A Blanchard, 1922, chap. II, § 11, p. 72.

¹⁶⁸ DR, p. 269.

de l'objet : lorsque l'objet est "entièrement" déterminé, il existe actuellement. Mais il ne faut pas confondre "entier" et "complet" : un objet est dit "entièrement" déterminé, lorsqu'il existe actuellement, tandis qu'il n'est "complètement" déterminé qu'en sa partie idéale, virtuelle¹⁶⁹. Il y a donc une autre partie de l'objet qui est, quant à elle, déterminée par l'actualisation. Nous approfondirons plus loin ces différents aspects.

Ensuite le virtuel ne doit pas être confondu avec le possible. La distinction entre possible et virtuel est examinée par Deleuze suivant trois aspects : dans leur rapport au problème de l'existence, dans leur caractérisation et dans leur processus.

Premièrement, par rapport au problème de l'existence, on ne doit pas voir, dans la confusion du possible et du virtuel, une simple querelle de mots, car elle met en jeu la conception de l'existence. En effet, penser le problème de l'existence en termes de possible et de réel, c'est concevoir l'existence comme "*surgissement brut, acte pur, saut qui s'opère toujours derrière notre dos*". C'est, d'une part, poser l'existence comme "*la même que le concept, mais hors du concept*". C'est, d'autre part, la poser comme "*dans l'espace et dans le temps, mais comme milieux indifférents*"¹⁷⁰ et renoncer ainsi à penser l'existence comme production dans un espace et un temps caractéristiques. En revanche, penser l'existence en termes de virtuel et d'actuel, c'est la penser comme produite à partir de la réalité du virtuel, produite dans un espace et un temps, immanents à l'Idée.

Deuxièmement, dans leur caractérisation, il faut soigneusement distinguer le virtuel du possible : tandis que le possible renvoie au concept et à la forme d'identité en lui, le virtuel renvoie, quant à lui, à l'Idée et désigne une pure multiplicité dans l'Idée, comme nous le développons dans ce qui suit.

¹⁶⁹ DR, p. 270.

¹⁷⁰ DR, p. 273.

Troisièmement, dans leur processus : le possible s'oppose au réel et son processus est un processus de "réalisation", alors que le virtuel s'oppose à l'actuel et son processus est d'actualisation. En effet, le possible se "réalise" : il est conçu comme une "image du réel", tandis que le réel est conçu comme "ressemblance du possible". C'est ici que pointe la "tare" du possible : il est produit après coup, rétroactivement, à l'image du réel. A l'inverse, le virtuel s'actualise : l'actualisation est en rupture avec l'identité comme principe et avec la ressemblance comme processus. Dans l'actualisation, qui est différenciation, a lieu une véritable création. S'actualiser, ce n'est pas opérer par limitation des possibilités existantes (limiter les possibles préexistants). S'actualiser, c'est au contraire *"créer des lignes divergentes qui correspondent sans ressemblance à la multiplicité virtuelle"* ¹⁷¹.

Revenons maintenant à l'Idée comme multiplicité virtuelle et considérons le moment de son émergence. L'émergence de l'Idée exige trois conditions : il faut que les éléments de la multiplicité soient virtuellement indéterminés, qu'ils se déterminent réciproquement et intrinsèquement, qu'ils s'actualisent et s'incarnent. Présentons sommairement ces trois conditions qui seront détaillées dans la dernière partie.

Premièrement, la multiplicité est une virtualité indéterminée. Selon Deleuze, les éléments de la multiplicité n'ont pas d'existence actuelle, mais sont inséparables d'un potentiel, d'une virtualité : ils n'ont ni formes sensibles, ni significations conceptuelles, ni fonctions assignables. En réalité, *"ils n'impliquent aucune identité préalable, aucune position de quelque chose qu'on pourrait dire un ou le même, mais c'est leur indétermination qui rend possible la manifestation de la différence libérée de toute subordination"* ¹⁷².

Deuxièmement, la multiplicité est une détermination réciproque intrinsèque. Cela signifie que les éléments de la multiplicité sont déterminés réciproquement et qu'aucun ne

¹⁷¹ DR, p. 274.

¹⁷² DR, p. 237.

peut être indépendant des autres. Les rapports entre ces éléments sont réciproques et, à ce titre, ils sont des liaisons idéales, non localisables. Mais la multiplicité est toujours définie intrinsèquement, sans avoir recours à un espace extérieur dans lequel elle serait plongée.

Troisièmement, la multiplicité est l'actualisation d'une virtualité. En effet, d'une part, ces liaisons idéales ou rapports différentiels doivent s'actualiser dans les relations spatio-temporelles et, d'autre part, les éléments doivent s'incarner dans des termes et formes variées.

Cette analyse de la multiplicité permet à Deleuze de donner, de façon très condensée, la définition suivante de l'Idée : l'Idée est "*une structure*" qui est un "*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*". Dès lors, comment concilier structure et genèse de l'Idée ? Conformément aux travaux de Lautman et Vuillemin relatifs aux mathématiques, le "structuralisme" paraît être, pour Deleuze, le seul moyen par lequel la méthode génétique peut réaliser ses ambitions : il suffit de comprendre la genèse comme allant, non d'un terme actuel à un autre terme actuel, mais du virtuel à son actualisation. Autrement dit, la genèse va de la structure à son incarnation, des conditions du problème aux cas de solutions, comme le montrera l'analyse de la condition suivante . Il s'agit donc d'une "*genèse statique*", comprise comme le corrélat de la notion de "*synthèse passive*", qui en éclaire en retour le sens. Il y a ainsi des Idées correspondant aux réalités et relations mathématiques, d'autres aux faits et lois physiques, d'autres encore qui correspondent aux organismes, aux psychismes, aux langages, aux sociétés. Ces correspondances sans ressemblance sont à la fois structurales et génétiques : "*De même que la structure est indépendante d'un principe d'identité, la genèse est*

indépendante d'une règle de la ressemblance"¹⁷³. L'émergence des Idées est donc à chercher dans l'application de ces critères dans des domaines très différents, "*presque au hasard des exemples*" : l'atomisme comme Idée physique, l'organisme comme Idée biologique, "l'économique" comme Idée sociale, sont les trois exemples développés par Deleuze.

Pour faire sentir la multiplicité virtuelle, bornons-nous à l'examen du cas de l'organisme comme Idée biologique. Dans l'histoire de la biologie, l'organisme fut l'objet d'un vif débat entre Geoffroy Saint Hilaire et Cuvier. Selon Deleuze, Geoffroy Saint Hilaire qui rêve d'être le "*Newton de l'infiniment petit*", découvre "*le monde des détails*", "*sous le jeu grossier des différences et des ressemblances sensibles ou conceptuelles*"¹⁷⁴. Contre ses prédécesseurs, notamment Cuvier, qui en restent à une répartition empirique des différences et des ressemblances, Geoffroy Saint-Hilaire réclame la prise en compte d'éléments "abstrait", purement anatomiques, unis par des rapports idéaux de détermination réciproque et constituant une "essence" comme "Animal en soi". Pour Geoffroy, les rapports différentiels entre éléments anatomiques purs s'incarnent dans les figures animales, les organes et leurs fonctions. Il rêve de découvrir des connexions idéales sous la grossière répartition empirique et conceptuelle des différences et des ressemblances. Aussi considère-t-il un organisme comme un ensemble de termes et de relations réelles (dimension, position, nombre) qui actualisent les rapports entre éléments différentiels à tel ou tel degré de développement. Par exemple, "*l'[os] hyoïde du chat a neuf osselets, tandis que celui de l'homme n'en a que cinq, les quatre autres se trouvant vers le crâne, en dehors de l'organe ainsi réduit par la station verticale*"¹⁷⁵. C'est pourquoi, selon

¹⁷³ DR, p. 238.

¹⁷⁴ DR, p. 239.

¹⁷⁵ DR, p. 239.

Geoffroy, la genèse et le développement d'un organisme doivent être conçus comme actualisation de l' "essence", en fonction des conditions du milieu, mais indépendamment du passage d'un terme actuel à un autre terme actuel. Le génie de Geoffroy est, selon Deleuze, d'avoir posé la "*question du structuralisme en biologie*" qui dépend de l'ultime détermination des éléments différentiels et de leurs types de rapports : des éléments anatomiques, essentiellement osseux, sont-ils capables de jouer ce rôle, comme si la nécessité des muscles n'imposait pas de limites à leurs rapports ? Il se peut que la structure en biologie renaisse aujourd'hui à un autre niveau, par d'autres moyens. C'est, par exemple, le cas de la génétique, avec une nouvelle détermination d'éléments différentiels (les chromosomes comme complexes de rapports de voisinage) et de liaisons idéales (les gènes qui expriment des éléments différentiels)¹⁷⁶.

Pour conclure sur la théorie deleuzienne des Idées, rappelons que les Idées sont considérées comme des instances problématiques et des multiplicités virtuelles. Cette conception est très éloignée des conceptions courantes de l'idée et du concept. En renonçant à l'uniformité de la lumière naturelle et en considérant l'Idée comme "distincte-obscure", à la suite de Leibniz, Deleuze forge une nouvelle conception des Idées : sous la représentation, il découvre les Idées qui sont des lueurs différentielles se métamorphosant dans un continuum qui va de la sensibilité à la pensée. Autrement dit, les Idées sont distinctes-obscures, luisantes et rayonnantes, se faisant et se défaisant, et concernant singulièrement la pensée, d'où elles sortent.

b- Artaud et la "terrible révélation d'une pensée sans image".

¹⁷⁶ DR, p. 240.

Au début du XX^e siècle, en écho à cette conception sub-représentative de l'Idée, la tentative de genèse de "penser" dans la pensée est au cœur de l'œuvre de l'écrivain A. Artaud. Cette tentative est présentée par Deleuze comme "*la terrible révélation d'une pensée sans image*"¹⁷⁷. En effet, Artaud est celui qui envisage un processus généralisé de penser qui ne peut plus s'abriter sous l'image représentative, dogmatique et rassurante, et se confond avec la destruction totale de cette image. Deleuze sollicite l'œuvre de Blanchot, *Le livre à venir*¹⁷⁸, qui propose un commentaire de la correspondance d'Artaud avec Rivière, directeur de la *Nouvelle Revue française*. Dans ses lettres à Rivière, Artaud essaie d'expliquer pourquoi il tient à ses poèmes défectueux. Selon Blanchot, Artaud "*souffre d'un tel abandon de pensée qu'il ne peut négliger les formes, même insuffisantes, conquises sur cette inexistence centrale*"¹⁷⁹. Blanchot souligne ainsi le malentendu dans le dialogue Rivière-Artaud : Rivière cherche à rassurer son correspondant en lui promettant, pour l'avenir, la cohérence qui lui manque actuellement et en lui montrant que la fragilité de l'esprit est nécessaire à l'esprit. Mais Artaud n'a pas besoin d'être rassuré. Il sent le rapport extraordinaire et presque incroyable entre l'effondrement de la pensée et les poèmes qu'il réussit à écrire, malgré cette véritable déperdition. Selon Blanchot, "*seuls, les poèmes l'exposent à la perte centrale de la pensée dont il souffre*", angoisse qu' Artaud évoque en ces termes, cités par Blanchot : "*Je parle moi de l'absence de trou, d'une sorte de souffrance froide et sans images, sans sentiment, et qui est comme un heurt indescriptible d'avortements*"¹⁸⁰. Aussi les difficultés éprouvées à penser, qu'évoque Artaud dans sa

¹⁷⁷ DR, p. 192.

¹⁷⁸ Blanchot, *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959. Nous citons le texte dans la nouvelle réédition en Folio Essais, 2008, p. 50-58.

¹⁷⁹ Blanchot, *Le livre à venir*, op.cit., p. 50.

¹⁸⁰ Blanchot, *Le livre à venir*, op.cit., p. 52.

*Correspondance avec Rivière*¹⁸¹, ne doivent-elles pas être comprises comme des faits, mais bien comme des difficultés de droit, concernant et affectant l'essence de ce que signifie penser¹⁸². Pour Artaud, le problème n'est pas d'orienter sa pensée, ni de parfaire l'expression de ce qu'il pense, ni d'acquiescer davantage d'application et de méthode¹⁸³, mais d'arriver seulement à penser quelque chose¹⁸⁴. "*Penser quelque chose*", c'est la seule "œuvre" concevable qui suppose une impulsion de penser et qui passe par toutes sortes de bifurcations : cette impulsion part des nerfs et se communique à l'âme pour arriver à la pensée. Par l'expérience de la douleur, Artaud sait, selon Blanchot, que penser, ce n'est pas avoir des pensées : "*les pensées qu'il a lui font seulement sentir qu'il n'a pas encore commencé de penser*"¹⁸⁵. Pour Blanchot, Artaud a comme touché "*le point où penser, c'est toujours déjà ne pas pouvoir penser encore : 'impouvoir', selon son mot, qui est comme essentiel à la pensée, mais fait d'elle un manque d'extrême douleur, une défaillance qui rayonne aussitôt à partir de ce centre et, consumant la substance physique de ce qu'il pense, se divise à tous les niveaux en nombre d'impossibilités particulières*"¹⁸⁶. Dès lors, selon Deleuze, ce que la pensée est forcée de penser, c'est son "*effondrement central*", sa "*fêlure*",

¹⁸¹ Artaud, "Correspondance avec Jacques Rivière", in *Œuvres*, Edition établie, présentée et annotée par E. Grossman, Paris, Gallimard, 2004, p. 72 : "*Cet éparpillement de mes poèmes, ces vices de forme, ce fléchissement constant de ma pensée, il faut l'attribuer non pas à un manque d'exercice, de possession de l'instrument que je maniais, de développement intellectuel ; mais à un effondrement central de l'âme, à une espèce d'érosion, essentielle à la fois et fugace, de la pensée, de la non-possession passagère des bénéfiques matériels de mon développement, à la séparation anormale des éléments de la pensée (l'impulsion de penser, à chacune des stratifications terminales de la pensée, en passant par tous les états, toutes les bifurcations, toutes les localisations de la pensée et de la forme)*".

¹⁸² Artaud, "Correspondance avec Jacques Rivière", op.cit., p. 69-70 : "*Je souffre d'une effroyable maladie de l'esprit. Ma pensée m'abandonne, à tous les degrés. Depuis le simple fait de la pensée, jusqu'au fait extérieur de sa matérialisation dans les mots. Mots, formes de phrases, direction intérieure de la pensée, réactions simples de l'esprit, je suis à la poursuite constante de mon être intellectuel. Lors donc que je peux saisir une forme, si imparfaite soit-elle, je la fixe dans la crainte de perdre toute la pensée. Je suis au-dessous de moi-même, je le sais, j'en souffre, mais j'y consens dans la peur de ne pas mourir tout à fait*".

¹⁸³ Artaud, "Correspondance avec Jacques Rivière", op.cit., 2004, p. 70 : "*Je ne puis espérer que le temps ou le travail remédieront à ces obscurités ou à ces défaillances*".

¹⁸⁴ Artaud, "Correspondance avec Jacques Rivière", op.cit., p. 70 : "*C'est tout le problème de ma pensée qui est en jeu. Il ne s'agit pour moi rien de moins que de savoir si j'ai ou non le droit de continuer à penser, en vers ou en prose*".

¹⁸⁵ Blanchot, *Le livre à venir*, op.cit., p. 53.

¹⁸⁶ Blanchot, *Le livre à venir*, op.cit., p. 53.

son propre "impouvoir" naturel qui se confond avec sa plus haute puissance¹⁸⁷, avec les "cogitanda", ces forces informulées comme "vols ou effractions de pensée". Telle est, selon Deleuze, "la terrible révélation d'une pensée sans image", révélation évoquée par Artaud qui est aussi bien la conquête d'un nouveau droit qui ne se laisse pas représenter¹⁸⁸. Artaud sait que la difficulté de penser n'est pas un état de fait, mais une structure en droit de la pensée¹⁸⁹. A ce titre, Deleuze soutient "qu'il y a un acéphale dans la pensée, comme un amnésique dans la mémoire, un aphasique dans le langage, un agnosique dans la sensibilité"¹⁹⁰. Artaud sait également que penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée : le problème n'est pas de diriger, d'orienter ou d'appliquer méthodiquement une pensée préexistante en nature et en droit, mais de faire naître ce qui n'existe pas encore. Pour Deleuze, penser, c'est créer, et "il n'y a pas d'autre création" que celle de la pensée. En effet, créer, c'est d'abord engendrer "penser" dans la pensée. C'est pourquoi, selon Deleuze, Artaud oppose, dans la pensée, la génitalité à l'innéité et pose ainsi le principe d'un empirisme transcendantal : "Je suis un génital inné...Il y a des imbéciles qui se croient des êtres, êtres par innéité. Moi je suis celui qui pour être doit fouetter son innéité. Celui qui par innéité est celui qui doit être un être, c'est-à-dire toujours fouetter cette espèce de négatif chenil, ô chiennes d'impossibilité (...) Sous la grammaire, il y a la pensée qui est un

¹⁸⁷ Deleuze rejoint ici Blanchot, *Le livre à venir*, op.cit., p. 57 : "Le 'je ne puis pas penser, je n'arrive pas à penser' est un appel à une pensée plus profonde, pression constante, oubli qui, ne souffrant pas d'être oublié, exige pourtant le plus parfait oubli".

¹⁸⁸ Artaud, "Correspondance avec Jacques Rivière", op.cit., p. 81 : "Au moment où l'âme s'apprête à organiser sa richesse, ses découvertes, cette révélation, à cette inconsciente minute où la chose est sur le point d'émaner, une volonté supérieure et méchante attaque l'âme comme un vitriol, attaque la masse mot-et-image, attaque la masse du sentiment, et me laisse, moi, pantelant comme à la porte même de la vie".

¹⁸⁹ Artaud, "Correspondance avec Jacques Rivière", op.cit., p. 80 : "Il faut que le lecteur croie à une véritable maladie et non à un phénomène d'époque, à une maladie qui touche à l'essence de l'être et à ses possibilités centrales d'expression, et qui s'applique à toute une vie. Une maladie qui affecte l'âme dans sa réalité la plus profonde, et qui en infecte les manifestations. Le poison de l'être. Une véritable paralysie. Une maladie qui vous enlève la parole, le souvenir, qui vous déracine la pensée".

¹⁹⁰ DR, p. 192.

*opprobre plus fort à vaincre, une vierge toujours plus rêche à outrepasser quand on la prend pour un fait inné. Car la pensée est une matrone qui n'a pas toujours existé*¹⁹¹.

Pour conclure l'analyse de cette quatrième condition, rappelons qu'à l'élément de la représentation, Deleuze substitue la genèse de penser dans la pensée. Dans l'accord discordant des facultés, les Idées se communiquent d'une faculté à l'autre, se métamorphosant sans être l'objet exclusif de l'une d'elles. Deleuze construit ainsi une nouvelle théorie des Idées : sous la représentation, les Idées sont des lueurs différentielles qui se métamorphosent dans le continuum allant de la sensibilité à la pensée ; les Idées sont des instances problématiques et des multiplicités virtuelles. Dès lors, penser ne peut plus s'abriter sous l'image dogmatique rassurante, mais se confond avec la destruction complète de cette image. Telle est la terrible révélation d'Artaud : la difficulté de penser n'est pas un état de fait, mais une structure en droit de la pensée. Ce que la pensée est forcée de penser, c'est son effondrement central, sa fêlure, son propre impouvoir, qui se confond avec sa plus haute puissance, ses forces informulées. Penser n'est pas inné, mais doit être engendré dans la pensée : il s'agit de faire naître ce qui n'existe pas encore. Penser, c'est créer, engendrer "penser" dans la pensée. A la suite d'Artaud, Deleuze oppose, dans la pensée, la génitalité à l'innéité : il pose ainsi le principe d'un empirisme transcendantal.

5- Le problème de la bêtise.

Au postulat du négatif (l'erreur), Deleuze substitue le problème de la bêtise¹⁹². Renverser l'image dogmatique de la pensée revient à faire de la bêtise l'objet d'une question transcendantale : comment la bêtise est-elle possible ?

¹⁹¹ Artaud, "Préambule" aux *Œuvres complètes* de 1946, op.cit., p. 20-21.

¹⁹² DR, p. 195-198.

Comme nous l'avons montré lors de la critique du cinquième postulat de l'image de la pensée, la bêtise ne peut être ni réduite à l'animalité, ni assimilée à celle d'autrui. Selon Deleuze, la bêtise n'est possible qu'en vertu du lien de la pensée avec l'individuation, c'est-à-dire la genèse de l'individu. Pour comprendre l'importance de ce lien, comme condition de la bêtise, il convient d'abord de clarifier la notion d'individuation, en la distinguant de celle de spécification.

Deleuze soutient que l'individuation "*n'a rien à voir avec la spécification*"¹⁹³. Par la spécification, la différence est analysée comme différence "*de*" quelque chose ou "*en*" quelque chose. On pose, avec le concept, l'unité d'un genre que la différence est censée fractionner en espèces. Le concept est ainsi posé derrière ou au-delà de la différence, pour la maîtriser. Telle est notamment la manière dont Aristote pense la domination du concept. La différence devient alors ce qui doit être spécifié à l'intérieur du concept, sans le déborder. La différence spécifiée, c'est la figure de l'assujettissement au sens commun qui pense la différence comme spécification dans le concept et la répétition comme indifférence des individus hors du concept. Le sens commun sait toujours reconnaître ce qui est identique : il découpe la généralité dans l'objet et établit l'universalité du sujet connaissant. Or, dans la représentation, le Je et le Moi sont des indices d'espèces de l'humanité, dans la mesure où l'espèce est passée à l'état implicite dans l'homme. C'est pourquoi le Je comme forme peut servir de principe universel à la reconnaissance et à la représentation, tandis que les formes spécifiques explicites sont seulement reconnues par lui et que la spécification n'est que la règle d'un des éléments de la représentation. Pourtant, selon Deleuze, le Je n'est pas une espèce, mais "*le devenir représenté de la forme*"¹⁹⁴, comme permettra de le comprendre l'analyse de l'individuation. La représentation a donc commencé par lier l'individuation à la

¹⁹³ DR, p. 197.

¹⁹⁴ DR, p. 197.

forme du Je et à la matière du Moi. Pour la représentation, le Je est la "*forme d'individuation supérieure*", mais surtout le principe de reconnaissance et d'identification pour tout jugement d'individualité sur les choses. Pour la représentation, il faut donc que toute individualité soit personnelle (Je) et toute singularité soit individuelle (Moi)¹⁹⁵.

Cependant, en-dessous des espèces, selon Deleuze, il y a tout un fourmillement d'individus, toute une diversité sans mesure qui échappe à toute spécification et qui tombe en dehors du concept. En d'autres termes, l'individuation opère "*sous*" toutes les formes : le lien de la pensée à l'individuation est donc plus profond que celui de la pensée avec le Je. Non seulement, l'individuation diffère en nature de la spécification, mais elle la rend possible et la précède. De plus, comme nous le montrerons par la suite, l'individuation est inséparable d'un "fond pur" ou "sans fond", pourvu de différence, qu'elle fait surgir et traîne avec elle.

Dès lors, le problème est le suivant : comment échapper au lien du Je avec l'individuation dans la représentation, tout en maintenant le lien de la pensée avec l'individuation dans le sans-fond, pourvu de différence ? Ce problème nous contraint à une analyse minutieuse des notions d'individuation et de sans-fond.

a- La pensée et l'individuation.

Pour pouvoir échapper au lien du Je et de l'individuation dans la représentation, il est nécessaire de comprendre comment la métaphysique a conçu l'individuation et de procéder à l'examen critique de cette conception, afin de montrer qu'il y a un lien plus profond entre la pensée et l'individuation. Pour éclairer l'individuation, Deleuze sollicite l'œuvre de

¹⁹⁵ DR, p. 354.

Simondon. En 1964, dans *L'individu et sa genèse physico-biologique*¹⁹⁶, Simondon élabore une théorie très originale de l'individuation dont Deleuze rend compte, en 1966, dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*¹⁹⁷. Simondon cherche un principe capable d'expliquer la genèse de l'individu, c'est-à-dire "devenir un". Pour y parvenir, il produit de nouveaux concepts, dont Deleuze tirera un très grand profit, en leur faisant néanmoins subir certains déplacements : ce sont les concepts de modulation, de disparation, de transduction et de problématique. Ces concepts, Simondon les organise de telle façon qu'ils constituent une nouvelle théorie de l'individuation. Avant de détailler celle-ci, présentons-en d'abord la logique. Le problème de l'individuation, c'est-à-dire de la genèse d'un individu, renvoie au problème classique du rapport de la matière et de la forme, et au schème hylémorphique qui lui est traditionnellement associé. Selon Simondon, l'hylémorphisme détermine toute la philosophie occidentale et se donne comme le paradigme pour la pensée : il désigne toute pensée pour laquelle l'individuation résulte d'un principe qui fonctionne comme une forme (*morpho*) qui s'impose, tel un moule, de l'extérieur à une matière (*hylé*) passive. Mais, pour Simondon, l'hylémorphisme est incapable de rendre compte de la genèse d'un individu, car, en séparant la forme de la matière, et en posant la forme comme cause formelle, extérieure à la matière, il ne peut pas expliquer la genèse réelle d'un individu. Pour concevoir le devenir d'un individu, il est nécessaire, pour Simondon, de reprendre le problème de l'individuation en le renouvelant. Ce renouvellement passe, d'une part, par la construction de trois nouveaux concepts qui désignent les trois opérations constitutives de l'individuation (la modulation, la disparation et la transduction), et, d'autre part, par la construction d'une

¹⁹⁶ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964. Nous citons la réédition augmentée avec une préface de Jacques Garelli, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, J Million, coll. "Krisis", 1995, en indiquant la pagination entre parenthèses, à la suite de celle de la première édition.

¹⁹⁷ ID, p. 120-124.

nouvelle théorie du problématique, qui remplace le négatif et invalide, par là même, la dialectique hégélienne. Examinons ces trois concepts et cette nouvelle théorie¹⁹⁸.

L'opération de modulation.

Le problème de l'individuation renvoie au problème classique des rapports entre matière et forme. Dans l'article de 1966, précédemment cité, Deleuze considère que la tradition philosophique s'est donnée l'individuation comme un simple concept de la réflexion¹⁹⁹ : elle n'a pas été capable de penser l'individuation comme genèse concrète de l'individu. Cette incapacité à concevoir le devenir d'un individu, Deleuze montre que Simondon la repère très tôt et la thématise, dès 1964, dans le premier chapitre de *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Il y dénonce notamment la conception philosophique qui a présidé au destin de l'individuation, à savoir l'hylémorphisme ou ce que Simondon nomme le "*schème hylémorphique*". Il adresse, en réalité, une double critique à l'hylémorphisme.

En premier lieu, l'hylémorphisme rapporte le principe d'individuation à un individu tout fait, déjà constitué. A la manière de l'atomisme antique, l'hylémorphisme interroge seulement ce qui caractérise un être déjà individué : il part de l'individu déjà constitué, c'est-à-dire de l'individu un, indivisible, unitaire et identique à soi. Lorsque l'hylémorphisme se demande ce qui constitue l'individualité d'un tel être, il interroge en réalité ce qu'est un être déjà individué. D'où son incapacité à penser la genèse et le développement de l'individu : il suppose "donné" ce qu'il faut expliquer.

En second lieu, l'hylémorphisme consiste à faire de l'individuation un caractère coextensif de l'être. C'est là une erreur, car le principe d'individuation serait alors

¹⁹⁸ Cette analyse s'appuie sur le chapitre X (individuation, modulation, disparation) de A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010, p. 239-265.

¹⁹⁹ ID, p. 120.

présupposé : il précéderait l'opération d'individuation²⁰⁰. En réalité, l'individu est contemporain de son individuation et l'individuation elle-même est contemporaine de son principe : telle est l'exigence d'un principe génétique. Simondon montre que, depuis Aristote jusqu'à Husserl, la philosophie est restée prisonnière d'une conception de l'être qui l'empêche de penser le processus d'individuation : elle est incapable d'expliquer la constitution d'un individu, car elle est soumise au schème hylémorphique. Ce schème est à la source d'une erreur qui consiste à présupposer un principe d'individuation préformé, abstrait et transcendant à l'opération d'individuation et qui informerait, de l'extérieur, l'individu. Selon le schème hylémorphique, on se représente les rapports entre forme et matière, comme si la forme s'imposait, de l'extérieur, à la matière passive. On croit ainsi rendre compte de l'individuation à partir d'une forme et d'une matière déjà là, préexistantes à leur union, alors qu'on suppose, une nouvelle fois, "donné" ce qu'il faut expliquer, c'est-à-dire la genèse de l'individu. Selon Simondon, cette erreur provient de la confusion sur l'origine du schème hylémorphique. En effet, dès l'Antiquité, la pensée a théorisé le rapport hylémorphique, en confondant l'opération concrète de l'artisan qui engage le processus d'individuation, en mettant en présence la forme et la matière, et la situation sociale de domination du maître qui commande l'accomplissement d'une tâche. C'est là un préjugé social qui consiste à être prisonnier d'une représentation socialisée du travail, en réduisant l'opération technique à l'ordre d'un maître qui l'impose à un esclave qui l'exécute²⁰¹. La

²⁰⁰ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, introduction, p. 3 (23-24).

²⁰¹ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 61 (57-58) : "On pourrait dire que dans une civilisation qui divise les hommes en deux groupes, ceux qui donnent des ordres et ceux qui les exécutent, le principe d'individuation, d'après l'exemple technologique, est nécessairement attribué soit à la forme soit à la matière, mais jamais aux deux ensemble. L'homme qui donne des ordres d'exécution mais ne les accomplit pas et ne contrôle que le résultat a tendance à trouver le principe d'individuation dans la matière, source de la quantité et de la pluralité, parce que cet homme n'éprouve pas la renaissance d'une forme nouvelle et particulière à chaque opération fabricante (...) Tout au contraire, l'homme qui accomplit le travail ne voit pas dans la matière un principe suffisant d'individuation parce que pour lui la matière est la matière préparée (alors qu'elle est la matière brute pour celui qui ordonne sans travailler, puisqu'il ne la prépare pas lui-même);

forme, ainsi appréhendée, renvoie à la transmission d'un ordre qui suppose une division et une hiérarchie sociales. En somme, l'origine du schème hylémorphique est sociale et non technologique.

Cette double critique de l'hylémorphisme montre que la philosophie est incapable de penser la genèse de l'individu, tant qu'elle en reste à une conception substantialiste de l'individu comme être stable, déjà là, un et identique, et à une conception du principe d'individuation comme présumé et transcendant à l'individu et précédant l'opération d'individuation. Simondon reprend alors le problème de l'individuation, en produisant une nouvelle conception des rapports entre matière et forme, et en propose, selon Deleuze, une *"théorie profondément originale"*²⁰². Pour Simondon, il faut que l'individuation soit contemporaine de son principe : l'individu est certes un *"résultat"*, mais il est aussi et surtout un *"milieu d'individuation"*. En effet, c'est avec un milieu pré-individuel que l'individu a un rapport constituant. Contre la pensée hylémorphique, qui se donne l'individu selon un principe extérieur qui précède l'opération d'individuation, Simondon montre que l'individu est le résultat d'un processus d'individuation en rapport constituant avec un milieu pré-individuel. C'est pourquoi on ne peut pas séparer l'individu de son milieu : individu et milieu résultent tous les deux de l'opération d'individuation qui les produit ensemble²⁰³.

or, la matière préparée est précisément celle qui est par définition homogène, puisqu'elle doit être capable de prendre forme. Ce qui donc, pour l'homme qui travaille, introduit une différence entre les objets successivement préparés, c'est la nécessité de renouveler l'effort du travail à chaque unité nouvelle".

²⁰² ID, p. 120.

²⁰³ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 1 (23) : *"Nous voudrions montrer qu'il faut opérer un retournement dans la recherche du principe d'individuation, en considérant comme primordiale l'opération d'individuation à partir de laquelle l'individu vient à exister et dont il reflète le déroulement, le régime, et enfin les modalités, dans ses caractères. L'individu serait alors saisi comme une réalité relative, une certaine phase de l'être qui suppose, avant elle, une réalité pré-individuelle, et qui, même après l'individuation, n'existe pas toute seule, car l'individuation n'épuise pas d'un seul coup les potentiels de la réalité pré-individuelle, et d'autre part, ce que l'individuation fait apparaître n'est pas seulement l'individu mais le couple individu-milieu. L'individu est ainsi relatif en deux sens : parce qu'il n'est pas tout l'être, et parce qu'il résulte d'un état de l'être en lequel il n'existait ni comme individu ni comme principe d'individuation"*.

Un des aspects de l'originalité de la théorie de Simondon consiste d'abord à distinguer deux modèles d'individuation physique : le modèle traditionnel du moulage, auquel il substitue un nouveau modèle, la modulation²⁰⁴. Dans le premier chapitre de *L'individu et sa genèse physico-biologique*²⁰⁵, Simondon repère l'importance théorique accordée au schème hylémorphique par la métaphysique depuis Aristote, tout en soulignant que ce schème empêche celle-ci de penser le devenir. Pour Simondon, le schème hylémorphique s'applique à toute théorie qui pense l'individuation comme résultante de l'empreinte d'un principe d'individuation extérieur à un individu matériel, comme un moule qui s'imposerait à lui. En réalité, le schème hylémorphique présuppose, à la fois, l'extériorité de la forme et de la matière, et la subordination de la matière à la forme. Pour échapper au schème hylémorphique, c'est-à-dire à l'opposition statique de la forme et de la matière mise en œuvre dans la représentation du moulage, Simondon lui substitue un nouveau modèle, dynamique : la modulation. La modulation est un moulage temporel et continu, dans la mesure où elle explique l'individuation comme un devenir sur le plan des forces. Autrement dit, au lieu de séparer abstraitement la forme et la matière, la modulation se place au milieu de ce que le schéma hylémorphisme sépare, c'est-à-dire sur le plan des forces. Car la forme est toujours déjà matérielle et la matière déjà formée. Plus précisément, la modulation se place sur le plan de l'interaction de l'individuation elle-même. Précisons.

Pour faire comprendre en quoi la distinction du moulage et de la modulation renouvelle le problème de l'individuation, Simondon reprend l'exemple de référence de la pensée hylémorphique : le moulage d'une brique. Il montre que le moulage d'une brique ne consiste pas dans l'imposition d'une forme externe (le moule) sur une matière passive (l'argile), comme le soutient le modèle hylémorphique. Et cela, pour deux raisons. D'abord,

²⁰⁴ Voir A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010, p. 247-252.

²⁰⁵ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, chap. 1, Paris, PUF, p. 27-50 (39-66).

l'argile n'est pas une matière inerte, passive, mais un matériau préparé, c'est-à-dire doté de formes implicites propres (sa composition chimique, sa plasticité variable, ses propriétés intrinsèques) et mises en forme par le travail de l'artisan. Ensuite, le moule n'est pas une forme abstraite, mais un appareil matériel, réalisant la fonction d'un cadre (sa forme géométrique sur le matériau) et résultant d'une fabrication (sélection et agencement des matériaux du moule). La forme du moule est donc matérielle et la matière de l'argile informée. Selon Simondon, le moule ne consiste pas dans l'application d'une forme active à une matière passive : "*Le moule joue le rôle d'un ensemble fixe de mains modelantes, agissant comme des mains pétrissantes arrêtées*"²⁰⁶.

Que s'est-il réellement passé lors de la fabrication de la brique ? Il n'y a pas eu une imposition de la forme active du moule à une matière passive, mais, et cela est décisif, une prise de forme réciproque entre le moule et le matériau. Par opposition à la représentation abstraite de la théorie du moulage (moule invariable et matériau inerte), Simondon nomme "modulation" l'application réelle, temporelle, variable et continue du moule concret. Même si, au terme du moulage, le moule subsiste et l'argile est devenue brique, ce qui importe pour Simondon, c'est l'opération qui a eu lieu, c'est-à-dire la modulation. Par la modulation, le cadre matériel du moule et les forces de l'argile entrent dans un système commun : ils

²⁰⁶ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 32 (42) : "*Quand le bloc d'argile reçoit la déformation finale qui lui permet de remplir le moule, ses molécules ne se réorganisent pas totalement et d'un seul coup ; elles se déplacent peu les unes par rapport aux autres ; leur topologie se maintient, il ne s'agit que d'une dernière déformation globale. Or, cette déformation globale n'est pas seulement une mise en forme de l'argile par son contour. L'argile donne une brique, parce que cette déformation opère sur des masses dans lesquelles les molécules sont déjà arrangées les unes par rapport aux autres, sans air, sans grain de sable, avec un bon équilibre colloïdal ; si le moule ne gouvernait pas dans une dernière déformation tout cet arrangement antérieur déjà constitué, il ne donnerait aucune forme ; on peut dire que la forme du moule n'opère que sur la forme de l'argile, non sur la matière argile. Le moule limite et stabilise plutôt qu'il n'impose une forme : il donne la fin de la déformation, l'achève en l'interrompant selon un contour défini : il module l'ensemble des filets déjà formés : le geste de l'ouvrier qui remplit le moule et tasse la terre continue le geste antérieur de malaxage, d'étirage, de pétrissage : le moule joue le rôle d'un ensemble fixe de mains modelantes, agissant comme des mains pétrissantes arrêtées*".

modulent ensemble, c'est-à-dire entrent dans un milieu associé de forces mises en communication.

Apparaît alors une zone intermédiaire entre la forme et la matière, la zone des "singularités", des formes implicites du matériau, rencontrant les forces du moule, dans un système "problématique", c'est-à-dire en équilibre métastable, déchargeant sa différence de potentiel. Autrement dit, le moule agit comme une singularité déclenchant l'amorce de l'individuation de la brique, en modulant avec l'argile. Ce qui est important pour expliquer l'individuation, c'est cette zone intermédiaire entre le milieu pré-individuel et la singularité émergente, c'est la modulation moléculaire sur le plan des forces, à condition que les forces du moule et les forces de l'argile communiquent, c'est-à-dire entrent en "*résonance interne*", selon l'expression de Simondon. Ce n'est donc pas un moulage, si on entend par là l'application d'un moule préalable sur un matériau passif, mais bien une modulation, c'est-à-dire une opération commune entre les forces du moule et celles de l'argile. En réalité, la modulation s'opère sur le plan des forces : ce que le moulage avait séparé, la modulation l'inscrit dans un processus. Il y a donc une différence essentielle entre le moulage et la modulation²⁰⁷.

Au moulage qui oppose statiquement la forme et la matière, Simondon substitue la modulation dynamique qui s'installe au milieu des forces et des matériaux et qui met en jeu l'interaction de trois énergies différentes²⁰⁸ : "*la forte énergie de la substance amorphe en*

²⁰⁷ A Sauvagnargues, Deleuze. *L'empirisme transcendantal*, op.cit., p. 249 : "Simondon propose donc une analyse de l'action formatrice du monde qui se situe de part en part au plan de la matière et de la composition des rapports de forces. Le moule oppose son élasticité matérielle à la plasticité de l'argile. C'est cette action négative, par laquelle le moule arrête la déformation de l'argile et limite son expansion, qu'on a interprété de manière fautive comme une mise en forme active. En réalité, explique Simondon, le moule limite et stabilise l'argile plutôt qu'il ne lui impose une forme. Si on considère exactement le phénomène, le moule définit plutôt l'arrêt de la déformation. Loin d'imposer sa forme, il signale le terme où s'achève la prise de forme. C'est parce qu'il achève en l'interrompant la prise de forme selon un contour défini, qu'il faut dire qu'il module l'ensemble des filets d'argile".

²⁰⁸ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 33-34 (43-44).

*état métastable (l'argile travaillée, préparée par l'artisan) ; la faible énergie apportée par le moule, qui fonctionne comme énergie modelante et agit comme une information guidant la transformation de l'argile ; enfin, troisième énergie décisive, constamment sous-estimée par les analyses de la technologie, cette 'énergie de couplage' qui met aux prises l'argile et le moule (...) c'est elle qui réalise la prise de forme entre substance pré-individuelle et son cadre modulant, prise de forme ici réalisée extrinsèquement par le travail du briquetier*²⁰⁹.

Avec la modulation, Simondon renouvelle la théorie de la forme : la forme est désormais un rapport entre des forces et des matériaux. Selon Deleuze, Simondon propose une analyse matérielle et "intensive" de la forme. En termes deleuziens, la forme, en variation continue, est un devenir de forces matérielles : elle est un composé fluctuant et intensif de composition de rapports de forces. Autrement dit, l'analyse de la modulation consiste à substituer, à la séparation abstraite de la matière et de la forme, une nouvelle analyse de la forme comme variation intensive de forces et de matériaux, ou comme "information"²¹⁰, ce qui suppose l'existence d'un système en état métastable pouvant s'individualiser, comme nous le verrons par la suite. Aussi Simondon peut-il préciser le sens du principe d'individuation : "*Le principe d'individuation est la manière unique dont s'établit la résonance interne de cette matière en train de prendre cette forme*"²¹¹.

²⁰⁹ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010, p. 250.

²¹⁰ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 22 (35) : "*La notion de forme doit être remplacée par celle d'information, qui suppose l'existence d'un système en état d'équilibre métastable pouvant s'individualiser. L'information, à la différence de la forme, n'est jamais un terme unique, mais la signification qui surgit d'une disparition*".

²¹¹ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 43 (48) : "*Le véritable principe d'individuation est la genèse elle-même en train de s'opérer, c'est-à-dire le système en train de devenir, pendant que l'énergie s'actualise. Le principe véritable de l'individuation (...) c'est le système énergétique qui est individualisant dans la mesure où il réalise en lui cette résonance interne de la matière en train de prendre forme, et une médiation entre ordres de grandeur. Le principe d'individuation est la manière unique dont s'établit la résonance interne de cette matière en train de prendre cette forme. Le principe d'individuation est une opération. Ce qui fait qu'un être est lui-même, différent de tous les autres, ce n'est ni sa matière, ni sa forme, mais c'est l'opération par laquelle sa matière a pris forme dans un certain système de résonance interne*".

Mais, concevoir l'être en termes de métastabilité engage une nouvelle conception de l'ontologie. Chez les Anciens, la conception de l'individuation, soumise au schème hylémorphique, est étroitement liée à une conception de l'être stable, en état d'équilibre, étroitement dépendante de leur cosmologie : ils sont ainsi amenés à privilégier une conception formelle, en se donnant une forme et une matière séparées, en laissant dans l'ombre l'opération concrète d'individuation elle-même. En pensant l'individuation comme opération, Simondon doit passer d'une ontologie de l'être à une ontologie du devenir, c'est-à-dire à une ontogenèse. L'ontogenèse, comme genèse métastable, est rendue possible par la science contemporaine (théorie de l'information et physique des changements de phases de la matière), qui étudie notamment les conditions de métastabilité d'un système, à laquelle Simondon porte une très grande attention. Par le concept de métastabilité, Simondon cherche à séparer le problème de l'individuation du modèle classique de la stabilité. Un état stable est un état qui n'est plus susceptible de changements, si ce n'est par une impulsion interne : il a épuisé sa différence de potentiel. A ce titre, l'état le plus stable est l'état de mort, état dégradé qui ne rend possible aucune transformation, sinon par l'intervention d'une énergie extérieure. En revanche, un système physique est en équilibre "métastable", lorsque certaines variations peuvent entraîner une rupture de l'équilibre. Et cette rupture est possible, car ce système est en tension (les éléments qui le composent sont en tension permanente) et la tension entraîne des potentiels qui, libérés, provoquent une soudaine altération conduisant à une nouvelle structuration métastable²¹². Cette rupture de l'état métastable est opérée par une singularité. Toutefois, une singularité ne peut pas être décrite en soi, abstraitement, car elle n'a pas d'essence : on ne peut en donner qu'une définition "locale", dans les conditions précises de sa rupture de l'équilibre métastable. On

²¹² Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 285 (316-317).

peut néanmoins la définir génériquement : c'est ce qui occasionne une rupture dans un équilibre métastable, car il s'agit toujours d'une rencontre qui s'évalue empiriquement. La singularité indique donc que toute transformation implique une rencontre entre des systèmes en tension, chargés de potentialités et un élément qui brise l'équilibre de ce système. C'est pourquoi la singularité, toujours relative à autre chose, doit être distinguée de l'individu, traditionnellement défini comme réalité stable et non reliée.

De ces considérations, Simondon dégage une ontogenèse. En généralisant la métastabilité à tous les domaines de l'individuation (physique, vital, psychique, social), il en fait un élément essentiel de l'être : "*L'être originel n'est pas stable, il est métastable ; il n'est pas un, il est capable d'expansion à partir de lui-même ; l'être ne subsiste pas par rapport à lui-même ; il est contenu, tendu, superposé à lui-même, et non pas un. L'être ne se réduit pas à ce qu'il est ; il est accumulé en lui-même, potentialisé. Il existe comme être et aussi comme énergie ; l'être est à la fois structure et énergie*"²¹³. L'ontogenèse de Simondon, reposant sur la métastabilité et informée par la science de son temps, rend possible une métaphysique de devenir, dans laquelle l'être est acte et les individuations se produisent par disparation.

L'opération de disparation.

Pour rendre compte de l'individuation, il faut expliquer comment se forme l'individuation dans son milieu pré-individuel. Selon Deleuze, la "*condition préalable de l'individuation*", c'est, pour Simondon, l'existence d'une "*disparation*"²¹⁴. Simondon

²¹³ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 284 (317).

²¹⁴ ID, p. 121 : "*Ce qui définit essentiellement un système métastable, c'est l'existence d'une 'disparation' au moins de deux ordres de grandeur, de deux échelles de réalité disparates entre lesquelles il n'y a pas encore de communication interactive*".

emprunte le terme de disparation à la théorie de la psychophysiologie de la perception²¹⁵ : la disparation désigne la production de la profondeur dans la vision binoculaire. En effet, dans la vision binoculaire, chaque rétine est couverte d'une image à deux dimensions que la différence de parallaxe empêche de coïncider (on constate que les deux images ne sont pas superposables en fermant alternativement chaque œil), mais leur asymétrie produit, par disparation, la création d'une troisième dimension, car il n'y a pas d'image bidimensionnelle disponible pour résoudre l'incompatibilité des deux images entre elles. Dans la vision, l'incompatibilité des images rétinienne entre elles présente une "problématique", c'est-à-dire une situation objectivement métastable qui exige une résolution de problème. Simondon nomme "disparation " cette incompatibilité problématique. Pour résoudre cette disparité entre les deux rétines, le cerveau l'intègre comme condition de la tridimensionnalité. Cette troisième dimension est créée de manière imprévisible (elle ne préexistait pas à la bi-dimensionnalité) et surgit comme résolution de problème (par la vision en volume et la perception en profondeur). La disparation qui permet de saisir la production d'une opération perceptive, sert de modèle, à la fois, pour l'individuation et pour la création du nouveau.

En s'emparant de la disparation, Deleuze trouve une alternative qui lui permet d'échapper à la synthèse dialectique hégélienne et au rôle de la contradiction. En effet, en produisant une troisième dimension pour résoudre la disparité des images rétinienne, la disparation ne fait pas disparaître le conflit entre les deux rétines, mais l'intègre dans un nouveau système, la profondeur. Il ne s'agit pas de faire la synthèse de la disparité

²¹⁵ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 223 (204), note 1 (15) : "Ce mot est emprunté à la théorie psychophysiologique de la perception ; il y a disparation lorsque deux ensembles jumeaux non totalement superposables, tels que l'image rétinienne gauche et l'image rétinienne droite, sont saisis ensemble comme un système, pouvant permettre la formation d'un ensemble unique de degré supérieur qui intègre tous leurs éléments grâce à une dimension nouvelle (par exemple, dans le cas de la vision, l'étagement des plans en profondeur)".

rétinienne en la résorbant dans une unité plus haute, ni de dépasser leur contradiction en éliminant la différence. Il s'agit, en revanche, de produire une intégration en posant le problème à un autre niveau, à la fois en créant une dimension nouvelle, absente du problème initial, et en maintenant la disparité rétinienne qui prend un nouveau sens ("*La découverte perceptive (...) est une intégration, une opération amplifiante*"²¹⁶).

L'opération de transduction.

Selon Simondon, la transduction est "*une opération (physique, biologique, mentale, sociale) par laquelle une activité se propage de proche en proche à l'intérieur d'un domaine, en fondant cette propagation sur une structuration du domaine opérée de place en place : chaque région de structure constituée sert à la région suivante de principe de constitution*"²¹⁷. L'opération de transduction est ainsi une individuation en progrès : il y a une tendance première qui est celle de la propagation de proche en proche dans un milieu, chaque nouvel élément repris servant à la région suivante de principe et de modèle, d'amorce de constitution, si bien qu'une modification s'étend ainsi progressivement en même temps que cette opération structurante. La transduction, comme propagation de proche en proche, constitue "*le mode le plus primitif et le plus fondamental de l'amplification, la transduction amplifiante, qui emprunte son énergie au milieu où a lieu la propagation*"²¹⁸ et suppose la mise en communication d'échelles disparates (microphysique et macrophysique). En ce sens, l'individuation est une opération de structuration amplifiante qui fait passer à un niveau macrophysique les propriétés actives de la discontinuité primitivement microphysique.

²¹⁶ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 228-229 (207).

²¹⁷ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 18 (32).

²¹⁸ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 95 (78).

Cette opération de transduction, Simondon en avait déjà présenté les grandes lignes dans un exposé, lors de la séance du 27 février 1960 de la Société Française de Philosophie²¹⁹. Dans cette présentation, Simondon montre que l'opération transductive apparaît, lorsqu'elle saisit ensemble, relie et organise intérieurement, trois notions : la forme, la formation et le potentiel.

La notion de forme joue un rôle fonctionnel : *"celui d'un germe structural possédant une certain pouvoir directeur et organisateur"*. La forme suppose une dualité entre deux types de réalité : celle qui reçoit la forme et celle qui est la forme. Le privilège de la forme réside en son unité, sa totalité et sa cohérence. Au fondement de toute théorie de la forme, il y a donc une asymétrie qualitative, fonctionnelle et hiérarchique de la forme et de ce qui prend forme.

La notion d'information est, au contraire, *"la clé de voûte de toute doctrine de la réciprocité, de l'équivalence, voire même de la réversibilité du terme actif et du terme passif dans l'échange"*. En effet, l'émetteur et le récepteur sont les deux extrémités homogènes d'une ligne dans laquelle l'information est transmise avec le maximum de sûreté, lorsque l'opération est réversible. Codage et décodage s'opèrent selon des conventions communes à l'émetteur et au récepteur : seul un contenu, et non un code, peut être transmis. A la théorie de l'information, on peut associer tout type d'explication supposant la symétrie, l'homogénéité des éléments qui s'associent et prennent forme par un processus additif ou de juxtaposition.

L'opération de transduction, enfin, est *"la propagation d'une structure gagnant de proche en proche un champ à partir d'un germe structural, comme une solution sursaturée cristallise à partir d'un germe cristallin"*. Cela suppose que le champ soit en équilibre

²¹⁹ Simondon, "Forme, information et potentiel", in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 27 février 1960, p. 723-724.

métastable, c'est-à-dire recèle une énergie potentielle ne pouvant être libérée que par le surgissement d'une nouvelle structure, qui est comme une résolution du problème. Dès lors, l'information n'est pas réversible : elle est la direction organisatrice émanant à courte distance du germe structural et gagnant le champ. En d'autres termes, le germe est émetteur, le champ est récepteur, et la limite entre l'émetteur et le récepteur se déplace de façon continue, quand l'opération de prise de forme se produit en progressant. La limite entre le germe structural et le champ structurable, métastable, peut être considérée comme un modulateur. C'est l'énergie de métastabilité du champ (de la matière) qui permet à la structure (la forme) d'avancer : les potentiels résident dans la matière, et la limite entre forme et matière est un relais amplificateur. Les phénomènes quantitatifs de masse, de population, ne sont nullement à négliger, mais on doit les considérer comme des conditions de l'accumulation d'énergie potentielle dans un champ et, à proprement parler, des conditions de création du champ en tant que domaine possible de transductivité, ce qui suppose une relative homogénéité, et une répartition partie par partie des potentiels énergétiques. En somme, la relation forme-matière se transpose alors en relation transductive et en progrès du couple structurant-structuré, à travers une limite active qui est passage d'information.

Cette analyse est prolongée par Simondon dans *L'individu et sa genèse physico-biologique* : il fait de l'opération de transduction une opération structurante de différenciation sur tous les plans du réel (physique, vital, psychique, social). Par cette différenciation structurante ou déphasage, une individuation se poursuit de proche en proche, de sorte que chaque région structurée serve de principe de constitution pour la prochaine région. Toutefois, les termes individués que la relation constituante dépose lors

de son opération ne préexistaient pas à la disparation. Mais, une fois créés, ils remettent en jeu tout le système en provoquant une nouvelle individuation transductive.

C'est pourquoi la transduction sert d'appui à l'ontogenèse. Contre l'ontologie classique selon laquelle l'être est un et stable, substance posée comme déjà là, l'ontogenèse considère, selon Simondon, que l'être est "acte", en devenir. A la substance, comme modèle de l'être, Simondon substitue la relation, comme modalité de l'être en devenir. Dès lors, la transduction est première : elle doit être saisie, non comme rapport entre deux termes, mais comme manière d'être. La relation est pensée comme extérieure et antérieure à ses termes, comme "*non-identité de l'être par rapport à lui-même*"²²⁰.

Toutefois, la transduction n'est pas seulement une opération : elle est également "démarche de l'esprit" et "intuition". La transduction est d'abord un procédé logique, ou plutôt une "*démarche de l'esprit qui découvre*" : cette démarche consiste à suivre l'être dans sa genèse, c'est-à-dire "*à accomplir la genèse de la pensée, en même temps que s'accomplit la genèse de l'objet*"²²¹. La transduction est aussi "intuition" : elle est "*ce par quoi une structure apparaît dans un domaine de problématique comme apportant la solution des problèmes posés*". La transduction résolutive opère ainsi "*l'inversion du négatif en positif*" : ce par quoi les termes sont non identiques mais disparates est intégré au système de résolution et devient condition de signification. il n'y a donc pas appauvrissement de

²²⁰ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 17 (32). : "*La relation est une modalité d'être ; elle est simultanée par rapport aux termes dont elle assure l'existence. Une relation doit être saisie comme relation dans l'être, relation de l'être, manière d'être et non simple rapport entre deux termes qu'on pourrait adéquatement connaître au moyen de concepts parce qu'ils auraient une existence effectivement séparée. C'est parce que les termes sont conçus comme substance que la relation est rapport de termes, et l'être est séparé en termes parce que l'être est primitivement, antérieurement à tout examen de l'individuation, conçu comme substance. Par contre, si la substance cesse d'être le modèle de l'être, il est possible de concevoir la relation comme non-identité de l'être par rapport à lui-même, inclusion en l'être d'une réalité qui n'est pas seulement identique à lui, si bien que l'être en tant qu'être, antérieurement à toute individuation, peut être saisi comme plus qu'unité et plus qu'identité*".

²²¹ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 20 (34).

l'information contenue dans les termes (il y a "conservation de l'information" : le système résultant comprend tout le concret), mais conservation et intégration des termes opposés.

Enfin, pour penser l'opération de transduction, la notion de forme est insuffisante : elle doit être remplacée par celle d'information, qui suppose l'existence d'un système en état d'équilibre métastable pouvant s'individuer. A la différence de la forme, l'information n'est jamais un terme unique : elle est la signification qui surgit d'une disparation.

La nouvelle théorie du problématique.

Les trois opérations de l'individuation (modulation, disparation, transduction) permettent à Simondon de construire une nouvelle théorie du problématique. Comme l'a montré l'exemple de l'individuation de la brique, l'individuation établit une communication entre les deux ordres de grandeurs, les deux réalités disparates que sont les parois du moule et l'argile, en actualisant l'énergie potentielle du système, en intégrant ses singularités, ce qui revient à résoudre le problème posé par ces disparates. Dans l'article de 1966, Deleuze insiste sur l'importance du "problématique" que Simondon élève au rang de "catégorie", ayant un sens objectif²²² : le problématique désigne une structure objective. Même si Deleuze accorde à Kant une place importante dans la conceptualisation de la notion, comme nous l'avons montré dans l'examen de l'Idée comme problème, c'est bien Simondon qui définit le problématique comme structure objective qui implique une résolution comme création par disparation. Deleuze attribue à Simondon, et non à Kant, le concept de problématique dont il use comme adjectif substantivé masculin, à la suite de Lautman, comme l'examen de la septième condition le montrera. En effet, chez Kant, l'Idée de la

²²² ID, p. 122 : "*La catégorie du "problématique" prend, dans la pensée de Simondon, une grande importance, dans la mesure même où elle est pourvue d'un sens objectif : elle ne désigne plus en effet un état provisoire de notre connaissance, un concept subjectif indéterminé, mais un moment de l'être, le premier moment pré-individuel*".

raison est problématique en elle-même, car elle produit son illusion transcendantale : c'est cette illusion qui fait de la raison une faculté problématique en soi. Les Idées dialectiques kantienne sont problématiques, non parce qu'elles seraient des problèmes mal posés ou de faux problèmes, mais parce qu'elles révèlent un exercice transcendant de la raison. En élevant le problématique au rang de structure objective de la connaissance, irréductible à une limitation de notre faculté de connaître, Simondon passe, selon l'expression d'A. Sauvagnargues, "*de l'impossibilité de connaître kantienne*" à "*l'impouvoir de la pensée, garant de son actualisation empirique et de sa créativité par rencontre*"²²³.

Simondon présente, par exemple, le vivant comme "être problématique". Dire que le vivant est problématique, c'est considérer le devenir comme dimension du vivant. "*Le vivant résout des problèmes*" : non seulement il s'adapte en modifiant sa relation au milieu, mais il se modifie lui-même, en inventant des structures internes nouvelles et en s'introduisant lui-même dans l'axiomatique des problèmes vitaux (il devient lui-même un nœud de communication interactive entre un ordre de réalité supérieur à sa dimension et un ordre inférieur à sa dimension, qu'il organise) : "*L'individu vivant est système d'individuation, système individuant et système s'individuant*"²²⁴.

Pour Deleuze, le problématique a une fonction stratégique. En soutenant que, chez Simondon, "*le problématique remplace le négatif*"²²⁵, Deleuze poursuit son combat contre son adversaire théorique, la dialectique hégélienne : il récuse notamment le rôle du négatif, le primat de la contradiction, et la résolution de la différence réduite à l'identité dans le concept. Simondon lui-même prend soin de distinguer la disparation d'un procédé

²²³ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010, p. 332.

²²⁴ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 9-10 (28).

²²⁵ ID, p. 122.

dialectique²²⁶. Sans entrer dans le détail de l'analyse, retenons que la disparation ne peut pas être réduite à un procédé dialectique, pour deux raisons principalement.

En premier lieu, la synthèse n'a pas la même fonction chez Hegel et chez Simondon. Le mouvement dialectique hégélien prétend surmonter la contradiction, en enveloppant "*hiérarchiquement, logiquement et ontologiquement*" les termes. Pour Hegel, la synthèse, comme résolution de la contradiction, est à la fois homogène à ses termes et supérieure à eux. Il n'y a rien de tel chez Simondon. La synthèse ne peut pas réduire la contradiction en la surmontant, car la disparation ne surmonte pas le conflit entre les disparates, mis provisoirement en relation. Bien plus, il n'y a pas de synthèse²²⁷ pour Simondon ou plutôt, "*la synthèse ne s'effectue pas, elle n'est jamais achevée*"²²⁸, car la relation maintient l'asymétrie des termes. Simondon propose ainsi une disparité réelle de termes hétérogènes, mis en tension par la relation problématique qui maintient leur hétérogénéité.

En second lieu, tandis que la dialectique hégélienne suppose l'identité, la disparation simondienne rend possible la différence. En effet, par la synthèse unificatrice, la dialectique hégélienne produit l'identité des contraires. En revanche, par le maintien de l'hétérogénéité des termes, la disparation simondienne en fait la condition d'une solution nouvelle et, par là,

²²⁶ Pour le détail de l'analyse du combat mené contre la dialectique hégélienne, dans lequel Deleuze joue Simondon contre Hegel, voir A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2010, p. 259-262.

²²⁷ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 20 (34) : "*L'individuation n'est pas synthèse, retour à l'unité, mais déphasage de l'être à partir de son centre pré-individuel d'incompatibilités potentialisées*".

²²⁸ Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op.cit., p. 111 : "*Dans la dialectique à rythme ternaire, en effet, la synthèse enveloppe la thèse et l'antithèse en surmontant la contradiction ; la synthèse est donc hiérarchiquement, logiquement et ontologiquement supérieure aux termes qu'elle réunit. La relation obtenue au terme d'une transduction rigoureuse maintient au contraire l'asymétrie caractéristique des termes (...) En termes de pensée réflexive, la contradiction est, après l'exercice de la pensée transductive, devenue intérieure au résultat de la synthèse (puisqu'elle est relation dans la mesure où elle est asymétrique). Il ne peut donc y avoir une nouvelle contradiction entre le résultat de cette synthèse et un autre terme qui serait une antithèse. Dans la pensée transductive, il n'y a pas de résultat de la synthèse, mais seulement une relation synthétique complémentaire ; la synthèse ne s'effectue pas ; elle n'est jamais achevée ; il n'y a pas de rythme synthétique, car, l'opération de synthèse n'étant jamais effectuée ne peut devenir la fondement d'une thèse nouvelle*".

rend possible la différence. Simondon maintient l'asymétrie, comme différence problématique, qui produit l'individuation comme réponse à une situation métastable. C'est l'asymétrie qui provoque, comme solution, une dimension qui ne la résorbe pas, mais lui donne un nouveau sens : c'est le cas notamment de la vision en volume qui intègre la problématique bidimensionnelle dans une nouvelle configuration.

Deleuze reprend à son compte les principaux résultats obtenus de sa lecture de Simondon (la modulation, la disparation, la transduction comme opérations de l'individuation, et la nouvelle théorie du problématique), comme l'atteste, nous le verrons, l'analyse de la notion de simulacre, dans laquelle Deleuze les réinvestit. Toutefois, il s'en sépare sur plusieurs aspects. Deleuze estime notamment que Simondon ne va pas assez loin dans sa critique de la dialectique, sur trois points.

D'abord, Simondon ne renonce pas à l'identité. En effet, pour atteindre la différence, selon Deleuze, on ne peut pas maintenir l'identité et conserver le concept d'être. En renonçant à la substance comme modèle de l'être et en saisissant la transduction comme première et comme manière d'être, et non comme rapport entre deux termes, Simondon peut concevoir la relation comme "*non-identité de l'être par rapport à lui-même*"²²⁹. Or, poser la différence en termes de non-identité est irrecevable pour Deleuze, car c'est réintroduire la logique de l'identité là où la relation, considérée comme première par rapport aux termes, l'avait écartée.

²²⁹ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 17 (34) : "*Si la substance cesse d'être le modèle de l'être, il est possible de concevoir la relation comme non-identité de l'être par rapport à lui-même, inclusion en l'être d'une réalité qui n'est pas seulement identique à lui, si bien que l'être en tant qu'être, antérieurement à toute individuation, peut être saisi comme plus qu'unité et plus qu'identité*".

Ensuite, Simondon ne renonce pas à l'un. Bien que l'être phasé²³⁰ se définisse comme "*plus qu'être et plus qu'unité*", il conserve néanmoins une dimension essentielle d'unité. Même si l'être métastable implique une transition de phases d'équilibre, il les unifie dans ses déphasages. C'est pourquoi, en obtenant le multiple par complication, Simondon ne renonce pas à l'un, ce à quoi Deleuze ne peut souscrire, dès lors qu'il a substitué la multiplicité au couple un-multiple, comme l'analyse de l'idée comme multiplicité l'a établi.

Enfin, Simondon restaure la forme d'un Moi, rendue pourtant superflue, selon Deleuze, dans la mesure où elle est conjurée par la théorie de la disparité. En effet, Simondon pose la disparation entre les deux dimensions préexistantes : une dimension pré-individuelle et une dimension trans-individuelle (elle-même englobant le processus d'individuation). Aussi l'individuation module-t-elle entre les deux dimensions successives du pré-individuel et du trans-individuel. En réalité, ces deux dimensions sont les bornes nécessaires pour définir le déphasage du processus d'individuation. Poser la différence comme disparation entre ces deux dimensions revient à conserver l'unité, car, en déployant un mouvement allant du pré-individuel au trans-individuel, Simondon conserve, selon Deleuze, une forme de progrès dialectique qui intègre les différences dans un développement continu et introduit une finalité : en ordonnant le pré-individuel, l'individué et le trans-individuel, dans un mouvement évolutif, Simondon rétablit, selon Deleuze, une sorte d'échelle des êtres. En maintenant, notamment, l'individuation psychique entre les

²³⁰ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 273 (310) : "*L'être pré-individuel est un être sans phase, tandis que l'être, après individuation, est l'être phasé*". Pour une définition de la notion de phase, voir Simondon *Du mode d'existence des objets techniques*, I, Paris, Aubier, 1958, réédition 1989, p. 159 : "*Par phase, nous entendons non pas moment temporel remplacé par un autre, mais aspect résultant d'un dédoublement d'être et s'opposant à un autre aspect ; ce sens du mot phase s'inspire de celui que prend en physique la notion de rapport de phase ; on ne conçoit une phase que par rapport à une autre ou à plusieurs autres phases ; il y a dans un système de phases un rapport d'équilibre et de tensions réciproques ; c'est le système actuel de toutes les phases prises ensemble qui est la réalité complète, non chaque phase pour elle-même, une phase n'est phase que par rapport aux autres, dont elle se distingue de manière totalement indépendante des notions de genre et d'espèce. Enfin, l'existence d'une pluralité de phases définit la réalité d'un centre neutre d'équilibre par rapport auquel le déphasage existe*".

dimensions du pré-individuel organique et du trans-individuel collectif, Simondon restaure, dans son éthique, la forme d'un Moi ("*l'information comme signification surmontant la disparation d'éléments d'êtres et faisant ainsi que ce qui est intérieur soit aussi extérieur*"²³¹) qu'il avait pourtant conjurée dans sa théorie de la disparité et de sa conception de l'individu comme être déphasé et polyphasé²³².

b- Le sans-fond.

Comme nous l'avons indiqué, l'individuation, qui opère "sous" les formes, n'est pas séparable d'un "fond pur" ou "sans-fond" qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec elle. Il s'agit maintenant d'analyser ce sans-fond.

Dans la représentation, la pensée a eu, selon Deleuze, le pressentiment du sans-fond, lorsqu'elle s'élève à l'infini. Mais le sans-fond, elle le représente comme un abîme indifférencié, un "néant noir" indifférent, car la représentation a lié l'individuation à la forme du Je et à la matière du Moi²³³. C'est pourquoi, lorsqu'on cesse de dire Je, l'individuation cesse et, en conséquence, cesse toute singularité possible. Dès lors, le sans-fond est représenté comme dépourvu d'individualité et de singularité, c'est-à-dire sans différence. Telle est, selon Deleuze, l'illusion de la représentation : se représenter un sans-fond sans différence.

Commençons l'examen du "*sans-fond*" en le distinguant du "*fond obscur*". Cet examen exige de revenir sur la manière dont Deleuze saisit la "*différence en elle-même*" qui

²³¹ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 297 (323) : "*Il y a éthique dans la mesure où il y a information, c'est-à-dire signification surmontant une disparation d'éléments d'êtres, et faisant ainsi que ce qui est intérieur soit aussi extérieur*".

²³² ID, p. 124.

²³³ DR, p. 354 : "*Pour la représentation, il faut que toute individualité soit personnelle (Je) et que toute singularité, individuelle (Moi)*"

fait l'objet du premier chapitre de *Différence et Répétition*²³⁴. Deleuze pense la différence, en l'affirmant et en la mettant en rapport avec l'indifférence. La différence se situe par rapport aux deux pôles extrêmes de l'indifférence : le néant noir et le néant blanc. Le néant noir, c'est le fond obscur, l'abîme indifférencié dans lequel tout est dissout, tandis que le néant blanc est le sans-fond (le profond), la "*surface redevenue calme où flottent les déterminations non liées, comme des membres épars, tête sans cou, bras sans épaule, yeux sans front*". Ces deux néants étant indifférents, où se situe la différence par rapport à ces deux extrêmes ? La différence est-elle entre les deux néants ? Est-elle l'un d'eux ?

Selon Deleuze, la différence est cet état dans lequel on peut parler de "LA" détermination. Il s'agit ici de la différence en soi, et non de la différence empirique "entre" deux choses dont les déterminations sont extrinsèques. En effet, la différence empirique fait qu'une chose se distingue d'autre chose. En revanche, la différence en soi doit être envisagée comme "*quelque chose qui se distingue*", mais "*pourtant ce dont il se distingue ne se distingue pas de lui*"²³⁵.

Lors d'un orage, par exemple, l'éclair se distingue du ciel noir, "*mais il doit le trainer avec lui, comme s'il se distinguait de ce qui ne se distingue pas*". Or, sans cesser d'être le fond, "*le fond monte à la surface*". Selon Deleuze, c'est "*une lutte contre un adversaire insaisissable*". En effet, l'éclair (le distingué) s'oppose à quelque chose qui ne peut pas s'en distinguer (le ciel noir) : "*il continue d'épouser ce qui divorce d'avec lui*". C'est pourquoi "*la différence est cet état de la détermination comme distinction unilatérale*" et il faut donc dire ici de la différence "*qu'on la fait ou qu'elle se fait, comme dans l'expression 'faire la différence'*"²³⁶.

²³⁴ DR, p. 43-45.

²³⁵ DR, p. 43.

²³⁶ DR, p. 43.

Dans ce fond qui remonte, les formes, en s'y réfléchissant, se dissipent, se dissolvent. Bien plus, en remontant à la surface, le fond a cessé d'être le pur indéterminé qui reste au fond (le fond obscur) pour acquérir une existence autonome. Lorsque le fond monte à la surface, quelque chose de ce fond ne prend pas forme, mais s'insinue entre les formes, quelque chose d'informel et d'autonome en tant qu'il est maintenant à la surface, ce fond s'appelle "*le profond, le sans-fond*"²³⁷.

Quant aux formes, elles ont cessé d'être des déterminations coexistantes ou complémentaires : en se réfléchissant dans ce sans-fond, les formes ne sont plus des formes, mais se décomposent et laissent subsister des "*lignes abstraites*"²³⁸, comme déterminations adéquates à l'indéterminé, à l'obscurité tout entière. C'est ce que Deleuze appelle le "*monstre*". Avec la dissolution des formes, les lignes abstraites participent au fond et se distinguent de lui, sans que celui-ci se distingue d'elles. Quand le fond monte à la surface, l'indéterminé et les déterminations se confondent dans une seule détermination qui "fait" la différence. Faire monter le fond et dissoudre les formes, c'est donc produire un monstre, c'est ce qu'Artaud appelle "*la cruauté*" : la cruauté est seulement LA détermination, ce "*point précis où le déterminé entretient son rapport essentiel avec l'indéterminé, cette ligne rigoureuse abstraite qui s'alimente au clair-obscur*"²³⁹. C'est pourquoi ce n'est pas seulement "*le sommeil de la raison qui engendre les monstres*"²⁴⁰. C'est aussi bien "*la veille, l'insomnie de la pensée*", ce moment où la détermination se fait une, en soutenant un rapport

²³⁷ DR, p. 352.

²³⁸ DR, p. 44.

²³⁹ DR, p. 44.

²⁴⁰ Formule qui fait référence au titre même de l'œuvre de Goya : "*Le sommeil de la raison engendre des monstres*" (1798) qui montre un artiste endormi, envahi par des "*idées dangereuses*", prenant la forme d'inquiétantes créatures nocturnes (chauves-souris, hiboux, lynx, chats noirs).

unilatéral avec l'indéterminé : "*La pensée fait la différence, mais la différence, c'est le monstre*"²⁴¹.

Pour décrire le mécanisme de LA détermination, Deleuze considère qu'il faut renoncer aux couples "matière-forme" et "force-fond", jugés insuffisants, Il faut plutôt utiliser le couple "*sans-fond - ligne abstraite*" : la pensée comme ligne abstraite, détermination pure, doit affronter le sans-fond qui est l'indéterminé, "*l'animalité propre à la pensée, la génitalité de la pensée : non pas telle ou telle forme animale, mais la bêtise*"²⁴².

Ce couple "sans-fond - ligne abstraite", Deleuze l'a déjà exploré en 1967 dans l'article "*Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)*"²⁴³, consacré au roman de M. Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*²⁴⁴. Dans cet article, Deleuze développe, à partir du roman de Tournier, la thèse de Robinson (l'homme sans autrui sur son île) et annonce des aventures (que va-t-il arriver dans le monde insulaire sans autrui ?). Pour savoir ce qu'est autrui, il ne s'agit pas d'en dégager l'essence, mais de chercher ce que signifie autrui par ses effets. Plus précisément, il s'agit de chercher les effets de l'absence d'autrui sur l'île, pour induire les effets de la présence d'autrui dans le monde habituel. Autrui est donc découvert à partir de ses effets qui sont rendus visibles par leur absence dans la situation de Robinson où autrui disparaîtrait. Les effets de l'absence d'autrui sont les "*vraies aventures de l'esprit*" que l'écrivain montre et que le philosophe recueille.

Pour comprendre les effets de l'absence d'autrui sur Robinson, échoué seul sur une île déserte, Deleuze cherche d'abord les effets de sa présence. Le premier effet de la présence d'autrui, c'est l'organisation d'un "monde marginal", autour de chaque objet perçu

²⁴¹ DR, p. 44.

²⁴² DR, p. 353.

²⁴³ Deleuze, "Une théorie d'autrui (Autrui, Robinson et le pervers)", in *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 503-525, cité ici in *Revue Critique*, Cinquante ans 1946-1996, n° 591-592, août-septembre 1996, p. 675-697.

²⁴⁴ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique (1967)*, Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972.

et chaque idée pensée, c'est-à-dire d'un "fond", d'où d'autres objets et d'autres idées peuvent sortir suivant les lois de transition qui règlent le passage des uns aux autres²⁴⁵. En effet, autrui assure les marges et les transitions dans le monde : *"Il est la douceur des continuités et des ressemblances. Il règle les transformations de la forme et du fond, les étalements de profondeur. Il empêche les assauts par derrière. Il peuple le monde d'une rumeur bienveillante. Il fait que les choses se penchent les unes vers les autres et, de l'une à l'autre trouvent des compléments naturels"*²⁴⁶. Le monde marginal, le fond, c'est ce qui est au-delà de ce qui est actuellement perçu et pensé : c'est un perçu potentiel et un pensé potentiel. Même si je sens la préexistence de ce monde marginal, d'un champ de virtualités et de potentialités, dont je sais déjà qu'il est capable de s'actualiser, ce savoir n'est possible que par autrui. Seule la survenue d'autrui jette une lueur sur un univers situé en marge de mon attention pour le faire devenir le centre : la partie de l'objet que je ne vois pas, je la pose en même temps comme visible pour autrui ; de sorte que lorsque j'aurai fait le tour de l'objet pour en atteindre la partie cachée, j'aurai rejoint autrui derrière l'objet pour en faire la totalisation. Les objets derrière mon dos, je les sens qui forment un monde, car ils sont visibles et vus par autrui. Avec autrui, ce qui est perçu actuellement est riche d'un perçu potentiel qu'il implique. Dès lors, le champ perceptif s'ordonne en profondeur : le perçu actuel exprime le perçu potentiel, cette face non perçue est potentiellement perceptible. Bref, autrui assure les marges et les transitions dans le monde et *"relativise le non-su, le non-*

²⁴⁵ Deleuze, "Une théorie d'autrui (Autrui, Robinson et le pervers)", in *Revue Critique*, Cinquante ans 1946-1996, n° 591-592, août-septembre 1996, p. 679 : *"Je regarde un objet, puis je me détourne, je le laisse rentrer dans le fond, en même temps que sort du fond un nouvel objet de mon attention. Si ce nouvel objet ne me blesse pas, s'il ne vient pas me heurter avec la violence d'un projectile (comme lorsqu'on se cogne contre quelque chose qu'on n'a pas vu), c'est parce que le premier objet dispose de toute une marge où je sentais déjà la préexistence des suivants, de tout un champ de virtualités et de potentialités que je savais déjà capable de s'actualiser. Or, un tel savoir ou sentiment de l'existence marginale n'est possible que par autrui"*.

²⁴⁶ Deleuze, "Une théorie d'autrui (Autrui, Robinson et le pervers)", in *Revue Critique*, Cinquante ans 1946-1996, n° 591-592, août-septembre 1996, p. 679.

perçu" : il introduit pour moi le signe du non-perçu dans ce que je perçois. En d'autres termes, il me détermine à saisir le non-perçu comme perceptible pour lui.

En revanche, lorsque autrui fait défaut, règne seule la brutale opposition d'une lumière insoutenable et d'un abîme obscur, une "nuit insondable" : c'est un monde cru et noir, sans potentialités, ni virtualités, car la catégorie du possible a déserté²⁴⁷. En l'absence d'autrui, il n'y a que le perçu : il n'y a plus de profondeur, plus de distance entre le percevant et le perçu qui désormais coïncident. C'est pourquoi, à la place des formes relativement harmonieuses sortant d'un fond pour y rentrer selon un ordre spatio-temporel, il n'y a que "*des lignes abstraites, lumineuses et blessantes*", un "*sans-fond, rebelle et happant*". Au modelé et au fond, se sont substitués le sans-fond et la ligne abstraite. Tout est implacable. Les objets ont cessé de se tendre et de se ployer les uns vers les autres. Désormais, ils se dressent menaçants : "*On dirait que chaque chose, ayant déposé son modelé, réduite à ses lignes les plus dures, nous gifle ou nous frappe par derrière*". Il n'y a plus de transitions : les douceurs des contiguités et des ressemblances, qui nous permettaient d'habiter le monde, ont disparu. Ne restent plus que "*des profondeurs infranchissables, des distances et des différences absolues*" ou "*d'insupportables répétitions, comme des longueurs exactement superposées*"²⁴⁸. En substituant le couple "*sans-fond - ligne abstraite*" au couple "*modelé - fond*", Deleuze découvre le sans-fond, en recueillant l'expérimentation de Tournier.

Cette clarification du couple "*sans-fond - ligne abstraite*" permet de comprendre le problème de la bêtise. Comme le soutient Deleuze, l'individuation est inséparable d'un sans-fond qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec elle. Pourtant, ce sans-fond est difficile à

²⁴⁷ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972, p. 53-54 : "A *Speranza*, il n'y a qu'un point de vue, le mien, dépouillé de toute virtualité (...) Ma vision de l'île est réduite à elle-même. Ce que j'en vois est un inconnu absolu. Partout où je ne suis pas actuellement règne une nuit insondable".

²⁴⁸ Deleuze, "Une théorie d'autrui (Autrui, Robinson et le pervers)", in *Revue Critique*, Cinquante ans 1946-1996, n° 591-592, août-septembre 1996, p. 681.

décrire, même s'il suscite à la fois attrait et terreur. Le remuer est une occupation très tentante, mais très dangereuse. Ce sans-fond, avec l'individu, monte à la surface, mais il ne prend aucune forme : il est là et nous fixe. Il ne se distingue pas de l'individu, mais épouse en lui ce qui diffère de lui. Il est l'indéterminé qui embrasse la détermination (le Je), "*comme la terre au soulier*"²⁴⁹. Contrairement aux autres espèces (notamment, les animaux) qui en sont prémunis, le Je et le Moi sont sans défense contre la montée de ce sans-fond qui dissout toutes les pensées.

Toutefois, la bêtise ne doit être assimilée ni au sans-fond, ni à l'individu. La bêtise est, en réalité, le rapport par lequel l'individuation fait monter le sans-fond sans pouvoir lui donner forme. En montant, il s'insinue dans le Je, dans toute possibilité de la pensée, et brouille la recognition : les déterminations ne sont plus reconnues et deviennent cruelles, mauvaises. Ces déterminations flottent sur le sans-fond, séparées de leur forme vivante : "*Tout devient violence sur ce fond passif*". Selon Deleuze, Flaubert est celui qui a su, dans *Bouvard et Pécuchet*, poser le problème de la bêtise de manière philosophique : le problème de la bêtise est le problème transcendantal des rapports de la bêtise et de la pensée. Ainsi la source du mal, c'est-à-dire de la bêtise et de la méchanceté, est comme "*le Fond devenu autonome (en rapport essentiel avec l'individuation)*"²⁵⁰, comme le soutient Schelling dans ses *Essais*²⁵¹, en considérant que le fond agit de façon indépendante²⁵².

²⁴⁹ DR, p. 197.

²⁵⁰ DR, p. 198, note.

²⁵¹ F-W. Schelling, "Recherches philosophiques sur la nature de la liberté humaine" (1809), in *Essais*, trad. fr. S Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946, p. 225-302.

²⁵² F-W. Schelling, op.cit., p. 265. Schelling considère que le Mal est éveillé "*par l'excitation du fond obscur de la nature*" (p. 264), qu'il est le stimulant de l'existence et ne représente "*en fait que le fond de la nature élevé à la plus haute puissance*" (p. 265). Bien que "*le Mal reste encore au début caché dans le fond*", "*le fond initial de la nature a peut-être commencé par agir de sa propre initiative, en essayant, grâce aux forces divines qu'il contenait de réaliser une création qui lui fut propre, cependant qu'à défaut du lien d'amour tout ce qu'il créait finissait par retomber dans le chaos*" (p. 265).

Ainsi, la bêtise a deux sens : elle est à la fois une faculté, et la faculté de ne pas supporter la bêtise²⁵³. Cette faculté est donc à la fois pitoyable et royale. Là où l'individu se réfléchit dans ce fond libre, dans ce fond devenu autonome, là est sans doute l'origine de la folie, de la cruauté et de la bêtise. Mais c'est aussi ce fond qui peut réconcilier violemment la pensée avec l'individu, et induire l'exercice transcendant des facultés. Dans ce cas, les facteurs d'individuation intensive se prennent pour objets pour constituer le *sentiendum*, élément le plus haut de la sensibilité transcendantale, comme nous le montrerons dans la dernière partie. Ainsi le fond est-il porté, de faculté en faculté, dans la pensée, comme non-pensé et non-pensant, mais ce non-pensé est nécessaire pour penser le *cogitandum* (ce qui ne peut être que penser).

C'est pourquoi il faut que la pensée affronte ce fond qui est le sans-fond ou l'indéterminé. Aussi Deleuze considère-t-il *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert comme l'issue du *Discours de la méthode* de Descartes. En effet, le Cogito est un non-sens pour Deleuze, car la proposition "Je pense" prétend, à la fois, se dire elle-même et dire son sens. Mais le Cogito est également un contresens, car la détermination "Je pense" prétend porter sur l'existence indéterminé du "Je suis", sans assigner la forme du temps sous laquelle l'indéterminé est déterminable. C'est pourquoi, selon Deleuze, "*le Cogito ne pense pas, il a seulement la possibilité de penser*"²⁵⁴. Pour ne pas rester stupide dans cette possibilité, il lui faut la forme du déterminable, la forme pure et vide du temps qui constitue la Différence dans la pensée à partir de laquelle on pense. Cette forme vide du temps "*répartit, de part et d'autre d'elle-même, le Je fêlé sur la ligne abstraite et un Moi passif issu d'un sans-fond qu'il contemple*". C'est donc la forme vide du temps, la Différence dans la pensée, qui engendre penser dans la pensée. En effet, "*la pensée ne pense qu'avec la différence, autour de ce point*

²⁵³ DR, p. 353, note.

²⁵⁴ DR, p. 354.

d'effondement". C'est la différence qui fait fonctionner la pensée comme "*machine entière de l'indéterminé et de la détermination*"²⁵⁵.

En somme, la pensée ne pense que contrainte et forcée, et reste stupide tant que rien ne la force à penser : c'est l'existence de la bêtise qui la force à penser. Autrement dit, la pensée (la plus haute détermination) se tient face à la bêtise (l'indéterminé le plus adéquat). La bêtise constitue dès lors, à la fois, "*la plus grande impuissance à la pensée* » et « *la source de son plus haut pouvoir dans ce qui la force à penser*"²⁵⁶. Tel est, selon Deleuze, le sens de la prodigieuse aventure de *Bouvard et Pécuchet* de Flaubert : le projet de Flaubert n'est pas psychologique, mais critique, dans la mesure où le problème de la bêtise est posé comme problème transcendantal des rapports de la bêtise et de la pensée²⁵⁷.

La cinquième condition de la pensée sans image est donc la suivante : faire de la bêtise un problème transcendantal revient à la rendre possible en vertu du lien entre la pensée et l'individuation dans le sans-fond pourvu de différence. La pensée ne pense que contrainte et forcée et c'est la bêtise qui la force à penser. La pensée trouve ainsi dans la bêtise qui lui fait face, à la fois, la plus grande impuissance à penser et la source de son plus haut pouvoir dans ce qui la force à penser.

6- Le sens paradoxal.

Au postulat de la fonction logique (ou de la proposition), Deleuze substitue le sens paradoxal.

²⁵⁵ DR, p. 354.

²⁵⁶ DR, p. 353.

²⁵⁷ DR, p. 353, note 1 : "*Dans le même être pensant dédoublé, ou plutôt répété, il s'agit à la fois de la bêtise comme faculté, et de la faculté de ne pas supporter la bêtise*".

Dans la critique du 6° postulat de l'image dogmatique de la pensée, Deleuze avait montré que le sens d'une proposition ne peut se réduire ni à la désignation (rapport de la proposition à l'état des choses), ni à la croyance (rapport de la proposition au sujet qui l'énonce), ni à la signification (rapport du mot avec les concepts). Bien plus, le sens ne peut pas fonder la vérité d'une proposition, tout en y restant indifférent. Cette critique nécessite l'élaboration d'une nouvelle théorie de la vérité. En effet, confronté au problème classique de la vérité, Deleuze rompt avec la conception de la vérité comme adéquation, imposée par la critique de la représentation. La nouvelle théorie de la vérité ne peut pas avoir pour objet le fondement de la pensée en général. Son objet doit être son processus réel dans l'élément transcendantal du sens : "*Le sens est la genèse ou la production du vrai, et la vérité n'est que le résultat empirique du sens*"²⁵⁸. Deleuze précise qu'en traversant l'épreuve du fondement, le fondé change : il n'est plus le même, parce qu'il est rapporté à un sans-fond. Car, fonder, c'est "*métamorphoser*"²⁵⁹. Dès lors, la condition ne concerne plus une expérience possible, mais l'expérience réelle : elle constitue une genèse intrinsèque, non un conditionnement extrinsèque comme dans l'expérience possible. C'est pourquoi la vérité n'est pas affaire d'adéquation, mais de production : elle n'est pas affaire d'innéité ou de réminiscence, mais de génitalité. En somme, le sens est la production ou la genèse du vrai. Deleuze refuse ainsi de tenir la vérité comme un facteur déterminant de la pensée et la rapporte au sens comme son élément génétique dont elle est l'effet. Cela le contraint à distinguer le sens de la signification. Tandis que la signification renvoie à la manière dont le concept se rapporte à des objets empiriques dans la représentation, le sens concerne le point de vue transcendantal de l'Idée, comme élément à partir duquel on pense et on parle et qui se développe dans des déterminations sub-représentatives. Cette sphère du sens constitue un

²⁵⁸ DR, p. 200.

²⁵⁹ DR, p. 200.

"inconscient de la pensée pure"²⁶⁰, qu'il revient à une "logique" d'explorer suivant une démarche qui doit permettre de rendre compte de l'intégralité du réel.

a- La question du sens dans les œuvres antérieures à *Différence et répétition*.

Cette nouvelle conception du sens, Deleuze l'avait préparée dans ses œuvres antérieures. Dès *Nietzsche et la philosophie*, il montre le rapport qu'entretient le sens avec la force et la valeur : ils sont indissociables. En premier lieu, le sens est inséparable de la force. Un phénomène change de sens suivant la force qui s'en empare. On ne peut pas dégager le sens d'un phénomène, si on ne sait pas quelle force s'exprime en lui. Bien qu'il soit inséparable d'un acte d'interprétation, le sens est immanent à la réalité des forces qui l'expriment. De plus, le sens comme la force est pluriel, dans la mesure où la force n'existe jamais au singulier, mais toujours dans un rapport avec d'autres forces. C'est pourquoi le sens est pluriel, solidaire de la force. En second lieu, le sens est inséparable de la valeur. En tant qu'il est multiple, le sens doit faire l'objet d'une interprétation. Selon Deleuze, la conception nietzschéenne du sens est pluraliste : elle rompt, à la fois, avec la dialectique, inséparable d'une téléologie du sens, et avec la phénoménologie, pour laquelle le sens est le corrélat d'une intention de la conscience. Or, le sens n'est ni donné, ni totalement conscient : il est en partie inconscient et doit faire l'objet d'une séméiologie²⁶¹, d'une interprétation pluraliste comme l'art le plus haut de la philosophie. Le sens est ainsi inséparable de la valeur, c'est-à-dire de l'affirmation ou de la qualité de la volonté de puissance. En réalité, ce sont la qualité de la volonté de puissance et l'éternel retour qui donnent son sens au sens.

²⁶⁰ DR, p. 202.

²⁶¹ NP, p. 3 : "*Un phénomène n'est pas une apparence, ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans la force actuelle. La philosophie toute entière est une symptomatologie et une séméiologie*".

Volonté de puissance et éternel retour sont l'un du multiple²⁶² : ils sont chargés de recueillir le sens de l'être comme affirmation pure.

Deleuze reprend et poursuit l'analyse du sens dans *Spinoza et le problème de l'expression*. Il place, au centre de sa lecture de Spinoza, le problème de l'expression qui est celui du sens, en soutenant que "*l'exprimé, c'est le sens*"²⁶³. Deleuze insiste sur la dimension triadique de l'expression (l'exprimant, l'expression, l'exprimé) et pointe le paradoxe de l'exprimé, c'est-à-dire du sens : "*A la fois, l' 'exprimé' n'existe pas hors de l'expression, et pourtant ne lui ressemble pas, mais est essentiellement rapporté à ce qui s'exprime, comme distinct de l'expression même*"²⁶⁴. Dès lors, le sens n'est pas nécessairement propositionnel. Comme nous le montrerons par la suite, le sens a une certaine densité ontologique. L'être s'exprime : il est expression. Bien plus, le sens est univoque. En effet, en dépassant les dualismes, le sens met en rapport l'expression et l'exprimé : il est plus profond que le rapport de causalité et plus profond que le rapport de représentation, comme Deleuze le soutient dans la dernière page de *Spinoza et le problème de l'expression*²⁶⁵.

Mais c'est l'article de 1967, "*A quoi reconnaît-on le structuralisme ?*", qui est décisif pour comprendre la nouvelle "logique" du sens. Dans cet article, envoyé à Althusser en 1967²⁶⁶ et publié dans *L'histoire de la philosophie : le XX^e siècle*²⁶⁷ de Châtelet en 1972, Deleuze souligne qu'il se sent pris dans cet "*air du temps*" structuraliste de la fin des années 60, aux côtés du linguiste Jakobson, du sociologue Lévi-Strauss, du psychanalyste Lacan, du philosophe Foucault qui renouvelle l'épistémologie, du philosophe marxiste Althusser qui réinterprète le marxisme, du critique littéraire Barthes ou encore des écrivains du groupe *Tel*

²⁶² NP, p. 97 : "*Le monisme de la volonté de puissance est inséparable d'une typologie pluraliste*".

²⁶³ SPE, p. 311.

²⁶⁴ SPE, p. 310.

²⁶⁵ SPE, p. 311.

²⁶⁶ J-C Dumoncel, "Une archéologie du structuralisme", *Revue Critique*, Paris, Minuit, Mai 2014, p. 428.

²⁶⁷ Deleuze, "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?", in *Histoire de la philosophie*, tome VIII : le XX^e siècle, sous la direction de F Châtelet, Paris, Hachette, 1972, p. 299-335. Ce texte est repris dans ID, p. 238-269.

quel. En effet, ces différents penseurs peuvent être regroupés sous le terme "structuralisme", car même s'ils explorent des domaines extrêmement divers, ils retrouvent des problèmes et des solutions qui sont dans l'air du temps, tout en faisant des découvertes et des créations singulières dans leurs domaines respectifs. Pour Deleuze, le *Cours de linguistique générale* de Saussure constitue l'acte de naissance du structuralisme. Le structuralisme s'étend ensuite à d'autres domaines, dans la mesure où "*il n'y a de structure que de ce qui est langage*"²⁶⁸. C'est pourquoi il y a structure de l'inconscient et structure des corps, pour autant qu'ils parlent et qu'ils sont langage ; il y a également une structure des choses, dès lors que celles-ci tiennent le discours silencieux du langage des signes. Selon Deleuze, la découverte essentielle du structuralisme consiste dans l'idée que la production du sens doit être cherchée, non dans une référence à la réalité ou dans l'intention d'un locuteur, mais dans la structure même des relations établies par les signes entre eux. Dans cet article, Deleuze tente ainsi de donner au structuralisme une unité. Or, donner une unité à cette profusion de travaux et de projets consiste à dégager une "*philosophie transcendantale nouvelle*"²⁶⁹ qui la sous-tend. Mais comment les structuralistes font-ils pour reconnaître le langage propre à un domaine ? Que retrouvent-ils qui leur permet de se reconnaître et nous permet de les reconnaître²⁷⁰ ? Dans l'extraordinaire diversité des travaux et des projets, Deleuze dégage sept "*critères formels de reconnaissance*" que nous examinerons en détail dans la dernière partie. Contentons-nous, pour le moment, de présenter les deux premiers critères directement liés à la question du sens qui nous occupe.

²⁶⁸ ID, p. 239.

²⁶⁹ ID, p. 244.

²⁷⁰ Deleuze ne pose pas la question de l'essence (Qu'est-ce que le structuralisme ?), mais demande "qui" est structuraliste ? ou encore "A quoi reconnaît-on ceux qu'on appelle structuralistes ? Et qu'est-ce qu'ils reconnaissent eux-mêmes ? Tant il est vrai qu'on ne reconnaît les gens, d'une manière visible, qu'aux choses invisibles et insensibles qu'ils reconnaissent à leur manière" (ID, p. 239).

Ces deux premiers critères du structuralisme sont respectivement la dimension "symbolique" et la dimension "locale" ou "positionnelle".

En premier lieu, la dimension symbolique. Selon Deleuze, la pensée est habituée, presque conditionnée, à une corrélation entre le réel et l'imaginaire et au jeu dialectique que ces deux notions entretiendraient. Par exemple, lorsque la philosophie classique définit l'entendement pur comme faculté apte à saisir le réel tel qu'il est, elle en reste tantôt à une opposition de l'entendement pur aux puissances de l'imagination, tantôt à une complémentarité du réel et de l'imaginaire. Or, le structuralisme découvre un troisième ordre : celui du symbolique. En effet, le structuralisme refuse de confondre le symbolique avec l'imaginaire autant qu'avec le réel. En réalité, tout commence avec la linguistique : au-delà des mots réels et de leur sonorité, au-delà des images et des concepts associés aux mots, la linguistique structurale découvre un élément d'une autre nature, "*l'objet structural*". De même, au-delà de l'histoire des hommes et de l'histoire des idées, Foucault découvre un sol plus profond qui fait l'objet d'une archéologie de la pensée. De même encore, au-delà du père réel et des images du père, Lacan découvre un père plus fondamental : le père symbolique ou "Nom-du-père". Selon Deleuze, les rapports du réel et de l'imaginaire sont à penser comme "*la limite d'un procès dans lequel ils se constituent à partir du symbolique*"²⁷¹. C'est pourquoi, pour les structuralistes, le symbolique est l'élément qui est au principe d'une genèse : la structure s'incarne dans les réalités et dans les images suivant des séries déterminables. Mais, loin d'en dériver, la structure constitue les réalités et les images en s'incarnant, car elle est plus profonde que toute réalité, "*sous-sol pour tous les sols du réel comme pour tous les ciels de l'imagination*". Aussi, le réel, l'imaginaire et le symbolique peuvent-ils être numérotés : 1,2,3. Le réel tend à faire un, car le réel n'est pas

²⁷¹ ID, p. 240.

séparable d'un idéal d'unification, de totalisation. L'imaginaire apparaît, dès qu'on dédouble, qu'on voit deux en "un". L'imaginaire se définit alors sur le mode du double, par des jeux de miroir, de dédoublements, d'identification et de projection renversées. Quant au symbolique, il est trois, c'est-à-dire le tiers au-delà du réel et de l'imaginaire, mais surtout un tiers à chercher dans le symbolique lui-même, à la fois irréel et pourtant non imaginable. En somme, la position d'un ordre symbolique est irréductible à l'ordre du réel et à l'ordre de l'imaginaire, car il est plus profond qu'eux. Mais en quoi consiste cet élément symbolique ? Pour Deleuze, la structure correspondant à l'élément symbolique n'a aucun rapport avec une forme sensible²⁷², ni avec une figure de l'imagination²⁷³, ni avec une essence intelligible²⁷⁴. Tandis que la structure est la "Théorie" même, selon le terme d'Althusser, le symbolique est *"la production de l'objet théorique original et spécifique"*²⁷⁵.

En second lieu, la dimension locale ou positionnelle. Si l'élément symbolique de la structure est distinct du réel et de l'imaginaire, il ne peut se définir ni par des réalités préexistantes auxquelles il renverrait en les désignant, ni à des contenus imaginaires ou conceptuels qu'il impliquerait et qui lui donneraient une signification. Les éléments de la structure n'ont ni désignation extrinsèque, ni signification intrinsèque : ils n'ont rien qu'un sens, un sens qui est nécessairement et uniquement de "position", selon le mot de Lévi-Strauss. Mais cette position n'est ni une place dans une étendue réelle, ni des lieux dans des

²⁷² ID, p. 242 : *"La structure ne se définit nullement par une autonomie du tout, par une prégnance du tout sur les parties, par une Gestalt qui s'exercerait dans le réel et dans la perception ; la structure se définit au contraire par la nature de certains éléments atomiques qui prétendent rendre compte à la fois de la formation des tous et de la variation de leurs parties"*.

²⁷³ ID, p. 242. La structure correspondant à l'élément symbolique n'a *"rien à voir non plus avec des figures de l'imagination, bien que le structuralisme soit tout entier pénétré de réflexion sur la rhétorique, la métaphore et la métonymie ; car ces figures elles-mêmes impliquent des déplacements structuraux qui doivent rendre compte à la fois du propre et du figuré"*.

²⁷⁴ ID, p. 242. La structure correspondant à l'élément symbolique n'a *"rien à voir enfin avec une essence ; car il s'agit d'une combinatoire portant sur des éléments formels qui n'ont par eux-mêmes ni forme, ni signification, ni représentation, ni contenu, ni réalité empirique donnée, ni modèle fonctionnel hypothétique, ni intelligibilité derrière les apparences"*.

²⁷⁵ ID, p. 242.

extensions imaginaires : les places et les lieux sont dans un espace structural, c'est-à-dire un espace topologique. En réalité, selon Deleuze, ce qui est structural, c'est l'espace comme "pur *spatium*", c'est-à-dire un espace inétendu, pré-extensif, que nous le détaillerons dans la dernière partie. Retenons, pour l'instant, que ce pur *spatium* est "*constitué de proche en proche comme ordre de voisinage, où la notion de voisinage a précisément d'abord un sens ordinal et non pas une signification dans l'étendue*"²⁷⁶. En somme, dans l'espace structural, les places sont premières par rapport aux choses et aux êtres réels qui viennent les occuper, mais premières aussi par rapport aux rôles et aux événements toujours un peu imaginaires qui apparaissent lorsqu'elles sont occupées. Le structuralisme a donc une ambition scientifique d'ordre topologique et relationnelle. C'est notamment le cas avec Foucault qui, dans *Les mots et les choses*²⁷⁷, propose une nouvelle répartition de l'empirique et du transcendantal, en définissant le transcendantal par un ordre de places indépendamment de ceux qui les occupent empiriquement²⁷⁸. Pour Deleuze, le structuralisme n'est donc pas séparable d'une nouvelle philosophie transcendantale où les places sont premières par rapport à ceux qui les occupent, et où les lieux l'emportent sur ce qui les remplit.

De ce deuxième critère, local ou positionnel, Deleuze tire une conséquence importante qui concerne le sens : si les éléments symboliques n'ont ni désignation extrinsèque, ni signification intrinsèque, mais seulement un sens local ou positionnel, il faut poser le principe suivant : "*le sens résulte toujours de la combinaison d'éléments qui ne sont*

²⁷⁶ ID, p. 243.

²⁷⁷ Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p 329-333.

²⁷⁸ ID, p. 243-244 : "*Quand Foucault définit des déterminations telles que la mort, le désir, le travail, le jeu, il ne les considère pas comme des dimensions de l'existence humaine empirique, mais d'abord comme la qualification de places ou de positions qui rendront mortels ou mourants, ou désirants ou travailleurs ou joueurs ceux qui viendront les occuper que secondairement, tenant leurs rôles d'après un ordre de voisinage qui est celui de la structure même*".

pas eux-mêmes signifiants", comme le soutient Lévi-Strauss²⁷⁹. En réalité, le sens est toujours un résultat, un effet : c'est non seulement un effet produit, mais "*un effet d'optique, un effet de langage, un effet de position*". Bien plus, "*il y a profondément un non-sens du sens, dont le sens lui-même résulte*". Pour le structuralisme, ce n'est pas que le sens manque, comme le prétend la philosophie de l'absurde, il y en a au contraire toujours trop : le sens est toujours produit en excès par la combinaison des places dans la structure. C'est pourquoi le non-sens n'est ni l'absurde, ni le contraire du sens : le non-sens est ce qui fait valoir le sens et ce qui le produit dans la structure.

b- Les paradoxes du sens.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze reprend à nouveau les résultats obtenus et les approfondit. Le sens y est désormais envisagé comme inséparable du non-sens. Comme nous l'avons indiqué dans la critique du 6^e postulat de l'image représentative de la pensée, le sens est l'exprimé de la proposition. Mais, l'exprimé n'est ni l'objet désigné, ni la croyance de celui qui s'exprime, ni le signifié. C'est pourquoi, en tant qu'exprimé, le sens ne relève ni de la désignation, ni de la croyance, ni de la signification. Toutefois, il convient de distinguer plus précisément le sens et la signification²⁸⁰. Comme cela a déjà été établi, Frege considère que la pensée est le sens de la proposition : il reconnaissait, par là, la spécificité du sens, mais le réduisait pourtant à la signification, au concept. Or, si la signification renvoie bien au concept, c'est-à-dire à la représentation, elle ne doit pas être confondue avec le sens. En effet, selon Deleuze, le sens relève de l'Idée, développée "*dans des déterminations sub-représentatives*". Néanmoins, l'Idée, qui parcourt toutes les facultés, ne se réduit pas au

²⁷⁹ Lévi-Strauss, "Réponses à quelques questions" de Ricoeur, in *Revue Esprit*, "La pensée sauvage" et le structuralisme, 1963, p. 628-664.

²⁸⁰ Sur la distinction du sens et de la signification, voir aussi Jean-Pierre Cazier, "Eléments de poétique", in *Deleuze et les écrivains*, sous la direction de Gelas et Micolet, Editions Cécile Defaut, 2007, p. 255.

sens : elle est à la fois non-sens et sens. Car il y a un double aspect de l'Idée, structural et génétique : d'une part, l'Idée est constituée d'éléments structuraux qui n'ont pas de sens pour eux-mêmes et, d'autre part, l'Idée constitue le sens de ce qu'elle produit. Par là, Deleuze retrouve les résultats de l'article de 1967. Il rompt avec la logique traditionnelle de la proposition qui s'organisait autour de la désignation. Il met en œuvre une nouvelle logique du sens, suivant laquelle le sens, c'est l'événement, distinct de la proposition. Précisons ce dernier point.

Jusqu'à présent, on s'est contenté de dire ce que le sens n'est pas : il n'est ni la désignation, ni la croyance, ni la signification. Or, il semble plus difficile de dire ce qu'il est. Pourquoi rencontre-t-on tant de difficulté à dire ce qu'est le sens ? On croit que la recherche du sens est la recherche d'une dimension de la proposition qu'on ne peut pas saisir directement, mais qu'on doit inférer à partir du cercle dans lequel les autres propositions aboutissent. En réalité, on ne peut jamais dire le sens de ce qu'on dit, telle est la difficulté. Cependant, il y a un mot qui échappe à l'impossibilité de dire le sens de ce qu'on dit, un mot qui se dit lui-même et son sens : c'est le mot "non-sens" ("abraxas", "snark" ou "blituri" pour reprendre les termes de Lewis Carroll). Dans l'usage empirique des facultés, le sens est nécessairement un non-sens. Mais, inversement, les non-sens sont comme "*le secret du sens*" dans l'usage transcendant des facultés : "*le mécanisme du non-sens est la plus haute finalité du sens*"²⁸¹, comme l'ont reconnu Flaubert et Carroll. C'est pourquoi l'impossibilité de dire le sens de ce qu'on dit expose la pensée à deux paradoxes : le paradoxe de la prolifération (redoublement proliférant et régression infinie) et le paradoxe de la neutralité (dédoublement neutralisant et stérile).

²⁸¹ DR, p. 201.

Selon le premier paradoxe, on ne peut jamais formuler une proposition et son sens : on ne peut jamais dire le sens de ce qu'on dit. Comment échapper à ce paradoxe ? Si on ne peut pas dire le sens de ce qu'on dit, on peut toutefois prendre le sens (l'exprimé) d'une proposition comme le désigné d'une autre proposition, dont, à son tour, on ne dit pas le sens, et ainsi à l'infini. Par exemple, si on appelle "nom" chaque proposition de la conscience, chaque "nom" renvoie à un autre "nom" qui désigne le sens du précédent et on se trouve ainsi entraîné dans une régression nominale indéfinie. Or, en se donnant le Cogito comme première proposition de la conscience, la philosophie cartésienne trahit la pensée en prétendant trouver un commencement. Mais, peut-être, le Cogito est-il un nom qui n'a pas de sens et qui n'a pas d'autre objet que la régression indéfinie comme puissance de réitération (je pense que je pense que je pense..). C'est ce que Deleuze nomme le paradoxe de la prolifération, comme redoublement indéfini de la proposition ou redoublement proliférant. En posant le Cogito, la pensée trahit ce premier paradoxe du sens : l'exprimé du "nom" est le désigné d'un autre nom qui vient redoubler le premier. En réalité, toute proposition de la conscience implique "*un inconscient de la pensée pure*" comme "*sphère du sens où on régresse à l'infini*"²⁸². Mais, à supposer qu'on échappe à ce premier paradoxe, on tombe inévitablement, selon Deleuze, dans un second paradoxe.

Pour échapper au premier paradoxe, on peut suspendre la proposition, l'immobiliser pour en extraire un double qui en retient le contenu idéal, la donnée immanente. Ce qui nous introduit dans le second paradoxe. Il ne s'agit plus comme dans le premier paradoxe de redoubler la proposition, mais de la dédoubler, d'en extraire le double. C'est ce que Deleuze nomme le dédoublement neutralisant : le double obtenu (contenu idéal) est distinct à la fois de la proposition, de celui qui la formule et de l'objet sur lequel elle porte. Précisons cette

²⁸² DR, 202.

triple distinction. Dans le dédoublement, le double se distingue d'abord de la proposition, car il se rapporte à l'objet comme à un attribut logique, à son "exprimable". Il se distingue ensuite à la fois de l'objet et du sujet, car le double n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime, contrairement au sujet et à l'objet. Ce double qui se distingue à la fois de la proposition et du sujet et de l'objet, Deleuze le nomme le "thème complexe" de la proposition. Rappelons que le "thème" est un terme que Deleuze emprunte à Leibniz²⁸³. Le thème, c'est une "*thèse, proposition ou vérité*", un sujet de développement ou de discussion. Par exemple, le "thème" de développement, mis précisément en relief par Ruyer²⁸⁴, c'est ce qui dirige un développement organique, sans le prédéterminer entièrement, mais en admettant plusieurs modes de réalisations suivant les circonstances. Le double est le thème complexe de la proposition, et, par là, le premier terme de la connaissance. Pour le distinguer de la proposition et de l'objet, on énonce le thème complexe sous forme infinitive ou participiale. Par exemple, on distingue la proposition "Dieu est" et l'objet "Dieu" du thème complexe qui prend la forme infinitive "Dieu-être" ou la forme participiale "Dieu-étant". De même, on ne confond pas la proposition "le ciel est bleu" et l'objet "le ciel", et le

²⁸³ Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 1, 2, op.cit., p. 281-282 : "*Certains logiciens (...) n'avaient point tort de dire que les topiques, ou les lieux d'invention (argumenta, comme ils les appelaient) servent tant à l'explication ou description bien circonstanciée d'un thème incomplexe, c'est-à-dire d'une chose ou idée, qu'à la preuve d'un thème complexe, c'est-à-dire d'une thèse, proposition ou vérité (...). On peut même dire qu'il y a des thèmes qui sont moyens entre une idée et une proposition : ce sont les questions, dont il y en a qui demandent seulement le oui ou le non ; et ce sont les plus proches des propositions. Mais il y en a aussi que demandent le comment et les circonstances, etc., où il y a plus à suppléer pour en faire des propositions*".

²⁸⁴ Ruyer, *Eléments de psychobiologie*, Paris, PUF, 1946, p. 187-190 : "*La notion même de finalité est absurde, on l'a remarqué bien souvent, si on ne considère que la série des chaînons actuels dans le temps une fois réalisée. La finalité ne peut être 'la causalité à l'envers'. Soient les chaînons abcd dans le temps, d étant la fin supposée ; d, tant qu'il n'est pas encore, ne peut agir sur ce qui le précède et l'amène. La finalité est inintelligible si on n'admet pas une réalité supra-temporelle créant et survolant l'ensemble de la mélodie temporelle. L'ensemble des chaînons actualisés doit exprimer une source D située dans un autre plan. L'histoire spatio-temporelle de la réalisation de D ne permet pas de la comprendre : c'est parce que les détails de la spatialisation et de la temporalisation du thème D ont un caractère secondaire relativement à l'action de D qu'ils peuvent toujours être 'repris' (...). Pour qu'il y ait finalité, il faut donc deux plans, dont l'un est celui du thème D ou de l'individu porteur du thème D, et l'autre celui des éléments, ou des chaînons de causalité abcd ou encore des sous-individualités dominées. Il faut d'autre part une action réelle du plan supérieur sur le plan inférieur (...). Lorsque j'ai une idée, cette idée est de nature thématique ; elle ne manifeste en elle-même aucune finalité ; mais si je travaille à réaliser cette idée en persuadant d'autres hommes ou en arrangeant des matériaux divers, alors la finalité apparaît*".

thème complexe sous forme participiale "l'étant-bleu du ciel". Selon Deleuze, le complexe, c'est une "*entité objective*", un "*événement idéal*" dont on ne peut pas dire qu'il existe. Le complexe est un événement qui "*insiste*", "*subsiste*", "*ayant un quasi-être, un extra-être, le minimum d'être commun aux objets réels, possibles et même impossibles*"²⁸⁵.

Or, ce second paradoxe fait surgir de nombreuses difficultés, qui se donnent dans des paradoxes secondaires. Par exemple, comment éviter que des propositions contradictoires aient le même sens ? Comment éviter qu'un objet impossible ait un sens, sans avoir de "signification" (étant-carré du cercle) ? Comment concilier la fugacité de l'objet avec l'éternité de son sens ? Toutes ces difficultés ont une origine commune : le double, extrait de la proposition, n'est qu'un "*fantôme*" et le sens est "*une vapeur à la limite des choses et des mots*". Dès lors, le sens apparaît comme l'Inefficace, stérile incorporel, privé de son pouvoir de genèse. Le sens est neutre, en tant qu'il est indifférent aux catégories, et stérile, en tant que, non seulement, il se dérobe à toute extraction de la proposition, mais aussi il semble redoubler inutilement les contenus de la proposition. Tous ces paradoxes (redoublement proliférant, dédoublement neutralisant et paradoxes secondaires), Lewis Carroll leur a donné la forme des aventures d'Alice que Deleuze explorera minutieusement plus tard dans *Logique du sens*.

Obtiendrait-on un gain substantiel, en substituant la forme interrogative aux formes précédentes (infinitive ou participiale) ? Non, parce que l'interrogation est "*toujours calquée sur des réponses donnables, probables ou possibles*", selon Deleuze. En effet, l'interrogation est elle-même le "*double neutralisé d'une proposition supposée préexistante*" qui sert de

²⁸⁵ DR, p. 202. Voir H Elie, *Le signifiable par complexe* (1936), Paris, Vrin, 2000, chapitre II, p. 17-40.

réponse²⁸⁶. L'interrogation se fait toujours dans le cadre d'une communauté : elle implique à la fois un sens commun et un bon sens, de telle sorte qu'une conscience est censée savoir déjà ce qu'une autre ignore. Toutefois, la forme interrogative présente un avantage : toute proposition, conçue comme réponse, peut toujours être considérée comme "*un cas particulier de solution*", considérée abstraitement, séparée de la synthèse supérieure qui la rapporterait à un problème en tant que problème. En cela, elle ouvre une voie nouvelle : bien qu'elle donne une idée insuffisante des rapports du sens au problème, elle laisse entrevoir ce qu'elle trahit : "*Le sens est dans le problème lui-même*"²⁸⁷. L'interrogation exprime la manière dont un problème est trahi dans l'expérience et dans la conscience, dont il est démembré. En effet, dans le cadre d'une communauté, l'interrogation démembré les problèmes et les reconstitue d'après les propositions disponibles de la conscience commune empirique qui ne sont que des vraisemblances de l'opinion. C'est cette illusion que le postulat suivant analyse.

En somme, le sens est constitué dans le thème complexe qui est un ensemble de problèmes et de questions par rapport auquel les propositions servent d'éléments de réponse et de cas de solution. Ignorer cela, c'est rater l'essentiel selon Deleuze : c'est rater à la fois "*la genèse de l'acte de penser*" et "*l'usage des facultés*". Autrement dit, l'ignorer, c'est compromettre "*le rêve logique d'un calcul des problèmes ou d'une combinatoire*"²⁸⁸, c'est-à-dire la dialectique comme art des problèmes et des questions. Aussi, comme cela a déjà été établi, avec Aristote commence "*l'histoire d'une longue dénaturation de la dialectique*"²⁸⁹,

²⁸⁶ DR, p. 203 : "*L'orateur met tout son art à construire des interrogations conformément aux réponses qu'il veut susciter, c'est-à-dire aux propositions dont il veut nous convaincre. Et même lorsque nous ignorons la réponse, nous n'interrogeons qu'en la supposant déjà donnée, préexistant en droit dans une autre conscience*".

²⁸⁷ DR, p. 204.

²⁸⁸ DR, p. 204.

²⁸⁹ DR, p. 204.

car la dialectique perd son pouvoir et tombe sous la puissance du négatif, lorsqu'elle se contente de décalquer les problèmes sur les propositions.

La sixième condition d'une pensée sans image est donc la suivante : en tant que genèse du vrai, le sens est l'exprimé de la proposition, c'est-à-dire une entité objective, un événement idéal qui insiste, subsiste et qui est constitué dans le problème lui-même.

7- L'importance des problèmes.

Au postulat de la modalité (les solutions), Deleuze substitue les problèmes comme conditions de la pensée sans image²⁹⁰.

Comme la critique du septième postulat l'a établi, l'image représentative de la pensée est prisonnière d'une double illusion (confondre problèmes et solutions ; décalquer les problèmes sur les propositions et les définir par leur résolubilité). La tâche que s'assigne désormais Deleuze est claire : il faut démasquer la double illusion et l'empêcher d'opérer. Mais comment s'y prendre, comment se libérer effectivement de l'illusion ? Pour cela, Deleuze réexamine les rapports entre problèmes et solutions. Cet examen peut être présenté en deux grandes étapes.

D'abord, les problèmes ne sont pas donnés tout faits (décalquer sur les solutions), mais doivent être constitués ; ils ont une suffisance propre, distincte des solutions qu'ils engendrent et dont ils diffèrent en nature. Mais comment éviter de constituer de faux problèmes et surtout comment distinguer un faux problème d'un vrai ? La lecture de Bergson sert ici de fil conducteur, en ce qu'elle interroge la notion centrale de "faux problèmes" qui introduit l'illusion dans la pensée.

²⁹⁰ DR, p. 205-213.

Ensuite, la vérité des problèmes ne peut pas résider dans la possibilité de recevoir une solution, car la solution est déterminée par les conditions du problème. Dès lors, comment déterminer les conditions du problème ? Les problèmes ont, en réalité, une consistance propre. Ce sont, en premier lieu, des événements, comme l'ont établi Proclus et Leibniz. En deuxième lieu, pour parvenir à déterminer des conditions du problème, il faut renverser l'ancienne subordination des problèmes aux solutions, c'est-à-dire renoncer à la recherche prioritaire des solutions, au profit de la détermination des conditions du problème, comme le font Abel et Galois en mathématiques. En troisième lieu, enfin, les problèmes sont les Idées mêmes, à la fois transcendants et immanents aux solutions, comme le montre Lautman.

a- Dénoncer et lutter contre les faux problèmes comme illusions (Bergson)

Dans la monographie consacrée à Bergson, en 1966, Deleuze aborde les rapports entre les problèmes et les solutions dans le premier chapitre, en présentant l'intuition comme méthode. Selon Deleuze, l'intuition n'est, pour Bergson, ni sentiment, ni sympathie confuse, mais une méthode très élaborée dont les règles rigoureuses et strictes constituent la "*précision*" en philosophie²⁹¹. Cette approche peut paraître paradoxale au regard du sens qu'on attribue habituellement à l'intuition et à la méthode. En effet, comment l'intuition entendue comme connaissance immédiate peut-elle former une méthode qui implique essentiellement des médiations ? Selon Deleuze, même si l'intuition est souvent présentée comme un "*acte simple*", cet acte comporte des directions diverses. Aussi Bergson distingue-t-il, selon Deleuze, trois espèces d'actes qui déterminent les règles de la méthode : la position et la création des problèmes ; la découverte des véritables différences de nature ;

²⁹¹ B, p. 1.

l'appréhension du temps réel. Examinons ces règles qui concernent précisément les rapports entre les problèmes et les solutions.

La première règle consiste à "*porter l'épreuve du vrai et du faux dans les problèmes eux-mêmes, dénoncer les faux problèmes, réconcilier vérité et création au niveau des problèmes*"²⁹². Selon Deleuze, cette première règle permet de démasquer le double préjugé, social et infantile, mentionné plus haut (les problèmes seraient donnés tout faits et disparaîtraient dans les solutions ; l'activité de penser et le rapport à la vérité ne commenceraient qu'avec la recherche des solutions à un problème déjà donné). Le préjugé est social, car la société et le langage nous donnent des problèmes tout faits et nous imposent de les résoudre. Le préjugé est également infantile et scolaire, car le maître d'école "donne" des problèmes aux élèves qui sont chargés de les résoudre. Dans les deux cas, on nous incite à croire que le vrai et le faux ne concernent et ne commencent qu'avec les solutions et notre liberté est ainsi réduite à résoudre des problèmes venus d'ailleurs. Selon Deleuze, la véritable liberté réside dans le pouvoir de décision, de constitution des problèmes eux-mêmes : il est plus important de poser les problèmes que de les résoudre. Bien plus, selon Bergson, "*un problème spéculatif est résolu, dès qu'il est bien posé*"²⁹³. Aussi poser les problèmes s'avère décisif : c'est, pour Deleuze, un pouvoir qui implique à la fois l'évanouissement des faux problèmes et le surgissement créateur des vrais problèmes. Ceci est d'une grande importance pour notre propos : poser un problème, c'est à la fois et en même temps dénoncer les faux problèmes et inventer les vrais problèmes. Inventer un problème, c'est faire naître ce qui n'existait pas et qui aurait pu ne pas exister, c'est "*créer les termes en lesquels il se posera*"²⁹⁴, pour reprendre les termes de Bergson. Dès lors, on ne

²⁹² B, p. 3.

²⁹³ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1293.

²⁹⁴ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1293.

peut pas dire que les problèmes sont comme "*l'ombre de solutions préexistantes*". On ne peut pas dire non plus que "*seuls comptent les problèmes*". En réalité, ce sont les solutions qui comptent, mais "*le problème a toujours la solution qu'il mérite en fonction de la manière dont on le pose, des conditions sous lesquelles on le détermine en tant que problème, des moyens et des termes dont on dispose pour le poser*"²⁹⁵. La constitution des problèmes est donc un enjeu central pour la philosophie.

Cependant, comment concilier ce pouvoir constituant dans le problème avec la norme du vrai ? Autrement dit, s'il est assez facile de définir le vrai et le faux par rapport à la solution, en quoi consiste le vrai et le faux par rapport à la position des problèmes ? L'illusion philosophique aboutissait à se contenter de "*définir la vérité ou la fausseté d'un problème par sa possibilité ou son impossibilité de recevoir une solution*"²⁹⁶. Or, le mérite de Bergson, pour échapper à l'illusion, est selon Deleuze de déterminer d'abord intrinsèquement le faux problème.

D'où la règle complémentaire : "*Les faux problèmes sont de deux sortes : les 'problèmes inexistants' qui se définissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du 'plus' et du 'moins' ; les 'problèmes mal posés' qui se définissent en cela que leurs termes représentent des mixtes mal analysés*"²⁹⁷. Il y a donc deux types de faux problèmes : les problèmes inexistants et les problèmes mal posés. Deleuze examine d'abord les problèmes inexistants. Ce sont des faux problèmes du premier type, ainsi que l'établit l'analyse de trois exemples de Bergson : les problèmes du non-être, du désordre et du possible. Dans ces trois exemples, l'illusion consiste à "*prendre le plus pour le moins*". Pour l'illustrer, prenons l'exemple du désordre. Dans l'idée de désordre, il n'y a pas "moins", mais

²⁹⁵ B, p. 5.

²⁹⁶ B, p. 5.

²⁹⁷ B, p. 6.

"plus" que dans l'idée d'ordre : il y a l'idée d'ordre, plus sa négation (l'opération logique de négation), plus le motif de cette négation (la rencontre d'un ordre inattendu) ; quand on prend "*le plus pour le moins*", on fait comme si le désordre préexistait à l'ordre, comme si l'ordre organisait le désordre préalable. Or, l'ordre est "la vérité même". C'est pourquoi le faux problème relève d'une illusion fondamentale que Bergson nomme le "*mouvement rétrograde du vrai*". Il s'agit du mouvement par lequel l'ordre est censé se précéder ou précéder l'acte créateur qui le constitue en rétrojetant une image de lui-même dans un désordre supposé primordial. En prenant le "plus" pour le "moins", on cède à cette manie de penser en termes de "moins" et de "plus", de ne voir que des différences de degré là où, plus profondément, il y a des différences de nature. L'idée de désordre apparaît, lorsqu'on retient une "idée générale" d'ordre qu'on se contente de penser en opposition avec l'idée de désordre, au lieu de voir qu'il y a plusieurs ordres irréductibles (ordre de la vie et ordre du mécanisme).

Deleuze présente ensuite le deuxième type de faux problèmes : les problèmes mal posés. Ceux-ci sont des mixtes mal analysés, des mélanges dans lesquels on regroupe "*arbitrairement des choses qui diffèrent en nature*"²⁹⁸. Selon Bergson, si les termes utilisés ne correspondent pas à des "*articulations naturelles*", le problème posé est faux, car il ne concerne pas "*la nature des choses*"²⁹⁹. Prenons l'exemple de la notion d'intensité qui est dénoncée par Bergson comme mixte mal analysé. En effet, l'intensité est un mixte mal analysé, un mélange impur entre déterminations qui diffèrent en nature, car on confond ici la qualité d'une sensation avec l'espace musculaire qui lui correspond ou avec la quantité de la cause physique qui la produit. Aussi la question : "*De combien la sensation grandit-elle ?*" est-elle un problème mal posé.

²⁹⁸ B, p. 7.

²⁹⁹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1293-1294.

L'examen des faux problèmes (problèmes inexistants, problèmes mal posés) montre qu'on est en proie, non à de simples erreurs (fausses solutions), mais à une illusion fondamentale, inséparable de notre condition : "*Nous avons tendance à penser en termes de plus et de moins, c'est-à-dire à voir des différences de degré là où il y a des différences de nature*"³⁰⁰. Comment lutter contre cette illusion fondamentale ? C'est l'objet de la deuxième règle.

La seconde règle consiste à lutter contre l'illusion, à retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel³⁰¹. Bergson y revient sans cesse : on ne voit que des différences de degré là où il y avait des différences de nature. C'est de cette ignorance des différences de nature qu'apparaît la source des faux problèmes et des illusions qui nous envahissent. Les faux problèmes proviennent de ce que nous ne savons pas dépasser l'expérience vers les conditions de l'expérience, vers les articulations du réel et retrouver ainsi ce qui diffère en nature dans les mixtes qui nous sont donnés et dont nous vivons. Seule l'intuition peut nous amener à dépasser l'état de l'expérience vers les conditions de l'expérience. Mais ces conditions ne sont ni générales ni abstraites : elles ne sont pas plus larges que le conditionné. Ce ne sont pas des conditions de possibilité de l'expérience, mais les conditions réelles de l'expérience. Il s'agit d' "*aller chercher l'expérience à sa source ou plutôt au-dessus de ce tournant décisif où, s'infléchissant dans le sens de notre utilité, elle devient proprement l'expérience humaine*"³⁰². C'est au-dessus de ce tournant qu'on découvre les différences de nature. Or, il y a beaucoup de difficultés à atteindre ce point focal³⁰³. Aussi doit-on multiplier les actes d'intuition. C'est à cette occasion que Bergson compare la philosophie au procédé du calcul infinitésimal du mathématicien, s'inspirant ainsi

³⁰⁰ B, p. 10.

³⁰¹ B, p. 11.

³⁰² Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 321.

³⁰³ B, p. 18.

de Leibniz : 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, comme le mathématicien reconstitue, avec des éléments infiniment petits qu'il aperçoit de la courbe réelle, "*la forme de la courbe même qui s'étend dans l'obscurité derrière eux*"³⁰⁴. Bergson exige ainsi de la métaphysique qu'elle fasse une révolution analogue à celle du calcul en science³⁰⁵ : elle doit s'inspirer de l'idée génératrice de notre mathématique pour opérer des différenciations et des intégrations qualitatives³⁰⁶. Il s'agit donc pour la philosophie de dépasser la condition humaine, si cette dernière se réduit à la fois à vivre parmi les mixtes mal analysés et à être nous-mêmes un mixte mal analysé.

Cependant, ce dépassement ne consiste pas à dépasser l'expérience vers les concepts (en effet, les concepts définissent seulement, à la manière kantienne, les conditions de toute expérience possible en général), mais vers les conditions réelles de l'expérience. Dépasser l'expérience consiste donc à trouver les articulations dont les particularités de l'expérience réelle dépendent. C'est pourquoi les conditions de l'expérience sont moins déterminées par les concepts que par les percepts purs. Cela est capital et Deleuze saura s'en souvenir, en en tirant un grand profit. En effet, la méthode doit étendre et compléter la perception. Il s'agit, non de s'élever au-dessus de la perception (vers la conception), mais de nous enfoncer en elle pour la creuser, l'élargir³⁰⁷. Si les percepts se réunissent eux-mêmes dans un concept, c'est un concept taillé sur la chose même, qui ne convient qu'à elle seule. Car, lorsque nous suivons les "lignes", chacune au-delà du tournant de l'expérience, il faut retrouver le point où elles se recourent, où les directions se croisent et où les tendances qui diffèrent en nature se nouent pour engendrer la chose telle que nous

³⁰⁴ Bergson, *Matière et mémoire*, op.cit., p. 321.

³⁰⁵ B, p. 18, note 2.

³⁰⁶ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1423.

³⁰⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1425.

la connaissons. En effet, après avoir suivi les lignes de divergence au-delà du tournant, il faut que ces lignes se recoupent, non au point de départ, mais en un point virtuel, en une image virtuelle du point de départ, elle-même située au-delà du tournant et qui nous donne la "raison suffisante" de la chose, celle du mixte et celle du point de départ³⁰⁸. Aussi aller chercher l'expérience "*au-delà du tournant*" comporte deux moments : un tournant et un retournement. Le tournant désigne le premier moment où les "lignes", partant d'un point commun confus donné dans l'expérience, divergent de plus en plus, conformément aux vraies différences de nature. Le retournement désigne l'autre moment où les lignes convergent à nouveau pour nous donner cette fois l'image virtuelle ou la raison distincte du point commun (convergence vers la chose même, identique à sa différence, singulière). Comme y insiste Deleuze, le dualisme n'est qu'un moment qui doit aboutir à la reformation d'un monisme : après l'élargissement survient le dernier resserrement, comme dans le calcul infinitésimal où, après la différenciation, survient l'intégration. Il y a donc deux sens du tournant, successifs et en sens inverse, comme Deleuze l'avait déjà établi dans ses premières lectures de Bergson.

De là, découle la règle complémentaire à la seconde règle : le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations du réel ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel³⁰⁹. La fonction de cette règle est de montrer comment un problème, étant bien posé, tend par lui-même à se résoudre. L'examen de la nature de la conscience, dans le premier chapitre de *L'Energie spirituelle*, l'illustre parfaitement : les problèmes se dénouent au point de convergence de trois lignes de faits : la première est celle de la conscience qui est d'abord

³⁰⁸ B, p. 20.

³⁰⁹ B, p. 21.

mémoire et anticipation³¹⁰; la seconde est celle de la conscience qui est ensuite choix³¹¹; la troisième est celle de la conscience qui est enfin force qui s'insère dans la matière pour la tourner à son profit³¹². Cette méthode de recouplement forme un véritable "probabilisme" (chaque ligne définit une probabilité), mais un probabilisme qualitatif, les lignes de faits étant qualitativement distinctes.

En somme, dans leur divergence (désarticulation du réel suivant des différences de nature), les lignes de faits constituaient déjà un "*empirisme supérieur*" : poser les problèmes et dépasser l'expérience vers ses conditions réelles. Dans leur convergence (recouplement du réel), elles définissent un "*probabilisme supérieur*" : résoudre les problèmes et rapporter la condition sur le conditionné³¹³. Toutefois, comment être sûr d'avoir trouver les vraies différences de nature ? C'est à cette question que la troisième règle apporte une réponse.

La troisième règle consiste à "*poser les problèmes et les résoudre en fonction du temps plutôt que de l'espace*"³¹⁴. Selon Deleuze, cette règle donne "*le sens fondamental*" de l'intuition : penser intuitivement, c'est penser en termes de durée³¹⁵. Dans le mouvement de la division déterminant les différences de nature, toutes les divisions impliquent une division principale : la durée et l'espace. Toutes en dérivent ou y aboutissent. Mais il n'y a pas seulement différence de nature entre durée et espace : la division se fait entre la durée qui "tend" à porter toutes les différences (la durée varie qualitativement avec soi) et l'espace qui ne présente que des différences de degré (l'espace est homogénéité quantitative). La différence de nature est donc tout entière du côté de la durée. Aussi diviser quelque chose, selon les articulations du réel, revient-il à avoir, d'une part, un "côté durée" par lequel la

³¹⁰ Bergson, *L'Energie spirituelle*, op.cit., p. 4-5.

³¹¹ Bergson, *L'Energie spirituelle*, op.cit., p. 6-15.

³¹² Bergson, *L'Energie spirituelle*, op.cit., p. 15-17.

³¹³ B, p. 22.

³¹⁴ B, p. 22.

³¹⁵ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1275.

chose diffère en nature d'elle-même (altération) et des autres choses et, d'autre part, un "côté espace" par lequel la chose diffère en degré d'elle-même (augmentation et diminution) et des autres choses. Dès lors, la durée est "*le lieu et le milieu des différences de nature*", tandis que l'espace est "*le lieu, l'ensemble des différences de degré*". Ainsi, en divisant le mixte en deux tendances dont une seule présente la manière dont une chose varie qualitativement dans le temps, Bergson se donne-t-il le moyen de choisir dans chaque cas le "bon côté". Ce choix ne dépend pas d'une "inspiration" (c'est le reproche que Deleuze adresse à la méthode de division platonicienne), mais de l'intuition "*qui divise le mixte selon deux tendances dont seule l'une présente la manière dont une chose varie qualitativement dans le temps*"³¹⁶. Notre question initiale reçoit donc une réponse : l'intuition est une méthode, c'est-à-dire une médiation réconciliée avec l'immédiat. L'intuition n'est pas la durée, mais le mouvement par lequel nous sortons de notre propre durée, par lequel nous nous servons de notre durée pour affirmer et reconnaître immédiatement l'existence d'autres durées, au-dessus et au-dessous de nous³¹⁷. Sans l'intuition comme méthode, la durée resterait une simple expérience psychologique. Inversement, sans sa coïncidence avec la durée, l'intuition ne serait pas capable de déterminer les vrais problèmes et les vraies différences de nature. La méthode bergsonienne présente donc deux aspects principaux : l'un, dualiste, qui consiste d'abord à suivre les lignes divergentes ou les différences de nature au-delà du tournant de l'expérience ; l'autre, moniste, qui consiste ensuite à retrouver le point de convergence de ces lignes.

³¹⁶ B, p. 24.

³¹⁷ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1415-1416.

On peut désormais expliquer d'où provient l'illusion des faux problèmes. Selon Deleuze, l'illusion tient à la fois à notre nature et au monde que nous habitons, "*au côté de l'être qui nous apparaît d'abord*"³¹⁸. Précisons cette double "provenance" de l'illusion.

L'illusion tient, d'une part, à notre nature : elle est psychologique et inséparable de notre condition pour trois raisons : elle provient d'abord des besoins, de l'action et de la société qui inclinent à ne retenir des choses que ce qui nous intéresse ; elle vient ensuite de l'intelligence, qui est en affinité naturelle avec l'espace ; elle provient enfin des idées générales qui viennent recouvrir les différences de nature - bien plus, en étant prompt à former une idée générale de toutes les idées générales, on fait fondre les différences de nature dans l'élément de généralité.

Mais l'illusion tient, d'autre part, à des raisons plus profondes qui relèvent de la nature des choses. Sous l'artifice de l'espace homogène qui nous sépare de la réalité et provoque en nous l'illusion, cette dernière est également fondée dans la nature des choses, dans la matière. L'illusion tient donc "*au côté de l'être qui nous apparaît*". La matière est ce "côté" de l'être par lequel les choses tendent à ne présenter (entre elles et à nous) que des différences de degré. Le mixte, donné par l'expérience, n'est donc pas seulement la réunion d'éléments qui diffèrent en nature : c'est aussi une réunion d'éléments dont les conditions sont telles qu'elles ne permettent pas de saisir les différences de nature constituantes. Autrement dit, il y a un état des choses dans lequel les différences de nature ne peuvent pas apparaître. C'est pourquoi "*le mouvement rétrograde du vrai n'est pas seulement une illusion sur le vrai, mais appartient au vrai même*"³¹⁹.

Pourtant, selon Deleuze, cette double illusion peut être "*refoulée*". Sur ce point, Bergson s'oppose à Kant. Kant soutenait que la raison est productrice d'illusions, lorsque

³¹⁸ B, p. 26-27.

³¹⁹ B, p. 26.

celle-ci prétend dépasser le champ de l'expérience, que l'illusion est naturelle et inévitable, car elle correspond à un besoin d'inconditionné, de transcendance, que l'illusion est enfin inévitable, inhérente à la raison et inséparable de notre condition et dont il est impossible de se débarrasser. Même si Bergson traite l'illusion de manière analogue à Kant, il aboutit à un résultat tout autre : pour Bergson, l'illusion est certes fondée au plus profond de l'intelligence et, à ce titre, n'est pas "*dissipable*", mais elle peut être "*refoulée*"³²⁰ par l'intuition. Telle est la solution bergsonienne : l'intuition comme méthode permet d'écarter, de refouler l'illusion. Selon Bergson, l'illusion "*n'est pas analysée, n'est pas dissipée, puisqu'elle ne se déclare pas ; mais elle le serait si elle se déclarait*"³²¹. En somme, l'illusion peut être évitée et évitable, si l'intuition suscite une "*tendance critique*" dont la tâche est de retrouver les différences de nature, sous les différences de degré. L'illusion est ainsi "*refoulée*" par la méthode d'intuition qui la démasque et permet de l'écarter, de l'éviter. Seule l'intuition peut déceler, sous les différences de degré, les différences de nature et communiquer à l'intelligence les critères qui permettent de distinguer les vrais des faux problèmes.

Pour Deleuze, Bergson a le grand mérite d'élaborer une méthode rigoureuse pour construire les vrais problèmes, pour dénoncer les faux problèmes comme illusions et pour indiquer comment les "refouler". Mais, en poursuivant le projet d'une pensée sans image, d'une pensée qui surgit dans le problème même, Deleuze doit encore éclairer le processus même de constitution des problèmes qui font surgir la pensée. Si la pensée naît dans la création du problème, il est décisif d'expliquer ce processus de création, en déterminant très précisément le problème. Pour cela, Deleuze se tourne à la fois vers Proclus et Leibniz qui pensent le problème comme événement, vers Abel et Galois qui renversent les rapports

³²⁰ B, p. 10 et p. 27-28.

³²¹ Bergson, *La pensée et le mouvant*, op.cit., p. 1306 (note 1).

entre problème et solutions et vers l'œuvre de Lautman qui pense les problèmes comme Idées.

b- La constitution des problèmes.

Les problèmes comme événements (Proclus et Leibniz).

Selon Deleuze, "*entre les problèmes et les propositions, il y a toujours une différence de nature*"³²². Tandis que les propositions sont toujours particulières ou générales, seuls les problèmes sont universels. L'universalité est le premier aspect du problème. En effet, une proposition est par elle-même particulière : elle représente une réponse déterminée à une question ; de même, un ensemble de propositions peuvent représenter des réponses et former les cas d'une solution générale. Mais les propositions, qu'elles soient particulières ou générales, sont des solutions qui trouvent leur sens dans le problème qui les inspire. S'il n'y a pas de problème, il n'y a qu'une solution générale abstraite que rien ne soutient : cette solution ne peut que s'émietter dans des propositions particulières formant des cas. Séparées du problème, les propositions redeviennent des propositions particulières, malgré les efforts de la conscience qui tente de reconstituer le problème. Mais, ces efforts sont vains, car ils se réduisent nécessairement, comme nous l'avons déjà montré, à reconstituer le problème à partir du double neutralisé des propositions et de la forme vide des propositions (opinions logiques, théorèmes géométriques, équations algébriques, etc.). Ainsi, selon Deleuze, sont perdues à la fois la nature de l'universel (les rapports entre éléments idéaux qui constituent l'universel du problème) et la nature du singulier (la distribution des singularités, points remarquables et ordinaires, comme événements idéaux qui constituent la détermination des conditions du problème), comme nous le verrons dans

³²² DR, p. 210.

ce qui suit. C'est pourquoi, contrairement aux propositions particulières ou générales, le problème est tout autant "*l'universalité vraie*" que "*la singularité concrète*".

Selon Deleuze, c'est à Proclus que l'on doit une définition rigoureuse du problème³²³ : même s'il maintient le primat du théorème sur le problème, Proclus définit le problème comme relevant de l'ordre des événements et des affections. En effet, il distingue le problème du théorème. Pour le mathématicien Euclide, dont Proclus fait le commentaire du premier livre des *Eléments*, le théorème est une proposition dont la vérité a été établie. Pour Proclus, la 6^e proposition des *Eléments*, "*Si deux angles d'un triangle sont égaux entre eux, les côtés opposés à ces angles égaux, sont aussi égaux entre eux*") est un théorème. Car cette proposition est une vérité et permet d'établir la vérité d'autres propositions. Un théorème est, dès lors, le "*chainon*" indispensable d'une théorie mathématique et tout théorème s'appuie sur des propositions antérieurement admises ou sur des axiomes de départ. Le théorème part, de plus, d'une conjecture qui constitue la proposition à démontrer et aboutit à une conclusion : il a trait à l'enchaînement des propositions. Bien plus, le théorème est censé dire ce qu'une chose ne peut pas ne pas être. Autrement dit, le théorème démontre qu'une vérité ne peut pas être autre que ce qu'elle est : il exprime et développe les essences et leurs propriétés. Aussi les propriétés se laissent-elles déduire de l'essence. En revanche, le problème relève de l'acte, de ce qu'il faut construire. Ainsi, la 1^e proposition des *Eléments*, "*Sur une droite donnée et finie, construire un triangle équilatéral*", est un problème. Dans son *Commentaire*, Proclus définit le problème par les événements qui viennent affecter une matière logique, c'est-à-dire des sections, des ablations, des adjonctions³²⁴. Le problème a donc trait à l'accidentel, à l'événement, aux affections : il

³²³ Proclus, *Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide*, trad. Ver Eecke, Paris, Desclée de Brouwer, p. 65 sq.

³²⁴ DR, p. 244.

relève "*du comment et des circonstances*" et montre ainsi, à la différence du théorème, une dégradation des essences dans l'imagination spatiale. Même si Proclus subordonne les problèmes aux théorèmes, il a le mérite d'établir que le problème est de l'ordre de l'événement.

Leibniz retrouvera cette distinction entre problème (ou thèmes) et propositions³²⁵ : ce qui sépare le problème et la proposition, ce sont toutes sortes d'événements, "*le comment et les circonstances*", où les propositions trouvent leur sens³²⁶. Mais ces événements sont des "*événements idéels*" qui sont d'une autre nature que les "*événements réels*" qu'ils déterminent dans l'ordre des solutions, de même que "*sous les grands événements bruyants*", il y a "*les petits événements du silence, comme sous la lumière naturelle, les petites lueurs de l'Idée*"³²⁷. Leibniz distingue ainsi les problèmes et les solutions : il y a entre eux une différence de nature, comme il y en a une entre les événements idéels et les événements réels.

Cependant, si le problème est de l'ordre de l'événement, ce n'est pas seulement parce que les cas de solutions surgissent comme des événements réels, mais surtout parce que les conditions du problème impliquent elles-mêmes des événements idéels (sections, ablations, adjonctions). On peut ainsi représenter les événements sous une double série sur deux plans qui se font écho sans se ressembler : la série idéale dans les conditions du problème et la série réelle dans les solutions engendrées. C'est ainsi que Charles Péguy présente également le problème comme événement. Dans son "*admirable description de*

³²⁵ Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, chap. 1, trad. fr. J. Brunschwig, Paris, GF, p. 281 : "*On peut même dire qu'il y a des thèmes qui sont moyens entre une idée et une proposition. Ce sont les questions, dont il y en a qui réclament seulement le oui ou le non ; et ce sont les plus proches des propositions. Mais il y en a aussi qui réclament le comment et les circonstances, etc., où il y a plus à suppléer pour en faire des propositions.*"

³²⁶ DR, p. 212.

³²⁷ DR, p. 212.

*l'événement*³²⁸, selon Deleuze, Péguy présente deux lignes : l'une horizontale et l'autre verticale. La ligne verticale reprend en profondeur les points remarquables correspondant à la ligne horizontale et même devance et engendre éternellement ces points remarquables et leur incarnation dans la ligne horizontale. A la croisée de ces deux lignes, se noue le "*temporellement éternel*" et se décide notre plus haute puissance qui concerne les problèmes eux-mêmes³²⁹. Le problème n'est pas lié à l'essence, comme l'est le théorème, mais à l'évaluation de ce qui a de l'importance et de ce qui n'en a pas, de la répartition du singulier et du régulier, du remarquable et de l'ordinaire. Bien plus, le problème est lié à l'inessentiel, se fait dans l'inessentiel (non dans l'essence). Aussi les notions d'importance et de non-importance sont-elles les principales notions qui concernent l'événement.

Mais comment évaluer ce qui est important et ce qui ne l'est pas ? Selon Deleuze, il appartient à la "*vice-diction*" d'effectuer cette évaluation : il s'agit d'un procédé, esquissé dans la philosophie de Leibniz, qui permet à l'inessentiel de comprendre l'essence comme cas, c'est-à-dire à subsumer "*sous le cas*"³³⁰. En d'autres termes, il s'agit de construire l'essence à partir de l'inessentiel. La vice-diction permet ainsi d'engendrer des cas, à partir d'auxiliaires et d'adjonctions. Ce procédé intervient à la fois dans la détermination des conditions du problème et dans la genèse corrélatrice des cas de solution, comme la suite le montrera. Indiquons seulement que ce procédé est double, par la "*précision des corps*

³²⁸ DR, 244. Dans *Clio* (NRF, p. 269), Charles Péguy décrit ainsi l'événement : "*Et tout d'un coup, nous sentons que nous ne sommes plus les mêmes forçats. Il n'y a rien eu. Et un problème dont on ne voyait pas la fin, un problème sans issue, un problème où tout le monde était aheurté, tout d'un coup n'existe plus et on se demande de quoi on parlait. C'est qu'au lieu de recevoir une solution, ordinaire, une solution que l'on trouve, ce problème, cette difficulté, cette impossibilité vient de passer par un point de résolution pour ainsi dire physique. Par un point de crise. Et c'est qu'en même temps le monde entier est passé par un point de crise pour ainsi dire physique. Il y a des points critiques de l'événement comme il y a des points critiques de température, des points de fusion, de congélation ; d'ébullition, de condensation ; de coagulation ; de cristallisation. Et même, il y a dans l'événement de ces états de surfusion qui ne se précipitent, qui ne se cristallisent, qui ne se déterminent que par l'introduction d'un fragment de l'événement futur*".

³²⁹ DR, p. 244.

³³⁰ ID, La méthode de dramatisation, p. 133.

d'adjonction" (dans la détermination progressive des conditions, on découvre les adjonctions qui complètent le corps initial du problème et qui rendent ainsi le problème résoluble) et par la *"condensation des singularités"* (condenser les singularités, c'est précipiter toutes les circonstances, les points de fusion, de congélation, de condensation en une *"sublime occasion"* qui fait éclater la solution comme quelque chose de brusque et de révolutionnaire). Pour Deleuze, *"les problèmes ne sont pas seulement dans notre tête, mais sont ici et là, dans la production d'un monde historique actuel"*³³¹.

En somme, pour résoudre un problème, il n'est jamais suffisant, selon Deleuze, de juxtaposer une série de cas simples : le problème est de l'ordre de l'événement. Il est nécessaire de déterminer les conditions du problème, seules capables de communiquer une *"continuité idéale aux cas de solution"*³³². Cela nécessite que soit abandonnée l'idée d'une subordination des problèmes aux solutions, que soit brisé le cercle dans lequel tourne la théorie des problèmes, c'est-à-dire *"Un problème n'est résoluble que dans la mesure où il est 'vrai', mais nous avons toujours tendance à définir la vérité d'un problème par sa résolubilité"*³³³.

Une nouvelle théorie des problèmes (Abel et Galois).

Selon Deleuze, le cercle de la théorie des problèmes consiste à faire dépendre le caractère interne du problème d'un simple critère extrinsèque (la résolubilité), au lieu de fonder ce critère extrinsèque dans le caractère intérieur du problème, c'est-à-dire l'Idée. Ce cercle, ce sont les mathématiciens qui l'ont brisé en opérant un renversement décisif.

³³¹ DR, p. 245.

³³² DR, p. 211.

³³³ DR, p. 233.

Le premier à avoir briser ce cercle, c'est le mathématicien Abel : au lieu de chercher empiriquement, par tâtonnement et au hasard, si une équation est résoluble en général, Abel élabore une "*méthode générale*" selon laquelle la résolubilité découle de la "*forme*" du problème³³⁴. La solution découle alors des conditions mêmes du problème. Cette méthode consiste à déterminer "*infailliblement*" les conditions du problème qui spécifient progressivement des champs de résolubilité, de telle manière que "*l'énoncé même contient le germe de la solution*"³³⁵. Abel opère ainsi un renversement radical dans les rapports entre problèmes et solutions : au lieu de chercher la solution, il s'agit de déterminer les conditions du problème. C'est pourquoi on a pu dire qu'Abel inaugurerait une nouvelle *Critique de la raison pure*, en dépassant "*l'extrinsécisme*" kantien³³⁶.

Selon Deleuze, ce renversement se poursuit avec le mathématicien Galois : Galois cherche la condition nécessaire et suffisante pour qu'une équation soit résoluble par les radicaux. Rappelons qu'au début du XIX^e siècle, on savait résoudre les équations de degré 4, mais pas au-delà de ce degré. Or, Abel démontre, en 1826, que la résolution algébrique pour des équations de degré 5 et plus, est impossible. C'est dans ce contexte que Galois cherche un critère pour savoir si le calcul des racines est possible ou non. Selon Deleuze, les travaux que Galois mène à partir d'un "*corps*" de base R et des adjonctions successives à ce corps (R',

³³⁴ Vuillemin, *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF, 1962, p. 209 : La méthode générale consiste "*à donner à un problème une forme telle qu'il soit toujours possible de le résoudre*".

³³⁵ N. H. Abel (1802-1829), "Sur la résolution algébrique des équations", in *Œuvres complètes*, tome II, Christiania, 1881, p. 217-218 : "*Pour parvenir infailliblement à quelque chose dans cette matière, il faut donc prendre une autre route. On doit donner au problème une forme telle qu'il soit toujours possible de le résoudre, ce qu'on peut toujours faire d'un problème quelconque. Au lieu de demander une relation dont on ne sait pas si elle existe ou non, il faut demander si une telle relation est en effet possible. Par exemple, dans le calcul intégral, au lieu de chercher, à l'aide d'une espèce de tâtonnement et de divination, d'intégrer les formules différentielles, il faut plutôt chercher s'il est possible de les intégrer de telle ou telle manière. En présentant un problème de cette manière, l'énoncé même contient le germe de la solution et montre la route qu'il faut prendre (..) Ce qui a fait que cette méthode, qui est sans contredit la seule scientifique, parce qu'elle est la seule dont on sait d'avance qu'elle peut conduire au but proposé, a été peu usitée dans les mathématiques, c'est l'extrême complication à laquelle elle paraît assujettie dans la plupart des problèmes, même quand ils ont une certaine généralité*".

³³⁶ DR, p. 233.

R", R"', ..) lui permettent de distinguer de plus en plus précisément les racines de l'équation, "par limitation progressives des substitutions possibles". Deleuze s'appuie ici sur les remarques de G. Verriest qui indique qu'un corps est "un ensemble de nombres ou d'éléments, tels que si l'on combine deux quelconques d'entre eux par addition, soustraction, multiplication ou division, le résultat est toujours un élément de cet ensemble"³³⁷ et que l'adjonction d'une quantité à une équation signifie qu'on considère cette quantité comme connue pour la résolution. Par exemple, supposons une équation de degré 2 qui n'admet pas de racine réelle. On dit alors qu'elle est irréductible dans le corps des nombres réels. Mais si on place cette équation dans le corps des nombres complexes, c'est-à-dire en lui adjoignant la quantité i , elle devient réductible : les racines s'expriment alors en fonction des coefficients de l'équation et de la racine i . C'est pourquoi l'irréductibilité d'une équation est relative aux quantités qu'on lui adjoint. Ainsi, "l'adjonction d'une quantité peut rendre réductible une équation irréductible"³³⁸. Verriest souligne que le génie de Galois 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 (..) 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"³³⁹. Et Verriest de préciser que "le groupe de l'équation" (ou "groupe des substitutions de l'équation donnée") est "l'ensemble de deux substitutions qui laissent vraies toutes les relations en R entre les racines"³⁴⁰. C'est pourquoi Verriest considère que le "groupe" de Galois constitue un apport décisif³⁴¹ : cette

³³⁷ G. Verriest, "Evariste Galois et la théorie des équations algébriques", in *Œuvres mathématiques d'Evariste Galois*, Paris, Gauthier-Villars, 1951, p. 13.

³³⁸ Galois, "Mémoire sur les conditions de résolubilité des équations par radicaux", in *Œuvres mathématiques*, Paris, Gauthier-Villars, 1887, p. 65.

³³⁹ G. Verriest, op.cit., 1951, p. 41.

³⁴⁰ G. Verriest, op.cit., p. 32.

³⁴¹ G. Verriest, op.cit., p. 48-49 : "On construit d'abord le groupe G de l'équation, puis on cherche un sous-groupe H de G , puis un sous-groupe K de H , puis un sous-groupe L de K et ainsi de suite jusqu'à arriver au sous-

découverte constitue une méthode de détermination des grandeurs irrationnelles qu'il faut introduire, adjoindre, pour pouvoir exprimer les racines d'une équation algébrique donnée par les quatre opérations rationnelles. Selon Verriest, Galois fournit ainsi un critérium de possibilité de résolution d'une équation donnée par radicaux, un critérium "*permettant de reconnaître si des irrationnels sont des radicaux*"³⁴².

De ce renversement qui substitue la détermination des conditions du problème à la recherche des solutions, Deleuze retient les apports de Galois, relatifs à la constitution du problème et à sa résolution, et les utilise pour son propre compte. On peut ainsi établir une correspondance entre Galois et Deleuze. Relativement au problème, le corps initial (Galois) correspond au problème (Deleuze) ; les résolvantes³⁴³ mutuellement emboîtées (Galois), ce sont les conditions du problème (Deleuze) ; l'adjonction des radicaux (Galois), c'est la détermination progressive des singularités (Deleuze). En adjoignant les singularités (conditions du problème), le problème indéterminé se détermine progressivement. De même, relativement à la solution, le déploiement de celle-ci s'effectue avec la détermination de l'inconnu par l'adjonction successive des radicaux irrationnels (Galois), tandis que la solution s'actualise par la détermination des conditions du problème, par l'adjonction et la spécification des singularités (Deleuze).

Ce renversement a pour effet de transformer la théorie des problèmes. Désormais, cette théorie tourne le dos à la relation pédagogique classique du maître et de l'élève, dans laquelle ce dernier est guidé par le maître qui connaît la solution et fait les adjonctions

groupe E ; on obtient ainsi une suite de groupes emboîtés l'un dans l'autre, G, H, K, L, ...E. On construit ensuite successivement une suite de résolvantes partielles ; le degré de la première est égal à l'indice de H dans G, et ainsi de suite. Pour que ces degrés soient aussi petits que possible, on prendra pour H le plus grand sous-groupe de G et non pas un sous-groupe quelconque, puis on prendra pour K le plus grand sous-groupe de H et ainsi de suite. En adjoignant une racine à chacune de ces résolvantes successives au corps initial, on obtient un corps qui contient les racines ; le calcul de celles-ci s'achève alors sans difficulté".

³⁴² G. Verriest, op.cit., p. 56.

³⁴³ G. Verriest, op.cit., p. 20 : "*Les équations dont les irrationnelles auxiliaires sont racines, sont appelées des résolvantes de l'équation qu'on se propose de résoudre*".

nécessaires en vue de résoudre le problème. Dorénavant, le non-savoir n'est plus une insuffisance, mais une règle, un "apprendre" : la théorie des problèmes établit que la résolubilité ne provient pas d'un savoir préalable, mais de "*l'objectivité de ce que nous n'en savons pas*"³⁴⁴. Il s'agit de construire le problème, de déterminer progressivement les singularités, conditions du problème, d'où découle la solution. C'est pourquoi la possibilité de résoudre un problème est, d'une certaine façon, un fait accessoire : l'important est de bien poser le problème, d'en déterminer les conditions d'où la solution découle nécessairement.

Porter cette découverte au niveau transcendantal, comme le soutient Deleuze³⁴⁵, prend ainsi tout son sens : c'est considérer les problèmes, non comme des données, mais comme des "*objectités idéelles*" autosuffisantes qui "*impliquent des actes constitutants et investissant des champs symboliques*"³⁴⁶. Mais c'est porter le vrai et le faux d'abord dans les problèmes. Une solution a toujours la vérité qu'elle mérite d'après le problème auquel elle répond : c'est bien le sens des célèbres formules de Bergson ("*Les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus*") et de Marx ("*L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre*").

Idées, théories et singularités (Lautman).

Il reste désormais à comprendre ce que sont les objectités idéelles autosuffisantes qui impliquent des actes constitutants et investissants des champs symboliques. Selon

³⁴⁴ DR, p. 233-234.

³⁴⁵ DR, p. 206.

³⁴⁶ DR, p. 206.

Deleuze³⁴⁷, c'est Lautman qui montre la voie en considérant les problèmes comme les Idées mêmes³⁴⁸.

Lautman³⁴⁹, philosophe et mathématicien, inscrit sa pensée dans la tradition platonicienne, en réactualisant notamment l'Idée platonicienne. D'emblée, il récuse une lecture "superficielle" de Platon qui consisterait à concevoir les Idées comme "*des essences immobiles et irréductibles d'un monde intelligible*". Il revendique, à l'inverse, une lecture plus fidèle de Platon, en soutenant que les Idées "*sont liées les unes aux autres selon les schèmes d'une dialectique supérieure qui président à leur venue*"³⁵⁰. Autrement dit, les Idées ne sont pas des essences, c'est-à-dire des modèles transcendants "*dont les êtres mathématiques ne seraient que des copies, mais au véritable sens platonicien du terme, des schémas de structure selon lesquels s'organisent les théories effectives*"³⁵¹. Pour Lautman, les Idées sont donc des "*schémas de structure*".

Pour comprendre le sens des "*schémas de structure*", il convient d'éclairer les rapports que Lautman établit entre les Idées et les théories. Selon Lautman, "*le mouvement propre d'une théorie mathématique dessine le schéma des liaisons que soutiennent entre elles certaines Idées abstraites, dominatrices par rapport aux mathématiques*"³⁵². Lautman affirme ainsi la distinction entre Idée et théorie et surtout l'existence d'Idées abstraites et dominatrices par rapport aux théories mathématiques effectives. Ces Idées abstraites, Lautman les définit à la fois comme "*schémas de structures*" et comme "*problèmes*". Ce sont ces deux aspects des Idées, schémas de structure et problèmes, qui les distinguent des essences.

³⁴⁷ Voir, sur ce point, A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op.cit., chapitre 13, p. 329-343.

³⁴⁸ DR, p. 210 : "*Les problèmes sont les Idées mêmes*".

³⁴⁹ Les textes de Lautman (1908-1944) sont réédités dans *Les mathématiques, les idées et le réel physique*, Paris, Vrin, 2006. Voir également la présentation d'E. Barot, *Lautman*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

³⁵⁰ Lautman, "Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématiques", op.cit., conclusion, p. 230.

³⁵¹ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 238.

³⁵² Lautman, "De la réalité inhérente aux mathématiques", op.cit., p. 66.

Selon le premier aspect, les Idées sont des "*schémas de structure*" des théories mathématiques existantes. Cela signifie que les théories mathématiques s'organisent selon des Idées ou schémas structurels, c'est-à-dire selon des liaisons idéelles entre notions dialectiques. Pour Lautman, il est possible de décrire, dans les théories mathématiques, les schémas de liaisons que soutiennent entre elles les Idées dialectiques et qui les organisent. La tâche du philosophe consiste ici à étudier ces liaisons structurales, c'est-à-dire à procéder à l'analyse descriptive des Idées qui dominent les théories mathématiques. En définissant les Idées comme "*schémas de structure*", Lautman opère une autre distinction entre Idées et notions³⁵³ : "*j'appelle notions le Tout, la partie, le contenant (..), etc.. J'appelle Idée le problème de l'élaboration de relations entre notions ainsi définies*"³⁵⁴. Les Idées sont, dès lors, des schémas de liaisons possibles entre couples de notions dialectiques (le Tout et la partie, le local et le global, l'existence et la structure, etc.). Cependant, ces schémas de liaisons ne sont pas préexistants, c'est-à-dire existants hors de leur effectuation dans une théorie mathématique : "*Pour que l'idée de relations possibles donne naissance au schéma de relations véritables*", il faut une "*matière à dominer*"³⁵⁵, ici la réalité mathématique. En somme, les Idées sont des schémas de structure, des schémas de liaisons possibles entre notions qui s'effectuent dans une théorie mathématique.

Selon le second aspect, les Idées sont des problèmes : "*Nous appellerons Idée le problème de la détermination de liaisons à opérer entre des notions distinctes d'une dialectique idéale*"³⁵⁶. Pour Lautman, l'Idée est un problème : c'est le problème des liaisons

³⁵³ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 242-243 : "*Nous distinguons des notions et des Idées dialectiques. Les Idées envisagent des relations possibles entre notions dialectiques. C'est ainsi que nous avons étudié dans notre thèse les Idées de relations possibles entre les couples de notions comme le tout et la partie, les propriétés de situation et les propriétés intrinsèques, les domaines de base et les êtres finis sur ces domaines, les systèmes formels et leurs réalisations, etc. "*

³⁵⁴ Lautman, "Lettre au mathématicien Maurice Fréchet", 1^o février 1939, op.cit., p. 260.

³⁵⁵ Lautman, "Essai sur les notions de structure et d'existence", op.cit., conclusion, p. 229.

³⁵⁶ Lautman, "Le problème du temps", op.cit., p. 283.

qui peuvent s'établir entre des couples de notions et que les théories existantes résolvent. Ce qui conduit Lautman à définir plus nettement la distinction entre les Idées et les théories. D'une part, les Idées (dialectiques) sont les problèmes qui n'existent pas hors de leurs solutions et qui déterminent celles-ci. D'autre part, les théories (mathématiques) sont les solutions effectives de ces problèmes. Il faut donc faire une "*distinction entre la position d'un problème logique et sa solution mathématique*"³⁵⁷. Cette différence entre la dialectique et les mathématiques est centrale : elle permet de poser "*la genèse des mathématiques à partir de la dialectique*"³⁵⁸. En tant qu'elles les dominent, on pourrait penser que les Idées dialectiques sont antérieures aux théories mathématiques. Si c'est le cas, de quel type d'antériorité s'agit-il pour Lautman ? Les Idées ne relèvent pas d'une antériorité chronologique (d'une existence séparée et indépendante à la production des solutions), pas plus d'une reconstruction logique des mathématiques ("*les notions dialectiques sont sans rapport avec les notions primitives d'une théorie*", car "*la dialectique ne fait pas partie des mathématiques*"³⁵⁹). Selon Lautman, il s'agit d'une antériorité "ontologique", selon le terme repris à Heidegger : l'antériorité de la Dialectique est définie comme antériorité de la question par rapport à la réponse. Cela signifie que les Idées (dialectiques) sont antérieures ontologiquement aux théories (mathématiques). Cependant, cette antériorité ontologique peut être source de confusion et mérite d'être approfondie. C'est la distinction entre dialectique et mathématiques qui permet à Lautman de préciser ce qu'il entend par Idée et de mettre en rapport Idée et théorie. Dans les *Nouvelles recherches sur la structure des mathématiques*, il examine l'opération par laquelle "*l'analyse des Idées se prolonge en*

³⁵⁷ Lautman, "Essai sur les notions de structure et d'existence", op.cit., p. 131.

³⁵⁸ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 242.

³⁵⁹ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 242.

*création effective, où le virtuel se transforme en réel*³⁶⁰. Quel est le sens de cette formule ? Tandis que les théories mathématiques décrivent des liaisons, existant en fait, entre des êtres mathématiques, les Idées de relations dialectiques n'affirment aucune liaison, existant en fait, entre notions. Lautman soutient ainsi que les Idées constituent *"une problématique, relative à des situations éventuelles de l'existant"*³⁶¹. Que faut-il en conclure sur le sens des Idées ? Selon Lautman, l'antériorité ontologique des Idées ne signifie pas qu'elles sont transcendantes, au sens où elles seraient séparées : il ne promeut pas un réalisme des Idées. En effet, pour Lautman, les Idées sont caractérisées par une insuffisance essentielle : pour les penser, l'apparition des théories mathématiques est nécessaire. L'insuffisance des Idées est double. D'une part, en tant que *"relations possibles"*, les Idées sont libres de toute contrainte : elles sont libres des contraintes inhérentes à tout travail sur la matière pour une réalisation effective ; elles transcendent la matière dans laquelle elles s'effectuent comme nous le verrons plus loin. Mais, d'autre part, en tant que *"dessins de positions éventuelles"*, elles n'entraînent pas forcément l'existence d'êtres particuliers susceptibles de soutenir entre eux les relations qu'elles ébauchent. Dans ce cas, pour les penser, il faut s'appuyer sur des exemples (des théories), certes étrangers à la nature des Idées, mais constituant la matière nécessaire à la pensée. Pour que ces exemples supportent l'Idée, il faut apporter à l'Idée les précisions, les limitations et les exceptions où se construisent les théories mathématiques. Ces restrictions sont un enrichissement : *"Plus s'affirment le caractère individuel et la structure propre des théories mathématiques particulières, mieux se montre par là-même la fécondité des Idées que (...) le philosophe reconnaît à l'origine des théories"*³⁶². Aussi la distinction entre les Idées et les théories peut-elle être précisée. Les

³⁶⁰ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 242.

³⁶¹ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 243.

³⁶² Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 244.

Idées sont problématiques : elles sont elles-mêmes les problèmes. A ce titre, elles sont virtuelles, c'est-à-dire indéterminées, ouvertes à de multiples effectuations. Les théories, quant à elles, sont des effectuations, des solutions, historiquement produites, à des problèmes dialectiques. En ce sens, les Idées sont les problèmes dont les théories sont les solutions. Les théories font donc passer les Idées du virtuel à l'actuel³⁶³. Lautman soutient ainsi qu'il y a une différence de nature entre Idées et théories : les Idées-problèmes sont à la fois indépendantes des théories-solutions et ontologiquement antérieures à elles, en tant que virtuelles. Il y a donc "*une genèse des mathématiques à partir de la dialectique*"³⁶⁴.

Remarquons enfin avec Lautman que les théories mathématiques sont la condition nécessaire à l'actualisation des Idées, mais que les Idées ne sont pas d'ordre mathématique : elles peuvent être tout aussi bien d'ordre physique, biologique, sociologique ou psychologique : "*La logique mathématique ne jouit à cet égard d'aucun privilège spécial ; elle n'est qu'une théorie parmi les autres et les problèmes qu'elle soulève ou qu'elle résout se retrouvent presque identiques ailleurs*"³⁶⁵. Par exemple, les couples Tout-partie, Même-Autre, fini-infini ne sont pas en soi mathématiques. C'est pourquoi les problèmes se posent en dehors du domaine des mathématiques : "*Les mathématiques jouent ainsi vis-à-vis des autres domaines d'incarnation, réalité physique, réalité sociale, réalité humaine, le rôle de modèles où observer comment les choses viennent à l'existence*"³⁶⁶.

Cependant, le sort du problème des rapports entre notions dialectiques dépend du progrès des mathématiques elles-mêmes, et plus largement de celui des sciences : le philosophe n'a ni à dégager les lois, ni à prévoir une évolution future. Son rôle consiste

³⁶³ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 242. : "*On peut, à propos des rapports de la Dialectique et des mathématiques, serrer de près le mécanisme de cette opération où l'analyse des Idées se prolonge en création effective, où le virtuel se transforme en réel.*"

³⁶⁴ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 242.

³⁶⁵ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 242.

³⁶⁶ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 248.

uniquement à prendre conscience du "*drame logique*" qui se joue au sein des théories³⁶⁷. Ce qui importe, c'est l'urgence des problèmes, antérieure à la découverte des solutions.

Dans ce "drame logique", subsiste le schéma logique d'un problème, indépendamment de ses résolutions effectives : la structure, qui est le système de liaisons multiples, est entièrement définie par les singularités. Autrement dit, aux liaisons multiples correspondent des singularités. Pour saisir le sens du problème et la distinction entre problème et solution, il convient de clarifier la notion de singularité mathématique.

Dans la logique classique, depuis Aristote, le singulier est pensé en référence à l'universel. Le singulier se dit à la fois en relation et par différence avec l'universel. Le couple singulier-universel est ainsi distingué d'une autre couple : particulier-général. Mais, en mathématiques, le singulier n'est pas rapporté à l'universel : il se distingue et s'oppose au régulier, comme nous l'avons déjà évoqué chez Leibniz. Le singulier, c'est ce qui sort de la règle. De même, le couple singulier-régulier du mathématicien est distingué d'un autre couple : remarquable-ordinaire. De là, découle une distinction entre le singulier remarquable et le singulier ordinaire (non remarquable). C'est pourquoi, en mathématiques, la singularité est orientée vers l'ordinaire et le régulier : elle n'est plus pensée par rapport à l'universel. L'usage des singularités se manifeste notamment en géométrie à propos des figures, c'est-à-dire des lignes et des surfaces rectilignes : on dit qu'une figure comporte par nature des points singuliers et des points ordinaires et réguliers. Par exemple, le carré a quatre points singuliers (quatre sommets qui sont des extremum) et une infinité de points ordinaires qui composent chaque côté du carré. Les points singuliers sont les points qui marquent l'extrémité d'une ligne (les sommets, dans le cas du carré). Mais, avec les courbes complexes (curvilignes), la notion de singularité change de sens. Les singularités ne sont plus des

³⁶⁷ Lautman, "Essai sur les notions de structure et d'existence", op.cit., p. 229.

extremum, mais des points au voisinage desquels quelque chose change : au voisinage des points singuliers, la courbe croit ou décroît. Les singularités sont, dès lors, des points de croissance ou de décroissance. Quant aux points ordinaires, ils forment les séries entre deux singularités. L'ordinaire, c'est ce qui va du voisinage d'une singularité au voisinage d'une autre singularité. Rappelons que les singularités, ainsi définies en mathématiques, apparaissent historiquement avec le début de la théorie des fonctions, au XVIII^e siècle : elles sont des points d'inflexion par lesquels quelque chose se passe sur la courbe. Pour penser ces singularités, ce sont les travaux du mathématicien H. Poincaré qui sont sollicités par Lautman.

Dans son commentaire du *Mémoire sur les courbes définies par une équation différentielle*³⁶⁸ de Poincaré, Lautman indique que l'interprétation géométrique de la théorie des équations différentielles met en évidence deux réalités absolument distinctes. Premièrement, "*le champ de direction et les accidents topologiques qui peuvent lui survenir comme par exemple l'existence sur le plan de points singuliers auxquels n'est attachée aucune direction*"³⁶⁹. Il s'agit là de l'existence de points singuliers sans direction. Et il ajoute : "*l'existence et la répartition des singularités sont des notions relatives au champ de vecteurs défini par l'équation différentielle*". Autrement dit, ces points singuliers sans direction se répartissent en faisant apparaître un champ de vecteurs. Deuxièmement, "*il y a les courbes avec la forme qu'elles prennent au voisinage des singularités du champ de direction*". Ici, la forme des courbes intégrales, c'est ce qui détermine les singularités : elle est relative aux solutions de l'équation différentielle. En somme, les singularités existent et sont réparties dans un champ de vecteurs, mais comme points indéterminés. En effet, les singularités

³⁶⁸ Poincaré (1854-1912), "*Sur les courbes définies par une équation différentielle*" (1891), reproduit dans *Œuvres complètes*, I, Paris, Gauthier-Villars, 1916.

³⁶⁹ Lautman, "Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique", op.cit., p. 295.

reçoivent leur détermination des courbes intégrales qui passent à leur voisinage : les points singuliers sont donc déterminés selon la forme des courbes intégrales qui passent dans leur voisinage. Il y a donc bien deux réalités distinctes : le champ de vecteurs et les courbes intégrales³⁷⁰.

Selon Lautman, Poincaré distingue quatre espèces de points singuliers, déterminés par les courbes intégrales qui passent à leur voisinage : les cols, les nœuds, les foyers et les centres. Les "cols" sont des points singuliers par où passent deux courbes définies par l'équation différentielle ; au voisinage de ces cols, l'équation différentielle définit et fait passer deux courbes et deux courbes seulement. Les "nœuds" sont des points singuliers où viennent se croiser une infinité de courbes définies par l'équation. Les "foyers" sont les points singuliers autour desquels les courbes tournent en s'en rapprochant sans cesse à la façon d'une spirale. Enfin, les "centres" sont des singularités autour desquelles les courbes se présentent sous forme de cycles fermés. C'est donc quand la forme de courbes intégrales passent à leur voisinage que les singularités se déterminent et à cette condition seulement.

C'est pourquoi restent indéterminées les singularités sans courbe intégrale ou sans une courbe intégrale qui passe à leur voisinage. Inversement, il n'y a pas de courbe qui ne passe au voisinage de singularités. Il y a donc réciprocity, mais cette réciprocity n'empêche pas qu'il y ait une différence de nature entre singularités et courbes. En effet, Lautman insiste à la fois sur la différence de nature entre l'instance problème (existence et répartition des singularités qui appartiennent complètement à l'Idée) et l'instance solution (la spécification de ces mêmes singularités, immanente aux courbes-solutions de leur voisinage,

³⁷⁰ Lautman, "Symétrie et dissymétrie en mathématiques et en physique", op.cit., p. 296 : "*Il n'en est pas moins vrai que le champ de vecteurs d'une part, les courbes intégrales d'autre part, sont deux réalités mathématiques essentiellement distinctes*".

aux relations réelles où l'Idée s'incarne) et sur le rôle des points singuliers "*dans leur fonction problématisante, génératrice de solutions*"³⁷¹.

Lautman établit donc une différence de nature entre "instance problème" et "instance solution", entre l'existence et la répartition des singularités (problème) et leur spécification, leur détermination par les courbes (solutions). Le problème est virtuel : il a un sens indépendamment de sa solution. Le problème comme schéma de structure peut à la fois subsister, indépendamment des théories mathématiques pour le résoudre, et s'effectuer dans ces théories et seulement en elles. Selon Deleuze, Lautman définit le problème par trois aspects :

*"Conformément aux thèses générales de Lautman, le problème a trois aspects : 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, le problème étant d'autant mieux résolu qu'il se détermine davantage"*³⁷².

Ces trois aspects sont inséparables et doivent être pris ensemble³⁷³. Ce triple aspect permet de répondre à notre question initiale des rapports entre problèmes et solutions.

³⁷¹ Lautman, "Essai sur les notions de structure et d'existence", op.cit., p. 220-221 : Les points singuliers se présentent sous le triple aspect suivant : "1) ils permettent la détermination d'un système fondamental de solutions, prolongeables analytiquement sur tout chemin ne rencontrant pas de singularités : c'est en ce sens que leur singularité se traduit en termes d'existence de solutions ; 2) ils permettent un découpage structural du plan complexe tel qu'il puisse exister une fonction qui représente le plan pareillement découpé sur la figure modulaire. En ce sens, leur rôle est de décomposer un domaine de façon que la fonction qui assure la représentation soit définissable sur ce domaine ; 3) ils permettent le passage de l'intégration locale des équations différentielles à la caractérisation globale des fonctions analytiques qui sont solutions de ces équations".

³⁷² DR, p. 232.

³⁷³ Lautman, "Nouvelles recherches sur la structure dialectique des mathématiques", op.cit., p. 244 : "En tant que problèmes posés, relatifs aux liaisons que sont susceptibles de soutenir entre elles certaines notions dialectiques, les Idées de cette Dialectique sont certainement transcendantales (au sens habituel) par rapport aux mathématiques. Par contre, comme tout effort pour apporter une réponse au problème de ces liaisons est, par la nature même des choses, constitution de théories mathématiques effectives, il est justifié d'interpréter la structure d'ensemble de ces théories en termes d'immanence pour le schéma logique de la solution cherchée. Il existe donc un lien intime entre la transcendance des Idées et l'immanence de la structure logique de la solution

Selon Deleuze, la solution actualise le problème qui subsiste, insiste, sous cette solution. Le problème ne s'identifie donc pas à la solution qui l'effectue, qui l'actualise. Il y a une différence de nature entre le problème et la solution. Mais le problème ne préexiste pas pour autant à la solution (il n'y a pas d'antériorité chronologique du problème sur la solution) ; il est indépendant de la solution, mais contraignant à son égard (la solution dépend du problème).

Bien plus, le problème se détermine en même temps qu'il est résolu. Mais la détermination du problème ne doit pas être confondue avec sa solution. Selon Deleuze, la détermination du problème est "*comme la genèse de la solution concomitante*"³⁷⁴. Ainsi, la répartition des singularités appartient aux conditions du problème, tandis que la spécification de ces mêmes singularités renvoie aux solutions construites sous ces conditions. Cela signifie que le problème est à la fois transcendant à la solution (il ne se réduit pas à la solution : il persiste, insiste en elle) et immanent à celle-ci (le problème n'existe pas en dehors de sa solution : il est immanent à la théorie qui l'effectue ; les liaisons idéelles s'incarnent dans des relations actuelles qui ne leur ressemblent pas)³⁷⁵. C'est pourquoi, pour Lautman, les problèmes sont à la fois des liaisons idéelles entre notions dialectiques, relatives à des situations éventuelles de l'existant (les Idées platoniciennes) et des actualisations dans les relations réelles constitutives de la solution cherchée dans un champ scientifique (mathématique, physique, biologique, sociologique, psychologique). Dès lors, la science participe toujours d'une dialectique comme puissance extra-propositionnelle, qui la dépasse, même si cette dialectique n'incarne ses liaisons que dans des théories

d'un problème dialectique au sein des mathématiques. Ce lien, c'est la notion de genèse qui nous le donne, telle du moins que nous avons essayé de la saisir, en décrivant la genèse des mathématiques à partir de la Dialectique".

³⁷⁴ DR, p. 212.

³⁷⁵ DR, p. 212.

scientifiques effectives. Les problèmes sont donc toujours dialectiques et ont un rapport intime aux Idées. Lorsque la dialectique oublie ce rapport intime, en se contentant de décalquer les problèmes sur les propositions, elle perd, selon Deleuze, sa puissance et se dénature, en substituant nécessairement à l'objectivité du problématique un simple affrontement de propositions opposées, contraires ou contradictions.

Deleuze et la constitution des problèmes.

En s'inscrivant dans le renversement des rapports entre problèmes et solutions, Deleuze renouvelle, pour son propre compte, la théorie des problèmes en tressant ensemble la dénonciation des faux problèmes par Bergson, les apports de Proclus et Leibniz (les problèmes sont de l'ordre de l'événement), des mathématiciens Abel et Galois (la résolubilité des problèmes découle de la détermination des conditions du problème) et de Lautman (comme Idées, les problèmes sont à la fois transcendants et immanents aux solutions dont ils diffèrent en nature).

Les problèmes ne sont pas des "*actes spéculatifs*" provisoires, marquant une ignorance momentanée : ce sont, au contraire, des "*actes vivants*", "*investissant les objectivités spéciales de l'inconscient, destinés à survivre à l'état provisoire et partiel qui affecte au contraire les réponses et les solutions*"³⁷⁶. En ce sens, le problème n'est pas exclusivement théorique : tout problème est d'emblée un problème de vie, d'expérience, comme Deleuze l'affirme à la suite de Bergson : "*C'est la vie qui se détermine essentiellement dans l'acte (..) de poser et de résoudre un problème*"³⁷⁷.

C'est pourquoi Deleuze refuse de considérer les problèmes comme des données : les problèmes sont, au contraire, les produits d'une constitution et d'une position dans un

³⁷⁶ DR, p. 141.

³⁷⁷ B, p. 5.

champ symbolique. Ainsi le vrai et le faux affectent d'abord les problèmes, avant de concerner les solutions. Les problèmes ne sont donc pas des fantômes, les ombres de solutions préexistantes. Ils doivent, au contraire, être constitués et posés : il s'agit d'en déterminer les conditions (constitution des problèmes) et d'en dégager les moyens et les termes (position des problèmes). Dès lors, le problème est à la fois le lieu d'une vérité originaire (la vérité du problème) et la genèse d'une vérité dérivée (la vérité de la solution).

La septième condition d'une pensée sans image est donc celle-ci : les problèmes ne sont pas donnés, mais à constituer et à poser. Le problème désigne l'objectivité de l'Idée, la réalité du virtuel (à la fois transcendant et immanent), c'est-à-dire un événement qui insiste et persiste dans la solution.

8- Apprendre.

Au postulat de la fin, du résultat (le savoir), Deleuze substitue l'Apprendre. En réalité, Deleuze conteste la double subordination de l'apprendre au savoir et de la culture à la méthode³⁷⁸.

L'examen de l'Apprendre permet à Deleuze de récapituler les sept conditions précédentes pour les investir dans cette dernière condition. En effet, il précise d'emblée qu'apprendre en tant qu' "*apprentissage essentiel*" a deux aspects, qui reviennent au même : explorer l'Idée et élever chaque faculté à son exercice transcendant. Ainsi, l'usage paradoxal des facultés renvoie aux Idées qui parcourent et éveillent, tour à tour, toutes les

³⁷⁸ DR, p. 213-216.

facultés. Inversement, l'Idée renvoie à l'usage paradoxal des facultés et "*offre elle-même le sens au langage*"³⁷⁹. Présentons ces deux aspects.

a- Apprendre, c'est explorer l'Idée.

Le premier aspect de l'Apprendre consiste à explorer l'Idée. Dans cette exploration, l'apprenti constitue et investit des problèmes (pratiques ou spéculatifs) comme tels. Apprendre, c'est ici opérer des "*actes subjectifs face à l'objectivité du problème (l'Idée)*"³⁸⁰. C'est pourquoi apprendre doit donc être distingué de savoir. Savoir désigne "*la généralité du concept ou la calme possession d'une règle des solutions*". Pour faire comprendre la distinction entre apprendre et savoir, Deleuze use d'une célèbre épreuve de psychologie qui place un singe en situation de trouver sa nourriture dans des boîtes d'une couleur donnée, parmi des boîtes diversement colorées. Après plusieurs tentatives, vient un heureux moment ("*période paradoxale*") où le singe fait moins d'"erreurs", sans pour autant qu'il possède le "savoir" d'une solution pour chaque cas, mais où il "s'ouvre à la vérité" et la produit en commençant à pénétrer dans le problème. En somme, la discontinuité des réponses s'engendre sur fond de continuité d'un apprentissage idéal. Le vrai et le faux se distribuent en fonction de ce qu'on comprend du problème. Aussi la vérité obtenue surgit-elle comme à la limite du problème totalement compris et déterminé, comme "*produit de séries génétiques qui constituent le sens*" ou "*résultat d'une genèse qui ne passe pas seulement dans la tête du singe*". Apprendre, c'est donc "*pénétrer dans l'universel des rapports qui constituent l'Idée et dans les singularités qui leur correspondent*"³⁸¹.

³⁷⁹ DR, p. 213.

³⁸⁰ DR, p. 214.

³⁸¹ DR, p. 214.

Pour faire comprendre le sens de la formule précédente, Deleuze propose d'examiner un apprentissage familial : apprendre à nager. Cet apprentissage avait déjà été présenté dans l'introduction de *Différence et Répétition* où Deleuze indiquait qu'apprendre ne doit pas être confondu avec imiter³⁸². L'imitation, comme reproduction du Même, n'est pas "*un moteur des gestes*". En effet, même l'imitation la plus simple comprend la "*différence entre l'extérieur et l'intérieur*". Dans le montage d'un comportement (par exemple, nager), l'imitation a seulement un "*rôle régulateur secondaire*" : elle corrige des mouvements, mais ne les instaure pas. C'est pourquoi l'apprentissage ne se fait pas "*dans le rapport de la représentation à l'action*" : il ne s'agit pas de reproduire le même. L'apprentissage se fait "*dans le rapport du signe à la réponse*" : il s'agit d'une rencontre avec l'Autre. Apprendre, c'est expérimenter. C'est pourquoi le signe comprend l'hétérogénéité (l'Autre) de trois manières au moins : dans l'objet, en lui-même et dans la réponse qu'il sollicite. Précisons ces trois manières. Premièrement, dans l'objet. Le signe comprend l'hétérogénéité dans l'objet qui porte ou émet le signe : l'objet présente nécessairement une différence de niveau, comme deux séries disparates entre lesquelles le signe fulgure. Deuxièmement, le signe comprend l'hétérogénéité en lui-même. Le signe enveloppe "*un autre 'objet' dans les limites de l'objet porteur*" et "*incarne une puissance*" de l'Idée. Troisièmement, le signe comprend enfin l'hétérogénéité dans la réponse qu'il sollicite : le mouvement de la réponse ne "ressemble" pas au mouvement du signe (par exemple, le mouvement du nageur ne ressemble pas au mouvement de la vague). Dès lors, comment apprend-t-on à nager ? Selon Deleuze, il est difficile de le dire. Néanmoins, il est certain que nous n'apprenons rien de celui qui nous dit : "*fais comme moi*", à la manière d'un maître-nageur qui nous demanderait de faire comme lui, en reproduisant les mouvements de la

³⁸² DR, p. 35.

nage, sur le sable. Ces mouvements ne sont rien par rapport au mouvement de la vague que nous ne pouvons apprendre à parer qu'en situation, "*en les saisissant pratiquement comme des signes*". Tout apprentissage est fait d'une "*familiarité pratique*" avec des signes. Apprendre n'est donc pas "*faire comme*", mais "*faire avec*" un maître. Le seul vrai maître n'est pas celui qui propose des gestes à reproduire, mais celui qui sait "*émettre des signes à développer dans l'hétérogène*"³⁸³. Apprendre à nager, c'est établir une conjugaison des points remarquables du corps avec ceux de la vague. Le corps noue ainsi le principe d'une répétition qui comprend la différence (d'une vague et d'un geste à l'autre) et qui la transporte dans l'espace répétitif ainsi constitué. Autrement dit, "*Apprendre, c'est bien constituer cet espace de la rencontre avec les signes, où les points remarquables se reprennent les uns dans les autres et où la répétition se forme en même temps qu'elle se déguise*"³⁸⁴. Dans le chapitre III de *Différence et Répétition*, Deleuze reprend l'analyse de l'apprentissage de la nage, à partir de l'Idée de mer empruntée à Leibniz : l'Idée de mer est "*un système de liaisons et de rapports différentiels entre particules, et de singularités correspondant aux degrés de variation de ces rapports*"³⁸⁵, système s'incarnant dans le mouvement réel des vagues. Apprendre à nager, c'est "*conjuguer des points remarquables du corps avec les points singuliers de l'Idée, pour former un champ problématique*". Cette conjugaison fournit une solution au problème, en déterminant un seuil de conscience au niveau duquel nos actes réels s'ajustent à nos perceptions des relations réelles à l'objet. Ainsi "*les Idées problématiques sont à la fois les éléments derniers de la nature et l'objet*

³⁸³ DR, p. 35.

³⁸⁴ DR, p. 35.

³⁸⁵ DR, p. 214.

subliminal des petites perceptions"³⁸⁶. C'est pourquoi apprendre passe toujours par et dans l'inconscient, établissant une complicité profonde entre la nature et l'esprit.

b- Apprendre, c'est élever chaque faculté à son exercice transcendant.

Le second aspect de l'Apprendre consiste à élever chaque faculté à son exercice transcendant. Dans la sensibilité, l'apprenti cherche à faire naître cette seconde puissance (saisir ce qui ne peut qu'être saisi). C'est en cela que consiste l'éducation des sens. La violence se communique d'une faculté à l'autre, en comprenant toujours l'Autre dans l'incomparable de chacune. Dès lors, comment la pensée va-t-elle être suscitée ? A partir de quels signes de la sensibilité ou de quels trésors de la mémoire ? On ne sait jamais d'avance comment quelqu'un apprend, selon Deleuze : on ne sait jamais "*par quelles amours on devient bon en latin, par quelles rencontres on est philosophe, par quels dictionnaires on apprend à penser*". De plus, les limites des facultés s'emboîtent les unes dans les autres, sous la forme brisée de ce qui porte et transmet la différence. Il n'y a donc pas de méthode pour apprendre. Apprendre relève d'un violent dressage, d'une culture ou *paidéia* qui parcourt l'individu tout entier : "*un albinos où naît l'acte de sentir dans la sensibilité, un aphasique où naît la parole dans le langage, un acéphale où naît penser dans la pensée*"³⁸⁷. Apprendre ne relève pas d'une méthode, mais de la culture. En effet, la méthode est, à la fois, le moyen du savoir qui règle la collaboration des facultés, et la manifestation d'un sens commun ou la réalisation d'une pensée naturelle, présupposant la bonne volonté du penseur. En revanche, la culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire, enchaînant une sensibilité, une mémoire, une pensée, avec toutes les violences et les cruautés nécessaires, pour "*donner un dressage à l'esprit*", selon les mots de Nietzsche.

³⁸⁶ DR, p. 214.

³⁸⁷ DR, p. 215.

Nous retrouvons ici les caractéristiques des nouvelles images de la pensée, présentées dans *Nietzsche et la philosophie* et *Proust et les signes*.

La huitième condition de la pensée sans image est la suivante : Apprendre, c'est explorer l'Idée et élever chaque faculté à son exercice transcendant, ce qui est la même chose.

Pour conclure, récapitulons les huit conditions d'une pensée sans image.

- 1- Une pensée, pleine de mauvaise volonté et impuissante à penser, une pensée intempestive qui seule permet de commencer radicalement et de répéter avec entêtement.
- 2- Une pensée qui ne pense que contrainte par la violence des signes rencontrés (transmise par la sensibilité) et forcée à saisir "*ce qui ne peut être que pensé*", c'est-à-dire l'impensable.
- 3- Une pensée qui, libérée de l'emprise convergente du sens commun, naît à elle-même dans son exercice discordant par la violence de la rencontre d'un signe qui la porte à sa limite et qu'elle communique aux autres facultés ; c'est une pensée qui naît par une intensité et qui découvre ce qui lui revient exclusivement.
- 4- Une pensée qui n'est pas innée, mais dont la genèse intensive doit être produite, créée, dans la pensée elle-même.
- 5- Une pensée qui trouve dans la bêtise qui lui fait face, à la fois la plus grande impuissance à penser et la source de son plus haut pouvoir dans ce qui la force à penser.

- 6- Une pensée qui libère le sens, en en faisant l'exprimé de la proposition et en le produisant dans le problème.
- 7- Une pensée qui construit les problèmes comme objectivités de l'Idée, réalité du virtuel et événements qui insistent et persistent dans les solutions.
- 8- Une pensée qui libère un "*apprendre essentiel*" de la subordination au savoir de deux façons inverses, par l'exploration de l'Idée et, ce qui est la même chose, par l'élévation de chaque faculté à son exercice transcendant.

CHAPITRE 3 : Le système du simulacre comme pensée sans image (l'authentique répétition).

1- Le simulacre hante la philosophie de Deleuze.

Très tôt, Deleuze s'attache à la notion de simulacre qui hante quatre de ses premiers articles¹ : "Lucrèce et le naturalisme" (1961), "Pierre Klossowski ou les corps-langage" (1965), "Renverser le platonisme (les simulacres)" (1966) et "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)" (1967). La notion de simulacre est ensuite reprise dans *Différence et Répétition* (1968) et dans *Logique du sens* (1969), avant de disparaître définitivement du vocabulaire deleuzien après *L'Anti-Œdipe* (1972). Dans les premiers articles, Deleuze examine le simulacre et prépare ainsi ce qui sera la pensée sans image dans *Différence et répétition*.

Pour qu'une pensée sans image puisse s'incarner, il faut que la pensée ait changé d'élément, que son exercice ait lieu hors de tout modèle et de toute représentation. A l'image représentative, doit être substituée une image "*sub-représentative*", une image non ressemblante, à la manière de l'art abstrait qui opère une révolution dans le domaine de l'art pictural. Avec l'art abstrait, la peinture abandonne tout assujettissement à un objet extérieur pour conquérir, par elle-même, "l'être de la peinture" (espace, couleur, forme, matériau, intensité), en produisant des images non représentatives, non ressemblantes, qui sont pourtant des images. L'art montre ainsi le chemin à la philosophie pour opérer sa propre révolution : en changeant d'élément, la philosophie peut conquérir "l'être de la pensée", en

¹ Ces articles sont : "Lucrèce et le naturalisme", in *Les Etudes philosophiques*, Nouvelle Série, 16^e année, n° 1 (janvier - mars 1961), p. 19-29 ; "Pierre Klossowski ou les corps-langage", in revue *Critique*, n° 214 (mars 1965), p. 199-219 ; "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", in revue *Critique*, n° 241 (juin 1967), p. 675-697 ; "Renverser le platonisme (les simulacres)", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e année, n° 4 (octobre-décembre 1966), p. 426-438.

effectuant le passage d'une pensée soumise à l'élément de la représentation à une pensée libérée de la représentation, relevant dès lors d'un élément sub-représentatif. C'est à la préparation de ce passage que contribuent les quatre articles sur le simulacre.

La réalisation d'une pensée sans image, c'est la conclusion de *Différence et répétition* qui la livre dans le système du simulacre. Le simulacre y est envisagé comme un acte de renversement, l'acte de renversement du platonisme, source de l'image représentative de la pensée. Selon Deleuze, le simulacre est la réalisation d'une pensée sans image : à partir des conditions de l'expérience réelle, le simulacre ouvre à la réalité d'un domaine sub-représentatif. Le simulacre est le caractère de ce qui est, c'est-à-dire le signe en tant qu'il intériorise les conditions de sa propre répétition. Plus précisément, le simulacre, c'est le lieu de l'actualisation d'Idées comme multiplicités virtuelles. Deleuze soutient ainsi un empirisme de l'Idée. Dans les simulacres, les Idées ou problèmes s'incarnent dans des champs d'individuation, s'actualisent par différenciation, dans les espèces et les parties, les qualités et les étendues. C'est tout cela qu'il convient maintenant d'explorer.

a- Lucrèce : les simulacres sont réels, sans être sensibles.

Dès 1961, Deleuze consacre aux simulacres des analyses précieuses pour saisir leur importance et leur enjeu. Dans le premier article², consacré aux philosophies d'Epicure et de Lucrèce, Deleuze présente les simulacres comme des émissions d'atomes se détachant de la surface ou de la profondeur des objets, comme des "fantômes" réels, mais non sensibles, comme des enveloppes vides, qui deviennent sources d'illusions, lorsqu'elles se figent dans des images.

² Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", in *Les Etudes philosophiques*, Nouvelle série, 16^e année, n° 1 (janvier - mars 1961), p. 19-29.

Dans "*Lucrèce et le naturalisme*", Deleuze considère que le simulacre est inséparable de la philosophie comme naturalisme³. Pour éclairer les rapports de la notion de simulacre au naturalisme, il est nécessaire de préciser ce que Deleuze entend par naturalisme. Selon Deleuze, Lucrèce est celui qui a su déterminer l'objet spéculatif et pratique de la philosophie comme naturalisme, c'est-à-dire comme philosophie de la nature. Que signifie cette référence à la nature ? Pour Deleuze, la nature ne désigne pas l'ensemble des phénomènes réglés par des lois, étudié par la science moderne : elle n'est pas un objet d'étude. La nature ne renvoie pas non plus à un domaine du réel, opposable à l'artifice ou à la culture. En réalité, la nature est la puissance de production du divers⁴, le cadre éthique et ontologique dans lequel s'établissent des rapports entre les individus. C'est pourquoi le naturalisme s'inscrit dans une perspective polémique dirigée contre la position idéaliste et rationaliste s'établissant sur le sujet conscient et autonome. Cette critique du sujet, Deleuze la poursuit sans relâche, comme nous l'avons déjà montré, avec Hume, Nietzsche, Bergson, Spinoza, ou encore Masoch, et la prolongera avec Simondon. La philosophie comme naturalisme refuse de penser à partir d'un sujet, libre et doté de facultés, qui lui permettraient de s'extraire de la nature : loin d'en faire un empire (l'homme) dans l'empire⁵ (la nature), il faut "*replonger l'homme dans la nature*"⁶. La critique vise donc à refuser à l'homme une position privilégiée, transcendante, qui le placerait en dehors de la nature, et à restituer ainsi à la nature un sens positif, c'est-à-dire vitaliste. En effet, le naturalisme est inséparable d'un vitalisme pour lequel la nature n'est plus envisagée négativement, du point de vue de l'homme (de ses besoins qui surgissent dans l'expérience du manque), mais positivement, en elle-même, dans sa productivité. La nature ne doit plus être pensée comme extériorité (sans virtualités)

³ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 26-27.

⁴ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 24.

⁵ Spinoza, *Ethique* (1677), III, Préface, trad. fr. C Appuhn, Paris, GF, 1965, p. 133.

⁶ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, VII, § 230, op.cit., p. 150.

et comme obstacle, mais elle doit être envisagée de façon immanente comme puissance du divers et de sa production.

Selon Deleuze, le naturalisme a un double objet : spéculatif (pensé par la physique) et pratique (traité par l'éthique). D'un point de vue spéculatif, la tâche de la philosophie est difficile : il s'agit de "*penser le divers comme divers*". Dans le monde, la diversité naturelle apparaît sous trois aspects qui se recoupent : la spécificité ou la diversité des espèces ; l'individualité ou la diversité des individus (membres d'une même espèce) ; l'hétérogénéité ou la diversité des parties (composant un individu). De ce triple aspect, on infère la diversité des mondes : "*Les mondes sont innombrables, souvent d'espèces différentes, parfois semblables, toujours composés d'éléments hétérogènes*"⁷. Cette inférence est possible, à condition que la nature, principe de production du divers, ne soit pas pensée comme un tout qui réunit ses propres éléments. En d'autres termes, la nature doit être pensée, non comme un tout, mais comme une "*somme infinie*" qui "*ne totalise pas ses propres éléments*"⁸ : il n'y a pas de monde unique ou d'univers total. C'est pourquoi, selon Deleuze, la nature n'est pas une détermination de l'Un, de l'Etre ou du Tout : elle n'est pas collective, mais distributive⁹ ; elle n'est pas attributive, mais conjonctive¹⁰. La nature est un "*manteau d'Arlequin*", fait de pleins et de vides : elle est une "*somme infinie*", et non un Tout¹¹. Tel est le pluralisme de Lucrèce qui dénonce la croyance en l'Etre, en l'Un et au Tout, concepts qui sont, pour

⁷ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 19.

⁸ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 20.

⁹ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 20 : "*Les lois de la nature (...) distribuent des parts qui ne se totalisent pas*".

¹⁰ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 20 : "*Elle (la nature) s'exprime dans le 'et', non pas dans le 'est'. Ceci et cela : des alternances et des entrelacements, des ressemblances et des différences, des attractions et des distractions, des nuances et des brusqueries*". Deleuze retrouve ici les analyses menées dans *Empirisme et subjectivité* dans lesquelles il montrait, avec Hume, que "*la relation est toujours extérieure à ses termes*". Par exemple, dans la proposition "A ressemble à B", la relation de ressemblance est extérieure à A et à B.

¹¹ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 20 : "*La nature est précisément la puissance, mais puissance au nom de laquelle les choses existent une à une, sans possibilité de se rassembler toutes à la fois, ni de s'unifier dans une combinaison qui lui serait adéquate ou l'exprimerait toute entière en une fois*".

Deleuze, *"des formes spéculatives de la croyance au fatum, des formes théologiques d'une fausse philosophie"*.

Mais, si le naturalisme renonce à l'Un, à l'Etre et au Tout, comment peut-il rendre compte de la production du divers ? Selon Deleuze, le naturalisme a besoin d'un "*principe de causalité fortement structuré*". Ce principe de causalité est composé de sept aspects qui rendent compte des compositions, des combinaisons diverses et non totalisables entre éléments de la nature. Les sept aspects du principe de causalité, dégagés par Deleuze, à la suite d'Epicure et de Lucrèce, sont les suivants :

Premier aspect : les éléments de la nature sont les atomes. En effet, Epicure et Lucrèce proposent une conception matérialiste et atomistique de l'univers qui est assimilé à un ensemble infini d'atomes. Tous les objets de notre expérience constituent des agrégats rassemblant à titre provisoire un certain nombre d'atomes. Ces atomes ne sont pas figés, mais ne cessent de se mouvoir et de vibrer dans le composé auquel ils sont momentanément agrégés : ils s'empêchent suffisamment les uns les autres dans leur mouvement, pour demeurer solidaires au sein de l'agrégat qu'ils constituent. Que sont ces atomes ? L'atome est à la pensée ce que l'objet sensible est aux sens. L'atome, c'est "*ce qui doit être pensé, ce qui ne peut être que pensé*"¹² : il se donne à la pensée et donne à penser, de même l'objet sensible se donne aux sens et donne à sentir. Néanmoins, l'atome est insensible, non par l'imperfection de nos sens, mais par sa propre nature. Deleuze indique que c'est en s'appuyant sur une méthode d'analogie qu'Epicure établit l'égalité de rapports entre l'atome et l'objet sensible : l'atome est doué de petites pensées, dont la plus petite partie représente un minimum pensé ; de même, l'objet sensible est doué de parties sensibles, dont la plus petite partie représente un minimum sensible. Autrement dit, l'atome

¹² Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 21-25.

indivisible est composé de minima pensés, de même que l'objet sensible divisible est composé de minima sensibles¹³. On peut aisément le comprendre en faisant l'expérience du minimum sensible et du minimum pensé. Pour obtenir le minimum sensible, il suffit de fixer un point lumineux : lorsque ce point lumineux recule suffisamment, il n'est plus perçu, il disparaît. Quelle que soit la qualité de la vue de l'observateur, il y a toujours un moment où le point lumineux disparaît. La dernière perception avant la disparition du point lumineux, c'est le minimum sensible, qui varie selon la qualité de la vue de chacun. De même, pour le minimum pensé. Penser l'atome aboutit à un minimum d'atome qui est le seuil au-delà duquel on ne pense plus rien ; il y a donc un minimum pensé qui est le minimum pensable. Mais, selon Deleuze, la méthode épicurienne d'analogie est également une méthode de passage : elle permet de passer du sensible au pensé et du pensé au sensible par transition, au fur et à mesure que le sensible se compose et se décompose. Cette analyse marque la dénonciation de la "*fausse philosophie*" qui s'emploie tantôt à penser le sensible, tantôt à donner une révélation sensible de la pensée même. En réalité, au lieu de penser séparément l'objet sensible et l'atome à partir de l'un d'eux, l'analyse épicurienne aboutit à considérer l'objet sensible comme objet absolu des sens et à considérer l'atome (la réalité comme telle) comme objet absolu de la pensée.

Deuxième aspect : la somme des atomes est infinie, dans la mesure où ils ne se totalisent pas, ne forment pas un tout. La somme et le vide sont chacun infinis, de sorte que

¹³ Epicure, *Lettre à Hérodoté*, § 58-59. Voir aussi Lucrèce (*De la nature*, I, 749-752) qui fait porter sa critique sur Héraclite et Empédocle : " *Ils n'admettent aucun terme à la division de la matière, aucune limite à son fonctionnement : plus d'infiniment petits. Or nous trouvons en toute chose une partie extrême, la plus petite qui soit accessible à nos sens : n'en peut-on inférer l'existence dans les atomes invisibles de quelque partie extrême infiniment petite et irréductible ?* ".

la somme des atomes et du vide forment un troisième infini. Pour Epicure, le vide existe, car s'il n'y avait pas de vide, le mouvement serait impossible, comme la sensation l'atteste¹⁴.

Troisième aspect : dans leur chute, les atomes se rencontrent en raison du *clinamen* ou déclinaison. En effet, dans le vide, les atomes tombent à la même vitesse qui est égale à son mouvement tendant "*vers un même lieu dans le minimum de temps continu*"¹⁵. Ce minimum de temps continu renvoie lui-même à l'appréhension de la pensée pure : l'atome se meut aussi vite que la pensée. Dès lors, lorsqu'on pense la déclinaison de l'atome, celle-ci doit être conçue comme un mouvement qui se fait dans un temps plus petit que le minimum de temps continu. C'est pourquoi le clinamen est la déclinaison de l'atome qui doit être pensée, non comme un mouvement oblique venant par hasard modifier une chute verticale, mais comme "*la détermination originelle de la direction du mouvement de l'atome, la synthèse du mouvement et de sa direction*"¹⁶. Le clinamen ne manifeste aucune indétermination, mais bien plutôt la pluralité irréductible des séries causales : il est impossible de réunir les causes en un tout. Aussi le clinamen est-il "*la détermination de la rencontre entre séries causales*"¹⁷, chaque série causale conservant son indépendance dans la rencontre. Le clinamen est donc l'affirmation de l'indépendance et de la multiplicité des séries causales en tant que telles.

Quatrième aspect : les atomes ont des grandeurs et des figures diverses, à condition que la grandeur et la figure de chacun n'excèdent pas le minimum sensible, ce qui serait contraire à leur nature insensible. Cela implique que la grandeur et la figure des atomes ne

¹⁴ Les principes généraux de la philosophie d'Epicure (l'existence des atomes et du vide, et la théorie de la perception) sont censées se déduire, de façon nécessaire, des données de la sensation.

¹⁵ Epicure, *Lettre à Hérodoté*, § 62.

¹⁶ Deleuze, "Lucrece et le naturalisme", article cité, p. 22.

¹⁷ Deleuze, "Lucrece et le naturalisme", article cité, p. 23.

sont pas en nombre infini, mais qu'il y a pourtant une infinité d'atomes qui ont même grandeur et même figure.

Cinquième aspect : la rencontre des atomes constitue un choc, aussi bien répulsif que combinatoire. Leurs combinaisons se font et se défont, sans pour autant se faire n'importe comment. Aussi certains atomes sont-ils dits "*germes spécifiques*" ou "*semences*".

Sixième aspect : bien que leur combinaison soit infinie, aucune combinaison n'est formée de la même espèce d'atomes. Les atomes "*semences*" constituent "*l'hétérogénéité du divers avec soi*" dans un même corps, ce qui n'empêche pas les atomes de même figure de se regrouper et de former de vastes composés, constituant "*la ressemblance du divers avec soi*"¹⁸.

Septième aspect, enfin : la nature est la "*puissance du divers et de sa production, mais aussi puissance de sa reproduction*". La ressemblance découle de la diversité du divers : il n'y a pas de corps qui ne perd et ne retrouve sans cesse des atomes de même figure ; il n'y a pas plus de corps qui n'a son semblable dans l'espace et le temps. Chaque corps a donc une infinité de pareils. Même si chaque corps ne cesse de perdre les éléments de sa composition, le milieu dans lequel il baigne lui en procure de nouveaux, de deux façons : en les lui fournissant directement ou en les lui transmettant à partir d'autres ensembles avec lesquels il communique. Aussi un corps ne naît-il pas seulement d'éléments déterminés (semences), mais aussi d'un milieu déterminé.

En somme, les mélanges que forment entre eux les atomes de formes déterminées, la position qu'ils occupent dans leur composition et les mouvements qu'ils se communiquent réciproquement, suffisent à rendre compte de la diversité du divers.

¹⁸ Deleuze, "Lucrece et le naturalisme", article cité, p. 24.

Du point de vue pratique ou éthique, le naturalisme a pour fin la dénonciation du faux infini et des mythes qui en découlent : il s'agit de démystifier, de démêler ce qui relève du mythe et ce qui relève de la nature, pour détruire les fictions. En effet, selon Deleuze, la fin de l'éthique épicurienne est le plaisir, dans la mesure où l'éthique recommande les moyens pour supprimer ou éviter la douleur. Or, les plaisirs sont des obstacles plus forts que les douleurs : ils forment les troubles de l'âme (fantômes, superstitions, terreurs, peur de mourir) qui multiplient la douleur et la rendent ainsi invincible. Mais l'origine des troubles de l'âme est plus profonde. Selon Lucrèce, le trouble de l'âme est composé de deux éléments qui constituent une double illusion. En premier lieu, l'illusion, venue du corps, d'une capacité infinie de plaisirs qui projette, dans notre âme, l'idée d'une durée infinie : c'est l'illusion des désirs illimités. En second lieu, la première illusion nous livre sans défense à une seconde illusion : l'idée d'une infinité de douleurs possibles après la mort. C'est l'illusion des châtements infinis après la mort. Selon Deleuze, ces deux illusions s'enchainent : *"la peur des châtements infinis est la sanction toute naturelle des désirs illimités"*. Aussi la condition de l'homme est-elle *"d'être livré sans défense au trouble de l'âme"*¹⁹. Le principe de ce trouble de l'âme, Lucrèce en fait reposer l'explication sur les simulacres.

A la suite d'Epicure²⁰, Lucrèce soutient que la perception des objets extérieurs s'effectue par un transfert d'atomes de ces objets à nous. Dans la vision, par exemple, nous sommes proprement "impressionnés" par ce que nous voyons. Mais comment ce transfert d'atomes de ces objets à nous s'opère-t-il ? Par les simulacres, selon Deleuze. En effet, les simulacres sont de fines pellicules qui se détachent sans cesse de chaque objet, en conservant la configuration d'ensemble. Plus précisément, les simulacres sont des

¹⁹ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 26.

²⁰ Epicure, *Lettre à Hérodote*, § 49 : *"C'est parce que quelque chose des objets extérieurs pénètre en nous que nous voyons les formes et que nous les pensons"*.

groupements d'atomes qui se détachent de la surface ou de la profondeur des objets et reproduisent la forme extérieure du composé ou en transportent une qualité intime. L'accumulation de ces simulacres sur nos yeux, pendant le même moment sensible, produit en nous une image de l'objet qui procure la sensation visuelle d'une unique image fixe. De même, lorsque nous parlons, nous expulsions hors de nous certains atomes qui vont frapper l'oreille de notre voisin. C'est pourquoi, lorsque nous menons une longue conversation²¹, celle-ci nous laisse affaiblis, ce qui atteste que nous avons perdu une partie de nous-mêmes. De même, enfin et surtout, les opérations de la pensée sont de nature matérielle : les simulacres qui viennent des objets pénètrent dans nos yeux et dans notre esprit²². La pensée est donc une vision mentale, mais, à la différence des yeux, l'esprit est frappé par des simulacres plus subtils et plus ténus. C'est là sa puissance, mais aussi sa faiblesse : l'idée de Centaure, par exemple, provient du hasard qui a rapproché les simulacres déformés et usés d'un cheval et d'un homme, pour former une image composite qui surprend notre crédulité²³. Bref, les simulacres sont des émanations et des émissions qui ont néanmoins une réalité, sans pour autant être des objets sensibles : ce sont des enveloppes vides qui retiennent une forme, "*des dépouilles flottantes qui se transportent en ligne droite ou des éclats qui ne retiennent qu'une sorte d'atomes et se dispersent en tous sens*"²⁴. Ces enveloppes se forment spontanément dans l'air et dans le ciel : "*Nous baignons dans les simulacres : c'est par eux que nous percevons, que nous rêvons, que nous désirons, que nous agissons*". Les simulacres sont des fantômes qui ont une réalité, sans être des objets sensibles. C'est par eux que nous percevons ce qui doit être perçu, tel que cela doit être

²¹ Lucrèce, *De la nature*, IV, 535-541 : " *Tu n'ignores pas d'ailleurs quelles forces nous perdons et à quel point nos nerfs défont, lorsqu'il a fallu soutenir une conversation depuis la brillante naissance de l'aurore jusqu'aux ombres de la nuit noire, surtout si on s'est répandu en éclats de voix*".

²² Epicure, *Lettre à Hérodoté*, § 50.

²³ Lucrèce, *De la nature*, IV, 732-773.

²⁴ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 26.

perçu, en fonction de leur état, de la distance qu'ils ont à parcourir et des déformations qu'ils subissent durant ce trajet, en fonction des obstacles rencontrés ou des éclatements. C'est pourquoi, pour Epicure, les simulacres sont fiables : ils nous livrent fidèlement l'objet, puisqu'ils sont cet objet et qu'ils conservent longtemps l'ordre et la position des atomes dans l'objet. La théorie épicurienne de la perception est originale, dans la mesure où elle soutient, contre Démocrite²⁵ ou Platon²⁶ que, dans la sensation ou dans la pensée, le simulacre pénètre en nous. Au terme de leur parcours, les simulacres, enveloppes visuelles ou éclats de voix, ont perdu leur vigueur et leur distinction. Dès lors, l'erreur et l'illusion ne proviennent pas des simulacres : l'erreur provient de notre réaction qui prête à l'objet sensible absolu les caractères relatifs du simulacre, tandis que l'illusion naît de notre réaction par laquelle nous nous prêtons à nous-mêmes des envies et des craintes fantomatiques. Bien plus, les simulacres sont d'une extrême rapidité, tant dans leur formation que dans leur émission : "*Leur émission se fait en un temps plus petit que le minimum de temps perçu*"²⁷. C'est la source du "*faux infini*". Par là, nous mettons une image d'infini dans nos désirs, et des images de crainte ou de punition dans l'infini lui-même. Dans notre croyance aux dieux, par exemple, notre tourment provient des simulacres qui nous paraissent "*danser, parler, se renouveler sans cesse et représenter l'infini*".

Sur le faux infini, principe du trouble de l'âme, l'objet spéculatif et l'objet pratique du naturalisme coïncident. C'est pourquoi le faux infini, et le mythe dans lequel il s'exprime, doivent être dénoncés. Le malheur des hommes vient de la part de mythe et de faux infini qu'il introduit dans les pensées et les œuvres humaines (dans ses coutumes, ses

²⁵ Selon Démocrite, l'air interposé entre l'œil et l'objet est comprimé par les simulacres qui agissent sur lui comme des cachets sur la cire (Théophraste, *Du sens*, § 51).

²⁶ Selon Platon, dans le *Timée* (45 b2 d2), la vision suppose la rencontre de deux courants lumineux, issus l'un de l'œil, l'autre du corps visible.

²⁷ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 27.

conventions, ses inventions). Il faut donc distinguer, dans l'homme ce qui revient au mythe et ce qui revient à la nature et, dans la nature elle-même, ce qui est infini et ce qui ne l'est pas. Il faut dénoncer toutes les forces qui ont besoin du mythe et du trouble de l'âme pour asseoir leur puissance : telle est la fonction de la philosophie. La dimension spéculative de la philosophie est donc inséparable d'une tâche pratique. Cette dernière consiste en la destruction des mystifications et des illusions qui empoisonnent la vie humaine. Il s'agit d'abord de lutter contre les superstitions. Loin de plonger en lui-même, par un mouvement d'introspection, Lucrèce est le premier philosophe qui "*discourt sur la nature*"²⁸. Toutefois, parler sur la nature ne consiste pas à scruter la nature pour y lire les signes de la volonté divine, selon une attitude superstitieuse. Il s'agit, au contraire, de dénoncer de telles pratiques comme des mystifications et des superstitions, de combattre les mythes qui font le malheur de la vie des hommes²⁹. La démystification consiste, dès lors, à démêler le mythe et la nature, car le mythe doit être tenu à l'écart³⁰. Par la critique des mystifications, le naturalisme fait, de la pensée et de la sensibilité, des affirmations : affirmer la positivité de la nature que le mythe lui retire et s'attaquer aux prestiges du négatif, en le destituant de sa puissance. Car c'est le négatif qui réduit le sensible à une apparence (l'apparence est un néant de sensation) et qui réunit l'intelligible à un tout (le tout est un néant de pensée). Le naturalisme est "*la pensée d'une somme infinie dont tous les éléments ne se composent pas à la fois, mais inversement aussi la sensation de composés finis qui ne s'additionnent pas*

²⁸ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 28.

²⁹ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 28 : "*Le malheur des hommes ne vient pas de ses coutumes, de ses conventions, de ses inventions et ni de son industrie, mais de la part de mythe qui s'y mélange et du faux infini qu'il introduit dans ses pensées comme dans ses œuvres. Aux origines du langage, à la découverte du feu et des premiers métaux se joignent la royauté, la richesse et la propriété, mythiques dans leur principe ; aux conventions du droit et de la justice, la croyance aux dieux ; à l'usage du bronze et du fer, le développement des guerres ; aux inventions de l'art et de l'industrie, le luxe et la frénésie*".

³⁰ Epicure, *Lettre à Pythoclès*, §§ 104 et 115.

*comme tels les uns avec les autres*³¹. Ce sont deux manières d'affirmer le multiple et de faire du multiple un objet d'affirmation. L'infini est la détermination intelligible absolue d'une somme dont les éléments ne forment pas un tout, tandis que le fini est la détermination sensible absolue de tout ce qui se compose : la positivité du véritable infini est l'objet de la pensée et la pure positivité du fini est l'objet des sens.

Selon Deleuze, la philosophie est conçue, par Lucrèce, comme une entreprise d'émancipation qui prend la forme d'une éthique : détruire les fictions (il n'y a rien au-delà de la nature : il n'y a donc aucune raison de la redouter) et débarrasser ainsi la pensée de toute transcendance. Le naturalisme nous installe ainsi au milieu des êtres et des choses, dans leur diversité et leur variabilité. On comprend pourquoi le naturalisme de Lucrèce, prolongeant celui d'Epicure, fut jugé scandaleux : par son audace, il allait non seulement à l'encontre des opinions et idées reçues de son temps, mais polémique avec la philosophie idéaliste et réaliste, en installant la pensée dans les simulacres.

Pour conclure, récapitulons les résultats obtenus. Inséparables de la philosophie comme naturalisme, les simulacres sont des émanations et des émissions : ils se forment spontanément à partir des objets, s'en détachent et se regroupent pour former une configuration de ces objets. Les simulacres sont paradoxalement des "fantômes" réels, mais non sensibles. Accumulés dans nos yeux ou pénétrant dans notre esprit, ils produisent les images des objets. Les simulacres sont, en réalité, composés d'atomes subtils et ténus, qui viennent frapper la pensée pour en faire une vision mentale dont les opérations sont de nature matérielle. Même s'ils sont fiables, ils produisent, en vertu de leur extrême rapidité ("*en dessous du minimum sensible*"), le "*mirage d'un faux infini dans les images qu'ils forment*", exprimé dans les mythes : ils font ainsi naître une double illusion (la capacité

³¹ Deleuze, "Lucrèce et le naturalisme", article cité, p. 28.

infinie de plaisirs et la possibilité infinie de tourments), en figeant le simulacre dans l'image de l'objet. La tâche assignée à la philosophie comme naturalisme est, dès lors, de démystifier, de dénoncer le mythe comme expression du faux infini et du trouble de l'âme et de restituer à la nature toute sa positivité (en percevant les simulacres en eux-mêmes, et non en leur image sensible). Il s'agit là d'une véritable réhabilitation des simulacres que le platonisme avait condamné au silence.

b- Klossowski : la fonction dépersonnalisante et dissolvante des simulacres.

Le deuxième article, "Pierre Klossowski ou les corps-langage"³², paru en 1965, porte sur l'œuvre de P. Klossowski, dans laquelle le monde des simulacres s'oppose à celui des identités. Selon Deleuze, c'est le passage de l'intensité à l'intentionnalité, du signe au sens ; le simulacre comme intensité devient phantasme.

Dans cet article, Deleuze insiste sur la fonction dépersonnalisante et dissolvante du simulacre et en fait le principe même de l'œuvre de Klossowski. En effet, le but du simulacre est s'assurer la perte de l'identité personnelle, de dissoudre le moi. Dans son exploration de l'identique, Klossowski découvre, selon Deleuze, que le Même s'écarte de soi pour faire apparaître les figures étranges des simulacres, des doubles. Mais, l'identité ne précède pas ses simulations : c'est au contraire le Même qui procède du double, comme par un effet d'optique. Chez Klossowski, l'expérience du simulacre provoque la crise de l'identité personnelle, du Moi comme substance : c'est une expérience de dépossession de soi qui s'oppose à la pensée dialectique. En effet, le monde klossowskien des simulacres constitue une résistance à la dialectique hégélienne et contribue au projet philosophique de la modernité, marqué par son anti-hégélianisme, c'est-à-dire sa résistance à la représentation

³² Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", in *Revue Critique*, n° 214 (mars 1965), p. 201-219.

qui présuppose le primat de l'identité. L'expérience du simulacre conduit donc à la dissolution des identités et à la découverte de forces qui agissent sous la représentation de l'identique : lorsque l'identité se défait, montent les simulacres. C'est ce que Deleuze se donne pour tâche d'établir dans cet article.

Selon Deleuze, l'œuvre de Klossowski³³ participent de plusieurs dimensions : "*fantasme, comédie et pantomime, dessin et photographie, théologie et métaphysique, roman et pourquoi pas pornographie supérieure*". Mais ce qui fait la profondeur et l'originalité de l'œuvre de Klossowski, c'est qu'elle est construite sur une réflexion du corps et du langage : l'argumentation la plus abstraite est une mimique, tandis que la pantomime des corps est un enchaînement de syllogismes. Corps et langage constituent ainsi deux pôles : au pôle du corps, Klossowski conçoit la pantomime comme essentiellement perverse et ayant la forme d'une articulation disjonctive ; au pôle du langage, le raisonnement est conçu comme étant d'essence théologique et ayant la forme du syllogisme disjonctif. Ce point de départ provient, selon Deleuze, de ce que le développement du corps ainsi que le raisonnement procèdent par cascades. En effet, on dirait que le corps hésite et procède par dilemmes³⁴ : le corps est un syllogisme disjonctif. Il en va de même pour le langage, dans lequel le raisonnement procède par cascades, hésite et bifurque à chaque niveau : le langage est un œuf en voie de différenciation. C'est pourquoi le corps recèle un langage caché, tandis que le langage forme un corps glorieux.

³³ Dans l'œuvre de Klossowski, les livres sollicités par Deleuze sont de deux sortes : d'une part, les œuvres romanesques - La trilogie des *Lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1995 (qui regroupe : *Roberte, ce soir*, Paris, Minuit, 1954 ; *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Minuit, 1959 ; *Le souffleur*, Paris, Pauvert, 1960) - et *Le Baphomet*, Paris, Mercure de France, 1965 ; d'autre part, un essai : *Un si funeste désir*, Paris Gallimard, 1963 et un article sur Nietzsche : "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour", in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° VI, Minuit, 1967, p. 227-244.

³⁴ Dans la *Logique du sens*, Deleuze reviendra sur ce point : "*Par exemple, les biologistes nous apprennent que le développement du corps procède en cascade : un bourgeon de membre est déterminé comme patte, avant de l'être comme patte droite, etc. On dirait que le corps animal hésite ou procède par dilemmes. De même, le raisonnement va par cascades, hésite et bifurque à chaque niveau*" (LS, p. 325).

Pour comprendre cette réflexion du corps et du langage, sur laquelle est bâtie l'œuvre de Klossowski, Deleuze insiste sur la double découverte faite par notre époque : elle découvre à la fois la perversion et la théologie. Elle découvre la perversion, lorsqu'elle cherche la forme qui peut être remplie par des descriptions sexuelles et des récits obscènes. Cependant, cette forme les rend possible, sans avoir besoin d'être remplie pour être perverse. Car, ce qu'on appelle pervers, c'est la puissance d'hésitation dans les corps³⁵. Notre époque découvre également la théologie, quand elle cherche la forme qui peut être remplie par les croyances. De même, cette forme les rend possible, sans avoir besoin d'être remplie pour être théologique. Car, ce qui est théologique, c'est la manière dont des entités non existantes (Dieu ou l'Antéchrist) animent le langage et lui forment ce corps glorieux qui se divise en disjonctions. En d'autres termes, la perversion est la puissance propre du corps, tandis que l'équivocité est la puissance de la théologie : elles se réfléchissent l'une dans l'autre. D'où le caractère étonnant de l'œuvre de Klossowski : l'unité de la pornographie et de la théologie. C'est ce qu'il faut appeler pornologie et qui permet à Klossowski de dépasser la métaphysique : l'argumentation mimique et la pantomime syllogistique, le dilemme dans les corps et la disjonction dans le syllogisme. C'est ce qui fait, selon Deleuze, de cette œuvre une "*prodigieuse théo-pornologie*" qui est, en même temps, une philosophie profonde et nouvelle.

Dans cet article, Deleuze se donne pour tâche d'éclairer cette étonnante théo-pornologie et de dégager, plus profondément, les traits de la philosophie de Klossowski.

La découverte de la perversion.

³⁵ Dans la *Logique du sens*, Deleuze ajoute : "*Cette patte qui n'est ni droite, ni gauche, cette détermination par cascades, cette différenciation ne supprimant jamais l'indifférencié qui se divise en elle, ce suspens qui marque chaque moment de la différence, cette immobilisation qui marque chaque moment de la chute*" (LS, p. 326).

Selon Deleuze, l'œuvre de Klossowski se présente d'abord comme une pornologie qui est entendue comme une "pornographie supérieure"³⁶. Le néologisme "pornologie" est forgé pour désigner la projection de la pornographie dans le champ de la philosophie. D'ordinaire, les philosophes ne parlent pas de pornographie, qu'ils jugent vulgaire. La littérature pornographique est une littérature généralement réduite à des descriptions obscènes, impudiques et indécentes, qui heurtent par leurs représentations grossières de la sexualité. En principe, la sexualité, c'est ce dont on ne parle pas. Longtemps, dans la littérature pornographique, l'écriture a associé violence et sexualité, "de façon rudimentaire", comme Deleuze le montrera, deux ans plus tard, dans *Présentation de Sacher-Masoch*³⁷.

Aujourd'hui, il en va autrement, selon Deleuze : on sait depuis longtemps que la pornologie existe. Mais celle-ci accède désormais à une "nouvelle conscience de soi", notamment avec Gombrowicz. Dans son œuvre intitulée *La Pornographie*, Gombrowicz propose un "roman pervers" qui ne comporte aucun récit obscène, aucune description audacieuse. En effet, la perversité ne relève pas du récit obscène. Selon Gombrowicz, ce qui est pervers, c'est "la puissance d'hésitation dans le corps". Le roman pervers montre ainsi des corps suspendus qui hésitent et qui tombent, dans un mouvement figé. Mais, selon Deleuze, dans l'œuvre de Klossowski, la technique est tout autre. Il y a des récits obscènes et des descriptions audacieuses, dont la présence a pour fonction de "remplir" l'hésitation des

³⁶ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 200 : "La pornologie, la pornographie supérieure, on sait depuis longtemps qu'elle existe. Mais, peut-être aujourd'hui, prend-elle une nouvelle conscience de soi. Gombrowicz a pu intituler *La pornographie un roman pervers qui ne compte aucun récit obscène, aucune description audacieuse*".

³⁷ Deleuze reprend le thème de la pornologie comme pornographie supérieure, dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967, p. 17-22 : "On appelle littérature pornographique une littérature réduite à quelques mots d'ordre (fais ceci, cela..), suivis de descriptions obscènes. Violence et érotisme s'y rejoignent donc, mais de façon rudimentaire (...) Pourtant, si l'œuvre de Sade et celle de Masoch ne peuvent passer pour pornographiques, si elles méritent un plus haut nom comme celui de 'pornologie', c'est parce que leur langage érotique ne se laisse pas réduire aux fonctions élémentaires du commandement et de la description".

corps. Bien plus, cette fonction est linguistique : il ne s'agit pas de "*parler des corps tels qu'il sont avant le langage ou hors du langage*", mais d'en parler avec des mots pour "*former un 'corps glorieux' pour un pur esprit*"³⁸. Cela signifie, pour Deleuze, qu'il n'y a "*pas d'obscène en soi*" chez Klossowski. L'obscène n'est pas l'intrusion du corps dans le langage : l'obscène, c'est leur commune réflexion, c'est-à-dire à la fois l'acte du langage qui fabrique un nouveau corps pour l'esprit et l'acte par lequel le langage se dépasse lui-même, en réfléchissant un corps. Autrement dit, le langage est mis en rapport avec sa propre limite, avec une sorte de non-langage³⁹. Selon Deleuze, le problème du langage, tel qu'il est posé par Klossowski, nécessite, pour en comprendre toute la portée, l'évaluation des trois degrés de cette nouvelle perversité : d'abord, le rapport entre la vue et la parole ; ensuite, le rapport plus profond du corps au langage (un point du corps comme centre où le langage se forme) ; enfin, dans ce rapport plus profond, le corps et le langage animent une logique secrète, en se répartissant en un dilemme (ou bien... ou bien...). Examinons ces trois degrés de perversité.

Premier degré de perversité.

Le premier degré de perversité est le rapport fondamental entre la vue et la parole, dans lequel prend place le simulacre. Selon Deleuze, la fonction de la vue consiste, pour Klossowski, à "*doubler, dédoubler, multiplier*", c'est-à-dire à assurer la perte de l'identité personnelle, à dissoudre le moi. En effet, voir désigne une "*pure vision*", c'est-à-dire "*une vision des reflets qui multiplient ce qu'ils reflètent*" : ces reflets donnent au voyeur une

³⁸ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 200. Rappelons que, pour le christianisme, les corps glorieux sont l'état des corps des bienheureux après la résurrection, à l'image du corps supplicié du Christ ressuscité.

³⁹ Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, p. 120-121 : "*La description réitérée de l'acte charnel non seulement rend compte de la transgression, elle est elle-même une transgression du langage par le langage*", cité par Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 200.

participation plus réelle que s'il éprouvait lui-même les passions dont il surveille seulement le "double" ou la réflexion sur les visages d'autrui. Dans *La révocation*, par exemple, en instaurant la loi d'hospitalité, Octave "donne" sa femme Roberte à des invités : *"il s'agit pour lui de multiplier l'essence de Roberte, de créer autant de simulacres et de reflets de Roberte qu'il y a de personnes entrant en rapport avec elle et d'inspirer à Roberte une sorte d'émulation avec ses propres doubles"*⁴⁰. Grâce à ces doubles, Octave-voyeur possède et connaît mieux Roberte que s'il la gardait, simplifiée, pour lui-même⁴¹. La possession visuelle signifie qu'on ne possède bien que ce qui est déjà possédé, non seulement par un autre, mais par les esprits. En d'autres termes, on ne possède bien que ce qui est mis hors de soi, *"dédoublé, reflété sous le regard, multiplié par les esprits possessifs"*. En somme, posséder, c'est donner à posséder et voir ce donné se multiplier dans le don. Mais pourquoi doubler, dédoubler, multiplier, est-ce dissoudre le moi ? Selon Deleuze, *"le moi n'est 'dissolu' que parce que, d'abord, il est dissous"* et cela, de deux façons : le "moi regardé" perd son identité sous le regard qui le multiplie ; le "moi regardant" perd aussi son identité, en se mettant hors de soi à force de regarder, en se multipliant dans le regard⁴².

Apparaît alors la complicité de la vue et de la parole : face à des doubles, des simulacres, des reflets, que faire sinon en parler ? Selon Deleuze, ce qui ne peut être que vu ou entendu (mais jamais confirmé par un autre organe), ce qui peut être l'objet d'un oubli dans la mémoire, d'un unimaginable dans l'imagination, d'un impensable dans la pensée, on ne peut qu'en parler. Dès lors, le langage est l'ultime simulacre, le double qui exprime tous

⁴⁰ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 201.

⁴¹ Klossowski, *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Minuit, 1959, p. 38 : *"Il fallait que Roberte prit goût à elle-même, qu'elle fut curieuse de se retrouver dans celle que j'élaborais avec ses propres éléments et que peu à peu elle voulût, par une sorte d'émulation avec son propre double, surpasser même les aspects qui s'ébauchaient dans son esprit : il importait donc qu'elle fût constamment entourée de jeunes gens en quête de facilité, d'hommes désœuvrés"*.

⁴² Dans *La révocation de l'Edit de Nantes*, le projet pervers d'Octave sur Roberte est le suivant : *"L'amener à se prévoir quand elle était vu ... l'inciter à détacher ses gestes de ce sentiment de soi, sans jamais se perdre de vue ... les lui faire attribuer à son reflet jusqu'à se mimer en quelque sorte elle-même"*.

les doubles. La parole est la seule activité correspondant à la passivité de la vue : elle est notre conduite active à l'égard des reflets et des doubles pour les recueillir ou les susciter. C'est pourquoi, comme la vue, la parole est perverse : il ne s'agit pas de parler, comme les enfants, *aux* doubles ou *aux* simulacres ; il faut parler *des* doubles et *des* simulacres, aux esprits. Ainsi, dès qu'on "nomme" quelque chose ou quelqu'un, on le "dénonce" aussi. Autrement dit, on fait surgir, sous ce nom, la multiplicité du dénommé, on dédouble, on réfléchit ce quelque chose ou ce quelqu'un. Sous le même mot, on donne beaucoup de choses à voir. De même, voir donne à un regard beaucoup de choses à parler. C'est pourquoi, selon Deleuze, on ne parle jamais à quelqu'un, mais on parle de quelqu'un à une puissance apte à le réfléchir, à le dédoubler : "*On ne le nomme pas, sans le dénoncer à un esprit comme étrange miroir*". Nommer Roberte, par exemple, c'est la dénoncer à l'esprit, pour que l'esprit révèle ce qu'elle cache⁴³. Que la vue induise la parole ou que la parole conduise à la vue, il y a toujours à la fois multiplication et réflexion, de ce qui est vu et de ce qui est parlé, de celui qui voit et de celui qui parle. Celui qui parle participe et même commande la "*grande dissolution des Moi*"⁴⁴.

A ce propos, Deleuze mentionne "*le plus bel article*" jamais écrit sur Klossowski : "*La prose d'Actéon*" de Foucault⁴⁵. Dans cet article, qui fait écho à l'article de Deleuze, Foucault analyse avec précision le jeu des doubles et des simulacres, de la vue et du langage dans l'œuvre de Klossowski : à des catégories de la vue (simulacre, similitude, simulation), correspondent des catégories du langage (évocation, provocation, révocation). Tandis que la vue dédouble ce qu'elle voit et multiplie le voyeur, le langage dénonce ce qu'il dit et multiplie le parleur. Foucault montre que Klossowski renoue avec l'expérience chrétienne :

⁴³ Klossowski, Roberte, ce soir, in *Les lois de l'hospitalité*, p. 121. : "*Car justement Roberte m'échappe au point qu'il me faille invoquer le pur esprit, pour que la prenant pour objet, lui-même me révèle ce qu'elle cache*".

⁴⁴ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 202.

⁴⁵ Foucault, "La prose d'Actéon", in *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Paris, Gallimard, p. 354-365.

celle de la tentation et de l'insinuation du Double⁴⁶. Il montre notamment que, dans l'œuvre de Klossowski, la manifestation des dieux grecs "double" l'expérience chrétienne. En effet, de la face obscure et secrète de l'expérience chrétienne (la tentation comme insinuation du double : "*Dieu qui ressemble si fort au Diable qui imite si bien Dieu*"), Klossowski découvre la théophanie des dieux grecs, comme si elle en était le double : la déesse "*Diane pactise avec un démon intermédiaire entre les dieux et les hommes pour se manifester à Actéon. Par son corps aérien, le Démon simule Diane dans sa théophanie et inspire à Actéon le désir et l'espoir insensé de posséder la déesse. Il devient l'imagination et le miroir de Diane*". L'ultime métamorphose d'Actéon le transforme en Bouc impur et profanateur, "*comme si, dans la complicité du divin avec le sacrilège, quelque chose de la lumière grecque sillonnait en éclair le fond de la nuit chrétienne*"⁴⁷.

Selon Foucault, Klossowski se trouve à la croisée de deux chemins venant du Même : celui des théologiens et celui des dieux grecs. En effet, avec Klossowski, c'est à la fois le retour des dieux et le glissement du Démon dans la nuit⁴⁸. L'expérience de Klossowski se situe donc là : dans un monde où règnerait le malin génie qui n'aurait pas trouvé son dieu,

⁴⁶ Selon Foucault, Klossowski restitue l'expérience chrétienne, perdue depuis longtemps, dans laquelle le Démon, ce n'est pas l'Autre, mais plutôt "*le Même, l'exactlyment ressemblant*" (p. 354). C'est l'expérience de la "*tentation d'éprouver la tentation*" sur le mode de l'indiscernable. Et si le Diable, l'Autre, était le Même ? Et si la Tentation était l'insinuation du Double ? Et si l'Histoire éternelle n'était pas simplement la même, mais l'identité de ce Même : à la fois imperceptible décalage et étreinte du non-dissociable ? Aller au Sabbat, est-ce se livrer au Diable ou se vouer au simulacre du Diable que Dieu envoie aux hommes pour les tenter ? A moins que Dieu n'ait pris lui-même le visage du Diable pour obnubiler l'esprit de ceux qui ne croient pas à sa toute puissance. Dans ces tours et détours, se multiplient les jeux périlleux de l'extrême similitude : "*Dieu qui ressemble si fort au Diable qui imite si bien Dieu*" (p. 355). Selon Foucault, c'est le grand péril des Identités, auquel le Malin Génie mettra fin à l'âge classique. Avec Descartes, le Malin Génie, dans la III^e Méditation, est ce qui ressemble le plus à Dieu, son jumeau qui peut imiter tous ses pouvoirs. Le Malin Génie réduit ainsi au silence l'inquiétude des simulacres.

⁴⁷ Foucault, "La prose d'Actéon", in *Dits et écrits*, I, 1954-1975, Paris, Gallimard, p. 355. Voir en particulier le commentaire foucauldien du *Bain de Diane* de Klossowski (p. 363).

⁴⁸ Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, p. 22-23 : "*Que dirais-tu si un jour, une nuit, un démon se glissait dans ta solitude et te disait : Cette vie telle que tu la vis maintenant et telle que tu l'as vécue, tu devras la vivre encore une fois et d'innombrables fois ; et il n'y aura rien de nouveau en elle, si ce n'est que chaque douleur et chaque plaisir, chaque pensée et chaque gémissement et tout ce qu'il y a d'indiciblement petit et grand dans ta vie devront revenir pour toi et le tout dans le même ordre et la même succession - cette araignée-là également, cet instant-ci et moi-même. L'éternel sablier ...*"

ou qui pourrait aussi se faire passer pour Dieu, ou qui peut-être serait Dieu lui-même. Ce monde est notre monde, *"un monde qui serait le même que le nôtre, à ceci près justement qu'il est le même"*. Dans cet écart imperceptible du Même, un mouvement infini trouve son lieu de naissance. Mais ce mouvement est parfaitement étranger à la dialectique, pour Foucault. Car il ne s'agit pas de l'épreuve de la contradiction, ni du jeu de l'identité affirmée, puis niée. L'égalité $A = A$ s'anime d'un mouvement intérieur et sans fin qui écarte chacun des deux termes de sa propre identité et les renvoie l'un à l'autre par le jeu de cet écart lui-même. Dès lors, un espace est en train de s'ouvrir.

Avant d'envisager l'ouverture de cet espace et puisque toutes les figures mises en mouvement dans le langage de Klossowski sont des simulacres, il convient de préciser ce que sont les simulacres pour Foucault. Selon lui, il faut établir un partage rigoureux entre signes et simulacres, en fonction des domaines linguistique et religieux.

Pour les linguistes, selon Foucault, le signe ne détient son sens que par le jeu de tous les autres signes. Il n'a pas de rapport autonome et immédiat avec ce qu'il signifie. Il vaut non seulement par son contexte, mais aussi par toute une étendue virtuelle qui se déploie comme en pointillé sur le même plan que lui : par l'ensemble de tous les signifiants qui définissent la langue à un moment donné, le signe est contraint de dire ce qu'il dit.

Dans le domaine religieux, en revanche, le signe a une autre structure. En son essence, il est simulacre, pour Foucault : *"ce qu'il dit, il le dit par une profonde appartenance à l'origine, par une consécration"*. Ainsi, tout arbre, dans l'Écriture, renvoie à l'arbre de la Croix. Une telle figure possède une double propriété : ne désigner aucun sens, mais se rapporter à un modèle⁴⁹ et être lié à l'histoire d'une manifestation qui n'est jamais achevée. Un tel signe est suspendu à un avenir qu'il répète d'avance et qui se répètera à son tour en

⁴⁹ Foucault, *op.cit.*, p. 358 : le signe se rapporte à un modèle, c'est-à-dire à un "simple" dont il serait "le double", mais qui le reprendrait en soi comme sa diffraction et son transitoire dédoublement.

pleine lumière : "il dit ceci puis cela, ou plutôt il disait déjà, sans qu'on ait pu le savoir, ceci et cela". Dans son essence, un tel signe est simulacre : il dit tout simultanément et simule sans cesse autre chose que ce qu'il dit. Selon Foucault, il offre une image dépendant d'une vérité toujours en recul (*Fabula*) et lie dans sa forme, comme dans une énigme, les avatars de la lumière qui lui adviendra (*Fatum*) - *Fabula* et *Fatum* renvoient, tous deux, à l'énonciation première d'où ils viennent, à cette racine que les Latins entendent comme parole, et où les Grecs voient, de plus, l'essence de la visibilité lumineuse. C'est pourquoi les signes et les simulacres doivent être rigoureusement distingués : ils ne relèvent pas de la même expérience, même s'il leur arrive parfois de se superposer. Le simulacre ne détermine pas un sens : "il est de l'ordre de l'apparaître dans l'éclatement du temps". La religion grecque ne connaissait sans doute que les simulacres. Mais lire ces simulacres comme des signes, c'est une lecture tardive où les dieux grecs s'étaient déjà effacés. L'exégèse chrétienne a hérité de cette interprétation.

Aujourd'hui, Klossowski retrouve les prestiges et les profondeurs du simulacre pour Foucault. Les simulacres ne sont ni des choses, ni des traces, ni des belles formes immobiles (telles les statues grecques) : ce sont des êtres humains. En effet, dans le monde de Klossowski, les objets sont rares et forment des relais entre les hommes dont ils sont le double ou la pause précaire (portraits, photographies, vues stéréoscopiques, etc.). En revanche, les Hommes-simulacres prolifèrent : peu nombreux dans *Roberte, ce soir*, ils se multiplient dans *La Révocation*, et surtout dans *Le Souffleur*, au point que ce dernier texte, presque allégé de tout décor qui pourrait porter des signes stables et offerts à l'interprétation, ne forme plus qu'un emboîtement successif de dialogues. En effet, les hommes sont des simulacres bien plus vertigineux que les visages peints des divinités. Ce sont des êtres parfaitement ambigus puisqu'ils parlent, font des gestes, adressent des clins

d'œil, agitent leurs doigts et surgissent aux fenêtres comme des sémaphores (pour lancer des signes ou donner l'impression qu'ils en envoient, alors qu'ils font seulement des simulacres de signes). Avec de tels personnages, on n'a point affaire aux êtres profonds et continus de la réminiscence, mais à des êtres voués à un profond oubli, à cet oubli qui permet le surgissement du Même dans le "sous-venir". En eux, tout se fragmente, éclate, s'offre et se retire dans l'instant. En eux, l'oubli veille sur l'Identique. Ils ne signifient rien, ils se simulent eux-mêmes.

Cette distinction entre signes et simulacres permet de revenir, avec Klossowski, à la découverte de l'espace qui s'ouvre. Selon Foucault, Klossowski invente *"un espace de simulacre qui est sans doute le lieu contemporain, mais encore caché, de la littérature"*. Il écrit une œuvre qui "découvre" : *"l'être de la littérature"* concerne *"cet espace du double, ce creux du simulacre où le christianisme s'est enchanté de son Démon, et où les Grecs ont redouté la présence scintillante des dieux avec leurs flèches"*. C'est cette distance et cette proximité du Même où nous rencontrons désormais notre seul langage.

Le commentaire de Foucault permet de saisir sa proximité avec Deleuze, à propos de l'œuvre de Klossowski. Tous deux insistent sur sa conception du Même, d'inspiration nietzschéenne, sa conception du double et du simulacre et de l'espace que ce dernier ouvre comme "lieu de la littérature".

Deuxième degré de perversité.

Pour Deleuze, un second degré de perversité surgit dans le rapport entre le corps et le langage eux-mêmes. On sait depuis longtemps que les corps parlent. Mais l'originalité de Klossowski consiste à *"désigner un point qui est presque le centre où le langage se forme"*⁵⁰.

⁵⁰ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 203.

En invoquant le rhéteur latin Quintilien, il soutient que le corps est capable de gestes qui font entendre le contraire de ce qu'ils indiquent. De tels gestes sont l'équivalent, dans le langage, de ce qu'on appelle des solécismes⁵¹. Par exemple, dans *Roberte, ce soir*, Klossowski montre qu'un bras repousse un agresseur, pendant que l'autre bras attend et semble l'accueillir, ou qu'une même main repousse, mais ne peut pas le faire sans ouvrir sa paume. De même, dans *La révocation*, Klossowski présente Octave comme un collectionneur de tableaux secrets de Tonnerre, peintre imaginaire qui sait que la peinture est dans le solécisme des corps. C'est ce que confirment les dessins de Klossowski, dans lesquels la main est surdéterminée comme organe du solécisme, au détriment de l'organe sexuel indéterminé.

Quelle est précisément la positivité de la main, de son "geste en suspens" ? Chez Klossowski, un tel geste est l'incarnation d'une puissance intérieure au langage, c'est-à-dire le dilemme, la disjonction, le syllogisme disjonctif. Or, selon Deleuze, le dilemme est toujours "en cascade" : il saute d'un étage à un autre, à la manière des déterminations du corps, comme nous l'apprennent les biologistes, mentionnés plus haut. Dès lors, le dilemme en cascade et le geste en suspens représentent aussi bien la détermination du corps et le mouvement du langage. Leur élément commun est la réflexion.

Bien plus, le corps est langage, car il est essentiellement "flexion". Dans la réflexion, la flexion corporelle est comme dédoublée, scindée, opposée à soi, reflétée sur soi : elle apparaît enfin pour elle-même, libérée de tout ce qui la cache ordinairement. Par exemple, dans une grande scène de *La révocation*, Roberte plonge ses longues mains dans le tabernacle et les sent saisies par deux longues mains, tellement semblables aux siennes.

⁵¹ Klossowski, *La révocation de l'Edit de Nantes*, Paris, Minuit, 1959, p. 14-15. Le solécisme est ordinairement entendu comme une erreur de syntaxe. Mais, selon Quintilien, le solécisme est applicable au geste : par un mouvement de la tête ou de la main, on peut faire entendre le contraire de ce qu'on dit.

Mais si le corps est flexion, le langage l'est aussi. Il faut une réflexion des mots, dans les mots, pour qu'apparaisse le caractère flexionnel de la langue, enfin libéré de tout ce qui le recouvre et le cache. Ce point est mis en lumière par Klossowski dans son admirable traduction de *l'Enéide* de Virgile : la recherche stylistique doit faire jaillir l'image à partir d'une flexion réfléchie dans deux mots, opposée à soi, reflétée sur soi dans les mots. C'est la puissance positive d'un "solécisme" supérieur qui constitue, dans le heurt et la copulation des mots, la force de la poésie⁵². Si le langage imite le corps, ce n'est pas par l'onomatopée, mais par la flexion. Si les corps imitent le langage, ce n'est pas par les organes, mais par les flexions. C'est pourquoi il y a toute une pantomime intérieure au langage. De même, il y a tout un récit intérieur au corps. Si les gestes parlent, c'est d'abord parce que les mots miment les gestes. La syntaxe de Klossowski est faite de cascades et de suspens, de flexions réfléchies. Dans la flexion, il y a cette double transgression : du langage par la chair et de la chair par le langage⁵³. Klossowski a su en tirer un style, une mimétique, à la fois une langue et un corps particulier.

Troisième degré de perversité.

Surgit enfin un troisième degré de perversité dans le rapport profond du corps et du langage. La logique secrète de Klossowski est animée par la répartition du corps et du

⁵² Dans la Préface de sa traduction de *l'Enéide* de Virgile (Paris, Gallimard, 1964), Klossowski écrit : "*Le poème épique de Virgile est en effet un théâtre où ce sont les mots qui miment les gestes et les états d'âme des personnages, de même que par leurs agencements, ils miment aussi les accessoires propres à l'action. Ce sont les mots qui prennent une attitude, non pas le corps ; qui se tissent, non pas les vêtements ; qui scintillent, non pas les armures ; qui grondent, non pas l'orage ; qui menacent, non pas Junon ; qui rient, non pas Cythérée ; qui saignent, non pas les plaies. C'est par la machinerie des similitudes, des métaphores, que les gestes et les émotions des protagonistes ainsi mimés se réfèrent selon un rythme régulier aux phénomènes naturels et surnaturels d'une quotidienneté fabuleuse. Car ce fond, sur lequel se détache tel détail de premier plan, demeure la seule raison de l'action humaine : la résonance. Le mouvement vrai n'est pas dans l'action, mais dans la mélodie interne, le tableau dans des accords et dans des images contrastées, mais les images elles-mêmes jaillissent du choc des mots, non pas en ce qu'ils désigneraient quelque chose, quand même il s'agirait de 'boucliers entrechoqués', mais en ce que les syllabes d'un mot à l'autre se heurtent ou copulent pour une valeur de coloris ou de sonorité"* (p. 15-16).

⁵³ Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, p. 120-121.

langage en un dilemme, exprimé par le syllogisme disjonctif (ou bien... ou bien...). Selon Deleuze, le syllogisme disjonctif est la forme de l'agression par les esprits, dans laquelle l'identité personnelle se perd. Quel est le dilemme ? On peut le résumer dans la formule suivante : ou bien langage pur - silence impur, ou bien langage impur - silence pur⁵⁴.

Considérons le premier membre de la disjonction : ou bien le langage est pur et le silence est impur. Le corps est langage, mais il peut celer ou couvrir la parole qu'il est. Ordinairement, le corps souhaite le silence sur ses œuvres. La parole est alors refoulée dans le corps, mais aussi projetée, déléguée, aliénée : elle devient le discours d'une "belle âme", qui parle des lois et des vertus, mais fait silence sur le corps. Dans ce cas, la parole est soi-disant pure, mais le silence sur lequel elle repose est impur. En se taisant (en couvrant et en déléguant la parole), le corps nous livre aux imaginations silencieuses. Dans *Roberte, ce soir*, par exemple, Octave dit à Roberte : "*Vous n'avez qu'un corps pour couvrir votre parole*"⁵⁵. En effet, Roberte est présidente de la commission de censure : elle parle des vertus et des lois, elle n'a pas tué la "belle âme" en elle. Ses paroles sont pures, mais son silence est impur, car, par son silence même, elle imite les esprits et, par là, les provoque, c'est-à-dire provoque leur agression. Les esprits agissent sur et dans son corps, sous la forme de "*pensées indésirables*". C'est le premier terme du dilemme : ou bien Roberte se tait et provoque l'agression des esprits (son silence est d'autant moins pur que sa parole l'est davantage).

⁵⁴ Ce dilemme fait écho au passage de l'article "La prose d'Actéon" de Foucault : "*Alors la pure parole du mythe cesse d'être possible. Comment transcrire désormais dans un langage pareil au nôtre l'ordre perdu, mais insistant, des simulacres ? Parole forcément impure, qui tire de telles ombres vers la lumière et veut restituer à tous ces simulacres, par-delà le fleuve, quelque chose qui serait comme un corps visible, un signe ou un être (...)* Le langage de Klossowski, c'est la prose d'Actéon : parole transgressive. Toute parole ne l'est-elle pas, quand elle a affaire au silence. Gide et beaucoup d'autres avec lui voulaient transcrire un silence impur dans un langage pur, ne voyant sans doute pas qu'une telle parole ne détient sa pureté que d'un silence plus profond, qu'elle ne nomme pas mais qui parle en elle, malgré elle - la rendant par là trouble et impure. Nous savons maintenant, depuis Bataille et Blanchot, que le langage doit son pouvoir de transgression à un rapport inverse, celui d'une parole impure à un silence pur et que c'est dans l'espace indéfiniment parcouru de cette impureté que la parole peut s'adresser à un tel silence." (Foucault, article cité, p. 363-364)

⁵⁵ Klossowski, *Roberte, ce soir*, op.cit., p. 170.

Ou bien le langage est impur et le silence est pur. Il faut un langage impur, obscène, impie, pour que le silence soit pur et que le langage soit pur langage qui repose dans le silence. "*Parlez et nous disparaissions*", disent les esprits à Roberte⁵⁶. Klossowski ne veut pas dire que parler évite de "*penser à de vilaines choses*". De même que le langage pur, qui fait un silence impur, est une provocation de l'esprit par le corps, le langage impur qui fait le silence pur est une révocation du corps par l'esprit. Ce qui est révoqué dans le corps, c'est son intégrité et, par là, l'identité de la personne est comme suspendue, volatilisée.

On pressent ainsi que le dilemme corps - langage s'établit, en fait, entre deux rapports du corps et du langage. Le premier rapport "langage pur - silence impur" désigne un faux rapport, où le langage réunit l'identité d'une personne et l'intégrité d'un corps dans un moi responsable, mais fait silence sur toutes les forces qui dissolvent ce moi. Dans le deuxième rapport "langage impur - silence pur", le langage devient une de ces forces, se charge de toutes ces forces et fait accéder le corps désintégré, le moi dissous, à un silence qui est celui de l'innocence. Autrement dit, l'alternative se situe entre deux puretés, entre la fausse pureté (celle de la responsabilité et de la mémoire) et la vraie pureté (celle de l'innocence et de l'oubli).

La découverte de la théologie.

Plus profondément, la nature du dilemme est théologique pour Deleuze. Dans son œuvre, Klossowski met en scène une étrange théologie. Elle apparaît d'abord, dans *Roberte, ce soir*, où Octave est professeur de théologie. Dans *Le Baphomet* ensuite, dans lequel les dilemmes du corps-langage dépendent de la théologie. Dans *Le Baphomet* enfin, ce roman

⁵⁶ Klossowski, *Roberte, ce soir*, op.cit., p. 145.

de théologie qui oppose le système de Dieu et le système de l'Antéchrist comme les deux termes d'une disjonction fondamentale.

Dans *Le Baphomet*, qui donne les clés des livres précédents, Klossowski distingue deux ordres, celui de Dieu et celui de l'Antéchrist. Considérons le premier terme de la disjonction : l'ordre de Dieu. L'ordre de la création divine tient aux corps : il est suspendu à eux. En effet, dans l'ordre de Dieu, qui est l'ordre de l'existence, les corps donnent ou plutôt imposent aux esprits deux propriétés fondamentales : *"l'identité et l'immortalité, la personnalité et la résurrectabilité, l'incommunicabilité et l'intégrité"*. Précisons le sens de ces propriétés. L'ordre de Dieu impose l'identité, c'est-à-dire à la fois l'identité de Dieu (fondement ultime), l'identité du monde (milieu ambiant), l'identité de la personne (instance bien fondée), l'identité du corps (base) et l'identité du langage (puissance de désigner tout le reste). L'incommunicabilité est le principe selon lequel *"l'être d'un individu ne saurait s'attribuer à plusieurs individus, et qui constitue proprement la personne identique à elle-même"*. La fonction privative de la personne est, dès lors, de *"rendre notre substance inapte à être assumée par une nature soit inférieure, soit supérieure à la nôtre"*⁵⁷. L'esprit acquiert ainsi la personnalité en tant qu'il est incarné, lié à un corps : lorsque l'esprit est séparé du corps, dans la mort, il retrouve sa puissance équivoque et multiple. De même, l'esprit acquiert l'immortalité, lorsqu'il est ramené à son corps, car la résurrection des corps est la condition de survie de l'esprit : libéré de son corps, l'esprit cesserait d'exister, mais "subsisterait" dans son inquiétante puissance. C'est pourquoi la mort et la duplicité, la mort et la multiplicité sont les vraies déterminations ou événements de l'esprit. Cela signifie que Dieu est l'ennemi des esprits, que l'ordre de Dieu va contre l'ordre des esprits. Dieu doit parier sur les corps, pour instaurer l'immortalité et la personnalité et l'imposer de force aux

⁵⁷ Klossowski, *Roberte, ce soir*, op.cit., p. 127.

esprits : Dieu soumet les esprits à la fonction privative de la personne et à la fonction privative de la résurrection. Aussi Dieu est-il essentiellement le Traître : traître aux esprits, aux souffles, traître qui redouble sa trahison en s'incarnant lui-même pour prévenir leur riposte⁵⁸.

Mais l'ordre de Dieu s'est construit contre un autre ordre (second terme de la disjonction), l'ordre de l'Antéchrist qui subsiste en lui et le ronge. Dans *Le Baphomet*, le grand maître des Templiers est un souffle qui est au service de Dieu : sa mission est de trier les souffles, de les empêcher de se mélanger, en attendant le jour de la résurrection. Cela suppose qu'il y a déjà dans les âmes mortes une certaine "intention rebelle" : se soustraire au jugement de Dieu⁵⁹, en se mélangeant. Pour débusquer ces âmes rebelles, le grand maître dispose de deux moyens. Un moyen inférieur, c'est-à-dire la "*machine à identifier*". Cette machine, c'est "*un serpent d'airain incandescent dans lequel des soufflets versent les âmes qui trahissent ce qui leur reste de personne par des figures qu'elles impriment aux anneaux mobiles du serpent*"⁶⁰. Le moyen supérieur est la divination, l'information secrète. C'est notamment en vertu de ce moyen supérieur que le grand maître reconnaît soudain un souffle qui s'insinue dans ses propres volutes : c'est sainte Thérèse. Ebloui par sa prestigieuse invitée, le grand maître se plaint à elle de la "*complication*" de sa tâche et de la mauvaise volonté des esprits. Loin de compatir, Thérèse lui annonce que le nombre d'élus est clos, que plus personne n'est damnable, ni sanctifiable, que les esprits sont libérés de l'ordre de Dieu et que, dispensés de ressusciter, ils s'apprêtent à pénétrer jusqu'à six ou sept dans un seul corps d'embryon pour se décharger de leur personne et de leur responsabilité.

⁵⁸ Klossowski, *Roberte, ce soir*, op.cit., p. 172 : "*Votre geste, Madame, prouve que vous croyez un peu moins à votre corps, un peu plus à l'existence des purs esprits. Et vous direz avec nous : au commencement était la trahison*".

⁵⁹ Klossowski, *Le Baphomet*, op.cit., p. 54 : "*Les plus anciennes guettent les plus récentes et, se mêlant par affinités, elles s'entendent à effacer les unes dans les autres chacune sa responsabilité propre*".

⁶⁰ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 211.

Thérèse se fait ainsi prophète de la rébellion : elle annonce la mort de Dieu et son renversement. En racontant qu'elle a obtenu, dans sa jeunesse, de nouvelles existences dans d'autres corps pour un jeune théologien qu'elle aimait, Thérèse apporte la preuve que Dieu a renoncé à son ordre, aux mythes de la personne incommunicable et de la résurrection définitive, "*une fois pour toutes*". En vérité, "*un ordre de la perversité a fait éclater l'ordre divin de l'intégrité*"⁶¹ : Dieu ne peut plus garantir aucune identité. C'est la grande "*pornographie*", c'est-à-dire la revanche des esprits à la fois sur Dieu et sur les corps. Lorsque Thérèse annonce au grand maître son propre destin (il ne saura plus trier les souffles), celui-ci est saisi, à la fois, d'une sorte de rage, du désir de châtier Thérèse et par le vertige des dilemmes qui troublent ses volutes (sa conscience a sombré dans de "*déconcertants syllogismes*") : le grand maître insuffle alors le souffle de Thérèse dans le corps ambigu d'un jeune garçon⁶². C'est là l'autre terme du dilemme : le système des souffles ou l'ordre de l'Antéchrist qui s'oppose à l'ordre de Dieu, point par point. Contre l'ordre de Dieu (identité de Dieu, identité du monde, identité de la personne, identité du corps, identité du langage), présenté plus haut, l'ordre de l'Antéchrist est caractérisé par la mort de Dieu, la destruction du monde, la dissolution de la personne, la désintégration des corps et le changement de fonction du langage qui n'exprime plus que des intensités.

En somme, la théologie de Klossowski se déploie, dans *Le Baphomet*, en un curieux roman, qui oppose le système de Dieu et le système de l'Antéchrist dans une disjonction

⁶¹ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 212 : "*En vérité, un ordre de la perversité a fait éclater l'ordre divin de l'intégrité : perversité dans le bas monde, où règne une nature orageuse et exubérante, pleine de viols, de stupres et de travestissements, puisque plusieurs âmes entrent dans le même corps, et qu'une même âme en possède plusieurs ; perversité en haut, puisque les souffles en eux-mêmes se mélangent déjà*".

⁶² Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 212-213 : "*Le grand maître insuffle le souffle de Thérèse dans le corps ambigu d'un jeune garçon : jeune page qui, jadis, avait troublé les Templiers et qu'on avait pendu au cours d'une scène d'initiation. Son corps en lévitation et en rotation, marqué par la pendoison, miraculeusement conservé, réservé pour une fonction qui va bouleverser l'ordre de Dieu, reçoit donc le souffle de Thérèse. Insufflation anale à laquelle répond dans le corps du page une forte réaction génitale*".

fondamentale. Cette fiction permet d'échapper à la forme traditionnelle du dilemme de la théologie entre le Bien et le Mal, en pratiquant la synthèse disjonctive entre deux systèmes antagonistes. Cela signifie que ces deux systèmes sont le même système dédoublé, creusé en lui-même par la venue du Même et de l'Autre⁶³. Autrement dit, le monde des identités où règne Dieu, garant de l'identité du moi et de l'intégrité du corps, est redoublé par le monde de l'Antéchrist, monde des souffles ou simulacres qui subsiste en lui et le ronge et sur lequel règne le Baphomet, ce prince de toutes les modifications. Ces deux systèmes ne sont donc pas alternatifs, mais simultanés.

La philosophie de Klossowski.

Pour Deleuze, la philosophie de Klossowski est tout aussi profonde et originale que les autres aspects de son œuvre : elle est à la fois "*une phénoménologie de l'intention, de l'intensité et de l'intentionnalité*", "*une logique du syllogisme disjonctif*" et "*une éthique de la dissolution du moi*"⁶⁴. Développons chacune de ces trois dimensions.

Une phénoménologie de l'intention, de l'intensité et de l'intentionnalité.

La philosophie de Klossowski est d'abord une phénoménologie de l'intention, de l'intensité et de l'intentionnalité. Pour le comprendre, il faut revenir au système de l'Antéchrist et éclairer ce que sont les "*purs souffles*" ou "*esprits mortels*". Si les souffles ou esprits ne sont pas l'identité de la personne, que sont-ils ? Pour Deleuze, les souffles ont une "*singularité*", une "*individualité*" : ce sont des "*fluctuations formant comme des figures à la crête des ondes*"⁶⁵. Dans la philosophie de Klossowski, les souffles doivent être conçus comme des "*intensités pures*". En effet, c'est sous forme de "*quantités intensives*" que les

⁶³ Foucault, "La prose d'Actéon", in Dits et écrits, I, 1954-1975, Paris, Gallimard, p. 357 : "*La venue simultanée du Même et de l'Autre (simuler c'est, originellement, venir ensemble)*".

⁶⁴ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 216.

⁶⁵ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 213.

esprits morts ont une "*subsistance*", alors qu'ils ont perdu l'"*existence*" (l'extension du corps) : ils ont perdu l'identité du moi, mais sous cette forme, ils sont singuliers, individuels. Selon Deleuze, les intensités ont deux caractères. Suivant le premier caractère, elles comprennent en soi l'inégal ou le différent⁶⁶ : chaque intensité est différence en soi et toutes sont comprises dans la manifestation de chacune. Selon le deuxième caractère, les intensités vont toujours de haut en bas, dans un mouvement de chute, de cascade, d'expiration, de déclinaison, dans lequel, pourtant, elles s'éternisent et se reprennent.

Le premier caractère présente un "*monde d'intentions pures*". En effet, c'est un "*monde de singularités mobiles et communicantes qui pénètrent les unes dans les autres*" : chacune se modifie en modifiant l'autre, chacune se glisse dans l'autre à travers une infinité de modifications⁶⁷. Dans ce monde, l'identité est perdue : loin de faire place à l'identité de l'Un ou à l'unité du Tout, se substitue, à l'identité perdue, une "*multiplicité intense*" et un "*pouvoir de métamorphose*" où des rapports de puissance jouent les uns dans les autres. C'est l'état de "*complicatio*" qui s'oppose à la "*simplificatio*" chrétienne : c'est l'ordre de l'Antéchrist et l'ordre du paganisme.

Le deuxième caractère des intensités, c'est celui de leur mouvement qui va toujours de haut en bas (chute, cascade, expiration, déclinaison) et par lequel elles s'éternisent et se reprennent. Comme chez Nietzsche, les bons mouvements sont descendants pour

⁶⁶ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 207 : Dans *Le Souffleur*, "*il n'y a pas deux femmes qui se ressemblent et qui se font passer pour Roberte : il n'y a pas non plus deux êtres en Roberte, dans la même femme. Mais Roberte désigne en elle-même une 'intensité', elle comprend une différence en soi, une inégalité dont le propre est de revenir et d'être répétée. Bref, le double s'ouvre enfin pour livrer son secret : la répétition ne suppose pas le même ou le semblable, elle n'en fait pas des préalables, c'est elle au contraire qui produit le seul 'même' de ce qui diffère et le seule ressemblance du différent*".

⁶⁷ Dans *La Prose d'Actéon*, Foucault fait écho à Deleuze, en montrant que Klossowski met en lumière la complication, la perméabilité d'un monde où les dieux se plaisent à s'imaginer "dans" l'imagination des hommes : "*Cette superposition de voix qui se soufflent les unes les autres, insinuant leurs paroles dans le discours de l'autre et l'animant sans cesse d'un mouvement, d'un pneuma qui n'est pas le sien ; mais soufflant aussi au sens d'une haleine, d'une expiration qui éteint la lumière d'une bougie ; soufflant enfin au sens où on s'empare d'une chose destinée à un autre (lui souffler sa place, son rôle, sa situation, sa femme*" (p. 365).

Klossowski : la descente dionysiaque s'oppose à l'ascension chrétienne. Aussi le propre de l'intensité est-il de s'affirmer elle-même et, en s'affirmant, affirmer même le plus bas : "*il n'y a pas d'intensité qui ne soit fouilleuse d'un bas-fond*". Apparaissent ici tous les aspects de la pornographie et de la théologie qu'elle implique : c'est la revanche des "*esprits compliqués*" qui opèrent une révocation du corps, une corruption de la chair. Mais révoquer et corrompre signifient ici "*supprimer la subordination de la créature à un seul Moi, et du Moi à un seul corps*". Selon Deleuze, il s'agit, pour Klossowski, de "*libérer l'individualité, la singularité, de l'identité personnelle et de l'unicité du corps ; d'assurer la dissolution du moi, faire de cette dissolution l'objet d'une affirmation supérieure (...) donc de restaurer les droits de la complication contre les simplifications indues et les droits de la descente ou de la déclinaison contre les prétendues ascensions*"⁶⁸. C'est pourquoi Roberte, par exemple, reste figée dans les dilemmes : si elle est contre les "pornographes", elle doit être avec les "scribes du Vatican". La pornographie est l'opération par laquelle le langage se charge de toute la complication et de toute la déclinaison de l'esprit, pour désintégrer le corps et dissoudre le Moi, mais aussi pour leur restituer une vraie profondeur spirituelle comme une multiplicité intense.

Klossowski passe ainsi d'un sens à l'autre de l'*intentio*, c'est-à-dire de l'intensité à l'intentionnalité. L'intensité devient intentionnalité : elle prend pour objet une autre intensité qu'elle comprend et se comprend elle-même, en se prenant pour objet, à l'infini des intensités par lesquelles elle passe. C'est en cela, selon Deleuze, qu'il y a, chez Klossowski, une "phénoménologie" de l'esprit qui emprunte tant à la scolastique qu'à Husserl, tout en traçant sa propre voie. Mais le passage de l'intensité à l'intentionnalité est

⁶⁸ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 214.

aussi bien le passage du signe au sens. Dans son analyse de Nietzsche⁶⁹, Klossowski interprète le "signe" comme la trace d'une fluctuation, d'une intensité, et interprète le "sens" comme le mouvement par lequel l'intensité se vise elle-même en visant l'autre, se modifiant elle-même en modifiant l'autre et revient enfin sur sa propre trace.

Rapporté au monde concret, dans *Le Baphomet*, on devine les contraintes que Dieu doit exercer sur les esprits intenses pour leur imposer l'identité du moi et la base substantielle du corps, ainsi que les deux fonctions "privatives", la personne et la résurrection. Mais, comment les souffles ou esprits ripostent-ils à Dieu qui les traque ? Non seulement, ils se mélangent de plus en plus, s'insinuant et s'insufflant de mieux en mieux, chacun dans les replis de l'autre, en se prenant comme intentions mutuelles. Ils prennent aussi pour objet un corps qui n'est pas le leur, font de ce corps l'objet de leur intention et le donnent "à l'intention" des autres. Déjà, dans *Roberte, ce soir*, Klossowski montrait l'effort d'Octave pour s'insinuer dans Roberte, y glisser son intention (son intense intentionnalité) et, par là, la donner à d'autres intentions. Dans *Le Baphomet*, Klossowski montre Thérèse qui s'insuffle dans le corps du jeune page et qui fait de l'androgynie un dieu suprême ou Baphomet, prince des modifications, s'offrant à l'intention des autres, se donnant à participer aux autres esprits⁷⁰. Le système de l'Antéchrist est le système du simulacre qui s'oppose au monde des identités. Le simulacre révoque l'identité et s'ouvre à sa différence

⁶⁹ Klossowski, "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même", in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° VI, Minuit, 1967, p. 227-244, notamment p. 231-235.

⁷⁰ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 215-216 : "*Thérèse-page, Thérèse-androgynie tente le grand maître avec ironie : au cours de deux métamorphoses, décrites de prodigieuse manière, celui-ci (le grand maître) se transforme en bourdon, en train d'explorer le corps du 'gigantesque pubère'. Le grand maître écume, injurie, rampe, bourdonne, pénètre - tandis que le Baphomet lui dit : 'Je ne suis pas un créateur qui asservit l'être à ce qu'il crée, ce qu'il crée à un seul moi, et ce moi à un seul corps. Des millions de moi que tu opprimes en toi-même sont morts et ont ressuscité des millions de fois en toi, ignorés de ton seul moi ! En vérité, je te le dis : les millions de frères et de sœurs qui sont morts en toi de la haute idée que tu avais de toi-même connaissent mon nom et en renaissent : aucun nom propre ne subsiste au souffle hyperbolique du mien, pas plus que la haute idée que chacun a de soi-même ne résiste au vertige de ma taille'. Second grand moment du Baphomet, où s'affirme au plus haut point une chute vertigineuse*".

et à toutes les différences. C'est ainsi que tous les simulacres montent à la surface pour former des figures mobiles à la crête des ondes d'intensité.

En somme, les souffles opèrent la dissolution du moi et la perte de l'identité personnelle. Sous l'unité figée du Même, du monde de l'identité, le monde des souffles fait éclater la multiplicité mobile et différentielle des intensités. Mais Deleuze, comme Klossowski, refusent de penser la différence selon une dialectique de la négativité par exclusion : la différence est le principe du système foisonnant des intensités. Dès lors, le simulacre n'est plus la dégradation d'une identité originaire, en tant que sa reproduction serait de moindre réalité : le simulacre libère un monde de différences intensives.

Une logique du syllogisme disjonctif.

En opposant le système de Dieu à celui de l'Antéchrist comme les deux termes d'une disjonction fondamentale, Klossowski développe une "*logique du syllogisme disjonctif*", en reprenant une thèse de Kant sur la théologie⁷¹. Pour comprendre la portée du syllogisme disjonctif⁷², il faut revenir à cette thèse de Kant, dans laquelle Dieu est présenté comme le maître du syllogisme disjonctif⁷³. Cette thèse repose, chez Kant, sur le lien entre les Idées et le syllogisme. En effet, pour Kant, la raison se définit, non d'abord par les Idées, mais par une certaine manière de traiter les concepts de l'entendement. Autrement dit, un concept étant donné, la raison en cherche un autre qui, pris dans la totalité de son extension, conditionne l'attribution du premier à l'objet auquel il se rapporte. Précisons. A partir du célèbre syllogisme d'Aristote (Tous les hommes sont mortels, or Socrate est un homme, donc

⁷¹ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 216. La question kantienne est celle de la possibilité du fondement du syllogisme disjonctif sur l'idée de Dieu, considéré comme "*principe transcendantal de la détermination complète de chaque chose par rapport à l'ensemble de tous les prédicats possibles*".

⁷² Deleuze reprendra en détail le problème du syllogisme disjonctif, en réécrivant l'article "Klossowski ou les corps-langage" de 1965, pour le placer, en 1969, en annexe de *Logique du sens*, Paris, Minuit, p. 325-350.

⁷³ Kant, *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendantale, livre II, Chap. III, De l'idéal transcendantal, op.cit., p. 1199.

Socrate est mortel⁷⁴), Deleuze dégage la nature du syllogisme : mortel s'attribuant à Socrate, on cherche le concept qui, pris dans toute son extension, conditionne cette attribution (tous les hommes). Or, une difficulté surgit, car l'entendement dispose de concepts originaux (les catégories), qui s'attribuent déjà à tous les objets de l'expérience possible. Dès lors, quand la raison rencontre une catégorie, comment peut-elle trouver un autre concept, capable dans toute son extension, de conditionner l'attribution de la catégorie de tous les objets de l'expérience possible ? La raison est alors contrainte d'inventer des "*notions supra-conditionnantes*", appelées Idées. Une Idée est donc une notion, prise dans toute son extension, qui conditionne l'attribution d'une catégorie de relation (substance, causalité, communauté) à tous les objets de l'expérience possible. Selon Deleuze, le génie de Kant est de montrer que le moi est l'Idée qui correspond à la catégorie de substance. Le moi est ainsi découvert comme le principe universel du syllogisme catégorique (il rapporte un phénomène déterminé comme prédicat à un sujet déterminé comme substance). Kant montre aussi que le monde est l'Idée qui conditionne l'attribution de la causalité à tous les phénomènes. Le monde est ainsi le principe universel du syllogisme hypothétique. Kant montre enfin qu'il reste une troisième tâche, la plus délicate, celle d'attribuer la catégorie de communauté : cette tâche revient à Dieu comme troisième Idée et consiste dans la maîtrise du syllogisme disjonctif. Par là, Dieu est destitué de ses prétentions traditionnelles (créer des sujets ou faire un monde) et est chargé d'une besogne apparemment humble : opérer des disjonctions ou du moins les fonder. Comment cela est-il possible ? Kant montre que Dieu est défini par "l'ensemble de toute possibilité", c'est-à-dire la matière "originale" ou le tout de la réalité. Dès lors, la réalité de toute chose "dérive" de Dieu, c'est-à-dire repose sur la

⁷⁴ Aristote, *Les Premiers Analytiques*, V, I, 1, trad. Tricot, Paris, Vrin, 2001.

limitation de ce tout⁷⁵. Bref, l'ensemble du possible est une matière originaire d'où dérive par disjonction la détermination exclusive et complète du concept de chaque chose. Le sens de Dieu est ainsi de fonder le maniement du syllogisme disjonctif, puisqu'il nous est interdit de conclure de l'unité distributive (que son Idée représente) à l'unité collective ou singulière d'un être en soi (qui serait représenté par l'Idée). En somme, chez Kant, Dieu est découvert comme le maître du syllogisme disjonctif, dans la mesure où la disjonction reste liée à des exclusions dans la réalité qui en dérive, donc dans un usage négatif et limitatif

La thèse de Klossowski s'inscrit dans le cadre d'une nouvelle critique de la raison et prend ainsi tout son sens. Pour Klossowski, ce n'est pas Dieu, mais l'Antéchrist qui est le maître du syllogisme disjonctif, car c'est l'anti-Dieu qui détermine le passage de chaque chose par tous les prédicats possibles. Dès lors, Dieu comme Être de tous les êtres, est remplacé par *Le Baphomet*, "*prince de toutes les modifications*", modification de toutes les modifications. Il n'y a donc plus de réalité originaire et 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. En même temps que le syllogisme disjonctif accède à un principe et à un usage diaboliques, la disjonction est affirmée pour elle-même sans cesser d'être une disjonction. La divergence et la différence deviennent objets d'affirmation pure, le *ou bien* devient puissance d'affirmer,

⁷⁵ Kant, Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale, livre II, Chap. III, De l'idéal transcendantal, op.cit., p. 1199 : "*La détermination complète de chaque chose repose sur la limitation de ce tout de la réalité en tant que quelque chose de cette réalité est attribué à la chose, tandis que le reste en est exclu, ce qui s'accorde avec le ou bien... ou bien de la majeure disjonctive et avec la détermination de l'objet par un des membres de cette division dans la mineure*".

en dehors des conditions dans le concept de l'identité d'un Dieu, d'un monde et d'un moi. Le dilemme et le solécisme acquièrent comme tels une positivité supérieure.

Une éthique de la dissolution du moi.

Présentons enfin "*l'éthique de la dissolution du moi*" de Klossowski. Selon Deleuze, on dit parfois que la philosophie, dans son histoire, a changé de centre et de perspective en substituant, au point de vue de la Substance divine, le point de vue du Moi fini. Cette substitution aurait permis de répartir pré-kantisme et post-kantisme. Pourtant, Deleuze doute de l'importance de ce changement. En effet, tant qu'on garde l'identité formelle du moi, on demeure soumis à un ordre divin, à un Dieu unique qui la fonde. Or, Klossowski soutient avec insistance que, comme Dieu est le seul garant de l'identité du moi et de sa base substantielle (l'intégrité du corps), seule la mort de Dieu entraîne la dissolution du moi : "*Le tombeau de Dieu, c'est aussi la tombe du moi*"⁷⁶. Le dilemme trouve alors son expression la plus aiguë : l'identité du moi renvoie toujours à quelque chose hors de nous. Or, pour Klossowski, "*si c'est Dieu (...), notre identité est pure grâce ; si c'est le monde ambiant, où tout commence et finit par la désignation, notre identité n'est que pure plaisanterie grammaticale*"⁷⁷.

Pour Deleuze, le génie de Klossowski est d' "*arracher le moi dissous à son fond pathologique pour en faire (...) un état de santé et de salut, un état d'affirmation suprême*".

Non seulement il renouvelle l'interprétation de Nietzsche, en découvrant le lien des grands thèmes de la mort de Dieu, de la disparition de l'identité personnelle, de la volonté de

⁷⁶ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 217. Deleuze cite Klossowski, *Un si funeste désir*, op.cit., p. 205-206 : "*Quand Nietzsche annonce que Dieu est mort, cela revient à dire que Nietzsche doit nécessairement perdre sa propre identité (...) Dieu est mort ne signifie pas que la divinité cesse en tant qu'une explication de l'existence, mais bien que le garant absolu de l'identité du moi responsable disparaît à l'horizon de la conscience de Nietzsche lequel, à son tour, se confond avec cette disparition (...) Ainsi la déclaration de Nietzsche : 'je suis Chambige, je suis Badinguet, je suis Prado - tous les noms de l'histoire au fond c'est moi'*".

⁷⁷ Klossowski, *Les lois de l'hospitalité*, Postface, op.cit., p. 337.

puissance comme intensive et intentionnelle, et de l'éternel retour comme découlant nécessairement de ces prémisses. Mais surtout, selon Deleuze, il prend "*une sorte de relai de Nietzsche*", avec la révélation de l'éternel retour à la fin du *Souffleur*, et avec la création, dans sa propre œuvre, d' "*un nouveau et grandiose Zarathoustra*" qu'est *Le Baphomet*⁷⁸.

Dans *Le Baphomet*, le moi dissous s'ouvre à toute une série de rôles, car il se réduit à une intensité qui comprend déjà une différence en soi, l'inégal en soi, et qui pénètre toutes les autres, qui se compliquent avec toutes les autres, à travers et dans les corps multiples. S'ouvre alors le monde infini du polythéisme, des masques et de la parodie. Mais, à l'infini actuel de la série, chaque intensité se veut elle-même, s'intentionne elle-même, revient sur sa trace, se répète et s'imite. Dès que la singularité s'appréhende comme fortuite hors de l'identité d'un Moi, elle veut aussi toutes les autres possibilités, tous les autres moi qui se dissolvent en elle, et dans lesquels elle se dissout. Cela signifie que l'éternel retour a trois conditions.

La première condition, subjective, est l'Oubli : l'oubli comme faculté positive, but suprême du vouloir, transcendance du souvenir, s'oppose à la Mémoire gardienne de la personne. Dans *Le Baphomet*, durant ses métamorphoses en insecte, le grand maître doit abandonner sa mémoire et se soumettre aux sommations de Thérèse-page⁷⁹.

La seconde condition, objective, est dans l'opposition de "*une fois pour toutes*" et "*une infinité de fois*". C'est toute la différence entre la mort du Christ et la mort de Dionysos. "*Une fois pour toutes*", c'est la loi du Christ : tant pour la vie que pour la résurrection, dans le christianisme, il s'agit de revenir "*une fois pour toutes*". Au contraire, la leçon du Baphomet

⁷⁸ Deleuze, "Pierre Klossowski ou les corps-langage", article cité, p. 217.

⁷⁹ Klossowski, *Le Baphomet*, op.cit., p. 139-142 : "*La mémoire est le domaine (de Dieu), le mien l'oubli de ceux qui renaissent en moi. Et je me garderai bien de Lui rappeler qu'il a fait mourir en Lui-même des milliers de dieux pour Se créer, unique, avant de vous créer vous-mêmes... En vérité, je te le dis : quiconque nourrit son oubli de mon lait virginal reçoit l'innocence ; et qui s'en est nourri a soif aussitôt de la semence de mon phalle ; mais qui a bu de ma semence ne songe même plus à m'invoquer, car il ne craint plus de passer dans les milliers de modifications qui jamais n'épuiseront l'Etre*".

est double : en renonçant à être soi-même une fois pour toutes, on se découvre à la fois l'intention d'être d'autres, et d'être soi-même une infinité de fois.

La troisième condition, dont tout dépend, apparaît dans le plus profond paradoxe nietzschéen, que Nietzsche a seulement pressenti : "*C'est parce que rien n'est égal que tout se répète !*". C'est la différence qui est maîtresse de la répétition. C'est parce que l'intensité comprend en soi la différence et l'inégalité, qu'elle se veut elle-même et se prend pour objet, devenant intentionnalité, apportant le retour de ce qui diffère en elle. Aussi la répétition n'est-elle jamais répétition du Même, ni du Tout : elle est essentiellement sélective ; elle ne ramène que l'intensité et constitue le seul "même" de ce qui diffère, le seul "tout" de ce qui reste inégal, de ce qui n'entre pas dans une somme. Ce sont les "mystères" que *Le Baphomet* met en scène en "*réunissant enfin le grand maître-bourdon, sainte Thérèse-page et Nietzsche l'antéchrist-tamanoir : splendide moment du Baphomet*".

Ces trois conditions permettent de lever bien des ambiguïtés sur le sens de l'éternel retour. En effet, toute la difficulté provient de l'interprétation de "l'éternel retour du Même". Ici, nulle identité n'est supposée, car chaque moi dissous ne repasse par soi qu'en repassant par les autres ou ne se veut lui-même qu'à travers des séries de rôles qui ne sont pas lui. Or, l'intensité, étant déjà différence en soi, s'ouvre sur des séries disjointes. Comme ces séries ne sont pas soumises à la condition de l'identité d'un concept, pas plus que l'instance qui les parcourt n'est soumise à l'identité d'un moi comme individu, les disjonctions restent des disjonctions. Mais leur synthèse cesse d'être exclusive ou négative pour prendre un sens affirmatif : l'instance mobile passe par toutes les séries disjointes. Le vrai sujet de l'éternel retour est donc l'intensité, la singularité. Dès que la singularité s'appréhende comme fortuite (hors de l'identité d'un moi), elle communique avec toutes les autres singularités, sans cesser de former avec elles des disjonctions, mais en passant par

tous les termes disjoints qu'elle affirme simultanément, au lieu de se répartir en exclusions⁸⁰. Dès lors, l'éternel retour ne se dit pas "du" Même, car il détruit les identités. Au contraire, c'est lui le seul Même, mais qui se dit de ce qui diffère en soi : il se dit de l'intense, de l'inégal, du disjoint, c'est-à-dire de la volonté de puissance. L'éternel retour n'a donc pas la simplicité d'un cercle dont les séries convergeraient vers un centre. Si on tient à conserver le mot cercle, ce serait un cercle dont la différence serait au centre et dont le pourtour serait l'éternel passage des séries divergentes : ce serait un cercle toujours décentré pour une circonférence toujours excentrique. La répétition nietzschéenne, c'est ce qui revient une infinité de fois : elle ne doit pas être confondue avec la répétition chrétienne qui fait revenir une fois, rien qu'une fois. C'est pourquoi l'éternel retour est sélectif : il ne fait pas tout revenir, il ne fait pas revenir ce qui ne revient qu'une fois, il ne fait pas revenir ce qui est de l'ordre de Dieu et qui procède une fois pour toutes. En revanche, il fait revenir ce qui est de l'ordre de l'Antéchrist, c'est-à-dire les simulacres qui reviennent une infinité de fois.

En somme, Deleuze présente la nouvelle image de la pensée que découvre Klossowski dans sa conception de la complication des "esprits" et de leur pénétration réciproque : toute vraie pensée est une agression. C'est à la fois une agression contre les autres et d'abord une agression contre celui qu'elle saisit et qui en est inspiré, aspiré. Il y a toujours un autre souffle dans le mien, une autre pensée dans la mienne, une autre possession dans ce que je possède, mille choses et mille êtres impliqués dans mes complications : nous sommes toujours agressés, et particulièrement chaque fois que nous pensons. Il ne s'agit pas des "influences" que nous subissons, mais des insufflations, des fluctuations que nous sommes, avec lesquelles nous nous confondons. Mais le joyeux

⁸⁰ Klossowski, "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même", in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie*, n° VI, Minuit, 1967, p. 229 : "*Il ne me reste donc qu'à me re-vouloir moi-même, non plus comme l'aboutissement de ces possibilités préalables, ni comme une réalisation entre mille, mais comme un moment fortuit dont la fortuité même implique la nécessité du retour intégral de toute la série*".

message est que tout soit si "compliqué", que *Je* soit un autre et que quelque chose pense en nous, dans une agression qui est celle de la pensée même, dans une violence qui est celle du langage, dans une multiplication qui est celle du corps. Car nous ne sommes si sûrs de revivre (sans résurrection) que parce que tant d'êtres et de choses pensent en nous et que, selon Klossowski, "*nous ne savons pas toujours au juste si ce ne sont pas les autres qui continuent à penser en nous - mais qu'est-ce qu'autrui qui forme le dehors à l'égard de ce dedans que nous croyons être ? - tout se ramène à un seul discours, soit à des fluctuations d'intensité qui répondent à la pensée de chacun et de personne*"⁸¹.

Rappelons, pour conclure cette analyse de l'œuvre de Klossowski, les résultats obtenus par Deleuze sur le simulacre. Les simulacres sont des doubles, des reflets, qui ont une fonction dépersonnalisante et dissolvante du moi : leur but est d'assurer la perte de l'identité personnelle et de dissoudre le moi. Les simulacres sont des personnages de fiction, ouvrant ainsi un espace qui est le lieu contemporain de la littérature. Dans la fiction du *Baphomet*, dans lequel l'ordre de Dieu est doublé par l'ordre de l'Antéchrist (monde de singularités mobiles et communicantes qui s'interpénètrent), les simulacres sont des purs souffles, conçus comme des intensités pures, qui subsistent et rongent le monde des identités. Bien plus, l'exploration de l'identique fait apparaître, à la fois et paradoxalement, que le Même s'écarte de soi pour faire apparaître des doubles et que le Même procède des doubles (l'identité ne précède pas ses simulations). Cette démultiplication à l'infini des simulacres, c'est l'affirmation de l'identité comme simulacre. L'expérience littéraire du simulacre conduit donc à la dissolution des identités et à la découverte de forces qui agissent sous la représentation de l'identique : lorsque l'identité se défait, les simulacres montent à la

⁸¹ Klossowski, "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même", in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° VI, Minuit, 1967, p. 233.

surface. Loin d'être la dégradation d'une identité originaire, le simulacre libère un monde de différences intensives.

c- Les simulacres comme actes de renversement du platonisme.

Le troisième article "Renverser le platonisme (les simulacres)"⁸², publié en 1966, est très important pour notre propos : Deleuze y envisage le simulacre comme un acte de renversement du platonisme. Pour lui, la tâche de la philosophie d'aujourd'hui est de dégager l'intempestif qui s'établit dans un triple rapport au temps : par rapport au passé dans le renversement du platonisme, par rapport au présent dans le simulacre conçu comme le point de la modernité critique et par rapport au futur dans l'éternel retour pensé comme croyance de l'avenir. Reprenons successivement ces trois rapports de l'intempestif au temps.

L'intempestif par rapport au passé : le renversement du platonisme⁸³.

Selon Deleuze, la philosophie établit l'intempestif par rapport "*au plus lointain passé*" dans le renversement du platonisme. Mais pourquoi faut-il renverser le platonisme et pourquoi cette tâche doit-elle solliciter une théorie du simulacre pour y parvenir ? Pour répondre à ces questions, il est nécessaire d'examiner l'analyse du platonisme que propose Deleuze.

Que signifie le "renversement du platonisme"? C'est la tâche que Nietzsche assigne à "la philosophie de l'avenir". Cette tâche ne consiste pas seulement à abolir à la fois le monde des essences et le monde des apparences : un tel projet remonte à Hegel, et même à Kant, et a l'inconvénient d'être abstrait, car il laisse dans l'ombre la motivation du platonisme. Comme on le verra plus loin, Deleuze revient, dans *Différence et répétition*, sur les

⁸² Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e année, n° 4 (octobre - décembre 1966), p. 426-438.

⁸³ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 426-430.

insuffisances du renversement kantien du platonisme. En réalité, la philosophie de l'avenir, telle que Nietzsche la conçoit, doit mettre à jour la motivation du platonisme. Comme nous l'avons déjà établi dans la critique du 4^e postulat de l'image représentative de la pensée, Platon est considéré, par Deleuze, comme le premier jalon dans l'histoire de la représentation : il la fonde. En effet, on considère traditionnellement que la dialectique platonicienne est la science suprême par laquelle la pensée peut s'élever à la saisie des essences et ainsi à la connaissance des choses. La méthode utilisée est la division qu'on réduit trop souvent à sa version aristotélicienne : connaître une chose, c'est diviser le genre auquel elle appartient en espèces distinctes. Or, c'est là un aspect superficiel de la division platonicienne, car il en masque la véritable motivation : il s'agit moins de saisir l'essence des choses que d'évaluer les prétentions des candidats à la possession d'une qualité donnée (la justice, par exemple), de déterminer "qui" sont les prétendants légitimes (les justes). La dialectique repose moins sur la contrariété que sur la rivalité des prétendants. En réalité, le véritable motif de la théorie platonicienne des Idées doit être cherché, selon Deleuze, dans la volonté de sélectionner, de "*faire la différence*". Le projet platonicien se donne dans la méthode de la division qui, en son essence, consiste à sélectionner les lignées, distinguer les vrais des faux prétendants, distinguer le pur de l'impur, l'authentique de l'inauthentique. Or, tout se passe comme si la division renonçait à accomplir cette tâche sélective, en se faisant relayer par le mythe. En effet, le mythe est le récit d'une fondation qui permet d'ériger un modèle, d'après lequel les prétendants sont jugés : ce qui doit être fondé, c'est toujours une prétention. Or, Deleuze attire l'attention sur le *Sophiste* : il est étonnant que cette œuvre de Platon ne présente aucun mythe fondateur. Bien plus, la méthode de la division y est employée, non pour évaluer les justes prétendants, mais pour traquer les faux prétendants

et définir ainsi "l'être du simulacre" : "*Le sophiste lui-même est l'être du simulacre*"⁸⁴. Mais, à force de traquer le simulacre, Platon découvre qu'il n'est pas seulement une fausse copie, mais qu'il met en question et la copie et le modèle, de sorte qu'à la fin du *Sophiste* on ne peut plus distinguer Socrate du sophiste. C'est donc Platon lui-même qui indique, selon Deleuze, la direction du renversement du platonisme.

Ces considérations amènent naturellement Deleuze à reconsidérer les distinctions initiales du motif platonicien (la chose même et ses images, l'original et la copie, le modèle et le simulacre) et à insister sur le déplacement de la distinction entre deux sortes d'images, opéré dans le *Sophiste*⁸⁵ : les copies, prétendants biens fondés, garanties par la ressemblance ; les simulacres, faux prétendants, construits sur la dissimilitude, impliquant un détournement. En divisant en deux le domaine des images-idoles (copies-icônes et simulacres-phantasmes), Platon trahit sa véritable motivation : sélectionner les prétendants, en distinguant les copies toujours bien fondées et les simulacres toujours abîmés dans la dissemblance. La véritable motivation du platonisme est "*d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres*"⁸⁶, d'exclure les imposteurs, ces prétendants qui tentent de se faire passer pour ce qu'ils ne sont pas, qui brouillent la saisie de l'essentiel, car toutes les prétentions ne se valent pas. Pour cela, il est nécessaire de définir précisément les copies-icônes et les simulacres-phantasmes.

Les copies-icônes sont définies comme des images douées de ressemblance, intériorisée et idéale. La ressemblance est intériorisée, car elle est obtenue par des procédés semblables à ceux qui constituent le modèle. La ressemblance est idéale, car elle ne va pas d'une chose à une autre, mais d'une chose à une Idée. Pour juger d'une copie, il ne

⁸⁴ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 428.

⁸⁵ Platon, *Sophiste*, 236 b-264 c.

⁸⁶ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 429.

suffit pas de savoir à quoi elle ressemble, mais il faut connaître l'idée de ce à quoi elle ressemble. La copie est donc copie d'une Idée.

En revanche, il est plus difficile de définir le simulacre-phantasme. User de la ressemblance pour le définir est sans doute possible : le simulacre produit certes un effet de ressemblance, mais seulement comme effet d'ensemble, tout extérieur. De même, le simulacre peut aussi être défini comme ressemblance relâchée, icône dégradée. Mais là encore, ce n'est pas l'essentiel. Selon Deleuze, il y a une différence de nature entre la copie et le simulacre : le simulacre est une image sans ressemblance. Platon le définit par trois caractères : il est dissimilitude intériorisée, point de vue différentiel intériorisé et art des rencontres. Précisons ces trois caractères. En premier lieu, le simulacre est dissimilitude intériorisée. En effet, le simulacre produit certes un effet extérieur de ressemblance, mais c'est par des moyens très différents de ceux qui sont à l'œuvre dans le modèle : il est construit sur la disparité, il a intériorisé une dissemblance. Pour cette raison, il ne peut pas être défini par un effet de ressemblance extérieur. Son intériorité et son essence sont dans la dissimilitude intériorisée. En second lieu, le simulacre intériorise le point de vue différentiel. Par là, le simulacre implique une œuvre de grande dimension que l'observateur ne peut pas dominer. C'est parce que les profondeurs et les distances ne sont pas dominées par l'observateur que celui-ci en éprouve une impression de ressemblance. L'œuvre se déforme et se transforme avec le point de vue de l'observateur, car l'observateur fait partie de l'œuvre elle-même⁸⁷. En troisième lieu, le mode d'appréhension du simulacre est l'art des

⁸⁷ X Audouard, "Le simulacre", in *Cahiers pour l'analyse*, n° 3, Mai 1966, p. 57-71 : Les simulacres "sont des constructions qui incluent l'angle de l'observateur, pour que l'illusion se produise du point de vue où l'observateur se trouve (...) Le sophiste fait donc illusion, mais du point de vue où se trouve son interlocuteur. Il crée des représentants de la représentation. Son art est l'art du fantasme. C'est là que va s'introduire la question dont on pourrait croire qu'elle est l'essentiel du dialogue : quel statut donner au non-être, à ce qui manque l'être dans le simulacre ? Et pourtant, notre manière à nous de l'introduire tendrait plutôt à nous faire penser que ce n'est pas en réalité sur le statut du non-être que l'accent est posé, mais bien sur ce petit écart, ce

rencontres. Si le mode d'appréhension du modèle (l'Idée), c'est le savoir⁸⁸ et si le mode d'appréhension de la copie (l'icône) relève de l'opinion droite⁸⁹, que reste-t-il pour le simulacre, pour sa dissemblance interne et sa fausse ressemblance ? C'est la *République*⁹⁰ qui apporte la réponse, selon Deleuze : tandis que le savoir est réservé à "l'usager" et l'opinion droite au "fabricant" (s'il écoute les conseils de l'usager), l'homme du simulacre est renvoyé à une "étrange rencontre", hors du savoir et l'opinion droite. Le mode d'appréhension du simulacre est donc un art des rencontres.

Dans cet article, tout l'effort de Deleuze consiste à réhabiliter les simulacres en leur donnant un statut positif, tandis que le platonisme tente d'instaurer le règne du même, d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres. Si on maintient le critère de la ressemblance, comme le fait Platon, on s'interdit de penser le simulacre, car on ne retient entre la copie et le simulacre qu'une différence de degré (de ressemblance) par rapport à l'Idée et on manque alors leur différence de nature. On ne peut pas réduire le simulacre à une "copie de copie" qui s'abîmerait dans la simulation. Le propre du simulacre est d'être une image sans ressemblance : il ne ressemble pas à l'Idée. Cette absence de ressemblance ne signifie pas une imperfection ou une perte : c'est au contraire une perfection, une libération de toute ressemblance tant du modèle que de la copie. En somme, le simulacre se situe au-delà de l'opposition du modèle et de la copie, et avec lui, la différence devient à nouveau pensable. Renverser le platonisme ne se réduit donc pas à une inversion du rapport entre la copie et le simulacre, en inversant leur hiérarchie : renverser le platonisme, c'est

petit gauchissement de l'image réelle, qui tient au point de vue particulier occupé par l'observateur, et qui constitue la possibilité de construire le simulacre, œuvre du sophiste".

⁸⁸ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 430 : "*Seul ce qui possède en premier possède par là-même un véritable savoir*".

⁸⁹ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 430 : "*La copie participe elle-même au savoir pour autant qu'elle intériorise la ressemblance avec l'Idée, et pour autant que sa prétention est bien fondée. Réservez dès lors le nom d'opinion droite à l'appréhension de la simple ressemblance extérieure, dans la mesure où celle-ci se trouve garantie par une similitude plus profonde*".

⁹⁰ Platon, *République*, X, 602 a.

contester, renverser la hiérarchie et réintroduire le simulacre parmi les copies, refusant ainsi toute hiérarchie entre eux. Mais cette réintroduction du simulacre a pour effet de subvertir le monde de la représentation, de faire voler en éclats ce monde de l'identité et de la ressemblance, et de promouvoir le règne de la différence.

L'intempestif par rapport au présent : le simulacre, point de la modernité critique⁹¹.

Selon Deleuze, dans les arts contemporains, l'œuvre est elle-même devenue simulacre. Dans la littérature contemporaine, par exemple, il existe des "*procédés littéraires*" qui permettent de "*raconter plusieurs histoires à la fois*". C'est sans doute là le caractère le plus important de l'œuvre d'art moderne. Il ne s'agit "*nullement de points de vue différents sur une histoire supposée la même*", car ces points de vue restent encore soumis à une règle de convergence. Il s'agit, au contraire, d'histoires différentes et divergentes, comme si chaque point de vue considérait un "paysage" distinct. Deleuze le montre en s'appuyant sur les analyses de *L'Œuvre ouverte*⁹² de Eco, qui distingue les œuvres d'art classique et moderne⁹³. Eco montre que l'œuvre d'art classique impose une vision privilégiée, sans équivoque, mono-centrique et convergente, et suggérant l'éternité "essentielle", suivant une conception du cosmos comme hiérarchie d'ordres établis une fois pour toutes. En revanche, l'œuvre d'art moderne est caractérisée par l'absence de centre et de

⁹¹ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 431-434.

⁹² U Eco, *L'œuvre ouverte* (1962), trad. fr. Roux de Bézieux, Seuil, 1965.

⁹³ U Eco, *L'œuvre ouverte* (1962), op.cit., p. 20 : "*Nous pouvons trouver dans l'esthétique baroque une bonne illustration de la notion moderne d' 'ouverture'. L'art baroque est la négation même du défini, du statique, du sans équivoque qui caractérisait la forme classique de la Renaissance, avec son espace déployé autour d'un axe central, délimité par des lignes symétriques et des angles fermés, renvoyant les uns et les autres au centre, de façon à suggérer l'éternité 'essentielle' plutôt que le mouvement. La forme baroque, elle, est dynamique ; elle tend vers une indétermination de l'effet - par le jeu des pleins et des vides, de la lumière et de l'ombre, des courbes, des lignes brisées, des angles aux inclinations diverses - et suggère une progressive dilatation de l'espace. La recherche du mouvement et du trompe-l'œil exclut la vision privilégiée, univoque, frontale, et incite le spectateur à se déplacer continuellement pour voir l'œuvre sous des aspects toujours nouveaux, comme un objet en perpétuelle transformation. Si la spiritualité baroque apparaît comme la première manifestation clairement exprimée de la culture et de la sensibilité modernes, c'est que pour la première fois l'homme échappe à la norme, au canonique (garanti par l'ordre cosmique et par la stabilité des essences) et se trouve dans le domaine artistique aussi bien que scientifique, en face d'un monde en mouvement, qui exige de lui une activité créatrice*".

convergence. Elle est appréhendée sous plusieurs points de vue et donne lieu à plusieurs interprétations : en ce sens, elle est "ouverte". Dans la littérature, par exemple, l'ouverture implique la collaboration du lecteur, invité à "faire œuvre" avec l'auteur. Toutefois, cela ne signifie pas que "le jeu" s'accomplisse, car toutes les lectures ne se valent pas : *"Il faut respecter certaines règles : il faut d'une part que l'œuvre soit vraiment une forme"*⁹⁴, selon la formule de Barthes. Il ne suffit donc pas de multiplier les points de vue : il faut que chaque point de vue corresponde à une œuvre autonome, qui ait un sens suffisant. En réalité, l'art a pour fonction de produire des "compléments" du monde : *"il crée des formes autonomes s'ajoutant à celles qui existent, et possédant une vie, des lois, qui leur sont propres"*⁹⁵. L'œuvre ouverte n'est donc pas un agglomérat d'éléments occasionnels, prêts à émerger du chaos pour prendre n'importe quelle forme : il s'agit d'une œuvre véritable. Dès lors, l'ouverture de l'œuvre, c'est *"son aptitude à intégrer des compléments divers, en les faisant entrer dans le jeu de sa vitalité organique ; une vitalité qui ne signifie pas achèvement, mais subsistance à travers des formes variées"*⁹⁶. L'œuvre d'art est donc *"une forme, c'est-à-dire un mouvement arrivé à sa conclusion, un infini inclus dans le fini. Sa totalité résulte de sa conclusion et doit donc être considérée non comme la fermeture d'une réalité statique et immobile, mais comme l'ouverture d'un infini qui s'est rassemblé dans une forme"*⁹⁷. Désormais, ce qui importe, ce sont la divergence des séries et le décentrement des cercles. Selon Deleuze, ces conditions sont notamment remplies par deux grandes œuvres littéraires modernes : le *Livre* de Mallarmé et *Finnegans Wake* de Joyce. L'unité des séries

⁹⁴ Barthes, *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963, Avant-propos. Cité par Eco, *L'œuvre ouverte* (1962), op.cit., note 2, p. 38.

⁹⁵ Eco, *L'œuvre ouverte* (1962), op.cit., p. 28. Il y a *"un refus de faire coïncider une exécution quelconque de l'œuvre avec sa définition ultime. Chaque exécution développe bien l'œuvre, mais sans l'épuiser, et les différentes exécutions sont autant de réalisations complémentaires. Bref, l'œuvre qui nous est restituée chaque fois dans sa totalité, n'en reste pas moins chaque fois incomplète"* (p. 30).

⁹⁶ Eco, *L'œuvre ouverte* (1962), op.cit., p. 35.

⁹⁷ Eco, *L'œuvre ouverte* (1962), op.cit., p. 35 : Eco cite Pareyson, *Estetica-teoria della formatività*, p. 204-209.

divergentes constitue nécessairement "un chaos qui se confond avec le Grand Œuvre"⁹⁸. Le Grand Œuvre, c'est le *Livre* de Mallarmé qui devait être une totalité impliquant l'infini, un tout nécessaire contenant les possibilités innombrables du hasard. Le *Livre*, c'est une œuvre totale, l'Œuvre par excellence, qui devait constituer l'accomplissement du monde entier : selon Mallarmé, "Tout, au monde, existe pour aboutir à un livre"⁹⁹. De même, Joyce cherche à réaliser une œuvre qui soit un équivalent du monde : il définit son livre *Finnegans Wake* comme un "chaosmos", où chaos et cosmos s'identifient, selon Deleuze. Ce chaos n'est pas n'importe quel chaos : c'est un chaos excentré qui est puissance d'affirmation de toutes les séries hétérogènes qu'il complique en lui¹⁰⁰. Le chaosmos, c'est un "univers 'ouvert' qui continûment se développe et prolifère mais qui, cependant, doit posséder une formule d'ordre, une règle de lecture, une loi, une équation permettant de le définir : en un mot, une forme"¹⁰¹.

Pour Deleuze, les procédés littéraires, qui rendent possibles à la fois la divergence des séries et leur communication dans le "chaos-œuvre d'art", se répartissent en deux pôles, linguistique et phantasmatique. Du côté linguistique, c'est par l'emploi de mots ésotériques (Joyce, Roussel, Robbe-Grillet, Klossowski, Gombrowicz). Du côté phantasmatique, c'est par l'utilisation dirigée de phantasmes (Robbe-Grillet, Klossowski, Gombrowicz). Il faut certes distinguer les procédés de chaque écrivain dans la construction de son œuvre : les mots ésotériques de Joyce ne ressemblent pas aux mots communs de Roussel ; l'organisation des

⁹⁸ Dans DR (p. 161), Deleuze reprend l'analyse : "Chaque série forme une histoire : non pas des points de vue différents sur une même histoire, comme les points de vue sur la ville selon Leibniz, mais des histoires tout à fait distinctes qui se développent simultanément. Les séries de base sont divergentes. Non pas relativement au sens où il suffirait de rebrousser chemin pour trouver le point de convergence, mais absolument divergentes, au sens où le point de convergence, l'horizon de convergence est dans un chaos, toujours déplacé dans ce chaos. Ce chaos lui-même est le plus positif, en même temps que la divergence est objet d'affirmation. Il se confond avec le grand œuvre, qui tient toutes les séries compliquées, qui affirme et complique toutes les séries simultanées".

⁹⁹ Mallarmé, *Divagations* (1897), Ed. Fasquelle, p. 273.

¹⁰⁰ On peut lire avec profit la Préface de *Cosmos* de Gombrowicz, composée de remarques "profondes" sur la constitution des séries divergentes et sur la manière dont elles communiquent et résonnent au sein du chaos.

¹⁰¹ Eco, *L'œuvre ouverte* (1962), op.cit., p. 180.

séries et des divergences ne renvoie pas aux mêmes techniques chez Klossowski et chez Gombrowicz. Cependant, cette communauté est suffisante pour dire que l'œuvre est devenue simulacre. Le pouvoir d'affirmer des séries hétérogènes et divergentes témoignent d'une puissance positive du langage et du phantasme. Cette puissance du phantasme est une puissance refoulée, qui a été mise en lumière par Freud. Rappelons que Freud montrait déjà comment le phantasme résulte de deux séries au moins, l'une infantile et l'autre post-pubertaire. Il se peut même que le langage et le phantasme aient une structure commune : tout mot et tout phantasme sont construits sur des séries hétérogènes et instaurent "une sorte de couplage entre ces séries, d'où dérive une résonance interne dans le système, un mouvement forcé dont l'amplitude déborde les séries de base elles-mêmes". Deleuze emprunte ici la terminologie de Simondon, en définissant le simulacre ou langage-phantasme par trois caractères : la mise en communication de disparates, la résonance interne et le mouvement forcé, que les analyses de la conclusion de *Différence et répétition* détailleront.

Bornons-nous pour l'instant à indiquer que, pour Deleuze, tout mot et tout phantasme ont une structure commune : ils sont construits sur des séries hétérogènes et instaurent un couplage entre séries. En effet, le système du simulacre est un système constitué du couplage, c'est-à-dire de la mise en communication de séries hétérogènes ou éléments disparates. Ce système, Deleuze le nomme, avec Simondon, "système signal-signe". Cependant, il convient de ne pas confondre signal et signe. Le "signal" est "une structure où se répartissent les différences de potentiel, et qui assurent la communication des hétérogènes", tandis que le "signe" est "ce qui fulgure entre les deux niveaux de bordure"¹⁰². Pour comprendre ce qu'est un système signal-signe, il faut revenir à la lecture deleuzienne

¹⁰² Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 432-433.

de Simondon. Pour ce dernier, l'information n'est pas une grandeur, stable et quantifiable, mais un rapport : "*Il n'y a information que lorsque ce qui émet des signaux et ce qui les reçoit forme système. L'information est entre les deux moitiés d'un système en relation de disparation*"¹⁰³. L'information n'est donc pas préalable : elle est la tension entre deux disparates, elle est "*la signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels disparates peuvent devenir système*"¹⁰⁴. En d'autres termes, l'information n'est jamais donnée, mais elle est une amorce ou une exigence d'individuation : elle est signal, c'est-à-dire le couplage de ce qui émet des signaux et de ce qui les reçoit. Quant au signe, c'est ce qui passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle. Loin d'imiter une réalité préexistante qu'il représenterait, le signe résout un conflit de façon créatrice : il est disparation, comme l'a montré l'analyse de la vision binoculaire. Le signe résulte d'une différence de potentiel et fulgure dans un éclair. Pour Deleuze, tout phénomène (physique, vivant, humain) est un signe qui fulgure dans le système comme résolution d'une différence de potentiel.

Prenons le cas des phénomènes physiques. Ils répondent à ces conditions : tous les systèmes physiques sont des signaux et toutes les qualités sont des signes. Mais les séries hétérogènes qui les bordent restent extérieures et, par là, les conditions de leur reproduction restent extérieures aux phénomènes. Car le simulacre suppose que les séries hétérogènes soient intériorisées dans le système, qu'elles soient intériorisées en tant qu'hétérogènes. Autrement dit, il faut que leur différence soit incluse. C'est sous cette condition d'intériorité que les séries ne sont pas seulement hétérogènes, mais réellement divergentes. Sous cette même condition, la divergence n'est pas seulement le contraire de la convergence, mais pose la convergence comme un "chaos interne" qui tient "compliquées"

¹⁰³ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 255, note (221).

¹⁰⁴ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 15 (31).

toutes les séries. C'est pourquoi chaque série ne peut passer à l'acte et sortir un instant du chaos qui la retient qu'en affirmant sa divergence ou sa différence originelle avec toutes les autres séries.

Mais, pour Deleuze, l'état le plus parfait du simulacre est approché par certaines œuvres d'art moderne. En ce sens, elles font la différence : elles font de la différence un objet d'affirmation et, par là, affirment le chaos. Dès lors, le monde des simulacres est irréductible au monde de la représentation, même si l'histoire de la représentation a semblé sur le point de dépasser ses propres limites, concernant l'infiniment petit avec Leibniz et l'infiniment grand avec Hegel. Dans les deux cas, la représentation devint représentation infinie, par des procédés différents. Pourtant, comme nous l'avons déjà montré, on en restait au domaine de la représentation, dont les limites n'étaient pas dépassées, car Leibniz ne se libérait pas d'une condition de convergence des séries, pas plus que Hegel ne se libérait du monocentrage des cercles. Malgré la subtilité de leurs moyens respectifs, la représentation infinie assurait le triomphe de l'identique, en continuant à penser la différence en fonction de l'identique.

Revenons à la structure commune du langage et du phantasme et aux trois caractères du simulacre (la mise en communication de disparates, la résonance interne et le mouvement forcé). Selon Deleuze, à la suite de Simondon, du couplage des séries dérive une résonance interne dans le système. La résonance interne est la mise en relation des séries disparates. Mais toutes les différences ne résonnent pas, n'entrent pas en relation. Lorsque la mise en communication des séries a lieu, constituant ainsi les bords entre lesquels le signe fulgure, c'est par le "*dispars*" qui est "*unité de mesure et de communication*"¹⁰⁵. Le *dispars*, c'est le différenciant qui met les séries disparates en résonance, qui assure leur couplage. Il

¹⁰⁵ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 432.

est "la différence en soi, au second degré", c'est-à-dire la Différence transcendante. Il est cet "agent", cette "force" qui assure la communication et qui précède et détermine à l'avance, en creux, le chemin pris par la foudre. Le dispar, c'est le "précurseur sombre", comme le nommera *Différence et répétition*¹⁰⁶. C'est lui qui produit la fulguration du signe : il assume le rôle de différenciant comme condition transcendante de l'apparition du signe. Pour que le signe se produise, le dispar comme précurseur sombre, invisible et insensible, assure la communication des séries disparates, des bords entre lesquels fulgure le signe. Il est l'opérateur du rapport entre la sensibilité et la réalité, cette force qui force la sensibilité à sentir l'insensible qui ne peut être que senti. Pour l'illustrer, des exemples peuvent être pris parmi les systèmes littéraires : dans *Finnegans Wake*, il s'agit pour Joyce de rassembler un maximum de séries disparates, en faisant fonctionner les précurseurs sombres linguistiques (mots ésotériques, mots valises) qui ne reposent sur aucune identité préalable, qui ne sont pas identifiables, mais induisent un maximum de ressemblance et d'identité dans l'ensemble du système. Dans *Cosmos*, Gombrowicz montre comment deux séries de différences hétérogènes (celle des pendants et celle des bouches) sollicitent leur mise en communication à travers divers signes, jusqu'à l'instauration d'un précurseur sombre (le meurtre du chat) qui agit ici comme le différenciant de leurs différences.

En affirmant la divergence et le décentrement, en affirmant la différence, l'art quitte le domaine de la représentation qui n'a qu'un seul centre, qui médiatise tout sans faire le mouvement. Même si la représentation est portée à l'infini, à la manière de Leibniz ou de Hegel, cela ne permet pas de dépasser la difficulté, car la représentation infinie conserve, comme la loi qui la rend possible, le centre unique qui recueille et représente tous les autres, et reste soumise à la condition de la convergence sur un même objet, même si elle multiplie

¹⁰⁶ DR, p. 156-158.

les points de vue et les organise en série. Ce centre unique est celui de la conscience. Quitter le domaine de la représentation, c'est déformer, dévier, arracher le centre de chaque représentation. Pour cela, il faut que chaque point de vue soit la chose, que la chose soit écartelée dans une différence où s'évanouit l'identité de l'objet et du sujet. Il faut que la différence devienne l'élément non "identifiable", mais allant toujours différant. Il faut enfin que chaque terme de la série soit mis en rapport variable avec les autres termes, constituant ainsi des séries dénuées de centre et de convergence. Il s'agit d'affirmer la divergence et le décentrement. En remplissant ces conditions, l'art moderne montre le chemin à la pensée pour accéder à "l'immédiat", c'est-à-dire au sub-représentatif. L'art moderne quitte le domaine de la représentation pour devenir "expérience", c'est-à-dire "empirisme transcendantal ou science du sensible", selon la formule de *Différence et répétition*¹⁰⁷. Sont ainsi réunis les structures de l'œuvre d'art (divergence des séries, décentrement des cercles, constitution du chaos qui les comprend) et les conditions de l'expérience réelle (mise en communication de disparates, résonance interne et mouvement forcé)

En réalité, les concepts de la représentation (les catégories) sont définis comme les conditions de l'expérience possible. Mais les catégories sont trop générales, "*leurs mailles sont trop lâches et laissent tout passer*"¹⁰⁸. Il n'est donc pas étonnant que l'esthétique kantienne se scinde en deux domaines irréductibles, comme nous l'avons montré dans l'analyse de la *Philosophie Critique de Kant* : celui de la théorie de la sensibilité comme forme de l'expérience possible (n'est retenu du réel que sa conformité à l'expérience possible) et celui de l'art comme réflexion sur l'expérience réelle (recueil de la réalité du réel en tant qu'elle se réfléchit). Echapper à cette scission exige une nouvelle théorie de l'expérience. Pour surmonter la dualité entre la théorie de la sensibilité et la théorie de l'art, il faut que les

¹⁰⁷ DR, p. 79.

¹⁰⁸ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 434.

conditions de l'expérience deviennent les conditions de l'expérience réelle. En effet, tout change, selon Deleuze, lorsque la détermination des conditions de l'expérience réelle ne sont pas plus larges que le conditionné. Dès lors, les deux sens de l'esthétique se rejoignent, de telle sorte que l'être du sensible se révèle dans l'œuvre d'art, en même temps que l'œuvre d'art apparaît comme expérimentation¹⁰⁹. L'œuvre d'art moderne parvient à opérer cette jonction, dans la mesure où elle apparaît réellement comme expérimentation. Sont ainsi réunies les conditions de l'expérience réelle et les conditions de l'œuvre d'art. Par là, la différence est libérée de toute subordination au semblable et à l'identique qui deviennent une seconde puissance dérivant de la différence. En ce sens, le monde de la représentation est renversé.

L'intempestif par rapport au futur : l'éternel retour pensé comme croyance de l'avenir.

Renverser le platonisme signifie affirmer le droit des simulacres-phantasmes contre les copies-icônes : c'est faire valoir les droits d'une sorte d'image (le simulacre) contre une autre sorte d'image (la copie). Le simulacre n'est pas une copie dégradée : elle a une puissance positive qui nie et abolit à la fois l'original (le Même) et la copie (le Semblable), le modèle et la reproduction. Car, parmi les deux séries divergentes que le simulacre intériorise, aucune ne peut être assignée comme l'original ou comme la copie. Il n'y a plus de point de vue privilégié et d'objet commun aux points de vue. Pourtant, subsistent la ressemblance et l'identité. Mais la ressemblance subsiste, en tant qu'elle est produite comme l'effet extérieur du simulacre et l'identité subsiste, en tant qu'elle est produite comme la loi qui maintient toutes les séries dans chacune et fait revenir le tout. Dans le renversement du platonisme, *"c'est la ressemblance qui se dit la différence intériorisée, et*

¹⁰⁹ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 434.

*l'identité, du Différent comme puissance première. Le même et le semblable n'ont plus pour essence que d'être simulés, c'est-à-dire d'exprimer le fonctionnement du simulacre. C'est le triomphe du faux prétendant*¹¹⁰. Ici, deux précisions s'imposent, relativement au faux et à la simulation.

Le faux ne peut pas être dit faux par rapport à un modèle supposé de vérité : il s'agit du faux comme puissance, *Pseudos*, au sens de Nietzsche¹¹¹. Le simulacre fait tomber, sous la puissance du faux, le Même et le Semblable, le modèle et la copie. Il rend impossible un monde de distribution fixe et de hiérarchie déterminée : *"il instaure un monde de distributions nomades et d'anarchies couronnées"*¹¹². Dès lors, le simulacre engloutit tout fondement et assure un universel effondrement. Pour nommer cet émiettement du fondement, Deleuze forge un néologisme, mot valise formé à partir d'effondrement et de fondement : l'effondement¹¹³. Quant à la simulation, elle désigne la puissance de produire un effet, l'effet de fonctionnement du simulacre, au double sens de "signe", issu du processus de signalisation, et de "masque", exprimant un processus de déguisement.

Pour Deleuze, la simulation n'est pas séparable de l'éternel retour, car c'est dans l'éternel retour que se décident le renversement des icônes ou la subversion du monde de la représentation. L'éternel retour, c'est pour Nietzsche l'être des simulacres, qui est le point le plus secret du renversement du platonisme. Selon Deleuze, tout se passe comme si, dans l'éternel retour, un contenu latent s'opposait au contenu manifeste. Le contenu manifeste peut être déterminé conformément au platonisme : c'est la manière dont le chaos est

¹¹⁰ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 435.

¹¹¹ NP, p. 117 : *"L'art est la plus haute puissance du faux, il magnifie 'le monde en tant qu'erreur', il sanctifie le mensonge, il fait de la volonté de tromper un idéal supérieur (...) l'art précisément invente des mensonges qui élèvent le faux à la plus haute puissance affirmative, il fait de la volonté de tromper quelque chose qui s'affirme comme la puissance du faux"*.

¹¹² Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 435.

¹¹³ Nietzsche, *Par-delà bien et mal*, § 289, op.cit., p. 204. : *"Derrière chaque caverne une autre qui s'ouvre, plus profonde encore, et au-dessous de chaque surface un monde souterrain plus vaste, plus étranger, plus riche, et sous tous les fonds, sous toutes les fondations, un tréfonds plus profond encore"*.

organisé sous l'action du démiurge et selon le modèle de l'Idée qui lui impose le même et le semblable. En ce sens, le chaos est le devenir-fou maîtrisé, monocentré, déterminé à copier l'éternel : c'est le chaos vaincu sous la forme du mythe fondateur, car il instaure la copie dans l'image et subordonne l'image à la ressemblance. Ce n'est évidemment pas dans ce sens que Nietzsche envisage l'éternel retour, cette idée vertigineuse, qui est étrangère à toute la platitude naturelle du cycle ou à toute "rengaine" astronomique, qui n'existent que pour être réfutées par Zarathoustra. Selon Nietzsche, s'il faut passer par ce contenu manifeste de l'éternel retour, c'est pour atteindre plus profondément son contenu latent (caverne derrière toute caverne...). Le secret de l'éternel retour, c'est qu'il est le chaos, la puissance d'affirmer le chaos. L'éternel retour s'élabore dans le sans fond, où la "Nature originelle" réside en son chaos, au-dessous des règnes et des lois de la représentation. En ce sens, l'éternel retour est intensif, c'est-à-dire se dit de la différence. Il y a un lien si profond entre l'éternel retour et le simulacre que l'un n'est compris que par l'autre. Dans l'éternel retour, ce qui revient, ce sont les séries divergentes en tant que divergentes : chacune implique ses différences avec les autres et toutes les autres se compliquent dans le chaos sans commencement ni fin. L'éternel retour est la loi du monde sub-représentatif. Toutefois, il ne fait pas tout revenir : il ne fait pas revenir ce qui prétend corriger les divergences, recentrer les cercles, subordonner le différent au Même et au Semblable. Pourtant, l'éternel retour est le même et le semblable, mais le même et le semblable simulés, produits par la simulation, par le fonctionnement du simulacre : il ne présuppose pas le même et le semblable, mais constitue le seul Même de ce qui diffère et la seule ressemblance du dépareillé. En tant que pensée et être sélectifs, l'éternel retour fait la différence et fait passer ce qui est sous la puissance du faux prétendant. Il est l'univocité de l'être : l'être se dit en un seul même sens de tout ce dont il se dit, comme le montrera la dernière partie.

Autrement dit, l'éternel retour se dit en un seul et même sens du simulacre ou chaosmos. Ainsi le simulacre diffère, intériorise la différence et la fait diverger.

En somme, selon Deleuze, on peut définir la modernité par la puissance du simulacre. La philosophie doit dégager, de la modernité, l'intempestif et doit le retourner contre elle. En ce sens, le simulacre est destructeur dans la vie moderne. Il s'agit, non pas de subir ou d'instaurer le chaos, mais de l'affirmer. C'est pourquoi Deleuze distingue deux types de destructions qui sont deux nihilismes. La première destruction consiste à "*subir ou instaurer le chaos qui nie*"¹¹⁴. C'est la destruction conservatrice. C'est celle des gouvernements qui détruisent sans excuse, quel que soit le prix à payer en termes de massacres, qui ont perdu de vue le but (améliorer le monde), mais qui désirent en réalité conserver le statut quo, c'est-à-dire maintenir l'ordre établi. En revanche, la seconde destruction consiste à affirmer le chaos lui-même : c'est la destruction créatrice. C'est celle des poètes, ces rêveurs qui ne détruisent pas sans créer. Rimbaud, par exemple, désirait voir disparaître les formes anciennes, dans la vie et dans la littérature, au profit d'un "*monde comme endroit plus heureux*". Contrairement à l'homme d'Etat, le poète rêve de mettre en pratique des projets incroyables. Seulement, ce rêveur est intempestif : il pense trop tôt et trop loin (au-delà des rêves de l'homme moyen ou de l'homme d'Etat). Il rêve les yeux grands ouverts, debout au milieu de la réalité et moqué par l'homme moyen. Pour ce rêveur, tout arrive trop lentement, même la plus innocente des destructions, celle du platonisme. En somme, la véritable destruction est celle du poète-prophète, inséparable d'une création. C'est donc en suivant la voie de la destruction créatrice que le philosophe peut détruire les modèles et les copies (détruire le platonisme) pour instaurer le chaos qui crée.

¹¹⁴ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", article cité, p. 437.

d- Tournier : les simulacres sont des doubles qui libèrent les Eléments.

Dans l'article de 1967, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)"¹¹⁵, Deleuze revient à nouveau sur le simulacre à partir de l'œuvre de Tournier, en rédigeant la préface de son roman, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*¹¹⁶. Il y présente une analyse qui établit que la perte d'autrui est la condition de la conquête de la grande Santé, c'est-à-dire la condition de la libération des simulacres, des images sans ressemblance, des doubles d'elles-mêmes ordinairement refoulés, qui libèrent à leur tour de purs éléments habituellement prisonniers. Les simulacres deviennent ainsi des doubles, des images aériennes, qui se lèvent et libèrent les éléments purs.

On a souvent remarqué que le thème de Robinson chez Defoe n'était pas seulement une histoire, mais "*l'instrument d'une recherche*" : une recherche qui part de l'île déserte et qui prétend reconstituer les origines et l'ordre des travaux et des conquêtes qui en découlent avec le temps. Mais, selon Deleuze, cette recherche est deux fois faussée. D'une part, elle est faussée, car l'image de l'origine présuppose ce qu'elle prétend engendrer : tout ce que Robinson a tiré de l'épave. D'autre part, elle est faussée, car le monde "re-produit" à partir de cette origine est l'équivalent du monde "réel", c'est-à-dire du monde économique ou du monde tel qu'il serait, s'il n'y avait pas la sexualité (dans son *Robinson Crusoé*, Defoe élimine toute sexualité)¹¹⁷. Pour Deleuze, l'intention de Defoe est bonne, lorsqu'il recherche ce qui advient-il à un homme seul, sans autrui, sur une île déserte. Mais le problème est mal posé : au lieu de ramener un Robinson asexué à une origine qui reproduit un monde

¹¹⁵ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", in *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 503-525, cité ici in *Revue Critique*, Cinquante ans 1946-1996, n° 591-592, août-septembre 1996, p. 675-697..

¹¹⁶ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972.

¹¹⁷ P. Macherey, *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, éd. Maspéro, 1966, p. 266-275. Selon Deleuze, Macherey montre comment le thème de l'origine est lié à une reproduction économique du monde et à une élimination du fantastique, au profit d'une prétendue "réalité" de ce monde.

économique analogue au nôtre, il faut porter un Robinson sexué à des fins tout à fait différentes et divergentes des nôtres, dans un monde fantastique ayant lui-même dévié. On pose ainsi le problème en termes de fins et non d'origine. Dès lors, contrairement à Defoe, Tournier s'interdit de laisser Robinson quitter l'île. Car le but final de Robinson, c'est la "déshumanisation", la rencontre de la libido avec les éléments libres, la découverte d'une énergie cosmique ou d'une grande Santé élémentaire, qui ne peut surgir que dans l'île et seulement dans la mesure où l'île est devenue aérienne ou solaire. C'est pourquoi la grande Santé du Robinson de Tournier semble cacher une "déviation", inséparable de la "sexualité désertique". En somme, selon Deleuze, le Robinson de Tournier s'oppose à celui de Defoe par trois traits : il est rapporté à des fins, et non à une origine ; il est sexué ; les fins représentent une "*déviation fantastique*" de notre monde, sous l'influence d'une "*sexualité transformée*"¹¹⁸, au lieu d'une reproduction réelle de notre monde par le travail.

Pourtant, même si le Robinson de Tournier ne fait rien de pervers, on a l'impression qu'il est le pervers lui-même¹¹⁹, c'est-à-dire "*celui qui dévie quant aux buts*", suivant la définition de Freud¹²⁰. Rapporter Robinson à l'origine comme Defoe, c'est nécessairement lui faire produire un monde conforme au nôtre. Le rapporter à des buts à la manière de Tournier, c'est le faire dévier, diverger quant aux buts. Mais c'est une étrange déviation qui

¹¹⁸ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 676-677.

¹¹⁹ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 678-679 : "*Le concept de perversion est bâtard, mi-juridique, mi-médical. Mais ni la médecine, ni le droit n'y gagnent (...) Le point de départ est celui-ci : la perversion ne se définit pas par la force d'un désir dans le système des pulsions ; le pervers n'est pas quelqu'un qui désire, mais qui introduit le désir dans un tout autre système et lui fait jouer, dans ce système, le rôle d'une limite intérieure, d'un foyer virtuel ou d'un point zéro (la fameuse apathie sadique) (...) Car, de quelque manière qu'on l'explique, il faut rendre cette justice au pervers qui n'est pas plus un moi qui désire, que l'Autre, pour lui, n'est un objet désiré doué d'existence réelle*".

¹²⁰ Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle* (1905), trad. P. Koeppel, Gallimard (Folio essais), p. 57-71.

n'est pas celle dont parle Freud, puisqu'elle est "solaire" et qu'elle prend pour objet les éléments : c'est le sens d'Uranus¹²¹.

Le roman de Tournier n'est ni un roman à thèse (sur la perversion), ni un roman à personnages (il n'y a pas d'autrui), ni un roman d'analyse intérieure (Robinson n'a que peu d'intériorité). C'est un "étonnant roman d'aventures", qui développe la "thèse" ou "l'hypothèse-Robinson" (un homme sans autrui sur son île). Cette "thèse" trouve son sens, non en se rapportant à une origine supposée, mais en annonçant des aventures : "*Que va-t-il arriver dans le monde insulaire sans Autrui ?*". Les effets de l'absence d'autrui sont "*les vraies aventures de l'esprit*", restituées dans un "*roman expérimental inductif*" et recueillies par le philosophe. Deleuze se donne donc pour tâche de chercher ce que signifie autrui par ses effets (les effets de son absence sur l'île, les effets de sa présence dans le monde habituel) pour parvenir à saisir ce qu'est autrui et en quoi consiste son absence.

Autrui découvert par ses effets.

Selon Deleuze, ce qu'est autrui peut être découvert par ses effets et les effets eux-mêmes peuvent être rendus visibles, lorsque autrui vient à disparaître, comme c'est le cas pour Robinson. Examinons les effets de la présence et de l'absence d'autrui.

¹²¹ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 229-230 : "*S'agissant de ma sexualité, je m'avise que pas une seule fois Vendredi n'a éveillé en moi une tentation sodomite. C'est d'abord qu'il est arrivé trop tard : ma sexualité était déjà devenue élémentaire, et c'était vers Spéranza qu'elle se tournait. Mais c'est surtout que Vénus n'est pas sortie des eaux et n'a pas foulé mes rivages pour me séduire, mais pour me tourner de force vers son père Ouranos. Il ne s'agissait pas de me faire régresser vers des amours humaines, mais sans sortir de l'élémentaire de me faire changer d'élément. C'est chose faite aujourd'hui. Mes amours avec Spéranza s'inspiraient encore fortement des modèles humains. En somme, je fécondais cette terre comme j'aurais fait une épouse. Vendredi m'a contraint à une conversion plus radicale. Le coup de volupté brutale qui transperce les reins de l'amant s'est transformé pour moi en une jubilation douce qui m'enveloppe et me transporte des pieds à la tête, aussi longtemps que le soleil-dieu me baigne de ses rayons. Et il ne s'agit plus d'une perte de substance qui laisse l'animal triste post coïtum. Mes amours ouraniennes me gonflent au contraire d'une énergie vitale qui me donne des forces pour tout un jour et toute une nuit. S'il fallait nécessairement traduire en termes humains ce coït solaire, c'est sous les espèces féminines, et comme l'épouse du ciel qu'il conviendrait de me définir. Mais cet anthropomorphisme est un contresens. En vérité, au suprême degré où nous avons accédé, Vendredi et moi, la différence de sexe est dépassée, et Vendredi peut s'identifier à Vénus, tout de même qu'on peut dire en langage humain que je m'ouvre à la fécondation de l'Astre Majeur*".

Les effets de la présence d'autrui. Le premier effet de la présence d'autrui, c'est l'organisation d'un "monde marginal", autour de chaque objet perçu et chaque idée pensée, c'est-à-dire d'un "fond", d'où d'autres objets et d'autres idées peuvent sortir suivant les lois de transition qui règlent le passage des uns aux autres. Comme nous l'avons déjà montré dans l'analyse de la bêtise, autrui assure les marges et les transitions dans le monde. Le monde marginal, c'est-à-dire le fond, c'est ce qui est au-delà de ce qui est actuellement perçu et pensé : c'est un perçu potentiel et un pensé potentiel. Même si je sens la préexistence de ce monde marginal, d'un champ de virtualités et de potentialités, dont je sais déjà qu'il est capable de s'actualiser, ce savoir n'est possible que par autrui. Seule la survenue d'autrui jette une lueur sur un univers situé en marge de mon attention pour le faire devenir le centre. Avec autrui, ce qui est perçu actuellement est riche d'un perçu potentiel qu'il implique. Dès lors, le champ perceptif s'ordonne en profondeur : le perçu actuel exprime le perçu potentiel, cette face non perçue est potentiellement perceptible. Bref, autrui me détermine à saisir le non-perçu comme perceptible pour lui.

Les effets de l'absence d'autrui. L'effet le plus remarquable de l'absence d'autrui sur Robinson, c'est le champ perceptif se dépouillant de toute potentialité. Quand autrui fait défaut dans la structure du monde, seule règne la brutale opposition du soleil et de la terre, d'une lumière insoutenable et d'un abîme obscur. Dans ce monde cru et noir, sans potentialités, ni virtualités, c'est la catégorie du possible qui s'est écroulée : au lieu de formes relativement harmonieuses sortant d'un fond pour y rentrer suivant un ordre de l'espace et du temps, ce ne sont que des lignes abstraites, lumineuses et blessantes, qu'un sans-fond, rebelle et happant, que des Eléments. Le sans-fond et la ligne abstraite ont remplacé le modelé et le fond : tout est implacable. Ayant cessé de se ployer les uns vers les autres, les objets se dressent menaçants. On dirait que chaque chose, ayant déposé son

modelé et réduite à ses lignes les plus dures, nous frappe par derrière. L'absence d'autrui, c'est quand il n'y a plus de transition, plus de douceur dans les contiguïtés et les ressemblances qui nous permettaient d'habiter le monde. Ne subsistent alors que des profondeurs infranchissables, des distances et des différences absolues, ou bien au contraire d'insupportables répétitions, comme des longueurs exactement superposées.

En comparant les premiers effets de la présence d'autrui et ceux de son absence, on peut dire ce qu'est autrui. D'abord, Autrui est une structure. Autrui n'est pas une forme particulière dans le champ perceptif (par exemple, forme "objet" ou forme "animal"). En tant que structure, Autrui est le système conditionnant le fonctionnement du champ perceptif. Autrui est "*structure du champ perceptif*"¹²², sans laquelle le champ ne fonctionnerait pas comme il le fait. Peu importe que cette structure soit effectuée par des personnages réels, par des sujets variables (des autrui) : en tant que condition d'organisation en général, cette structure préexiste aux termes qui l'actualisent dans chaque champ perceptif organisé (le vôtre, le mien). Ainsi "*Autrui a priori*", comme structure absolue, fonde la structure des autrui. Le tort des théories philosophiques a été de réduire autrui, tantôt à un objet particulier, tantôt à un autre sujet. Même la conception de Sartre se contentait, dans *l'Être et le Néant*, de réunir les deux déterminations (objet et sujet), en faisant d'autrui un objet sous mon regard, quitte à ce qu'il me regarde à son tour et me transforme en objet¹²³. Car Autrui a priori n'est personne : il n'est ni un objet dans le champ de ma perception, ni un sujet qui me perçoit. Cette structure, Autrui a priori, c'est celle du

¹²² Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 681.

¹²³ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 692 : "*Autrui a priori, en revanche, ce n'est personne, puisque la structure est transcendante aux termes qui l'effectuent. Comment la définir ? L'ancienne tentative sartrienne de la définir par le regard restait insuffisante malgré toute sa beauté, parce que le regard marque plutôt l'instant de l'effectuation, le moment où Autrui a priori s'incarne dans cet autrui-ci, qui n'apparaît comme objet dans mon champ perceptif qu'à condition de se poser comme sujet d'un autre champ, dans lequel je suis à mon tour objet. Ce pourquoi la théorie du regard, loin de saisir la spécificité et la transcendance d'Autrui, nous le laissait encore penser en termes d'objet et de sujet réunis*".

possible ou du potentiel, en tant que le possible existe seulement comme exprimé. Autrui a priori, c'est le nom du possible ou du potentiel impliqué dans le perçu actuel, qui structure le monde en profondeur. En ce sens, Autrui peut être désigné comme l'expression d'un monde possible impliqué dans le perçu actuel. Par exemple, un visage effrayé, c'est l'expression d'un monde possible effrayant ou de quelque chose d'effrayant dans le monde que je ne vois pas encore. Cela signifie que le possible n'est pas une catégorie abstraite désignant quelque chose qui n'existe pas : le monde possible exprimé existe, mais il n'existe pas actuellement hors de ce qui l'exprime. Par exemple, le visage terrifié ne ressemble pas à la chose terrifiante, il l'implique ou l'enveloppe, "*dans une sorte de torsion qui met l'exprimé dans l'exprimant*". En somme, Autrui comme structure, c'est l'expression d'un monde possible, c'est l'exprimé saisi comme n'existant pas hors de ce qui l'exprime : "*C'était cela autrui : un possible qui s'acharne à passer pour réel*"¹²⁴. En réalité, lorsque autrui parle, il donne déjà une certaine réalité aux possibles qu'il enveloppe. C'est pourquoi, selon Deleuze, "*Autrui, c'est l'existence du possible enveloppé ; le langage, c'est la réalité du possible en tant que tel ; le moi, c'est le développement, l'explication des possibles, leur processus de réalisation dans l'actuel*"¹²⁵.

Effets de la présence d'autrui concernant l'espace et la distribution des catégories de la perception.

Les considérations précédentes forcent à considérer à nouveau le problème de la perception et à s'interroger notamment sur ce qui rend possible la perception et sur la provenance des catégories¹²⁶ de celle-ci. Selon Deleuze, le problème des catégories de la

¹²⁴ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 239.

¹²⁵ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 682.

¹²⁶ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 682 : "*La psychologie moderne a élaboré une riche série de catégories qui rendent compte du fonctionnement du champ perceptif et des variations d'objet dans ce champ : forme-fond, profondeur-longueur, thème-*

perception n'est pas bien posé, lorsqu'il prend la forme de l'alternative entre monisme et dualisme : les catégories appartiennent-elles au champ perceptif et lui sont-elles immanentes (monisme) ou renvoient-elles à des synthèses subjectives s'exerçant sur une matière de la perception (dualisme) ?

On peut certes récuser le dualisme, en considérant que la perception ne se fait pas par une "*synthèse intellectuelle jugeante*" et en concevant des synthèses passives sensibles d'un autre type s'exerçant sur la matière. Mais là n'est pas l'essentiel. En réalité, le dualisme n'est pas bien défini, tant qu'on l'établit sur une matière du champ perceptif et des synthèses préréflexives du moi. Le vrai dualisme est ailleurs : il est entre les effets de la "structure Autrui" dans le champ perceptif et les effets de son absence (ce que serait la perception s'il n'y avait pas autrui). En d'autres termes, le véritable dualisme est entre les effets de la présence d'autrui et les effets de son absence. Pour Deleuze, Autrui n'est pas une structure parmi d'autres dans le champ de la perception : Autrui est "*la structure qui conditionne l'ensemble du champ et le fonctionnement de cet ensemble, en rendant possible la constitution et l'application des catégories*". Aussi, et cela est décisif, ce n'est pas le moi qui rend possible la perception, mais c'est Autrui comme structure. En définissant, d'après Tournier, autrui comme l'expression d'un monde possible, on fait d'autrui le principe a priori de l'organisation de tout champ perceptif d'après les catégories, on en fait la structure qui permet le fonctionnement comme la "catégorisation" de ce champ. Le vrai dualisme apparaît alors avec l'absence d'autrui : que se passe-t-il, en l'absence d'autrui, pour le champ perceptif ? Est-il structuré d'après d'autres catégories ou, au contraire, s'ouvre-t-il sur une matière très spéciale, en nous faisant pénétrer dans un "informel particulier" ? Telle est l'aventure de Robinson.

potentialité, profils-unité d'objet, frange-centre, texte-contexte, thétique-non thétique, états transitifs-parties substantives... etc."

La thèse ou "*l'hypothèse-Robinson*" a l'avantage de présenter l'effacement progressif de la structure Autrui comme dû aux circonstances de l'île déserte. Bien sûr, la structure-Autrui survit et fonctionne encore, longtemps après que Robinson sur l'île ne rencontre plus de personnages pour l'effectuer. Mais la structure a disparu, quand Robinson rencontre Vendredi (il ne le saisit plus comme un autre) ou quand un navire aborde l'île à la fin (Robinson sait qu'il ne peut plus restaurer les hommes dans leur fonction d'autrui, puisque la structure qu'ils remplissent a disparu¹²⁷). Avec la dissolution progressive mais irréversible de la structure, c'est tout notre monde perçu qui s'écroule, au profit d'autre chose que Tournier explore dans les aventures de Robinson.

Effets de la présence d'autrui concernant le temps et la distribution de ses dimensions.

Parmi les effets de la présence d'autrui, tels qu'ils découlent de la définition d'autrui comme "*expression d'un monde possible*", Deleuze retient un effet fondamental : la distinction de la conscience et de son objet. Autrui, c'est ce qui peuple le monde de potentialités, de fond, de fanges, de transitions, ce qui enveloppe sous d'autres aspects le même monde qui se tient tout autrement développé devant moi, ce qui constitue dans le monde des "cloques" contenant des mondes possibles¹²⁸. Dès lors, autre fait que ma conscience bascule nécessairement dans un passé (un "j'étais") qui ne coïncide pas avec l'objet. Par exemple, avant qu'autrui ne paraisse, il y avait un monde rassurant, dont on ne distinguait pas ma conscience ; lorsque autre surgit, en exprimant la possibilité d'un monde

¹²⁷ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 239 : "*C'était cela autre : un possible qui s'acharne à passer pour réel. Et qu'il soit cruel, égoïste, immoral de débouter cette exigence, c'est ce que toute son éducation avait inculqué à Robinson, mais il l'avait oublié pendant ces années de solitude, et il se demandait maintenant s'il parviendrait jamais à reprendre le pli perdu*".

¹²⁸ Selon Deleuze, il y a des échos leibniziens dans la conception de Tournier. Chez Leibniz, la monade est expression de monde. A ce titre, autre comme le moi sont des monades qui appartiennent à la fois au monde réel et à des mondes possibles substantiellement différents. En revanche, pour Tournier, c'est autre qui est "monade", dans la mesure où il exprime un monde possible dans le monde actuel et où il est capable seulement de changer la qualité de l'actuel.

effrayant, ce dernier n'est pas développé sans faire passer le précédent. C'est pourquoi Moi, je ne suis rien d'autre que mes objets passés : mon Moi, c'est un monde passé, celui qu'autrui fait passer. Si autrui est un monde possible, moi je suis un monde passé. Selon Deleuze, l'erreur des théories de la connaissance est de postuler la contemporanéité du sujet et de l'objet, alors que l'un ne se constitue que par l'anéantissement de l'autre¹²⁹. Autrui assure donc la distinction de la conscience et de son objet, comme distinction temporelle. Tandis que le premier effet de la présence d'autrui concernait l'espace et la distribution des catégories de la perception, le deuxième effet, plus profond, concerne le temps et la distribution de ses dimensions, du précédent et du suivant dans le temps. Lorsque autrui disparaît, il n'y a plus de passé, mais le seul présent de l'instant.

Absence d'autrui.

En l'absence d'autrui, la conscience et son objet ne font plus qu'un. Lorsque autrui manque dans sa structure, il laisse la conscience coller ou coïncider avec l'objet dans un éternel présent¹³⁰. La conscience cesse d'être une lumière sur les objets, pour devenir une pure phosphorescence intérieure aux choses. Robinson est la conscience de l'île : c'est la

¹²⁹ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 98-100 : "Tout à coup un déclic se produit. Le sujet s'arrache à l'objet en le dépouillant d'une partie de sa couleur et de son poids. Quelque chose a craqué dans le monde et tout un pan des choses s'écroule en devenant moi. Chaque objet est disqualifié au profit d'un sujet correspondant. La lumière devient l'œil et elle n'existe plus comme telle : elle n'est plus qu'excitation de la rétine. L'odeur devient narine - et le monde lui-même s'avère inodore. La musique du vent dans les palétuviers est réfutée : ce n'était qu'un ébranlement des tympanes (...) Le sujet est un objet disqualifié. Mon œil est le cadavre de la lumière, de la couleur. Mon nez est tout ce qui reste des odeurs quand leur irréalité a été démontrée. Ma main réfute la chose tenue. Dès lors, le problème de la connaissance naît d'un anachronisme... il implique la simultanité du sujet et de l'objet dont il voudrait éclairer les mystérieux rapports. Or, le sujet et l'objet ne peuvent coexister, puisqu'ils sont la même chose, d'abord intégrée au monde réel, puis jetée au rebut".

¹³⁰ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 219 : "Pour moi, désormais, le cycle s'est rétréci au point qu'il se confond avec l'instant. Le mouvement circulaire est devenu si rapide qu'il ne se distingue plus de l'immobilité. On dirait, par suite, que mes journées se sont redressées. Elles ne basculent plus les unes sur les autres. Elles se tiennent debout, verticales, et s'affirment fièrement dans leur valeur intrinsèque. Et comme elles ne sont plus différenciées par les étapes successives d'un plan en voie d'exécution, elles se ressemblent au point qu'elles se superposent exactement dans ma mémoire et qu'il me semble revivre sans cesse la même journée".

conscience que l'île a d'elle-même. Robinson, c'est l'île en elle-même. Mais, si l'île, c'est *Speranza*, qui est Je¹³¹ ? Progressivement, Robinson s'approche d'une révélation : il avait déjà éprouvé la perte d'autrui comme trouble fondamental du monde (seule subsistait 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 autrui qui troublait le monde : c'était autrui le trouble. Lorsque autrui disparaît, ce ne sont pas seulement les journées qui se redressent : les choses, n'étant plus rabattues les unes sur les autres par autrui, elles se redressent aussi ; de même, le désir, n'étant plus rabattu sur un objet ou un monde possible exprimé par autrui, se redresse. Bref, c'est l'île déserte qui entre dans un redressement généralisé¹³².

Au terme de la révélation, Robinson découvre que la conscience n'est pas seulement devenue une phosphorescence intérieure aux choses : elle est également devenue un feu sur leurs têtes, une lumière au-dessus de chacune, un "*Je volant*". Dans cette lumière, autre chose apparaît : un "*double aérien*" de chaque chose. Selon Deleuze, le roman de Tournier excelle à décrire, dans chaque cas, l'extraordinaire naissance du "double érigé". Mais qu'est-ce qui distingue la chose (apparaissant en présence d'autrui) du double (se dégageant de son absence) ?

Lorsque autrui est présent, il préside à l'organisation du monde en objets et aux relations transitives entre eux. Les objets n'existent que par les possibilités dont autrui peuple le monde : chacun ne se ferme sur soi ou ne s'ouvre sur d'autres objets qu'en fonction des mondes possibles exprimés par autrui. Bref, autrui emprisonne les éléments

¹³¹ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 88-89 : "*Qui Je ? La question est loin d'être oiseuse. Elle n'est même pas insoluble. Car si ce n'est pas lui, c'est donc Spéranza. Il y a désormais un Je volant qui va se poser tantôt sur l'homme, tantôt sur l'île, et qui fait de moi tour à tour l'un et l'autre*".

¹³² Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 686.

dans les limites des corps et, au plus loin, dans les limites de la terre, car la terre elle-même est 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.

Quand autrui s'effondre, le double libéré n'est pas une réplique des choses : le double est, au contraire, "l'image verticale" où les éléments se libèrent et se reprennent, éléments devenus célestes et formant mille figures capricieuses élémentaires. Parmi ces figures, il y a d'abord la figure d'un Robinson solaire et déshumanisé¹³³. Tout se passe comme si la terre entière tentait de s'échapper par l'île, non seulement en restituant les autres éléments qu'elle retenait sous l'influence d'autrui, mais aussi en traçant d'elle-même son propre double aérien qui la rend, à son tour, céleste, qui la fait concourir avec les autres éléments dans le ciel et pour les figures solaires. Bref, autrui est ce qui, enveloppant les mondes possibles, empêche les doubles de se redresser. Autrui, c'est "*le grand rabatteur*". Aussi la déstructuration d'autrui n'est-elle pas une désorganisation du monde, mais une organisation-debout par opposition à l'organisation-couchée, le redressement d'une image enfin verticale.

Il en a fallu des catastrophes pour cette production des doubles (les rites du grand bouc mort, une formidable explosion). Mais, à travers les catastrophes, le désir redressé apprend quel est son véritable objet. L'objet du désir n'est pas le corps, ni la chose, mais seulement l'Image. Quand nous désirions autrui lui-même, notre désir portait sur ce petit monde possible exprimé, qu'autrui avait le tort d'envelopper en lui, au lieu de le laisser

¹³³ Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, p. 217 : "*Soleil, es-tu content de moi ? Regarde-moi. Ma métamorphose va-t-elle assez dans le sens de ta flamme ? Ma barbe a disparu dont les poils végétaient en direction de la terre, comme autant de radicelles géotropiques. En revanche, ma chevelure tord ses boucles ardentes comme un brasier dressé vers le ciel. Je suis la flèche dardée vers ton foyer*".

flotter et voler au-dessus du monde, développé comme un double glorieux. De même, quand nous contemplons ce papillon qui butine une fleur reproduisant exactement l'abdomen de sa femelle et qui en sort portant sur sa tête deux cornes de pollen, il apparaît que les corps ne sont que des détours pour atteindre aux Images et que la sexualité réalise d'autant mieux et plus promptement son but qu'elle économise ce détour, qu'elle s'adresse directement aux Images et finalement aux Eléments libérés des corps. En somme, la déviation de Robinson, c'est la conjugaison de la libido avec les éléments. Mais toute l'histoire de cette déviation quant aux buts, c'est aussi bien le "redressement" des choses, de la terre et du désir. Deleuze retrace les trois étapes de cette histoire.

Les trois étapes de l'histoire de la déviation.

Le premier moment est celui de la névrose. Echoué seul sur l'île déserte, la première réaction de Robinson fut le désespoir qui exprime le moment de la névrose. C'est le moment où la structure-Autruï fonctionne encore, bien qu'il n'y ait plus personne pour la remplir ou l'effectuer. La structure Autruï fonctionne d'autant mieux qu'elle n'est plus occupée par des êtres réels : elle fonctionne à vide, car les autres ne sont plus ajustés à la structure. Ce moment est caractéristique de la névrose. La structure-Autruï ne cesse de refouler Robinson dans un passé personnel non-reconnu, dans les pièges de la mémoire et les douleurs de l'hallucination. Ce moment de la névrose, où Robinson tout entier se trouve "refoulé", s'incarne dans la souille, qu'il partage avec les pécaris. La souille, c'est le moment de la régression personnelle, du moi refoulé dans le passé.

Le deuxième moment est celui de la psychose. Ce moment montre que la structure-Autruï commence à s'effriter et à se dissoudre. Tel le psychotique, Robinson tente de pallier, à la fois, l'absence des autruis réels et la dissolution de la structure, en instaurant un double

ordre de vestiges humains et de généalogie surhumaine. En effet, s'arrachant à la souille, Robinson cherche un substitut d'autrui, capable de maintenir le pli qu'autrui donnait aux choses : le travail (production économique) et l'involution (filiation mythologique). Il s'agit de repeupler le monde d'autrui pour maintenir les effets de la présence d'autrui, quand la structure défaille : cela passe par l'ordonnance du temps par la clepsydre, l'instauration d'une production surabondante, l'établissement d'un code de lois, la multiplicité des titres et des fonctions officielles dont Robinson se charge. Mais l'anomalie ne tarde pas à se faire sentir, car Robinson se lance dans une production "frénétique". Parallèlement à cette activité de travail, comme son corrélat nécessaire, se développe une étrange passion de détente et de sexualité : Robinson arrête parfois sa clepsydre, s'habitue à la nuit sans fond d'une grotte et enduit tout son corps de lait, puis s'enfonce jusqu'au centre intérieur de l'île et trouve une alvéole, telle le double larvaire de son propre corps, dans laquelle il parvient à se recroqueviller. C'est une régression plus fantastique que celle de la névrose, car elle remonte à la Terre-Mère, à la Mère primordiale. Tandis que le travail se contentait de maintenir la fiction d'un côte-à-côte, latéral, et conservait la forme d'objets comme autant de vestiges d'autrui, l'involution renonce à tout rapport latéral et à tout objet formé, au profit d'un intérieur de la Terre, d'un principe enveloppant. On a l'impression que ces deux conduites, de travail et de d'involution, sont complémentaires. De part et d'autre, il y a frénésie, une double frénésie qui définit le moment de la psychose. Pourtant, ces deux conduites sont contradictoires : le travail (à la surface) implique l'humanisation de l'île, tandis que l'involution (au fond) implique la déshumanisation de Robinson. En réalité, dans ces aventures, s'effectue une profonde transformation : Robinson commence par substituer, à autrui défaillant, la production des objets et l'enfouissement dans la terre. Mais il se rend compte que cette double substitution implique encore, pour être viable, la permanence

d'autrui. Dès lors, tout est dénué de sens, puisque cette permanence a disparu (tout devient "simulacre et vestige"¹³⁴). A moins que l'absence d'autrui ouvre une possibilité de salut : comme si, des choses, se laisse dégager une image verticale inconnue et, de la terre, se laisse dégager une nouvelle figure énergique, sans autrui possible. "*Peu à peu, le double aérien de l'île, d'abord flou, s'extrait de plus en plus nettement*"¹³⁵. Tout est prêt pour la dernière étape qui fait passer de l'image ou du double aux Eléments libérés.

Le troisième moment est celui de la Grande Santé. Il consiste à réorganiser le monde indépendamment d'autrui. Dans cette nouvelle organisation, les objets cessent d'être des objets et les corps cessent d'être des corps, pour passer dans leurs doubles, et les doubles, à leur tour, cessent d'être des répliques pour apparaître comme des libres figures composées par les Eléments. Et les Eléments enfin se retrouvent libérés de la contrainte des objets et des corps. C'est là que le combat entre la Terre et le Ciel-Uranus trouve une décision. Si la Terre est encore le signe d'autrui, le Ciel qui libère tous les éléments est signe de l'absence d'autrui. C'est le transvasement de l'île, à partir de la Terre jusque dans le Ciel : Vendredi "*fait exploser l'île et fait voler et chanter le bouc*"¹³⁶. C'est donc dans ce dernier moment qu'intervient Vendredi, le jeune garçon, qui seul peut guider et achever la métamorphose commencée par Robinson¹³⁷ et qui peut en révéler le but. Mais Vendredi ne fonctionne pas du tout comme un autrui retrouvé : c'est trop tard, car la structure a disparu. En effet, Robinson traite Vendredi tantôt comme un esclave (intégré à l'ordre économique de l'île :

¹³⁴ Deleuze ajoute cette formule dans la reprise du texte sur Tournier, publiée en annexe de LS, p. 366.

¹³⁵ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 690.

¹³⁶ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 695.

¹³⁷ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 690 : "*C'est Vendredi qui détruit l'ordre économique et moral instauré par Robinson sur l'île. C'est lui qui dégoute Robinson de la combe, ayant fait pousser sous son propre plaisir une autre espèce de mandragore. C'est lui qui fait sauter l'île, en fumant le tabac défendu près d'un baril de poudre, et restitue au ciel et la terre, et les eaux, et le feu. C'est lui qui fait voler et chanter le bouc mort (= Robinson). Mais c'est lui surtout qui présente à Robinson l'image du double personnel, comme complément nécessaire de l'image de l'île (...) Enfin c'est lui qui conduit Robinson à la découverte des Eléments libres, encore plus profonds que les Images ou les Doubles, puisqu'ils les forment*".

"*pauvre simulacre*"), tantôt comme le détenteur d'un secret qui menace l'ordre ("*mystérieux phantasme*")¹³⁸, tantôt presque comme un objet ou un animal (en-deçà d'autrui), tantôt comme un au-delà de Vendredi, le double ou l'image de soi (au-delà d'autrui). La différence est essentielle entre autrui et Vendredi. Autrui, dans son fonctionnement normal, exprime un monde possible : ce monde possible existe dans notre monde ; s'il est réalisé en changeant la qualité de notre monde, c'est d'après les lois qui constituent l'ordre du réel et la succession du temps. En revanche, Vendredi fonctionne autrement : il indique un autre monde supposé vrai, un double irréductible seul véritable, et dans cet autre monde, un double de l'autrui qu'il ne peut pas être. En d'autres termes, Vendredi fonctionne comme un tout autre qu'autrui pour Robinson : comme le double de soi-même ou comme l'Élément de soi-même, jouant tous les éléments multiples et pourtant un. Vendredi n'est ni un autrui, ni un double de Robinson : il est le double d'autrui, l'Autre qu'autrui, c'est-à-dire le révélateur des éléments purs, celui qui dissout les objets, les corps et la terre. Contrairement à autrui qui rabat les éléments en terre, la terre en corps, les corps en objets, Vendredi, le double d'autrui, redresse innocemment les objets et les corps, porte la terre dans le ciel et libère les éléments. Selon Deleuze, autrui étale le monde : c'est un étrange détour. La sexualité n'est liée à la génération que dans un tel détour qui fait passer par autrui d'abord la différence des sexes : la différence des sexes est donc fondée en et par autrui. Instaurer le monde sans autrui, redresser le monde, c'est éviter ce détour : c'est séparer le désir de son objet (de son détour par le corps) pour le rapporter à une "cause pure" : les Éléments. Aussi, pour Robinson, Vendredi n'est-il pas un objet de désir : s'il contemple ses yeux, c'est seulement "*pour en appréhender le double lumineux qui ne retient plus qu'à peine les éléments libres*

¹³⁸ Deleuze ajoute aussi cette formule dans la reprise du texte sur Tournier, publiée en annexe de LS, p. 369-370.

échappés de son corps"¹³⁹. C'est pourquoi, par Vendredi, Robinson découvre et conquiert une grande Santé : tout autrement qu'avec autrui, les choses s'organisent "*en libérant une image sans ressemblance, un double d'elles-mêmes ordinairement refoulé*" et "*le double, à son tour, libère de purs éléments ordinairement prisonniers*"¹⁴⁰. Ce que Robinson découvre, après avoir traversé la névrose et frôlé la psychose, c'est ce "*double glorieux du monde*" qui se trouvait caché par la présence d'autrui : c'est la découverte du "non-dit", du "non-su", d'un au-delà élémentaire.

Récapitulons les résultats obtenus. Dans cet article, Deleuze établit que la perte d'autrui est la condition de la conquête de la grande Santé, c'est-à-dire la condition de la libération des simulacres, des images sans ressemblance, des doubles ordinairement refoulés, qui libèrent à leur tour de purs éléments habituellement prisonniers. Les simulacres deviennent ainsi des doubles, des images aériennes, qui se lèvent et libèrent les éléments purs.

2- Le renversement du platonisme.

a- La réhabilitation du simulacre.

Dans l'article "Lucrèce et le naturalisme", Deleuze montre que, dans les philosophies d'Epicure et de Lucrèce, les simulacres sont paradoxalement des "fantômes", des configurations d'atomes réels, mais non sensibles, qui produisent les images des objets. Les simulacres viennent frapper la pensée pour en faire une vision mentale dont les opérations sont de nature matérielle. Même si les simulacres sont fiables pour la perception, ils produisent le "*mirage d'un faux infini dans les images qu'ils forment*", exprimé dans les mythes : ils font ainsi naître l'illusion, en se figeant dans les images des objets. La tâche de la

¹³⁹ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 691.

¹⁴⁰ Deleuze, "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", *Revue Critique*, n° 241, juin 1967, p. 692.

philosophie comme naturalisme est double : elle doit démystifier, c'est-à-dire dénoncer le mythe comme expression du faux infini et du trouble de l'âme ; elle doit restituer à la nature toute sa positivité : les simulacres doivent être perçus en eux-mêmes, et non en leur image sensible. Il s'agit là d'une véritable réhabilitation des simulacres que le platonisme avait condamnés au silence.

Dans l'article "Klossowski ou les corps-langage", Deleuze poursuit, à partir de l'œuvre littéraire et philosophique de Klossowski, la réhabilitation des simulacres, en leur donnant un statut positif, contre le platonisme qui tente d'instaurer le règne du même et d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres. Selon Deleuze, si on maintient le critère de la ressemblance, à la manière de Platon, on s'interdit de penser le simulacre, car on ne retient entre la copie et le simulacre qu'une différence de degré (de ressemblance) par rapport à l'Idée et on manque alors le plus important : leur différence de nature. On ne peut pas réduire le simulacre à une "copie de copie" qui s'abîmerait dans la simulation. Le propre du simulacre est d'être une image sans ressemblance : il ne ressemble pas à l'Idée. Cette absence de ressemblance signifie la libération de sa soumission au modèle et à la copie. En somme, le simulacre se situe au-delà de l'opposition du modèle et de la copie, et avec lui, la différence devient à nouveau pensable. Renverser le platonisme ne se réduit donc pas à une inversion du rapport entre la copie et le simulacre, en inversant leur hiérarchie. Renverser le platonisme, c'est contester la hiérarchie entre copie et simulacre et réintroduire le simulacre parmi les copies. Cette réintroduction a pour effet de subvertir le monde de la représentation, de faire voler en éclats ce monde de l'identité et de la ressemblance, et de promouvoir le règne de la différence.

Dans l'article "Une théorie d'autrui (autrui, Robinson et le pervers)", Deleuze poursuit, à partir du roman de Tournier, *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, la réhabilitation

des simulacres, en montrant comment la perte d'autrui est la condition de la conquête de la grande Santé, c'est-à-dire la condition de la libération des simulacres, ces images sans ressemblance, ces doubles ordinairement refoulés, qui libèrent à leur tour de purs éléments habituellement prisonniers. Les simulacres deviennent ainsi des doubles, des images aériennes, qui se lèvent et libèrent les éléments purs.

b- Renversement deleuzien du platonisme.

La motivation du platonisme est dans le problème du simulacre.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze poursuit la réhabilitation du simulacre, en centrant son analyse sur le platonisme. Pour lui, le problème le plus important qui traverse le platonisme est la volonté de sélectionner les prétendants et de distinguer la chose de ses simulacres : il s'agit de "*faire la différence*", en opérant "*dans les profondeurs de l'immédiat*". Mais cette opération est dangereuse, car elle se fait "*sans fil et sans filet*" et, suivant la coutume antique de l'épopée, "*les faux prétendants doivent mourir*"¹⁴¹. Pour effectuer cette opération (faire la différence), le platonisme est entièrement dominé par la distinction de la chose même et des simulacres : il rapporte la différence au fondement et la subordonne au Même. Pour Platon, l'important est d'assurer le triomphe des copies sur les simulacres, de refouler les simulacres, de les maintenir enchaînés tout au fond et de les empêcher de remonter à la surface pour s'insinuer partout. Selon Deleuze, la distinction copie - simulacre est assurée par le critère de la dualité Idée-image. Aussi les copies sont-elles les bonnes images, bien fondées sur l'identité supérieure de l'Idée et douées de ressemblance, comme rapport intérieur à l'Idée, tandis que les simulacres ne passent pas par l'Idée et font valoir leur prétention par l'agression, l'insinuation et la subversion. Le simulacre ne respecte ni le

¹⁴¹ DR, p. 85.

fondement, ni le fondé. Loin d'être une copie de copie, le simulacre présente un devenir-fou, un devenir illimité et toujours autre, un devenir subversif des profondeurs. Le but du platonisme est d'imposer une limite à ce devenir : l'ordonner au Même et le rendre Semblable, et refouler sa part rebelle, la maintenir au plus profond. En se fixant pour tâche de faire triompher les copies sur les simulacres, Platon prend une décision philosophique d'une grande importance : celle de *"subordonner la différence aux puissances du Même et du Semblable supposés initiales, celle de déclarer la différence impensable en elle-même et de la renvoyer, elle et les simulacres, à l'Océan sans fond"*¹⁴². Il s'agit pour Platon d'exorciser le simulacre, comme ce qui menace, cet *"ennemi [qui] gronde, insinué partout dans le cosmos platonicien"*. Mais la différence résiste : *"Héraclite et les sophistes font un vacarme d'enfer"*. Cet ennemi est un *"étrange double"* qui hante les textes platoniciens dans lesquels le retour des thèmes présocratiques est conjuré et neutralisé par la répétition du thème platonicien. C'est pourquoi, selon Deleuze, le parricide n'est jamais mieux consommé que lorsque Platon imite ceux qu'il dénonce. Comme Platon ne dispose pas des catégories de la représentation (elles seront forgées par Aristote), il fonde sa décision sur la théorie des Idées. Apparaît alors une vision morale du monde, avant que ne se déploie la logique aristotélicienne de la représentation. En effet, la motivation platonicienne est essentiellement morale : c'est la volonté d'éliminer les simulacres, de condamner *"l'état des différences libres océaniques, les distributions nomades, des anarchies couronnées"*¹⁴³, toute cette malignité qui conteste, à la fois, le modèle et la copie.

En revanche, renverser le platonisme, c'est *"glorifier le règne des simulacres"*¹⁴⁴. Telle est la tâche que Deleuze s'assigne dans *Différence et Répétition* : *"il appartient au simulacre,*

¹⁴² DR, p. 166.

¹⁴³ DR, p. 341.

¹⁴⁴ DR, p. 91.

*non pas d'être une copie, mais de renverser toutes les copies, en renversant tous les modèles*¹⁴⁵. Le simulacre n'est donc pas une imitation, mais un acte de renversement : il est *"l'acte par lequel l'idée même d'un modèle ou d'une position privilégiée se trouve contestée, renversée"*. En étant ce qui comprend une différence en soi et en abolissant ainsi le modèle et la copie, le simulacre montre ainsi la direction dans laquelle il faut chercher les conditions de l'expérience réelle, pour trouver *"la réalité vécue d'un domaine sub-représentatif"*¹⁴⁶.

Dans *Différence et Répétition*¹⁴⁷, Deleuze présente une triple caractérisation du simulacre : c'est *"une image démoniaque"*, vivant de différence ; c'est un *"terrible modèle"* soumis à la puissance du faux ; c'est enfin une contestation à la fois de la copie et du modèle. Examinons ces trois caractères.

En premier lieu, le simulacre est *"une image démoniaque, dénuée de ressemblance"*, ou plutôt, il *"a mis la ressemblance à l'extérieur et vit de différence"*. Cela signifie que lorsque le simulacre produit un effet de ressemblance, ce n'est pas comme principe interne, mais comme illusion, car il est construit sur la disparité : il a *"intérieurisé la dissimilitude de ses séries constituantes, la divergence de ses points de vue"*¹⁴⁸, comme l'a établi l'article *"Renverser le platonisme (les simulacres)"*, dont Deleuze réinvestit ici les résultats. Avec le simulacre, il n'y a donc ni point de vue privilégié, ni objet commun à tous les points de vue : *"il montre plusieurs choses, raconte plusieurs histoires à la fois"*, formule qui fait écho à l'article *"Klossowski ou les corps-langage"*. En effet, le simulacre survient par *"un monde du On ou du 'ils' "*, c'est-à-dire *"un monde d'individuations impersonnelles et de singularités pré-individuelles (...), où s'élaborent les rencontres et les résonances (...), vraie nature du profond*

¹⁴⁵ DR, p. 3.

¹⁴⁶ DR, p. 95.

¹⁴⁷ DR, p. 167-168.

¹⁴⁸ DR, p. 167.

et du sans-fond qui déborde la représentation"¹⁴⁹, comme nous le préciserons plus loin. Aussi le simulacre se présente-t-il comme une image qui ne se laisse pas représenter, "*image rebelle et sans ressemblance*"¹⁵⁰. Retenons donc que le simulacre est bien une image, mais une image dénuée de ressemblance.

En second lieu, si le simulacre se rapporte à un modèle, ce modèle n'est évidemment pas le modèle du Même (l'Idée), mais au contraire le "*modèle de l'Autre*", "*modèle de la différence en soi dont découle la dissimilitude intériorisée*"¹⁵¹. Selon Deleuze, cet autre modèle constitue, dans le platonisme, "*une sorte d'équivalent du malin génie ou du Dieu trompeur*" cartésien. En effet, dans certaines pages de Platon, qui présentent un "*modèle ennemi de dieu*" dans *Théétète*¹⁵² ou encore un "*modèle qui est né*" dans *Timée*¹⁵³, est suggérée l'idée, selon Deleuze, que le devenir pourrait ne pas se réduire à un défaut qui affecte la copie, mais à un des "*terribles modèles du pseudos où se développe la puissance du faux*". Cette idée d'un terrible modèle est certes très vite écartée par Platon, mais elle témoigne désormais, dans le platonisme même, de l'activité persistante des simulacres et de la "*possibilité de leur monde propre*"¹⁵⁴, celle d'un monde "*sub-représentatif*". Avec le simulacre, c'est le triomphe des faux prétendants. Toutefois, le faux n'est plus à entendre ici

¹⁴⁹ DR, p. 355.

¹⁵⁰ DR, p. 350.

¹⁵¹ DR, p. 167.

¹⁵² Platon, *Théétète*, 176 e, trad. Chambry, Garnier Flammarion, p. 112 : "*Il y a, cher ami, dans la nature des choses, deux exemplaires, l'un divin et bienheureux, l'autre ennemi de Dieu et très malheureux. Mais ils (les hommes injustes et impies) ne voient pas cela : leur stupidité et l'excès de leur folie les empêchent de sentir qu'en agissant injustement, ils se rapprochent de l'un et s'éloignent de l'autre. Ils en sont punis par la vie qu'ils mènent, vie conforme au modèle auquel ils ressemblent*".

¹⁵³ Platon, *Timée*, 28 b, trad. Chambry, Garnier Flammarion, p. 411 : "*Il est une autre question qu'il faut examiner à propos de l'univers, à savoir d'après lequel des deux modèles son architecte l'a construit, d'après le modèle immuable et toujours le même, ou d'après celui qui est né. Or, si ce monde est beau et son auteur excellent, il est évident qu'il a eu les yeux sur le modèle éternel ; s'ils sont au contraire ce qu'il n'est même pas permis de dire, c'est sur le modèle qui est né. Il est donc clair pour tout le monde qu'il a eu les yeux sur le modèle éternel. Car le monde est la plus belle des choses qui sont nées, et son auteur la meilleure des causes. Donc, si le monde a été produit de cette manière, il a été formé sur le modèle de ce qui est compris par le raisonnement et l'intelligence et qui est toujours identique à soi-même*".

¹⁵⁴ DR, p. 168.

par rapport à un modèle supposé de vérité, mais plutôt comme puissance (pseudos), au sens nietzschéen de "*la plus haute puissance du faux*".

En troisième lieu, Deleuze tire les conséquences des deux premiers caractères, en affirmant que, dans le simulacre même, il y a "*de quoi contester la notion de copie et celle de modèle*"¹⁵⁵. En effet, à la fin du *Sophiste*, Platon envisage, selon Deleuze, "*la possibilité du triomphe des simulacres*" : tandis que Socrate se distingue du sophiste, ce dernier ne se distingue pas de Socrate et met même "*en question la légitimité d'une telle distinction*". Ce sont, selon Deleuze, le "*Crépuscule des icônes*"¹⁵⁶ et la possibilité du triomphe des simulacres : le modèle s'abîme dans la différence, alors que les copies s'enfoncent dans la dissimilitude des séries qu'elles intériorisent. Dès lors, le Même et le Semblable sont des illusions nées du simulacre, tandis que l'identité et la ressemblance sont des erreurs. Cela signifie que le Même et le Semblable sont simulés. La simulation, étant entendue comme l'effet du fonctionnement du simulacre, désigne la puissance de produire un effet : le simulacre place le Même et le Semblable, le modèle et la copie, sous la puissance du faux, rendant ainsi impossibles la participation et la hiérarchie et faisant place aux distributions nomades et aux anarchies couronnées. Toutefois, cet effet ne doit pas être seulement entendu au sens causal (l'effet d'une cause), mais surtout au sens de signe et de masque où, derrière chaque masque, il y a toujours un autre masque. C'est pourquoi la simulation est inséparable de l'éternel retour : "*le simulacre fonctionne sur lui-même en passant et repassant par les centres décentrés de l'éternel retour*"¹⁵⁷, comme l'avait établi Deleuze dans l'article "Renverser le platonisme (les simulacres)". A l'opposition platonicienne du cosmos et du chaos, Deleuze substitue "*l'identité immanente du chaos avec le cosmos*". Tandis que

¹⁵⁵ DR, p. 168.

¹⁵⁶ DR, p. 168.

¹⁵⁷ DR, p. 168.

Platon tentait de discipliner l'éternel retour, en en faisant un effet de l'Idée, "*dans le mouvement infini de la ressemblance dégradée*", est désormais atteint le point où tout change de nature : la copie se renverse en simulacre ; la ressemblance imitative fait place à la répétition.

Le renversement deleuzien du platonisme par la dramatisation.

Dans *Différence et Répétition*, le simulacre est à nouveau présenté comme l'acte par lequel s'opère le renversement du platonisme¹⁵⁸. Deleuze reprend et déplace les éléments de l'analyse développée dans l'article de 1967, "Renverser le platonisme (les simulacres)"¹⁵⁹. Dans cet article, renverser le platonisme consistait à "traquer" la véritable motivation du platonisme et à introduire la subversion dans ce monde. Par cette opération, le simulacre était réhabilité. Mais Deleuze indiquait que le renversement du platonisme avait déjà eu lieu avec Kant, même si c'était de façon abstraite. Cette remarque allusive trouve son explication dans la communication de Deleuze, devant la *Société française de philosophie*, en janvier 1967, intitulée "La méthode de dramatisation". En effet, cette communication reprend les thèmes de *Différence et répétition*, thèse de Doctorat d'Etat que Deleuze achève de rédiger et qu'il soutiendra au début de l'année 1969. A cette occasion, Deleuze opère pour son propre compte le renversement du platonisme, en dénonçant et critiquant le renversement kantien du platonisme.

Le renversement deleuzien du platonisme ne se réduit pas à traquer la motivation du platonisme, en renversant la hiérarchie de l'essence et de l'apparence. Ce renversement, Kant l'avait déjà opéré, pour son compte, "*en substituant le phénomène et l'apparition à la*

¹⁵⁸ DR, p. 82-91.

¹⁵⁹ Deleuze, "Renverser le platonisme (les simulacres)", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 71^e année, n° 4 (octobre - décembre 1966), p. 426-438.

vielle dualité des essences et des apparences"¹⁶⁰. En effet, pour Kant, l'apparence est une apparition et, en tant qu'apparition, le phénomène renvoie, non à un modèle, mais à ses conditions transcendantales d'apparition. Kant substitue ainsi au couple de l'essence et l'apparence le couple de l'apparition et des conditions d'apparition, ce qui bouleverse profondément la philosophie. Cependant, ce renversement ne peut pas satisfaire Deleuze, même s'il en salue l'originalité. Pour accomplir véritablement le renversement du platonisme, il faut aller plus loin : il faut déplacer le schématisme kantien qui s'appuie sur la seule possibilité logique et le plonger dans le "drame" de son actualisation réelle. Autrement dit, avec le schème, Kant convertit la possibilité logique en réalité transcendantale, assure par là la compatibilité des catégories avec les dynamismes spatio-temporels de l'intuition, mais conçoit ainsi le dynamisme comme extérieur au concept. Le reversement deleuzien consiste à substituer l'Idée comme réalité virtuelle au concept comme possibilité logique. Deleuze conçoit ainsi le dynamisme comme intérieur à l'Idée : celui-ci détermine le surgissement du concept et la genèse de la pensée. En somme, selon Deleuze, c'est la "dramatisation" qui permet de passer de la possibilité logique du concept à la réalité virtuelle de l'Idée.

Pour comprendre la nature et les enjeux de renversement deleuzien du platonisme, il faut faire un détour par le texte du compte rendu de la communication, faite par Deleuze, devant les membres de la *Société française de philosophie*, en janvier 1967. Dans cette communication, Deleuze définit ce qu'il nomme "la méthode de dramatisation". Selon cette méthode, déjà présentée dans *Nietzsche et la philosophie* et dont l'analyse est reprise et approfondie ici, la découverte de l'Idée est inséparable d'un type de question. En d'autres termes, l'Idée est une "objectité" qui correspond à une façon de poser les questions. L'Idée

¹⁶⁰ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op.cit., p. 215.

répond à l'appel de certaines questions. Dans le platonisme, par exemple, la question de l'Idée est déterminée sous la forme "Qu'est-ce que ?" : c'est la question "noble" de l'essence qui se distingue de questions "vulgaires", renvoyant à l'exemple et à l'accident. En procédant ainsi, le platonisme semble opposer la question "majeure" de l'essence aux questions "mineures" de l'opinion, supposées exprimer des manières confuses de penser. Pourtant, dès que Platon déploie véritablement la dialectique, de façon maîtrisée et cela, à la suite des premiers dialogues dits aporétiques, l'Idée platonicienne est déterminable, selon Deleuze, en fonction d'autres questions : "Qui ?", "Combien ?", "Où ?", "Quand ?", "Dans quel cas ?", c'est-à-dire "*en fonction d'une typologie, d'une topologie, d'une posologie, d'une casuistique transcendantales*"¹⁶¹. Contrairement à ce que soutient une lecture traditionnelle dominante du platonisme, la découverte de l'Idée ne se réduit pas à la question de l'essence, mais en appelle à d'autres questions, touchant à ce qui est ordinairement considéré comme inessentiel, accidentel.

A ces questions, correspond un ensemble de déterminations, dessinant des coordonnées multiples et énonçant les "*catégories de tout système en général*"¹⁶² : "*champ d'individuation, séries de différences intensives, précurseur sombre, couplage, résonance et mouvement forcé, sujets larvaires, dynamismes spatio-temporels*". Ce sont là les huit déterminations pures ou "*catégories du système en général*", sur lesquelles nous reviendrons plus loin. Insistons ici sur la terminologie utilisée par Deleuze : il maintient la notion de "catégories" pour désigner ces déterminations pures, alors que les catégories feront l'objet d'un fort discrédit, en tant qu'abstractions, dans *Différence et répétition*. Selon Deleuze, les "catégories" ou déterminations pures, qui travaillent sous la représentation, constituent "*un ensemble de lignes abstraites issues d'une profondeur inextensive et*

¹⁶¹ ID, p. 133.

¹⁶² ID, p. 137.

informelle". Et ce sont ces lignes abstraites qui forment "un drame", drame qui correspond à tel ou tel concept et qui en dirige la spécification et la division.

Précisons ce que Deleuze entend par drame et dramatisation. Etymologiquement, un drame est une action mise en scène, stylisée et présentée à un public. Aussi, dans la vie quotidienne, lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il dramatise, on lui reproche de prêter un aspect trop théâtral à un incident peu important. En réalité, la vie quotidienne est pleine de dramatisations. Mais, selon Deleuze, au-delà de ce sens courant, certains psychanalystes utilisaient le terme "dramatisation" pour désigner "*le mouvement par lequel la pensée logique se dissout en pures déterminations spatio-temporelles, comme dans l'endormissement*". Ce sens de la dramatisation est à rapprocher des célèbres expériences de psychologie de l'école de Wurtzbourg. En effet, le psychologue Bühler par exemple conclut à l'existence d'une "pensée sans image"¹⁶³, en menant des expériences de pensée, au cours desquelles aucune représentation ne peut être identifiée : il montre notamment qu'un sujet peut penser, indépendamment de l'existence de représentations dans sa conscience. Pour montrer ce qu'est un drame, Deleuze s'appuie sur une expérience de névrose obsessionnelle¹⁶⁴, dans laquelle un sujet ne cesse de raccourcir des mouchoirs et des serviettes, de couper et de recouper des cordons de sonnette. Dès lors, dans un drame, "*le malade, à la fois, organise un espace, agite un espace et exprime, dans cet espace, une*

¹⁶³ L'école de Wurtzbourg a mené des travaux, en psychologie de la pensée, qui ont conclu à l'existence d'une "pensée sans image" ou sans contenu évoqué. Autrement dit, la pensée a eu lieu, sans que des représentations précises puissent être identifiées. En cherchant notamment les éléments constitutifs de la pensée, Bühler soutient : "*Si le 'quoi' de ma pensée peut être déterminé pour moi avant que je dispose des représentations mentales susceptibles par ailleurs de déterminer ce quoi, alors la pensée doit en tout état de cause être autre chose que ces représentations*" ("Tatsachen und Probleme zu einer Psychologie der Denkvorgänge", *Archiv für die gesamte Psychologie*, 9, 1907, p. 311, cité par Burloud, *La pensée d'après les recherches expérimentales de Watt, de Messer et de Bühler*, Paris, Alcan, 1927). Bühler établit ainsi que le déroulement de la pensée se fait indépendamment de l'existence de représentations dans la conscience du sujet.

¹⁶⁴ ID, p. 151 : "*Soit un cas de névrose obsessionnelle, où le sujet ne cesse de raccourcir : les mouchoirs et les serviettes sont perpétuellement coupées, 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, agite un espace et exprime dans cet espace une Idée de l'inconscient*".

Idee de l'inconscient"¹⁶⁵. A la différence du tragique qui est une catégorie de la représentation, le drame relève du sub-représentatif et a un lien avec "*un certain monde de la terreur*". La colère, par exemple, est une dramatisation qui met en scène des sujets larvaires. Car ce qui dramatise, ce n'est pas un sujet : c'est l'inconscient¹⁶⁶.

C'est pourquoi, un concept étant donné, on peut toujours en chercher le drame. Pour l'illustrer, Deleuze propose de chercher le drame du concept de vérité. Il ne suffit pas de poser la question abstraite "Qu'est-ce que le vrai ? ". Dès qu'on demande "Qui veut le vrai, où, comment et combien ?", on a pour tâche d'assigner un "sujet larvaire" (le jaloux chez Proust, par exemple) et de purs dynamismes spatio-temporels (faire surgir la chose en personne, à une certaine heure, en un certain lieu, ou accumuler les indices et les signes, d'heure en heure et suivant un chemin qui n'en finit pas). Quand on apprend ensuite que le concept de vérité dans la représentation se divise en deux directions (l'une où le vrai surgit dans l'intuition, et l'autre où le vrai est toujours inféré, conclu d'indices), on retrouve, sous les théories traditionnelles de l'intuition et de l'induction, les dynamismes de l'inquisition ou de l'aveu, de l'accusation ou de l'enquête, qui travaillent, en silence et dramatiquement, à la division théorique du concept de vérité.

Il est désormais possible de présenter le renversement deleuzien du platonisme qui passe par la confrontation avec Kant et notamment par la critique du renversement kantien du platonisme. Pour faire comprendre ce qu'est un drame, Deleuze le confronte au schème kantien. En effet, le schème kantien est une détermination a priori de l'espace et du temps, correspondant à un concept. Pourtant, la manière dont le schème a le pouvoir de se rapporter au concept reste mystérieux. C'est pourquoi le postkantisme tente d'élucider le

¹⁶⁵ ID, p. 151.

¹⁶⁶ ID, p. 159 : "*Quelle est la portée de la dramatisation (?) Est-elle uniquement psychologique ou anthropologique ? Je crois que l'homme n'a aucun privilège. De toute manière, ce qui dramatise, c'est l'inconscient*".

mystère de cet art caché, qu'est le schématisme et d'après lequel des déterminations dynamiques spatio-temporelles ont vraiment le pouvoir de dramatiser un concept, bien qu'elles soient d'une autre nature que lui. Selon Deleuze, certains postkantien indiquaient déjà la direction, en soutenant que les dynamismes spatio-temporels purs ont le pouvoir de dramatiser les concepts, parce qu'ils actualisent, incarnent les Idées. Pour éprouver cette hypothèse postkantienne, on dispose d'un point de départ : si les dynamismes commandent les deux aspects inséparables de la différenciation (spécification et partition, qualification d'une espèce et organisation d'une étendue), il faut que l'Idée présente à son tour deux aspects dont ceux-ci dérivent. On doit donc s'interroger sur la nature de l'Idée et sur sa différence de nature d'avec le concept. Cette double interrogation trouve sa réponse dans la conclusion de *Différence et répétition*, comme nous le verrons plus loin.

3- Le système du simulacre.

Au terme de l'analyse qui nous a permis de dégager les trois caractéristiques du simulacre et de préciser le sens de la dramatisation, il est désormais possible de présenter du système du simulacre, tel qu'il apparaît dans la conclusion de *Différence et répétition*. En effet, avec la dramatisation, Deleuze s'installe dans l'expérience et pose désormais la question transcendante des conditions de l'expérience réelle sur le terrain des forces et de l'actualisation réelle. Avec la question "Qui ?", non seulement Deleuze est en possession d'une méthode pour juger la raison du dedans, là où la critique kantienne en restait à des principes de conditionnement empiriques extérieurs au conditionné, incapable de rendre compte de la genèse interne de la raison. Mais Deleuze peut surtout, grâce à la méthode de dramatisation, envisager la genèse concrète de la pensée en termes de forces réelles, au lieu de se cantonner au terrain abstrait du possible. Dramatiser l'Idée, c'est rapporter le concept

aux circonstances de sa genèse, en tant que complexe de forces, et le concevoir sur le mode dynamique comme actualisation d'une Idée, posée dans une existence indépendante, faute de quoi on en resterait à une version seulement psychologique de l'Idée. Sur ce point, Deleuze se sépare de Nietzsche : il maintient à l'Idée un statut d'existence indépendante. L'Idée est posée comme "objectité" du problème, même si sa consistance s'actualise par dramatisation des singularités qui la génèrent et qui affectent la pensée dans sa vie la plus matérielle. C'est pourquoi Deleuze refuse de dissoudre l'Idée dans ses déterminations psychologiques, risquant ainsi de la réduire à des causes psychologiques : il se défend de dissoudre la philosophie dans l'examen des motivations du penseur et dans les sciences humaines, risque qu'avait pointé Alquié, lors de la discussion qui suivit la communication de Deleuze sur la méthode de dramatisation¹⁶⁷. C'est pourquoi substituer la question "Qui ?" à celle de l'essence ne consiste pas à rabattre la pensée sur le psychisme du penseur, mais plutôt à prendre acte de la vie impersonnelle qui anime la pensée : la question "Qui ?" ne réclame pas des personnes, mais des forces et des vouloirs.

Dans la conclusion de *Différence et répétition*, Deleuze présente, de façon extrêmement synthétique, le simulacre, qu'il définit comme système et qu'il décrit à l'aide de "notions", qu'il considère comme très différentes des catégories de la représentation :

"Le système du simulacre doit être décrit à l'aide de notions qui, dès le départ, semblent très différentes des catégories de la représentation : 1° la profondeur, le spatium, où s'organisent les intensités ; 2° les séries disparates qu'elles forment, les champs d'individuation qu'elles dessinent (facteurs individuels) ; 3° le 'précurseur sombre' qui les met en communication ; 4° les couplages, les résonances internes et les mouvements forcés qui s'ensuivent ; 5° la constitution de moi passifs et de sujets

¹⁶⁷ ID, p. 148.

larvaires, dans le système, et la formation de purs dynamismes spatio-temporels ; 6° les qualités et les extensions, les espèces et les parties qui forment la double différenciation du système et qui viennent recouvrir les facteurs précédents ; 7° les centres d'enveloppement qui témoignent pourtant de la persistance de ces facteurs dans le monde développé de qualités et étendues"¹⁶⁸.

On retrouve, dans cette présentation, toutes les notions présentes lors de la communication de 1967 et d'autres que Deleuze reprend de ses études antérieures. Ces notions sont désignées comme "descriptives", mais Deleuze semble leur refuser le statut de catégories : aux catégories de la représentation, Deleuze substitue des notions "ouvertes", descriptives ou "nomades", nommées "phantastiques". Avant de préciser le sens de ces phantastiques, il convient de présenter le système du simulacre et chacune de ses notions constituantes.

3-1- La profondeur, le *spatium*, où s'organisent les intensités.

Selon Deleuze, l'expérience nous met toujours en présence d'intensités déjà développées dans des étendues et recouvertes par des qualités. C'est pourquoi il faut concevoir des intensités pures enveloppées dans une profondeur, un "*spatium* intensif"¹⁶⁹, qui préexiste à toute qualité et à toute extension, comme conditions de la représentation et de l'expérience. La pensée doit donc poser la profondeur intensive comme élément de sa propre genèse et des intensités développées. En effet, profondeur et intensités sont nécessairement liées : tandis que la profondeur est la "*puissance du pur spatium inétendu*", l'intensité est la "*puissance de la différence ou inégal en soi*" (chaque intensité étant déjà

¹⁶⁸ DR, p. 355-356.

¹⁶⁹ ID, p. 134.

différence). Profondeur et intensités constituent donc un "champ intensif"¹⁷⁰ hors duquel rien ne se produirait.

Commençons par l'examen de la profondeur. Le rapport de la pensée à la profondeur a beaucoup varié au cours de l'histoire. Pour l'illustrer, reprenons l'exemple de deux penseurs que Deleuze sollicite sans cesse sur cette question : Platon et Plotin. Les Grecs de l'âge classique redoutent la profondeur. Platon, par exemple, la redoute tellement qu'il tente de la domestiquer en l'enfermant dans la largeur et la longueur. En effet, la division platonicienne (comment diviser un concept ?) est un processus qui se fait par largeur et longueur et qui enferme la profondeur "au fond de l'Océan", pour la conjurer. En revanche, Plotin libère la profondeur : avec lui, la largeur et la longueur dépendent de la profondeur. En effet, avec Plotin, c'est la libération du profond, de la profondeur comme sans fond. Le profond devient une série des puissances, un échelonnement des puissances en profondeur, comme l'a montré l'analyse de la dialectique descendante plotinienne. Largeur et longueur sont désormais les conséquences de l'étagement des puissances en profondeur. C'est pourquoi la division ne se fait plus selon la largeur et la longueur, comme chez Platon, mais selon la profondeur. Par exemple, au dieu chez Platon qui se divise en largeur et longueur (dieu de ceci, dieu de cela, ...), on trouve chez Plotin la divinité qui se divise selon la profondeur, en l'étagant suivant la série des puissances (les différents dieux apparaissent en rapport avec une certaine puissance de Zeus en profondeur, comme s'il s'agissait d'un étagement de degrés en profondeur).

De quelque manière qu'on considère le rapport de la pensée à la profondeur, la profondeur est première, "originelle". Plus précisément, selon Deleuze, l'élément réel profond "*se définit et se détermine comme une multiplicité informelle et potentielle*". La

¹⁷⁰ ID, p. 134.

profondeur est un "*milieu de perspectives chevauchantes, de distances, de divergences et de disparités communicantes, de potentiels et d'intensités hétérogènes*"¹⁷¹. Mais la profondeur est aussi "*la matrice de l'espace tout entier et la première affirmation de la différence*"¹⁷². En d'autres termes, la profondeur est le "*fourmillement de différences, pluralisme de différences libres, sauvages, non domptées, un espace et un temps proprement différentiels, originels*"¹⁷³. En elle, bouillonnent, à l'état de libres différences, "*des faisceaux, des réseaux*", "*des rayonnements en toute direction*", des "*étagements de plans coexistants mobiles*". Partout, la profondeur de la différence est première : elle est une instance plus profonde que l'étendue déjà développée. En ce sens, la profondeur est un "*pur implexe*"¹⁷⁴, et non une extension. C'est, au contraire, l'étendue qui sort de la profondeur, comme dimension hétérogène (ultime et originelle), profondeur qui est sa matrice. Ainsi l'étendue se développe, en présentant une droite et une gauche, un haut et un bas, un dessus et un dessous, marques de son origine. Selon Deleuze, la profondeur est comme "*la célèbre ligne géologique du N – E au S – O qui vient du cœur des choses, en diagonale, et qui répartit les volcans, pour réunir une sensibilité qui bouillonne à une pensée qui 'tonne en son cratère'*"¹⁷⁵. Mais, pour que l'étendue sorte des profondeurs, il faut que la profondeur soit définissable indépendamment de l'étendue. En effet, tandis que l'étendue est une grandeur extensive ("*extensum*"), la profondeur originelle est l'espace tout entier comme quantité intensive ("*pur spatium*"). Dans la perception de l'étendue, la profondeur est impliquée : "*On ne juge pas de la profondeur et des distances par la grandeur apparente des objets*", car la profondeur enveloppe les distances, qui, à leur tour, s'expliquent dans des grandeurs

¹⁷¹ DR, p. 71.

¹⁷² DR, p. 72.

¹⁷³ DR, p. 71.

¹⁷⁴ DR, p. 295.

¹⁷⁵ DR, p. 296.

apparentes et se développent dans l'étendue. De plus, la profondeur et les distances sont fondamentalement liées à l'intensité dans la sensation : c'est la puissance de dégradation de l'intensité sentie qui donne une perception de la profondeur, qui donne la profondeur à la perception. La qualité perçue suppose donc l'intensité. Tandis que l'intensité, qui enveloppe les distances, s'explique dans l'étendue, l'étendue quant à elle développe, extériorise et homogénéise ces distances mêmes. C'est pourquoi l'intensité est à la fois l'insensible et ce qui ne peut être que senti, tandis que la profondeur est à la fois l'imperceptible et ce qui ne peut être que perçu. Dès lors, se noue une étrange alliance de l'intensité à la profondeur : c'est l'alliance de "*l'Être en soi dans la différence qui porte chaque faculté devant sa limite propre et ne les fait communiquer qu'à la pointe de leur solitude respective*"¹⁷⁶. Dans l'être, la profondeur et l'intensité sont le même qui se dit de la différence : "*La profondeur est l'intensité de l'être, et inversement*"¹⁷⁷. Pour saisir l'étrange alliance de l'intensité à la profondeur, il faut présenter la deuxième notion : les intensités.

3.2- Les intensités forment des séries disparates et dessinent des champs d'individuation (facteurs individuants).

Comme nous l'avons déjà indiqué dans la quatrième condition de la pensée sans image, l'intensité possède trois caractères : elle comprend l'inégal en soi ; elle est affirmation de la différence ; elle est impliquée en elle-même (à la fois, impliquante et impliquée). Examinons ces trois caractères.

Les trois caractères de l'intensité.

¹⁷⁶ DR, p. 297.

¹⁷⁷ DR, p. 298.

Suivant le premier caractère, la quantité intensive comprend l'inégal en soi¹⁷⁸. Pour comprendre le sens de ce caractère, rappelons la différence fondamentale entre quantité extensive et quantité intensive, telle que Kant la formule dans la *Critique de la raison pure*¹⁷⁹.

La quantité extensive est pensée sous les espèces de la partie et du Tout : c'est une quantité où la présentation du Tout suppose celle des parties et où les parties sont extérieures les unes aux autres. Les parties composent le Tout, mais en tant que telle, une partie n'en contient pas une autre et ce qui contient toutes les parties, c'est toujours un Tout. "Parties" et "Tout" sont les deux pôles de la quantité extensive. La quantité extensive est ainsi composée de parties homogènes. Plus précisément, elle est constituée par une synthèse des parties homogènes dans le temps. Lorsque je regarde, par exemple, la longueur d'une table, mon regard commence à une extrémité et progresse jusqu'au moment où il s'arrête à l'autre extrémité. C'est par cette synthèse du temps qu'on peut mesurer la grandeur extensive et dire que la longueur de la table, par exemple, est deux mètres.

La quantité intensive, en revanche, ne se laisse pas penser dans le rapport parties-Tout, mais dans un rapport profondément paradoxal : le rapport un-zéro (1 - 0). "Un" et "zéro" sont les deux pôles de la quantité intensive. En effet, on peut dire qu'une quantité intensive est plus grande qu'une autre, mais on ne peut pas dire de combien. Par exemple, on ne peut pas dire de combien une chaleur est plus grande qu'une autre chaleur. Bien sûr, on peut utiliser un instrument, le thermomètre, mais ce dernier mesure des quantités extensives, qui sont censées correspondre aux quantités intensives. Le thermomètre a ainsi pour fonction de substituer une quantité extensive (la hauteur du mercure) à la quantité intensive (la chaleur). En réalité, les quantités intensives sont des grandeurs non additives, car elles ne sont pas composées de parties homogènes. C'est pourquoi on peut distinguer

¹⁷⁸ DR, p. 299.

¹⁷⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 906-914.

ces deux types de quantités de la façon suivante : les quantités extensives sont des longueurs, tandis que les quantités intensives sont des distances. Que faut-il entendre par distance ? La distance se définit par sa proximité ou son éloignement du 0 dans l'instant : elle est appréhendée dans une synthèse de l'instant, contrairement à la longueur qu'on peut mesurer par la synthèse du temps. C'est dans l'instant, par exemple, que la chaleur est appréhendée comme chaude ou comme plus chaude qu'une autre chaleur. Une chaleur moins chaude n'est donc pas une partie d'une chaleur plus chaude. Ce sont deux distances dont on peut dire que l'une est plus grande que l'autre, sans pouvoir dire de combien. On peut donc dire que ce sont des grandeurs ordonnées et ordonnables (sous la forme du plus ou du moins), mais non mesurées et non mesurables (car elles n'ont pas de parties extensives).

Précisons encore le sens de la notion de distance. La quantité intensive, c'est, selon Kant, "*ce dont la grandeur ne peut être appréhendée que comme une unité*"¹⁸⁰. Par exemple, une température de 40 degrés, ce n'est pas un composé de 40 fois 1 degré (à la différence d'une longueur de 40 m qui est composée de 40 fois 1 m). 40 fois 1 degré, c'est une unité : 40 degrés est une quantité qui ne peut être appréhendée que comme une unité, de la même manière que 20 degrés ou 100 degrés (chacune de ces quantités est appréhendée comme une unité). Dès lors, qu'est-ce qui distingue deux quantités intensives, si une quantité intensive a une grandeur qui ne peut être appréhendée que comme unité ? Selon Deleuze, ce qui distingue deux quantités intensives, c'est la distance variable de l'unité sous laquelle on appréhende sa grandeur avec 0 (zéro). Par exemple, la distance de 40 degrés avec 0 sera "plus grande" que la distance de 30 degrés avec 0. Cependant, les distances sont indécomposables, sans quoi elles seraient des quantités extensives. Dès lors, comment dire

¹⁸⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, op.cit., p. 908.

que l'une (40 degrés avec 0) est "plus grande" que l'autre (30 degrés avec 0) ? On ne dit pas que c'est 10 degrés, car on aurait alors substitué une quantité extensive à la quantité intensive. On peut seulement dire qu'il y a une ordination des distances, toutes indécomposables : 40 degrés est "plus loin", "plus distant" de 0 que 30 degrés. L'ordination, c'est donc la distance à 0. Et la quantité intensive, c'est "le profond". Dans la quantité intensive, tout se passe dans le rapport 1 - 0 (un-zéro). Cela signifie que la quantité intensive est inséparable d'une échelle, c'est-à-dire de l'ordination des distances indécomposables. Et l'échelle est celle des nombres ordinaux. Le nombre ordinal provient de la puissance qui en est l'origine. En effet, la puissance est première par rapport au nombre ordinal. C'est pourquoi le nombre des quantités intensives, ce n'est pas 1, 2, 3, 4, 5, 6, etc., mais 1^1 , 1^2 , 1^3 , 1^4 , 1^5 , 1^6 , 1^n . Chaque quantité intensive a une grandeur qui est saisie comme unité sous une puissance déterminable : du point de vue des intensités, 1^2 n'est pas la même chose que 1^3 . Selon Deleuze, la série des puissances, c'est le profond. C'est en ce sens que la quantité intensive est pensée entre deux termes uniques (1 et 0), puisque chaque quantité intensive aura une grandeur saisie comme unité sous telle ou telle puissance. Et l'échelle des puissances sera déterminée par rapport à 0, c'est-à-dire 1^1 , 1^2 , 1^3 , 1^n , ..., 0.

Cette clarification de la distinction entre quantité extensive et quantité intensive permet de poursuivre l'analyse du premier caractère. La quantité intensive représente "la différence" dans la quantité, ce qu'il y a d' "inannulable" ou d'irréductible dans la différence de quantité, d' "inégalisable" dans la quantité elle-même : elle est la qualité propre de la quantité. En mathématiques, par exemple, l'histoire des nombres montre que chaque type de nombre (entiers, fractionnaires, irrationnels,...) est construit sur une inégalité essentielle et retient cette inégalité par rapport à un type inférieur. Par exemple, un nombre fractionnaire $2/7$ recueille en soi l'impossibilité d'égaliser le rapport de deux grandeurs (2 et

7) à un nombre entier. A son tour, le nombre irrationnel (le nombre e), exprime l'impossibilité de déterminer, pour deux grandeurs, la partie aliquote¹⁸¹ commune, donc d'égaliser leur rapport à un nombre même fractionnaire, etc. Mais chaque type de nombre ne retient pas une inégalité sans la conjurer, l'annuler dans l'ordre nouveau qu'il instaure. Par exemple, le nombre fractionnaire compense son inégalité caractéristique par l'égalité des parties aliquotes : il annule sa différence en l'expliquant dans l'extension qu'il instaure. Mais il la conserve en soi dans l'ordre impliqué qui le fonde lui-même. En somme, dans chaque type de nombre, il y a une dualité : tout nombre est à la fois originairement intensif (il implique une différence de quantité inannulable), et extensif (il annule cette différence sur un nouveau plan qu'il crée, dans lequel il s'explique). Par exemple, dans les entiers naturels, le nombre naturel est d'abord ordinal, originairement intensif, et en résulte le nombre cardinal qui se présente comme son explication. Que "*le cardinal résulte de l'ordinal*" signifie que l'ordinal ne devient cardinal que par extension (l'ordination ne suppose jamais la répétition d'une même unité, qui devrait se "cardinaliser" chaque fois qu'on arrive au nombre ordinal suivant). En quoi consiste l'extension ? L'intensité, c'est l'inannulable dans la différence de quantité. Mais la différence de quantité s'annule en extension. L'extension, c'est donc le processus par lequel la différence intensive est mise hors de soi, répartie par le sens commun, pour être conjurée, compensée, égalisée et ainsi supprimée dans l'étendue qu'elle crée. De nombreuses opérations sont nécessaires et interviennent dans ce processus d'extension qui met la différence intensive hors d'elle-même. Selon Deleuze, c'est notamment ce que Platon tente de faire, dans *Timée*¹⁸², en traquant l'inégal dans le divisible : Platon montre comment l'indivisible (le Même ou l'Un) cherche à imposer

¹⁸¹ Rappelons que, en mathématiques, la partie aliquote est ce qui est contenu un nombre exact de fois dans un tout. Par exemple, 3 est une partie aliquote de 12.

¹⁸² Platon, *Timée*, 35-37.

une égalité et à rendre docile le divisible qui comporte l'inégal en soi. Pourtant, même si Platon égalise le divisible en extension, l'inégal gronde en intensité, sous cette extension, au plus profond du divisible. Il s'agit donc, pour Platon, de multiplier les opérations pour conjurer la Différence, qui subsiste en soi, même si elle s'annule hors de soi, en extension. En effet, l'intensité n'est connue que déjà développée dans une étendue et recouverte par des qualités. D'où la tendance à considérer la quantité intensive comme un concept empirique, un "*mixte impur d'une qualité sensible et de l'étendue*"¹⁸³. De plus, cette tendance est confirmée par l'intensité elle-même : en tant que différence, l'intensité "*tend à se nier, à s'annuler dans l'étendue et sous la qualité*"¹⁸⁴. A la lettre, l'intensité est "*inexplicable*"¹⁸⁵. Pour elle, s'expliquer, c'est s'annuler, conjurer l'inégalité qui la constitue. Elle s'annule, parce qu'elle est mise hors d'elle-même (dans l'étendue et dans la qualité) dans un système qui l'explique. Certes, expliquer l'intensité, c'est l'identifier, mais on ne peut pas en conclure que la différence s'annule en soi. Quand bien même la différence s'annule en tant qu'elle est mise hors de soi (dans l'étendue et dans la qualité qui remplit cette étendue), c'est la différence elle-même qui crée cette étendue et cette qualité. Autrement dit, la différence d'intensité tend à s'annuler dans ce système, mais c'est elle qui crée ce système en s'expliquant. Dès lors, la différence d'intensité, même si elle s'annule en s'expliquant dans l'étendue, reste impliquée en elle-même. Aussi la différence n'a-t-elle pas cessé d'être en soi, d'être impliquée en soi, bien qu'elle s'explique hors de soi.

Le second caractère de l'intensité découle de ce qui précède : l'intensité affirme la différence. Autrement dit, l'intensité fait de la différence un objet d'affirmation. Parce que l'intensité est déjà différence, elle renvoie à une suite d'autres différences qu'elle affirme en

¹⁸³ DR, p. 288.

¹⁸⁴ DR, p. 288.

¹⁸⁵ DR, p. 293.

s'affirmant. Dans la mesure où l'intensité est construite sur, au moins, deux séries et que chaque série renvoie, à son tour, à d'autres séries impliquées, l'intensité affirme même le plus bas : elle fait du plus bas, de la dégradation, un objet d'affirmation¹⁸⁶. La différence n'est plus réduite, comme dans l'image dogmatique de la pensée, enserrée dans un cadre totalisant (totalité et identité préalable) que la pensée n'aurait qu'à reconnaître : elle est la différence pure que la pensée rencontre et n'est donc plus condamnée à se définir négativement. Contrairement à Hegel, Deleuze ne pense pas la différence comme négativité qui *"doit aller jusqu'à la contradiction, dès qu'on la pousse jusqu'au bout"*¹⁸⁷. Mais alors comment expliquer que la différence affirmative apparaisse à la pensée sous la forme de la contradiction ? Selon Deleuze, la contradiction comme figure du négatif relève de l'illusion : *"C'est sous la qualité, c'est dans l'étendue que l'intensité apparaît la tête en bas et que sa différence caractéristique prend la figure du négatif"*¹⁸⁸. Dans la dialectique hégélienne, la différence n'est atteinte que sous la qualité et dans l'étendue, que comme "différence renversée", jamais dans son mouvement même : elle est vue d'en bas, selon l'argument marxien, déjà mentionné dans le premier chapitre. Dans le mouvement de la différence, *"Tout va de haut en bas et par ce mouvement affirme le plus bas - synthèse asymétrique" : "Il faut la puissance d'une Cascade ou d'une chute profonde pour aller jusque-là, pour faire de la dégradation même une affirmation. Tout est vol de l'aigle, tout est surplomb, suspens et descente"*¹⁸⁹. On retrouve ici le thème de la chute, déjà présenté dans l'examen de la dialectique descendante de Plotin. Ce thème de la chute est très ancien : on le trouve déjà à l'œuvre chez Platon, dans *Phèdre*, où le mythe explique l'histoire du temps et de la chute de l'âme, et où la chute est conçue, péjorativement, comme dégradation. Le temps y est

¹⁸⁶ DR, p. 302.

¹⁸⁷ DR, p. 70.

¹⁸⁸ DR, p. 303.

¹⁸⁹ DR, p. 302.

inséparable d'une chute réelle. Or, Plotin renouvelle l'idée de chute, dans la *Troisième Ennéade*¹⁹⁰, en montrant que le temps dépend de l'âme et mesure la chute : c'est une chute idéale, une chute qui n'a pas besoin d'avoir lieu pour être une chute, c'est-à-dire une chute qui n'est pas dégradation. Ce thème de la chute idéale, on le retrouve dans l'analyse de la quantité intensive qui implique une chute idéale. En effet, l'évaluation d'une chaleur de 40 degrés ne se fait pas, à l'état pur, à l'aide du thermomètre : elle se fait par la distance traitée comme indécomposable entre la quantité intensive considérée (40 degrés) et 0, c'est-à-dire par la chute. L'intensité renvoie donc à une chute, une descente : intensité et chute idéale sont inséparables.

Pour comprendre l'importance de ce second caractère, il faut revenir au dérèglement de la sensibilité et préciser ce qu'est l'être du sensible. Platon avait ouvert la voie, comme nous l'avons vu, en montrant, dans la *République* (VII), que la réponse à cette question de l'être du sensible désignait l'existence paradoxale d'un "quelque chose" qui est, à la fois, ce qui ne peut pas être senti (dans l'exercice empirique) et ne peut pourtant être que senti (dans l'exercice transcendant). Ce "quelque chose" transmettait sa violence aux autres facultés et les arrachait ainsi de leur torpeur : il émouvait la mémoire et contraignait la pensée. Mais Platon déterminait cet être comme "*le sensible-contraire en même temps*"¹⁹¹. En effet, dans *Philèbe*, Platon montrait qu'une qualité sensible n'est pas séparable d'une contrariété : toute qualité est un devenir qui fait coexister les contraires. On ne devient pas plus "grand" qu'on était, sans aussi devenir, en même temps, plus "petit" qu'on est. Or, cette coexistence des contraires fait difficulté : comment peut-on, par exemple, devenir grand et petit en même temps ? On ne sort pas de cette difficulté en "distinguant les temps", selon Deleuze, car la distinction des temps est postérieure au devenir qui met l'un

¹⁹⁰ Plotin, *Troisième Ennéade*, De l'éternité et du temps, op.cit. p. 241-249.

¹⁹¹ DR, p. 304.

dans l'autre les mouvements par lesquels se constituent le présent et le passé. Il semble donc qu'on ne puisse pas échapper à ce devenir-fou, ce "*devenir illimité impliquant l'identité des contraires comme coexistences du plus et du moins dans la qualité*"¹⁹². C'est pourquoi la solution de Platon n'est pas satisfaisante pour Deleuze : il lui reproche de confondre l'être sensible et l'être "du" sensible. En effet, le sensible-contraire ou la contrariété dans la qualité constitue certes l'être sensible, mais nullement l'être "du" sensible. L'être du sensible est constitué par la différence dans l'intensité qui est la limite propre de la sensibilité, mais non par la contrariété dans la qualité, qui n'est qu'une réflexion sur l'intense, "*réflexion qui le trahit en l'expliquant dans l'étendue*"¹⁹³. L'intensité, la différence dans l'intensité, a donc le caractère paradoxal de cette limite. D'une part, elle est l'insensible : elle est "*ce qui ne peut pas être senti*" (dans l'exercice empirique), parce qu'elle est toujours déjà recouverte par une qualité qui l'aliène ou la "contrarie", toujours déjà distribuée dans une étendue qui la renverse et qui l'annule. Mais, d'autre part, elle est "*ce qui ne peut être que senti*" (dans l'exercice transcendant), puisqu'elle donne à sentir et ainsi éveille la mémoire et force la pensée. La solution qui permettrait de lever cette difficulté consiste dans la "*distorsion des sens*" et dans la "*mise en œuvre d'une pédagogie des sens tournée vers ce but*". C'est la voie que montrent certaines expériences. C'est notamment le cas du vertige, selon Deleuze. Le "vertige" révèle la différence en soi, l'intensité en soi : il est ce moment originel où la différence n'est pas recouverte par la qualité, distribuée dans l'étendue. Le caractère "déchirant" de l'intensité restitue le vrai sens de la différence : l'intensité n'est pas l'anticipation de la perception, à la manière kantienne, mais la limite propre de la sensibilité dans son exercice transcendant.

¹⁹² DR, p. 305.

¹⁹³ DR, p. 305.

Le troisième caractère, enfin, résume les deux précédents : "*L'intensité est une quantité impliquée, enveloppée, 'embryonnée'*"¹⁹⁴. L'intensité est "*impliquée en elle-même, c'est-à-dire impliquante et impliquée*". Dans l'intensité, ce qui est réellement impliquant (enveloppant), c'est la différence, tandis que ce qui est réellement impliqué (enveloppé), c'est la distance. Aussi l'intensité n'est-elle ni divisible (contrairement aux quantités extensives qui sont divisibles, sans que rien ne change dans la nature du divisé), ni indivisible (contrairement à la qualité qui est indivisible) : l'intensité (quantité intensive) se divise, mais ne se divise pas sans changer de nature. L'intensité n'est pas une quantité homogène, comme le montre Rosny : c'est une quantité hétérogène. Par exemple, une température n'est pas composée de températures : elle est déjà différence. Et les différences ne se composent pas de différences du même ordre : elles impliquent des séries de termes hétérogènes. En ce sens, l'intensité (par exemple, une température) est indivisible, mais seulement dans la mesure où aucune partie ne préexiste à la division et ne garde la même nature en se divisant. Pourtant, on parle de température plus élevée ou plus basse, mais c'est seulement en fonction de la nature de telle partie qui suppose tel changement de nature ou est supposé par lui. Ainsi l'élévation ou la diminution de la température définit en elle des parties intensives qu'on dit "plus grandes" ou "plus petites", en même temps qu'elles changent de nature et suivant l'ordre de ces changements (différences ordonnées). C'est en ce sens que la différence en profondeur se compose de distances. Les distances ne sont pas des quantités extensives et ne doivent pas être confondues avec des longueurs : tandis que les longueurs sont des quantités extensives, divisibles en parties égales, les distances sont des quantités d'origine intensive, relativement indivisibles (elles peuvent se diviser, mais ne se divisent pas sans changer de nature). Bref, les distances sont des relations

¹⁹⁴ DR, p. 305.

asymétriques indivisibles, à caractère ordinal et intensif, qui s'établissent entre séries de termes hétérogènes et expriment la nature de ce qui ne se divise pas sans changer de nature. C'est pourquoi les quantités intensives se définissent "*par la différence enveloppante - les distances enveloppées - l'inégal en soi qui témoigne d'un 'reste' naturel comme matière du changement de nature*"¹⁹⁵. En somme, Différence, distance et inégalité sont les caractères positifs de la profondeur (du *spatium* intensif), tandis que le mouvement de l'explication est celui par lequel la différence tend à s'annuler, les distances à s'étendre et se développer en longueurs et le divisible à s'égaliser.

Cependant, l'organisation des intensités dans la profondeur s'effectue de deux façons : elles forment des séries disparates ; elles dessinent des champs d'individuation. Présentons cette double organisation.

Les intensités forment des séries disparates.

Selon Deleuze, pour que la différence en soi ne tombe pas dans les catégories de la représentation, elle doit se développer comme "différenciant"¹⁹⁶ et rassembler toute différence, par-delà toute représentation possible. Autrement dit, elle s'organise en séries.

Pour clarifier l'organisation en série, il est nécessaire de revenir à l'article de 1967 déjà présenté, "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?"¹⁹⁷. Lors de l'examen de la sixième condition de la pensée sans image, nous avons développé les deux premiers critères du structuralisme.

Rappelons brièvement que le premier critère consistait dans la découverte et la reconnaissance de l'ordre du symbolique, troisième ordre distinct des deux ordres du réel et de l'imaginaire. Plus profond que le réel et l'imaginaire, le symbolique est l'élément qui est

¹⁹⁵ DR, p. 306.

¹⁹⁶ DR, p. 154.

¹⁹⁷ ID, p. 238-269.

au principe d'une genèse : la structure s'incarne dans des réalités et dans des images suivant des séries déterminables. Bien plus, elle les constitue, en s'incarnant, mais elle n'en dérive pas, car elle est plus profonde qu'elles. Le symbolique n'est donc ni une forme sensible, ni une figure de l'imaginaire, ni une essence intelligible : il est irréel et inimaginable.

Le deuxième critère consistait également à saisir l'élément symbolique, en commençant par dire ce qu'il n'est pas. L'élément symbolique n'est ni réel, ni imaginaire. On ne peut donc pas le définir par des réalités préexistantes ou des contenus imaginaires : il n'a ni désignation extrinsèque, ni signification intrinsèque. Il n'a qu'un sens de position, local : la place est première par rapport à son occupant, et le lieu, premier par rapport à celui qui le remplit. Le sens résulte ainsi de la combinaison d'éléments et des places dans la structure. Dès lors, le sens est effet, résultat.

Ce rappel permet d'en venir au troisième critère, dont la compréhension est nécessaire pour saisir comment la différence s'organise en séries. Le troisième critère précise en quoi consistent les éléments symboliques ou unités de position : ceux-ci n'existent pas indépendamment des relations dans lesquelles ils entrent et par lesquelles ils se déterminent réciproquement. On peut distinguer trois types de relations. Le premier type de relations s'établit entre des éléments indépendants et autonomes : par exemple, $2 + 3$ ou $2/3$. Ce sont les relations réelles. Le deuxième type de relations s'établit entre des termes sans valeur spécifiée, mais devant avoir, dans chaque cas, une valeur déterminée : par exemple, $x^2 + y^2 - R^2 = 0$. Ce sont des relations imaginaires. Le troisième type de relations s'établit entre des termes à valeur déterminée et se déterminent réciproquement dans la relation : par exemple, $ydy + xdx = 0$ ou $dy/dx = y/x$. Ce sont des relations symboliques et les éléments correspondants sont pris dans des rapports différentiels. Comme nous l'avons déjà montré, dy est complètement indéterminé par rapport à y et dx est complètement

indéterminé par rapport à x : chacun n'a ni existence, ni valeur, ni signification. Pourtant, dy/dx est tout à fait déterminé, les deux éléments se déterminent réciproquement dans le rapport. C'est ce processus de détermination réciproque dans le rapport qui permet de définir la nature symbolique. De plus, aux déterminations de rapports différentiels, correspondent des singularités, des répartitions de points singuliers qui caractérisent les courbes et les figures (par exemple, un triangle a trois points singuliers). Les déterminations réciproques des éléments symboliques se prolongent alors dans les déterminations complètes des points singuliers qui constituent un espace correspondant à ces éléments. A toute structure appartiennent des singularités et toute structure est une multiplicité. En somme, toute structure exige que soient dégagés des éléments symboliques (s'incarnant dans des êtres ou objets réels), des rapports différentiels (s'actualisant dans des relations réelles entre ces êtres) et des singularités (places dans la structure qui distribuent les rôles ou attitudes imaginaires des êtres ou objets qui viennent les occuper). Les singularités correspondent à des éléments symboliques et leurs rapports, mais ne leur ressemblent pas¹⁹⁸. Pour l'illustrer, prenons le cas des "mots" considérés comme des intensités¹⁹⁹. Dans le modèle linguistique, par exemple, les phonèmes s'incarnent dans des lettres, des syllabes ou des sons, sans s'y réduire. En effet, le phonème est la plus petite unité linguistique capable de différencier deux mots de signification différente (par exemple, *billard* et *pillard*). Dès lors, les phonèmes n'existent pas indépendamment des relations dans lesquelles ils entrent et par lesquelles ils se déterminent réciproquement. Les éléments intensifs sont pris dans des rapports et s'organisent en série. En effet, ces éléments intensifs qui n'ont en eux-

¹⁹⁸ ID, p. 246-247

¹⁹⁹ Selon Deleuze, les "mots" sont de "véritables intensités" dans certains systèmes esthétiques – les systèmes littéraires de Roussel, Joyce, Proust, Gombrowicz ou encore L. Carroll (DR, p. 159-162). De même, les "concepts" sont des "intensités" dans les systèmes philosophiques (DR, p. 155)

mêmes aucune valeur déterminée se déterminent réciproquement dans la relation. Ils sont pris dans un rapport différentiel $dy/dx = x/y$; dy et dx sont indéterminés par rapport à y et x , mais le rapport dy/dx est pourtant déterminé, car les éléments se déterminent réciproquement dans le rapport. L'intensité est ainsi définie par un processus de détermination réciproque. De plus, à ces déterminations de rapports différentiels entre éléments intensifs correspondent des singularités, c'est-à-dire des répartitions de points singuliers qui caractérisent des courbes ou des figures. Dans le modèle linguistique, la détermination des rapports phonématiques propres à une langue donnée assigne les singularités au voisinage desquels se constituent les sonorités et les significations de la langue. C'est pourquoi la détermination réciproque des éléments intensifs se prolonge dans la détermination complète des points singuliers qui constitue un espace correspondant à ces éléments. Cependant, les singularités correspondent aux éléments intensifs et aux rapports différentiels, mais ne leur ressemblent pas. En effet, les singularités "symbolisent" avec eux. Comme nous le verrons par la suite, les rapports différentiels sont des variables (ils s'incarnent dans des espèces), tandis que les singularités sont des fonctions (elles s'incarnent dans les parties organiques correspondant à ces espèces). Ainsi on peut dire qu'il y a "structure", lorsqu'on parvient à dégager à la fois des éléments intensifs (ils s'incarnent dans des objets et des êtres réels), des rapports différentiels (ils s'actualisent dans des relations réelles entre les êtres) et des points singuliers (ce sont des places qui distribuent les rôles aux objets ou aux êtres, venant les remplir ou les occuper). C'est pourquoi la structure a deux aspects : d'une part, c'est un système de rapports différentiels où les éléments intensifs se déterminent réciproquement et, d'autre part, c'est un système de singularités correspondant à ces rapports, qui sont des répartitions de points singuliers, complètement déterminées, et qui tracent l'espace de la structure.

Cependant, ces deux aspects ne constituent qu'une moitié de la structure. En effet, la structure ne s'anime que si on lui adjoint l'autre moitié (une autre série). Autrement dit, elle ne fonctionne que si les éléments intensifs, pris dans des rapports différentiels, s'organisent nécessairement en série, et qu'ils se rapportent également à une autre série, elle-même constituée d'éléments intensifs et de rapports différentiels. C'est pourquoi la détermination d'une structure se fait, d'une part, par le choix d'éléments intensifs et de leurs rapports différentiels et par la répartition des points singuliers correspondant et, d'autre part, par la constitution d'une seconde série.

Or, une objection pointe immédiatement : qu'est-ce qui empêche les deux séries d'identifier leurs termes, de se réfléchir l'une l'autre ? Le risque serait ici que la structure ne tombe dans l'état d'une figure de l'imagination. Selon Deleuze, ce risque est conjuré, car les éléments de chaque série sont inséparables des déplacements qu'ils subissent par rapport à ceux de l'autre série et donc de la variation des rapports différentiels. En témoignent les commentaires de *La Lettre volée* d'E Poe que propose Lacan²⁰⁰. Lacan montre comment la structure met en scène deux séries dont les places sont occupées par des sujets variables. La première série est composée par le roi (qui ne voit pas la lettre), la reine (qui se réjouit d'avoir d'autant mieux cachée la lettre qu'elle l'a laissée en évidence) et le ministre (qui voit tout et qui prend la lettre). La seconde série est composée par la police (qui ne trouve rien chez le ministre), le ministre (qui se réjouit d'avoir d'autant mieux caché la lettre qu'il l'a laissée en évidence) et Dupin (qui voit tout et qui reprend la lettre). Le déplacement consiste ici dans le fait que le ministre de la seconde série vient à la place qu'avait la reine dans la première série : ce déplacement relatif ne vient pas, du dehors et secondairement, affecter un élément en lui donnant un déguisement imaginaire, mais il est structural. En d'autres

²⁰⁰ Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 19.

termes, ce déplacement appartient aux places dans l'espace structural et commande tous les déguisements imaginaires des êtres et des objets qui viennent secondairement occuper ces places. Ce déplacement relatif empêche ainsi les séries de confondre ou de dédoubler imaginairement leurs termes. Précisons ce que sont ces déplacements relatifs.

Selon Deleuze, la structure enveloppe un objet paradoxal : l'objet = x. Dans *La lettre volée* d'E Poe, telle que Lacan la commente, par exemple, cet objet, c'est "la lettre" qui n'appartient à aucune série en particulier, mais qui est présente dans les deux séries d'E Poe. Cette lettre, présente dans les deux séries, les parcourt et ne cesse de circuler, à la fois, en chacune des séries et d'une série à l'autre. Bien plus, tandis que les deux séries sont toujours divergentes, "la lettre", cet objet singulier, est le point de convergence de ces séries divergentes. Cet objet est ainsi immanent aux deux séries et Deleuze le nomme "objet = x" : ce dernier joue le rôle de critère pour toute structure, comme si toute œuvre (littéraire, artistique, sociale, etc.) se définissait par un objet = x, parcourant les séries, et enveloppait cet objet qui commande à sa structure. La nature de cet objet = x est d'être toujours déplacé par rapport à lui-même : il n'est pas où on le cherche, mais il est trouvé en revanche où il n'est pas. Autrement dit, il manque à la fois à sa place (il n'est pas quelque chose de réel), à sa propre ressemblance (il n'est pas une image) et à sa propre identité (il n'est pas un concept)²⁰¹.

Bien plus, l'objet = x est prélevé sur l'objet réel présent, mais diffère en nature d'avec lui. L'objet = x est virtuel : il manque de quelque chose en lui-même, "*éternelle moitié de soi, il n'est là où il est qu'à condition de ne pas être où il doit être. Il n'est là où on le trouve qu'à*

²⁰¹ Lacan, *Ecrits*, Paris, Seuil, p. 35 : "Ce qui est caché n'est jamais que ce qui manque à sa place, comme s'exprime la fiche de recherche d'un volume quand il est égaré dans la bibliothèque. Et celui-ci serait-il en effet sur le rayon ou sur la case d'à côté qu'il y serait caché, si visible qu'il y paraîsse. C'est qu'on ne peut dire à la lettre que ceci manque à sa place, que de ce qui peut en changer, c'est-à-dire symbolique. Car pour le réel, quelque bouleversement qu'on puisse y apporter, il y est toujours et en tout cas, à sa place, il l'emporte collée à sa semelle, sans rien connaître qui puisse l'en exiler".

*condition d'être cherché où il n'est pas. A la fois, il n'est pas possédé par ceux qui l'ont, mais il est eu par ceux qui ne le possèdent pas. Il est toujours un 'était' "*²⁰²*. Cet objet virtuel est "un lambeau de passé pur", "fragment de soi-même : il n'est trouvé que comme perdu – il n'existe que comme retrouvé ».* Cet objet, Deleuze le nomme "*objet virtuel symbolique*"²⁰³.

Comme nous l'avons déjà montré, le déplacement n'est pas un caractère secondaire, venu du dehors : c'est une propriété de la structure qui permet de la définir comme ordre des places sous la variation des rapports. Toute structure est animée par l'objet = x, ce Tiers originaire qui manque à sa propre origine (il ne se distingue pas de sa place, place qui se déplace sans cesse). L'objet = x constitue donc le "différenciant de la différence" : il distribue les différences dans la structure et fait varier les rapports différentiels avec ses déplacements. Cependant, l'objet = x n'est ni inconnaissable, ni pur indéterminé : il est parfaitement déterminable, mais il n'est pas assignable, fixable à une place identifiable. Son identité est de manquer à toute identité, et sa place est de se déplacer par rapport à toute place. C'est donc un lieu vide qui permet aux divers ordres de structures de communiquer, aux uns de s'articuler aux autres, non pas dans un même lieu, mais par la "place vide", qu'est l'objet = x.

Cette clarification de l'organisation en séries permet de conclure sur le lien de l'intensité et de la sérialité. La différence d'intensité est liée à la série des disparates. Autrement dit, la différence n'existe jamais seule, mais toujours comme multiplicité reliant des différences. Toutefois, l'organisation en série se démarque des permutations structurales analysées ci-dessus, car les séries dont il s'agit désormais pour Deleuze sont des séries intensives, réelles, dans un système physique, et non des séries symboliques dans un système de positions structurales. En effet, comme nous l'avons montré dans la troisième

²⁰² DR, p. 135.

²⁰³ DR, p. 140.

condition de la pensée sans image, l'analyse de l'intensité comme différence de potentiel provient de Rosny. L'intensité γ est comprise, non pas structuralement, mais énergétiquement. La différence sérielle est d'abord intensive et l'intensité, comme différence de potentiel, est comprise comme intensité positive couplant une différence et renvoyant à d'autres différences, de façon à ce que l'intensité soit une différence primitive. Deleuze suit ainsi Rosny, pour qui l'intensité exprime déjà une différence qui implique au moins deux séries de termes hétérogènes. Le système de l'intensité est donc pluriel et chaque série est différentielle, définie par les différences entre les termes qui la composent. Dès lors, l'élément s'affirme comme différence dans la série qui le constitue, mais comme différence de différence en passant d'une série à l'autre. Deleuze distingue alors deux types de différences : la différence terme-série du premier degré et la différence série-série du second degré. En somme, Deleuze élabore une conception intensive de la différence structurale.

Les intensités dessinent des champs d'individuation.

Comme l'a montré l'analyse de la cinquième condition de la pensée sans image (le problème de la bêtise), Deleuze insiste sur le lien profond de la pensée avec l'individuation. Ce lien se noue dans un champ d'intensité. Pour penser l'individuation, c'est-à-dire trouver un principe capable d'expliquer la genèse de l'individu, du devenir un, Deleuze a produit de nouveaux concepts, en sollicitant l'œuvre de Simondon : ce sont les quatre concepts, qui désignent quatre opérations et organisent la théorie deleuzienne de l'individuation : la modulation, la disparation, la transduction et le problématique.

Pour comprendre comment se produisent les intensités, il faut joindre, à ces quatre opérations logiques, une description physique, c'est-à-dire l'individuation physique, vitale et psychique.

Précisons d'abord qu'en découvrant la condition préalable à toute individuation, Simondon distingue rigoureusement singularité et individualité. En effet, selon Deleuze, le métastable, défini par Simondon comme être pré-individuel, est parfaitement pourvu de singularités qui correspondent à l'existence et à la répartition des potentiels. L'état de l'être pré-individuel est singulier, sans être individuel : il est "différence, disparité, disparation"²⁰⁴. Pour Simondon, la disparité est le premier moment de l'être, un moment singulier. Les idées d'énergie potentielle et de disparation sont plus profondes que toutes autres idées, de force ou d'opposition. Le premier moment de l'être est 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*"²⁰⁵. Comment l'individuation procède-t-elle à partir de cette condition ? Selon Deleuze, l'individuation établit une communication interactive entre deux ordres de grandeur ou de réalités disparates. Autrement dit, elle actualise l'énergie potentielle ou intègre les singularités ; elle résout le problème posé par les disparates, en organisant une dimension nouvelle dans laquelle ils forment un ensemble unique de degré supérieur. Le problématique prend ainsi un sens objectif comme premier moment pré-individuel. L'individuation est donc l'organisation d'une résolution pour un système objectivement problématique. Cette résolution est conçue de deux façons complémentaires : comme résonance interne et comme information. L'individuation apparaît ainsi comme un nouveau moment de l'Être, "*le moment de l'être phasé, couplé à lui-même*". Ces principes posés, Simondon présente le détail de l'analyse, organisée autour de différents domaines

²⁰⁴ ID, p. 121.

²⁰⁵ ID, p. 122.

d'individuation, en insistant notamment sur les différences entre individuation physique et individuation vitale.

Pour montrer l'originalité et l'importance des thèses de Simondon, dont Deleuze tire un très grand profit, bornons-nous à considérer l'individuation physique du cristal ou cristallisation qui donne une image simple et éclairante de la transduction : à partir d'un germe, le cristal se développe dans toutes les directions de son milieu pré-individuel, chaque couche déjà constituée servant de base structurante à la couche suivante en train de se constituer par "réticulation amplifiante"²⁰⁶. La disparation se produit entre l'eau-mère (milieu pré-individuel en état métastable) et l'introduction du germe, qui fait "prendre" le cristal et amorce l'individuation. L'individuation opère avec ce premier couple hétérogène de disparates (milieu pré-individuel et singularité déclenchante, tous deux en état métastable). Le germe cristallin, comme irruption de la singularité, porte le milieu métastable à l'état de disparation : la tension problématique s'actualise. Surgit alors l'individu-cristal comme résultat, individuation qui résout la tension entre les deux réels disparates (l'eau-mère et le germe) par la création du cristal. En somme, pour se concrétiser, l'individuation du cristal exige la rencontre aléatoire entre un milieu métastable et une singularité qui surgit. C'est ce que Simondon nomme une disparation problématique. Pour que la rencontre se produise, il faut que la singularité surgisse par hasard comme information pour un système. Pour cela, trois conditions sont requises : d'abord, l'irruption d'une singularité, comme condition aléatoire, c'est-à-dire un germe qui surgit pour jouer le rôle de singularité déclenchante, porteuse d'information. Ensuite, pour que la disparation opère, une deuxième condition est requise : un milieu pré-individuel, dont la métastabilité peut résonner disparativement avec la singularité introduite (le germe). Mais tous les milieux ne s'y prêtent pas, car il faut que la

²⁰⁶ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 18 (33).

singularité déclenchante agisse comme information dans le système. D'où la troisième condition : il faut une compatibilité entre le milieu pré-individuel et le germe. Cette compatibilité doit être de l'ordre de la différence et non de l'identité. C'est la différence problématique qui couple milieu pré-individuel et singularité déclenchante, car ni le milieu, ni l'individu émergent ne préexistent à la mise en tension problématique. L'individu-cristal surgit donc comme résolution d'une différence de potentiel.

Pour que l'individuation se produise, une condition est donc requise : la "résonance interne" entre le milieu et la singularité, c'est-à-dire la problématique objective qui permet à la singularité de surgir comme information. C'est à cette condition que la solution peut amorcer la cristallisation. En d'autres termes, l'introduction du germe doit résonner avec elle pour produire la disparation. Dès lors, l'individu est conçu comme l'opération qui met en œuvre la disparation du milieu individuel et l'apparition d'une individuation. Le germe cristallin résout la problématique et conduit à la cristallisation par itération. La structure cristalline rayonne à partir du point d'introduction du germe et gagne de proche en proche : se forme ainsi un individu-cristal dont on peut observer la croissance.

Désormais, on peut éclairer la nature des facteurs individuants. Selon Deleuze, l'individuation consiste "*en champs de facteurs intensifs fluents qui n'empruntent pas davantage la forme du Je que celle du Moi*"²⁰⁷. En effet, le Je et le Moi n'appartiennent pas au domaine de l'individuation, mais sont deux figures de la différenciation, comme nous le montrerons par la suite. C'est pourquoi les facteurs individuants n'ont ni la forme du Je (forme d'identité), ni la matière du Moi (continuité de ressemblance). Tout facteur individuant est déjà différence et différence de différences : il est construit sur la disparité et fonctionne sur ses bords. Les facteurs individuants communiquent sans cesse entre eux : à

²⁰⁷ DR, p. 197.

travers les champs d'individuation, s'enveloppant les uns les autres, dans une mouvance qui bouleverse la forme du Je et la matière du Moi. L'individuation est mobile, souple, fortuite, parce que les intensités qui l'animent enveloppent d'autres intensités et sont elles-mêmes enveloppées par d'autres intensités et communiquent avec toutes. Opérant sous toutes les formes, l'individuation n'est pas séparable d'un fond pur qu'elle fait surgir et qu'elle traîne avec soi. Dès lors, l'individuation est le processus essentiel des quantités intensives : l'intensité est individuante, et les quantités intensives sont des facteurs individuels. Toute individualité est intensive, c'est-à-dire "*casadante, éclusante, communicante, comprenant et affirmant en soi la différence dans les intensités qui la constituent*"²⁰⁸.

C'est pourquoi considérer l'individu comme indivisible relève de l'illusion : il ne cesse de se diviser en changeant de nature. Aussi diffère-t-il à la fois du Moi et du Je. L'individu diffère du Moi, en tant qu'il exprime les Idées, multiplicités internes, faites de rapports différentiels et de points remarquables, de singularités pré-individuelles. Il diffère également du Je, en tant qu'il forme une multiplicité d'actualisation, comme condensation de points remarquables et collection ouverte d'intensités. L'individu a donc pour caractère d'être "*indéterminé, flottant et fluent, communicant et enveloppant-enveloppé*"²⁰⁹.

Selon Deleuze, lorsqu'il n'y a plus ni de Moi, ni de Je, alors commence "*le règne chaotique de l'individuation*". C'est la grande découverte de Nietzsche : il s'agit de dépasser le Moi et le Je vers un abîme indifférencié, mais cet abîme n'est ni un "*impersonnel*", ni un "*Universel abstrait*". Pour Nietzsche, le Moi et le Je doivent être dépassés, par et dans l'individuation, vers les facteurs individuels (le monde fluent de Dionysos). Au-delà du Moi et du Je, il y a l'individu et ses facteurs, l'individuation et ses champs, l'individualité et ses singularités pré-individuelles. L'individu en intensité trouve son image psychique dans le Je

²⁰⁸ DR, p. 317.

²⁰⁹ DR, p. 332.

fêlé et le Moi dissous. Cette corrélation apparaît nettement comme celle du penseur (clair confus) et de la pensée (des Idées distinctes obscures). Ce sont les Idées "*qui conduisent du Je fêlé au Moi dissous*", qui "*fourmillent aux bords de la fêlure*", mais ce sont aussi elles qui "*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*"²¹⁰.

Au terme de cette analyse des intensités, récapitulons les résultats obtenus. L'organisation des intensités dans la profondeur s'effectue de deux façons : elles forment des séries disparates ; elles dessinent des champs d'individuation. L'analyse de la formation des séries disparates, qui lie la différence d'intensité à la sérialité, permet à Deleuze de développer une conception intensive de la différence structurale : les séries ne sont plus seulement symboliques, mais intensives. En s'appuyant sur Rosny, Deleuze fait de l'intensité un concept physique (différence de potentiel), comme nous l'avons déjà montré dans la troisième condition de la pensée sans image. Cependant, il tisse ce premier lien de l'intensité à la sérialité à un second lien : celui de la pensée à l'individuation, en investissant les résultats obtenus de ses lectures de Simondon. Ce qui lui permet d'expliquer la production des intensités par individuation.

Mais comment les intensités, qui forment des séries disparates et qui dessinent des champs d'individuation, entrent-elles en communication ? Selon Deleuze, par le "*dispar*" ou "*précurseur sombre*".

3.3 - Le "*précurseur sombre*" les met en communication.

²¹⁰ DR, p. 333.

Comment s'effectue la mise en communication des intensités par le "*dispars*" ou "*précurseur sombre*" ?

Pour Deleuze, toute structure a pour base deux ou plusieurs séries et chaque série est définie par les différences entre les termes qui la composent. Dans un système, qu'il soit physique, biologique, psychique ou social, les séries entrent en communication sous l'action d'une "force". Cette communication présente deux aspects : elle rapporte des différences à d'autres différences ; et elle constitue des différences de différences, différences au second degré, jouant le rôle de "différenciant" et rapportant les unes aux autres les différences du premier degré.

Lorsque la communication est établie entre séries hétérogènes, "*quelque chose 'passe' entre les bords ; des événements éclatent ; des phénomènes fulgurent, du type éclair ou foudre*"²¹¹. Quelle est cette force qui fait entrer les séries en communication ? Quel est cet agent qui assure la communication ? Pour Deleuze, "*la foudre éclate entre intensités différentes, mais elle est précédée par un précurseur sombre, invisible et insensible qui en détermine à l'avance le chemin renversé, comme en creux*"²¹². C'est le précurseur sombre qui assure "*la communication des séries de bordures*". Avant de pénétrer dans le détail de l'analyse, Deleuze indique une difficulté majeure : une mise en communication des séries hétérogènes exige qu'une double condition soit remplie. En effet, Deleuze s'interroge : un minimum de ressemblance entre les séries et une identité de l'agent de communication ne sont-ils pas requis ? Trop de différence ne rendrait-il pas l'opération impossible ? Autrement dit, ressemblance et identité ne sont-elles pas requises comme conditions de la communication ? Pour Deleuze, cette prétendue double condition (ressemblance des séries et identité de l'agent) relève d'une double illusion qui provient d'une habitude de penser en

²¹¹ DR, p. 155.

²¹² DR, p. 156.

termes de représentation. Cette double illusion consiste à projeter une identité fictive sur le précurseur sombre et une ressemblance rétrospective sur les séries. En réalité, identité et ressemblance ne sont pas des conditions, mais les effets du fonctionnement du précurseur sombre. Procéder ainsi (admettre une identité fictive projetée sur le précurseur sombre et une ressemblance rétrospective projetée sur les séries), c'est faire du précurseur sombre un "*concept de la réflexion*", parce que la nature et le fonctionnement du précurseur se dérobent, ainsi que la différence au second degré ("*l'en-soi de la différence*")²¹³. En réalité, le précurseur sombre trace un chemin invisible qui ne devient visible qu'à l'envers, recouvert et parcouru par les phénomènes qu'il induit dans le système : "*il n'a pas d'autre place que celle à laquelle il 'manque', pas d'autre identité que celle à laquelle il manque : il est précisément l'objet = x, celui qui 'manque à sa place', comme à sa propre identité*". L'identité logique et la ressemblance physique, que la réflexion prête respectivement au précurseur sombre et aux séries, ne font qu'exprimer l'effet statique du fonctionnement du précurseur sur l'ensemble du système et la dénaturation de l'être et de la pensée, propres à la représentation.

Le précurseur sombre, Deleuze le nomme "dispar" : celui-ci fait communiquer le différent avec la différence. Il est la force qui assure par avance la communication, comme le soutenait déjà Deleuze, en 1967, dans *La méthode de dramatisation*²¹⁴. Rappelons que, étymologiquement, le "précurseur sombre" décrit la teinte d'un fond de ciel sur lequel se détache la lueur d'un éclair : ici, selon Deleuze, "*l'éclair fulgure comme résolution de la différence de potentiel*". Autrement dit, pour résoudre cette différence de potentiel, l'éclair trace dans l'atmosphère une déchirure que parcourt sa lueur brève et aléatoire. La

²¹³ DR, p. 157.

²¹⁴ ID, p. 135 : "*La foudre jaillit entre intensités différentes, mais elle est précédée par un précurseur sombre, invisible, insensible, qui en détermine à l'avance le chemin inversé et en creux, parce qu'il est l'agent de la communication des séries de différences*".

fulguration "*actualise une communication entre séries de différences*". Ce qui fulgure, c'est une différence d'intensité. Le précurseur sombre ou "*dispars*" se dérobe à ses propres effets, car sans cesse il se déplace et se déguise. Dès lors, la disparité est un "*état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini*"²¹⁵ : elle est exprimée par le *dispars*.

Bien plus, la disparité est la condition de ce qui apparaît, "*la raison suffisante du phénomène*" : tout ce qui se passe est corrélatif de différences d'intensité (niveau, température, pression, tension, etc.). C'est pourquoi, selon Deleuze, "*tout phénomène fulgure dans un système signal-signé*"²¹⁶. Cela signifie que, d'une part, tout système est signal, en tant qu'il est constitué ou bordé de deux séries hétérogènes au moins, deux ordres disparates capables d'entrer en communication et que, d'autre part, tout phénomène est un signe, "*ce qui fulgure à la faveur de la communication des disparates*", qui est "composé" (chaque série hétérogène est elle-même composée de termes hétérogènes, sous-tendue par des séries hétérogènes qui forment autant de sous-phénomènes)²¹⁷. La fulguration du signe met en communication les séries disparates et devient la condition de l'expérience. Autrement dit, le signe, sensible et phénoménal, implique, comme sa condition transcendantale, une intensité insensible, une Différence non perçue. La Différence est la condition transcendantale du signe, en dehors des limites de notre expérience, tandis que le signe qui s'impose à nous devient la retombée phénoménale. Le signe est un acte intensif qui résonne comme signal, mais apparaît comme signe. Le signe n'est donc pas la Différence, mais son apparition phénoménale. Le signe fulgure dans un système individué, sous l'effet d'une communication entre intensités disparates, qui fait résonner leurs différences en produisant cette différence phénoménale de premier degré. C'est pourquoi "*les qualités*

²¹⁵ DR, p. 287.

²¹⁶ DR, p. 286.

²¹⁷ DR, p. 286-287.

*sont de signes et fulgurent dans l'écart d'une différence*²¹⁸ et c'est "*dans la différence que le signe fulgure, s'explique comme signe et que le mouvement se produit comme 'effet'*"²¹⁹.

En somme, l'esthétique transcendantale kantienne devient, chez Deleuze, une physique transcendantale de l'intensité. Il propose une nouvelle théorie du sensible qui renverse l'ordre kantien : c'est seulement au terme de la critique de l'image représentative de la pensée que surgissent les conditions réelles du sensible. Contrairement à Kant, Deleuze renonce à trouver ces conditions dans les formes a priori de la sensibilité (espace et temps) : il élabore une esthétique des intensités. Il cherche les conditions réelles : ces dernières se confondent avec l'intensité qui constitue la raison suffisante des phénomènes, c'est-à-dire la condition de ce qui apparaît. La différence intensive, c'est ce par quoi le donné est donné, le donné comme divers. Le sensible est rapporté à la différence et on échappe ainsi à la symétrie entre le sensible et ses conditions, au décalque du conditionné sur les conditions. On passe ainsi d'un rapport de ressemblance de termes extérieurs à un processus de création du nouveau par individuation. Telle est la synthèse asymétrique du sensible.

3.4 - Il s'ensuit des couplages, des résonances internes et des mouvements forcés.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'individuation est l'organisation d'une résolution pour un système objectivement problématique et cette résolution est conçue de deux façons complémentaires : comme "résonance interne" et comme "information". L'individuation ne résulte pas seulement de la rencontre entre un milieu pré-individuel et d'une singularité déclenchante. Encore faut-il que la singularité amorce l'individuation, c'est-à-dire que la communication s'instaure et que la singularité agisse comme une information.

Pour que s'instaure une communication entre des disparates, ces derniers doivent

²¹⁸ DR, p. 288.

²¹⁹ DR, p. 80.

être mis en relation. C'est la fonction de la résonance interne : celle-ci désigne l'instauration de la mise en relation des disparates, lorsqu'ils s'actualisent sur le mode problématique. La résonance est toujours interne, car elle n'existe que lorsqu'une disparation s'actualise dans un système problématique. Par exemple, lorsque la cristallisation "prend", amorcée par une singularité, a lieu une mise en communication, un couplage problématique entre deux réalités différentes. Cette prise disparative, Deleuze la nomme le *dispar* ou précurseur sombre. La résonance interne est donc la mise en tension du système, qui permet l'individuation. En ce sens, elle est une information, si on entend par ce terme un "rapport". Deleuze reprend ici le sens que Simondon donne à l'information : *"Il n'y a information que lorsque ce qui émet des signaux et ce qui les reçoit forme système. L'information est entre deux moitiés d'un système en relation de disparation"*²²⁰. L'information n'est donc pas préalable, mais toujours au présent²²¹. C'est ce que montre la vision binoculaire : la disparation se produit dans la tension entre les deux images rétiniennes disparates. En effet, dans l'écart, surgit une troisième image en relief, comme création imprévisible, comme résolution d'un problème. C'est en ce sens que l'information est signal. Nous retrouvons ici l'analyse menée dans l'article de 1967, "Renverser le platonisme (le simulacre)", que Deleuze

²²⁰ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 255 (221-222), note : *"Il n'y a information que lorsque ce qui émet de signaux et ce qui les reçoit forme système. L'information est entre deux moitiés d'un système en relation de disparation. Cette information ne passe pas nécessairement par des signaux (par exemple dans la cristallisation) ; mais elle peut passer par des signaux, ce qui permet à des réalités éloignées l'une de l'autre de former système"*.

²²¹ Simondon, *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964, p. 15-16 (31) : *"Une information n'est jamais relative à une réalité unique et homogène, mais à deux ordres en état de disparation : l'information (...) n'est jamais déposée dans une forme pouvant être donnée : elle est la tension entre deux réels disparates, elle est la signification qui surgira lorsqu'une opération d'individuation découvrira la dimension selon laquelle deux réels peuvent devenir système ; l'information est donc une amorce d'individuation, une exigence d'individuation, elle n'est jamais chose donnée ; il n'y a pas d'unité et d'identité de l'information, car l'information n'est pas un terme ; elle suppose tension d'un système d'être ; elle ne peut être qu'inhérente à une problématique ; l'information, c'est ce par quoi l'incompatibilité du système non résolu devient dimension organisatrice dans sa résolution (...) on pourrait dire que l'information est toujours au présent, actuelle, car elle est le sens selon lequel un système s'individue"*.

réinvestit dans l'analyse de la notion de causalité, dans *Différence et répétition*²²² : tandis que le signal est un système doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeurs disparates, le signe est ce qui passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle, telle une communication qui s'établit entre les disparates. Autrement dit, le signal est un système en disparation, une fois la résonance interne établie : c'est le couplage de ce qui émet les signaux et de ce qui les reçoit. Le signe, en revanche, c'est ce qui fulgure dans l'intervalle. A ce titre, le signe n'imité pas une réalité préexistante qu'il représenterait : il résout, au contraire, disparativement un conflit, en créant du nouveau. A la ressemblance imitative, Deleuze substitue le devenir disparatif. Le signe résulte donc d'une différence de potentiel : le signe est une intensité, un éclair intensif qui fulgure, telle une singularité. En ce sens, tout phénomène est un signe qui fulgure dans le système comme résolution d'une différence de potentiel.

Récapitulons ce qui a été établi. Toute structure a pour base deux ou plusieurs séries et chaque série est définie par les différences entre les termes qui la composent. Les séries entrent en communication sous l'action d'une "force" et cette communication présente deux aspects : elle rapporte des différences à d'autres différences ; et elle constitue des

²²² DR, p. 31 : "*Considérons (...) la répétition d'un motif de décoration : une figure se trouve reproduite sous un concept absolument identique... Mais, en réalité, l'artiste ne procède pas ainsi. Il ne juxtapose pas des exemplaires de la figure, il combine chaque fois un élément d'un exemplaire avec un autre élément d'un exemplaire suivant. Il introduit dans le processus dynamique de la construction un déséquilibre, une instabilité, une dissymétrie, une sorte de béance qui ne seront conjurés que dans l'effet total. Commentant un tel cas, Lévi-Strauss écrit : 'Ces éléments s'imbriquent par décrochement les uns des autres, et c'est seulement à la fin que la figure trouve une stabilité qui confirme et dément tout ensemble le procédé dynamique selon lequel elle a été exécutée'. Ces remarques valent pour la notion de causalité en général. Car ce qui compte, dans la causalité artistique ou naturelle, ce ne sont pas les éléments de symétrie présents, mais ceux qui manquent et ne sont pas dans la cause - c'est la possibilité pour la cause d'avoir moins de symétrie que l'effet. Bien plus, la causalité resterait éternellement hypothétique, simple catégorie logique, si cette possibilité n'était pas à un moment quelconque effectivement remplie. C'est pourquoi le rapport logique de causalité n'est pas séparable d'un processus physique de signalisation, sans lequel il ne passerait pas à l'acte. Nous appelons 'signal' un système doué d'éléments de dissymétrie, pourvu d'ordres de grandeurs disparates ; nous appelons 'signe' ce qui se passe dans un tel système, ce qui fulgure dans l'intervalle, telle une communication qui s'établit entre les disparates. Le signe est bien un effet, mais l'effet a deux aspects, l'un par lequel, en tant que signe, il exprime la dissymétrie productrice, l'autre par lequel il tend à l'annuler. Le signe n'est pas tout à fait de l'ordre du symbole ; pourtant, il le prépare en impliquant une différence interne (mais en laissant encore à l'extérieur les conditions de sa reproduction)".*

différences de différences, différences au second degré, jouant le rôle de "différenciant" et rapportant les unes aux autres les différences du premier degré. Selon Deleuze, cet état de choses s'exprime adéquatement dans des concepts physiques, qu'il emprunte à Simondon : ceux de "couplage" entre séries hétérogènes, et ceux de "résonance interne" et de "mouvement forcé" qui en dérivent. Ou, pour reprendre les termes de *"La méthode de dramatisation"* : *"Tout système est un champ intensif d'individuation construit sur des séries de bordure hétérogènes et disparates, la mise en communication des séries, sous l'action du précurseur sombre, induit des phénomènes de couplage entre les séries, de résonance interne dans le système, de mouvement forcé sous forme d'une amplitude qui déborde les séries de base elles-mêmes"*²²³. On comprend ainsi pourquoi l'apport de Simondon est doublement décisif pour Deleuze : il est décisif pour élaborer sa métaphysique de la Différence et pour produire un champ transcendantal impersonnel²²⁴. C'est ce dernier aspect que il nous faut maintenant explorer.

3.5 - Se constituent des moi passifs et des sujets larvaires, et se forment de purs dynamismes spatio-temporels.

Quelles sont les conséquences de cette communication ? Lorsque la communication est établie entre séries hétérogènes, *"quelque chose 'passe' entre les bords"*. Selon Deleuze, il se passe principalement deux choses : des sujets peuplent le système, à la fois "moi passifs" et "sujets larvaires" ; des "dynamismes spatio-temporels" remplissent le système,

²²³ ID, p. 135-136.

²²⁴ A Sauvagnargues, "Simondon et la construction de l'empirisme transcendantal", in *Cahiers Simondon*, numéro 3, L'Harmattan, 2011, p. 27 : *"Simondon n'est pas seulement décisif pour la métaphysique de la Différence et pour la sémiotique intensive, l'énergétique de l'individuation"*, mais *"il lui signale en outre comment éviter l'hypothèse de la conscience, en remplaçant le transcendant subjectif par des émissions de singularités parfaitement différenciées structurellement qui lui permettent de produire un champ transcendantal impersonnel ou pré-personnel"*.

en exprimant la résonance des séries couplées et l'amplitude du mouvement forcé qui les débordent. Notre examen portera successivement sur ces trois aspects : la constitution des moi passifs et des sujets larvaires et la formation des dynamismes spatio-temporels.

Avant d'étudier les moi passifs et les sujets larvaires, il faut rappeler que Deleuze mène, depuis *Empirisme et subjectivité*, une critique radicale du sujet comme substance : contre la philosophie classique qui accorde une place dominante au sujet, Deleuze envisage, à la suite de Hume, le sujet comme effet, comme résultat. Comme Hume l'a établi, le sujet n'est pas constituant, mais constitué dans le donné. La critique du sujet comme substance, Deleuze la mène à partir de la dénonciation kantienne du cogito cartésien que Kant considère comme un paralogisme. En effet, selon Kant, Descartes opère le passage immédiat du Je pense, comme forme pure de l'aperception, à l'affirmation de l'existence d'un Moi, comme chose qui pense. Descartes ne peut poser le cogito dans l'instant qu'à condition d'expulser le temps en le renvoyant à Dieu, qui en est le garant par la création continuée. C'est donc l'unité de Dieu qui garantit l'identité du Je. Mais, à la suite de Nietzsche, Deleuze montre que, à l'inverse, c'est Dieu qui a besoin du sujet. En effet, Descartes se donne le sujet sous les prédicats de Dieu (unité, simplicité, substantialité), ce qui fait de Dieu la seule garantie de l'unité du cogito. Dès lors, la connaissance de Dieu est nécessaire à la métaphysique cartésienne et, a contrario, la disparition spéculative de Dieu (la mort de Dieu) entraînerait la mort du sujet comme substance. Selon Deleuze, c'est la grandeur de la critique de Kant d'avoir introduit la forme pure et vide du temps dans la pensée, ce qui "*signifie indissolublement le Dieu mort, la fêlure du Je et le Moi passif*". Mais Kant ne poursuit pas l'initiative, ne met pas en œuvre la véritable critique, car "*le Dieu et le Je connaissent une résurrection pratique*"²²⁵, comme l'a montré Deleuze dans *La philosophie*

²²⁵ DR, p. 117.

critique de Kant. En réalité, pour Kant, l'existence indéterminée n'est déterminée comme Moi que dans l'existence phénoménale temporelle. Aussi le Je pense universel devient-il la condition transcendantale du Moi, tandis que le Moi empirique est la façon dont le sujet s'affecte lui-même comme phénomène passif et dérivé, à travers l'espace et le temps. Pour Deleuze, Kant introduit ainsi la fêlure du temps dans le cogito, entre la synthèse a priori du Je pense et le moi empirique psychologique. Aussi le cogito se dédouble-t-il et son unité se brise : le Je pense transcendantal se sépare du moi phénoménal. Fêlé par le temps, le sujet transcendantal est séparé d'avec lui-même par son existence temporelle. Mais, pour Deleuze, il faut poursuivre l'initiative. Aussi prolonge-t-il l'aventure kantienne en la subvertissant : il pense le champ transcendantal comme champ impersonnel sans sujet, en proposant une nouvelle théorie du transcendantal impersonnel et pré-individuel. Dès lors, la critique du sujet comme substance s'accompagne d'une exploration des individuations impersonnelles et des singularités pré-individuelles, de ce "*Cogito pour Moi dissous*". Car Deleuze croit "*à un monde où les individuations sont impersonnelles et les singularités, pré-individuelles : la splendeur du 'ON'*"²²⁶. Ce détour permet de mettre maintenant en lumière les modes de constitution réels du sujet comme des "moi passifs" et des "sujets larvaires"

La constitution des "moi passifs".

Selon Deleuze, les "moi" sont passifs, parce qu'ils se confondent avec "*la contemplation des couplages et résonances*". Cela signifie que, sous le "moi" qui agit, il y a des petits "moi" qui contemplent et qui rendent à la fois l'action possible et le sujet actif. En

²²⁶ DR, p. 4. Voir aussi DR, p. 355 : "*L'individuation comme différence individuante n'est pas moins un ante-Je, un ante-moi, que la singularité comme détermination différentielle n'est pré-individuelle. Un monde d'individuations impersonnelles et de singularités pré-individuelles, tel est le monde du ON, ou du 'ils', qui ne se ramène pas à la banalité quotidienne, monde au contraire où s'élaborent les rencontres et les résonances, dernier visage de Dionysos, vraie nature du profond et du sans-fond qui déborde la représentation et fait advenir les simulacres*".

effet, lorsque nous disons "moi", c'est toujours un tiers qui parle et qui dit "moi" : c'est toujours par ces "*mille témoins qui contemplent en nous*". En réalité, comme l'analyse deleuzienne de la dialectique plotinienne l'a montré, la contemplation est toujours en retrait de l'action : elle n'apparaît pas dans l'action. C'est pourquoi on l'oublie. La contemplation fait l'objet d'un nouvel examen au chapitre II de *Différence et Répétition*²²⁷, dans lequel Deleuze pose le problème de la répétition en elle-même. Le problème de la répétition est envisagé à partir de la thèse de Hume ainsi résumée : "*La répétition ne change rien dans l'objet qui se répète, mais elle change quelque chose dans l'esprit qui la contemple*"²²⁸. Autrement dit, on ne peut parler, paradoxalement, de répétition que par le changement (la différence) qu'elle introduit dans l'esprit qui la contemple, "*par la différence que l'esprit soutire à la répétition*". En quoi consiste ce changement ? Selon Deleuze, il consiste dans la contraction de "*cas, identiques ou semblables indépendants*"²²⁹ par le pouvoir de l'imagination. C'est donc l'imagination qui contracte : l'imagination est présentée comme une "plaque sensible" qui retient un cas, lorsque l'autre disparaît. Pour l'imagination, contracter, c'est fondre les cas dans une impression qualitative interne²³⁰.

Cependant, la contraction n'est ni une mémoire, ni une opération de l'entendement, ni une réflexion : elle est un pouvoir de l'imagination et forme une "*synthèse du temps*"²³¹. En effet, le temps se constitue dans une synthèse originaire portant sur la répétition des instants. Cette synthèse, selon Deleuze, doit être nommée "passive", car elle est constituante sans être active : elle n'est pas faite par l'esprit, mais "*se fait dans l'esprit qui contemple*" et précède même toute mémoire et toute réflexion. Mais la contraction est une

²²⁷ DR, p. 96-108.

²²⁸ DR, p. 96.

²²⁹ DR, p. 96.

²³⁰ DR, p. 96-99.

²³¹ DR, p. 97.

synthèse passive qui est asymétrique : *"elle va du passé au futur dans le présent, donc du particulier au général, et par là oriente la flèche du temps"*²³². Elle contracte les uns dans les autres les instants successifs indépendants et constitue ainsi le présent vivant dans lequel le temps se déploie et auquel appartiennent, comme ses dimensions, le passé (les instants précédents sont retenus dans la contraction) et le futur (l'attente est anticipation dans la contraction). La synthèse passive, originaire, n'est donc pas l'acte d'une spontanéité consciente, d'un sujet. Au contraire, il faut comprendre le sujet comme le produit de cette synthèse "sensible et perceptive"²³³, synthèse qui est une "contraction passive", une "contemplation". Selon Deleuze, la synthèse passive "constitue notre habitude de vivre", "notre attente que 'cela' continue"²³⁴, car c'est en contemplant qu'on contracte des habitudes.

En son essence, l'habitude est contraction. Toutefois, Deleuze distingue deux sortes d'habitudes : l'habitude "primaire", contractée en contemplant (contraction passive), ne doit pas être confondue avec l'habitude dérivée, seconde, contractée par un organisme. En effet, ce n'est pas en agissant qu'on contracte une habitude, mais en contemplant, par synthèse originaire. C'est pourquoi l'habitude est contraction et on peut ainsi attribuer une "âme contemplative", dont le rôle est de contracter l'habitude, aussi bien "au cœur, aux muscles, aux nerfs, aux cellules"²³⁵ qu'au "froment" : *"il y a une contraction de la terre et de l'humidité qu'on appelle froment et cette contraction est une contemplation"*²³⁶. Tout organisme est *"fait d'éléments et de cas de répétition, d'eau, d'azote, de carbone, de chlorures, de sulfates contemplés et contractés, entrelaçant ainsi toutes les habitudes par*

²³² DR, p. 97.

²³³ DR, p. 99.

²³⁴ DR, p. 101.

²³⁵ DR, p. 101.

²³⁶ DR, p. 102.

lesquelles il se compose". Deleuze suit ici l'inspiration plotinienne de la troisième *Ennéade* : "Tout est contemplation". Il y a donc les habitudes sensori-motrices (secondes) que nous avons (psychologiquement) et les habitudes primaires que nous sommes (organiquement). Le sens de la contemplation peut donc être précisé : "*Nous ne nous contemplons pas nous-mêmes, mais nous n'existons qu'en contemplant, en contractant ce dont nous procédons*"²³⁷. C'est pourquoi la conception du moi s'en trouve profondément bouleversée. Le moi n'est pas personnel : il n'a ni unité, ni identité (donnée ou construite). Le moi est modification, mais sans substrat qui se modifie. Le moi est "*différence soutirée*" ou modification : "*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*"²³⁸. Le moi est donc constitué par une synthèse passive qui soutire sa différence à la répétition, en contemplant et en contractant. Selon Deleuze, le moi passif ne se définit donc pas par la réceptivité, par la capacité d'éprouver des sensations, mais par la "*contemplation contractante*" qui constitue l'organisme : il est constitué, profondément, par une synthèse passive (contemplation-contraction). Il est donc impossible de maintenir la répartition kantienne qui, pour sauver le monde de la représentation, ne conçoit la synthèse qu'active et réduit la passivité à une simple réceptivité sans synthèse²³⁹. Pour Deleuze, en revanche, la synthèse passive est constituante sans être active : elle n'est pas faite par l'esprit, mais dans l'esprit qui contemple et précède ainsi la mémoire et la réflexion. Comme cela a été établi dans ce qui précède, la synthèse passive est contraction asymétrique et le domaine des synthèses passives, c'est celui des habitudes dont nous sommes composés.

²³⁷ DR, p. 101.

²³⁸ DR, p. 107.

²³⁹ DR, p. 118.

La constitution des "sujets larvaires".

Comme nous l'avons déjà mentionné, il ne s'agit pas pour Deleuze d'écarter la notion de sujet, mais plutôt de dénoncer sa forme substantielle dominante : le sujet n'est pas constituant, mais constitué dans le donné. Et c'est la constitution du sujet qu'il s'agit de mettre en lumière.

Les "*sujets larvaires*", qui peuplent le système, ne sont que "*des ébauches*", des sujets "*non encore qualifiés ni composés, plutôt patients qu'agents, seuls capables de supporter la pression d'une résonance interne ou l'amplitude du mouvement forcé*"²⁴⁰. En effet, selon Deleuze, tout sujet déjà constitué, doué d'indépendance et d'activité, ne survivrait pas à cette pression. Le sujet ne peut qu'être "*larvaire*". Comment l'expliquer ? Quelle est cette pression insupportable ? En s'appuyant sur les travaux des embryologistes, Deleuze soutient que "*la division d'un œuf en parties reste secondaire par rapport aux 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 dynamique*"²⁴¹. Mais cette cinématique de l'œuf implique une dynamique qui exprime quelque chose d'idéal : le transport est un délire divin, avant d'être un transfert local. C'est pourquoi les types d'œufs se distinguent par "*des orientations, des axes de développement, des vitesses et des rythmes différentiels*"²⁴² qui sont les premiers facteurs d'actualisation d'une structure, créant ainsi un espace et un temps à ce qui s'actualise. Or, sous les caractères morphologiques, histologiques, anatomiques, physiologiques, etc., on découvre de purs dynamismes spatio-

²⁴⁰ ID, p. 136.

²⁴¹ DR, p. 276-277. Voir les travaux de Vialleton (*Membres et ceintures des vertébrés tétrapodes*, Paris, Doin, 1924) et de Cuénot (*L'espèce*, Paris, Doin, 1936).

²⁴² DR, p. 277.

temporels, qui sont le vécu de l'embryon. En effet, *"il y a des 'choses' que seul un embryon peut faire, des mouvements qu'il peut seul entreprendre ou plutôt supporter"*. Tel est le destin de l'embryon : *"vivre l'inviablie"* ou vivre *"l'ampleur de mouvements forcés qui briseraient tout squelette ou rompraient les ligaments"*. Par exemple, chez les tortues, c'est le déplacement relatif de 180° subi par le membre antérieur, ou encore le cou impliquant le glissement en avant d'un nombre variable de proto-vertèbres. Sous l'embryon vécu, actuel, il y a l'embryon comme sujet individuel et patient des dynamismes spatio-temporels, c'est-à-dire l'embryon virtuel ou sujet larvaire. Selon l'embryologie, seul l'embryon, ce *"sujet larvaire"*, peut supporter les mouvements vitaux, les glissements, les torsions, en se faisant le patient des dynamismes qui l'expriment : l'adulte en sortirait déchiré. Il y a des mouvements dont on ne peut qu'être le patient qui, lui-même, ne peut être qu'une larve : *"L'évolution ne se fait pas à l'air libre, et seul l'involué évolue"*²⁴³. Deleuze présente deux cas de pression invivable par le sujet constitué : le cauchemar et la pensée. Le cauchemar est un dynamisme psychique, un mouvement qui ne peut être supporté ni par l'homme éveillé, ni par le rêveur, mais seulement par l'homme profondément endormi. De même, la pensée comme dynamisme propre du système philosophique est un mouvement terrible, inconciliable avec un sujet bien constitué, substantiellement achevé (le cogito cartésien). Comme le cauchemar, la pensée est un mouvement qui ne peut être supporté que dans les conditions d'un sujet larvaire, car seul un tel sujet peut faire le mouvement forcé, en se faisant le patient des dynamismes qui l'expriment. Il n'y a donc pas à proprement parler de "sujet", mais des larves, seules capables de supporter les tracés, les glissements, les rotations.

²⁴³ DR, p. 156.

La formation des "dynamismes spatio-temporels".

Deleuze présente les dynamismes spatio-temporels lors de la communication de 1967, "La méthode de dramatisation"²⁴⁴, qu'il définit à partir de six critères. Les dynamismes spatio-temporels ont, en effet, les six propriétés suivantes : "1- ils créent des espaces et des temps particuliers ; 2- ils forment une règle de spécification pour les concepts ; 3- ils déterminent le double aspect de la différenciation ; 4- ils comportent ou désignent un sujet 'larvaire', 'embryonné' ; 5- ils constituent un théâtre spécial ; 6- ils expriment les Idées. Sous tous ces aspects, ils figurent le mouvement de la dramatisation"²⁴⁵. Examinons ces six critères.

1- Les dynamismes spatio-temporels créent des espaces et des temps particuliers.

En examinant d'abord comment se fait l'actualisation dans les choses, Deleuze montre que les choses se différencient en deux voies complémentaires : qualification et composition (qualités et étendues), spécification et organisation (espèces et parties), comme nous le verrons plus loin. Mais plus profonds que les qualités et les étendues actuelles et que les espèces et les parties actuelles, il y a les dynamismes spatio-temporels qui sont actualisants (ou différenciants). Autrement dit, les dynamismes sont à la fois spatiaux et temporels, certes distincts mais complémentaires : ce sont "*des agitation d'espace, des creusées de temps, de pures synthèses de vitesse, de directions et de rythmes*"²⁴⁶. Cette caractérisation des dynamismes est reprise et approfondie dans *Différence et répétition*²⁴⁷.

²⁴⁴ ID, p. 131.

²⁴⁵ ID, p. 131.

²⁴⁶ ID, p. 134.

²⁴⁷ DR, p. 276-282.

Présentons les dynamismes spatiaux. La double différenciation des espèces et des parties suppose des dynamismes spatiaux. Qu'il s'agisse de la division platonicienne ou de la division cellulaire, la division suppose des mouvements et des orientations, des tracés dans l'espace qui donnent une règle pour distinguer les deux côtés de la division. Dans la division platonicienne, appliquée à la pêche à la ligne, dans le *Sophiste*²⁴⁸, "*enfermer la proie ou la frapper, la frapper de haut en bas ou de bas en haut*" sont des dynamismes spatiaux qui déterminent l'actualisation de l'Idée : "*Aucun concept ne recevrait une division logique dans la représentation, si cette division n'était déterminée par des dynamismes sub-représentatifs*"²⁴⁹. En réalité, les dynamismes sont des drames : "*ils dramatisent l'Idée*"²⁵⁰. Ils créent, en traçant un espace correspondant aux rapports différentiels et aux singularités à actualiser. De même, pour la division cellulaire. Sous les phénomènes de la division cellulaire, on trouve aussi des instances dynamiques, migrations cellulaires, plissements, invaginations, étirements qui constituent une "*dynamique de l'œuf*" : à cet égard, selon Deleuze, "*le monde entier est un œuf*"²⁵¹. Ruyer montre notamment que, quand une migration cellulaire se produit, ce qui détermine la situation, c'est l'exigence d'un "rôle" en fonction du "thème" structural à actualiser²⁵². Dès lors, surgit un "théâtre de mise en scène" où les rôles l'emportent sur les acteurs, les espaces l'emportent sur les rôles et les Idées sur

²⁴⁸ Platon, *Le Sophiste*, 220 b.

²⁴⁹ ID, p. 134-135.

²⁵⁰ DR, p. 279.

²⁵¹ ID, p. 134. DR, p. 279.

²⁵² Ruyer, *La genèse des formes vivantes*, Paris, Flammarion, 1958, p. 91 : "*Une roche de grès n'est que du sable aggloméré, mais en tant que roche, elle n'est pas un être plus complexe que chacun des grains de sable ou que chacune des molécules de silicate qu'elle contient. Et ces molécules ne se différencient pas réellement selon leur place dans l'ensemble. Il y a, nous le verrons, toute une sociologie possible des formes organiques et de leur développement, mais à condition de donner au mot "société" son vrai sens, et non d'entendre par "société" une simple juxtaposition d'individus. Une société en général implique toujours que les individus qui la composent obéissent à toute une série de thèmes de coordination et qu'ils savent jouer leurs "rôles" selon diverses situations-stimuli ; "rôles" qui ne naissent pas automatiquement, comme l'effet d'une cause, de la seule situation spatiale de l'individu dans l'ensemble social. On ne peut dissiper le mystère de la différenciation en faisant de celle-ci l'effet des différences de situation produites par les divisions égales. Ces différences sont des stimuli et non des causes*".

les espaces. C'est pourquoi la dramatisation spatiale se joue à plusieurs niveaux : dans la constitution d'un espace intérieur, et dans la manière dont un espace se répand dans l'étendue et en occupe une région. Par exemple, un vivant se définit non seulement génétiquement, par les dynamismes qui déterminent son milieu intérieur, mais écologiquement, par les mouvements externes qui président à la distribution dans l'étendue. Aussi un processus géographique d'isolation n'est-il pas moins formateur d'espèces que les variations génétiques internes. Bien plus, l'espace intérieur est lui-même fait de multiples espaces, localement raccordés et dont les raccordements potentiellement variés poussent le vivant jusqu'à ses propres limites, en contact avec l'extérieur ; et dont le rapport avec l'extérieur et avec d'autres vivants implique à son tour des connexions et intégrations globales qui diffèrent en nature : *"Partout la mise en scène à plusieurs niveaux"*²⁵³.

Les dynamismes sont également temporels : ils constituent des temps d'actualisation ou de différenciation qui incarnent le temps de la structure, le temps de la détermination progressive : ces temps sont des "rythmes différentiels"²⁵⁴, en fonction de leur rôle dans l'actualisation de l'Idée. Sous les espèces et les parties, on trouve ces temps qui sont *"taux de croissance", "allures de développement", "ralentissements ou précipitations", "durées de gestation"*²⁵⁵.

Mais cette distinction entre les dimensions spatiale et temporelle est relative. En effet, le dynamisme est simultanément spatial et temporel, c'est-à-dire spatio-temporel. La dualité n'existe pas dans le processus d'actualisation, mais seulement dans les termes actuels (espèces et parties). Il ne s'agit pas d'une distinction réelle, mais d'une stricte

²⁵³ DR, p. 280.

²⁵⁴ DR, p. 280.

²⁵⁵ ID, p. 280.

complémentarité : l'espèce désigne la qualité des parties et recueille le temps du dynamisme, tandis que les parties désignent le nombre de l'espèce et en détaillent l'espace. La dramatisation est ainsi la différenciation de la différenciation, à la fois qualitative et quantitative, dans la mesure où la différenciation se différencie elle-même en deux voies : espèces et parties, spécification et partition.

2- Les dynamismes spatio-temporels forment une règle de spécification des concepts.

Cette propriété des dynamismes ou drames soulève une question : les déterminations dynamiques spatio-temporels ne sont-ils pas ce que Kant nomme les "schèmes" ? Selon Deleuze, les dynamismes ne doivent surtout pas être confondus avec des schèmes de concept. Le schème kantien est *"une règle de détermination du temps et de construction de l'espace, mais il est pensé et mis en œuvre par rapport au concept comme possibilité logique"*²⁵⁶ : le schème fait donc correspondre les relations spatio-temporelles aux relations logiques du concept. Or, le schème est extérieur au concept. Dès lors, comment peut-il assurer *"l'harmonie entre l'entendement et la sensibilité"* ? Cela semble relever du "miracle". Deleuze reconnaît néanmoins la force du schématisme kantien : il permet au concept de se diviser et de se spécifier. Par lui-même, le concept serait incapable de le faire. Pour que cela soit possible, il faut que, sous lui, agisse un agent de différenciation. Et c'est bien là le rôle des dynamismes spatio-temporels. Ce que Kant considérerait comme un "art caché" vient désormais à la lumière. En effet, Deleuze considère que tout change, lorsqu'on considère ces dynamismes, non plus comme des schèmes de concepts, mais comme des "drames d'Idées". Les dynamismes sont ainsi à la fois extérieurs aux concepts (comme schèmes) et intérieurs à l'Idée (comme drames). Le rôle du drame est de spécifier le

²⁵⁶ DR, p. 281.

concept, en incarnant l'Idée, en incarnant les rapports différentiels et les singularités de l'Idée. En réalité, la dramatisation agit en-deçà du concept et des représentations qu'elle subsume. Toute chose perd ainsi son identité (telle qu'elle est dans le concept) et sa similitude (telle qu'elle est dans la représentation), lorsqu'on découvre l'espace et le temps de sa constitution actuelle. Par exemple, *"le type 'colline' n'est plus qu'un ruissellement en lignes parallèles, le type 'côte' un affleurement de couches dures le long desquels les roches se creusent en direction perpendiculaire à celle des collines ; mais les roches les plus dures, à leur tour, à l'échelle du million d'années qui constituent leur temps d'actualisation, sont des matières fluides coulant sous des contraintes très faibles exercées sur leurs singularités"*²⁵⁷.

3- Les dynamismes spatio-temporels déterminent le double aspect de la différenciation, qualitatif et quantitatif (qualités et étendues, espèces et parties).

Lorsqu'on considère une chose en général, elle présente un double trait caractéristique : les qualités qu'elle possède et l'étendue qu'elle occupe. Comme nous l'avons déjà établi, toute chose est au croisement d'une double synthèse : de qualification ou spécification, et de partition, composition ou organisation. Aussi n'y a-t-il pas de qualité sans étendue qui la sous-tend et dans laquelle elle diffuse, pas plus qu'il n'y a d'espèces sans parties ou points organiques. Les parties sont le nombre de l'espèce et l'espèce est la qualité des parties. Ce sont les deux aspects corrélatifs de la différenciation : espèces et parties, spécification et organisation. La différenciation a ainsi deux formes complémentaires qui

²⁵⁷ DR, p. 282. Pour répondre à la question de M de Gandillac sur la nature de la dramatisation, Deleuze s'appuie sur un cas de névrose obsessionnelle : c'est le cas d'un malade qui raccourcit, en coupant toujours en deux, les mouchoirs, les serviettes ou les cordons de sonnette. Le drame consiste ici pour le malade à organiser, à agiter un espace et à exprimer dans cet espace une Idée de l'inconscient. Cas qui est précédé, dans le texte, d'une définition rigoureuse de la dramatisation : *"Ce sont des dynamismes, des déterminations spatio-temporelles dynamiques, pré-qualificatives et pré-extensives, ayant 'lieu' dans des systèmes intensifs où se répartissent des différences en profondeur, ayant pour 'patient' des sujets-ébauches, ayant pour 'fonction' d'actualiser les Idées"* (DR, p. 151).

constituent les conditions de la représentation, sous lesquels agissent les dynamismes spatio-temporels et dont seuls les sujets larvaires sont capables de soutenir les exigences de ces dynamismes.

4 et 5- Les dynamismes spatio-temporels comportent ou désignent un sujet larvaire, embryonné, et constituent un théâtre spécial.

Les dynamismes sont un ensemble de lignes abstraites qui forment un drame qui correspond à tel ou tel concept et qui en dirige à la fois la spécification et la division. Toutefois, les dynamismes constituent un "étrange théâtre" fait de "*déterminations pures, agitant l'espace et le temps, agissant directement sur l'âme, ayant pour acteur des larves*"²⁵⁸. Cet étrange théâtre, c'est le "*théâtre de la cruauté*" d'Artaud ou le "*théâtre de l'avenir*" de Nietzsche. Selon Deleuze, cet étrange théâtre, c'est le mouvement réel. La critique s'adresse, encore une fois, à Hegel. En effet, ce que Nietzsche reproche à Hegel, dans sa conception du mouvement, c'est d'en rester au "*faux mouvement*", au mouvement logique abstrait, c'est-à-dire à la "médiation", d'introduire la médiation dans le mouvement, de faire un "faux théâtre" qui représente les concepts, au lieu de dramatiser les Idées. En revanche, Nietzsche veut mettre la métaphysique en mouvement, en activité, la faire passer à l'acte, aux actes immédiats : il s'agit, selon Deleuze, "*de produire un mouvement capable d'émouvoir l'esprit hors de toute représentation, de faire du mouvement une œuvre, sans interposition ; de substituer des signes directs à des représentations médiates ; d'inventer des vibrations, des tournoisements, des gravitations, des danses ou des sauts qui atteignent directement l'esprit*"²⁵⁹. En réalité, *La Naissance de la Tragédie* de Nietzsche n'est pas une réflexion sur le théâtre antique. Il s'agit, au contraire pour Nietzsche, de "*combler le vide intérieur du*

²⁵⁸ ID, p. 137.

²⁵⁹ DR, p. 16.

*masque dans un espace scénique, en multipliant les masques superposés, en y mettant l'infini du mouvement réel comme la différence absolue dans la répétition de l'éternel retour*²⁶⁰. Le vrai théâtre, c'est le mouvement réel, c'est-à-dire la répétition. Mais la répétition n'est pas à entendre ici au sens où l'acteur répète son texte jusqu'à ce qu'il le sache : la répétition renvoie "à l'espace scénique, au vide de cet espace, à la manière dont il est rempli, déterminé, par des signes et par des masques, à travers lesquels l'acteur joue un rôle qui joue d'autres rôles, et comment la répétition se tisse d'un point remarquable à une autre, en comprenant en soi les différences"²⁶¹. Opposé au théâtre de la représentation, le théâtre de la répétition fait éprouver des forces pures, des tracés dynamiques dans l'espace qui agissent sur l'esprit sans intermédiaire, un langage qui parle avant les mots, des gestes qui s'élaborent avant les corps organisés, des masques avant les visages, des spectres et des fantômes avant les personnages. La conception deleuzienne du théâtre ne peut manquer de faire écho à celle de Klossowski et à sa lecture de Nietzsche. De même, lorsque Artaud parlait du théâtre de la cruauté, il le définissait seulement par un extrême "déterminisme"²⁶², celui de la détermination spatio-temporelle en tant qu'elle incarne une Idée comme un "espace agité", mouvement de gravitation tournant et blessant capable de toucher directement l'organisme, "pure mise en scène sans auteur, sans acteurs et sans sujets". Ou plutôt, il y a bien "des acteurs et des sujets, mais ce sont des larves".

²⁶⁰ DR, p. 18.

²⁶¹ DR, p. 19.

²⁶² DR, p. 283 : Le théâtre de la cruauté est défini 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 auteur, sans acteurs et sans sujets. On creuse des espaces, on ne précipite ou ne ralentit des temps qu'au prix de tensions et de déplacements qui mobilisent, compromettent tout le corps. Des points brillants nous percent, des singularités nous rebroussement, partout le cou de la tortue et son glissement vertigineux de proto-vertèbres. Même le ciel souffre de ses points cardinaux et de ses constellations, qui inscrivent dans sa chair une Idée, comme des 'acteurs-soleils' – il y a donc bien des acteurs et des sujets, mais ce sont des larves (...) Quand nous restons ou redevenons embryons, c'est plutôt ce mouvement pur de la répétition qui se distingue fondamentalement de toute régression. Les larves portent les Idées dans leur chair, quand nous en restons aux représentations du concept".

6- Les dynamismes spatio-temporels expriment les Idées.

Comment les déterminations dynamiques spatio-temporelles ont-elles le pouvoir de dramatiser les concepts ? La réponse de Deleuze est la suivante : les dynamismes spatio-temporels purs ont ce pouvoir, parce qu'ils incarnent les Idées, ils les actualisent. Pour comprendre le sens de cette réponse, rappelons que les Idées ont, pour Deleuze, deux caractères principaux : elles sont des rapports différentiels ("*éléments idéaux*") et des distributions de singularités ("*événements idéaux*"). Quel est le sens de chacun de ces caractères ? Suivant le premier caractère, les Idées sont des ensembles de rapports différentiels entre éléments qui n'ont ni forme sensible, ni fonction, mais existent par leur détermination réciproque. En d'autres termes, les Idées sont des "*éléments idéaux*"²⁶³ qui sont déterminables réciproquement dans un réseau de rapports différentiels. Suivant le second caractère, à ces rapports différentiels correspondent des distributions de singularités, des répartitions de points remarquables et ordinaires. Les singularités sont des "*événements idéaux*". Ce second caractère est la détermination complète de l'Idée. En somme, comme multiplicité, l'Idée peut être parcourue dans les deux sens : du point de vue de la variation des rapports différentiels et du point de vue de la répartition des singularités. C'est donc un double parcours ou une double détermination, réciproque et complète.

De là, découle une conséquence, selon Deleuze²⁶⁴ : l'Idée est virtuelle, pure virtualité. En effet, l'Idée n'a pas d'actualité : tous les rapports différentiels, réciproquement déterminés, et toutes les répartitions de singularités, complètement déterminées, coexistent dans les Idées comme multiplicités virtuelles. L'actualisation de l'idée, c'est l'incarnation des rapports différentiels dans des espèces ou qualités séparées et l'incarnation des singularités

²⁶³ ID, p. 139.

²⁶⁴ ID, p. 139-141.

concomitantes dans une étendue correspondant à cette qualité. C'est pourquoi une espèce est faite de rapports différentiels entre gènes, tandis que les parties organiques sont faites de singularités incarnées (les "loci"). Deleuze insiste sur la non-ressemblance comme condition absolue de l'actualisation : l'espèce ou la qualité ne ressemblent pas aux rapports différentiels qu'elles incarnent ; de même, les singularités ne ressemblent pas à l'étendue organisée qui les actualise²⁶⁵.

Toutefois, le sens du virtuel doit être encore précisé. Le chemin de son emploi rigoureux a déjà été ouvert par Bergson, qui distinguait multiplicités virtuelles et multiplicités actuelles, comme cela a été établi dans la première partie, ou par Ruyer dans le chapitre IV des *Éléments de psychobiologie*²⁶⁶. D'abord, le virtuel est réel. Aussi le virtuel s'oppose-t-il non au réel, mais à l'actuel. En effet, ce qui s'oppose au réel, c'est le possible. Le virtuel est réel : sa réalité est constituée dans les rapports différentiels et les distributions de singularités. A cet égard, le virtuel répond à la formule de Proust, par laquelle il définissait ses états d'expérience : "*réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits*"²⁶⁷. Mais surtout, le virtuel s'oppose au possible. Selon Deleuze, le possible est frappé d'une tare originelle, dans la mesure où le réel se construit à sa ressemblance, c'est-à-dire par après, de façon rétrospective : le réel se construit à la ressemblance du possible dont il est censé procéder. Penser ainsi les rapports du possible et du réel, c'est croire que, pour qu'une chose soit réelle, il faut qu'elle ait été possible et que le réel lui ressemble. C'est croire aussi que, dans le réel, il n'y a rien de plus, sinon "la même" chose que dans le possible, posé hors de la représentation. Dès lors, le possible, c'est seulement le concept comme principe de la représentation de la chose, sous la catégorie de l'identité du représentant et de la

²⁶⁵ ID, p. 139-140.

²⁶⁶ Ruyer, *Éléments de psychobiologie*, Paris, PUF, 1946, Chapitre IV, p. 102-132.

²⁶⁷ Proust, *Recherche*, IV, op.cit., p. 451.

ressemblance du représenté. Au contraire, le virtuel appartient à l'Idée et il n'y a pas de ressemblance entre le virtuel et l'actuel. Dès lors, "*l'Idée est une image sans ressemblance*" et le virtuel s'actualise par divergence et différenciation. Aussi Deleuze distingue-t-il la différenciation-actualisation de la réalisation : tandis que la réalisation est reproductrice et limitative, la différenciation-actualisation est toujours créatrice par rapport à ce qu'elle actualise. La différence entre le virtuel et l'actuel n'est donc pas celle du Même posé une fois dans la représentation, une autre fois hors de la représentation : la différence est celle de l'Autre qui apparaît une fois dans l'Idée, une fois, différemment, dans le processus d'actualisation de l'Idée. Ce point, sur lequel nous reviendrons plus loin, est décisif pour notre propos.

3.6 - Qualités et extensions, espèces et parties forment la double différenciation et viennent recouvrir les facteurs individuels.

L'Idée s'incarne par différenciation, si on entend par différenciation les deux aspects de la qualification et de la partition. Pour l'Idée, s'actualiser, c'est se différencier. En tant que virtuelle, elle est indifférenciée, mais, précise Deleuze, elle n'est pas indéterminée. Cette remarque nécessite d'être attentif à la distinction entre deux opérations : différentier (avec un *t*) et différencier (avec un *c*), marquée par le trait distinctif *t/c*. En elle-même, l'Idée n'est pas différenciée, car il lui manque les qualités et les parties, mais elle est complètement différenciée, car elle dispose des rapports et des singularités qui s'actualiseront sans ressemblance dans les qualités. Dès lors, il semble que toute chose ait deux moitiés "impaires", dissemblables et dissymétriques, et chacune de ces moitiés se divise elle-même en deux moitiés : une "moitié idéale", plongeant dans le virtuel et constituée de rapports différentiels et de singularités concomitantes ; et une "moitié actuelle", constituée par des

qualités, incarnant ces rapports, et par des parties, incarnant ces singularités. C'est pourquoi une chose en Idée peut être complètement déterminée, c'est-à-dire différenciée, mais pourtant manquée des déterminations qui constituent l'existence actuelle, car elle est indifférenciée. C'est pourquoi il faut rompre avec la règle de proportionnalité du clair et distinct, si par distinct, on entend l'état de l'Idée pleinement différenciée, et si par clair, on entend l'état de l'Idée actualisée, différenciée. En elle-même, l'idée n'est pas claire et distincte, selon les critères cartésiens, mais distincte et obscure, pour Deleuze. En tant que distincte et obscure, l'Idée est dionysiaque dans sa zone de distinction obscure, dans cette indifférenciation pourtant complètement déterminée²⁶⁸.

Comme nous l'avons déjà indiqué, le principal problème pour Deleuze est d'expliquer la genèse de l'acte de penser. Or, peut-on y parvenir avec la notion de structure ? N'y a-t-il pas une antinomie entre genèse et structure, si on en croit les débats de l'époque entre les tenants de l'histoire (l'historicité diachronique) et les structuralistes (l'analyse structurale synchronique) ? Non seulement Deleuze ne considère pas ces termes comme antinomiques, mais il les conjugue : il attend de la structure qu'elle rende compte de l'émergence de la pensée, de sa genèse. Bien plus, le structuralisme semble même être "*le seul moyen par lequel une méthode génétique peut réaliser ses ambitions*"²⁶⁹. Deleuze réconcilie genèse et structure, en montrant paradoxalement que la méthode génétique implique la structure, et que la structure implique elle-même une temporalité. Opposer genèse et structure révèle une incapacité à penser la temporalité, faute d'une philosophie de la Différence que construit Deleuze en forgeant la formule complexe "différent/ciation". Cette formule expose les rapports de la structure et de son actualisation et montre le déploiement de la Différence entre les deux pôles du virtuel et de l'actuel, à la fois en tension et solidaires. La

²⁶⁸ ID, p. 140.

²⁶⁹ DR, p. 237.

différenciation (avec un c) concerne le mouvement d'actualisation du virtuel (du virtuel vers l'actuel) et définit la genèse des formes individuées et des organisations stables. Réciproquement, elle suppose une différenciation (avec un t), structure virtuelle de singularités intensives qui réinjectent sans cesse de l'aléatoire dans le système et qui en déterminent la consistance idéale. Aussi la différenciation comme actualisation empirique de la genèse et la différenciation virtuelle de la structure sont-elles solidaires, c'est-à-dire liées et distinctes sans être identiques.

C'est pourquoi la notion complexe de différent/ciation est d'une très grande importance pour Deleuze : elle n'exprime pas seulement un complexe mathématico-biologique, mais la condition même de toute cosmologie. La différenciation, avec un t, exprime la nature d'un fond pré-individuel, qui ne se réduit pas à un universel abstrait, mais qui comporte des rapports et des singularités caractérisant les multiplicités virtuelles (Idées). Quant à la différenciation, avec un c, elle exprime l'actualisation de ces rapports et de ces singularités dans des qualités et des étendues, des espèces et des parties comme objets de la représentation. Les deux aspects de la différenciation (avec un c) correspondent aux deux aspects de la différenciation (avec un t), sans leur ressembler. Pour que l'Idée soit déterminée à s'actualiser, s'incarner, il faut un tiers : ce sont les champs intensifs d'individuation et, plus précisément, les dynamismes spatio-temporels qui jouent ce rôle. Autrement dit, les champs intensifs d'individuation jouent ce rôle avec les précurseurs sombres qui les mettent en état d'activité, avec les sujets larvaires qui se constituent autour des singularités et avec les dynamismes spatio-temporels qui remplissent le système. Si apprendre, c'est explorer l'Idée, comment apprenons-nous ? Lorsqu'un concept est donné dans la représentation, nous ne savons encore rien. Nous n'apprenons que lorsque nous découvrons l'Idée qui opère sous le concept, les champs d'individuation et les systèmes qui

enveloppent l'Idée, les dynamismes qui la déterminent à s'incarner. C'est seulement sous ces conditions que nous pouvons percevoir le mystère de la division du concept et ce sont ces conditions qui définissent la dramatisation²⁷⁰ et ses questions (Qui ? Comment ? Combien ? En quel cas ?). Comme cela a été établi, le "clair-distinct" est la prétention du concept dans le monde apollinien de la représentation, mais, sous la représentation, il y a toujours l'Idée et son fond distinct-obscur : il y a toujours un "*drama*" sous le *logos*.

Toutefois, la différenciation ne doit pas être confondue avec l'individuation, pas plus qu'avec l'explication. Pour que l'Idée s'actualise, un tiers est nécessaire : ce tiers, c'est l'intensité qui est le déterminant du processus d'actualisation²⁷¹. Comment l'intensité remplit-elle ce rôle ? Ce rôle est assuré, comme nous venons de le montrer, par "les champs intensifs d'individuation", mis en activité par les "précurseurs sombres", avec des "sujets larvaires" qui se constituent autour des singularités et avec des "dynamismes spatio-temporels" qui remplissent le système²⁷². En somme, l'individuation précède et provoque la différenciation : elle est l'acte de l'intensité qui détermine les rapports différentiels à s'actualiser selon des lignes de différenciation dans des qualités et étendues qu'elle crée.

De même que la différenciation doit être indépendante de l'individuation, elle doit également l'être de l'explication. Rappelons que l'explication consiste dans "*l'état des qualités et étendues qui viennent recouvrir et développer le système, entre les séries de base*"²⁷³. Dès lors, pour l'intensité, l'explication consiste à créer des étendues et des qualités. C'est pourquoi créer, "*c'est toujours produire des lignes et des figures de différenciation*"²⁷⁴.

²⁷⁰ ID, p. 151. Deleuze définit la dramatisation rigoureusement : "*Ce sont des dynamismes, des déterminations spatio-temporelles dynamiques, pré-qualificatives et pré-extensives, ayant 'lieu' dans des systèmes intensifs où se répartissent des différences en profondeur, ayant pour patients des sujets-ébauches, ayant pour fonction d'actualiser des Idées*".

²⁷¹ DR, p. 316.

²⁷² ID, p. 143.

²⁷³ DR, p. 359.

²⁷⁴ DR, p. 328.

Mais rappelons également que l'intensité s'explique en s'annulant dans le système différencié qu'elle crée. La loi de l'explication reste la même : annulation de la différence productrice et effacement de la différenciation produite. Cette loi se manifeste notamment dans le nivellement physique ou la mort biologique. Pour en rendre compte, on invoque souvent le principe empirique de dégradation. Or, si celui-ci " *'explique' tout, il ne rend compte de rien*" : il ne rend pas plus compte de la création d'un système simple que de l'évolution des systèmes. Comment rendre compte de cette évolution ? C'est, selon Deleuze, par l'apparition des "centres d'enveloppement", qu'il faut maintenant éclairer.

3.7 - Centres d'enveloppement témoignent de la persistance des facteurs individuels dans le monde développé des qualités et étendues.

Pour rendre compte de l'évolution des systèmes, Deleuze considère que "*plus un système est complexe, plus y apparaissent des valeurs propres d'implication*". Telle est la formule de l'évolution des systèmes physique et biologique, dans laquelle les "valeurs d'implication" sont des centres d'enveloppement. Pourtant, les "centres d'enveloppement", Deleuze précise qu'ils ne doivent pas être confondus avec les "*facteurs intensifs individuels*" : ils n'en sont que "*les représentants dans un ensemble complexe, en voie d'explication*"²⁷⁵. Dire qu' "*ils les représentent*" signifie qu'ils "*valent pour eux*"²⁷⁶ : les centres d'enveloppement constituent ainsi "*les îlots, les remontées locales d'entropie, au sein d'un système dont l'ensemble est pourtant conforme à la dégradation*". C'est le cas notamment des atomes pris individuellement qui confirment la loi de l'entropie croissante, dès qu'on les considère en masse, dans l'ordre d'explication du système où ils sont impliqués. La fonction de ces centres d'enveloppement peut être définie de trois façons,

²⁷⁵ DR, p. 329.

²⁷⁶ DR, p. 360.

selon Deleuze. D'abord, les centres d'enveloppement apparaissent en constituant le "phénomène" d'un "noumène" : les centres d'enveloppement sont la manifestation des facteurs individuels. Ensuite, ils sont expressifs ou révèlent le sens (ils sont la "montée" des valeurs expressives), pour autant que le sens est lié aux Idées qui s'incarnent et aux individuations qui déterminent cette incarnation. Enfin, ces systèmes complexes tendent à intérioriser de plus en plus leurs différences constituantes, pour autant que tout phénomène trouve sa raison dans une différence d'intensité qui l'encadre, comme bords entre lesquels il fulgure : les centres d'enveloppement procèdent à l'intériorisation des facteurs individuels. Plus la différence est intériorisée dans le phénomène (et plus la répétition se trouve intérieure), moins elle dépend des conditions extérieures. Dans le mouvement de la vie, par exemple, c'est en même temps que la différence et la répétition tendent à s'intérioriser dans le système signal-signé²⁷⁷. Or, au moment où les facteurs individuels s'expliquent dans le système, ils témoignent, d'une part, *"de leur persistance en implication"* et, d'autre part, *"de l'éternel retour comme vérité de cette implication"*. Les centres d'enveloppement, représentants des facteurs individuels, sont donc à la fois les *"témoins muets de la dégradation et de la mort"* et les *"précurseurs sombres de l'éternel retour"*²⁷⁸.

Restent à examiner les systèmes psychiques. Pour que ces systèmes psychiques s'expliquent, il leur faut des valeurs d'implication, des centres d'enveloppement. Ces centres d'enveloppement comme manifestations des facteurs individuels ne sont constitués ni par le Je, ni par le Moi, comme nous l'avons déjà montré dans l'examen des champs d'individuation. En effet, le Je et le Moi n'appartiennent pas au domaine de l'individuation,

²⁷⁷ DR, p. 330 : *"Les biologistes ont raison, lorsque, posant le problème de l'hérédité, ils ne se contentent pas de prêter à celui-ci deux fonctions distinctes, qui seraient comme la variation et la reproduction, mais veulent montrer l'unité profonde de ces fonctions ou de leur conditionnement réciproque. C'est le point où les théories de l'hérédité entrent nécessairement dans une philosophie de la nature. Autant dire que la répétition n'est jamais répétition du même, mais toujours du Différent comme tel, et que la différence en elle-même a pour objet la répétition"*.

²⁷⁸ DR, p. 330.

mais sont des figures de la différenciation. Les facteurs individuants n'ont donc ni la forme du Je, ni la matière du Moi, mais sont déjà différence, et différence de différence : ils communiquent sans cesse entre eux dans un champ d'individuation, s'enveloppant les uns les autres, ce qui bouleverse autant la forme du Je que la matière du Moi²⁷⁹. L'individuation est mobile, souple, fortuite, jouissant de marges et de fanges, parce que les intensités qui la promeuvent enveloppent d'autres intensités, sont enveloppées par d'autres intensités et communiquent avec toutes. Dès lors, l'individu ne cesse de se diviser en changeant de nature. L'individu n'est ni un Moi, car il exprime des Idées comme multiplicités internes, faites de rapports différentiels et de points remarquables, de singularités pré-individuelles. L'individu n'est pas davantage un Je, car il forme une multiplicité d'actualisation, une condensation de points singuliers et une collection ouverte d'intensités. Or, on a souvent souligné la frange d'indétermination de l'individu et le caractère relatif, flottant et fluctuant, de l'individualité. Mais c'est une erreur, selon Deleuze, de croire que *"cette relativité ou cette indétermination signifient quelque chose d'inachevé dans l'individualité, quelque chose d'interrompu dans l'individuation"*. L'individu se distingue du Je et du Moi, comme l'ordre intense des implications se distingue de l'ordre extensif et qualitatif de l'explication. L'individu est indéterminé, flottant, fluctuant, communicant, enveloppant-enveloppé.

En réalité, ces centres d'enveloppement ne sont constitués ni par le Je, ni par le Moi, mais par une "structure" différente appartenant au système Je-Moi, c'est-à-dire la structure "autrui". Selon Deleuze, la structure d'autrui appartient au système Je-Moi, mais ne désigne personne : elle désigne seulement *"moi pour l'autre Je et l'autre Je pour moi"*²⁸⁰, c'est-à-dire une "structure", comme nous l'avons déjà montré dans l'analyse deleuzienne du roman de Tournier. Jusqu'alors, la structure d'autrui et son fonctionnement dans les systèmes

²⁷⁹ DR, p. 331.

²⁸⁰ DR, p. 334.

psychiques étaient méconnus dans la tradition philosophique, car les philosophes avaient le "tort", selon Deleuze, de faire osciller autrui entre deux pôles : l'un où *"autrui est réduit à l'état d'objet"* et l'autre où *"autrui est porté à l'état de sujet"*. Même Sartre n'échappait pas à cette oscillation, en inscrivant celle-ci dans autrui même et en montrant qu' *"autrui devenait objet quand j'étais sujet et ne devenait pas sujet sans que je fusse à mon tour objet"*²⁸¹. Pour échapper à cette oscillation entre deux pôles, Deleuze définit *"Autrui a priori"*, dans chaque système, par *"sa valeur expressive"*. Dans l'expérience du "visage terrifié", où les causes de cette terreur ne sont ni vues, ni senties, Deleuze considère que *"ce visage exprime un monde possible – le monde terrifiant"*. Selon cette formulation, "l'expression" doit être entendue comme une relation qui comporte une "torsion" entre un exprimé (l'exprimé n'existe pas hors de l'exprimant) et un exprimant (l'exprimant se rapporte à l'exprimé comme à quelque chose d'autre). Quant au "possible", il est l'état de l'enveloppé dans son hétérogénéité avec ce qui l'enveloppe, sans aucune ressemblance (*"le visage terrifié ne ressemble pas à ce qui le terrifie, mais l'enveloppe à l'état de monde terrifiant"*²⁸²). Autrui et son expressivité sont donc inséparables. En revanche, le Je et le Moi se caractérisent par des fonctions de développement, d'explication : ils éprouvent des qualités déjà développées dans leur système et tendent à expliquer, à développer un monde exprimé par autrui, pour y participer ou pour le démentir : je développe le monde effrayé d'autrui *"en un monde effrayant dont la réalité me saisit ou dont je dénonce l'irréalité"*²⁸³. Cependant, ces relations de développement réduisent autrui à l'état d'objet ou le portent à l'état de sujet. Mais dans les deux cas, la structure d'autrui est dissoute. C'est pourquoi la saisie d'autrui exige des conditions d'expérience grâce auxquelles l'exprimé n'a pas encore

²⁸¹ DR, p. 334.

²⁸² DR, p. 334.

²⁸³ DR, p. 335.

d'existence hors de ce qui l'exprime. Autrement dit, *"Autrui est l'expression d'un monde possible"*.

Autrui fonctionne donc comme un centre d'enveloppement, "d'implication", "d'enroulement" : il est valeur d'implication, "représentant" des facteurs individuels (il vaut pour eux). Dans le monde perceptif, parmi les qualités et les étendues développées, Autrui enveloppe, exprime des mondes possibles qui n'existent pas hors de leur expression. Ainsi *"Autrui témoigne de valeurs d'implication persistantes qui lui confèrent une fonction essentielle dans le monde représenté de la perception"*²⁸⁴ : il est la condition sous laquelle nous percevons dans des champs d'individuation des objets et des sujets distincts comme formant des *"individus reconnaissables et identifiables"*. Si Autrui n'était pas là, exprimant des mondes possibles (ce qui au fond est "pré-perçu ou sub-perçu" comme forme possible, ce qui est profondeur comme longueur possible, etc.), les notions nécessaires à la description du monde (forme-fond, profondeur-longueur, etc.) resteraient vides et inapplicables. C'est la structure autrui et son pouvoir expressif dans la perception qui rend possible le découpage d'objets, les transitions et les ruptures, le passage d'un objet à un autre ou d'un monde à un autre et même le fait qu'il y a toujours quelque chose d'impliqué, d'enveloppé qui reste à expliquer, à développer : *"Bref, ce qui assure l'individuation du monde perceptif, c'est la structure-autrui"* et *"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 et percevants"*. Aussi, pour retrouver les facteurs individuels (dans les séries intensives) et les singularités pré-individuelles (dans l'Idée), faut-il *"suivre ce chemin à l'envers"* : partir des sujets qui effectuent la structure-autrui, *"remonter jusqu'à cette structure"* en appréhendant

²⁸⁴ DR, p. 360.

Autrui, puis "atteindre à ces régions où la structure-autrui ne fonctionne plus" (loin des objets et 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"²⁸⁵. En ce sens, le penseur est nécessairement "solitaire et solipsiste".

4- La question de l'origine des Idées.

A la question de l'origine des Idées, la réponse de Deleuze se présente comme une double substitution : il substitue les coups de dés, les impératifs et les questions du hasard, à un principe apodictique ; il substitue le point aléatoire, où tout s'effonde, à un fondement solide²⁸⁶. Reprenons les éléments de cette réponse.

D'où viennent les Idées, avec leurs variations de rapports et leurs distributions de singularités ? Selon Deleuze, "l'origine radicale" a toujours été assimilée à un jeu solitaire divin, qui est opposé aux jeux humains : les jeux humains collectifs ne ressemblent pas au jeu divin solitaire. On peut ainsi opposer ces deux espèces de jeux, humain et divin, selon quatre caractères. Premièrement, les jeux humains supposent des règles catégoriques préexistantes (il y a des règles posées avant de jouer), tandis que dans le jeu divin, celui dont parlent Héraclite et Nietzsche, il n'y a pas de règles préexistantes, car le jeu porte sur sa propre règle. Deuxièmement, les règles des jeux humains ont pour effet de déterminer des probabilités, c'est-à-dire des hypothèses de perte et des hypothèses de gain. Il y a donc des vainqueurs et des vaincus. En revanche, dans le jeu divin, tout coup est nécessairement vainqueur, car tout le hasard est affirmé dans un coup nécessairement vainqueur. Troisièmement, les jeux humains n'affirment jamais tout le hasard : ils le fragmentent et pour chaque coup, ils soustraient au hasard, ils exceptent du hasard la conséquence du coup

²⁸⁵ DR, p. 361.

²⁸⁶ DR, p. 258.

(car telle perte ou tel gain est nécessairement lié à l'hypothèse). Dans le jeu divin, rien n'est exempté du jeu : la conséquence n'est nullement soustraite au hasard par un lien de nécessité hypothétique qui l'unirait à un fragment déterminé. La conséquence est, au contraire, adéquate au hasard tout entier. Dès lors, on ne peut plus dire que les coups sont numériquement distincts : chaque coup nécessairement vainqueur entraîne la reproduction du lancer sous une autre règle qui découpe les conséquences dans les conséquences du précédent. *"Les différents coups, chaque fois, ne se distinguent pas numériquement, mais formellement, les différentes règles étant les formes d'un seul et même lancer ontologiquement un à travers toutes les fois"*²⁸⁷. Quatrièmement, les jeux humains procèdent par distributions sédentaires : la partie est gagnée ou perdue. La règle catégorique préalable joue le rôle invariant du Même et jouit d'une nécessité métaphysique ou morale. Il y a partage fixe d'un distribué suivant une proportionnalité fixée par la règle. Selon Deleuze, c'est une fausse manière de jouer qui repose sur des présupposés moraux : l'hypothèse y est le Bien et le Mal et le jeu est un apprentissage de la moralité. Son modèle est le pari de Pascal²⁸⁸, mais on retrouve cette même conception, du jeu de la loterie chez Platon au jeu d'échecs de Leibniz, inscrite dans le réseau du nécessaire, de l'hypothétique et de la nécessité hypothétique. Ce jeu se confond avec l'exercice de la représentation et en présente les éléments : identité supérieure du principe, opposition des hypothèses, ressemblance des lancers numériquement distincts et proportionnalité conséquence-hypothèse. En revanche, dans le jeu divin, les différentes retombées ne se répartissent plus d'après la distribution des hypothèses qu'elles effectueraient : elles se distribuent dans

²⁸⁷ DR, p. 362.

²⁸⁸ DR, p. 361- 362 : *"Le modèle de ce mauvais jeu, c'est le pari de Pascal, avec sa façon de fragmenter le hasard, d'en distribuer les morceaux pour répartir les modes d'existence humains, sous la règle constante de l'existence d'un dieu qui n'est jamais mise en question"*.

l'espace ouvert du lancer unique et non partagé et procèdent ainsi par distributions nomades.

Cette clarification de la distinction jeux humains - jeu divin nous permet de revenir à la question de l'origine des Idées. Dans l'Idée, les variations de rapports différentiels et les distributions de singularités n'ont pas d'autre origine que ces règles formellement distinctes pour ce lancer ontologiquement un. Dans le cercle de l'éternel retour, c'est le point où l'origine se renverse en absence d'origine. C'est un point aléatoire qui se déplace à travers tous les points sur les dés, comme une fois pour toutes les fois. Ces différents lancers qui inventent leurs propres règles et composent le coup unique aux multiples formes et au retour éternel, sont des questions impératives sous-tendues par une seule et même réponse qui les laisse ouvertes, qui ne les comble jamais. Ils animent les problèmes idéaux dont ils déterminent les rapports et les singularités. Et, par l'intermédiaire de ces problèmes, ils inspirent les retombées, c'est-à-dire les solutions différenciées qui incarnent ces rapports et singularités. La positivité des Idées se développe entre les affirmations du hasard (questions impératives et décisives) et les affirmations résultantes engendrées (cas de solutions décisifs ou résolutions). Le jeu du problématique et de l'impératif a remplacé celui de l'hypothétique et du catégorique. Précisons ce point.

De Platon aux postkantians, la philosophie a défini, selon Deleuze, le mouvement de la pensée comme "*passage de l'hypothétique à l'apodictique*"²⁸⁹. Par exemple, chez Platon, la dialectique part d'hypothèses (des "tremplins" qui sont des problèmes) pour s'élever jusqu'au principe anhypothétique qui détermine à la fois la solution des problèmes et la vérité des hypothèses. De même, chez Kant, on passe de la *Critique de la Raison Pure*, subordonnée à la forme hypothétique de l'expérience possible, à la *Critique de la Raison*

²⁸⁹ DR, p. 253.

Pratique où est découverte, à l'aide de problèmes, la pure nécessité d'un principe catégorique. Plus largement, selon Deleuze, le mouvement de la philosophie, de Platon à Hegel, va d'un point de départ trouvé dans une hypothèse (proposition de la conscience affectée d'un coefficient d'incertitude) à un point d'arrivée, trouvé dans une apodicticité ou un impératif d'ordre moral (du Bien de Platon à la "Science" de Hegel).

Or, ce mouvement, de l'hypothèse de départ à l'apodicticité finale, à la fois frôle et trahit le vrai mouvement de la pensée. En réalité, le mouvement de la pensée ne va pas de l'hypothétique à l'apodictique, mais "*du problématique à la question*"²⁹⁰. En assimilant le problème à une hypothèse, on trahit le problème ou l'Idée qui sont réduits à des propositions de la conscience et à des représentations du savoir. En effet, il y a une différence de nature entre l'hypothétique et le problématique et également entre l'instance apodictique et l'instance-question, même si ces dernières sont, toutes les deux, des formes d'impératifs. Les questions sont de nature impérative et les Idées émanent, sous forme de questions, "*d'impératifs d'aventure ou d'événements*"²⁹¹.

C'est pourquoi les problèmes sont inséparables d'un pouvoir de décision, d'un "fiat" qui nous traverse. Quel est ce pouvoir ? C'est une "*puissance infinie d'ajouter une quantité arbitraire*". Cette puissance s'exerce notamment dans les procédés d'adjonction et de condensation et est assimilable à un coup de dés. En quoi consiste ce coup de dés ? Selon Deleuze, ce coup de dés a lieu dans un espace ouvert ("le ciel-hasard") et son unique règle est le lancer. Dans ce jeu, les dés sont les questions, les points sur les dés sont les points singuliers et le lancer est l'impératif, tandis que les Idées sont les combinaisons qui résultent des coups. C'est pourquoi lancer les dés ne consiste pas à abolir le hasard sur plusieurs coups, selon des règles de probabilité (le fragmenter sur plusieurs coups), de façon

²⁹⁰ DR, p. 255.

²⁹¹ DR, p. 255.

à démembrer le problème en hypothèses (de gain et de perte). Au contraire, lancer les dés (et cela pour chaque lancer), c'est affirmer le hasard en une seule fois. La répétition des coups n'est donc plus soumise à la persistance d'une même hypothèse et à l'identité d'une règle constante. L'impératif consiste, au contraire, à "*faire du hasard un objet d'affirmation*" : "*c'est le sens de l'impératif et de la question qu'il lance*"²⁹². Le point aléatoire condense, à chaque fois, le hasard en une seule fois et Deleuze assigne, à ce point aléatoire, l'origine impérative des Idées. A ce titre, penser, "*c'est émettre un coup de dés*"²⁹³ et affirmer la nécessité, à partir du hasard. Bien sûr, on pourrait objecter que cette origine relève de l'arbitraire d'un jeu puéril. Mais cette objection est rejetée, car elle repose sur une incompréhension de ce qu'est "l'affirmation du hasard" : le hasard n'est pas arbitraire, dès lors qu'il est "*assez affirmé*". Affirmer tout le hasard, c'est l'affirmer "*chaque fois, en une fois*" (tout le hasard est alors dans chaque coup)²⁹⁴. Selon Deleuze, d'un coup de dés, émanent des disparates qui forment un problème. C'est en cela que le hasard est dans chaque coup en une seule fois. Chaque coup de dés "*opère le calcul des problèmes, la détermination des éléments différentiels ou la distribution des points singuliers constitutifs d'une structure*". Lorsque le hasard est affirmé, tout arbitraire est aboli et la divergence est affirmée dans un problème. Toutefois, ce pouvoir de décision (et les impératifs et questions qui nous traversent), ne provient pas d'un Je, mais de l'être. Toute question est donc "ontologique"²⁹⁵ : elle distribue "ce qui est" dans les problèmes. Les impératifs de l'Etre ont donc un rapport avec un Je fêlé dont ils déplacent et reconstituent à chaque fois la fêlure, en fonction de l'ordre du temps. Ces impératifs forment les *cogitanda* de la pensée pure, les différentielles de la pensée (à la fois ce qui ne peut pas être pensé, mais ce qui doit et qui ne

²⁹² DR, p. 256.

²⁹³ NP, p. 36-39.

²⁹⁴ DR, p. 256.

²⁹⁵ DR, p. 257.

peut qu'être pensé du point de vue de l'exercice transcendant). Les questions sont "*ces pensées pures des cogitanda*". C'est pourquoi les impératifs, en forme de questions, signifient à la fois ma plus grande impuissance et ce point aléatoire originel, où l'impouvoir ("*l'impossibilité de penser qu'est la pensée*") se transmue en puissance. Ces impératifs s'adressent au Je fêlé, l'inconscient de la pensée : la pensée ne pense qu'à partir d'un inconscient et pense cet inconscient dans l'exercice transcendant. C'est pourquoi les Idées ne sont pas les attributs d'une substance, mais entrent et sortent par la fêlure du Je qui fait que, toujours, un autre pense en moi, qui doit être lui-même pensé ("*dans la pensée, ce qui est premier, c'est le vol*"²⁹⁶). Enfin, cette impuissance peut rester impuissance ou être élevée à la plus haute puissance et "*se développer dans une œuvre comme problème*", comme l'attestent les "*romanciers modernes*" qui font de leur œuvre, née d'un problème, une expérimentation qui affirme tout le hasard, à chaque fois renouvelable²⁹⁷.

Revenons maintenant à la substitution initiale : le jeu du problématique et de l'impératif a remplacé celui de l'hypothétique et du catégorique. Autrement dit, le jeu de la différence et de la répétition a remplacé celui du Même et de la représentation. Tel le jeu nietzschéen. Ce jeu est un jeu à deux tables : le ciel et la terre. Les dés sont jetés sur la première table, c'est-à-dire contre le ciel : ils sont lancés avec toute la force du déplacement, avec leurs points impératifs comme des éclairs, formant dans le ciel d'idéales constellations-problèmes. Ils rebondissent sur la deuxième table, la Terre, de toute la force de leurs solutions victorieuses qui ramènent le lancer. L'identité du joueur a disparu : on ne peut pas reconnaître, sur la première table, le Je substantiel identique à soi, ni sur la seconde, le moi continu semblable à lui-même. En revanche, à la limite des deux tables, il y a une fêlure qui

²⁹⁶ DR, p. 258.

²⁹⁷ DR, p. 257.

est la forme du temps vide, l'*Aiôn*²⁹⁸, par où passent les coups de dés : d'un côté, un Je fêlé par cette forme vide ; de l'autre côté, un moi passif toujours dissout dans cette forme vide.

"A un ciel fêlé répond une Terre brisée"²⁹⁹.

5- Les notions nomades ou "phantastiques".

En conclusion de *Différence et répétition*, Deleuze rappelle qu'il n'a pas cessé de proposer, tout au long du livre, des "*notions descriptives*" pour décrire les séries actuelles, les Idées virtuelles ou le sans-fond d'où tout sort. Les notions descriptives, telles que "*intensité-couplage-résonance-mouvement forcé*", "*différentiel-singularité*", "*différentiation-individuation-différenciation*", etc., ne forment pas pour autant une liste de catégories. Traditionnellement, les catégories sont considérées comme des unités de synthèse qui conditionnent l'expérience phénoménale de manière universelle et uniforme. Rappelons à la suite de Dumoncel³⁰⁰ que, dans l'histoire de la philosophie, les catégories donnent lieu à trois grandes conceptions ou à trois grands "états". D'abord, chez Aristote, les catégories concernent les dix genres suprêmes de l'Etre : on peut qualifier l'Etre selon la substance (ou essence), la quantité, la qualité, la relation, le temps, le lieu, la situation, l'action, la passion

²⁹⁸ En voulant échapper à l'historicisme et en recherchant une forme d'intemporel qui ne serait ni le temps historique, ni l'éternité, Deleuze choisit le terme grec *Aiôn*. Le temps est ainsi dédoublé, entre *Chronos*, le plan de l'histoire et du mélange des corps, et *Aiôn*, le plan des devenirs, des événements, du sens, des "incorporels" selon le terme de *Logique du sens*. L'*Aiôn*, c'est la dimension temporelle propre aux événements ou devenirs purs, qui esquivent le présent et se divisent indéfiniment en passé et futur. L'*Aiôn*, c'est la forme vide du temps, la fêlure du Je : il se déplace en ligne droite et trace une frontière entre les choses et les propositions.

²⁹⁹ DR, p. 363-364. Deleuze cite Nietzsche, en sollicitant les textes de Zarathoustra : " 'O ciel au-dessus de moi, ciel pur et haut ! ceci est maintenant pour moi ta pureté... - que tu sois un plancher où dansent les hasards divins, que tu sois une table divine pour les dés et joueurs divins !' (III, "Avant le lever du soleil"). A quoi répond sur l'autre table : 'Si jamais j'ai joué aux dés avec les dieux, à la table divine de la Terre, en sorte que la table tremblait et se brisait, et projetait des fleuves de flammes - car la Terre est une table divine, tremblante de nouvelles paroles créatrices et d'un bruit de dés divins' (III, "Les sept sceaux, § 3). Et pourtant, les deux ensemble, ciel fêlé et terre brisée, ne supportent pas le négatif, ils le vomissent par ce qui les fêle ou brise, ils expulsent toutes les formes de négation, précisément celles qui représentent le faux jeu : 'vous aviez manqué un coup de dés. Mais que vous importe, à vous autres joueurs de dé. Vous n'avez pas appris à jouer comme il faut jouer' (IV, "De l'homme supérieur", § 14)".

³⁰⁰ Dumoncel, "Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique", in *Les Etudes philosophiques*, PUF, 2002/4, n° 63, 457-473 : "Pour Deleuze, il est caractéristique de Whitehead que la liste des catégories entre chez lui dans un troisième état".

et l'avoir. Ensuite, avec Kant, les catégories deviennent des concepts fondamentaux *a priori* de la connaissance et sont rapportées, non plus à l'Être, mais à l'entendement : elles sont au nombre de douze et regroupées en quatre rubriques (quantité, qualité, relation, modalité). De plus, avec Kant, les deux catégories aristotéliennes de temps et de lieu deviennent objets d'une esthétique. En effet, Kant sépare, d'une part, les "universels" tels que substance, qualité ou relation, et d'autre part, les "*hic et nunc*", les "*ici et maintenant*", où se rencontre la singularité de l'espace et du temps³⁰¹. Les catégories distribuent ainsi l'expérience selon une répartition préalable et fixe. Comme nous l'avons déjà montré, cette conception statique et prédéfinie des catégories provoque une fracture de l'esthétique qui est scindée en deux domaines irréductibles : d'une part, la théorie du sensible qui ne retient du réel que sa conformité à l'expérience possible ; d'autre part, la théorie du beau qui recueille la réalité du réel en tant qu'elle se réfléchit. Selon Deleuze, les catégories kantienne appartiennent au monde de la représentation et, à ce titre, doivent faire l'objet d'une critique qu'il a déjà été engagée, dès *Nietzsche et la philosophie* et les articles sur Bergson. Pour Deleuze, il s'agit de réconcilier les deux domaines que Kant a séparés, de réunir les deux sens de l'esthétique, de sorte que l'être du sensible se révèle dans l'œuvre d'art, en même temps que l'œuvre d'art se donne comme expérimentation, comme nous l'avons montré dans *Proust et le signes*. Désormais, Deleuze se place sur le terrain de la philosophie, non sur celui de l'art : il s'agit de déterminer les conditions de l'expérience réelle et substituer aux catégories les "notions descriptives". C'est pourquoi Deleuze ne propose pas un élargissement ou une nouvelle liste des catégories, mais procède plutôt à leur critique, en tant que celles-ci constituent des formes de distribution de l'Être en

³⁰¹ DR, p. 364-365.

"étants", selon des "règles de proportionnalité sédentaire"³⁰². Deleuze substitue aux catégories des notions d'une autre nature : les "phantastiques" ou "notions nomades". Celles-ci sont réellement ouvertes et témoignent d'un sens empiriste et pluraliste de l'Idée. Selon Deleuze, cette initiative n'est pas nouvelle. Par exemple, la tradition empiriste a déjà opéré la substitution de "percepts" aux "concepts" avec Bergson. Mais Deleuze s'attache surtout à l'œuvre de Whitehead, dont il salue *Procès et réalité* comme "un des plus grands livres de la philosophie moderne"³⁰³, car Whitehead y dresse notamment une liste de "notions empirio-idéelles". Pour son compte, Deleuze les nomme phantastiques.

Les "phantastiques" sont ainsi nommées, car elles s'appliquent "aux phantasmes ou simulacres" et se distinguent des catégories de deux manières. En premier lieu, les phantastiques sont les conditions de l'expérience réelle, conditions qui ne sont pas plus larges que le conditionné, contrairement aux catégories qui sont les conditions de l'expérience possible. En second lieu, les phantastiques procèdent à des distributions nomades, tandis que les catégories président à des distributions sédentaires. En s'appuyant sur l'analyse historique de Laroche³⁰⁴, Deleuze montre qu'il faut distinguer deux types de distributions, sédentaires et nomades. En effet, les catégories procèdent par distributions sédentaires, fixes et proportionnelles, assimilables à des propriétés ou à des territoires limités dans la représentation. La distribution sédentaire implique un partage du distribué : il s'agit de répartir le distribué selon les principes de répartition du sens commun et du bon sens. Sans doute, la question agraire a eu une grande importance dans l'organisation du jugement comme faculté de distinguer les parts ("d'une part et d'autre part") : "*Même parmi les dieux, chacun a son domaine, sa catégorie, ses attributs, et tous distribuent aux mortels*

³⁰² DR, p. 364.

³⁰³ Whitehead, *Procès et réalité* (1929), trad. Charles, Elie, etc., Gallimard, 1995.

³⁰⁴ E Laroche, *Histoire de la racine nem - en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949.

des limites et des lots conformes au destin"³⁰⁵. En revanche, les distributions nomades sont tout autres. Selon Laroche, la société homérique ne connaît ni d'enclos, ni de propriété des pâturages : "*Il ne s'agit pas de distribuer la terre aux bêtes, mais au contraire de les distribuer elles-mêmes, de les répartir çà et là dans un espace illimité, forêt ou flanc de montagne*", c'est-à-dire dans un lieu d'occupation sans limites précises. Là, il n'y a plus de partage d'un distribué, mais plutôt répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert. Rien n'appartient à personne, mais toutes les personnes sont disposées çà et là, de manière à couvrir le plus d'espace possible. Il s'agit de remplir un espace, de se partager en lui, et non de partager l'espace en parts : c'est donc une "*distribution d'errance*" où les choses se déploient dans toute l'étendue d'un Etre univoque et non partagé. Ce n'est plus l'Etre qui se partage suivant les exigences de la représentation, mais les choses qui se répartissent en lui dans l'univocité de la simple présence, comme nous le verrons par la suite. Plutôt que divine, cette distribution est démoniaque, car elle opère dans les intervalles entre les champs d'action des dieux : la particularité des démons est de "*sauter par-dessus les barrières ou les enclos, brouillant les propriétés*" et, par leurs sauts, ils bouleversent les distributions sédentaires de la représentation.

Pour substituer les notions nomades aux catégories, Deleuze sollicite l'œuvre de Whitehead, *Procès et réalité*, car la réunion des deux parties de l'esthétique marque, pour lui, la supériorité des notions nomades. L'esthétique de Whitehead réunit en effet la théorie de beau et la théorie des notions nomades appliquées aux "occasions" spatio-temporelles. Ce sont des "catégories" non kantienne, dans la mesure où elle sont ouvertes et créatrices : elles cessent d'être un "moule" que le sujet impose à la matière de la sensation et révèlent la manière dont l'expérience transforme la pensée. Loin d'être un cadre préexistant dans

³⁰⁵ DR, p. 54.

lequel se "moulerait" l'expérience réelle, les notions nomades "modulent" l'expérience réelle, pour reprendre la terminologie de Simondon : "*Noétiques, transcendantales, comme les catégories kantienne, elles s'en distinguent parce qu'elles restent ouvertes et modulables et leur liste n'est pas close*"³⁰⁶.

Les phantastiques ou notions nomades sont donc distinctes des catégories, irréductibles et incompatibles avec elles : aux distributions sédentaires des catégories s'opposent les distributions nomades des phantastiques. Tandis que les catégories sont universelles et s'appliquent au divers, ici et maintenant, les distributions nomades ne sont ni des "universels", ni des "ici et maintenant", mais des "*complexes d'espace et de temps*", objets d'une rencontre et "*transportables*" partout, à condition d'imposer leur "*paysage*". Le meilleur mot pour les désigner, selon Deleuze, est celui de Butler : "*erewhon*" qui signifie à la fois déguisement (*no-where*) et bouleversement (*now-here*). Ce complexe d'espace-temps³⁰⁷, c'est un "*événement*" ou "*une partie du devenir de la nature, coloré de toutes les nuances de la nature*". Les couleurs de l'événement, comme nuances de la nature, non seulement font écho aux analyses deleuziennes de Bergson, mais composent le "*paysage*" deleuzien. Selon Dumoncel, ces couleurs sont, chez Whitehead, les "*prototypes des objets éternels*", distingués des "*universels*" aristotéliens, mais assimilés aux "*universaux*" platoniciens, c'est-à-dire aux "*Idées platoniciennes*". Toutefois, on ne peut pas suivre Dumoncel jusqu'au bout, si on entend par Idées platoniciennes des Idées transcendantes, car ce serait oublier la critique deleuzienne des Idées platoniciennes à partir de sa lecture de Lautman. En effet, pour Deleuze, les Idées ne sauraient se réduire aux Idées platoniciennes

³⁰⁶ A Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, op.cit., p. 46.

³⁰⁷ Whitehead, *The principle of relativity*, Cambridge University Press, 1922, p. 21, traduit par Dumoncel, in "Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique", in *Les Etudes philosophiques*, PUF, 2002/4, n° 63, p. 468, note 4. : Par événement, "*Je n'entends pas une simple portion d'espace-temps. Un tel concept serait une abstraction ultérieure. J'entends une partie du devenir de la nature, colorée avec toutes les nuances de son contenu*".

dont elles se distinguent en cela qu'elles sont à la fois transcendantes et immanentes. Dès lors, dans le campement deleuzien, les "tentes" transportables sont les notions nomades, ces complexes d'espace-temps, ouvertes et créatrices, ces parties du devenir de la nature, qui imposent leur paysage et sont colorées par toutes les nuances de son contenu. Les couleurs, chez Whitehead, composent le paysage deleuzien et sont les Idées, mais les Idées au sens deleuzien du terme, transcendantes et immanentes. Pourtant, Kant avait eu, avec les schèmes, le pressentiment de telles notions, participant d'une phantastique de l'imagination, irréductibles à l'universel du concept et à la particularité de l'ici et maintenant. Car si la synthèse s'exerce ici et maintenant sur le divers, et si les catégories sont des universels continus qui conditionnent toute expérience possible, les schèmes sont "*des déterminations a priori d'espace et de temps qui transportent en tout temps et en tout lieu, mais de manière discontinue, des complexes réels de lieux et de moments*"³⁰⁸. Mais Kant les soumet aux catégories qui les réduisent à de simples médiations. En somme, selon Dumoncel, Whitehead présente le "troisième état" des catégories qui ne sont ni aristotéliennes, ni kantienne : ce sont des notions nomades souples, ouvertes et créatrices. Cette critique des catégories qu'opère Whitehead, en leur substituant les notions nomades, Deleuze la reprend à son compte, pour penser la pensée sans image.

Mais, au-delà de la représentation, les différences entre catégories et notions nomades mettent en jeu tout un problème de l'Être. En effet, comment l'Être se distribue-t-il en étants ? Est-ce par analogie ou par univocité que la distribution s'effectue ? Ce problème, présenté dans les dernières pages de *Différence et répétition*³⁰⁹, est résolu à la faveur de l'univocité : "*Ce n'est pas l'être analogue qui se distribue dans les catégories et répartit un lot fixe aux étants, mais les étants se répartissent dans l'espace de l'être univoque*

³⁰⁸ DR, p. 364.

³⁰⁹ DR, p. 386-389.

*ouvert pour toutes les formes (..). Aux distributions sédentaires de l'analogie, s'opposent les distributions nomades ou les anarchies couronnées dans l'univoque*³¹⁰. C'est cette formule qu'il reste maintenant à expliquer.

6- Simulacre, univocité et éternel retour.

Le système du simulacre, précédemment décrit, permet dès lors à la pensée de se libérer du quadruple carcan de la représentation (identité, ressemblance, opposition, analogie) : aucune série ne détient un quelconque privilège sur les autres (identité d'un modèle ou ressemblance d'une copie). Aucune ne s'oppose ou n'est analogue aux autres. Chaque série est constituée de différences et communique avec les autres séries par des différences de différences. Ce système affirme ainsi la divergence et le décentrement.

Mais comment affirmer, d'une part, les différences et leur divergence, et d'autre part, leur communication, leur rassemblement dans la divergence même ? Selon Deleuze, seule l'univocité le permet. Pour préciser le sens de l'univocité, Deleuze considère que la philosophie est inséparable de l'ontologie : *"L'essentiel de l'univocité n'est pas que l'Etre se dise en un seul et même sens. C'est qu'il se dise, en un seul et même sens, de toutes les différences individuanes ou modalités intrinsèques. L'Etre est le même pour toutes ses 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 toutes n'ont pas le même sens (..). L'Etre se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même*³¹¹.

Cette longue citation montre que, pour Deleuze, l'être et le sens sont affirmés ensemble, simultanément : malgré l'apparence paradoxale, être et sens sont

³¹⁰ DR, p. 388.

³¹¹ DR, p. 53.

inséparablement liés à et par l'univocité. Il y a une double unité ontologique de l'être et du sens, simultanément affirmée : une unité ontologique de l'être (les différences modales renvoient à un même désigné) et une unité ontologique du sens (l'être se dit en un même sens des différences modales). En effet, dès le premier chapitre de *Différence et répétition*, on trouve immédiatement enchevêtrées l'être et le sens dans le problème de l'univocité³¹².

Pour comprendre l'originalité de cette thèse ontologique, il est nécessaire de comprendre qu'elle s'affirme en s'opposant à l'ontologie d'Aristote. Avec Aristote, se mettent en place les concepts fondamentaux qui vont organiser la philosophie, sous la double forme d'une métaphysique de la représentation et une ontologie de l'équivocité. L'équivocité aristotélicienne cherche à déterminer les différents sens de l'être et s'énonce : "L'être se dit en plusieurs sens"³¹³. Comme cela a été montré, Aristote est celui qui déploie la représentation en plaçant la différence dans un quadruple carcan (identité, opposition, analogie, ressemblance), en la considérant comme une malédiction et en la médiatisant sous les catégories pour la rendre pensable. L'entreprise aristotélicienne tend à faire entrer la différence dans l'élément de la représentation : la différence est ainsi soumise au genre, qui assure l'unité des différences et est divisé en espèces. C'est pourquoi le fond de l'être reste impensé et la différence est "enchaînée", dans la représentation, aux catégories (genres). Dès lors, l'ontologie d'Aristote est pensée comme équivocité : il y a plusieurs manières de dire l'être (selon les genres ou catégories), mais la différence est toujours pensée sous la condition de l'unité et de l'identité du genre. C'est pourquoi Aristote ne pense pas la différence en elle-même, mais la réduit à la différence spécifique soumise au genre : la différence en elle-même diffère en réalité continuellement d'elle-même, change de nature, se métamorphose et pour la penser, les catégories ne peuvent que la dénaturer.

³¹² P Montebello, Deleuze, Paris, 2008, II, p. 61-96.

³¹³ Aristote, *Métaphysique*, Livre lambda 2.

Seule l'univocité permet de penser l'articulation de l'être et du sens et la communication entre eux. L'univocité, c'est à la fois la divergence des différences et la communication des différences. Autrement dit, *"l'être univoque est à la fois distribution nomade et anarchie couronnée"*³¹⁴. Rappelons ce point. Dans l'être univoque, il y a *"une hiérarchie et une distribution qui concernent les facteurs individuants et leur sens"*³¹⁵, hiérarchie et distribution qui ont chacune deux acceptations, inconciliables entre elles. Selon la première acception, la distribution est ou bien sédentaire, dans la représentation, ou bien nomade dans le simulacre. Selon la distribution sédentaire, il s'agit de répartir le distribué selon les règles de l'analogie dans le jugement. Les principes de distribution sont le sens commun et le bon sens, en tant que qualités du jugement. La distribution s'effectue *"par déterminations fixes et proportionnelles, assimilables à des 'propriétés' ou des territoires"* selon le jugement comme *"faculté de distinguer des parts"*. Selon la seconde acception, au contraire, par la distribution nomade, il n'y a pas partage d'un distribué, mais *"répartition de ceux qui se distribuent dans un espace ouvert illimité"*³¹⁶. Comme cela a été établi, c'est une *"distribution d'errance"* où *"les choses se déploient sur toute l'étendue d'un Etre univoque et non partagé"* : *"ce n'est donc pas l'être qui se partage selon les exigences de la représentation, mais ce sont les choses qui se répartissent en lui dans l'univocité de la simple présence (l'Un-Tout)"*. C'est ainsi une *"distribution démoniaque"*. De même, la hiérarchie est également double : dans la représentation, la hiérarchie *"mesure les êtres d'après leurs limites et d'après leur degré de proximité ou d'éloignement par rapport à un principe"*. Dans le simulacre, en revanche, la hiérarchie *"considère les choses du point de vue de leur*

³¹⁴ DR, p. 55.

³¹⁵ DR, p. 53.

³¹⁶ DR, p. 54.

*puissance*³¹⁷. La limite, c'est d' "*aller jusqu'au bout de ce qu'on peut*", c'est ce à partir de quoi une chose se déploie et déploie toute sa puissance. Cette "hiérarchie ontologique" est proche de l'*hybris* ou de l'anarchie où les choses ne sont pas séparées de ce qu'elles peuvent, "*mesure enveloppante*" qui est la même pour toutes les choses. Dans cet Être égal univoque, "*Tout est égal*" se dit de ce qui n'est pas égal. L'être égal est immédiatement présent dans toutes choses, sans médiation, bien que les choses s'y tiennent inégalement. Dès lors, toute conciliation entre analogie et l'univocité s'avère impossible, au risque de dénaturer chacun des termes. Selon Deleuze, l'analogie aboutit inévitablement à une impasse : elle doit rapporter l'être à des existants particuliers, mais elle est incapable de dire ce qui constitue leur individualité, car elle ne retient dans le particulier que ce qui est conforme au général (forme et matière), et cherche le principe d'individuation dans des individus déjà constitués. En revanche, l'être univoque se rapporte à des facteurs individuels, c'est-à-dire à ce qui agit dans les individus comme "*principe transcendantal, principe plastique, anarchique et nomade, contemporain du processus d'individuation (..) : modalités intrinsèques de l'être, passant d'un 'individu' à l'autre, circulant et communicant sous les formes et les matières*"³¹⁸. L'univocité de l'être exige donc d'établir comment, dans l'être, la différence individuante précède les différences génériques, spécifiques et individuelles, comment un champ préalable d'individuation conditionne la spécification des formes, la détermination des parties et leurs variations individuelles. Or, selon Deleuze, l'univocité de l'être s'élabore historiquement en trois moments dans la tradition philosophique : avec Duns Scot, l'être univoque est "pensé" ; avec Spinoza, l'être univoque est "affirmé" et enfin, avec Nietzsche, l'être univoque est "réalisé".

³¹⁷ DR, p. 55.

³¹⁸ DR, p. 56.

Le premier moment, c'est l'élaboration de l'être comme univoque par Duns Scot dans *Opus Oxoniense*. Dans cette œuvre, l'être est pensé comme univoque. En effet, poser l'être comme analogue est insuffisant, car l'analogie présente l'inconvénient d'ouvrir à une théologie négative (Dieu n'est pas : il est au-delà de l'être). Pour éviter cet inconvénient, Duns Scot neutralise l'analogie et la théologie négative qui en découle : l'analogie n'est plus un rapport de proportion (Dieu est au-delà de proportion comparativement à la créature : concept négatif de Dieu ou théologie négative). L'être est pensé comme univoque et l'être univoque est pensé comme "neutre" : il est indifférent au fini et à l'infini, à l'universel et au singulier et à l'incrée et au créé. L'être peut donc être conçu, sans être conçu comme infini ou fini, universel ou singulier, incrée ou créé. A ce titre, l'être est un "*concept abstrait*"³¹⁹. Pour l'élaborer, Scot définit deux types de distinction qui rapportent la différence à l'être : la distinction formelle et la distinction modale. Selon la distinction formelle, la même réalité infinie est constituée de formes différentes qui ne la divisent pas ("*sous la condition de son infinité, Dieu peut posséder des attributs univoques formellement distincts sans rien perdre de son unité*"³²⁰). Quant à la distinction modale, elle manifeste les variations intensives de la différence, du fini à l'infini, dans chaque attribut. Ces variations sont des modalités individuantes. En pensant le fini et l'infini comme des modes d'être, Scot échappe à la théologie négative et au panthéisme qui en découle, et ouvre ainsi la voie à une théologie positive. Toutefois, pour neutraliser l'analogie, Scot pense l'univocité comme concept abstrait, ce qui est une étape importante, mais insuffisante pour Deleuze.

Le second moment marque un net progrès, dans la mesure où Spinoza fait de l'univocité un "*objet d'affirmation pure*". Spinoza dépasse le concept scotiste, abstrait, neutre, et élabore un nouveau panthéisme par lequel l'être univoque se confond avec la

³¹⁹ DR, p. 57.

³²⁰ DR, p. 58.

substance unique, universelle et infinie ("*Deus sive Natura*"). Spinoza reprend et réélabore les distinctions formelle et modale de Duns Scot dans *L'Éthique*, en réorganisant la répartition de la substance, des attributs et des modes. La distinction formelle ne passe plus entre les "propres »" de Dieu (justice, bonté, sagesse, entendement et volonté) mais entre les attributs. Cette distinction concerne le rapport entre la substance (une) et les attributs (multiples) : l'infinité des attributs expriment la substance de façon multiple sans la diviser. Il y a donc unité de la substance et pluralité des attributs. Les attributs forment ainsi une multiplicité de sens pour un désigné commun ("*les attributs se comportent comme des sens qualitativement différents qui se rapportent à la substance comme à un seul et même désigné*"³²¹). Quant à la distinction modale, Spinoza la reprend en faisant des modes des "degrés de puissance", "des facteurs individuants ou degrés intrinsèques intenses"³²². Les modes expriment donc la substance à travers les attributs. C'est pourquoi Spinoza affirme fermement l'univocité, selon Deleuze : "*les attributs sont absolument communs à la substance et aux modes, bien que la substance et les modes n'aient pas la même essence*" et Deleuze d'ajouter "*l'être lui-même se dit en un seul et même sens de la substance et des modes, bien que les modes et la substance n'aient pas le même sens ou n'aient pas cet être de la même façon*"³²³. L'être cesse donc d'être neutralisé pour devenir "expressif". Pourtant, l'affirmation de l'univocité ne suffit pas à sa réalisation : "*une indifférence entre la substance et les modes*" demeure. En effet, si les modes dépendent de la substance, celle-ci apparaît indépendante des modes chez Spinoza : il faudrait que la substance se dise des seuls modes. Cette condition n'est remplie qu' "*au prix d'un renversement catégorique plus général*" : l'être doit se dire du devenir. L'identité doit se dire du différent. L'un doit se dire du

³²¹ DR, p. 58.

³²² DR, p. 59.

³²³ DR, p. 59.

multiple. Là est la véritable "*révolution copernicienne*" : il faut que l'Identité existe comme "*principe second, principe devenu*" et qu'elle tourne autour du Différent³²⁴. Il faut que la différence accède à son "concept propre", au lieu d'être maintenue sous la domination du concept en général.

Le troisième moment est celui de la véritable "*révolution copernicienne*" opérée par Nietzsche et son invention de l'éternel retour. Avec lui, l'être se dit en un seul sens, selon un double aspect. Selon un premier aspect, cette unité du sens ne concerne que les modes, car la substance a été supprimée : c'est l'unité du sens des modalités individuantes (l'être se dit en un seul sens de toutes les différences). Suivant un second aspect, l'être se dit de ce qui diffère dans tous les sens, car les modes expriment l'être en différant en tout sens. On retrouve ici la thèse initialement présentée : l'être se dit en un seul et même sens de tout dont il se dit, et ce dont il se dit diffère. C'est pourquoi il faut absolument se préserver d'une double confusion sur l'être et sur le sens : l'univocité ne désigne pas un seul être, mais désigne plutôt, en l'absence d'être unique, une multiplicité de différences qui se rapportent les unes aux autres dans un monde commun. Dès lors, l'être, c'est ce qui est commun aux choses : l'être se métamorphose en distribution nomade dans l'unité ontologique de l'anarchie couronnée. L'être se dissémine dans une unité surgie de sa diversité. Mais l'univocité désigne aussi, et en même temps, la multiplicité de sens à un désigné commun, "*ontologiquement un*". Dès lors, le sens est un point de vue sur l'être, mais la pluralité des points de vue ne constitue pas une dispersion du sens. L'essence de l'univocité, c'est donc la dissémination des différences dans l'unité commune des différences.

Mais en quoi l'éternel retour permet-il cette révolution copernicienne, ce renversement ? Il convient de préciser ce qu'est l'éternel retour. Il n'est pas le retour du

³²⁴ DR, p. 384.

Même, du Semblable ou de l'Égal, car il ne présuppose aucune identité préalable³²⁵. Cela signifie que l'éternel retour se dit d'un monde sans identité, sans ressemblance et sans égalité. Il se dit d'un monde dont le fond est la différence, d'un monde des intensités où tout repose sur des disparités qui se répercutent à l'infini. Bien plus, et paradoxalement en apparence, l'éternel retour est lui-même l'Identique, le Semblable et l'Égal. Pour comprendre ce point, il convient de distinguer deux conceptions de l'éternel retour : la croyance antique, ou prétendue telle, et la croyance moderne ou croyance de l'avenir. La première conception de l'éternel retour est celle des Anciens (ou supposée être la leur). Evitons d'abord la confusion qu'introduit un acquis de la philosophie de l'histoire, jugé dérisoire par Deleuze, qui consiste à opposer deux conceptions du temps : temps cyclique, attribué aux Anciens, et temps historique, linéaire, qui serait celui des Modernes. Appliquer une telle opposition à l'éternel retour est ruineuse.

L'éternel retour, prêté aux Anciens, présuppose l'identité de ce qu'il fait revenir. Or, ce retour de l'identique est contredit en fait par certaines de ses conditions : qu'il s'agisse de l'éternel retour physique (qui est fondé sur la "*transformation cyclique des éléments qualitatifs les uns dans les autres*") ou de l'éternel retour astronomique (qui est fondé sur le "*mouvement circulaire des corps célestes incorruptibles*"), il est présenté, dans les deux cas, comme "*loi de la nature*"³²⁶ : l'un est interprété en termes qualitatifs, l'autre en termes extensifs. Or, dans les deux cas, l'interprétation a déjà réduit l'identité supposée à une "*ressemblance très générale*". Car "*le 'même' processus qualitatif ou la 'même' position respective des astres ne déterminent que des ressemblances grossières dans les phénomènes qu'elles régissent*". L'éternel retour est ainsi mal compris, en étant réduit à une généralité, à une "*loi de la nature*", qui rencontre une double limite qualitative (les métamorphoses) et

³²⁵ DR, p. 311.

³²⁶ DR, p. 311.

quantitative (les inégalités des périodes célestes) – même si ces deux thèmes (métamorphoses et inégalités) sont profondément liés à l'éternel retour.

La conception moderne de l'éternel retour est l'œuvre de Nietzsche : c'est "son" invention, selon Deleuze. Il est l'inventeur de "*cette croyance intempestive ou de l'avenir*"³²⁷. Au sens nietzschéen, l'éternel retour n'est pas le retour d'un Même, d'un Semblable ou d'un Egal. S'il y avait une identité préalable, il n'y aurait pas d'éternel retour comme tel, mais une "*ronde physique*" (le monde comme état qualitatif indifférencié) ou une "*rengaine astronomique*" (les astres en position d'équilibre), c'est-à-dire "*une loi de la nature*". Or, l'éternel retour, c'est autre chose : il est étroitement lié à la "*métamorphose intégrale, l'inégalité irréductible*" qui précédemment paraissaient "*s'y opposer ou le limiter du dehors*". Bien plus, il s'élabore "*dans le sans-fond où la Nature originelle réside dans son chaos*"³²⁸, au-dessous des règnes et des lois qui ne sont qu'une "*nature seconde*". C'est pourquoi l'éternel retour et le chaos ne sont pas deux choses distinctes, mais une seule et même affirmation³²⁹. Contrairement à la cohérence de la représentation, qui se caractérise par un sujet (qui se représente), par un objet (représenté) et par un monde fini et infini, l'éternel retour est caractérisé par la "*chao-errance*" et par un monde achevé et illimité : il est "*l'illimité de l'achevé lui-même, l'être univoque qui se dit de la différence*". L'éternel retour est cette répétition, cette "*puissance informelle du fond qui porte chaque chose à cette 'forme' extrême où sa représentation se défait*" et dont "*le disparu est l'ultime élément*"³³⁰. L'éternel retour "fait" donc la différence, en créant une forme supérieure, extrême : il est un cercle dont le centre est la Différence et le pourtour est le Même, mais un cercle

³²⁷ DR, p. 312.

³²⁸ DR, p. 312.

³²⁹ DR, p. 80.

³³⁰ DR, p. 80.

constamment décentré et tortueux qui "*tourne autour de l'inégal*"³³¹. C'est pourquoi l'éternel retour n'est "*ni qualitatif, ni extensif : il est intensif, purement intensif*"³³² et se dit de la différence. En ce sens, Deleuze s'inscrit dans le sillage nietzschéen et insiste sur le lien fondamental entre l'éternel retour et la Volonté de puissance chez Nietzsche : l'un ne se dit pas sans l'autre. La Volonté de puissance est "*le monde scintillant des métamorphoses, des intensités communicantes, des différences de différences, des souffles, insinuations et expirations : monde d'intensives intentionnalités, monde de simulacres*", formule dont les termes font écho à Klossowski, lecteur de Nietzsche³³³. Aussi l'éternel retour est-il "*l'être de ce monde, le seul Même qui se dit de ce monde, y excluant toute identité préalable*"³³⁴. Bref, il est le "*revenir*"³³⁵, non en tant que "*revenir du Même*", "*retour de l'Identique*" (car les identités préalables ont été abolies et dissoutes), mais en tant que "*devenir-identique du devenir lui-même*". Autrement dit, revenir, c'est l'être, c'est la seule identité, l'identité de la différence. Dès lors, l'éternel retour n'est pas une représentation théorique, mais une opération pratique : c'est revenir.

Néanmoins, tout ne revient pas : l'éternel retour est essentiellement sélectif³³⁶. Sa fonction n'est pas d'identifier, mais d'authentifier. Il ne s'agit pas d'identifier le même, mais "*d'authentifier les vouloirs, les masques, et les rôles, les formes et les puissances*"³³⁷. Cette sélection a, dès lors, une double signification : l'éternel retour est sélectif dans la pensée et dans l'être. Dans la pensée, l'éternel retour élimine les "demi-vouloirs". Il a pour fonction de séparer les formes supérieures, extrêmes, des formes moyennes, modérées. Bien plus, il

³³¹ DR, p. 78.

³³² DR, p. 313.

³³³ Klossowski, "Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour du même", in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Philosophie n° VI*, Minuit, 1967, p. 227-235.

³³⁴ DR, p. 313.

³³⁵ DR, p. 59.

³³⁶ ID, p. 173.

³³⁷ ID, p. 175.

crée lui-même les formes supérieures (création de valeurs nouvelles, intempestives) : *"il élève chaque chose à sa forme supérieure, c'est-à-dire à la nième puissance"*³³⁸. Dans l'être, l'éternel retour est également sélectif, car il ne fait ni tout revenir, ni revenir au même. Ce qui ne revient pas, ce sont les demi-puissances dans l'être. C'est ce qui nie l'éternel retour, *"ce qui ne supporte pas l'épreuve"*³³⁹, ce qui annule la différence (c'est-à-dire la qualité, l'étendue, le négatif, l'Identique, le Semblable, l'Égal, etc.). Autrement dit, ce qui ne revient pas, c'est ce qui prétend corriger la divergence, recentrer les cercles, ordonner le chaos, fournir un modèle et faire une copie. En somme, c'est ce qui apparaît sous la loi du *"une fois pour toutes"*³⁴⁰. En revanche, ce qui revient, c'est ce qui est extrême, excessif, ce qui affirme la différence, la dissemblance, le disparaître, le devenir³⁴¹ : ce sont les formes extrêmes *"qui se déploient dans la limite et vont jusqu'au bout de leur puissance, se transformant et passant les unes dans les autres"*³⁴². 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"*³⁴³. Sous tous ces aspects, l'éternel retour est "l'univocité de l'être" et sa réalisation effective.

Cette caractérisation de l'éternel retour nous permet désormais de préciser le rapport qu'il entretient avec le simulacre. Entre le simulacre et l'éternel retour, il y a selon Deleuze un lien si profond que l'un ne peut pas être compris sans l'autre. Ce qui revient dans l'éternel retour, ce sont les séries divergentes en tant que divergentes : chaque série déplace sa différence avec toutes les autres. Toutes les séries compliquent leur différence dans le chaos sans commencement et sans fin. Le cercle de l'éternel retour est donc toujours

³³⁸ ID, p. 174.

³³⁹ DR, p. 382.

³⁴⁰ DR, p. 314.

³⁴¹ DR, p. 383.

³⁴² DR, p. 60.

³⁴³ DR, p. 60.

excentrique et son centre toujours décentré. Comme le souligne Deleuze, en prolongeant l'analyse de P Klossowski dans *Un si funeste désir*³⁴⁴, l'éternel retour signifie que chaque chose n'existe qu'en revenant, copie d'une infinité de copies qui ne laisse subsister ni original, ni origine. Dès lors, le simulacre est le vrai caractère de ce qui est, c'est-à-dire de "l'étant" ("*tout est devenu simulacre*"³⁴⁵), tandis que l'éternel retour est la puissance de l'Être (l'informel). C'est pourquoi, lorsque l'identité des choses est dissoute, ce qui revient n'a aucune identité préalable et constituée : la chose est réduite à la différence qui l'écartèle et à toutes les différences impliquées en elle, par lesquelles elle passe. Le simulacre a saisi une disparité constituante dans la chose qu'il destitue du rang de modèle. Ainsi l'éternel retour renverse la représentation : le Même et le Semblable ne sont pas présumés, mais produits comme "*le seul Même de ce qui diffère*" et "*la seule ressemblance du dépareillé*". L'éternel retour est donc la puissance d'affirmer la divergence et le décentrement et c'est sous la puissance du faux qu'il fait passer et repasser ce qui est. Dès lors, "*l'éternel retour ne permet aucune instauration d'une fondation-fondement*"³⁴⁶ : il détruit et engloutit tout fondement qui mettrait la différence entre la chose et les simulacres. A la distinction platonicienne de la chose et des simulacres, l'éternel retour substitue l'universel "*effondement*", "*fond non médiatisé*", "*fond derrière tout autre fond*"³⁴⁷. L'éternel retour est donc "*le rapport du sans-fond avec le non-fondé*", "*la réflexion immédiate de l'informel et de la forme supérieure*". A la suite de Nietzsche, Deleuze soutient que "*le chaos et l'éternel retour ne sont pas deux choses différentes*". Chaque chose est ainsi portée à l'état de simulacre : "*La chose est le simulacre même, le simulacre est la forme supérieure et le difficile pour chaque chose est d'atteindre à son propre simulacre, à son état de signe dans la*

³⁴⁴ DR, p. 81, note 2.

³⁴⁵ DR, p. 95.

³⁴⁶ DR, p. 92.

³⁴⁷ DR, p. 92.

*cohérence de l'éternel retour*³⁴⁸. Le penseur de l'éternel retour, enfoui dans la caverne sans fond, est chargé de la forme supérieure de ce qui est, c'est-à-dire de "*l'Idée comme concept pur de la différence dans le platonisme renversé : le plus innocent, l'état d'innocence et son écho*"³⁴⁹.

Au terme de cette analyse et en faisant écho à la question restée en suspens dans la quatrième condition de la pensée sans image, celle de la jonction de l'intensité et de l'Idée, nous pouvons soutenir que Deleuze y répond par les notions d'univocité et d'éternel retour. En effet, la double univocité de l'être et du sens permet de penser ensemble intensités et Idées, dans leur unité (dans leur divergence et leur communication), tandis que l'éternel retour permet à chaque chose d'être portée à l'état de simulacre, qui est sa forme supérieure.

Pour conclure sur le simulacre, retenons que Deleuze définit la pensée sans image par le "système du simulacre". Elle est décrite par des "phantastiques" ou notions nomades, comme "*complexes d'espace et de temps*", objets d'une rencontre et "transportables", qui sont des conditions de l'expérience réelle, pas plus larges que le conditionné, et qui effectuent des distributions nomades et des anarchies couronnées, sous l'unité de l'univocité et la cohérence de l'éternel retour. Cette description s'effectue à l'aide de notions nomades, les phantastiques, irréductibles aux catégories de la représentation : le spatium, les intensités, les séries disparates et les champs d'individuation (facteurs individuels), le précurseur sombre (dispar), les couplages, résonances internes et mouvements forcés, les moi passifs et les sujets larvaires, les purs dynamismes spatio-temporels, les qualités et extensions, les espèces et parties (la double différenciation), et les centres

³⁴⁸ DR, p. 93.

³⁴⁹ DR, p. 93.

d'enveloppement. La pensée sans image est dès lors l'authentique répétition qui requiert des conditions mises à jour dans la nouvelle image deleuzienne de la pensée.

CONCLUSION

Notre recherche consistait à éclairer l'expression "pensée sans image" qui apparaît dans *Différence et répétition* et qui est inséparable de la critique de l'image représentative de la pensée. Il s'agissait de clarifier le rapport qu'entretient la pensée avec l'image dans la philosophie de Deleuze. Nous avons montré que Deleuze s'efforce de conquérir, pour son propre compte, une nouvelle image de la pensée qui a une double fonction. Sa première fonction est de libérer la pensée de la représentation et de ses postulats, en dénonçant l'image représentative de la pensée (cette dénonciation est le point de départ). Sa seconde fonction est de constituer les conditions immanentes (la différence ou le véritable commencement) d'une pensée sans image, sub-représentative (l'authentique répétition). Or, cette entreprise se heurte à deux difficultés qu'il s'agissait de surmonter. D'abord, comment échapper à l'ambiguïté de la notion d'image, prise tantôt négativement (l'image représentative ou dogmatique de la pensée), tantôt positivement (la nouvelle image de la pensée) ? Le risque de confusion est grand, tant que des critères de distinction ne sont pas établis pour ne pas confondre ces deux types d'image. Tant que la confusion persiste, on pourrait même croire que Deleuze hésite, oscille entre une nouvelle image de la pensée et une pensée sans image. La seconde difficulté réside dans la compréhension du sens de l'expression "pensée sans image" comme système du simulacre, alors que Deleuze poursuit, après *Différence et répétition*, la recherche d'une pensée sans image, en abandonnant progressivement la notion de simulacre ? Plus précisément, quel est le sens de l'abandon de la notion de simulacre, après *Logique du sens* en 1969, alors que Deleuze maintient la

recherche d'une pensée sans image jusqu'à *Mille Plateaux*¹ en 1980 ? C'est à l'éclaircissement de ces deux difficultés que nous allons consacrer la conclusion.

En premier lieu, revenons à la notion d'image qui recèle une véritable ambiguïté. Tantôt elle est considérée négativement, lorsqu'elle renvoie à la représentation. C'est pourquoi l'image représentative de la pensée doit être dénoncée sans relâche comme un ensemble de présupposés, arbitraires et opératoires, qui dénaturent et emprisonnent la pensée. C'est ce à quoi Deleuze s'emploie successivement dans *Nietzsche et la philosophie*, *Proust et les signes* et *Différence et répétition*. Tantôt l'image est considérée positivement, lorsqu'elle prend la forme d'une nouvelle image de la pensée : c'est la nouvelle image de la pensée de Nietzsche, opposée à l'image dogmatique de toute pensée philosophique ; c'est également l'image "réformée" de la pensée de Proust, forgée contre l'image de la pensée de la philosophie rationaliste ; c'est enfin la nouvelle image deleuzienne de la pensée, comme ensemble des conditions immanentes d'une pensée sans image, opposée à la représentation et ses présupposés². Si l'image peut faire l'objet d'un usage négatif, qui doit être dénoncé et combattu, elle relève également d'un usage positif, qui est à promouvoir. C'est pourquoi il est ruineux de confondre le sens négatif de l'image (l'image représentative de la pensée) et son usage positif (la nouvelle image de la pensée). La nouvelle image de la pensée, comme ensemble des conditions immanentes de la pensée, s'oppose à l'image représentative nocive de la pensée.

¹ MP, 12°, p. 468 : " *La pensée est comme le Vampire, elle n'a pas d'image, ni pour constituer modèle, ni pour faire copie*".

² P. Vertraeten, "De l'image de la pensée à la pensée sans image", in *L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Vrin, p. 66 : " *Mais si toutes (les philosophies) sont mises dans le même sac, c'est qu'elles pèchent par le même défaut formel qui ne pourra être révélé à la philosophie et par la philosophie qu'à partir d'un au-delà de toute image. C'est ce que Deleuze nomme, dans Différence et répétition, une "pensée sans image". Difficile en effet de penser une critique de toute image de la pensée, si déjà n'est présent à l'esprit l'enjeu et la possibilité d'une pensée sans image*".

Dans l'expression "pensée sans image", l'image est prise en son sens négatif et, à ce titre, est écartée par Deleuze au profit du simulacre. Loin de réduire le simulacre, comme chez Platon, à une fausse image (copie dégradée), Deleuze en fait un acte de renversement et de la copie et du modèle, c'est-à-dire une image sans ressemblance, une image démoniaque vivant de différence, intériorisant une dissimilitude et produisant un effet illusoire de ressemblance. La pensée sans image est la pensée qui est sans ressemblance, car il n'y a plus ni copie, ni modèle. Autrement dit, la pensée sans image est le système du simulacre, sub-représentatif, c'est-à-dire une pensée sauvage qui naît dans la pensée sans modèle préalable, qui émerge sans ressemblance avec un modèle préexistant. Elle n'est donc pas reconnaissance, mais création de penser dans la pensée. Dès lors, on ne peut que souscrire à la formule de F. Zourabichvili, lorsqu'il met en rapport les expressions précédentes, en soutenant que *"la nouvelle image de la pensée (...) est l'image de la pensée sans image, d'une pensée immanente qui ne sait pas à l'avance ce que signifie penser"*³. Autrement dit, l'image deleuzienne de la pensée est l'ensemble des conditions immanentes d'une pensée sans image. Selon Zourabichvili, il n'y a pas d'hésitation, chez Deleuze, entre une nouvelle image de la pensée et une pensée sans image : la nouvelle image de la pensée est l'image d'une pensée sans image, c'est-à-dire les conditions immanentes d'une pensée qui ne sait pas d'avance ce que signifie penser. Bien plus, Deleuze maintient jusque dans ses dernières œuvres la notion d'image de la pensée, en tant qu'elle reflète, selon Zourabichvili,

³ F. Zourabichvili, La philosophie de Deleuze, Paris, PUF, 1994, p. 63-64 : *"L'oscillation de la critique entre le thème d'une 'pensée sans image' (DR, p. 173, 217, 354) et celui d'une 'nouvelle image de la pensée' (NP, p. 118 ; PS, p. 122) signale peut-être le moment où Deleuze affronte la question pour son propre compte. En fait, cette oscillation reflète le paradoxe d'une philosophie transcendantale qui, se voulant immanente, cherche les conditions qui ne soient pas plus larges que le conditionné et qui constituent un champ transcendantal en quelque sorte plastique (NP, p. 57 et DR, p. 94). Or, que vaudrait une théorie qui prétendrait se passer d'image, alors même qu'elle décrit les conditions d'un acte de penser ? Si Deleuze prétendait échapper à toute image, à tout présupposé concernant ce que signifie penser, ce serait le cas de lui appliquer sa propre formule, 'nous refaire prisonnier d'un horizon relatif' (QPh, p. 50). Mais cette oscillation n'est pas à mettre au compte d'une hésitation. Le paradoxe est en réalité que la nouvelle image (le rhizome, MP, 1^o plateau) est l'image d'une pensée sans image, d'une pensée immanente qui ne sait pas à l'avance ce que signifie penser"*.

"le paradoxe d'une philosophie transcendantale qui, se voulant immanente, cherche les conditions qui ne soient pas plus larges que le conditionné et qui constituent un champ transcendantal en quelque sorte plastique"⁴. En effet, en tant qu'empirisme transcendantal, la philosophie de Deleuze ne peut pas se passer d'une image, dans la mesure où elle décrit les conditions de l'acte de penser⁵. Toutefois, il est décisif d'indiquer que, dans les œuvres de Deleuze, l'image de la pensée a changé de sens : à partir de *L'Image-mouvement* (1983), elle subit un déplacement de sens. Aussi faut-il éviter de croire que l'image de la pensée conserve le même sens dans toute l'œuvre de Deleuze, d'assimiler abusivement le sens d'image de la pensée dans *Différence et répétition* à celui de *Qu'est-ce que la philosophie ?* et de soupçonner ainsi une contradiction. En effet, d'une œuvre à l'autre, l'image a changé de sens. Comme l'indique A. Sauvagnargues, la seconde version de l'image de la pensée, dans *Qu'est-ce que la philosophie* en 1991, est présentée comme l'ensemble des conditions d'émergence de la pensée philosophique qui impliquent les conditions psychosociales et historiques que rencontre un penseur ici et maintenant, ainsi que les présupposés noétiques qu'une pensée détermine par son seul fonctionnement⁶. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, ces conditions définissent le plan pré-philosophique dont la pensée procède, et l'image de la

⁴ F. Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 1994 p. 63.

⁵ F. Zourabichvili, *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 1994 p. 64 : "*Deleuze s'en explique dans le deuxième chapitre de Qu'est-ce que la philosophie ? : toute philosophie a certes des présupposés (une image de la pensée), mais qui ne constitue pas en tant que tels une opinion, un postulat de transcendance. Les présupposés ne sont pas eux-mêmes là de tout temps comme une région de croyance restée inentamée ; ils émergent en même temps que les concepts, impliqués en eux comme leur condition (si bien que le problème même de croire change de sens, n'étant plus lié au préjugé, à la bêtise). L'image de la pensée se confond avec le plan ou le champ dressé par le philosophe et LE plan d'immanence doit être conçu comme le champ de coexistence virtuelle de tous les plans, de toutes les philosophies. En ce sens, la pensée crée sans image préconçue, mais en traçant une nouvelle image de la pensée*".

⁶ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 42. L'image de la pensée y est présentée comme les "*conditions d'émergence de la pensée philosophique impliquant les conditions psychosociales et historiques que rencontre un penseur hic et nunc, ainsi que les présupposés noétiques qu'une pensée détermine par son seul fonctionnement. L'image de la pensée concerne alors les postulats de toute pensée, non son illusion représentative. Ces conditions définissent le plan pré-philosophique dont la pensée procède, et l'image de la pensée qui ne s'oppose plus sur un mode valoriel binaire au 'bon' usage de la production de concepts, correspond à ce que Deleuze appelle le plan d'immanence, c'est-à-dire le plan de composition du concept*".

pensée correspond à ce que Deleuze appelle le plan d'immanence, c'est-à-dire le plan de composition du concept. Cette nouvelle version de l'image de la pensée est le résultat d'un *"passage de la thématique de l'image comme illusion à celle de l'image comme présupposition singulière et comme éthologie de la pensée"*. Autrement dit, pour que ce passage s'effectue, *"il fallait que l'image quitte le domaine psychique des représentations et prenne le sens bergsonien d'une apparition, d'une donnée en soi de la matière"*. Dès lors, l'image n'est plus représentation, mais matière, au sens bergsonien de l'image, décrit dans notre premier chapitre, lors de l'analyse de la "perception pure" dans *Matière et mémoire*. Aussi Deleuze passe-t-il ainsi d'une signification de l'image de la pensée, formulée en 1962 dans *Nietzsche et la philosophie*, à une autre signification de l'image de la pensée, présentée dans *L'image-mouvement* en 1983. La "découverte" bergsonienne d'une image-mouvement permet à Deleuze de ne plus confiner l'image au seul domaine mental : l'image est désormais *"rapport de forces, produisant des types de signes matériels : elle ne qualifie plus la façon dont la pensée se représente son propre pouvoir de manière abstraite et mutilée, mais le devenir des forces réelles qui lui permet de créer des concepts"*⁷. Ainsi l'étude de l'image bergsonienne, du premier chapitre de *Matière et mémoire*, permet à Deleuze d'opérer, en 1983, le passage de l'image du domaine psychique des représentations au domaine physique, matériel, des forces produisant des signes matériels. L'expression "image de la pensée" n'est donc pas abandonnée : c'est plutôt la notion d'image qui subit un

⁷ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 43-44 : *"Le passage de la thématique de l'image comme illusion à celle de l'image comme présupposition singulière et comme éthologie de la pensée est déterminée par un volet théorique qui n'est pas déployé à l'époque de Différence et répétition, et qui concerne le statut du signe. Il fallait que l'image quitte le domaine psychique des représentations et prenne le sens bergsonien d'une apparition, d'une donnée en soi de la matière, pour que Deleuze passe de l'image de la pensée, ainsi qu'il formule le problème en 1962, à cette nouvelle image de la pensée qui l'occupe en 1983. Ce qu'il appelle 'la découverte bergsonienne d'une image-mouvement' interdit désormais que l'on cantonne l'image dans le domaine mental des idéations. L'image est rapport de forces, produisant des types de signes matériels : elle ne qualifie plus la façon dont la pensée se représente son propre pouvoir de manière abstraite et mutilée, mais le devenir des forces réelles qui lui permet de créer des concepts"*.

déplacement de sens, en passant du domaine psychique au domaine physique. D'un sens négatif (représentation qui altère et emprisonne la pensée), elle accède à un sens positif : l'image est désormais le devenir de forces matérielles qui permet de créer des concepts.

Bien plus, le thème de l'image de la pensée traverse toute l'œuvre de Deleuze. Lui-même y reviendra en 1988, de façon très explicite, dans *Pourparlers*⁸. L'image de la pensée a beaucoup variée dans l'histoire. Elle n'est pas la méthode, mais quelque chose de plus profond, toujours présupposé, un système de coordonnées, des dynamismes, des orientations : ce qui signifie penser et s'orienter dans la pensée. L'image de la pensée est comme le présupposé de la philosophie, elle la précède : ce n'est pas une compréhension non philosophique, mais pré-philosophique. En mettant à jour ces images, on peut ainsi déterminer les conditions de la philosophie. Mais pourquoi l'image de la pensée a-t-elle varié dans l'histoire ? Selon Deleuze, on ne peut plus se faire de la pensée la même image que Platon, Descartes ou Kant : l'image se transforme suivant des contraintes impérieuses, qui expriment des déterminismes externes, mais plus encore selon un devenir de la pensée. En effet, il n'y a pas de progrès en philosophie, dans la mesure où il n'y a aucune raison de faire de la philosophie comme Platon en a fait. Cela ne signifie pas qu'on dépasse Platon, car Platon est indépassable, mais qu'il n'y a "*aucun intérêt à recommencer ce qu'il a fait pour toujours*". Le philosophe est aujourd'hui face à l'alternative suivante : "*ou bien l'histoire de la philosophie, ou bien des greffes de Platon pour des problèmes qui ne sont pas platoniciens*". Cette étude des images de la pensée, Deleuze l'appelle "*noologie*". La noologie, ce sont "*les*

⁸ *Pourparlers*, p. 202 (cité désormais P) : "*Je suppose qu'il y a une image de la pensée qui varie beaucoup, qui a beaucoup variée dans l'histoire. Par image de la pensée, je n'entends pas la méthode, mais quelque chose de plus profond, toujours présupposé, un système de coordonnées, des dynamismes, des orientations : ce qui signifie penser, et 's'orienter dans la pensée' (...) L'image de la pensée est comme le présupposé de la philosophie, elle la précède, ce n'est pas une compréhension non philosophique cette fois, mais une compréhension pré-philosophique. Il y a bien des gens pour qui penser, c'est 'discuter un peu'. Certes, c'est une image idiote, mais même les idiots se font une image de la pensée, et c'est seulement en mettant à jour ces images qu'on peut déterminer les conditions de la philosophie*".

prolégomènes à la philosophie". Pour Deleuze, c'est même "*le véritable objet de Différence et répétition, la nature des postulats dans l'image de la pensée*". Deleuze reconnaît qu'il a été hanté par la question de l'image de la pensée⁹, dans toute son œuvre depuis *Différence et répétition*. Aujourd'hui encore, ce qui doit inspirer le philosophe, selon Deleuze, c'est la microbiologie du cerveau. En effet, le cerveau se présente comme un rhizome, avec des mécanismes probabilitaires, semi-aléatoires, quantiques. Cela ne signifie pas que "*nous pensions d'après la connaissance que nous avons du cerveau, mais toute nouvelle pensée trace à vif dans le cerveau des sillons inconnus, elle le tord, le plisse ou le fend (...) De nouvelles connexions, de nouveaux frayages, de nouvelles synapses, c'est ce que la philosophie mobilise en créant des concepts, mais c'est aussi toute une image dont la biologie de cerveau découvre avec ses moyens propres la ressemblance matérielle objective ou le matériau de puissance*"¹⁰.

En deuxième lieu, venons-en aux raisons de l'abandon progressif de la notion de simulacre : son importance décroît progressivement dans *Logique du sens* (1969) et dans *L'Anti-Œdipe* (1972), pour disparaître définitivement. Cet abandon est d'autant plus surprenant que Deleuze poursuit la recherche d'une pensée sans image. Rappelons que Deleuze emprunte la notion de simulacre à Nietzsche : la volonté de puissance, comme monde des simulacres. Contre Platon qui tente de chasser, d'exorciser le simulacre comme ce qui menace le système de l'Idée-modèle, impliquant la copie, Deleuze envisage le simulacre comme le renversement simultané de la copie et du modèle : "*renverser le*

⁹ P, p. 204 : "*j'ai été hanté par cette question, dans la Logique du sens, où la hauteur, la profondeur et la surface sont des coordonnées de la pensée, je la reprends dans Proust et les signes, puisque Proust oppose toute la puissance des signes à l'image grecque, et puis nous la retrouvons avec Félix dans Mille Plateaux, parce que le rhizome, c'est l'image de la pensée qui s'étend sous celle des arbres. Dans cette question nous avons, non pas un modèle, pas même un guide, mais un référent, un croisement à opérer sans cesse : c'est l'état des connaissances sur le cerveau. Il y a un rapport privilégié de la philosophie avec la neurologie*".

¹⁰ P, p. 204 : "*Une image secrète de la pensée inspire par ces développements, bifurcations et mutations, la nécessité toujours de créer de nouveaux concepts, non pas en fonction d'un déterminisme externe, mais en fonction d'un devenir qui emporte les problèmes eux-mêmes*".

platonisme, c'est glorifier le simulacre". C'est pourquoi le simulacre ne peut se réduire à une simple imitation : il est l'acte de renversement du platonisme. Le simulacre se déploie d'abord dans *Différence et répétition*, puis se développe dans la *Logique du sens* et dans *L'Anti-Œdipe*, avant de disparaître définitivement du vocabulaire deleuzien. Dans *Différence et répétition*, les simulacres ne sont pas distingués des phantasmes et sont définis comme "des systèmes différentiels à séries disparates et résonnantes, à précurseur sombre et mouvement forcé"¹¹. La fonction des simulacres est de substituer à la logique du Même une logique de la Différence et d'expliquer la répétition sans passer par l'identique. Mais alors comment rendre compte de la ressemblance entre les séries, et du caractère apparemment successif qu'elles empruntent, par exemple, dans la manière dont nos amours infantiles se répètent et agissent avec retard dans nos amours adultes ? Dans *La Recherche du temps perdu*, l'amour que le narrateur éprouve pour sa mère envahit les séries adultes de Swann avec Odette ou d'Albertine avec le narrateur adulte. Pour penser ces échos de séries et ces résonances forcées, il ne faut "plus s'en tenir à l'éternel retour du même ou du semblable, mais bien définir un éternel retour de la Différence, une différenciation qui ne fait revenir que les simulacres, systèmes différentiels à séries disparates"¹². Pour Deleuze, le simulacre, pensé dans une étroite proximité avec Klossowski et Foucault, a une fonction stratégique : il s'agit d'échapper à la logique du même et de l'autre et au principe d'identité de la pensée représentative. Pour cela, le simulacre, défini comme l'ordre de l'apparaître, oppose sa dissimilitude et sa puissance de simulation, au signe linguistique et au signe théophanique, comme l'analyse des corps-langage chez Klossowski l'a montré. Le simulacre permet donc une double opération : renverser le platonisme et promouvoir une pensée de la Différence. La pensée de la Différence valorise, en effet, le simulacre comme puissance de la

¹¹ DR, p. 165.

¹² A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Paris, PUF, 2009, p. 313.

dissemblance, comme image sans modèle. En somme, le simulacre pose correctement le problème de la ressemblance sans identité : il joue ainsi un rôle décisif pour préciser la Différence en soi et assurer une théorie de la production du signe sans ressemblance. Deleuze enrichit même la définition précédente, en considérant le simulacre comme une image démoniaque, vivant de différences, produisant un effet illusoire de ressemblance, construit sur une disparité, la dissimilitude de ses séries constituantes, la divergence de ses points de vue coexistants¹³. Le simulacre contient ainsi les différences océaniques, les distributions nomades et les anarchies couronnées et, par là même, mine le fondement : il l'aspire et l'émiette en effondrement. Il révèle, dès lors, tout un monde d'individuations impersonnelles et de singularités pré-individuelles, monde comme vraie nature du sans-fond qui déborde les représentations¹⁴.

Mais pourquoi Deleuze a-t-il abandonné la notion de simulacre ? En menant l'analyse à partir de l'œuvre de Klossowski et en montrant une grande proximité du simulacre avec le modèle platonicien dont il tend à se séparer, le simulacre prête à trop d'équivoques, selon Zourabichvili. C'est pourquoi le simulacre est une notion qui a été complètement abandonnée après *Logique du sens*. Zourabichvili y voit deux raisons : d'abord, le simulacre participe encore "*d'une exposition négative de 'l'anarchie couronnée', toute tournée vers la démonstration critique du caractère produit ou dérivé de l'identité*" ; en cela, le simulacre reste encore tributaire de la perspective platonicienne à laquelle il s'oppose, comme le soutient Lleres¹⁵ ; ensuite, le simulacre laisse la place vacante qui est "*investie par le concept de devenirs*"¹⁶. L'abandon du simulacre, Deleuze s'en explique dans la lettre-préface au livre de Jean-Clet Martin, *Variations* : il indique que la notion de simulacre "*ne vaut pas grand-*

¹³ DR, p. 166.

¹⁴ DR, p. 355.

¹⁵ S. Lleres, *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 36-39.

¹⁶ F. Zourabichvili, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Ellipses, 2003, p. 84.

chose"¹⁷. Sans doute, peut-on suivre A. Villani, lorsqu'il soutient que le simulacre est jugé "trop structuraliste"¹⁸ par Deleuze. Mais l'argument le plus convaincant est surtout celui qui invoque le foisonnement : le simulacre "ne dit pas assez par rapport à l'immensité de système qu'il est censé désigner". En effet, il "se sature alors d'éléments", de sorte qu'il devient la chose même : "La chose est le simulacre même, la forme supérieure"¹⁹, tandis que sa matière est le pur devenir, c'est-à-dire l'Aiôn. Ce foisonnement apparaît dans la définition même du simulacre, élaborée dans la conclusion de *Différence et répétition*²⁰ : c'est cette surdétermination du simulacre, d'inspiration simondienne, qui entraîne l'abandon du terme. Le simulacre est insuffisant pour couvrir le foisonnement qui s'y indique. Dans la *Logique du sens*, Deleuze tente pourtant de restreindre l'utilisation du concept. Désormais, les *simulacres* désignent les objets des profondeurs et les renversements qui les caractérisent, tandis que les *images* désignent les surfaces partielles et les *idoles* les objets des hauteurs²¹. Le mot "simulacre" perd ainsi son sens spécifique pour désigner très approximativement les objets du processus primaire, sans retrouver les éléments précis de fonctionnement annoncés dans la conclusion de *Différence et répétition*.

Malgré l'abandon du concept de simulacre, Deleuze poursuit son entreprise de mettre à jour une pensée sans image, c'est-à-dire la genèse de penser dans la pensée. Comme nous l'avons établi, la pensée sans image n'est ni une pensée transcendante, ni une

¹⁷ Deleuze, "Lettre-préface" à Jean-Clet Martin, *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot, 1993, p. 8 : "En revanche, il me semble que j'ai tout à fait abandonné la notion de simulacre, qui ne vaut pas grand chose".

¹⁸ A. Villani, "le simulacre", in *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Les cahiers de Noesis, n° 3, Vrin, 2003, p. 314-317.

¹⁹ DR, p. 93.

²⁰ DR, p. 355 : "Le simulacre est ce système où le différent se rapporte au différent par la différence elle-même, décrit par : 1- profondeur (spatium) où s'organisent les intensités ; 2- séries disparates ; 3- précurseur sombre qui met les séries en communication ; 4- couplage, résonnance interne, mouvements forcés ; 5- constitution de moi passifs, sujets larvaires, purs dynamismes spatio-temporels ; 6- qualités et extensions, espèces et parties ; 7- centres d'enveloppements".

²¹ LS, p. 252.

pensée naturelle et spontanée : elle est une pensée nomade, sauvage, immanente, que Deleuze recherche jusqu'en 1980, dans *Mille Plateaux*²². Le problème de la pensée sans image est donc repris jusqu'à ce que l'image fasse l'objet d'un déplacement de sens dans *L'Image-mouvement* en 1983. On peut dire que le problème de la pensée sans image trouve sa solution dans la redéfinition de l'image, élaborée en 1983, dans *L'image-mouvement* : l'image ne relève plus du domaine psychique (image représentative) , mais du domaine matérielle, sub-représentatif (image matérielle). En réalité, le problème est résolu, dès lors que l'image a changé de sens, en devenant matière au sens bergsonien, c'est-à-dire élément sub-représentatif. En somme, le problème de la recherche d'une pensée sans image renvoie plus profondément à la notion d'image, à sa persistance et aux variations de son sens, comme le souligne R. Bellour²³.

²² MP, 12°, p. 464-470.

²³ R. Bellour "L'image de la pensée : art ou philosophie, ou au-delà ?", in *Deleuze et les écrivains*, Nantes, Editions Cécile Defaut, 2007, p. 25-38 : Deleuze "n'interroge pas spécifiquement la notion de pensée sans image, mais plutôt la persistance et les variations du sens du terme d'image".

BIBLIOGRAPHIE

1- Littérature primaire. Œuvres de Deleuze.

- 1953 ***Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume***, Paris, PUF, 1953.
- 1954 "Jean Hyppolite, *Logique et existence*", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, n° 7-9, juillet- septembre 1954, p. 457-460. Repris dans *L'île déserte et autres textes*, Paris, Minuit, 2002, (désormais ID), p. 18-23.
- 1955 "Introduction" de G. Deleuze, *Instincts et institutions*, Paris, Hachette, 1955, p. viii-xi. Repris dans ID, p. 24-27.
- 1956 "Bergson, 1859-1941", in M. Merleau-Ponty, éd. *Les philosophes célèbres*, Paris, Editions Art Lucien Mazenod, 1956, p. 292-299. Repris dans ID, p. 28-42.
- "La conception de la différence chez Bergson", *Les Etudes Bergsoniennes*, vol. IV, p. 77-112. Repris dans ID, p. 43-72.
- 1957 **Mémoire et vie, textes choisis d'Henri Bergson**, Paris, PUF, 1957.
- 1961 "De Sacher-Masoch au masochisme", *Arguments*, n° 21, p. 40-46. Repris, modifié, dans *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.
- "Lucrece et le naturalisme", in *Etudes philosophiques*, n° 1, p. 19-29. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- 1962 ***Nietzsche et la philosophie***, Paris, PUF, 1962.
- 1963 ***La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés***, Paris, PUF, 1963.
- "Mystère d'Ariane", *Bulletin de la Société française d'études nietzschéennes*, mars 1963, p. 12-15. Repris, modifié, dans *Critique et Clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- "L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant", in *Revue d'esthétique*, vol. XVI, n° 2, avril-juin 1963, p. 113-136. Repris dans ID, p. 79-101.
- "Raymond Roussel ou l'horreur du vide", *Arts*, 23-29 octobre, p. 4. Repris dans ID, p. 102-104.
- "Unité de *A la Recherche du temps perdu*", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, octobre-décembre 1963, p. 427-442. Repris, modifié, dans *Proust et les signes*, Paris, PUF, 1964.

1964 **Proust et les signes**, Paris, PUF, 1964.

"Il a été mon maître", *Arts*, 28 octobre - 3 novembre 1964, p. 8-9. Repris dans ID, p. 109-113.

1965 **Nietzsche**, Paris, PUF, coll. "Philosophes", 1965.

"Pierre Klossowski ou les corps-langage", in *Critique*, n° 214, p. 199-219. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

1966 **Le bergsonisme**, Paris, PUF, 1966.

"Gilbert Simondon, l'individu et sa genèse physico-biologique", in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CLVI, n° 1-3, janvier-mars 1966, p. 115-118. Repris dans ID, p. 120-124.

"L'homme, une existence douteuse", *Le Nouvel observateur*, 1° juin 1966, p. 32-34. Repris dans ID, p. 125-130.

"Renverser le platonisme (les simulacres)", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. LXXI, n° 4, octobre-décembre 1966, p. 426-438. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

1967 **Présentation de Sacher-Masoch, Le Froid et le Cruel**, Paris, Minuit, 1967.

"Conclusions : sur la volonté de puissance et l'éternel retour " in *Nietzsche, Cahiers de Royaumont. Philosophie. VI*, Paris, Minuit, 1967. Repris dans ID, p. 163-177.

"Une théorie d'Autrui (autrui, Robinson et le pervers)", in *Critique*, n° 241, 1967, p. 503-525. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

"Introduction" à Emile Zola, *La Bête humaine*, in *Œuvres complètes*, Tome VI, Paris, Cercle du livre précieux, 1967, p. 13-21. Repris, modifié, en appendice de *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

"L'éclat de rire de Nietzsche" (propos recueilli par Guy Dumur), *Le Nouvel Observateur*, 5 avril 1967. Repris dans ID, p. 178-181.

"Mystique et masochisme" (propos recueilli par Madeleine Chapsal), *La Quinzaine littéraire*, 1°-15 avril 1967, p. 13. Repris dans ID, p. 182-186.

"La méthode de dramatisation", in *Revue de la Société Française de Philosophie*, 61° année, n° 3, juillet-septembre 1967, p. 89-118. Repris dans ID, p. 131-162.

1968 **Différence et répétition**, Paris, PUF, 1968.

Spinoza et le problème de l'expression, Paris, Minuit, 1968.

- "Nietzsche et l'image de la pensée", *Les Lettres françaises*, février 1968. Repris dans ID, p. 187-197.
- 1969 **Logique du sens**, Paris, Minuit, 1969.
- "Gilles Deleuze parle de la philosophie", *La Quinzaine littéraire*, mars 1969. Repris dans ID, p. 198-201.
- "Spinoza et la méthode générale de M. Guérout", in *Revue de métaphysique et de morale*, octobre 1969. Repris dans ID, p. 202-216.
- 1970 **Proust et les signes**, Paris, PUF, 1970 (augmenté de la deuxième partie intitulée "La machine littéraire" et augmenté en 1975).
- Spinoza. Textes choisis**, Paris, PUF, 1970 (augmenté et remanié en 1981 : chapitres 3, 5, 6).
- 1972 **L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie**. (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1972.
- "Hume", in éd. *Histoire de la philosophie*, dirigé par François Châtelet, Paris, Hachette, 1972. Repris dans ID, p. 226-237.
- "A quoi reconnaît-on le structuralisme ?", in éd. *Histoire de la philosophie*, dirigé par François Châtelet, Paris, Hachette, 1972. Repris dans ID, p. 238-269.
- 1973 **L'Anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie**. (2^e édition augmentée d'un appendice : Bilan-programme pour machines désirantes), Paris, Minuit, 1973.
- 1975 **Kafka. Pour une littérature mineure** (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1975.
- 1976 **Rhizome** (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1976. Repris dans *Mille Plateaux en 1980*.
- 1977 **Dialogues** (en collaboration avec Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1977.
- 1979 **Superpositions** ("un manifeste de moins", joint à Richard III de Carmelo Bene), Paris, Minuit, 1979.
- 1980 **Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2** (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1980.
- 1981 **Francis Bacon. Logique de la sensation**, Paris, Edition de la Différence, 2 vol., 1981.

- Spinoza. Philosophie pratique**, Paris, Minuit, 1981. (2° édition remaniant le texte de 1970 et lui ajoutant les chapitres 3, 5, 6).
- 1983 **Cinéma 1. L'image-mouvement**, Paris, Minuit, 1983.
- 1985 **Cinéma 2. L'image-temps**, Paris, Minuit, 1985.
- 1986 **Foucault**, Paris, Minuit, 1986.
- 1988 **Le Pli, Leibniz et le Baroque**, Paris, Minuit, 1988.
- Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet**, Paris, Minuit, 1988.
- 1990 **Pourparlers 1972-1990**, Paris, Minuit, 1990.
- 1991 **Qu'est-ce que la philosophie ?** (en collaboration avec Félix Guattari), Paris, Minuit, 1991.
- 1992 **L'Épuisé** (joint à *Quad* de Samuel Becket), Paris, Minuit, 1992.
- 1993 **Critique et clinique**, Paris, Minuit, 1993.
- 1996 **Dialogues** (en collaboration avec Claire Parnet), Paris, Flammarion, 1996. (2° édition augmentée de "L'actuel et le virtuel")
- 2002 **L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974**, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2002.
- 2003 **Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995**, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2003.
- 2015 **Lettres et autres textes**, édition préparée par David Lapoujade, Paris, Minuit, 2015.

Document audio-visuel

- 1997 **L'Abécédaire de G Deleuze**, coffret de 3 CD, Paris, Edition Montparnasse (série d'entretiens télévisée avec Claire Parnet, réalisés par Pierre-André Boutang, Arte 1995 – enregistrement effectué en 1988 chez Deleuze, dans la perspective d'une diffusion posthume).

Transcription de cours disponibles sur les sites suivants :

- <http://www.webdeleuze.com>, site coordonné par Richard Pinhas.
- "La voix de Gilles Deleuze", <http://www.univ-paris8.fr/deleuze/>, site de l'Université de Paris VIII.

2- Etudes sur Deleuze.

- Alliez, E. *La signature du monde*, Paris, Editions du Cerf, 1993.
Deleuze. Philosophie virtuelle, Le Plessis-Robinson, Ed. Synthéabo, 1996.
- Alliez, E. (dir.) *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson, Ed. Synthéabo, 1998.
- Antonioli, M. *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Paris, Editions Kimé , 2000.
- Badiou, A. *Deleuze. La clameur de l'Être*, Paris, Hachette, 1997.
- Beaubatie, Y. (dir.) *Tombeau de Gilles Deleuze*, Tulle, Editions Mille Sources, 2000.
- Beaulieu, A. (dir.) *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005.
- Bouaniche, A. *Gilles Deleuze, une introduction*, Paris, Pocket, 2007.
- Buydens, M. *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 2005.
- Cherniavsky, A. *Concept et méthode. La conception de la philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Publication de la Sorbonne, 2012.
- Cressole, M. *Deleuze*, Paris, Ed Universitaires, Psychothèques, 1973.
- Descombes, V. *Le Même et l'autre. Quarante cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979.
- Dosse, F. *Gilles Deleuze et Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, Editions La Découverte, 2007.
- During, E. "Deleuze, et après?", in *Critique*, n° 623, avril 1999.
- Foucault, M. "Theatrum philosophicum", in *Critique*, n° 282, novembre 1970. Repris dans *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994.
- Gualandi, A. *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Gelas, B. et Micolet, H. (dir.) *Deleuze et les écrivains. Littérature et philosophie*, Nantes, Cécile Defaut, 2007.
- Jacques, V. *Deleuze, pas à pas*, Paris, Ellipses, 2014.
- Krtolica, I. *Gilles Deleuze*, Paris, PUF, "Que sais-je?", 2015.
- Lapoujade, D. *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Minuit, 2014.

- Lardeau, G. *L'exercice différé de la philosophie*, Paris, Verdier, 1999.
- Leclercq, S. (dir.) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze*, Mons, Editions Sils Maria asbl, 2005.
- Le Garrec, M. *Deleuze*, Paris, Ellipses, 2010.
- Lleres, S. *La philosophie transcendantale de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2011.
"Autrui et l'image de la pensée chez G Deleuze", in *Multitudes*, n° 25, été 2006.
- Lenain, T. *L'image. Deleuze, Foucault, Lyotard*, Paris, Vrin, 1997.
- Martin, J-C. *Variations. La philosophie de Gilles Deleuze*, Paris, Payot & Rivages, 1993.
- Mengue, P. *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Editions Kimé, 1994.
- Montebello, P. *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- Sasso, R. et Villani, A. (dir.) *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, Les cahiers de Noesis, n° 3, 2003.
- Sauvagnargues, A. *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2005.
Deleuze. L'empirisme transcendantal, Paris, PUF, 2009.
- Schérer, R. *Regards sur Deleuze*, Paris, Editions Kimé, 1998.
- Shirani, T. *Deleuze et une philosophie de l'immanence*, Paris, l'Harmattan, 2006.
- Simon, J. *Essai sur la quantité, la qualité, la relation chez Kant, Hegel, Deleuze : les "fleurs noires" de la logique philosophique*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- Timmermans, B. *Perspective Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006.
- Verstraeten, P. et Stengers, I. (dir.) *Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1998.
- Villani, A. *La guêpe et l'orchidée*, Paris, Belin, 1999.
- Zourabichvili, F. *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994.
Le vocabulaire de Deleuze, Paris, Ellipses, 2003.
"Kant avec Masoch", in *Multitudes*, n° 25, été 2006.

Zourabichvili, F. *La philosophie de Deleuze*, Paris, PUF, 2004.
Sauvagnargues, A.
Marrati, P.

3- Bibliographie générale.

- Abel, N. H. *Œuvres complètes*, Paris, Christiania, 1881.
- Aristote *Les Topiques*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1997.
Les Premiers Analytiques, trad. Tricot, Vrin, 2001.
- Artaud, A. *Œuvres complètes*, édition P.Thevenin, 28 vol., Gallimard, 1956-1994.
Œuvres, édition établie par E. Grossman, Paris, Gallimard, 2004.
- Audouard, X. "Le simulacre", in *Cahiers de l'analyse*, n° 3, mai 1966.
- Barot, E. *Lautman*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- Barthes, R. *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963.
- Baudelaire, C. *Les Fleurs du Mal* (1857), Paris, GF (réédition), 1964.
- Bergson, H. *Œuvres*, Paris, Edition du centenaire, PUF, 1959.
Mélanges, Paris, PUF, 1972.
- Blanchot, M. *Le livre à venir*, Paris, Gallimard, 1959 (réédition Folio Essais, 2008).
- Bloy, L. *Exégèse des lieux communs* (1902), Paris, Rivages Poche (réédition), 2005.
- Carnap, R. *Testabilité et signification* (1936-1937), trad. Benéteau-Dupin, Vrin, 2015.
- Châtelet, F. (dir.) *Histoire de la philosophie*, Paris, Hachette, 4 vol., 1972.
- Descartes, R. *Œuvres philosophiques*, Edition F. Alquié, 3 vol., Garnier, 1963-1973.
- Dumoncel, J-C. "Une archéologie du structuralisme", in revue *Critique*, Minuit, Mai 2014.
"Ontologie des notions nomades. Whitehead et le problème primordial de la métaphysique, in *Les Etudes Philosophiques*, PUF, 2002/4
- Eco, U. *L'œuvre ouverte* (1962), trad. Roux de Bézieux, Seuil, 1965.
- Elie, H. *Le signifiable par complexe* (1936), Paris, Vrin, 2000.

- Epicure *Lettres à Hérodote et à Pythoclès*, trad. Balaudé, Livre de poche, 1994.
- Flaubert, G. *Bouvard et Pécuchet* (1881), Paris, Gallimard (réédition), 1950.
- Foucault, M. *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 2 vol., 1994.
Naissance de la clinique, Paris, PUF, 1963.
Les mots et les choses, Paris, Gallimard, 1966.
- Frege, G. *Écrits logiques et philosophiques* (1918), trad. Imbert, Seuil, 1971.
- Freud, S. *L'interprétation des rêves* (1926), trad. I. Meyerson, Paris, PUF, 1929.
Trois essais sur la théorie sexuelle (1905), trad. P. Koepfel, Gallimard, Folio essais, 1987.
- Galois, E. *Œuvres mathématiques*, Paris, Gauthier-Villars, 1887.
- Gombrowicz, W. *Cosmos*, trad. G Sedir, Denoël, 1966 (Folio, 1973).
- Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- Kant, E. *Œuvres complètes*, Paris, édition Alquié, La Pléiade, 2 vol., 1980-1985.
- Klossowski, P. *Les lois de l'hospitalité*, Paris, Gallimard, 1995
Roberte, ce soir, Paris, Minuit, 1954.
La révocation de l'Edit de Nantes, Paris, Minuit, 1959.
Le souffleur, Paris, Pauvert, 1960.
Le Baphomet, Paris, Mercure de France, 1965.
Un si funeste désir, Paris, Gallimard, 1963.
"Oubli et anamnèse dans l'expérience vécue de l'éternel retour", in *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Philosophie, n° VI, Minuit, 1967.
- Hegel, F. *La phénoménologie de l'esprit* (1807), trad. J Hyppolite, Aubier, 1941.
- Heidegger, M. *Qu'appelle-t-on penser ?* (1954), trad. Becker et Granel, PUF, 1959.
Etre et temps, trad. Boehm et Waehlens, Paris, Gallimard, 1976.
- Lacan, J. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966-1971.
- Laplanche-Pontalis *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1967.
- Laroche, E. *Histoire de la racine nem - en grec ancien*, Paris, Klincksieck, 1949.
- Lautman, A. *Les mathématiques, les idées et le réel physique* (1937-1945), Paris, Vrin, 2006.

- Leibniz, G.W. *Discours de métaphysique (1680)*, trad. G. Leroy, Vrin, 1993.
Nouveaux essais sur l'entendement humain (1705), trad. Brunschwig, Paris, Flammarion, 1990.
La Monadologie (1714), trad. E. Boutroux, Delagrave, 1880 (réédition, trad. Fichant, Paris, Folio, 2004).
- Lucrèce *De la nature*, trad. H. Clouard, GF, 1964.
- Macherey, P. *Pour une théorie de la production littéraire*, Paris, Maspéro, 1966
- Maïmon, S. *Essai sur la philosophie transcendantale (1790)*, trad. Scherer, Vrin, 1989.
- Mallarmé, S. *Divagations (1897)*, Edition Fasquelle, Poche, 2003.
- Marx, K. *Le capital*, I, (1867), trad. J. Roy, Flammarion, 1985.
- Marx-Engels *L'idéologie allemande (1845-1846)*, trad. Badia, Editions sociales, 1982.
- Montebello P. *Vie et maladie chez Nietzsche*, Paris, Ellipses, 2001.
- Nietzsche, F. *Œuvres philosophiques complètes*, tomes I à XIV, textes établis par Colli et Montinari, Paris, Gallimard, 1975.
Volonté de puissance, trad. G Bianquis, Paris, Gallimard, 2 vol., 1937, réédité en 1995.
- Péguy, C. *Clio*, Paris, N.R.F., 1931.
- Platon *Ménon*, trad. Chambry, Paris, GF, 1967
Parménide, trad. Chambry, Paris, GF, 1967.
Phèdre, trad. Chambry, Paris, GF, 1989.
Phédon, trad. Chambry, Paris, GF, 1952.
République, trad. Chambry, Paris, GF, 1966.
Sophiste, trad. Chambry, Paris, GF, 1969.
Théétète, trad. Chambry, Paris, GF, 1967.
Timée, trad. Chambry, Paris, GF, 1969.
- Plotin *Ennéades*, trad. E Bréhier, Les Belles Lettres, Poche, 2002.
- Poincaré, H. *Œuvres complètes*, Paris, Gauthier-Villars, 1916.
- Proclus *Eléments de théologie*, trad. J. Trouillard, Paris, Aubier, 1965.
Les commentaires sur le premier livre des éléments d'Euclide, trad. Ver Eecke, Paris, Desclée de Brouwer, 1948.
- Proust, M. *A la recherche du temps perdu*, texte établi par Clarac et Ferré, La Pléiade, 3 vol., 1954.

- Contre Sainte-Beuve*, Edition posthume, Paris, Gallimard, 1954 (réédité Folio, 2002).
- Ribot, T. *Essai sur l'imagination créatrice*, Paris, Alcan, 1900 (réédition l'Harmattan, 2007)
- Rosny, J. H. *Les sciences et le pluralisme*, Paris, Alcan, 1922.
- Russel, B. *Signification et vérité*, trad. Devaux, Flammarion, 1969.
- Ruyer, R. *Éléments de psychobiologie*, Paris, PUF, 1946.
La genèse des formes vivantes, Paris, Flammarion, 1958.
- Sauvagnargues, A. "Simondon et la construction de l'Empirisme transcendantal", in *Cahiers Simondon*, n° 3, Paris, L'Harmattan, 2011.
- Schelling, F. W. *Essais*, trad. S Jankélévitch, Paris, Aubier, 1946.
- Simondon, G. *L'individu et sa genèse physico-biologique*, Paris, PUF, 1964.
L'individuation psychique et collective, Paris, Aubier, 1989.
L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information, Grenoble, J. Million, 1995.
"Forme, information, potentiel", in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 27 février 1960.
- Spinoza, B. *Ethique* (1677), trad. C. Appuhn, Paris, GF, 1965.
- Tournier, M. *Vendredi ou les limbes du Pacifique* (1967), Paris, Gallimard, coll. Folio, 1972.
- Verriest, G. *Œuvres mathématiques d'Evariste Galois*, Paris, Gauthier-Villars, 1951.
- Vuillemin, J. *La philosophie de l'algèbre*, Paris, PUF, 1962.
- Weyl, H. *Temps, espace, matière : leçons sur la théorie de la relativité générale*, Paris, Librairie A. Blanchard, 1922.
- Whitehead, A. N. *Procès et réalité* (1929), trad. Charles, Elie, etc., Gallimard, 1995.
- Zola, E. *Œuvres complètes*, Paris, Cercle du livre précieux, 1967.
- Zourabichvili F. *La littéralité et autres essais sur l'art*, Paris, PUF, 2011.
"Kant avec Masoch", in *Multitudes*, n° 25, été 2006.