



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

P

La concepción de la filosofía de Gilles Deleuze

Concepto y método

Autor:

Cherniavsky, Axel

Tutor:

Brauer, Daniel

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras.

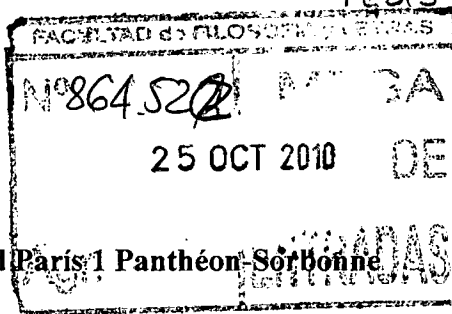
Posgrado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

**Tesis
16.2.13**



Universidad de Buenos Aires – Universidad Paris 1 Panthéon-Sorbonne

Tesis de Doctorado

Lic. Axel Cherniavsky – 28.380.994

La concepción de la filosofía de Gilles Deleuze: concepto y método

Directores: Dr. Daniel Brauer, Dra. Chantal Jaquet, Dr. Edgardo Castro

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Liste des abréviations

- ABC** : Deleuze, G. et Parnet, C., *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Editions Montparnasse, 2004.
- AO** : Deleuze, G. et Guattari, F., *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1972.
- B** : Deleuze, G., *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.
- BLS** : Deleuze, G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Le Seuil, 1981.
- C1** : Deleuze, G., *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.
- C2** : Deleuze, G., *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.
- CC** : Deleuze, G., *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.
- D** : Deleuze, G. et Parnet, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.
- DR** : Deleuze, G., *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968.
- DRF** : Deleuze, G., *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.
- E** : Deleuze, G., *L'épuisé* (in Beckett, S., *Quad*), Paris, Minuit, 1992.
- ES** : Deleuze, G., *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.
- F** : Deleuze, G., *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.
- ID** : Deleuze, G., *L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002.
- K** : Deleuze, G. et Guattari, F., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.
- LS** : Deleuze, G., *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.
- MP** : Deleuze, G. et Guattari, F., *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- N** : Deleuze, G., *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.
- NPh** : Deleuze, G., *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.
- PhCK** : Deleuze, G., *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1964.
- P** : Deleuze, G., *Proust et les signes* (édition augmentée), Paris, PUF, 1970.
- PLB** : Deleuze, G., *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.
- PP** : Deleuze, G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.
- PSM** : Deleuze, G., *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 2004.
- PV** : Deleuze, G., *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988.
- QPh** : Deleuze, G. et Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.
- S** : Deleuze, G., *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979.
- SPE** : Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 2003.
- SPhP** : Deleuze, G., *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

INTRODUCTION

Parfois on signale que Deleuze est le seul parmi une génération à se considérer comme strictement philosophe¹. Quand Catherine Clément lui demande dans quel genre pourrait rentrer *Mille plateaux*, entre archivistes, déconstructeurs et anthropologues, Deleuze répond : « philosophie, rien que de la philosophie, au sens traditionnel du mot »². C'est dans le même esprit qu'il comprend d'ailleurs la célèbre sentence foucauldienne, *un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien*³. « C'est peut-être cela que voulait dire Foucault : je n'étais pas le meilleur, mais le plus naïf, (...) le plus innocent (le plus dénué de culpabilité de "faire de la philosophie"). »⁴ C'est d'autant plus surprenant vu que certaines sources majeures de sa pensée expriment elles aussi une distance vis-à-vis de la philosophie – Nietzsche, qui se proclamait médecin ou psychologue de l'humanité⁵ ; Spinoza, qui attribuait si fréquemment un sens péjoratif à la notion⁶, et qui a finalement intitulé son œuvre majeure *Éthique*, et non *Philosophie*⁷. Mais d'une part, il ne faut pas oublier le retour des contemporains de Deleuze à la philosophie. Ainsi Foucault explique que dans la mesure où il s'occupe de la vérité, il doit être tenu pour philosophe⁸. De même Derrida soutient que la limite du philosophique ne va jamais sans une certaine réaffirmation inconditionnelle⁹. D'autre part, il ne faut pas ignorer que Deleuze emprunte les appellations de médecin ou de psychologue, par exemple, que ce soit pour lui-même¹⁰ ou pour le commentaire d'un

¹ Bouaniche, A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2007, p. 17 ; Dosse, F., *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007, p. 593.

² DRF, p. 163.

³ Foucault, M., « *Theatrum philosophicum* », in *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 944.

⁴ PP, 122.

⁵ Nietzsche, F., *Ecce homo*, Paris, Flammarion, 1992, III, 6, p. 100.

⁶ Spinoza, B., *Pensées métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1964, Partie I, chap. I, p. 338 et Partie II, chap. XII, p. 391 ; Spinoza, B., *Lettres*, Paris, Flammarion, 1966, Lettre II à Oldenburg d'août ou septembre 1661, p. 123 et Lettre XII à Louis Meyer du 20 avril 1663, p. 158.

⁷ Dans le *Traité de la réforme de l'entendement* (Paris, Flammarion, 2003) on trouve sept références explicites à un ouvrage à venir intitulé *Philosophie*, « *mea* » ou « *nostra Philosophia* » : §31, note 2, p. 83 ; §36, note, p. 87 ; §45, p. 91 ; §51, p. 95 ; §76, note, p. 119 ; §83, p. 123 – selon la division en paragraphes introduite par Bruder en 1843.

⁸ « J'ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si c'est tout de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe. » (« Questions à Michel Foucault sur la géographie », in *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 30-31.) Voir aussi *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 4-5 : « Ce que je fais, ce n'est, après tout, ni de l'histoire, ni de la sociologie, ni de l'économie. Mais c'est bien quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, et pour des raisons simplement de fait, a à voir avec la philosophie, c'est-à-dire avec la politique de la vérité, car je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot "philosophie" sinon celle-là. »

⁹ Derrida, J., *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992, p. 86.

¹⁰ QPh, p. 108.

prétendu philosophe, comme c'est le cas de Hume¹. Il est vrai qu'il est le seul à consacrer un livre entier explicitement à la définition de la philosophie. Mais peut-être que ce livre ne doit pas être interrogé comme ce qui distingue Deleuze de ses contemporains ou de ces sources, mais comme une explication possible d'un geste qui leur est commun, qui est peut-être commun à beaucoup d'autres, celui qui consiste à nier le nom de « philosophe » tout en le maintenant.

Qu'est-ce que la philosophie ?, interroge le titre du livre de 1991, et la réponse apparaît immédiatement dans l'introduction : *création de concepts*. À première vue, elle s'impose par son bon sens : à quoi a affaire le philosophe sinon aux concepts ? Et pourquoi le temps conserve-t-il certains noms et en oublie-t-il d'autres si ce n'est par le caractère innovateur dans son champ ? Mais dès qu'on ajuste le regard, à partir du moment où on admet que la philosophie en général ou la philosophie de Deleuze elle-même pénètre la définition, chaque composante commence à présenter des problèmes exégétiques.

D'abord, le terme *concept* semble attribuer à la formule un aspect formel qui confinerait ses contenus à une totale indétermination. Création de concepts, d'accord, mais de concepts sur quoi ? Qu'en est-il de la vieille idée selon laquelle la philosophie s'occuperait du bien, du vrai et du beau ? Or, même au niveau formel le concept ne semble pas plus déterminé. Est-il Forme éternelle et immuable, mode fini de la Pensée, représentation de l'entendement, identité concrète de l'Idée comme synthèse de l'être et de l'essence, intuition plutôt que concept ?

Le terme *création*, ensuite, dans ce déplacement d'une première compréhension vers une détermination technique, ne semble pas exclure ce que presque toute philosophie assigne à son exercice, à savoir une *méthode* ? Le mot « création » est-il adéquat pour comprendre la démarche dont il est question dans la Théorie transcendantale de la méthode ou celle suivie *more geometrico* par Spinoza ? Et inversement, dès que l'exercice se voit méthodologiquement réglé, peut-il conduire à l'avènement d'une véritable nouveauté ? Si on caractérise la philosophie par la création, d'une part, son inquiétude traditionnelle par la méthode semble effectivement devenir problématique. Mais d'autre part, un nouveau risque apparaît, celui d'un esthétisme. En ce sens, Manola Antonioli écrit que « la pensée a une

¹ ES, p. 2.

composante esthétique essentielle »¹. En même temps, Arnaud Bouaniche affirme que la nouveauté implique « un véritable programme philosophique, et se distingue aussi bien d'une attitude sociologique ou d'un simple journalisme que d'une posture d'esthète »². Le soupçon s'aggrave, néanmoins, lorsqu'on constate que Deleuze et Guattari se réfèrent à un *art d'inventer des concepts*³, que Deleuze substitue un *collage*⁴, un *théâtre*⁵ ou un *art du portrait philosophique*⁶ à l'histoire de la philosophie, et que parmi les éléments de la philosophie se trouve le *personnage conceptuel*⁷. Plus généralement, il suffit de rappeler la déclaration de Guattari : « Ma perspective consiste à faire transiter les sciences humaines et les sciences sociales des paradigmes scientistes vers des paradigmes éthico-esthétiques »⁸. « Activité ludique et gratuite », la philosophie, d'un côté, perdrait « toute force critique et politique »⁹, toute une utilité que Deleuze et Guattari soutiennent avec véhémence¹⁰ et qui peut-être ne se réduit pas à son aspect pratique. Et, de l'autre, elle se détacherait des raisons ou causes qui la motivent.

La préposition qui relie les concepts à la création, apparemment insignifiante, ne pose pas moins de problème : introduit-elle un génitif objectif ou subjectif ? Dans un acheminement vers une compréhension technique, il ne faut pas s'interdire d'admettre que le concept ne soit pas le produit de la création, mais l'agent. Dans ce cas, l'objet serait éliminé. Alors *qu'est-ce que créeraient les concepts ?* Suivant l'autre direction, le sujet ne serait plus visible : *qui créerait les concepts ?* Sans doute le philosophe. Mais c'est là tout le problème : comment comprendre ce qu'est le philosophe, et ici en particulier, du point de vue de l'instance inventive voire énonciative. Faut-il croire qu'une philosophie qui depuis son commencement mène une critique contre la notion de subjectivité, comme origine de

¹ Antonioli, M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie. (Ou de la philosophie comme science-fiction)*, Paris, Kimé, 1999, p. 58.

² Bouaniche, *op. cit.*, p. 32.

³ *QPh*, p. 8.

⁴ *DR*, p. 4.

⁵ *ID*, p. 199.

⁶ *QPh*, p. 55 ; *PP*, p. 185-186.

⁷ C'est le troisième chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?*

⁸ Guattari, F., *Chaosmose*, Paris, Galilée, 2005, p. 24.

⁹ Bouaniche, *op. cit.*, p. 17.

¹⁰ « Pourquoi faut-il créer des concepts, (...) sous quelle nécessité, à quel usage ? (...) La réponse d'après laquelle la grandeur de la philosophie serait justement de ne servir à rien est une coquetterie qui n'amuse même plus les jeunes gens. » (*QPh*, p. 14.)

l'expérience, mais comme point d'appui de l'action aussi, opère maintenant un repli en ce qui concerne la création conceptuelle ?

La conjonction renvoie aussi à un deuxième ordre de problèmes qui concerne la compatibilité des termes composant la définition de la philosophie. En effet, dans quelle mesure le concept en tant que tel est-il chose devant être créée ? Personne ne serait d'accord pour dire que le résultat d'une opération arithmétique est créé. Les opérations qui concernent les concepts ne sont-elles pas, de ce point de vue, semblables ? Le concept n'est-il pas produit, déduit, ou à la limite découvert ? N'est-ce pas là la raison pour laquelle l'exercice philosophique suppose toujours une méthode ? Le problème concerne aussi la notion de système, puisqu'il s'agit de la relation entre concepts. À partir du moment où cette relation n'est pas déductive, peut-on encore parler de système ? Doit-on penser que la définition propose une philosophie non méthodique et asystématique ? Si, au contraire, on s'attache à la systématisme de la philosophie, il faudrait sans doute se demander quelle serait la forme d'un système qui puisse accueillir la création. Inversement, en prenant la définition dans l'autre sens, dans la tradition vitaliste dans laquelle s'inscrit Deleuze, la création ne concerne jamais des concepts proprement dits. Au contraire, le concept est jugé trop rigide, trop large et trop maladroit pour rendre compte de la plasticité, la sinuosité de la vie, et il est remplacé par des notions légères, « musicales » et « dansantes »¹, ou par des intuitions². C'est comme si une incohérence secrète faisait trembler la définition, comme si elle essayait de faire tenir ensemble deux aimants aux pôles opposés.

Les problèmes de compatibilité ne sont pas seulement intrinsèques à la formule et relatifs à ses composantes, mais extrinsèques et relatifs aux autres définitions de la philosophie qui transitent dans l'œuvre de Deleuze. Critique intempestive³ et diagnostic de la civilisation⁴, entreprise de démystification¹ et dénonciation de la bêtise², vision de

¹ C'est le cas de Nietzsche. Voir par exemple *Le gai savoir*, Paris, 10/18, 1957, p. 310, 383 et 395.

² C'est le cas de Bergson. Voir par exemple « L'intuition philosophique », in *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003, p. 116-142.

³ « La philosophie est inséparable d'une "critique" » (*ID*, p. 191) ; « Il appartient à la philosophie non pas d'être moderne à tout prix, pas plus que d'être intemporelle, mais de dégager de la modernité quelque chose que Nietzsche désignait comme *l'intempestif*, qui appartient à la modernité, mais aussi qui doit être retourné contre elle » (*LS*, p. 306). Pour le caractère intempestif de la critique voir aussi *NPh*, p. 122 et *DR*, p. 3.

⁴ « La philosophie n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de réfléchir l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels. » (*QPh*, p. 108.) On trouve une formulation plus détaillée de cet aspect de la philosophie, mais qui se rapporte à l'œuvre de Nietzsche, dans *NPh*, p. 3 : « La philosophie tout entière est une symptomatologie et une séméiologie ».

l'invisible³, théorie des multiplicités⁴, théorie de ce que nous faisons⁵ et pratique en elle-même⁶, culte de la vie⁷ et joie en elle-même, contre-effectuation de l'événement⁸, la philosophie semble méconnaissable à ses propres yeux. Doit-on privilégier la définition *création de concepts* parce qu'elle apparaît au début de l'œuvre, en 1956⁹, et à la fin, en 1991¹⁰, parce qu'elle la traverse toute entière¹¹, parce qu'elle a l'air d'une « réponse finale » dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Ce serait plutôt l'inverse. Peut-être devrions-nous restituer les raisons théoriques pour lesquelles la formule ouvre et ferme la production deleuzienne en adoptant tout au long de son développement des formes diverses.

Sensée à première vue, la définition de la philosophie comme création de concepts s'avère donc extrêmement problématique quant à ses termes, quant à la relation entre ces termes, et quant à la relation avec les autres définitions. Or tous ces problèmes sont d'une certaine façon secondaires par rapport à ceux qui concernent la question qui donne son titre

¹ « À qui demande “à quoi sert la philosophie ?”, il faut répondre : qui d'autre a d'intérêt ne serait-ce qu'à dresser l'image de l'homme libre, à dénoncer toutes les forces qui ont besoin du mythe et du trouble de l'âme pour asseoir leur puissance ? » (*LS*, p. 322.) Voir aussi *NPh*, p. 121.

² « Il aurait suffi que la philosophie reprit ce problème avec ses moyens propres et avec la modestie nécessaire, en considérant que la bêtise n'est jamais celle d'autrui, mas l'objet d'une question proprement transcendante : comment la bêtise (et non l'erreur) est-elle possible ? » (*DR*, p. 197.) Une fois de plus, on trouve une formulation plus directe mais qui concerne l'œuvre de Nietzsche en particulier, dans *NPh*, p. 120 : « Une philosophie qui n'attriste personne et ne contrarie personne n'est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux ».

³ « Un concept fait voir des choses. (...) Les philosophes sont des voyants. » (*ABC*, Lettre I, 1:20:20.) Voir aussi *ABC*, Lettre B, 34:05 : « La philosophie, l'écriture, c'est un peu une question de (...) voir quelque chose... ».

⁴ « La philosophie est la théorie des multiplicités » (*D*, p. 179). Voir aussi *PP*, p. 201 et *ABC*, Lettre U, 1:59:20.

⁵ « La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. » (*ES*, p. 152.)

⁶ « La théorie philosophique est une pratique en elle-même, autant que son objet. Elle n'est pas plus abstraite que son objet. C'est une pratique des concepts, et il faut la juger en fonction des autres pratiques avec lesquelles elle interfère. » (*C2*, p. 365.) C'est aussi une définition parfois subjacente dans la considération d'une philosophie particulière : « Les empiristes ne sont pas des théoriciens, ce sont des expérimentateurs » (*D*, p. 69) ; « Hume est avant tout un moraliste, un penseur politique, un historien » (*ES*, p. 17).

⁷ « Spinoza ou Nietzsche sont des philosophes dont la puissance critique et destructrice est inégalable, mais cette puissance jaillit toujours d'une affirmation, d'une joie, d'un culte de l'affirmation et de la joie, d'une exigence de la vie contre ceux qui la mutilent et la mortifient. Pour moi, c'est la philosophie même. » (*ID*, p. 199-200.)

⁸ « Devenir digne de l'événement, la philosophie n'a pas d'autre but, et celui qui contre-effectue l'événement, c'est précisément le personnage conceptuel. » (*QPh*, p. 151.)

⁹ *ID*, p. 28.

¹⁰ *QPh*, p. 10.

¹¹ *ID*, p. 28, 392 ; *DR*, p. 182 ; *D*, p. 15 ; *PP*, p. 57, 166, 186-187 ; *QPh*, p. 8, 10-11, 13, 25, 80 ; *ABC*, Lettre H, 35:40.

à l'ouvrage de 1991, et par rapport à laquelle la définition de la philosophie se présente comme réponse : *qu'est-ce que la philosophie ?* Secondaires parce que, concernant la réponse, ils dépendent de la question. Nous sommes en effet dans le cadre d'une philosophie qui affirme que les questions, ou problèmes, déterminent les réponses et les solutions : « Une solution a toujours la vérité qu'elle mérite d'après le problème auquel elle répond (...). La solution découle nécessairement des conditions complètes sous lesquelles on détermine le problème en tant que problème. »¹ Quelle est la réponse ou la solution déterminée par une question du type *qu'est-ce que ?* Qu'est-ce qu'interroge une question de ce type ? « La métaphysique formule la question de l'essence sous la forme : Qu'est-ce que ? »² Il s'agit d'une forme précise qui pose la question de l'essence. Le pronom interrogatif indique qu'elle attend un *objet*. L'article défini, dans l'interrogation « qu'est-ce que *la philosophie ?* », signale que cet objet doit être un objet déterminé comme *identique* à lui-même. Et le temps du verbe, ce présent intemporel, exige que cet objet soit identique à chaque fois, c'est-à-dire immuable. Bref, c'est la question de l'essence, mais de l'essence déterminée comme Forme ou Idée. *Qu'est-ce que ?* est par définition la question platonicienne. « Il faut revenir à Platon pour voir à quel point la question "Qu'est-ce que... ?" suppose une manière particulière de penser. »³ Qu'interroge donc la question *qu'est-ce que la philosophie ?* Elle interroge la détermination de la philosophie, certes, mais la détermination de la philosophie comme Idée, l'Idée de la philosophie, la Forme « Philosophie ». Il s'agit donc de l'identité de la philosophie, de son immutabilité, de son unité⁴. La question porte ainsi la marque d'une prétention à l'universalité, l'intention de déterminer au moins un caractère qui permette, à chaque cas, de reconnaître la philosophie comme telle et de la distinguer du non philosophique. Pourquoi sinon le livre serait-il scandé par des exemples qui parcourent toute l'histoire de la philosophie ? Cette prétention, d'ailleurs, serait cohérente avec l'aspect formel signalé auparavant : le fait de maintenir le concept dans l'indétermination, du point de vue des contenus comme du point de vue de la forme, permettrait d'attribuer la définition à n'importe quelle philosophie, d'éluder le compromis avec telle ou telle notion de concept. Mais si la deuxième composante de la

¹ DR, p. 206.

² NPh, p. 86.

³ Ibid.

⁴ « On demandera quelle unité demeure pour les philosophies. » (QPh, p. 13.)

formule semble prolonger cette prétention à l'universalité de la question, la première la dément immédiatement. On se demande ici qu'est-ce que *la* philosophie, et non ce que sont *les* philosophies, *une* philosophie, et moins encore *telle ou telle* philosophie. Mais voici que la réponse est *création de concepts*, c'est-à-dire, à chaque fois quelque chose de différent, dans chaque cas quelque chose de nouveau.

C'est sans doute pour cela qu'on a pensé qu'il s'agissait là d'une question ironique, et François Dosse rapporte même qu'elle a suscité l'hilarité générale des étudiants¹. Effectivement, étant donnée la réponse, la question paraît pour le moins « surprenante »². Déjà en 1962, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze déduisait que si on a une autre conception de l'essence, si on croit que l'essence renvoie dans chaque cas à une force qui s'approprie du phénomène, à une interprétation qui lui donne son sens, bref, si on considère que la détermination de l'essence renvoie dans chaque cas à un intérêt, la question pour déterminer cette essence ne peut consister à demander *qu'est-ce que ?*, mais doit demander *qui est-ce qui veut que ?*³. Plus tard, Deleuze fera sienne cette critique au platonisme et diversifiera la façon de demander : « Dès qu'il s'agit de mettre en mouvement la dialectique, la question *qu'est-ce que ?* fait place à d'autres questions, autrement efficaces et puissantes, autrement impératives : combien, comment, dans quel cas ? »⁴ Effectivement, dans le cadre d'un vitalisme, d'une pensée qui ne comprend pas l'essence comme éternelle et immuable mais comme temporelle et mouvante, d'une pensée qui ne cherche pas à déterminer ce qui permet d'identifier une chose, mais bien ce qui peut la différencier, la question qui amène à cette détermination ne peut plus avoir la forme *qu'est-ce que ?* Elle doit consister à demander *qui ?*, *comment ?*, *où ?* En fait, Deleuze le dira précisément de l'essence de l'idée ou concept, et non de l'essence en général : « Il n'est pas sûr que la question *qu'est-ce que ?* soit une bonne question pour découvrir l'essence ou l'Idée. Il se

¹ Dosse, F., *op. cit.*, p. 538. Se rapporter au cours à l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis du 3 juin 1980, archives sonores, BNF.

² Bouaniche, F., *op. cit.*, p. 257.

³ « Le sophiste Hippias n'était pas un enfant qui se contentait de répondre "qui", lorsqu'on lui demandait "ce que". Il pensait que la question *Qui ?* était la meilleure en tant que question, la plus apte à déterminer l'essence. Car elle ne renvoyait pas comme le croyait Socrate à des exemples discrets, mais à la continuité des objets concrets pris dans leur devenir... » (*NPh*, p. 87.) « La question : "Qui ? ", selon Nietzsche, signifie ceci : une chose étant considérée, quelles sont les forces qui s'emparent, quelle est la volonté qui la possède ? » (*Ibid.*) « Bien plus, quand nous posons la question : "Qu'est-ce que ? ", nous ne tombons pas seulement dans la pire métaphysique, en fait nous ne faisons que poser la question : *Qui ?*, mais d'une manière maladroite, aveugle, inconsciente et confuse. » (*Ibid.*)

⁴ *DR*, p. 243.

peut que des questions de type : *qui ?*, *combien ?*, *comment ?*, *où ?*, *quand ?*, soient meilleures – tant pour découvrir l'essence que pour déterminer quelque chose de plus important concernant l'Idée. »¹ Mais voilà que quand l'heure est venue de poser la question de l'idée en elle-même, c'est-à-dire, de l'idée de l'idée, du concept, on demande *qu'est ce que la philosophie ?*

Le problème s'approfondit quand on lit dans la première ligne de la conclusion : « Nous demandons seulement un peu d'ordre »². On a l'impression d'un appel à une restauration. « Parodie d'un discours politique » ?, peut-on se demander avec Pierre Montebello³. Arrivée la vieillesse⁴, le dernier ouvrage serait l'immense repentir d'une philosophie autrefois révolutionnaire, d'une critique intempestive. Cependant, si on se rapporte à la réponse, on retrouve une fois de plus la création. Et qu'est-ce que la création sinon le renversement de tout ordre, la résistance à toute restauration ? Bref, si on se borne à la réponse, la question semble ironique, et l'appel à l'ordre, une parodie. Mais inversement, si nous nous en tenons à la question, la réponse perd sa force et sa capacité pour définir la philosophie tout entière.

C'est pourquoi il faut assumer l'interrogation, et l'admettre avec cette forme précise ; la considérer, ni comme une ironie ni comme parodie, mais comme la « leçon ultime d'un parcours philosophique »⁵. Or comment est-il possible qu'à cette question corresponde cette réponse, qu'à ce genre d'interrogation corresponde cette définition ? Voilà le vrai problème de la conception de la philosophie de Deleuze. Il ne s'agit pas de demander ce qu'est, selon lui, la philosophie, mais comment on peut, en même temps, demander *qu'est ce que la philosophie ?* et répondre *création de concepts*. C'est entre la question et la réponse qu'émerge le problème de la conception de la philosophie, parce qu'il semblerait qu'il s'agisse d'une question sans réponse et d'une réponse sans question. Comment peut-on demander *qu'est ce que la philosophie ?* et répondre *création de concepts ?* Comment faut-il comprendre cette définition de la philosophie pour qu'elle puisse attribuer à la discipline une identité, à sa tradition, une unité, tout en conservant la

¹ *ID*, p. 131.

² *QPh*, p. 189.

³ Montebello, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008, p. 136.

⁴ « Peut-être ne peut-on poser la question *Qu'est-ce que la philosophie ?* que tard, quand vient la vieillesse... » (*QPh*, p. 7.)

⁵ Montebello, P., *op. cit.*, p. 136.

singularité de chaque philosophie ? C'est un problème historiographique et méthodologique. Historiographique : est-ce que l'histoire de la philosophie décrit une continuité ou au contraire une série de ruptures qui n'admet même pas le nom de « série » ? Méthodologique : comment faut-il comprendre la création pour qu'elle permette simultanément l'originalité et l'insertion dans une tradition ?

La difficulté atteint ensuite la définition elle-même : prolonge-t-elle l'histoire de la philosophie, s'inscrit-elle dans la tradition, ou bien rompt-elle avec elle à cause de son originalité ? Dans quelle mesure est-elle en elle-même créative et donc philosophique, puisque ceci se définit par cela ? Robert Maggiori affirme qu'on ne mesure pas encore à quel point Deleuze « a balayé » la définition de la philosophie¹. Or déjà Schelling admettait une certaine originalité pour l'exercice philosophique : « Les philosophes ont sur les autres cet avantage spécial d'être dans leur science aussi unis et d'accord que les mathématiciens (...) et de pouvoir cependant être chacun également original »². Puis une composante bergsonienne est indéniable, surtout quand Deleuze et Guattari se réfèrent à « une création continuée de concepts »³, en écho avec la célèbre formule bergsonienne *création continue d'incessante nouveauté*⁴. En 1901, par ailleurs, Bergson disait à la Société française de philosophie : « Philosopher consiste le plus souvent non pas à opter entre des concepts, mais à en créer »⁵. Et l'idée selon laquelle chaque philosophe a eu une intuition simple et originale à partir de laquelle s'est développé tout le système n'a pas d'autre sens⁶. Que dire ensuite de la résonance de la distinction kantienne entre connaissance *par concepts* et connaissance *par construction des concepts*⁷ ? Quelle différence y a-t-il, finalement, avec la définition que donne Alain Badiou, selon laquelle le philosophe est celui qui propose des énoncés singuliers⁸ ? Si on s'en tient à la définition de Deleuze et si on juge ironique la question *qu'est-ce que la philosophie ?*, la réponse *création de concepts* non seulement

¹ Dosse, F., *op. cit.*, p. 593.

² Schelling, F. W. J., « Leçons sur la méthode des études académiques », in *Philosophies de l'université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*, Paris, Payot, 1979, p. 89.

³ *QPh*, p. 13.

⁴ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 99.

⁵ Bergson, H., *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, p. 503. Puis en 1935 il écrivait à Floris Delattre : « J'appelle philosophe celui qui crée la solution, alors nécessairement unique, du problème qu'il a posé à nouveau » (*Ibid.*, p. 1528).

⁶ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 119.

⁷ Kant, E., *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, p. 604.

⁸ Badiou, A., *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, p. 7.

perd la capacité de constituer une tradition unitaire, mais aussi la possibilité de s'inscrire elle-même dans cette tradition. Il ne s'agit donc pas seulement de comprendre la définition de sorte qu'elle puisse attribuer à la philosophie une identité tout en conservant la singularité de chaque système, mais aussi de la comprendre de façon à ce qu'elle-même puisse être simultanément en continuité et en rupture avec l'histoire de la philosophie. C'est l'aspect performatif du problème : *dans quelle mesure la définition de philosophie fait ce qu'elle dit, est elle-même une création conceptuelle ?*

Dans le cas où la définition de la philosophie serait effectivement une définition originale et en totale rupture avec l'histoire de la philosophie, on voit mal comment elle pourrait en même temps rendre compte de cette histoire. La singularité n'entraînerait-elle pas du même coup un déficit d'universalité ? Le titre du livre de Éric Alliez est de ce point de vue suggestif : *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*¹. Se réfère-t-il à l'ouvrage de 1991 ? Ou bien à l'œuvre de Deleuze et Guattari ? C'est bien la question qui se pose : est-ce que l'ouvrage ne renvoie pas finalement à l'œuvre ? La question, dans ce cas, ne devrait pas être *qu'est-ce que la philosophie ?*, mais *qu'est-ce que notre philosophie ?* La réponse serait une projection de la propre philosophie, la conception du concept serait construite à partir des propres concepts, la conception de la création, élaborée à partir du procédé propre. C'est sans doute le cas de Bergson. Quelle philosophie a comme point de départ l'intuition d'un point simple si ce n'est celle qui construit l'ontologie d'une durée continue et une théorie des facultés où, justement, c'est l'intuition qui s'oppose à l'intelligence, comme la présentation de l'indivisible à la représentation du divisible ? C'est un problème qui touche à toute métaphilosophie : dans quelle mesure ne dépend-elle pas de la philosophie dont elle procède ? Dans la bibliographie deleuzienne, cette question a souvent pris une forme biographique et épistémologique : est-ce que Deleuze est un bon historien de la philosophie ? Projette-t-il sa philosophie dans les œuvres qu'il commente ou celle-là n'est-elle qu'une dérivation de celles-ci ? Selon l'alternative, le philosophe et l'historien ne pourraient pas coexister : nous devons céder ou bien l'originalité de la définition de la philosophie ou bien son universalité. Ou bien nous devons protéger le caractère novateur de la réponse, ou bien conserver l'aspect classique de la question.

¹ Alliez, É., *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, Cerf, 1993.

Le vrai problème, encore une fois, consiste donc à faire tenir ensemble question et réponse. L'une et l'autre se trouvent ainsi dans un état conflictuel de détermination réciproque. On peut certes rejeter la question en la considérant comme ironique ou parodique : la réponse perdra la possibilité de se prédiquer de toute la philosophie. Inversement, on peut croire qu'on est une fois de plus devant la même interrogation, une interrogation « on ne peut plus classique »¹ : dans ce cas, la réponse sera dépouillée de sa capacité à déterminer chaque philosophie comme unique, et à s'autodéterminer comme créative. Réciproquement, si la réponse est absolument originale et la création est une rupture radicale avec le passé, la question semble devoir être rejetée, en raison de sa recherche d'une identité. Et si la réponse est une réponse de plus parmi tant de réponses données par la tradition, c'est la question même qui perd sa capacité à se renouveler. Il faut les soutenir toutes les deux, dans un équilibre forcé, dans une tension pétrifiée. La question défie la réponse d'être classique ; la réponse défie la question d'être originale. La question doit rouiller la réponse par son ancienneté et la réponse doit raviver la question par sa modernité si on prétend affirmer l'unité de la philosophie et la multiplicité de ses exposants.

Chaque terme de la formule *création de concepts* pose une question majeure : *qu'est-ce* qu'un concept ? Qu'est-ce que la création ou *comment* créer de concepts ? *Quand* est-ce que la création est création de concepts et non d'autre chose ? *Quoi, comment, quand*, sont les trois questions majeures que pose la définition de la philosophie et qui renferment tous les problèmes posés. La première question, *qu'est-ce qu'un concept* ?, affirme déjà que le concept est l'élément de la philosophie. Or il n'est pas le seul. Il suffit de regarder la table de matières de *Qu'est-ce que la philosophie* pour en découvrir trois : le concept, certes, mais aussi ce que Deleuze et Guattari appellent le *plan d'immanence* et le *personnage conceptuel*. La question du *quoi* ne se réduit donc pas à la question de la définition du concept. Si nous voulons savoir de quoi se constitue une philosophie, il faut aussi comprendre ce que sont le plan d'immanence et le personnage conceptuel. Vu que Deleuze et Guattari envisagent ces trois figures comme *éléments*², leur définition renverra à une théorie des éléments qui comprendra sans doute une théorie du concept, mais aussi la

¹ Dosse, F., *op. cit.*, p. 538.

² *QPh*, p. 74.

présentation du plan d'immanence et du personnage conceptuel. La théorie des éléments ne concerne donc pas ici les représentations de l'entendement mais les pièces de la philosophie. Ce « saut » du philosophique au métaphilosophique impliquera sans doute des déplacements divers du criticisme kantien qu'à chaque fois nous essaierons de signaler.

Une théorie de la méthode devrait suivre la théorie des éléments. Mais de la même façon que la théorie du concept n'épuise pas la question du *quoi*, la question du *comment* ne saurait se réduire à une théorie de la méthode. D'un côté, Deleuze a toujours pris une distance par rapport au concept de méthode. Or ceci n'est pas trop important : méthode, exercice ou procédé, nous rencontrerons toujours une certaine opération formelle. Le plus important, c'est que, d'un autre côté, cette opération formelle n'épuise pas les mécanismes de la création. Qu'en est-il de sa matière ? Quels sont les matériaux de la création ? Après avoir restitué les opérations formelles qui sont à l'œuvre dans la production de concepts, nous montrerons comment celles-ci ont recours à la tradition philosophique, comment les concepts des philosophies du passé fournissent un matériau à la création, bref, comment la méthode se révèle aussi être une histoire de la philosophie. Finalement, la recherche des mécanismes et moyens de la création ne saurait être complète sans une interrogation sur les procédés discursifs à l'œuvre, le travail stylistique qui s'exerce sur la langue de la discipline. C'est pourquoi la théorie de la création, la deuxième partie de notre thèse, présentera trois chapitres : à la théorie de la méthode et à l'histoire de la philosophie va s'ajouter une réflexion sur le discours philosophique. Pourquoi faire précéder la théorie de la création de la théorie des éléments et non l'inverse ? Pourquoi commencer par les objets ou les fins de la création et non par les moyens ou les outils ? Le fait que la connaissance de ce qui est postérieur précède la connaissance de ce qui est antérieur, n'obéit pas ici à des motifs ontologiques ou gnoséologiques. De ce point de vue, les mécanismes et les éléments sont co-originaires. Tout élément renvoie aux instruments de sa confection, et ces instruments ne s'exercent jamais sur le vide mais sur une matière conceptuelle. Si la théorie des éléments précède la théorie de la création, c'est simplement pour des raisons heuristiques, parce qu'il est toujours plus facile de comprendre la fonction d'un outil si on sait déjà à quoi il s'applique. Cela dit, vu que les éléments et leurs mécanismes sont co-originaires, la théorie des éléments fera office d'exemple anticipé de la théorie de la création, et celle-ci renverra constamment à celle-là pour illustrer ses propos.

La question du moment de la philosophie, *quand est-ce qu'on crée des concepts ?*, n'a pas avec la question du *quoi* et du *comment* la même relation qu'elles ont entre elles. Les éléments de la philosophie et les mécanismes de la création se présupposent réciproquement et seule l'analyse peut les isoler. Or ni les éléments de la philosophie, ni les moyens de leur élaboration ne supposent les causes ou raisons qui poussent le philosophe à créer des concepts. En ce sens, la circonstance de la philosophie renvoie, non pas à une interrogation indépendante, mais à une considération de tout le procès créatif du point de vue de son commencement. C'est pourquoi elle sera présentée dans un appendice qui aura la fonction d'intégrer dans un procès unique et dynamique les éléments et les instruments, d'abord considérés isolément et d'un point de vue statique.

Interroger la philosophie de Deleuze à partir de trois questions et d'un noyau problématique conduit à appréhender ses œuvres de manière thématique. Cependant, cela n'exclut pas une considération chronologique lorsqu'elle est nécessaire : quand une notion change de sens, quand elle le conserve, quand il faut montrer la constance d'une inquiétude ou l'origine d'un problème. En fait, les éléments de la philosophie et les mécanismes de la création présentent dans l'œuvre de Deleuze un statut très différent. Si les premiers sont l'objet d'une théorie qui atteint une expression achevée dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, les deuxièmes concernent plutôt des commentaires, remarques, digressions, entretiens qui, certes, traversent toute l'œuvre deleuzienne, mais qui n'arrivent pas à se constituer comme doctrine. Cette différence de statut n'est évidemment pas sans conséquences sur la propre méthode du commentateur. Tandis que la théorie des éléments doit être *restituée* et présente des problèmes d'interprétation (comment comprendre tel ou tel terme ?), de confrontation (est-ce que la théorisation des éléments est cohérente avec un emploi antérieur ou postérieur à ceux-ci ?) et de périodisation (établissement des étapes dans la gestation de la théorie), la théorie de la création doit être *dégagée* et assigne aux différents développements de Deleuze le statut de pistes ou d'indications à partir desquelles le commentateur pourra formuler et confronter ses hypothèses. Pour la restitution et la construction de l'une et de l'autre théorie, nous avons procédé à une analyse interne du *corpus* deleuzien dans sa totalité. Certes, il y a des œuvres ou des sections spécifiquement consacrées à nos questions, telles que *Qu'est-ce que la philosophie ?*, le troisième chapitre

de *Différence et répétition* ou l'entretien « Sur la philosophie ? »¹. Mais à partir du moment où les questions métaphilosophiques parcourent toute l'œuvre et où les indices pour construire certains points de cette conception de la philosophie sont épars, le commentateur se voit dans l'obligation de considérer toute l'œuvre de façon à ne manquer aucun élément et à l'éclairer tout entière de ce point de vue spécifique. Les détours occasionnels par les sources de Deleuze (Spinoza, Kant, Bergson, Hegel, Nietzsche) et des philosophies contemporaines (Foucault, Derrida, Badiou) nous ont servi pour révéler à partir de quels concepts traditionnels certains concepts de la conception deleuzienne de la philosophie ont été construits, et pour déterminer à quel point certaines idées de Deleuze font partie d'un air du temps. Dans les deux cas, il s'agit de mesurer l'originalité de la métaphilosophie deleuzienne. La bibliographie secondaire, finalement, remplira trois fonctions : une fonction d'éclaircissement là où les développements de Deleuze sont ambigus, obscurs ou inachevés ; une fonction polémique, quand un sujet admet plusieurs interprétations ; et finalement une fonction problématisante, puisque c'est souvent de cette diversité de lectures qu'émergent les problèmes que pose la formule *création de concepts*.

¹ *PP*, p. 185.

PREMIERE PARTIE
THEORIE DES ELEMENTS

CHAPITRE PREMIER

THEORIE DU CONCEPT

1. Sa fonction

La description du concept dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* commence d'une manière assez simple et intuitive : c'est une façon de mettre en ordre les idées. « De Platon à Bergson, on retrouve l'idée que le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recouplement. (...) C'est seulement à cette condition qu'il peut sortir du chaos mental (...). »¹ Nous ne savons pas encore ce qu'est le chaos, ce qu'est l'ordre, comment y parvenir, mais il n'est pas nécessaire de le savoir pour admettre ce point de départ suffisamment évident selon lequel le concept est une sorte de mise en ordre.

Or si nous demeurons à ce niveau de simplicité et d'intuitivité, l'élément de la philosophie, le concept, ne pourra pas être distingué de celui de la science, la *fonction*, ni de celui de l'art, l'*affect* ou *percept*. En effet, « ce qui définit la pensée, les trois grandes formes de la pensée, l'art, la science et la philosophie, c'est toujours affronter le chaos »². La différence entre les éléments apparaît quand nous demandons comment le concept affronte le chaos. Mais en même temps la définition devient extrêmement technique : le concept « renvoie à un chaos rendu consistant »³ ; il « donne une consistance au virtuel »⁴. Comment le concept se distingue-t-il donc de la fonction ? Si le premier donne une

¹ *QPh*, p. 21.

² *QPh*, p. 186.

³ *QPh*, p. 196.

⁴ *QPh*, p. 112.

consistance au virtuel, la deuxième lui donne « une référence qui l'actualise »¹. L'élément de l'art, de son côté, réalise la sensation dans le matériau et fait passer le matériau dans la sensation².

Qu'est-ce que veut dire : « le concept donne une consistance au virtuel »? Il faut comprendre les deux composantes de la définition : qu'est-ce que le *virtuel*, et que signifie lui donner une *consistance*. Or dans la mesure où l'explication de ce qu'est le virtuel implique sa distinction avec ce qui, jusqu'ici, semble se présenter comme sa contrepartie, l'*actuel*, et dans la mesure où le concept se définit à partir du virtuel et la fonction, à partir de l'actuel, l'exposition permettra en même temps de commencer à rendre compte de la différence entre les deux éléments³. Peut-on dire la même chose par rapport à l'élément de l'art ? En principe, ce ne semble pas être le cas, puisque la définition de l'affect ou percept n'est pas construite en parallèle avec les définitions du concept et de la fonction, selon les mêmes termes. Une tâche supplémentaire consistera donc à révéler la convertibilité des termes des deux premières définitions dans les termes de la troisième.

a. Le virtuel

Aussi bien dans les premières occurrences de la notion de virtuel (1969)⁴ que dans les dernières (1995)⁵, Deleuze renvoie en bas de page à l'œuvre de Bergson, en ajoutant dans le premier cas que Bergson est celui qui invoque cette notion le plus constamment. Comment fonctionne la notion chez Bergson ? Tout au long de l'œuvre, elle caractérise le mode d'être de certains éléments : de la multiplicité qualitative⁶, du souvenir à l'œuvre dans la perception ou dans la remémoration à l'état normal⁷, du souvenir du présent à l'œuvre dans le cas pathologique de la fausse reconnaissance⁸, des éléments d'une tendance évolutive – la fixité du végétal ou le mouvement de l'animal⁹, par exemple –, de l'action

¹ *Ibid.*

² *QPh*, p. 182-183.

³ On dit bien *commencer* parce que la différence entre les deux éléments dépend aussi de la différence entre la consistance et la référence, ce qui sera abordé dans la section 5.

⁴ *DR*, p. 274.

⁵ *D*, p. 180-183.

⁶ Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2003, p. 63.

⁷ Bergson, H., *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1997, p. 148.

⁸ Bergson, H., *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2003, p. 146.

⁹ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003, p. 119.

qui va s'accomplir dans la démarche utile¹. Quel est ce mode d'être ? À quelle dimension appartiennent les phénomènes énumérés ? Quelle est la distinction de base sur laquelle s'appuie la distinction entre le virtuel et l'actuel ? De la multiplicité, Bergson dira qu'elle peut être de deux espèces : celle des « objets matériels », et celle des « états purement affectifs de l'âme »² ; du procès qui concerne le souvenir dans la perception ou remémoration normale, qu'il s'agisse d'une « matérialisation » ou « incarnation »³ ; du souvenir dans le cas de la fausse reconnaissance, qu'il ne faut pas l'expliquer en appliquant au monde mental « une loi d'attraction analogue à celle qui gouverne le monde des corps »⁴ ; des éléments d'une tendance, qui ne sont pas comparables « à des objets juxtaposés dans l'espace, mais à des états psychologiques »⁵ ; et de l'action naissante, qu'elle est le « concomitant matériel » de l'activité de l'esprit⁶. La distinction de base sur laquelle s'appuie la distinction entre le virtuel et l'actuel, est la distinction entre l'esprit et la matière. *Virtuel* est un des adjectifs qui, dans la prose variée bergsonienne, contribuent à développer le champ lexical de l'esprit.

Or pourquoi Deleuze retient-il cependant celui-ci et non pas justement celui d'« esprit » ? Cela s'explique, d'un côté, à partir des commentaires sur Bergson. Tout d'abord, Deleuze cherche à éviter le psychologisme. Après avoir cité le début du troisième chapitre de *Matière et mémoire* où il s'agit de l'insertion du souvenir virtuel dans la perception actuelle, il affirmera :

« Une interprétation trop psychologique du texte doit être évitée. (...) Nous sautons réellement dans l'être, dans l'être en soi, dans l'être en soi du passé. Il s'agit de sortir de la psychologie. Il s'agit d'une Mémoire immémoriale ou ontologique. C'est seulement ensuite, une fois le saut fait, que le souvenir va prendre peu à peu une existence psychologique : "de virtuel il passe à l'état actuel..." Nous avons été le chercher là où il est,

¹ Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003, p. 335.

² Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. cit., p. 63 et 65.

³ Bergson, H., *Matière et mémoire*, éd. cit., p. 147.

⁴ Bergson, H., *L'énergie spirituelle*, éd. cit., p. 144.

⁵ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, éd. cit., p. 119.

⁶ Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. cit., p. 335.

dans l'Être impassible, et nous lui donnons peu à peu une incarnation, une "psychologisation". »¹

Le virtuel est une dimension de l'être, plutôt que du sujet, le Passé comme élément propre, passé pur ou passé en général. Or pourquoi donc ne pas parler de *passé* ? Parce que, deuxièmement, il s'agit d'éviter une antériorité :

« Nous croyons qu'un présent n'est passé que lorsqu'un autre présent le remplace. Pourtant réfléchissons : comment un nouveau présent surviendrait-il, si l'ancien présent ne passait en même temps qu'il *est* présent ? Comment un présent quelconque passerait-il, s'il n'était passé *en même temps* que présent ? Jamais le passé ne se constituerait, s'il ne *s'était* constitué d'abord, en même temps qu'il a été présent. Il y a là comme une position fondamentale du temps, et aussi le paradoxe le plus profond de la mémoire : le passé est "contemporain" du présent qu'il *a été*. (...) Le passé et le présent ne désignent pas deux moments successifs, mais deux éléments qui coexistent. »²

De la même façon, le virtuel ne précède pas l'actuel, mais lui est contemporain. Cette caractéristique conduit Deleuze à laisser aussi de côté un troisième candidat, le *possible*. Elle n'est pas la seule, cependant ; il s'agit aussi d'éviter une certaine ressemblance entre le virtuel et l'actuel. En effet, raisonne Deleuze en suivant Bergson, nous avons l'habitude de croire que le possible précède le réel et lui ressemble. Mais le virtuel coexiste avec l'actuel, bien qu'il y ait entre les deux une différence de nature. Enfin la confusion du virtuel avec le possible entraînerait une troisième conséquence, probablement la plus grave aux yeux de Deleuze, le fait que le virtuel s'opposerait au réel, et perdrait ainsi son poids, son statut ontologique.

« Le seul danger, en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible. Car le possible s'oppose au réel ; le processus du possible est donc une "réalisation". Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. »³

¹ B, p. 51-52.

² B, p. 53-54.

³ DR, p. 272-273.

Si Deleuze choisit le terme « virtuel », c'est donc pour arracher l'esprit au sujet, pour en faire une dimension aussi objective et présente que la dimension matérielle, bien que différente par nature, mais surtout, pour en faire une dimension aussi réelle. En fait, la formule qui reviendra sans cesse pour définir le virtuel sera une formule empruntée à Proust : *réel sans être actuel*¹.

D'un autre côté, l'élection du terme s'explique aussi à partir de l'œuvre de Bergson. Le fait que sa prose soit variée n'implique pas que ses expressions soient synonymiques. Au contraire, il s'agit toujours de termes techniques choisis avec précision. Quelle est, dans l'œuvre de Bergson, la particularité de « virtuel » ? Il intervient toujours, non pas quand il s'agit de la différence de nature entre deux dimensions prises séparément, mais quand il s'agit du procès qui nous fait passer graduellement de l'une à l'autre : de la construction du nombre par l'addition des unités qui le composent² ; de l'apparition du souvenir qui « comme une nébulosité qui se condenserait, de virtuel il passe à l'état actuel »³ ; de la dissociation ou différenciation de l'élan original dans les tendances évolutives⁴ ; de l'accomplissement de l'action⁵. Le virtuel, c'est l'esprit au moment juste de son insertion dans la matière ; l'actuel c'est la matière comme point limite d'un esprit en procès de contraction. Si Deleuze choisit le terme « virtuel », c'est parce que Bergson l'emploie pour exprimer le point où l'esprit devient presque palpable, presque visible, tangible, et non pour décrire une dimension dans son autonomie. « On fait fausse route quand on étudie les fonctions de représentation à l'état isolé, comme si elles étaient à elles-mêmes leur propre fin, comme si nous étions de purs esprits, occupés à voir passer des idées et des images. »⁶ Voilà un des passages où c'est Bergson lui-même qui, à l'instar de Deleuze, exprime sa méfiance par rapport au terme « esprit », celui-ci impliquant le risque de faire disparaître la même réalité qu'il désigne.

Le détour par l'œuvre de Bergson et les commentaires de Deleuze permettent de comprendre, d'abord, que le virtuel c'est le spirituel ; puis, que si Deleuze a recours à ce terme en particulier, c'est parce qu'une conception particulière de l'esprit est en jeu.

¹ P, p. 73-74 ; B, p. 99 ; DR, p. 269 ; ID, p. 250.

² Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. cit., p. 62-63.

³ Bergson, H., *Matière et mémoire*, éd. cit., p. 148.

⁴ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, éd. cit., p. 119.

⁵ Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. cit., p. 335.

⁶ Bergson, H., *L'énergie spirituelle*, éd. cit., p. 144.

Premièrement, il ne s'agit pas de l'esprit subjectif de la psychologie, mais de l'esprit objectif de l'ontologie. Comme chez Bergson, c'est un *mode* d'être¹. « Le virtuel doit même être défini comme une stricte partie de l'objet réel – comme si l'objet avait une de ses parties dans le virtuel, et y plongeait comme dans une dimension objective. »² De même que l'attribut Pensée chez Spinoza par rapport à la Substance, le virtuel sera une dimension de l'être. C'est pourquoi il faut encore le distinguer aussi bien du passé que du possible : en tant que dimension du réel, il est contemporain et non antérieur à l'actuel, comme le sont en principe le possible par rapport au réel, et le passé par rapport au présent. Ensuite, le virtuel ne doit pas être conçu comme le miroir ou le reflet du monde. Une fois de plus, contrairement à la relation supposée entre le possible et le réel, le virtuel ne ressemble pas à l'actuel. Comme chez Bergson, le possible présente une différence de nature avec l'actuel. Finalement, ce que Deleuze cherche surtout à éviter, c'est une perte de réalité. Étienne Souriau exprimait le même souci :

« Le mot d'âme sonne assez bizarrement à des oreilles philosophiques modernes. Quand on l'entend prononcer, on croit moins assister à l'irruption de la métaphysique qu'à celle plutôt du langage des littérateurs et des poètes. Eux-mêmes les philosophes de philosophie générale l'évitent, lui préférant ses succédanées les plus subtils. »³

Dans la mesure où Souriau même s'exprime en termes de « virtualité » et de « consistance », il peut bien être considéré comme une source de la stratégie stylistique de Deleuze⁴. Il est remarquable en effet de voir comment ce dernier évite le mot « esprit » dans les commentaires de Bergson, alors que Bergson inaugurait *Matière et mémoire* en écrivant : « Ce livre affirme la réalité de l'*esprit*, la réalité de la matière, et essaie de déterminer le rapport de l'un à l'autre (...) »⁵. En revanche, c'est de la « durée » que Deleuze va prédiquer systématiquement la virtualité et lui opposer la matière⁶. Mais, pour parler avec Canguilhem, nous devons en finir avec « cette accusation de métaphysique, et

¹ *ID*, p. 38 et 62.

² *DR*, p. 269. Voir aussi *D*, p. 179.

³ Souriau, É., *Avoir une âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 1.

⁴ Cependant il ne faut pas oublier les grandes différences qui séparent les deux conceptions de l'esprit. Chez Souriau, l'esprit est toujours subjectif, intérieur et substantiel. (Voir *op. cit.*, p. 3 et 18-19.)

⁵ Bergson, *Matière et mémoire*, éd. cit., p. 1. C'est nous qui soulignons.

⁶ *ID*, p. 36-37, 62 et 65.

donc de fantaisie »¹, et assumer le risque que le philosophe ne peut qu'éviter : le virtuel c'est l'esprit, mais un esprit bien réel et objectif. En effet, comment un bergsonien devait-il parler pour éluder l'accusation de spiritualisme et un anti-hégélien pour parler d'un esprit objectif, sans lui enlever toute sa positivité, sans le faire passer par le mouvement de la négation ? Il ne pouvait qu'avoir recours à un autre mot – un autre concept au fond : le virtuel.

Les mêmes choix, les mêmes décisions, la même stratégie sont à l'œuvre dans l'appropriation de la philosophie stoïcienne. En effet, si chez les stoïciens, un ordre de causes correspond aux corps et à leurs mélanges, et l'autre aux effets de cette interaction, aux incorporels, on aura le réflexe de superposer la distinction stoïcienne à la deleuzienne entre virtuel et actuel. Or Émile Bréhier, la source majeure de Deleuze quant à la théorie des incorporels², ne s'abstient pas d'attribuer à la physique « un aspect éminemment spirituel »³. Aucune trace de cette appellation dans l'œuvre de Deleuze qui, empruntant toute une rhétorique (l'événement n'existe pas, mais « insiste » ou « subsiste » ; il n'appartient pas à l'être mais à la « surface » de l'être), jusqu'aux exemples (le scalpel tranche la chair, mais « être tranché » c'est un événement incorporel), refuse le terme « esprit ».

La notion de virtuel exprime donc tout l'effort de Deleuze pour donner une pleine réalité à une dimension non matérielle de l'être, pour donner à son existence la même certitude que, de manière justifiée ou non, nous attribuons à celle des corps. Elle exprime tout l'effort pour « supprimer l'opposition entre fécondité des corps et stérilité de l'esprit »⁴. En fait, si les occurrences du terme « esprit » chez Deleuze sont assez rares, on constate à plusieurs reprises que ce qu'il désigne est doué d'une pseudo-matérialité. Ainsi, quand, se référant aux corps d'une société, Deleuze et Guattari remarquent qu'on peut donner au terme « corps » le sens le plus général, ils ajoutent « les âmes sont des corps »⁵ ; interprétant la communion avec le Christ, ils affirment qu'il s'agit d'un mélange entre des corps « proprement spirituels, non moins "réels" »⁶ ; et quand Deleuze présente

¹ Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2006, p. 200.

² Voir par exemple *LS*, p. 14-15 ou *MP*, p. 109.

³ Bréhier, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1997, p. 6.

⁴ Montebello, P., *op. cit.*, p. 22.

⁵ *MP*, p. 102.

⁶ *MP*, p. 103.

l'apprentissage comme un « dressage de l'esprit », l'exemple qu'il offre est celui de la nage¹. Cette considération de l'esprit en termes matérialistes a conduit certains commentateurs à s'exprimer en termes d'une matérialité du virtuel², ou d'une matérialité incorporelle³, non sans timidité, et sans introduire les mots que le philosophe a évités. En réalité, dans chaque cas, ce qui se trouve à l'œuvre n'est pas une timidité, mais une autre conception de l'esprit. Et il est vrai qu'il vaut probablement mieux abandonner la notion, tant d'ajustements étant nécessaires. Mais, d'autre part, si nous ne savons pas par rapport à quoi se font les ajustements, il est impossible de comprendre la nouveauté.

Qu'est ce que cela veut dire donc, que le concept donne une consistance au virtuel ? Comment comprendre qu'il rend consistant un chaos virtuel ? Et quelle est la différence avec la fonction, qui donne au virtuel une référence qui l'actualise, et avec l'affect, qui réalise la sensation dans le matériau et fait passer le matériau dans la sensation ? Nous ne savons pas encore en quoi consiste le fait de donner de la consistance, ou d'attribuer une référence. Par rapport à ce point, nous devons donc retourner au point de départ, à une compréhension d'ordre général et pré-technique. Mais comme nous savons déjà ce que sont le virtuel et l'actuel, nous sommes en mesure de comprendre partiellement quelle est la fonction du concept et quelle est sa différence avec la fonction des sciences et l'affect de l'art. Si les trois éléments mettent en ordre le chaos, la philosophie le met en ordre comme esprit, la science, comme matière, et l'art, selon une longue tradition, comme matière spiritualisée ou esprit matérialisé. En effet, à partir du moment où nous avons défini le virtuel et l'actuel, la définition de l'affect ne semble pas si asymétrique par rapport à celles du concept et de l'affect. Matérialiser la sensation ou faire passer le matériau dans la sensation ne veut pas dire autre chose que l'exhibition du virtuel dans l'actuel ou le fait de conférer à l'actuel la densité du virtuel. C'est ce que fait Artaud avec la notion de corps sans organes selon Anne Sauvagnargues : il rend le virtuel sensible sous l'actuel⁴. De son côté, Deleuze l'affirme littéralement dans son livre sur Proust :

¹ DR, p. 214-215.

² Alliez, É., « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998, p. 49.

³ Foucault, M., « *Theatrum philosophicum* », in *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 947.

⁴ Sauvagnargues, A., *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2006, p. 90.

« Comment l'essence s'incarne-t-elle dans l'œuvre d'art ? (...) Elle s'incarne dans les matières. Mais ces matières sont ductiles, si malaxées qu'elles deviennent entièrement spirituelles. Ces matières, sans doute sont-elles la couleur pour le peintre, le son pour le musicien, le mot pour l'écrivain. »¹

Il semblerait qu'avec le cinéma et la sculpture, la liste des arts soit presque complète. Et voici que, du premier, Deleuze dira : « C'est par le corps (...) que le cinéma noue ces noces avec l'esprit, avec la pensée »²; et de la deuxième : « Si la ressemblance peut hanter l'œuvre d'art, c'est parce que la sensation ne se rapporte qu'à son matériau : elle est le percept ou l'affect du matériau même, (...) le geste de terre cuite, l'élan de métal »³. Les expressions si univoques du champ esthétique, d'un côté, confirment la convertibilité du virtuel au spirituel et de l'actuel au matériel ; et, de l'autre, ce faisant, elles permettent de comprendre le parallélisme subjacent dans les définitions de l'affect ou percept, la fonction et le concept. Ce parallélisme est beaucoup plus évident quand Deleuze et Guattari définissent les éléments en termes de vitesse. « La philosophie demande comment garder les vitesses infinies tout en gagnant de la consistance, en donnant *une consistance propre au virtuel* » ; « la science a tout une autre manière d'aborder le chaos, presque inverse : elle renonce à l'infini, à la vitesse infinie, pour gagner une consistance capable d'actualiser le virtuel »⁴ ; « l'art veut créer du fini qui redonne l'infinie »⁵. La symétrie des définitions étant explicite dans ce cas, nous n'avons qu'à demander ce qu'est la vitesse infinie. Or qu'est-ce qu'elle pourrait être sinon la vitesse de la pensée, de l'esprit ? La vitesse des corps pourra être énorme, immense, indéfinie, mais jamais infinie, ce qui est la marque d'une différence de nature, un saut vers une dimension où même la notion de vitesse n'est plus fidèle à moins qu'on la comprenne dans un autre sens. « On invoquera la vitesse de la lumière, le zéro absolu, le quantum d'action, le Big Bang : le zéro

¹ *P*, p. 60.

² *C2*, p. 246: Voir aussi *DRF*, p. 264 : « C'est quelque chose de bizarre qui m'a frappé dans le cinéma : son aptitude inattendue à manifester, non pas le comportement, mais la vie spirituelle ».

³ *QPh*, p. 156.

⁴ *QPh*, p. 112.

⁵ *QPh*, p. 186.

absolu des températures est de – 273, 15 degrés ; la vitesse de la lumière, 299 796 km/s », on ne sortira pas de la dimension de l'« existence » et l'« actualité physique »¹.

Mise en ordre d'une virtualité, d'une actualité et d'une actualité capable d'exhiber la virtualité, la philosophie, la science et l'art sont trois façons d'affronter le chaos. *Cerveau*, appelleront Deleuze et Guattari la jonction des trois activités².

b. La consistance

Après la détermination de ce que veut dire que le chaos soit virtuel et que le concept conserve cette virtualité au moment de le mettre en ordre, il faut analyser la deuxième composante de la définition du concept, la manière dont le chaos est mis en ordre, ce que Deleuze et Guattari appellent « donner de la consistance ». Qu'est-ce qu'attribuer une consistance au virtuel lors de la mise en ordre du chaos ? Sans doute convient-il de commencer par le point de départ : le chaos.

Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* le chaos est défini ainsi :

« Une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas davantage. (...) Ce sont des vitesses infinies qui se confondent avec l'immobilité du néant incolore et silencieux qu'elles parcourent, sans nature ni pensée. »³

La présentation fait penser à la description du donné dans *Empirisme et subjectivité* : « Qu'est-ce que le donné ? C'est, nous dit Hume, le flux du sensible, une collection d'impressions et d'images, un ensemble de perceptions. C'est l'ensemble de ce qui apparaît, l'être égal à l'apparence, c'est le mouvement, le changement, sans identité ni loi. »⁴ La ressemblance des passages, qui ne concerne pas seulement les contenus mais qui va jusqu'au rythme de la phrase, permet de déduire que la fonction du concept ne sera sans doute pas la même, mais qu'elle sera l'équivalente aux principes d'association. En fait, quelques lignes après le passage qui présente le chaos, on lira : « Nous demandons

¹ *QPh*, p. 113.

² *QPh*, p. 196.

³ *QPh*, p. 189.

⁴ *ES*, p. 92-93.

seulement que nos idées s'enchaînent suivant un minimum de règles constantes, et l'association des idées n'a jamais eu d'autre sens (...)»¹. Il devient donc possible d'affirmer, avec un terme anachronique par rapport à Hume, mais dont Hume est peut-être l'antécédent principal, que donner de la consistance c'est *constituer*, constituer l'expérience. La traduction se légitime encore quelques lignes plus loin avec une citation de la *Critique de la raison pure* :

« Il n'y aurait pas un peu d'ordre dans les idées s'il n'y en avait aussi dans les choses ou état de choses, comme un anti-chaos objectif : "Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd..., mon imagination ne trouverait pas l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge". »²

Cette constance surprenante entre le premier livre de Deleuze et l'un des derniers se complète par une référence à Kant qui précède de façon immédiate la description du donné : « De la philosophie en général, écrit Deleuze, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. »³ Tous ces passages suggèrent donc que l'expression « donner de la consistance » doit se comprendre à la façon d'une constitution, au sens kantien. C'est pourquoi Bouaniche écrira : « Ce que Deleuze va retenir de cette conception kantienne, tout en la rejouant à sa manière, c'est que l'Idée ne renvoie pas à un ensemble de données empiriques et actuelles, mais à un au-delà de l'expérience sensible, où sont situées les conditions transcendantales »⁴. D'ailleurs, occasionnellement, on verra Deleuze et Guattari assimiler la consistance à la réalité : « Un concept est un ensemble de variations inséparables qui (...) recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance (réalité) »⁵.

Si la première composante de la définition du concept doit se comprendre à partir de Bergson, la deuxième doit se comprendre à partir de Kant. Le virtuel, c'est la conception deleuzienne de l'esprit. Donner de la consistance, c'est la conception deleuzienne de la

¹ *QPh*, p. 189.

² *QPh*, p. 189-190.

³ *ES*, p. 92.

⁴ Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 115.

⁵ *QPh*, p. 196.

constitution. Or si nous connaissons déjà les raisons qui poussent Deleuze à remplacer la notion d'esprit par celle de virtuel (la pleine réalité, l'objectivité, la contemporanéité avec la matière), il est nécessaire d'examiner pourquoi il abandonne celle d'une constitution proprement dite, comment il la « rejoue », pour reprendre les termes de Bouaniche, c'est-à-dire, quelles sont les différences avec un criticisme classique par rapport au procès de configuration du réel, de mise en ordre du donné.

c. Différences avec le criticisme

Un empirisme élargi

La première différence est immédiatement déductible de la composition des deux notes du concept : la consistance et la virtualité. En effet, à partir du moment où ce qui reçoit une consistance, ce qui est constitué, c'est le virtuel, se creuse un abîme entre le criticisme kantien ou celui qu'on peut projeter rétroactivement sur Hume, et celui de Deleuze. L'expérience constituée, la réalité configurée par le concept philosophique, n'est pas une réalité observable, donnable à l'intuition kantienne, mais une réalité proprement virtuelle.

Certes, aussi bien dans son commentaire de Hume que dans son commentaire de Kant, Deleuze a déjà l'intention d'élargir l'expérience. Dans *Empirisme et subjectivité* on trouve la thèse selon laquelle les principes d'association n'épuisent pas l'instance constitutive, selon laquelle le sujet ne se réduit pas au sujet de la connaissance. Les principes d'association ne coexistent pas seulement avec ceux de la passion, groupés sous un principe d'utilité, mais ils en dépendent¹. Et « l'association d'idées ne définit pas un sujet connaissant, mais au contraire un ensemble de moyens possibles pour un sujet pratique dont toutes les fins réelles sont d'ordre passionnel, moral, politique, économique »².

De même, dans *La philosophie critique de Kant*, Deleuze rappellera que le système critique dépasse la *Critique de la raison pure* et montrera comment les phénomènes ne se constituent pas seulement comme objets, mais comme objets beaux, par exemple. À chaque

¹ *ES*, p. 117 et 137.

² *ES*, p. 138.

faculté en tant qu'intérêt de la raison (intérêt spéculatif, moral ou sentiment de plaisir et douleur) va correspondre une faculté en tant que source de représentations (sensibilité, entendement, raison). Et selon que nous nous plaçons dans un intérêt, la relation entre les facultés prises dans le deuxième sens sera différente : la sensibilité et la raison seront subordonnées à l'entendement dans le cas de l'intérêt spéculatif ; l'entendement et la sensibilité seront subordonnés à la raison dans le cas de l'intérêt moral. Le réel sera triplement constitué, spéculativement, moralement et esthétiquement ; les phénomènes seront déterminés comme objets, objets beaux, objets de bien.

Cependant, même s'il y a tout un ordre pratique chez Hume, celui-ci n'a pas lieu hors des limites imposées par les principes d'association à l'expérience ; et même s'il a lieu pour quelque chose comme la bonne volonté ou la beauté dans le système critique, c'est toujours au sein d'un monde délimité par la raison spéculative. En termes deleuziens, l'instance constituée sera toujours actuelle, même si le sujet n'est pas seulement sujet connaissant. Or dans le cas de Deleuze, avec la constitution d'une instance virtuelle, l'expérience acquiert une nouvelle dimension, non observable, ou observable d'une autre façon : la face spirituelle du réel. C'est pourquoi le concept doit éventuellement être distingué du principe d'association :

« Un concept, n'est pas un ensemble d'idées associées (...). Les idées ne sont associables que comme images, et ne sont ordonnables que comme abstractions ; pour atteindre au concept, il faut que nous dépassions les unes comme les autres, et que nous atteignions *le plus vite possible* à des objets mentaux déterminables comme êtres réels. »¹

On remarque que si l'empirisme transcendantal de Deleuze doit se comprendre à partir du criticisme kantien et de son antécédent humien, il doit aussi être rapporté à l'empirisme élargi de Bergson. Que signifie cet empirisme élargi ? Un élargissement de l'expérience. Voilà donc une première approximation, provisoire et encore trop rudimentaire², de ce que signifie *empirisme transcendantal* : élargissement de l'expérience à une dimension virtuelle.

¹ *QPh*, p. 195.

² L'approximation ne sera complétée que dans l'appendice.

La conception deleuzienne de l'esprit, cette conception qui essayait d'attribuer à l'esprit une pleine réalité, se voit ainsi accomplie par le concept philosophique. C'est parfaitement cohérent : comment attribuer à l'esprit la même réalité, la même *consistance* qu'à la matière, si ce n'est avec un élément dont la fonction est justement de donner de la consistance ? Si le concept philosophique « donne une consistance » et ne « constitue » pas, c'est parce que ce qu'il s'agit de constituer est d'ordre virtuel. La première différence avec le criticisme classique justifie ainsi l'astuce lexicale. Deleuze et Guattari disent que le concept « donne une consistance » parce que ce qu'il configure en manque, parce que ce qu'il met en ordre, c'est une face virtuelle du réel, aussi réelle que l'actuelle. C'est aussi pour cela qu'on se réfère au mouvement de la pensée en termes de *vitesse*, une unité de mesure que, littéralement, nous ne pouvons employer que pour le déplacement des corps ; et c'est pour cela qu'on baptise *cerveau*, la jonction de la philosophie, la science et l'art. « Le cerveau est l'*esprit* même. »¹ Il faut faire attention au fait qu'il s'agit ici de l'instance virtuelle constitutive, et non de l'instance virtuelle constituée. Mais laissons cela de côté un moment et demandons-nous pourquoi on appelle « cerveau » l'esprit. C'est le geste d'un matérialisme, affirme Antonio Negri². Mais d'un matérialisme de l'incorporel, du virtuel, comme le disaient Foucault et Alliez. Si on nomme « cerveau » l'esprit et si on parle de la « vitesse » de ses mouvements, c'est parce que le concept philosophique est déjà à l'œuvre, en train de constituer l'esprit de façon à le rendre presque visible, presque tangible³, à le réaliser, en lui attribuant de la consistance.

De la philosophie critique à un criticisme métaphilosophique

Ce qui réalise l'esprit, ce qui le constitue en lui donnant une consistance équivalente à celle de la matière, c'est sans doute le concept. Mais pas n'importe quel concept : le concept *philosophique*, le concept en tant qu'élément de la philosophie. Voilà une deuxième différence avec le criticisme kantien, peut-être antérieure aux autres et sans doute plus déterminante par rapport à la caractérisation de la philosophie. En effet, entre le

¹ *QPh*, p. 198. Puis « âme », dans la p. 199.

² Negri, T., « Qu'est-ce que la philosophie ? », in *Futur antérieur*, n° 8, hiver 1991, p. 456.

³ Nous empruntons le terme à Guattari : « Toutes les disciplines auront à conjoindre leur créativité pour conjurer les épreuves de barbarie, d'implosion mentale, de spasme chaotique, qui se profilent à l'horizon et pour les transformer en richesses et jouissances imprévisibles, dont les promesses, au demeurant, sont tout aussi tangibles » (*Chaosmose*, éd. cit., p. 187).

criticisme kantien et le deleuzien il y a une différence de niveau : le premier est philosophique ; le second, métaphilosophique. Avec son concept de concept, Kant a l'intention de résoudre le problème de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*¹, la possibilité de la connaissance, physique ou en général². Le problème de Deleuze, en revanche, est totalement différent : il concerne la philosophie, et non la connaissance ; et peut-être ne serait-il même pas exact de dire qu'il s'agit d'un problème transcendantal, parce qu'on ne demande pas comment la philosophie est possible, mais comment elle est réellement³. Le concept du concept ne concerne plus le concept en général, concept employé pour déterminer un objet comme objet, mais le concept philosophique en particulier, le concept, par exemple, du concept qu'on utilise pour déterminer un objet comme objet. L'usage que fait Deleuze des notions kantienne est d'une certaine façon complètement libre, au sens où elles sont déplacées à un niveau métaphilosophique, pour rendre compte de la philosophie. Observons de près ce passage déjà présenté : « De la philosophie en général, écrit Deleuze, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. »⁴ Il s'agit bien de la philosophie et non de la conscience ; c'est la philosophie qui est à la place du sujet, et la conscience, à celle de l'objet ; c'est la philosophie qui est critique, et non la conscience. Autrement, on

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, éd. cit., p. 78 : « Le problème propre de la raison pure est donc contenu dans la question : *Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?* »

² « Dans la solution du problème précédent est engagée en même temps la possibilité du pur usage de la raison pour fonder et développer toutes les sciences qui contiennent une connaissance théorique *a priori* des objets, c'est-à-dire la réponse à ces questions : *Comment la mathématique pure est-elle possible ? Comment la physique pure est-elle possible ?* » (*Ibid.*, p. 79.)

³ En fait, sur ce point, il faudrait multiplier les distinctions. Tout d'abord, Kant distingue le cas de la métaphysique de celui de la physique et de la mathématique, puisque le « mauvais cours » (*ibid.*) qu'a suivi la première fait qu'on peut douter même de sa possibilité. En revanche, dans le cas des deux autres, « qu'elles doivent être possibles, c'est prouvé par leur réalité » (*ibid.*), même s'il faudrait distinguer à ce propos une physique empirique d'une physique pure. Ensuite, quant à la métaphysique, vu qu'il faut bien lui admettre une réalité, Kant distingue la métaphysique comme disposition naturelle de la métaphysique comme science, pour interroger la possibilité de chacune des deux. Cependant, dans tous les cas, qu'il s'agisse ou non de science proprement dite, Kant s'intéresse à la validité des propositions qui la constituent. Deleuze et Guattari ne doutent ni de la réalité de la philosophie ni de la validité de ses propositions. Quand on demande *qu'est-ce que la philosophie ou comment la philosophie est-elle ?*, au moins dans le cadre de la théorie du concept, il faut distinguer cette question aussi bien du problème empirique de la naissance de la discipline que du problème proprement transcendantal de la validité de ses propositions. Deleuze et Guattari cherchent tout simplement à décrire concrètement la discipline dans son effectivité. C'est pourquoi nous nous limitons ici à signaler la différence de niveau avec la philosophie transcendantale : dans le cas de cette dernière la connaissance (physique, mathématique, métaphysique) est objet de philosophie ; ici, la philosophie, est objet d'une description métaphilosophique.

⁴ *ES*, p. 92.

dirait que la philosophie a toujours cherché à mener l'examen des structures de la conscience, d'où l'on puisse entreprendre la connaissance de l'expérience. Ainsi le concept de concept dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* ne concerne pas, en principe, l'expérience en général, mais l'expérience philosophique et la philosophie de Kant en particulier. Par conséquent, au moment de déterminer la légitimité des thèses deleuziennes, la question qu'il faut poser ne concerne plus les différences entre les criticisms – question sans doute importante pour *comprendre* la conception deleuzienne. Au moment de déterminer sa légitimité, ce qu'il faut demander, c'est si Kant, considéré dans sa propre activité, du point de vue de ce qu'il fait et non de ce qu'il dit, avec son concept de concept, est en train de constituer la dimension spirituelle du réel. Et au cas où il en serait ainsi, s'agirait-il d'une dimension strictement virtuelle ? Maintenant que nous savons tout ce que le terme « virtuel » implique, est-il correct d'affirmer que Kant, par exemple, philosophe, créateur de concepts, donne une consistance au virtuel ? C'est bien ce qui devrait se passer, puisque c'est la définition du concept. Cependant, nous commençons peut-être à comprendre comment fonctionne la formule générale qui définit la philosophie : elle est légitime dans la mesure où elle demeure indéterminée. Concevoir Kant comme un créateur de concepts ne semble pas présenter de difficultés majeures. Or il ne semble pas si facile de soutenir que les concepts kantien donnent une consistance au virtuel, puisque, entre autres choses, le terme nous engage déjà dans une conception déterminée de l'esprit. De cette façon, au fur et à mesure que nous avançons dans la détermination de la formule centrale, il semble que celle-ci commencera à n'être valable que pour la philosophie de Deleuze.

D'un autre côté, cette différence avec le kantisme, ce déplacement de niveau, entraîne une difficulté ultérieure. En effet, à partir du moment où nous passons au niveau métaphilosophique, la notion d'*a priori* ne semble plus conserver ses caractéristiques traditionnelles. Si ce qui fonctionne comme constitution du virtuel, c'est-à-dire, le concept, est à chaque fois créé, et est à chaque fois la production d'un philosophe, nous pouvons déduire qu'il va perdre son caractère nécessaire et universel. De la même façon que Foucault, cherchant à rendre compte non pas de la possibilité des énoncés, mais de leur réalité, se voit obligé de soumettre l'*a priori* à l'histoire, Deleuze, cherchant à rendre compte, non pas de la possibilité des philosophies, mais de leur réalité, se verra aussi obligé de les relativiser. La réflexion deleuzienne est plus restreinte, puisqu'elle prétend rendre

compte des énoncés philosophiques en particulier, et non des énoncés d'une époque en général. C'est pourquoi l'*a priori* sera le concept. Mais à partir du moment où sa production dépend du philosophe, la distinction que trace Foucault entre l'*a priori* formel et l'*a priori* historique peut lui être appliquée :

« Rien, donc, ne serait plus plaisant, mais plus inexact, que de concevoir cet *a priori* historique comme un *a priori* formel qui serait, de plus, doté d'une histoire : grande figure immobile et vide qui surgirait un jour à la surface du temps, qui ferait valoir sur la pensée des hommes une tyrannie à laquelle nul ne saurait échapper, puis qui disparaîtrait d'un coup dans une éclipse à laquelle aucun événement n'aurait donné de préalable : transcendantal syncopé, jeu de formes clignotantes. L'*a priori* formel et l'*a priori* historique ne sont ni de même niveau ni de même nature : s'ils se croisent, c'est qu'ils occupent deux dimensions différentes. »¹

La différence avec Deleuze réside dans le fait que, dans son cas, ces deux dimensions sont la dimension philosophique et la dimension métaphilosophique. Mais la distinction entre les deux *a priori* est également valable : comparé à l'*a priori* formel, « dont la juridiction s'étend sans contingence »², le concept philosophique est une figure purement empirique. Mais en même temps, « puisqu'il permet de saisir les discours [philosophiques – ajouterons nous] dans la loi de leur devenir effectif, il doit pouvoir rendre compte du fait que tel discours, à un moment donné, puisse accueillir ou mettre en œuvre, ou au contraire, exclure, oublier ou méconnaître, telle ou telle structure formelle »³. Nous déduisons quelle est la conséquence immédiate de cette caractéristique du concept philosophique. Ce que garantit la formalité de l'*a priori* et ce que perd Deleuze avec sa relativisation, c'est la communication, ou encore une forme de communauté plus fondamentale, puisqu'il ne s'agit pas seulement de la transmission de contenus, mais de la constitution du réel. Or justement un des premiers avertissements de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, dans son introduction, dit que la philosophie « n'est pas contemplation, ni

¹ Foucault, M., *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 169.

² *Ibid.*, p. 168.

³ *Ibid.*

réflexion, ni communication »¹. Ainsi, la théorie du concept aura une incidence directe sur la façon de concevoir l'histoire de la philosophie, puisque nous ne pourrions pas dire que les différentes philosophies *communiquent*².

Constitution et reconstitution

Le fait que le concept soit créé, que chaque philosophie procède à une constitution du virtuel, nous met sur la piste d'une troisième différence avec le criticisme classique : non pas la relativité de l'*a priori*, mais sa diversité ou multiplicité. En effet, si chaque philosophe procède à une création conceptuelle, en aucun cas on n'aura une constitution première ou originaire, mais toujours une reconstitution faite sur une constitution antérieure, qui à son tour devra être considérée comme une reconstitution. C'est pourquoi Deleuze et Guattari affirment que « de Platon à Bergson, on retrouve l'idée que le concept est affaire d'articulation, de découpage et de recouplement »³. Cela avait déjà été affirmé de Bergson en particulier : « Un grand philosophe est 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, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire »⁴ ; des stoïciens : « les stoïciens sont en train de tracer, de faire passer une frontière là où on n'en avait jamais vu : en ce sens ils déplacent toute la réflexion »⁵ ; et du structuralisme : « L'importance du structuralisme en philosophie, et pour la pensée tout entière, se mesure à ceci : qu'il déplace les frontières »⁶. Déplacement des frontières, distribution nouvelle, découpage extraordinaire, le concept philosophique ne semble jamais opérer sur une terre vierge, sur un page blanche, mais toujours sur un territoire déjà tracé, sur un livre déjà écrit.

Jusqu'ici, la constitution philosophique, c'est-à-dire conceptuelle, se réalise toujours sur une autre constitution philosophique. Concept sur concept, nous ne sortons pas d'une certaine superposition des philosophies au long de l'histoire. Mais nous savons déjà que l'activité philosophique se déploie à côté de deux autres activités, l'activité scientifique et l'activité artistique, qui organisent le chaos comme actualité proprement dite et comme

¹ *QPh*, p. 11.

² Cf. chapitre 5.

³ *QPh*, p. 21.

⁴ *ID*, p. 28.

⁵ *LS*, p. 15.

⁶ *LS*, p. 89.

actualité capable d'exhiber le virtuel. Nous devons admettre donc que si la constitution philosophique est une constitution conceptuelle qui se réalise sur d'autres constitutions conceptuelles, c'est aussi une constitution qui se réalise sur des constitutions non conceptuelles : constitution affective ou perceptive et fonctionnelle. « Quand un objet est scientifiquement construit par fonctions, par exemple un espace géométrique, il reste à en chercher le concept philosophique qui n'est nullement donné dans la fonction. »¹ Tel est le sens de ce que Deleuze et Guattari appellent « interférences » ou « connexions » entre la philosophie, l'art et la science ; et telle est la conception subjacente à la distinction entre une philosophie *sur* le cinéma et une philosophie du *cinéma*, et aux livres d'esthétique de Deleuze en général. Le réel est multiplement constitué, mais non seulement au niveau intraconceptuel au long de l'histoire de la philosophie, aussi au niveau extraconceptuel dans la géographie de la pensée. Le caractère multiple de la constitution ne concerne pas seulement les différentes philosophies, mais les différentes disciplines. Quand une philosophie constitue la dimension virtuelle du réel, elle le fait *sur* ou *à côté de* la constitution fonctionnelle que réalisent les théories scientifiques et de la constitution perceptive ou affective que réalisent les œuvres d'art. Si Kant admettait la possibilité de sensibilités non humaines, Deleuze, au sein de la sensibilité humaine, conçoit au moins trois formes de constitution du réel.

Bergson disait que la métaphysique était violente parce qu'elle travaillait contre nos habitudes de pensée, habitudes sédimentées par la science, le langage courant et le sens commun². Chacun de ces éléments trouvera son équivalent dans la réflexion deleuzienne, quoique sous les coordonnées du nouveau criticisme. Nous avons déjà considéré le cas de la science. Qu'en est-il du langage ? Lors d'une création conceptuelle, une philosophie ne se heurte pas seulement à d'autres philosophies ou à d'autres disciplines, mais à la langue en général³. Or si Bergson, quand il oppose métaphysique et langage, pense au langage courant⁴, au langage des sciences⁵, bref, au langage de l'espace⁶, Deleuze pense surtout au

¹ *QPh*, p. 111.

² Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 213 ; *L'évolution créatrice*, éd. cit., p. 239.

³ Le problème du rapport général de la philosophie en tant que création de concepts au langage sera l'objet du chapitre 6. Ici nous nous bornons seulement à signaler comment la constitution philosophique doit aussi être située par rapport à une constitution linguistique du réel.

⁴ Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. cit., p. 91.

⁵ Bergson, H., *Matière et mémoire*, éd. cit., 139 ; *L'énergie spirituelle*, éd. cit., p. 129.

⁶ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 5.

langage de la tradition philosophique. Ainsi Deleuze et Guattari diront que le philosophe se voit parfois obligé de créer de nouveaux mots, ou bien de donner un sens nouveau à certains termes¹. En fait, nous disposons d'un exemple déjà analysé : la nécessité de rebaptiser la dimension spirituelle comme dimension « virtuelle ». Nous ne voulons pas dire que Bergson n'ait pas expérimenté ce besoin, et même pas qu'il ne l'ait pas théorisé. Souvenons-nous de ses confessions par rapport à l'élection du terme « intuition »², de ses réflexions à propos du discours philosophique lors des séances de discussion pour le *Vocabulaire technique de la philosophie* d'André Lalande³, et de sa contribution à l'enquête réalisée par Constantin Bourquin pour *Le monde nouveau*, où il réfléchit sur l'utilité des expressions techniques et des mots en -isme⁴. Simplement, quand il s'agit d'opposer la métaphysique au langage, il pense surtout aux formes du langage déterminées par l'espace, langage courant ou langage des sciences.

Finalement, Deleuze va remonter vers l'enfance de la philosophie quand il substituera l'opinion au sens commun. Nous ne faisons pas de la philosophie contre la science, l'art et le langage, mais contre l'opinion aussi :

« Nous demandons seulement un peu d'ordre pour nous protéger du chaos. Rien n'est plus douloureux, plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même (...). Nous perdons sans cesse nos idées. C'est pourquoi nous voulons tant nous accrocher à des opinions arrêtées. Nous demandons seulement que nos idées s'enchaînent suivant un minimum de règles constantes (...). »⁵ « Mais l'art, la science, la philosophie exigent davantage (...). »⁶

¹ *QPh*, p. 13.

² Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 25 : « "Intuition" est d'ailleurs un mot devant lequel nous hésitâmes longtemps. De tous les termes qui désignent un mode de connaissance, c'est encore le plus approprié ; et pourtant il prête à la confusion ». Voir aussi p. 216.

³ Bergson, H., *Mélanges*, éd. cit., p. 503 : « Peut-on fixer le sens du mot quand on discute encore sur la nature de la chose ? (...) Il y a, en métaphysique et en morale, des mots qui sont et doivent n'être, pour le moment, que des énoncés de problèmes. »

⁴ Bergson, H., *Correspondance*, Paris, PUF, 2002, p. 997-998 : « Il y a des problèmes généraux qui intéressent tout le monde. Ceux-là, un philosophe doit être en état de les traiter dans la langue de tout le monde. (...) Mais il ne s'agit évidemment que des problèmes les plus vastes (...). La solution de ces problèmes généraux est subordonnée à celles des questions spéciales, qui n'intéressent que les philosophes et les savants. (...) Ici, l'on doit recourir à des expressions techniques. »

⁵ *QPh*, p. 189.

⁶ *QPh*, p. 190.

Nous remarquons que les déficiences de l'opinion ne résident pas dans le fait qu'elle nous laisserait demeurer dans le chaos. L'opinion nous arrache au chaos, et d'un certain point de vue elle se révélerait même utile. C'est d'elle que dépend notre vie quotidienne et c'est sur elle que nos actions prennent appui. Mais quand on cherche à saisir les vraies articulations du réel, pour parler avec Bergson, elle s'avère insuffisante. C'est alors que doit intervenir la philosophie, mais cette intervention ne doit pas être pensée comme si elle s'opérait dans le néant. Elle se produit selon un ordre déjà constitué, l'ordre de l'opinion. Dans ce sens, Bouaniche affirmera avec raison que le combat de la philosophie est un combat à double front : contre le chaos d'un côté, contre l'opinion de l'autre¹.

d. Philosophie, science et art

Or comment faut-il comprendre ces images belliqueuses ? De quel genre de violence s'agit-il ? Bento Prado Jr. signale qu'il y a dans la conception de Deleuze une réminiscence bergsonienne :

« Si la philosophie donne consistance au chaos sans rien perdre de l'infini ou "du Devenir", la science sacrifie le Devenir (ou la Durée) pour ouvrir l'espace aux références. (...) Au lieu de l'ancienne opposition entre intuition et intelligence, ou entre durée et espace, on voit s'installer l'opposition entre autoposition du concept et fonction propositionnelle (...); et, au niveau de l'objet, l'opposition entre "événements" d'un côté, et "faits" ou états de choses, de l'autre. »²

En effet, la distinction ontologique trouve toujours son corrélat dans une distinction épistémologique : l'être, matériel et spirituel chez Bergson, admet une connaissance respectivement scientifique et métaphysique ; l'être actuel et virtuel chez Deleuze, est constitué respectivement scientifiquement et philosophiquement. En fait, le parallélisme peut se prolonger jusqu'à la sphère de l'art. Sans doute, la manifestation artistique du virtuel dans l'actuel, la capacité de l'art pour rendre le matériau expressif, rappelle les

¹ Bouaniche, A., *op. cit.* p. 273.

² Prado Jr., B., « Sur le "plan d'immanence" », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998, p. 314.

réflexions bergsoniennes selon lesquelles l'artiste a la puissance d'incarner l'esprit dans la matière :

« Dans la création artistique, (...) il semble que les matériaux de l'œuvre, paroles et images pour le poète, formes et couleurs pour le peintre, rythmes et accords pour le musicien, viennent se ranger spontanément sous l'idée qu'ils doivent exprimer, attirées, en quelque sorte, par le charme d'une idéalité supérieure. »¹

Même les exemples sont ceux qu'énumère Deleuze dans le passage déjà cité de *Proust et les signes*². Or dira-t-on que ce mode de concevoir les relations entre les trois disciplines, mode que Deleuze hérite de Bergson, est « violent » ?

Au contraire, il faut comprendre comment tous les efforts de Deleuze et Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* vont dans le sens d'un respect pour la singularité de chaque discipline, d'une considération de leur hétérogénéité, sans que la différence entre elles entraîne une différence de « droits », pour ainsi dire. C'est là tout le problème : il faut comprendre dans quel sens on peut parler d'une différence, dans quel sens d'une égalité, et surtout, comment il faut entendre cette égalité pour qu'elle ne soit pas confondue avec une homogénéisation du divers.

Quels sont les droits que cherchent à préserver Deleuze et Guattari pour les disciplines ? D'un côté, le droit à *penser* ; d'un autre, le droit à *créer*. En effet, ce qui permet de définir la philosophie comme création de concepts, c'est, d'un côté, le fait d'arracher à l'art le monopole de la création : « A dire vrai, les sciences, les arts, les philosophies sont également créateurs »³. Mais, de l'autre, le fait d'arracher à la philosophie le monopole de la réflexion :

¹ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 274-275. Voir aussi *Mélanges*, éd. cit., p. 1597: « La pensée qui n'est que pensée, l'œuvre d'art qui n'est que conçue, le poème qui n'est que rêvé, ne coûtent pas encore de la peine : c'est la réalisation matérielle du poème en mots, de la conception artistique en tableau ou en statue, qui demande un effort. »

² « Comment l'essence s'incarne-t-elle dans l'œuvre d'art ? (...) Elle s'incarne dans les matières. Mais ces matières sont ductiles, si malaxées qu'elles deviennent entièrement spirituelles. Ces matières, sans doute sont-elles la couleur pour le peintre, le son pour le musicien, le mot pour l'écrivain. » (*P*, p. 60.)

³ *QPh*, p. 11.

« Nous voyons au moins ce que la philosophie n'est pas : elle n'est pas contemplation, ni réflexion, ni communication (...). Elle n'est pas réflexion, parce que personne n'a besoin de philosophie pour réfléchir sur quoi que ce soit (...). Les mathématiciens *comme tels* n'ont jamais attendu les philosophes pour réfléchir sur les mathématiques, ni les artistes sur la peinture ou la musique (...). »¹

Les trois disciplines sont créatives ; les trois disciplines constituent une réflexion. Elles sont, en fait, les trois formes de la pensée. Mais comme en même temps elles sont hétérogènes, Deleuze et Guattari se réfèrent à la pensée, au cerveau, comme à une *jonction*, et non pas une conjonction : « La jonction (non pas l'unité) des trois plans, c'est le cerveau »². Pourquoi est-il une jonction et non une conjonction ? Pourquoi une jonction qui n'est pas une unité ? Pour préserver la singularité de chaque discipline. Or en quoi consiste-t-elle si les trois sont créatives et constituent une pensée ? Justement dans le fait que l'une le fait par concepts, l'autre par affects ou percepts, et la troisième par fonctions. Le concept est l'instrument avec lequel la philosophie constitue la dimension spirituelle de l'expérience ; la fonction est celui avec lequel la science constitue sa dimension matérielle ; l'affect est celui avec lequel l'art attribue à la dimension matérielle une spiritualité. Égalité de droits donc, et aussi de statut et capacités, mais hétérogénéité de fonctions et différence de nature.

Chaque fois que cette différence se voit en danger, chaque fois que la singularité d'une discipline se voit menacée, Deleuze se montrera particulièrement sensible. Tel est le cas si on se rapporte à sa définition de l'art. En effet, vu qu'il s'agit d'une activité qui, d'une certaine façon, tisse une connexion entre la dimension qui concerne la philosophie et la dimension qui concerne la science, le risque se présente de la confondre avec une synthèse de science et de philosophie. C'est un contresens à éviter :

« On ne croira pas que l'art soit comme une synthèse de la science et de la philosophie, de la voie finie et de la voie infinie. Les trois voies sont spécifiques, aussi directes les unes que les autres (...). Penser, c'est penser par concepts, ou bien par fonctions

¹ *QPh*, p. 11. C'est nous qui soulignons.

² *QPh*, p. 196.

ou bien par sensations, et l'une de ces pensées n'est pas meilleure qu'une autre, ou plus pleinement, ou plus complètement, plus synthétiquement "pensée". »¹

La même attitude peut être observée quand Ferdinand Alquié, lors d'une intervention de Deleuze devant la Société Française de philosophie en 1966, lui reproche d'avoir abandonné la spécificité de la méthode philosophique face à la méthode structuraliste :

« Deleuze a condamné, dès le départ, la question « *Qu'est-ce que?* », et il n'y est plus revenu. J'accepte ce qu'il a dit par la suite, et j'aperçois l'extrême richesse des autres questions qu'il a voulu poser. Mais je regrette le rejet, un peu rapide, de la question *Qu'est-ce que ?* (...). Il m'a donc paru que Deleuze, par la suite, avait surtout voulu orienter la philosophie vers d'autres problèmes, problèmes qui ne sont peut-être pas spécifiquement les siens, ou plutôt, qu'il a reproché – non sans raison, du reste – à la philosophie classique de ne pas nous fournir des concepts assez précisément adaptables à la science, ou à l'analyse psychologique, ou encore à l'analyse historique. Ce qui me paraît parfaitement vrai, et, en ce sens, je ne saurais trop louer ce qu'il nous a dit. Pourtant, ce qui m'a frappé, c'est que tous les exemples qu'il a pris n'étaient pas des exemples proprement philosophiques. Il nous a parlé de la ligne droite, ce qui est un exemple de mathématiques, de l'œuf, ce qui est un exemple physiologique, des gènes, ce qui est un exemple biologique. Quand il est arrivé à la vérité, je me suis dit : enfin, voici un exemple philosophique ! Mais cet exemple a vite *mal* tourné, car Deleuze nous a dit qu'il fallait nous demander : qui veut la vérité ? Pourquoi veut-on la vérité ? Est-ce que c'est le jaloux qui veut la vérité ? etc., questions très intéressantes sans aucun doute, mais qui ne touchent pas à l'essence même de la vérité, qui ne sont donc peut-être pas des questions strictement philosophiques. (...) En sorte que je voudrais poser simplement, à mon tour, la question suivante : j'ai fort bien compris que M. Deleuze reproche à la philosophie de se faire de l'Idée une conception telle qu'elle n'est pas adaptable, comme il le voudrait, à des problèmes scientifiques,

¹ *QPh*, p. 187.

psychologiques, historiques. Mais je pense que, à côté de ces problèmes, demeurent des problèmes classiquement philosophiques, à savoir des problèmes d'essence. »¹

Deleuze va répondre : « Votre autre reproche me touche encore davantage. Car je crois entièrement à la spécificité de la philosophie, et cette conviction, je la tiens de vous-même. »² Effectivement, cela se confirme si on se rapporte au compte-rendu de Deleuze de *Descartes, l'homme et l'œuvre* de 1956 :

« Le philosophe découvre la philosophie par un mouvement propre qui l'amène à rompre avec les habitudes de son entourage, les leçons de ses maîtres, les traditions de sa famille, le monde objectif même (...). Ce avec qui rompt, c'est aussi ce par rapport à quoi elle se constitue nécessairement, ce sans quoi elle n'est pas philosophie : notamment l'état de la science à un moment. »³

Finalement, l'attitude est la même face à la science, comme nous pouvons observer dans les propos recueillis par Didier Eribon pour *Le Nouvel Observateur*. « La définition que vous donnez de la philosophie est assez offensive », affirme Eribon. « Ne craignez-vous pas qu'on vous reproche de vouloir ainsi maintenir – ou restaurer – le privilège que la tradition semblait lui accorder ? » Deleuze répond : « Nous définissons la philosophie par la création de concepts. À charge pour nous de montrer que la science, elle, ne procède pas par concepts mais par fonctions. La philosophie n'en tire aucun privilège : un concept n'a aucune supériorité sur une fonction. »⁴

Qu'il s'agisse de la philosophie, de l'art ou la science, Deleuze, chaque fois qu'une discipline est considérée en relation aux autres, va rappeler qu'aucune d'entre elles n'a un privilège ou une quelconque supériorité. C'est pourquoi le cerveau est pensé comme jonction : la conjonction restaurerait l'idée de l'art comme synthèse de science et philosophie ou l'idée de philosophie comme unité des sciences.

¹ *ID*, p. 147-148.

² *ID*, p. 149.

³ Deleuze, G., « *Descartes, l'homme et l'œuvre*, par Ferdinand Alquié », in *Cahiers du Sud*, n° 337, 1956, p. 474-475.

⁴ *DRF*, p. 353.

Si Peter Hallward est un des rares commentateurs qui considère Deleuze comme un spiritualiste¹, sa conception de l'esprit le conduit à extraire des conclusions diamétralement opposés à la lettre du texte et à l'esprit de son auteur. Lorsqu'il demande quelle est la place de la philosophie, avant de répondre, il présente deux présupposés : l'être, qui est création, est d'autant plus créatif quand il se libère des médiations de l'actuel²; la capacité des disciplines pour exprimer le virtuel se hiérarchise selon le degré de matérialité de leurs moyens³. Ainsi, la musique exprimerait le virtuel de façon plus immédiate que la sculpture, étant donnée « l'opacité »⁴ des moyens de cette dernière. La combinaison des deux présupposés l'amène à soutenir que la philosophie, l'expression la plus spirituelle, vu qu'elle n'a pas besoin d'aucun moyen matériel – son, peinture, lumière –⁵, constitue l'expression la plus immédiate de l'être. Pourtant la conclusion de Hallward peut être contestée de deux façons. D'abord, à partir du deuxième présupposé. Dans quel sens est-il légitime de dire que la philosophie n'a besoin d'aucun support matériel ? Que serait-elle sans les textes qui la composent ? – au cas où on ne considérerait les textes que comme un support, ce qui n'est pas, peut-être, le cas de Deleuze. D'autre part, quel est le critère de Hallward pour déterminer la matérialité ou l'opacité d'un moyen ? Pourquoi la pierre serait-elle plus matérielle que le son ? Mais deuxièmement, entre les présupposés et la conclusion, Hallward réalise un passage illégitime. Après avoir réduit la créativité de l'être à sa dimension virtuelle, il affirme que la philosophie, en raison de son caractère virtuel, est l'expression la plus immédiate de l'être en général. Or il faut choisir : si on veut soutenir que la philosophie est l'expression la plus immédiate de l'être en général, il ne faut pas réduire auparavant sa puissance créative au virtuel. Inversement, si on réduit cette puissance à la virtualité, on ne pourra soutenir que la philosophie est l'expression la plus immédiate de l'être en général, mais qu'elle l'est seulement de sa dimension virtuelle. Ceci,

¹ « La plupart du temps Deleuze a été lu comme un philosophe qui explore la convulsion matérielle du monde, qui prend plaisir à l'invention d'agencements mécaniques (...). Le présent ouvrage offre une compréhension très différente de son travail. (...) Au lieu d'un philosophe de la nature, de l'histoire ou du monde, au lieu de n'importe quelle sorte de "matérialiste de la chair" [*fleshy materialist*], Deleuze est lu plus convenablement comme un penseur spiritualiste (...), un penseur soucieux des mécaniques de dé-corporalisation [*dis-embodiment*] et dé-matérialisation [*de-materialisation*]. » (Hallward, P., *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, London-New York, Verso, 2006, p. 3. C'est nous qui traduisons.)

² *Ibid.*, p. 127.

³ *Ibid.*, p. 128.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 128-129.

en effet, n'est rien d'autre que ce que dit la définition du concept, et n'introduit aucune hiérarchie entre les disciplines. À chaque dimension, correspond une discipline avec une fonction. C'est ce qui arrive aussi entre métaphysique et science chez Bergson. Or à partir du moment où Hallward remplace le virtuel par l'être en général, tout d'abord, la philosophie reçoit une fonction qui l'excède ; ensuite, se restaure une hiérarchie contraire à l'esprit et l'intention générale de la métaphilosophie, esthétique et épistémologie deleuziennes, qui prétendent travailler contre une hiérarchisation des disciplines de versant aristotélicien ou hégélien, égaux leurs droits et capacités *tout en préservant* leur hétérogénéité de fonction. La seule hiérarchie que nous pouvons trouver entre les disciplines provient de la confusion de leurs fonctions. Si on demande quelle est celle qui exprime le plus immédiatement le virtuel, la réponse sera sans doute la philosophie. Mais dans ce cas la question n'interroge que la définition de la philosophie, et donc sa *distinction* avec la science, non pas une *évaluation*. La réponse inverse sera donnée à la question qui interroge quelle est la discipline qui exprime la plus immédiatement l'actuel. C'est à partir du moment où l'on confond une dimension de l'être avec l'être tout court qu'une discipline – celle qui s'adresse à cette dimension –, pourra avoir de l'avance sur l'autre.

Or ce n'est pas tout. L'immédiateté avec laquelle la philosophie exprimerait l'être constitue l'aspect positif dans le cadre de la présentation de Hallward. L'aspect négatif consiste dans une perte du pouvoir explicatif de la philosophie en ce qui concerne la pratique matérielle.

« À partir du moment où elle [*la philosophie de Deleuze*] admet seulement une relation unilatérale entre le virtuel et l'actuel, il n'y a pas de place dans la philosophie de Deleuze pour aucune notion du changement, du temps ou de l'histoire médiatisées par l'actualité. Finalement, Deleuze ne fournit pas beaucoup de ressources pour penser les conséquences de ce qui arrive sans le monde actuellement existant comme tel. À la différence de Darwin ou Marx, par exemple, l'orientation radicalement virtuelle du "constructivisme" deleuzien ne lui permet pas de rendre compte de la transformation cumulative ou de la nouveauté en termes de matériels ou tendances actuels. (...) En vérité, le travail de Deleuze est essentiellement indifférent aux politiques de ce monde. Une philosophie basée sur la déterritorialisation, la dissipation et la fuite ne peut offrir que la

prise [*grip*] plus immatérielle et évanescence des mécanismes d'exploitation et domination qui conditionnent encore si fortement ce qui arrive dans notre monde. (...) Deleuze écrit une philosophie de la différence (virtuelle) sans les autres (actuels). (...) Dépourvu de tout appareil stratégique, la philosophie de Deleuze combine ainsi la suffisance auto-fondatrice de la force pure ou de la perfection infinie avec une limitation symétrique qui la borne à la pure contemplation ou l'in-action. »¹

Si Hallward a pu déduire la supériorité de la philosophie en raison de son immédiateté pour exprimer le virtuel, c'est parce que, précédemment, il a réduit l'être à sa dimension virtuelle. Si, maintenant, il déduit l'infériorité de la philosophie en raison de son incapacité à rendre compte de l'action ou de la pratique politique, c'est parce qu'il néglige les innovations que Deleuze prétend introduire en substituant le virtuel au spirituel. En fait, il oublie la « matérialité » de l'esprit dans la pensée deleuzienne. Plus tard, on pourra être d'accord ou pas avec la distribution de valeurs que fera Deleuze face aux différents phénomènes concrets. Mais au niveau des faits, il n'est pas possible d'affirmer que l'auteur de *Capitalisme et schizophrénie*, à la différence de Marx, soit indifférent aux politiques de ce monde, ou que celui qui appelle l'esprit « cerveau » n'offre que la prise la plus immatérielle pour penser les mécanismes d'exploitation². Il y a donc deux erreurs qui entraînent Hallward dans une mauvaise direction : l'omission du fait selon lequel, à chaque discipline correspond une dimension de l'être et, à aucune, l'être en entier ; l'oubli de la formule, pourtant réitérée, *le virtuel c'est ce qui est réel sans être actuel*.

La conception de la philosophie de Deleuze se soustrait ainsi donc à une certaine tradition qui, comme le signalait Eribon, assignait un certain privilège à la discipline. C'est la tradition d'Aristote, qui conçoit la philosophie comme la science la plus élevée³, celle de

¹ *Ibid.*, p. 162-163. C'est nous qui traduisons.

² C'est d'autant plus clair dans le cas de Guattari. En effet, dans *Chaosmose*, il affirme que « la promotion d'une écologie du virtuel » n'implique aucunement « un repli sur soi (...) ou un renoncement à l'engagement politique. Elle requiert, au contraire, une refondation des praxis politiques » (éd. cit., p. 167). Et quand il se demande quel est le problème qui se pose, il va répondre que c'est « celui d'une sorte de révolution des mentalités afin qu'elles cessent de cautionner un certain type de développement, fondé sur un productivisme ayant perdu toute finalité humaine » (*ibid.*, p. 166). Le passage montre trois choses : que le virtuel est objet d'une considération politique (*l'écologie*, dans les termes de Guattari) ; que le virtuel doit être rapporté à l'esprit (le problème est celui d'une révolution des *mentalités*) ; que l'esprit déborde la subjectivité (*l'écologie du virtuel n'implique pas un repli sur soi*). Il s'agit de trois thèses nécessaires pour bien circonscrire la politique de Deleuze et Guattari.

³ Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b.

Descartes, quand il l'identifie à un arbre dont les racines sont la métaphysique, le tronc la physique, et les branches toutes les autres sciences¹, et celle de Heidegger lorsqu'il établit une prééminence de l'ontologie fondamentale par rapport aux ontologies régionales². Elle s'étend, en fait, jusqu'à nos jours et atteint une définition aussi proche de la deleuzienne que celle de Badiou, qui affirme que la philosophie est « proposition pour notre temps des énoncés singuliers »³ et « production de concepts »⁴. En effet, il est possible de remarquer que cette définition renferme une conception hiérarchisante de la philosophie.

« La philosophie a pour enjeu spécifique de proposer un espace conceptuel unifié où prennent place les nominations d'événements qui servent de point de départ aux procédures de vérité. La philosophie cherche à rassembler tous les noms-en-plus. (...) La philosophie entreprend de penser son temps par la mise-en-lieu-commun de l'état de procédures qui la conditionnent. »⁵

Badiou appelle « procédures de vérité » l'art, ou plus précisément la poésie, l'amour, la politique et les mathématiques, les dispositifs qui sont censés produire des discours que l'on tient pour vrais. La philosophie serait l'espace *commun* où prennent place ces discours, le lieu *unifié* où se développent ces procédures. Certes, Badiou distingue cette unification d'une totalisation ou d'une homogénéisation⁶. Mais tout ce champ lexical de l'unité, de la ressemblance, de la communauté, du point de départ⁷ semble pourtant assigner à la philosophie une place qui, en tout cas, n'est pas celle d'une procédure de vérité parmi les autres. Or c'est exactement ce qu'est la philosophie parmi l'art et la science, selon Deleuze, une activité parmi les autres.

Alberto Gualandi affirme avec raison que l'organisation – même s'il ne s'agit peut-être pas exactement d'une *organisation* – de la philosophie, la science et l'art de Deleuze doit être considérée à partir de son ontologie. « L'application littérale et cohérente du principe d'univocité au domaine de la Pensée veut en effet qu'entre *les différentes formes*

¹ Descartes, R., *Lettre-Préface des principes de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1999, p. 45.

² Heidegger, M., *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985, § 3, p. 31.

³ Badiou, A., *Manifeste pour la philosophie*, éd. cit., p. 7.

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ *Ibid.*, p. 17-18.

⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷ *Ibid.*, p. 15-18.

de la Pensée il y ait une fondamentale égalité. »¹ L'affirmation est exacte, mais peut-être pouvons-nous la rendre plus précise. En effet, la relation entre l'ontologie d'une part et l'épistémologie, l'esthétique et la métaphilosophie de l'autre, doit-elle être pensée comme une *application* ? La notion d'application entraîne justement la supériorité d'une discipline ou d'un domaine que l'on cherche à éviter. Est-ce ensuite sous la forme d'une *égalité* que nous devons concevoir la relation entre la philosophie, la science et l'art ? Cette notion porte atteinte à l'hétérogénéité des activités. Et finalement, est-il légitime de penser cette égalité comme un *fondement* ? La radicale hétérogénéité entre les disciplines interdit leur fondement à partir du concept. Un bref examen de l'ontologie deleuzienne permettra non seulement de mieux comprendre ces précisions mais aussi certains développements ultérieurs qui la présupposent, de même que la relation entre les trois activités.

*

L'être a une dimension virtuelle et une dimension actuelle. Or qu'en est-il de sa structure ? Le terme « structure » est-il adéquat pour demander ce que nous voulons demander ? Peut-être que le terme lui-même renferme des problèmes que l'ontologie de Deleuze prétend résoudre, ainsi que le terme « forme » ou même le terme « être ». Quelle est la *figure* de l'être, demanderons-nous donc avec prudence.

De même que Jankélévitch trouve dans « Le possible et le réel » *la clef du bergsonisme*², nous voyons dans la formule « PLURALISME = MONISME »³ la clef de l'ontologie deleuzienne. Que signifie-t-elle ? Tout d'abord, il faut éviter de comprendre l'égalité comme une identité. Vraisemblablement, s'il y a deux mots, c'est qu'il y a deux concepts. Que sont ces concepts et où réside leur différence ? Et deuxièmement, s'il y a une différence entre eux, pourquoi composent-ils une égalité ?

Évidemment, au monisme, il faut opposer le dualisme. « Monisme », cela veut dire que l'être est un. Or n'avons-nous pas dit qu'il a deux dimensions ? Certainement, mais le fait qu'il ait deux dimensions – ou plusieurs –, n'implique pas que l'être lui-même soit duel : justement, les dimensions de l'être sont *ses* dimensions. Chez Bergson, le fait que

¹ Gualandi, A., *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 20.

² Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999, p. 200.

³ *MP*, p. 31.

l'être ait une dimension matérielle et une dimension spirituelle n'interdit pas que l'élan soit un et unique. Ainsi, Jankélévitch dira : « monisme de la substance, dualisme de la tendance »¹ ; et, de même, Deleuze affirmera que « le dualisme n'est qu'un moment, qui doit aboutir à la ré-formulation d'un monisme »². Chez Spinoza, si l'attribut exprime la totalité de la Substance, il ne l'épuise pas, et les deux attributs que nous connaissons correspondent au seul et même être. L'attribut est infini, mais infini dans son genre : il exclut³ les autres attributs, aussi infinis dans leurs genres. Il n'y a que l'infinité de la Substance qui est *infiniment infinie*⁴. L'ontologie de Deleuze, sur ce point, reprend les ontologies de Bergson et Spinoza : le virtuel et l'actuel sont deux dimensions qui concernent l'être tout entier, mais l'être tout entier est un seul et même être.

Or la critique du dualisme ne concerne pas le dualisme en lui-même, caprice numérique, mais une note qui fréquemment l'accompagne, à savoir la supériorité de l'une de ses dimensions. Si Deleuze se proclame moniste, ce n'est pas à cause d'une arbitraire préférence pour la simplicité, mais à cause d'un refus (dont les raisons doivent peut-être se rechercher dans la philosophie pratique) de toute forme de transcendance. Du virtuel et de l'actuel il faut dire ce que Deleuze dit des attributs spinozistes : « En vertu de la critique spinoziste de toute éminence, de toute transcendance et équivocité, aucun attribut n'est supérieur à l'autre, aucun n'est réservé au créateur, aucun n'est renvoyé aux créatures et à leur imperfection »⁵. Dans la formule « PLURALISME = MONISME », le deuxième terme signifie que l'être est un, mais exprime le refus de la transcendance d'une de ses dimensions, le principe d'immanence. C'est ce refus qui se trouve à l'œuvre quand on nie à la philosophie le rôle de fondement par rapport à la science ou de réflexion par rapport à l'art.

Qu'est-ce qu'exprime le premier terme de la formule ? Le pluralisme ne concerne plus l'être et ses possibles dimensions, mais, en principe, les étants et leurs possibles relations. Ces relations sont déterminées par les deux premiers principes du rhizome :

¹ Jankélévitch, V., *op. cit.*, p. 174.

² *B*, p. 20.

³ Nous employons le terme dans le sens que lui donne Martial Gueroult : « *Aucun [attribut] ne nie les autres, c'est-à-dire ne s'y oppose ou ne les limite, mais chacun d'eux les nie de soi-même, c'est-à-dire les exclut de sa propre nature, pour cette raison que celle-ci n'a pas besoin d'eux pour se poser dans sa perfection infinie* » (*Spinoza I. Dieu*, Paris, Aubier, 1968, p. 70).

⁴ *Ibid.*, p. 69.

⁵ *SPhP*, p. 94.

connexion et hétérogénéité¹. Si les termes pris isolément ne semblent pas renfermer une difficulté majeure, leur juxtaposition s'avère problématique. En effet, quelle connexion peut se donner entre des termes radicalement hétérogènes ? Quelle relation peut s'établir entre ce qui est absolument singulier, unique, dans chaque cas différent ? La philosophie de Deleuze, cependant, ne se résout pas dans l'atomisme ; au contraire, elle est constamment à la recherche de connexions, d'alliances, de devenirs entre les éléments. Ainsi, la difficulté réside dans la détermination de cette relation de connexion qui a comme limite le respect absolu pour la singularité des éléments, le refus total de toute forme d'assimilation, d'identification, de subsumption d'un terme par un autre. Il s'agit de la même difficulté qui guettait la relation entre les deux notes qui avec la succession définissent la durée bergsonienne : la continuité et le changement. C'est normal, puisque la conception deleuzienne de la différence se construit à partir de la durée et, en particulier, de son hétérogénéité, de sa faculté à se différencier d'elle-même. Or comment concevoir un procès en même temps continu et créateur ? Si chaque moment se distingue du précédent, le procès n'est-il nécessairement pas divisible, la distinction n'est-elle pas justement le signe qui indique par où doit passer la division ? Il y en a qui ont refusé d'accepter l'affirmation simultanée des deux notes², et ceux qui l'acceptent, n'ont pas cessé de souligner son caractère problématique³. Or n'est-il pas également difficile de concevoir la combinaison de notes opposées, l'homogénéité et la divisibilité ? C'est bien ce dont il est question dans l'Esthétique transcendantale, où l'Exposition métaphysique détermine le temps comme divisible et homogène. Or comment diviser ce qui est homogène ? Sans doute, dans un cas comme dans l'autre, il faut admettre que si la division et la distinction se disent d'une seule et même réalité, elles ne se disent pas de la même façon : une opération détermine la nature de la partie, même si cette nature est déterminée comme différente ou identique aux autres parties ; l'autre opération détermine la nature de la relation entre les parties, ou bien comme une relation continue ou bien comme une relation discontinue. Que signifie donc « pluralisme » ? Hétérogénéité et connexion. Qu'est-ce que cela veut dire ? Il s'agit des

¹ *MP*, p. 13.

² Benda, J., *Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, 1914, p. 25-28 ; Bachelard, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 2006, p. 1-30. Voir à ce propos ce que dit François Chenet : « Il semblerait que la durée soit définie par des attributs dont la compatibilité est inconcevable, comme l'ont souligné de nombreux exégètes » (*Le temps*, Paris, Armand Colin, 2000, p. 104).

³ Ainsi Jean-Louis Vieillard-Baron (*Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999, p. 13) et Jankélévitch (*op. cit.*, p. 40) qualifient cette alliance comme « paradoxale » et « mystérieuse » respectivement.

conditions d'une relation telle que les termes de cette relation ne perdent pas leur singularité. Le principe exprimé par le premier élément de notre égalité n'est plus celui de l'immanence, mais celui de l'univocité. L'univocité n'affirme pas qu'aucune dimension soit transcendante, mais que l'être se dit de la même façon de tous les étants¹. Aucun étant n'est plus qu'un autre, aucun étant ne renferme un privilège ontologique par rapport à un autre. C'est ici, donc, que, si l'on veut, on peut parler d'« égalité »². Mais il faut être très attentif au fait que cette égalité ne signifie pas une identité ou homogénéité, mais justement le contraire : la même valeur pour des éléments hétérogènes – pour l'homme, la femme, l'animal, la pierre, les dieux, mais, quant à nous, pour la philosophie, la science et les arts. Nous ne savons pas encore quelle sera la forme positive de la relation entre les disciplines³, mais nous savons qu'elles sont hétérogènes (« La règle dans tous ces cas est que la discipline interférente doit procéder avec ses propres moyens »⁴), et qu'aucune d'entre elles ne doit mettre en jeu la singularité des autres, comme ce serait le cas si on considérait l'art comme une synthèse de science et de philosophie. C'est pourquoi, en même temps, Deleuze exprime une méfiance par rapport à la notion d'application. La considération d'une discipline comme la théorie ou la pratique correspondante à une autre discipline conduirait toujours à la dissolution de la singularité d'une des deux. On concevra donc cette relation comme l'*alliance* ou la *connexion* entre deux activités hétérogènes, aussi théoriques que pratiques.

« Nous sommes en train de vivre d'une nouvelle manière les rapports théorie-pratique. Tantôt on concevait la pratique comme une application de la théorie, comme une conséquence, tantôt au contraire, comme devant inspirer la théorie, comme étant elle-même créatrice pour une forme de théorie à venir. De toute façon on concevait leurs rapports sous forme d'un processus de totalisation, dans un sens ou dans l'autre. Peut-être que, pour nous, la question se pose autrement. Les rapports théorie-pratique sont beaucoup plus partiels et fragmentaires. (...) Une théorie est toujours locale, relative à un petit domaine, et elle peut

¹ DR, p. 53.

² C'est ce que fait Gualandi, comme on l'a déjà vu (*op. cit.*, p. 20), mais aussi Dominique Bergen (*L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 7 et 25) et Badiou (« De la vie comme nom de l'être », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 31).

³ Cela sera précisé dans la section 11 du présent chapitre.

⁴ QPh, p. 204.

avoir son application dans un autre domaine, plus ou moins lointain. Le rapport d'application n'est jamais de ressemblance. »¹

« PLURALISME = MONISME » signifie donc que l'être est un et que les étants sont hétérogènes, qu'aucune dimension de l'être n'est transcendante par rapport aux autres, qu'aucun étant ne doit être assimilé à un autre. La formule admet ainsi la conversion suivante : UNIVOCITÉ = IMMANENCE. « Immanence et univocité sont deux concepts majeurs de la philosophie deleuzienne. Mais, s'il y a deux concepts, c'est qu'une distinction philosophique passe entre les deux »². Or s'il y a une différence entre les deux concepts, que peut signifier l'égalité ? Si jusqu'ici nous avons lié l'immanence aux dimensions de l'être et l'univocité à la relation entre les étants, l'égalité c'est le point où aussi bien l'immanence que l'univocité doivent être liées à la relation de l'être avec les étants. Que signifie alors que l'être soit immanent aux étants ? Cela veut dire que, à la façon de la Substance spinoziste ou de l'Être heideggerien, l'être, chez Deleuze, ne conduit pas à un autre monde, à un au-delà, mais que, cependant, il ne se réduit pas à la somme de tous les étants. L'être est ontologiquement différent de la totalité des étants et garde avec eux une différence de nature. Mais c'est justement ce pour quoi il ne doit pas être pensé comme un étant de plus, au-dessus ou derrière tous les étants, comme un étant supérieur qui simplement posséderait toutes leurs caractéristiques potentialisées à l'infini. Cela signifie-t-il que l'être et les étants se disent de la même façon, que l'être se dit de la même façon de l'être et des étants ? Que l'être ne doit pas être pensé comme la totalité ou l'unité des étants ? En effet, dans le procès de totalisation ou unification, les étants perdraient leur singularité, leur hétérogénéité. Comment concevoir donc une totalité, une unité, un être qui ne mette pas danger l'individualité de chaque étant ? L'être, dira Deleuze, n'est que la totalité des relations entre les étants, l'être des toutes les connexions, telles qu'elles ont été définies selon le pluralisme. C'est pourquoi, jouant sur l'homonymie du *et* et du *est*, il va proposer de penser l'être à partir de la conjonction et non du verbe³. C'est que l'être ne consiste pas dans la prédication d'une totalité ou unité, mais plutôt dans une coordination, conjonction ou mieux, une jonction des étants qui préserve leur singularité. Également, si la

¹ *ID*, p. 288.

² Montebello, P., *op. cit.*, p. 30.

³ *D*, p. 16, 21 et 71, par exemple.

notion de *corps sans organes* va remplacer celle d'organisme, c'est parce que cette dernière, la partie recevant sa fonction du tout, garde un résidu de l'être comme totalité transcendante. Voici un point où l'ontologie de Deleuze prend une distance avec celle de Bergson. Si celle-là prétend conserver l'élément vitaliste de celle-ci, elle doit se séparer du caractère organiciste pour pousser à l'extrême le respect de la différence. On pourra objecter que l'expression « corps sans organes » n'est pas tout à fait adéquate, puisqu'elle semble s'opposer à la notion d'organe plutôt qu'à celle d'organisme, et on voudra donc la remplacer par son inversion, *organes sans corps*. Mais il existe une façon de la comprendre qui lui redonne sa pertinence : de la même façon qu'à partir du moment où une partie qui n'est plus la partie d'un tout ne mérite plus le nom de « partie », à partir du moment où une partie n'est plus la partie d'un organisme, elle ne mérite plus le nom d'« organe ». Corps sans organes donc. « Rhizome » sera une autre manière d'appeler cet ordre, non pas pour le distinguer de l'organisme maintenant, mais pour le distinguer de l'arborescence. En effet, le rhizome ne présente ni point de départ ni point d'arrivée, ni racines, ni tronc : sa totalité ne réside que dans le système de connexions entre des points qui, ne provenant d'aucune origine et ne s'orientant vers aucun destin, peuvent conserver leur spécificité. C'est donc bien à l'arbre de la sagesse que Deleuze prétend arracher sa métaphilosophie, son épistémologie et son esthétique quand il appelle « cerveau » la jonction des trois activités. Or nous pouvons demander encore pourquoi *jonction* et non pas « conjonction ». Il ne s'agit pas maintenant du fait qu'une discipline puisse assimiler une autre, mais du fait que leurs singularités puissent se dissoudre par l'unification dans une instance simple et globale. La conversion finale de la formule en question sera donc ÊTRE = MULTIPLE, où l'égalité ne renvoie ni aux dimensions de l'être ni à la relation entre les étants, mais au mode de penser l'unité de l'être en fonction des étants. C'est cette formule, cette ontologie qui est donc présumée quand Deleuze définit la philosophie comme théorie des multiplicités¹.

Si nous avons été amenés à expliciter l'ontologie deleuzienne exclusivement pour comprendre ce qui se trouve à l'œuvre dans la distinction des disciplines et dans la définition de la philosophie, en même temps il est vrai qu'il est nécessaire d'avoir à l'esprit cette ontologie puisqu'elle est présumée dans plusieurs questions qui concernent la

¹ ABC, Lettre U, 1:59:20.

conception de la philosophie : dans la relation que nouent les composantes du concept au sein du concept (chap. 1, section 8) et les concepts au sein du système (chap. 1, section 11) ; dans la forme positive qu'adopte la relation entre la philosophie, la science et l'art (chap. 1, section 12) ; dans la relation entre les concepts et le plan d'immanence comme totalité qu'ils présupposent (chap. 3) ; dans la conception de l'histoire de la philosophie comme collage (chap. 5) ; dans une philosophie du langage qui conçoit la langue comme un mosaïque de langues mineures (chap. 6, section 1) ; et dans l'analyse d'un discours philosophique qui doit, justement, exprimer cette conception de l'être comme multiplicité (chap. 6, section 4). Il s'agit en effet d'un ensemble de cas qui, dans la mesure où les éléments en question (composantes des concepts, concepts, systèmes, disciplines, langues) entravent toujours une relation de connexion et hétérogénéité non totalisable, suppose l'ontologie explicitée. Arrivés à ces points, il sera donc plus facile de comprendre les enjeux.

Logiquement, la façon de comprendre l'ontologie détermine la façon de comprendre les développements des autres sphères. En ce sens, l'exégèse deleuzienne peut se diviser tant chronologiquement que topographiquement en trois classes : une première réception, qui met l'accent sur le pluralisme ; un deuxième moment, qui constitue une sorte de « réaction conservatrice », et met l'accent sur le monisme ; un troisième, qui met l'accent sur l'égalité entre le monisme et le pluralisme, seule capable d'éviter les risques qui apparaissent lorsqu'on accentue l'un des deux termes, à savoir l'atomisation ou la restitution d'un principe organisateur transcendant. Pierre Montebello constitue un clair exemple de cette dernière lecture lorsqu'il affirme que « la philosophie de Deleuze se démarque simultanément d'une ontologie de l'Un, d'une ontologie positive de la dispersion, et d'un perspectivisme herméneutique radical, à savoir elle s'en dégage par ce passage simultané de l'unité ontologique dans la multiplicité de sens (...) et de la pluralité réelle dans l'unité ontologique du sens »¹. C'est sans doute Badiou qui incarne le cas paradigmatique de la deuxième classe puisqu'il affirme la primauté de l'Un sur le multiple² et la transcendance du virtuel par rapport à l'actuel³. Et un exemple du premier groupe,

¹ Montebello, P., *op. cit.*, p. 84. Voir aussi p. 71, 80 et 83.

² Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997, p. 19-20 et 30.

³ *Ibid.*, p. 65 et 69.

c'est, au niveau éthico-politique, le refus de toute forme d'organisation sociale et l'apologie d'un ultralibéralisme du désir¹. En effet, dans la mesure où l'ontologie de Deleuze fonctionne, certes, non pas comme le fondement de l'œuvre mais comme une sorte de carte ou de guide pour le traitement des divers sujets au sein des différentes sphères, la façon d'interpréter l'égalité ontologique va déterminer la façon de comprendre les autres questions. Inversement, la façon dont on comprend les diverses questions va toujours supposer un positionnement par rapport à la formule ontologique de base. Considérons ici rapidement les questions qui concernent la métaphilosophie deleuzienne afin d'illustrer ce point.

Tout d'abord, il y a certaines questions dont le lien avec l'égalité ontologique est évident. Ce sont celles qui concernent l'organisation de certains éléments, comme les composantes du concept au sein du concept, les concepts au sein du système, les disciplines au sein de la pensée. Hallward met clairement l'accent sur le monisme quand il soutient que la philosophie exprime l'être d'une manière plus immédiate que la science ou l'art ; Elizabeth Roudinesco et John Rajchman eux mettent l'accent sur le pluralisme quand ils affirment respectivement que la forme même de *L'anti-Cédipe* échappe à « l'impérialisme de l'Un »² et le style de l'écriture deleuzienne qui procède par séries et plateaux « décourage tout plan [*plan*] unifié d'organisation ou développement en faveur d'un plan [*plane*] illimité dans lequel on passe toujours d'un point singulier vers un autre »³. Finalement, Philippe Mengue essaye de respecter l'égalité entre le monisme et le pluralisme quand, dans le cadre de la théorie du concept, il écrit que le concept « ne peut éviter, non pas l'Un transcendant, mais l'unité », que « la question est de savoir comment cette dernière est possible », et que « le concept ordonne ou connecte ses composants »⁴. Or la question qui affrontera les trois façons de comprendre l'ontologie deleuzienne n'est pas celle qui concerne la relation entre les composantes du concept ni la connexion de la philosophie aux autres disciplines, mais le rapport des concepts au sein d'une philosophie, c'est-à-dire la question de la systématité. On a souvent affirmé que la philosophie de Deleuze est asystématique et que sa conception de la philosophie promeut donc une telle

¹ Berçu, F., « *Sed perseverare diabolicum* », in *L'Arc*, n° 49, Paris, Inculte, mai 1972, p. 73 et 82.

² Roudinesco, É., *Philosophes dans la tourmente*, Paris, Fayard, 2005.

³ Rajchman, J., *The Deleuze Connections*, Cambridge-London, The MIT Press, 2000, p. 4. C'est nous qui traduisons.

⁴ Mengue, Ph., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994, p. 36-37.

asystématicité¹. Contre cela, Badiou déclare que « la philosophie de Deleuze est particulièrement systématique »². L'inconvénient d'une telle déclaration, c'est qu'elle ne précise pas de quel genre de système il s'agit. D'un système organiciste, mécaniciste, déductif ? La première lecture a bien une raison d'être : il s'agit d'écarter toute organisation qui restituerait un principe organisateur transcendant. En revanche, faut-il admettre que les concepts sont simplement dans le désordre ? C'est pour éviter de rester bloqués dans l'alternative que plusieurs commentateurs cherchent une nouvelle notion de système : Arnaud Villani, avec la figure du labyrinthe³ ; José Gil, avec celle de l'alphabet⁴ ; Rajchman, avec celle de la carte⁵.

Il ne faut pas s'étonner si celui qui nie le caractère systématique de la philosophie nie aussi son aspect méthodologique. L'argument est toujours le même : un procédé réglé ne serait pas capable de garantir la singularité de l'œuvre créée. Ainsi Villani va soutenir qu'« il n'existe pas dans le procès de création de routes préétablies »⁶ et Gérard Kaléka que « la tentative serait vaine qui, dans l'ensemble des écrits de Gilles Deleuze, s'efforcerait de fixer un mode unique de rapport à l'Histoire de la philosophie, soit l'unité logique d'une méthode d'explication, soit l'identité ou l'analogie entre les problèmes examinés (...) »⁷. Au contraire, fidèle à son idée que la philosophie de Deleuze est une philosophie classique, Badiou n'hésite pas à affirmer l'existence d'une méthode deleuzienne⁸. Guy Lardreau soutient la même chose par rapport à l'exercice historiographique⁹. Mais encore une fois, l'alternative entre l'existence et l'absence d'une méthode est une fausse alternative. Dans une conception qui définit la philosophie comme création de concepts, il faut déterminer quel est le concept de méthode créé. Lorsque David Lapoujade affirme que « Deleuze

¹ Rosset, C., « Sécheresse de Deleuze », in *L'Arc*, n° 49, éd. cit., p. 224 : « Tel est ce qu'on pourrait (...) appeler le *paradoxe de Deleuze* : l'alliance du sens de la nuance, de la précision, de la distinction, avec l'absence de tout système où intégrer ces notions parfois un peu subtilement mais toujours justement distinguées ».

² Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 29.

³ Villani, A., « Deleuze et l'anomalie métaphysique », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. cit., p. 44.

⁴ Gil, J., « L'alphabet de la pensée », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 24-26.

⁵ Rajchman, J., *op.cit.*, p. 4-6.

⁶ Villani, A., *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999, p. 63.

⁷ Kaleka, G., « Un Hegel philosophiquement barbu », in *L'Arc*, n° 49, éd. cit., p. 111.

⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁹ En effet, Lardreau conçoit « l'invention deleuzienne, non comme fruit inimitable d'un génie singulier, mais résultat exact d'une méthode féconde » (*L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Paris, Verdier, 1999, p. 15). Voir aussi Lardreau, G., « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 59.

concevait la philosophie comme un travail de totalisation », qu'« il se fait de la philosophie une conception très classique, dans le fond »¹, il faut comprendre, non pas le contraire, mais une chose très différente de ce qu'affirmait Badiou quand il disait que Deleuze est un philosophe classique. Ici, il s'agit de déterminer de quel ordre est cette totalisation, comment il faut comprendre la totalité. Le classique donc, n'est pas ce qui se répète, mais ce qui a la capacité de se renouveler en se répétant. Dans la même intention, Gil propose de substituer la notion d'exercice à celle de méthode², et Bouaniche, celle de procédé³. Cependant, c'est peut-être François Zourabichvili qui exprime le problème avec le plus de clarté lorsqu'il se réfère à une « méthode de l'anti-méthode »⁴.

Quand le procédé considéré n'est pas tant la méthode au sens strict et formel mais l'histoire de la philosophie, le débat adopte une forme particulière puisque le principe transcendant organisateur serait la constitution d'une œuvre propre. Le faux dilemme s'exprimerait ainsi : les écrits monographiques deleuziens sont-ils tendancieux et consistent-ils à projeter la propre philosophie dans l'œuvre étudiée ou bien la philosophie deleuzienne n'est-elle qu'une mosaïque conceptuelle formée à partir des œuvres analysées ? Parmi ceux qui croient que l'histoire de la philosophie deleuzienne est exclusivement orientée vers la construction d'une œuvre propre, nous pouvons placer tous ceux qui la conçoivent comme une entreprise de *falsification*, même si le terme ne renferme pas un jugement de valeur et si techniquement il correspond à la puissance du faux comme critère de vérité⁵. Aux antipodes de cette position, nous trouvons le travail de Roberto Machado, qui affirme que la philosophie de Deleuze « est moins l'annonce d'une pensée nouvelle qu'une somme de pensées qu'elle met en relation pour exprimer, à un niveau ou à un autre, la différence »⁶. Mais si nous nous bornons à cette alternative, comment situer le

¹ Lapoujade, D., « Une philosophie ouverte au “dehors” », in *Magazine littéraire*, n° 406, février(±) 2002, p. 23.

² Gil, J., *op. cit.*, p. 18-19.

³ Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 289.

⁴ Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003, p. 72.

⁵ Nous pensons à Barbara Cassin (*Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1992), Francis Wolff (« Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme », in Cassin, B., *op. cit.*), Lardreau (*L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Paris, Verdier, 1999, p. 46), Déborah Danowski (« Deleuze avec Hume », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. cit., p. 191), et Pablo Catalán (« Le bergsonisme de Gilles Deleuze », article en ligne : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20002001/Catalan.htm>).

⁶ Machado, R., *Deleuze e a filosofia*, Rio de Janeiro, Graal, 1990, p. 225.

travail d'Antonioli, qui pense l'œuvre deleuzienne comme une *rencontre* avec l'histoire de la philosophie ? Avec ce terme, elle prétend contourner aussi bien l'idée d'un période monographique téléologiquement orientée que celle d'une œuvre postérieure comme synthèse de la précédente. Il est donc nécessaire d'admettre une troisième classe qui inclue aussi Thomas Bénatouil quand il écrit que « c'est sous l'effet d'une illusion rétrospective qu'on lit la philosophie de Deleuze comme une excroissance de son histoire de la philosophie, ou que l'on considère inversement celle-ci comme une entreprise de falsification ingénieuse couvant secrètement le philosophe Deleuze dans le nid de Spinoza, Hume ou Nietzsche »¹.

L'histoire de la philosophie n'affronte pas seulement les lectures de Deleuze en tant qu'exercice méthodologique, mais aussi en tant qu'histoire constituée. Quelle histoire de la philosophie suppose en ce sens la philosophie deleuzienne ? Si on met l'accent sur le monisme, on ira immédiatement chercher un principe organisateur de cette histoire. Badiou le trouvera sans problème dans l'affirmation de Deleuze selon laquelle Spinoza est le Christ ou le Prince des philosophes², et ajoutera qu'il faut donc penser Deleuze comme un de ses principaux apôtres³. Quelle est l'alternative ? Atomiser sans nuances l'histoire de la philosophie et soutenir qu'entre les systèmes il n'y a aucune connexion possible ?

Il y a finalement un cas tout à fait exemplaire de cette opposition à cause de sa symétrie : celui qui oppose ceux qui croient que la philosophie de Deleuze concerne toujours le beau, le bien, le vrai et ceux qui croient que la trinité est complètement laissée de côté⁴. Mais l'opposition n'est ici possible que si on conçoit ces notions comme des « catégories de "mise en norme" des processus », comme des « référents vides, qui font le vide, qui instaurent de la transcendance dans les rapports de représentation »⁵. Le défi que

¹ Bénatouil, Th., « L'histoire de la philosophie : de l'art du portrait aux collages », in *Magazine littéraire*, n° 406, février 2002, p. 36.

² *QPh*, p. 59.

³ Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 150. Aussi Prado Jr. va concevoir l'histoire de la philosophie deleuzienne, certes, non pas de façon téléologique, mais selon un *topos* qui serait à chaque fois plus ou moins saisi, plus ou moins trahi : « Plus proche peut-être de l'histoire heideggerienne de la Métaphysique (...), Deleuze, sans ressasser le *topos* de l'oubli de l'Être, ne parle pas moins de déviation ou de déformation du plan d'immanence. » (*op. cit.*, p. 310).

⁴ Parmi les premiers, on peut ranger par exemple Slavoj Žižek (*Organes sans corps. Deleuze & conséquences*, Paris, Amsterdam, 2003, p. 12) ; parmi les deuxièmes, Jean-Nöel Vuarnet (« Métamorphoses de Sophie », in *L'Arc*, n° 49, éd. cit., p. 101) et Francois Ewald (« La schizo-analyse », in *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988, p. 53).

⁵ Guattari, F., *Chaosmose*, éd. cit., p. 49.

présente une ontologie qui affirme l'égalité entre le monisme et le pluralisme n'est pas tellement de déterminer si on abandonne ou non ces notions, mais *quelles* sont les notions du bon, du vrai, du beau qui correspondent à une telle ontologie.

Sans doute ces classes sont-elles des constructions théoriques trop rigides et les commentateurs réels se superposent à elles, se plaçant tantôt dans l'une, tantôt dans l'autre selon les questions considérées. Dans son estime pour l'œuvre étudiée, le commentateur jugera en même temps, par exemple, que Deleuze est un bon historien et qu'il ne dispose pas d'une méthode. Nous pouvons remarquer le cas de Rajchman qui nie la présence d'un principe organisateur à l'œuvre dans la structure des livres, mais qui en même temps s'efforce pour reformuler la notion de système avec la figure de la carte. Inversement, il est surprenant de voir comment par rapport à toutes ces questions, Badiou privilégie le monisme au pluralisme¹. En ce sens, la classification servira plus à déterminer la cohérence d'une interprétation qu'à décrire un état de choses état des lieux de la critique.

¹ Quel est le but de la lecture de Badiou ? Le problème n'est pas strictement exégétique. Privilégiant le monisme, Badiou prétend placer Deleuze dans une tradition possédant les mêmes caractéristiques. La critique de l'un entraînera la critique de l'autre et, en signalant les points communs, Badiou pourra rompre avec les deux à la fois, c'est-à-dire créer des concepts. La question, au fond, est de savoir ce qu'est être deleuzien. Répéter ce que Deleuze a dit ou le replacer dans la tradition pour le dépasser, ce qui serait par ailleurs ce que lui-même aurait fait avec les auteurs qu'il a commentés ? Mais c'est une fausse question, parce qu'elle présuppose que la création de concepts exige une altération des sources, une infidélité dans l'appropriation. Nous essayerons de montrer que, dans la conception de la philosophie de Deleuze, la création de concepts, au contraire, exige une histoire de la philosophie en consonance avec les valeurs historiographiques classiques telles que l'impartialité ou l'objectivité de l'historien (cf. chapitre 5). Ce n'est donc pas à partir de l'élaboration d'une philosophie propre qu'on pourrait justifier une lecture qui privilégie l'un par rapport au multiple alors que l'œuvre en question affirme en majuscules leur égalité. Cependant, le commentaire de Badiou présente un avantage : rapportant toujours les innovations deleuziennes à la tradition, il révèle ce par rapport à quoi il faut comprendre ces innovations. Affirmer la primauté de l'un par rapport au multiple (*Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 19-20 et 30) pourra être incorrect, mais au moins une ontologie est admise. Assigner une systématisme à une pensée rhizomatique (*ibid.*, p. 29), sans préciser comment la notion de système est reformulée, pourra être trop vague, trop imprécis, mais au moins une systématisme est acceptée, et le défi sera lancé pour déterminer sa forme. Il en est de même quand Badiou affirme que la puissance du faux est un critère de vérité (*ibid.*, p. 89). Il faudra examiner dans quel sens une expression apparemment opposée fonctionne comme critère de vérité, mais au moins un intérêt pour la vérité est attribuée à la philosophie de Deleuze. C'est dans ce sens que nous disons que la seule lecture capable de déterminer aussi bien les innovations de Deleuze que leur continuité par rapport à la tradition sont celles qui, d'une certaine façon, combinent les atouts d'une première réception plus sensible au pluralisme et ces conséquences dans tous les niveaux, et ceux d'une réaction qui a rappelé ce à partir de quoi il faut comprendre le pluralisme et ses conséquences, non sans opérer ses propres glissements. De ce point de vue donc, d'une part, il faut soutenir que la façon dont nous comprenons l'ontologie détermine la façon dont nous comprenons les développements des autres sphères ; mais, d'autre part, il faut soutenir que c'est seulement si nous mettons l'accent sur l'égalité entre le pluralisme et le monisme, que nous pouvons comprendre le vrai sens des deux termes, ainsi que toutes les reformulations que détermine cette égalité.

Tous les points sont encore à démontrer : la détermination des autres sphères par l'ontologie ; la viabilité, dans chaque domaine, de l'opération qui consiste à faire tenir ensemble deux termes apparemment opposés (l'empirique et le transcendantal, la systématique et un caractère asystématique, la méthode et le refus de la méthode, la création de concepts et l'histoire de la philosophie, la rupture et la continuité, la métaphore et la littéralité, etc.) ; la pertinence, dans chaque cas, de la critique d'une interprétation donnée. Nous le ferons au fur et à mesure que les questions se présentent¹. Notre intention ici fut simplement d'avertir comment, d'un point de vue logique, ces questions vont présupposer une alternative ontologique : non pas monisme ou pluralisme, mais, ou bien monisme *ou* pluralisme, ou bien monisme *et* pluralisme. Ce n'est pas cette alternative, cependant, qui constitue notre problème central. Celui-ci concerne plutôt les notions de création et de reproduction, de rupture et de continuité, de différence et de répétition. Mais en soutenant que la clef de l'ontologie deleuzienne consiste à mettre l'accent sur l'égalité entre le monisme et le pluralisme, nous annonçons que la création de concepts implique *en même temps* une rupture et une continuation avec la tradition, qu'en philosophie, s'inscrire dans la tradition équivaut à s'en arracher. Tel est le paradoxe d'une tradition de créateurs.

*

Qu'est-ce que ce détour par l'ontologie apprend en ce qui concerne les relations entre la philosophie, la science et l'art ? Le principe d'immanence exige qu'aucune activité ne fonctionne comme une instance transcendante par rapport aux autres : ainsi la philosophie n'offre pas un fondement aux théories scientifiques, ni l'explicitation d'une réflexion qui se trouverait dans un état latent ou incomplet dans les œuvres d'art. Puis le principe de connexion et hétérogénéité impose qu'aucune activité ne subsume les autres : l'art ne pourra pas être pensé comme synthèse de science et philosophie. Finalement, la combinaison des deux principes oblige à penser le cerveau non pas comme unité ou totalité des trois disciplines, mais comme jonction, c'est-à-dire comme le système des connexions

¹ Pour la relation des composantes du concept au sein du concept, voir les sections 6 à 8 du présent chapitre ; pour le caractère systématique de la philosophie, la section 11 ; pour l'histoire de la philosophie que suppose la conception de la philosophie de Deleuze, le chapitre 2 ; pour la méthode de la philosophie, le chapitre 4 ; pour la relation entre philosophie et histoire de la philosophie, le chapitre 5.

entre trois activités complètement hétérogènes¹. C'est en ce sens que nous soutenons que la seule chose que la métaphilosophie deleuzienne n'est pas, c'est violente : elle est mue par le souci de respecter la singularité de chaque discipline. La figure de la violence chez Deleuze comme chez Bergson, fonctionne de la même manière que la métaphore belliciste chez Nietzsche, à savoir, comme signe de la différence.

Conclusion

Le concept philosophique donne consistance au virtuel. C'est une définition obscure et technique. Mais nous sommes en mesure de la traduire dans la langue de la tradition : le concept philosophique constitue la dimension spirituelle du réel. Or si Deleuze et Guattari s'expriment ainsi, c'est pour éviter toute une série de caractéristiques que la tradition a sédimentées. Principalement, ce qu'on va chercher à éviter, c'est une certaine irréalité de l'esprit. C'est pourquoi on lui confère consistance et on le nomme *virtuel*. Cependant, il y a d'autres déplacements par rapport à la tradition qu'il ne faut pas oublier. En ce qui concerne la constitution : 1) il s'agit ici du concept philosophique et non d'un concept en général, c'est-à-dire de l'expérience constituée par la ou les philosophies et non de l'expérience constituée par le sujet transcendantal ; 2) la constitution est toujours une reconstitution réalisée sur d'autres reconstitutions correspondantes aux autres philosophies, aux autres disciplines, au langage en général. En ce qui concerne l'esprit : 1) il n'est pas conçu comme âme individuelle ni comme pensée subjective, mais comme dimension objective du réel ; 2) s'il garde une différence de nature avec l'actuel, il ne détient aucun privilège.

Or si le virtuel est la dimension spirituelle du réel, il ne faut pas oublier que Deleuze et Guattari appellent « esprit » le cerveau, l'instance constitutive de ce réel. De cette façon, l'esprit apparaît d'un bout à l'autre du procès constitutif. En effet, est virtuel aussi bien le chaos inconsistant que la réalité consistante mise en ordre à partir de lui :

« On définit le chaos moins par son désordre que par la vitesse infinie avec laquelle se dissipe toute forme qui s'y ébauche. C'est un vide qui n'est pas un néant, mais un *virtuel*

¹ C'est une définition abstraite et négative. Sa forme concrète et positive apparaîtra dans la section 11 du présent chapitre.

(...). Or la philosophie demande comment garder les vitesses infinies tout en gagnant de la consistance, en donnant *une consistance propre au virtuel*. »¹

Comment expliquer cette omniprésence du virtuel ?

2. Le statut ontologique du concept

« Le concept a la réalité d'un virtuel, d'un incorporel, d'un impassible »². Le concept n'est pas un corps parmi les corps mais une entité d'ordre spirituel, « un condensé de mouvements logiques que l'esprit doit effectuer s'il veut philosopher »³. Or ce qui est important n'est pas le fait qu'il soit virtuel – ce qui s'impose par sa propre évidence –, mais ce que ce fait présuppose et les conséquences qu'il permet de dégager.

Tout d'abord, étant donné la conception de l'esprit de Deleuze, il faut déduire que le concept est concerné par le même effort qui vise attribuer à l'esprit une pleine réalité. Or ici il n'est plus concerné comme vecteur de l'opération, mais comme but et objet. « Les concepts sont comme des sons, des couleurs ou des images, ce sont des intensités qui vous conviennent ou non, qui passent ou qui ne passent pas. »⁴ Si le concept n'est pas un corps, il est aussi réel, aussi déterminé, aussi concret qu'une entité matérielle. C'est au fond sur cette notion du concept que s'appuie la conception de la philosophie comme pratique en elle-même :

« La théorie philosophique est une pratique en elle-même, autant que son objet. Elle n'est pas plus abstraite que son objet. C'est une pratique des concepts, et il faut la juger en fonction des autres pratiques avec lesquelles elle interfère. (...) La théorie du cinéma ne porte pas sur le cinéma, mais sur les concepts du cinéma, qui ne sont pas moins pratiques, moins effectifs ou existants que le cinéma même. »⁵

¹ *QPh*, p. 111-112.

² *QPh*, p. 150. Voir aussi p. 26.

³ Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, éd. cit., p. 5.

⁴ *D*, p. 10. Voir aussi *ABC*, Lettre E, 1:53:50 : « Quand j'ai appris l'existence [*de la philosophie*], il y avait des choses aussi étranges que ce qu'on appelait des concepts, ça m'a fait le même effet que pour d'autres la rencontre d'un personnage de roman fantastique... Quand j'ai appris (...) ce que Platon appelait une Idée, ça m'a paru aussi vivant, aussi animé... »

⁵ *C2*, p. 365-366.

C'est parce que le concept est considéré dans cette matérialité incorporelle que la philosophie peut se dire pratique en elle-même. Or à partir de ce moment un danger la menace. Ce n'est plus une limitation de son pouvoir explicatif par rapport au domaine pratique, comme le signalait Hallward¹. Alors il ne fallait que rappeler la matérialité de l'esprit. Or maintenant, ce n'est pas le *pouvoir explicatif* de la philosophie qui est en jeu, mais la force d'une pratique. En effet, du statut ontologique du concept, on ne déduit pas seulement le caractère pratique de la philosophie, mais aussi sa force. C'est en ce sens que Bouaniche écrit que tout l'effort de Deleuze « consiste à redonner à la philosophie à la fois son effectivité et sa singularité, en redonnant toute sa consistance et sa matérialité au concept »². En considérant le concept et la philosophie sous cet angle, les questions suivantes se posent : quelle est, au juste, cette force ? Quel est le degré de puissance de cette efficacité ? Ce sont bien des questions qui concernent la philosophie comme pratique, et non son pouvoir explicatif. Pour y répondre, il faudrait évaluer l'activité philosophique par rapport à d'autres formes de constitution du réel, formes que Deleuze et Guattari eux-mêmes connaissent et présentent : *mass-médias*, marketing, publicité, propagande, etc. Et face à la force de ces agents, il n'est pas sûr que la philosophie se montre très puissante. Cela signalé, ce qu'il faut remarquer, c'est justement que la constitution conceptuelle du réel est conçue comme une activité pratique, et non comme une opération intellectuelle. Voilà le sens de la définition de la philosophie comme théorie de ce que nous faisons. Elle intervient à la fin d'*Empirisme et subjectivité* :

« La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ces principes ; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons. »³

Comment comprendre la définition ? *Ce que nous faisons*, c'est l'Être. Et ce que nous *faisons*, c'est le constituer. Si la philosophie doit se penser comme la théorie de ce qui

¹ « L'orientation radicalement virtuelle du "constructivisme" deleuzien ne lui permet pas de rendre compte de la transformation cumulative ou de la nouveauté en termes de matériels ou tendances actuels » (Hallward, *op. cit.*, p. 162-163). C'est nous qui traduisons.

² Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 258-259.

³ *ES*, p. 152.

se fait, c'est parce que son activité ne consiste pas à décrire un état de choses, mais à le configurer. Le statut ontologique du concept, le fait que, tout en ayant une nature virtuelle, il soit aussi réel, aussi palpable qu'un corps, détermine donc la philosophie à la fois comme pratique et comme théorie de ce que nous faisons. C'est donc parce que la philosophie est création de concepts, et que la théorie du concept s'encadre dans une particulière conception de l'esprit que la philosophie devient une activité pratique. On retrouve ainsi le problème de la relation de la théorie à la pratique mais d'un autre point de vue. Nous avons établi que la philosophie ne peut ou ne doit pas être pensée comme la théorie qu'appliquerait une pratique, mais pour des raisons, d'une certaine façon éthiques, c'est-à-dire relatives aux valeurs. La philosophie, dans ce cas, serait transcendante par rapport à une autre activité. Or maintenant on comprend pourquoi, *de fait*, elle ne l'est pas : parce que le concept est une chose parmi les choses, même si sa réalité n'est pas d'ordre matériel. Dans le même entretien où Deleuze disait que nous sommes en train de vivre d'une nouvelle manière les rapports théorie-pratique, qu'une théorie est toujours locale et que sa relation à la pratique n'est jamais de ressemblance, Foucault dira :

« Le rôle de l'intellectuel n'est plus de se placer "un peu en avant ou un peu à côté" pour dire la vérité muette de tous ; c'est plutôt de lutter contre les formes de pouvoir là où il en est à la fois l'objet et l'instrument : dans l'ordre du "savoir", de la "vérité", de la "conscience", du "discours". C'est en cela que la théorie n'exprimera pas, ne traduira pas, n'appliquera pas une pratique, elle est une pratique. »¹

Il exprime ainsi la cohérence par laquelle le concept est une chose parmi les choses et la philosophie, une pratique parmi les pratiques.

L'insistance dans la réalité du concept n'est pas une nouveauté. Deleuze et Guattari eux-mêmes renvoient à l'idéalisme allemand : « Ce sont les post-kantiens qui ont porté le plus d'attention en ce sens au concept comme réalité philosophique »². Cependant, c'est peut-être le caractère plus classique du concept et, d'une certaine façon, le début de la philosophie. Comment philosopher sans croire à la réalité du concept ? Si nous pensons aux

¹ *ID*, p. 290.

² *QPh*, p. 16.

Idées platoniciennes, ne sont-elles pas ce qu'il y a de plus réel ? Sans doute, les dialogues de jeunesse attribuent-ils au concept des caractéristiques dont le concept deleuzien devra se distinguer : l'immutabilité, l'éternité, l'identité à soi¹. Mais il ne faut pas oublier la raison de ces notes, la question par rapport à laquelle ces notes constituent la réponse. Le problème est le suivant : qu'est-ce qui est ? Parmi tout ce qui est, qu'est-ce qui est au sens le plus radical ? Il ne peut pas s'agir de ce qui change, du temporel, du mutable, de ce qui se génère et se détruit, puisque cela est, mais ensuite n'est plus, ou l'inverse. Ce qui est, doit donc être immuable, impérissable, etc. Cette entité qui est la pureté de l'Être, est l'Idée. Au sein de l'ontologie platonicienne, l'Idée est donc ce qu'il y a de plus réel.

La distinction scolastique entre réalité objective et réalité formelle au sein des idées, distinction qui jouera un rôle fondamental jusqu'à la preuve de l'existence de Dieu dans les *Méditations métaphysiques*, constitue aussi un indice de la réalité de l'idée antérieur à l'idéalisme allemand. Si la réalité objective concerne l'idée dans son caractère représentatif, la réalité formelle concerne l'idée en tant que telle, l'idée par rapport à elle-même, l'idée comme chose en soi. De là que la réalité formelle d'une idée puisse constituer la réalité objective d'une autre idée, une idée de la première idée.

Finalement, on peut penser à Spinoza comme antécédent direct de Deleuze sur ce point. En effet, si le parallélisme, d'un côté, établit une différence de nature entre corps et idées² – la différence qu'il y a entre le virtuel et l'actuel –, la même détermination régit les deux attributs³. En même temps que Spinoza extrait toute matérialité au sens strict du domaine de l'esprit, d'une certaine façon, il lui redonne une sorte de corporalité à partir du moment où l'esprit peut être l'objet d'une physique – d'une métaphysique, strictement parlant : une idée *cause* ou *détermine* une autre idée, une idée que nous avons *affecte* l'idée que nous sommes, etc. En ce sens, de la même façon que la distinction entre le virtuel et l'actuel trouve un antécédent dans la distinction spinoziste entre attributs, la théorie du concept trouve un antécédent dans la théorie de l'idée. Les idées chez Spinoza non seulement disposent de la même réalité que les corps, mais semblent circuler par la

¹ *Phédon*, 78d ; *Cratyle*, 439c-e.

² Spinoza, B., *Éthique*, Paris, Seuil, 1999, Partie III, Proposition II, p. 207 : « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement, ni au repos, ni à quelque chose d'autre (si ça existe) ».

³ *Ibid.*, Partie II, Proposition 7, p. 103 : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses ».

substance, sujettes au même dynamisme. C'est bien une référence à laquelle nous pouvons penser quand Deleuze signale cette vitalité du concept¹.

À partir de la conception de l'esprit et du fait que le concept est virtuel, il faut déduire donc que le concept est lui-même réel sans être actuel. Or, nous ne pouvons laisser de côté plus longtemps le fait que le concept est lui-même le responsable de l'activité qui confère à l'esprit cette pleine réalité. C'est grâce au concept que le virtuel reçoit sa consistance. Grâce à qui, donc, le concept reçoit la sienne ? Il faudra admettre que le concept soit l'objet de sa propre fonction, ou, dans les termes de Guattari, « auto-producteur »². Le virtuel semble être ainsi à la fois constituant et constitué ; l'examen du statut ontologique du concept nous oblige à admettre et avancer une thèse que nous ne serons en condition de développer que dans l'appendice : la pensée s'autoconstitue.

Or ici, où il ne s'agit que du statut ontologique du concept, sans rentrer dans le détail de ce procès d'autoconstitution, nous pouvons demander quelle différence présente, de ce point de vue, l'élément de la philosophie avec celui de la science. Quelle différence de statut y a-t-il entre le concept, la fonction et les affects ou percepts ? Sont-ils eux-mêmes actuels ou l'expression du virtuel dans l'actuel ? Certainement pas, puisque le cerveau est tout entier virtuel. Est-ce que les fonctions sont elles-mêmes les responsables de la production du réel dans sa matérialité ? Une fois de plus, la réponse doit être négative, puisqu'il ne s'agit pas d'un idéalisme radical. Les fonctions, en tant qu'éléments de la pensée, sont elles aussi virtuelles. Simplement, elles ne constituent pas le réel comme virtuel, la dimension virtuelle du réel, mais elles constituent le réel comme une actualité observable. Il faut en dire autant des affects et percepts : ils constituent le réel comme une actualité capable d'exhiber le virtuel. Une chose est le procès de constitution, et une autre, le procès de production. En aucun cas la production du réel ne dépend de l'esprit, et moins encore, la production de la matière. « Le Corps ne peut déterminer l'Esprit à penser, ni l'Esprit déterminer le Corps au mouvement (...). » C'est pourquoi Deleuze et Guattari sont obligés d'assigner au chaos aussi une dimension physique : « Le problème de la

¹ À l'occasion de l'exposition d'un jeune artiste polonais, en 1973, Stefan Czerkinsky demande à Deleuze : « Quelles sont les précautions à prendre pour produire un concept ? » Et celui-ci répond : « Vous mettez votre clignotant, vous vérifiez dans votre rétroviseur si un autre concept ne vous double pas ; une fois ces précautions prises, vous produisez le concept. » (*ID*, p. 392).

² Guattari, F., *La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, Paris, L'aube, 2002, p. 14.

philosophie est d'acquérir une consistance, sans perdre l'infini dans lequel la pensée plonge (le chaos à cet égard a une existence mentale autant que physique) »¹. Si nous n'admettons pas la dimension physique du chaos, la production de l'actuel devrait être prise en charge par la pensée virtuelle. Or l'esprit ne produit pas le réel, mais le constitue. C'est pourquoi la définition de Guattari est légèrement inexacte : le concept n'est pas auto-producteur, mais *autoconstitutif*. Et de même que la pensée s'autoconstitue, le réel s'autoproduit, comme l'élan vital chez Bergson ou la Substance chez Spinoza. Deleuze, de même, est un vitaliste. Cela veut dire qu'il croit à l'autoproduction du réel, qu'il pense l'être comme puissance. Mais il ne faut pas confondre production et constitution. La production est le procès empirique par lequel le réel engendre du réel. La constitution est l'opération transcendantale par laquelle le réel est constitué, mis en ordre, configuré. La première renvoie à une causalité. La deuxième, aux conditions. À la limite, on pourrait postuler un réel non constitué. Son autoproduction, néanmoins, ne s'arrêterait pas. En fait, c'est ce que font Deleuze et Guattari avec leur concept de chaos. Le chaos, c'est le réel non constitué. Or il ne faut pas penser que ce réel est paralysé. La « matière » du réel, même si elle inclut une dimension spirituelle, la *substance* du réel, même si l'ontologie deleuzienne ne conçoit pas le réel comme une substance, demeure la même. Cela dit, nous devons rappeler que cette postulation d'un réel non constitué n'est qu'un effort pour imaginer l'au-delà ou le dehors d'une constitution au sein de cette même constitution parce que, finalement, le chaos n'est pas moins déterminé. (« Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent. »²) C'est pourquoi il va falloir montrer qu'il n'y a, pour Deleuze, de réel que constitué. Ici nous voulons simplement signaler la différence entre la production et la constitution. Pour cela, nous faisons appel à la fiction d'un réel non constitué qui néanmoins poursuit son procès d'autoproduction. De même, nous pouvons imaginer l'inverse, un réel constitué tel quel mais complètement stoppé, cosmologiquement fossilisé. Dans le fond, ce n'est pas moins fictif. Sauf qu'un réel complètement immobile, dans le cadre d'un vitalisme, est une improbabilité physique (et métaphysique si on admet une dimension spirituelle) ; un réel non constitué, dans le cadre du criticisme

¹ *QPh*, p. 45. Voir aussi *PLB*, p. 104, et la description du chaos physique dans les termes de Prigogine et Stengers dans *QPh*, p. 111.

² *QPh*, p. 44. Voir aussi p. 111.

métaphilosophique deleuzien, est une impossibilité logique. D'où la différence entre le procès productif et l'opération constitutive. La constitution du réel comme esprit, comme matière et comme matière capable d'exprimer l'esprit, se fait grâce aux concepts, fonctions et affects ou percepts. Vu qu'ils sont eux-mêmes de nature virtuelle, nous déduisons que l'esprit s'autoconstitue. Ce n'est pas le cas de la matière – ni du réel en général –, qui s'autoproduit, mais qui est constitué par l'esprit. Si l'être tout entier a une dimension virtuelle, le virtuel présente donc une instance constituante et une instance constituée.

Quelles sont les conclusions que nous dégageons du statut ontologique que Deleuze confère au concept ? Le concept philosophique est l'activité par laquelle le virtuel s'autoconstitue comme virtuel, l'action par laquelle le chaos virtuel est ordonné comme virtualité consistante. Par le moyen de la fonction scientifique, le chaos est constitué comme matière observable. Et par le moyen de l'affect, il est en actualité capable d'exhiber le virtuel. Si le virtuel, comme nous le disions à la fin de la section précédente, semble apparaître aux deux extrêmes du procès, à partir d'ici il sera important de distinguer l'instance virtuelle constituante, le cerveau, la pensée, de l'instance virtuelle constituée, l'esprit comme dimension objective du réel.

3. L'objectivité

Or si l'esprit est une dimension *objective* du réel, cela implique-t-il que l'instance constitutive soit subjective ? Quand nous disons « esprit constituant », disons-nous « sujet » ?

Deleuze affirme le contraire, quoique d'une façon qu'on dirait imagée : « Les concepts ne sont pas dans la tête : ce sont des choses, des peuples, des zones, des régions, des gradients, des chaleurs, des vitesses »¹. De manière un peu plus technique, il dira dans *Différence et répétition* que « l'Idée comme problème a une valeur à la fois objective et indéterminée »². Et avec Guattari, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il soutient que le concept est une heccéité. Or auparavant les deux auteurs ont écrit qu'« il y a un mode

¹ *ID*, p. 392.

² *DR*, p. 219-220. Voir aussi p. 241, 251-258 et 359.

d'individuation très différent de celui d'une personne, d'un sujet, d'une chose ou d'une substance. Nous lui réservons le nom d'heccéité. »¹ Sans rentrer par l'instant dans le détail de ce que signifie le terme, son attribution au concept suffit pour remarquer que celui-ci est pensé comme une entité objective.

Il faut en dire autant, d'autre part, des affects et percepts de l'art.

« Les percepts ne sont plus des perceptions, ils sont indépendants d'un état de ceux qui les éprouvent ; les affects ne sont plus des sentiments ou affections, ils débordent la force de ceux qui passent par eux. Les sensations, percepts et affects, sont des êtres qui valent par eux-mêmes et excèdent tout vécu. »²

Or si les éléments des disciplines considérés sont objectifs, comment comprendre le fait que dans la conclusion de *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze et Guattari affirment que le cerveau est le sujet³ ? Le cerveau a été défini comme la jonction des trois disciplines dont la fonction est de constituer le réel avec ces éléments respectifs. Nous découvrons maintenant que ces éléments sont aussi objectifs que les entités constituées par eux. Comment comprendre alors l'affirmation selon laquelle leur jonction, le cerveau, en consonance avec toute la tradition critique, serait une instance subjective, celui « qui dit Je »⁴ ?

On pourra dire qu'immédiatement après cette affirmation, Deleuze et Guattari écrivent, paraphrasant Rimbaud, « mais Je est un autre »⁵. Cependant, ce n'est pas pour révoquer le caractère subjectif du cerveau. La fonction de ce passage consiste à rappeler que le cerveau, c'est-à-dire la pensée, n'est le patrimoine exclusif ni de la science, ni de la philosophie, ni de l'art. « Ce Je n'est pas seulement le "je conçois" du cerveau comme philosophie, c'est aussi le cerveau du "je sens" comme art. La sensation n'est pas moins cerveau que le concept. »⁶ Qu'en est-il donc de ce *Je* ?

¹ *MP*, p. 318.

² *QPh*, p. 154. Voir aussi *ABC*, Lettre I, 1:15:00.

³ *QPh*, p. 197.

⁴ *QPh*, p. 199.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

À partir de la définition du chaos, de la définition du concept, et de certaines références, implicites ou explicites aux œuvres de Kant et de Hume, nous avons assigné un caractère critique à la métaphilosophie deleuzienne. Il faudra donc revenir sur le commentaire de Hume pour résoudre la difficulté présente. En effet, le problème qui fonctionne comme fil conducteur d'*Empirisme et subjectivité*, c'est justement le suivant : comment l'esprit devient-il une nature humaine ? Comment l'esprit devient-il un sujet ?¹ Autrement dit, comment la collection désordonnée des perceptions qui conforment le donné peut-elle devenir un système ?²

C'est grâce aux principes d'association, répondra Deleuze. Mais il ajoutera que jusqu'à ce moment, il n'y a aucune intervention d'un sujet. Au contraire – et voici sa thèse principale –, le sujet est ce qui se constitue *dans* le donné, grâce aux principes d'association. Ainsi, ces principes ne sont pas eux-mêmes subjectifs, mais sont ce qui constitue le sujet³. D'une certaine façon, la formulation du problème renfermait déjà sa solution : à partir du moment où nous demandons comment l'esprit devient sujet, nous sommes en train de considérer l'esprit comme le donné, comme cette collection chaotique de perceptions, et le sujet, comme le terme d'un procès. Ce que nous découvrons plus tard c'est que ce procès est le procès de constitution, que les principes d'association sont ses agents, et le sujet, le patient. « On ne se demandera pas ce que sont les principes, mais ce qu'ils font. Ce ne sont pas des êtres, mais des fonctions. Ils se définissent par leurs effets. Ces effets se ramènent à ceci : les principes constituent dans le donné un sujet qui invente et qui croit. »⁴

C'est donc à la lumière du commentaire de Hume que nous pouvons comprendre cette question qui appartient à *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Le tournant ne serait-il pas ailleurs, là où le cerveau est "sujet", devient sujet ? »⁵ Double distanciation par rapport à l'identité entre le sujet et le cerveau : les guillemets d'abord, puis la substitution du verbe « devenir » à la copule. C'est, en effet, le même verbe que Deleuze employait quarante ans auparavant. Quel est donc son sens ? Le cerveau sera bien un sujet, mais cette jonction qui le définit, ne peut plus être pensée comme une simple connexion ; c'est, en même temps, sa

¹ *ES*, p. 2-3.

² *ES*, p. 3, 91-92 et 108.

³ *ES*, p. 109.

⁴ *ES*, p. 151. Voir aussi p. 92.

⁵ *QPh*, p. 197.

constitution. En effet, quelques lignes plus tard, Deleuze et Guattari affirmeront : « La philosophie, l'art, la science ne sont pas les objets mentaux d'un cerveau objectivé, mais les trois aspects sous lesquels le cerveau devient sujet, Pensée-cerveau »¹. Le cerveau n'est pas sujet, mais il le devient. Le cerveau est subjectif, mais c'est le sujet constitué, en partie, grâce aux concepts. Cela ne veut pas dire que les concepts soient subjectifs, mais tout le contraire : si le cerveau est une instance subjective constituée, les concepts seront une instance objective constituante.

Le détour par le commentaire de Hume permet ainsi de comprendre pourquoi le cerveau est présenté comme sujet, alors que les concepts, ainsi que les éléments de la science et de l'art, conservent leur objectivité. En ce sens, Bouaniche a raison de dire que « l'intérêt de l'empirisme humien est ainsi de révéler, dans la disparition du sujet originaire, une tendance a-subjective qui est le vrai point de départ de la philosophie de Deleuze »². Le détour explique aussi pourquoi Deleuze se proclame empiriste, même quand il s'agit d'un empirisme transcendantal. Dans la première section du chapitre, pour établir le caractère critique de la métaphilosophie deleuzienne, nous avons présenté le passage suivant, qui constitue une sorte de digression dans le commentaire de Hume : « De la philosophie en général, on peut dire qu'elle a toujours cherché un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, c'est-à-dire la critique, et justifier le tout de l'expérience. » Le passage continue ainsi :

« C'est donc une différence de plan qui oppose d'abord les philosophies critiques. Nous faisons une critique transcendantale quand, nous situant sur un plan méthodiquement réduit qui nous donne alors une certitude essentielle, une certitude d'essence, nous demandons : comment peut-il y avoir du donné, comment quelque chose peut-il se donner à un sujet, comment le sujet peut-il se donner quelque chose ? (...) La critique est empirique quand, se plaçant d'un point de vue purement immanent (...), on se demande à propos du sujet : comment se constitue-t-il dans le donné ? (...) Le donné n'est plus donné à un sujet, le sujet se constitue dans le donné. Le mérite de Hume est déjà d'avoir dégagé ce problème

¹ *QPh*, p. 198.

² Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 54.

empirique à l'état pur, en le maintenant éloigné du transcendantal, mais aussi du psychologique. »¹

À quoi pense Deleuze quand il parle d'« un plan méthodiquement réduit qui nous donne alors une certitude essentielle, une certitude d'essence » ? Sans au doute au *cogito*, cartésien, kantien ou husserlien, réduit ou bien par la méthode du doute hyperbolique, ou bien par celle de l'*époché* phénoménologique. Par conséquent, « empirisme » signifie ici ceci : désubjectivation des conditions de possibilité de l'expérience. La philosophie sera dite transcendantale quand, à l'inverse, elle place les conditions de l'expérience dans le sujet. L'alternative a bien un tronc commun ; c'est la philosophie critique, qui cherche « un plan d'analyse, d'où l'on puisse entreprendre et mener l'examen des structures de la conscience, (...) et justifier le tout de l'expérience ». Mais selon cette classification, le traitement que reçoivent le cerveau et les éléments de la science en 1991 obligent à situer Deleuze là où il s'est toujours situé, dans un versant empiriste. Qu'est-ce que cela veut dire, dans ce contexte ? Cela veut dire que les conditions de l'expérience – concepts, fonctions et affects ou percepts – sont objectives et que le sujet fait partie de l'expérience constituée. Ceci dit, l'expression *empirisme transcendantal* reçoit maintenant une deuxième acception : il ne s'agit plus de cet empirisme élargi qui remonte à Bergson, mais de l'objectivation de l'instance constituante. Nous rencontrerons une troisième acception dans l'appendice. Or c'est cette deuxième qui marque une quatrième différence avec le criticisme classique du point de vue de la théorie du concept².

Il peut paraître surprenant que, au sein d'une tradition critique, les conditions de l'expérience se voient objectivées. En ce sens, on peut rappeler que Hume n'est pas la seule source vers laquelle nous pouvons nous tourner quand il s'agit d'établir le caractère objectif du concept. Bouaniche signale que l'aspect sur lequel insiste Deleuze dans la recension de 1954 du livre d'Hyppolite, *Logique et existence*, c'est la critique de l'anthropologisme et la nécessité de faire sortir la philosophie d'un discours sur l'homme. « Hegel donne à la

¹ *ES*, p. 92.

² Les trois premières ont été présentées dans le point c. de la première section du chapitre et concernent l'élargissement de l'expérience à la dimension virtuelle, le décalage du philosophique au métaphilosophique et la relativisation de l'*a priori* qui en résulte, et la substitution d'une reconstitution successive à ce qu'on pourrait appeler une constitution originaire.

philosophie un nouvel élément, écrit-il, le “savoir absolu”, qui permet de dépasser l’empirique et le psychologique, en sortant du point de vue subjectif, dont Kant serait pour sa part resté prisonnier. »¹ D’autre part, la même démonstration que nous avons suivie à partir du livre sur Hume, pourrait se poursuivre en rappelant les éloges de Deleuze à *La transcendance de l’ego* : « Sartre pose un champ transcendantal sans sujet, qui renvoie à une conscience impersonnelle, absolue, immanente (...) »². Et si plus tard, Deleuze se montrera déçu par la conférence *L’existentialisme est un humanisme*, c’est justement parce qu’il la jugera comme une sorte de repentir, une dévolution de l’homme au centre de la scène philosophique, la recentralisation du champ transcendantal autour du sujet. Or partout où Sartre est considéré comme un antécédent à mi-chemin, Spinoza est considéré comme l’aboutissement. En effet, une fois de plus, sa théorie de l’idée s’avère une source majeure pour la théorie du concept deleuzienne. Précédemment, nous avons remarqué que dans le fait que les idées soient soumises au même dynamisme que les corps, Deleuze aurait pu reconnaître un germe du statut ontologique qu’il assigne au concept, cette matérialité incorporelle. Or il ne faut pas confondre ce statut avec le nouveau caractère en question, l’objectivité, que Deleuze a aussi sans doute trouvé dans le même dynamisme. Comment ? Il faut commencer par distinguer l’idée que nous sommes, des idées que nous avons. Les idées que nous avons n’épuisent pas les possibilités ontologiques des idées : elles peuvent elles-mêmes être ou n’être pas, et non seulement dans l’esprit d’un individu. Au corps que nous sommes correspond une idée aussi objective que lui. On dira que l’idée que nous sommes lie définitivement l’idée au sujet, puisque ce que nous sommes, c’est justement un sujet. Cependant, l’idée que nous sommes n’est qu’un cas particulier de l’idée que toute chose est : en vertu du parallélisme, à chaque chose correspond une âme, c’est-à-dire une idée dans l’attribut de la Pensée. Les hommes sont quelques-unes parmi elles et peuvent en connaître d’autres, mais toutes, c’est-à-dire l’infinité, sont en Dieu. C’est sur ce point, en effet, que s’appuie la nouvelle théorie de l’adéquation : nous avons une idée vraie quand elle est en nous de la même façon qu’elle est en Dieu. La fausseté, pour ainsi dire, est peut-être le meilleur indice de l’objectivité de l’idée : c’est la preuve de ce qu’elle peut être en

¹ Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 20. Voir aussi Bianco, G., « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », in Leclercq, S., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Mons-Paris, Sils Maria-Vrin, 2005, p. 100 : « Dans son compte-rendu de 1954, Deleuze approuvait la rupture d’Hyppolite avec toutes les autres interprétations “humanistes” et sa conception de fond de la philosophie : la philosophie comme *ontologie du sens* ».

² DRF, p. 360. Voir aussi *QPh*, p. 49.

Dieu, dans l'attribut de la Pensée, telle qu'elle n'est pas en nous. C'est en ce sens que nous disons que l'idée comme mode fini de la Pensée est un antécédent de l'objectivité du concept.

En réalité, le fait que le concept soit subjectif, loin d'être une évidence, s'impose assez tardivement. Aucun platonicien n'hésiterait à soutenir que les Idées ne sont pas dans la pensée de l'homme, mais que celle-ci les saisit. L'intelligible est bien un domaine, un monde, un univers, qui excède un homme qui n'est pas encore un sujet. L'objectivité du concept surprend quand on la fait coexister avec une fonction qui traditionnellement est attribuée au sujet, la fonction constitutive. C'est exactement ce qu'est le concept au sein de la théorie deleuzienne : une condition objective de l'expérience. Du coup, on commence à comprendre, par l'analyse d'une des composantes de la définition de la philosophie – création de concepts –, et l'originalité de la formule et les limites de la création comme procédure. Un nouveau concept de concept est créé par la composition, par exemple, d'une note de la notion de catégorie kantienne, à savoir, la capacité pour constituer l'expérience, et d'un caractère que Deleuze trouve chez Hume ou Sartre, à savoir, l'objectivité du transcendantal.

Peu à peu, notre schéma de départ devient plus complexe. Nous sommes partis d'une instance en désordre : le chaos mental ou spirituel. Trois éléments contribuent à sa mise en ordre : les concepts, les fonctions et les affects ou percepts. Ils sont eux-mêmes mentaux ou spirituels, virtuels. Or le réel qu'ils constituent est à la fois actuel et virtuel, comme la Substance spinoziste, qui est Pensée et Étendue, comme l'être chez Bergson, qui est matière et esprit. Arrivés à ce point, nous nous sommes vus obligés d'introduire une précision : il fallait signaler que le chaos de départ était en même temps physique pour qu'il soit clair que nos éléments ne *produisent* pas le réel, mais le *constituent*. Ensuite, le cerveau, comme jonction des trois éléments, est lui-même virtuel : il n'est pas un organe dissécable par l'anatomie, mais une section de l'esprit. Laquelle ? Nous serions tentés d'affirmer qu'il est l'instance spirituelle constitutive. Mais en fait, il est une instance virtuelle constituée. À partir du moment où nous ne considérons plus les principes constitutifs isolément, à partir du moment où nous les joignons, nous constituons une section de l'univers spirituel, le sujet. De cette façon, concepts, affects et fonctions se

rèvent les conditions de possibilité objectives du réel. Autrement dit, l'objectivité trouve en elle-même ses conditions de possibilité, s'autoconstitue ou, selon les termes de Deleuze : les conditions de possibilités sont immanentes au donné. C'est quand ces principes ne s'appliquent pas au chaos mais s'appliquent à eux-mêmes pour se joindre qu'émerge le cerveau comme sujet. Nous dirons alors que le réel constitué a une dimension virtuelle et une dimension actuelle ; que le virtuel peut aussi bien être constituant que constitué ; que le cerveau, en tant que réalité constituée, est virtuel et subjectif ; que le concept, en tant qu'instance constituante, est virtuel et objectif.

Il est facile de confondre les dimensions, les instances, les procès. Mais il est important de conserver les distinctions si on veut comprendre la nature et la fonction de chaque élément et apprécier quelles sont au juste les innovations quand la philosophie est définie comme création de concepts. Dans le cadre de la lecture de Slavoj Žižek, on observe une constante opposition du virtuel au réel¹, alors que Deleuze insiste sur le fait que le virtuel est ce qui est réel sans être actuel. Nous connaissons le risque de cette confusion : une diminution de la réalité du virtuel. Deuxièmement, le transcendantal est pensé comme la genèse ou production du réel². La constitution se confond ainsi avec la production, la condition de possibilité avec la cause efficiente. Certes, l'être est productif, créatif, dynamique. Mais cette activité ne s'identifie pas au processus de constitution comme configuration ou mise en ordre. Finalement, nous pouvons observer une identification du virtuel et du transcendantal³, alors que tout un ensemble d'éléments sont virtuels et constitués : le cerveau, mais aussi les événements par exemple⁴.

Cette même confusion apparaît dans la définition du virtuel que donne François Zourabichvili. En cherchant à éviter les risques d'un spiritualisme, Zourabichvili écrit : « Le recours à cette catégorie [celle de virtuel] ne s'explique donc pas par on ne sait quelle tentation spiritualiste d'un outre-monde ou d'un Ciel déguisé (...) »⁵. Or s'il veut distinguer le virtuel de l'esprit, c'est parce qu'il pense à un esprit transcendant : « Le contresens élémentaire sur le virtuel consiste en effet à y voir une actualité *d'un autre type*, donc à le

¹ Žižek, S., *op. cit.*, p. 15-16 et 34-35.

² *Ibid.*, p. 55.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ Le rapport du concept à l'événement sera traité dans la section suivante.

⁵ Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, éd. cit., p. 90.

confondre avec ce dont il se démarque par définition – la transcendance »¹. À partir du moment où on considère l'esprit comme une dimension objective du réel et contemporaine à l'actuel, le risque s'évanouit. Cela dit, la distinction le conduit à une identification du virtuel et du transcendantal : « Qu'il y ait du virtuel signifie donc d'abord que tout n'est pas donné, ni donnable »². Cette confusion obstrue la possibilité de rendre compte de deux faits : d'une instance virtuelle constituée (à laquelle appartiennent, comme on vient de le remarquer, le cerveau et les événements) ; d'une expérience du virtuel, terme de tout empirisme élargi. Pourquoi élargir le donné si ce n'est pour permettre une expérience de ce qui ne donne pas à l'intuition au sens kantien ? Finalement, c'est Mireille Buydens qui semble tomber dans la même confusion, quand elle conclue la présentation de la notion de transcendantal en affirmant : « Voilà donc (...) pour ce qui est de la caractérisation du transcendantal comme virtualité »³.

Peut-être cette identification du virtuel au transcendantal dépend-elle de l'interprétation qu'on fait de l'appropriation par Deleuze de l'œuvre de Simondon. On associerait la phase pré-individuelle au champ transcendantal, la fonction individuante à une fonction constituante, les individus formés à l'empirique, et finalement, ce transcendantal pré-individuel, à son tour, au virtuel, en vertu de ce « potentiel » qui permet l'individuation. Or s'il est vrai que Deleuze s'appuie sur Simondon pour désubjectiver le champ transcendantal⁴, et s'il est vrai qu'il pense la réalité constituée comme ensemble d'individus singuliers, ceci n'implique pas l'homologation du virtuel au transcendantal. Strictement, Simondon ne parle pas d'un champ transcendantal, mais de « phases de l'être »⁵, d'« ordres du réel »⁶ et il ne raisonne pas en termes d'un virtuel, mais d'un « potentiel »⁷ ou d'une « énergie »⁸. Le transcendantal comme tel doit être rapporté à Kant ; le virtuel, à Bergson ; l'attribution d'un caractère transcendantal à la phase pré-individuelle de l'être, à Deleuze⁹ ; et l'assimilation du transcendantal au virtuel, à ses commentateurs. Ce jeu de correspondances qui peut paraître vaine érudition est plutôt la seule façon de

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 80.

³ Buydens, M., *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990, p. 16.

⁴ *LS*, p. 125-131.

⁵ Simondon, G., *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007, p. 12-13.

⁶ *Ibid.*, p. 10, 12 et 18.

⁷ *Ibid.*, p. 12, 14 et 16.

⁸ *Ibid.*, p. 14 et 16.

⁹ Voir la note de la p. 126 de *LS*.

comprendre la méthode avec laquelle sont composés les concepts deleuziens, la portée de leur originalité et ce qu'ils rendent possible. À savoir ici une instance virtuelle constituée. Subjective, dans le cas du cerveau. Objective, dans le cas de l'événement par exemple. L'événement n'est-il pas un virtuel constitué ? N'est-ce pas comme événement virtuel que le concept constitue le réel ? Si nous identifions le virtuel et le transcendantal, et nous nous souvenons que l'événement est d'ordre virtuel, l'événement devrait avoir une capacité constitutive. Or est-ce le cas ?

4. Concept et événement

Dans ce procès de détermination du concept philosophique qui devrait nous amener à comprendre par avance comment procède la création, à délimiter l'originalité de la définition de philosophie et, en dernière instance, à préciser sa validité, nous passons maintenant de l'analyse formelle à l'analyse matérielle. *Qu'est ce que* le concept constitue quand il donne une consistance au virtuel ? Quel est l'objet du concept philosophique, demanderions-nous en termes classiques si nous n'avions pas des réserves quant au fait que cet élément constitué soit strictement un *objet*.

Peut-être serait-il plus facile de commencer par le cas de la fonction scientifique. Elle aussi a un rôle constitutif. Dans sa première présentation, nous avons remarqué que si le concept donne une consistance au virtuel, la fonction lui donne « une référence qui l'actualise »¹. La détermination du virtuel nous a ensuite conduit à préciser, du même coup, par opposition, ce qu'est l'actuel. Mais la détermination de ce qu'est la consistance a laissé en suspens la précision de ce qu'est la référence. Or de la même façon que la définition de l'esprit entraîne la définition de la consistance (l'esprit doit être consistant pour être réel au même titre que l'actuel), la définition de l'actuel entraîne la définition de la référence. Nous dirons que la fonction, qui constitue en même temps le réel comme actuel, se donne une référence, à savoir, ce que Deleuze appelle alternativement « corps », « mélanges entre les corps », « état de choses », selon la source.

¹ *QPh*, p. 112.

Voici notre problème donc : qu'est-ce qui correspond au concept comme la référence à la fonction ? Qu'est-ce que ce virtuel qui reçoit de la consistance ? Qu'est-ce qui correspond à l'état de choses dans la dimension virtuelle ? Qu'est-ce qu'actualise l'état de choses ? « On dirait que la science et la philosophie suivent deux voies opposées, parce que les concepts philosophiques ont pour consistance des événements, tandis que les fonctions scientifiques ont pour référence des états de choses ou mélanges. »¹ Quand elle constitue le virtuel, la philosophie le constitue comme événement. L'événement est le virtuel « devenu consistant »². Qu'est-ce que fait donc la philosophie quand elle donne une consistance au virtuel, quand elle l'ordonne et lui permet de tenir ? Elle l'ordonne de telle manière que même le concept d'ordre est un peu risqué, elle l'ordonne comme ensemble d'événements. Deux points sont alors à retenir : que l'événement est d'ordre virtuel ou, selon les mots de Foucault : « l'événement n'est pas de l'ordre des corps »³ ; qu'il est un virtuel constitué et non un virtuel constituant, ce qui ne serait pas possible si on réduisait le virtuel au transcendantal.

Puisque la notion d'événement met en question l'idée d'ordre, puisqu'elle oblige à penser l'ordre au sens large, elle permet de poursuivre la distinction entre le criticisme empirique de Deleuze et le criticisme classique. En effet, le fait que l'expérience admette une dimension spirituelle n'est pas la seule différence avec le criticisme kantien ou avec la conception humienne au niveau de la réalité constituée. Aussi l'expérience sera pensée à partir de la durée bergsonienne comme un procès de différenciation de soi, comme le domaine de l'extrême singularité et de l'hétérogénéité radicale. Rien d'autre ne définit l'événement : son caractère d'imprévisible nouveauté, sa complète singularité. Au concept kantien, à l'idée spinoziste, correspond un objet, et cet objet se définit par l'identité à soi, même si dans les deux cas et selon des mécanismes différents (conservation de la proportion de mouvement et de repos, schème de la substance) il est susceptible de changements ou variations. Et il se définit ainsi parce qu'un des problèmes à résoudre est le problème de sa connaissance. Comment connaître un objet à chaque fois différent ? Comment reconnaître ce qui précédemment ne fut pas constitué comme identique en soi ? Chaque fois différent et différent par rapport à soi-même est l'événement, et c'est pourquoi

¹ *QPh*, p. 120.

² *QPh*, p. 148.

³ Foucault, M., *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 59.

l'expérience en question se distingue de l'expérience traditionnelle, non seulement parce qu'elle est élargie mais parce qu'elle est hétérogène. Cela dit, il faut insister sur le fait que l'expérience en question n'est pas l'expérience tout court, constituée par le sujet transcendantal, mais l'expérience constituée par chaque philosophie. En ce sens, au moment de déterminer la validité de la métaphilosophie deleuzienne il faudra demander : est-ce que toute philosophie constitue le réel comme événements virtuels ?

Face au chaos mental, tandis que la fonction scientifique actualise le virtuel dans un état de choses, le concept philosophique le rend consistant sous la forme d'un événement. Quelle est alors la relation entre la référence de la fonction et l'événement du concept, entre ce qui est constitué par la science et ce qui est constitué par la philosophie ? Deleuze et Guattari diront que l'événement « s'incarne », « s'actualise » ou « s'effectue » dans l'état de choses. En termes spinozistes, nous dirons que c'est la même réalité qui est actualisée par la fonction et qui reçoit une consistance grâce au concept. Mais le concept constitue son aspect virtuel ; la fonction, l'actuel. Cette même réalité a deux faces : l'événement et l'état de choses dans lequel il s'incarne. Sans l'état de choses correspondant, le réel ne serait qu'événement, que virtualité. Il ne serait pas *moins* réel, mais d'une certaine façon, moins *observable*. Sans l'événement correspondant, le réel se réduirait à l'état de choses. Encore une fois, il ne serait pas moins réel, mais il manquerait de *sens*. Le réel, il faut donc l'admettre, c'est l'expression finie de l'infini, mais non dans un sens hégélien : c'est l'actualisation d'un événement singulier quant à son sens dans un état de choses matériel. La relation entre l'événement et l'état de choses est ce qui permet de comprendre une phrase comme *Rien ne s'est passé... et pourtant tout a changé*¹, applicable à la vie d'un individu comme à une phase de l'histoire universelle. Quel est le sens d'une telle phrase ? Celui d'une mutation spirituelle, telle que nous avons défini l'esprit : rien ne s'est passé au niveau matériel, peut-être aucun changement n'est observable, et cependant tout a un sens nouveau. Ou plutôt : même si tout a changé au niveau matériel, cette transformation ne trouve pas sa raison (en tant que sens, et non que cause) en elle-même, mais ailleurs, à savoir, dans l'événement qu'elle incarne.

Il est important, d'abord, de ne pas confondre l'actualité de l'événement avec sa propre consistance. Sa consistance concerne ce qui est en soi-même une réalité d'ordre

¹ *MP*, p. 241.

virtuel. Son actualité correspond à son incarnation, à sa manifestation dans un état de choses. La confusion est dangereuse parce qu'elle implique une soustraction de réalité à la dimension spirituelle. Si toute la réalité de l'événement lui venait de son actualité, c'est parce qu'en lui-même il n'en aurait pas. Or souvenons-nous que l'effort commun à Bergson et Deleuze consiste à attribuer une pleine consistance à l'esprit. L'incarnation donc, ne donne à l'événement que son corrélat matériel. Ainsi, pour respecter en même temps la différence de nature entre les deux dimensions et leur égalité ontologique, dans *Logique du sens* Deleuze réservera l'existence pour l'actuel, et s'exprimera en termes de « subsistance » et d'« insistance » pour se référer au virtuel.

« Tous les corps sont causes les uns pour les autres, les uns par rapport aux autres, mais de quoi ? Ils sont causes de certaines choses, d'une tout autre nature. Ces *effets* ne sont pas des corps, mais à proprement parler des "incorporels". (...) Ce ne sont pas des choses ou des états de choses, mais des événements. On ne peut pas dire qu'ils existent, mais plutôt qu'ils subsistent ou insistent. »¹

Effectivement, dans l'analyse matérielle nous retrouvons le même effort que dans l'analyse formelle : la notion d'événement n'a de sens que dans le cadre d'une conception qui prétend doter l'esprit d'une pleine réalité. C'est en ce sens que Foucault écrit : « La philosophie de l'événement devrait s'avancer dans la direction paradoxale au premier regard d'un matérialisme de l'incorporel »².

Deuxièmement, il est important de ne pas confondre la relation d'incarnation avec la relation de constitution. L'événement ne constitue pas l'état de choses. C'est la fonction qui le fait, de la même façon que le concept constitue l'événement. Et si Deleuze parle dans un cas d'incarnation ou effectuation et dans l'autre d'une donation de consistance, c'est parce que la relation de l'événement avec l'état de choses ne coïncide pas avec sa relation avec le concept. L'événement est constitué ; il appartient, de même que l'état de choses, au domaine empirique, mais à la dimension virtuelle de celui-ci.

¹ *LS*, p. 13.

² Foucault, *L'ordre du discours*, éd. cit., p. 60.

Si la fonction actualise le chaos dans un état de choses et le concept lui donne une consistance comme événement, quel est le point d'aboutissement des affects et percepts de l'art ? Nous avons signalé que l'art exhibe le virtuel dans l'actuel. Ceci trouve sa confirmation maintenant que nous connaissons la « matière » de l'empirie. Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, à un moment où il s'agit de distinguer la tâche du concept de celle de la fonction, Deleuze et Guattari affirment que la philosophie extrait de l'état de choses l'événement consistant et ajoutent : « un sourire sans chat en quelque sorte »¹. Qu'est-ce que cela veut dire ? L'expression provient du livre de Lewis Carroll, *De l'autre côté du miroir*, et elle est employée à maintes reprises par Deleuze, notamment dans *Logique du sens*, pour se référer à l'événement. Qu'est-ce que sinon un esprit désincarné, un sourire sans chat ? L'essence du sourire ne se s'épuise pas dans la position qu'adopte la bouche du chat. Elle peut adopter la même position en mangeant. Ce n'est pas en disséquant la matière qu'on trouvera l'esprit ; si nous voulons l'esprit, il faut se le donner du début, disait Bergson. L'image de Lewis Carroll sert bien donc pour exhiber la virtualité de l'événement. Elle est de l'ordre d'un sourire. En effet, quand Deleuze et Guattari, plus tard, devront expliquer en quoi consiste l'affect et le distinguer de l'affection, ils écriront : c'est « l'affect du matériau même, le sourire d'huile »². Nous retrouvons le sourire, auparavant sans chat, maintenant d'huile. La réitération de l'image montre ainsi que nous pouvons comprendre la fonction de l'art comme le traitement de la matière qui permet d'exhiber un événement dans un état de choses.

Un détour par la temporalité de l'événement nous conduira à la même conclusion. Celle-ci est définie comme un « entre-temps »³. De quoi s'agit-il ? « L'entre-temps n'est pas l'éternel, mais ce n'est pas non plus du temps, c'est du devenir. »⁴ L'événement ne peut pas appartenir au temps, parce que le temps tout court, c'est le temps des choses, de la matière, des corps. Nonobstant, il n'est pas éternel, parce qu'il possède sa propre temporalité. Le fait que l'événement ne se déroule pas selon la temporalité des choses, n'implique pas qu'il manque d'une temporalité spécifique. Si on lui prédique l'éternité, en effet, on pourrait croire qu'il n'appartient à aucun temps. Ainsi a été pensée l'éternité, par

¹ *QPh*, p. 120.

² *QPh*, p. 156.

³ *QPh*, p. 149.

⁴ *Ibid.*

exemple par Spinoza : non pas comme ce qui dure indéfiniment, mais comme ce qui ne dure pas. Deleuze veut assigner une temporalité à l'événement parce que, en termes plus généraux, il ne veut pas penser le temps de l'esprit comme éternité. À partir du moment où on veut construire une conception d'un esprit pleinement vivant, pleinement réel, sa temporalité, qui n'est pas le temps des choses, ne peut être l'éternel non plus. Tel était le cas déjà chez Bergson, qui distinguait la durée aussi bien du temps homogène que de l'éternité. De même, Deleuze prétend lui aussi doter l'esprit presque d'une matérialité, et il conçoit sa respective temporalité en termes d'« entre temps » ou de « devenir », un temps presque physique, un temps qui s'insère dans le temps physique, *entre* ce temps. De la même façon que l'événement insiste ou subsiste « à la surface des choses », son temps est un temps au milieu du temps des choses, ni supérieur ni inférieur, un temps qui s'entrelace avec lui, simplement, à une autre vitesse, à un autre rythme. Quelle est la relation de ces développements avec la fonction de l'art ? La première définition de l'art que proposera le dernier chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie ?* est la suivante : « L'art conserve, et c'est la seule chose au monde qui se conserve »¹. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela ne veut pas dire qu'il maintient, à la façon des conservants industriels. Le matériau n'est que la condition de fait de la conservation. La condition de droit n'est pas le matériau – une sculpture peut toujours se briser ; une toile, se déchirer –, mais elle est l'affect et le percept. « Même si le matériau ne durait que quelques secondes, il donnerait à la sensation le pouvoir d'exister et de se conserver en soi, *dans l'éternité qui coexiste avec cette courte durée.* »² Deleuze et Guattari empruntent ici un vocabulaire spinoziste parce qu'ils cherchent à exprimer l'idée d'une coexistence de temporalités. Mais on ne doit pas comprendre l'expression à la lettre : par « éternité », il faut comprendre « devenir » ; par « durée », « temps ». Par rapport à notre démonstration, ce qu'il faut retenir c'est qu'une temporalité correspond à l'esprit, et l'autre, à la matière. Ainsi, ce détour par la temporalité permet d'affirmer une fois de plus que la fonction de l'art est l'exhibition du virtuel dans l'actuel. Nous l'avons déjà signalé tout au début : il ne s'agit pas d'une fonction différente de celle qu'il a chez Bergson. Seulement, c'est la conception de l'esprit qui s'est modifiée, ainsi que celle de la matière.

¹ *QPh*, p. 154.

² *QPh*, p. 157.

Le concept donne consistance au virtuel sous forme d'événements ; la fonction l'actualise dans les états de choses ; et l'affect ou percept exhibe le virtuel dans l'actuel. La relation de l'état de choses à l'événement est d'incarnation ou d'effectuation. Si la philosophie est dite contre-effectuation de l'événement¹, c'est parce que le concept, comme nous l'avons vu, en principe, « extrait » l'événement de l'état de choses. Mais qu'est-ce au juste que cette extraction ? Se confond-elle avec l'opération constitutive ?

5. De la représentation à la contre-effectuation

Dans le cas de la fonction scientifique, l'opération constitutive institue une relation représentative avec l'état de choses. Le fait que le réel soit constitué comme actualité, comme espace géométrique par exemple, permet que la fonction représente sa référence. À la question « qu'est-ce que constitue une telle fonction ? », on pourra toujours répondre en signalant du doigt une région du monde, peut-être invisible d'ici ou de là, mais pas invisible de droit. Étant donné que le concept constitue la dimension virtuelle du réel, il faut s'attendre à ce que la relation avec l'événement soit d'un autre type. À la question « qu'est-ce que constitue un concept ? », on ne pourra jamais répondre de façon ostensive, puisqu'on ne peut signaler que l'état de choses où s'incarne l'événement. De même que l'intuition mais à la différence du concept chez Bergson, le concept chez Deleuze n'est pas représentatif. Quelle relation garde-t-il donc avec l'événement auquel il donne de la consistance ?

Deleuze et Guattari écriront, non sans une certaine ambiguïté, que le concept « extrait »², « abstrait »³ ou « dégage »⁴ l'événement d'un état de choses, qu'il l'« appréhende »⁵, qu'il le « dit »⁶. Dans le dernier cas, cependant, ils ajouteront immédiatement que le concept *est* l'événement. « Le concept dit l'événement (...). C'est un Événement pur (...). »⁷ Ensuite, quand on parle en termes d'« appréhension », c'est pour distinguer le concept de la fonction, qui *saisit* l'état de choses : « C'est un *concept* qui

¹ *QPh*, p. 151.

² *QPh*, p. 120.

³ *QPh*, p. 150.

⁴ *QPh*, p. 36.

⁵ *Ibid.*

⁶ *QPh*, p. 26.

⁷ *Ibid.*

appréhende l'événement, (...) tandis qu'une fonction saisit un état de choses (...) »¹. Finalement, quand on se réfère à une extraction ou abstraction, c'est toujours par rapport à l'état de choses déjà constitué et non au chaos mental qui précède la constitution : « La philosophie ne cesse par concepts d'extraire de l'état de choses un événement consistant (...) »². Que dire donc de la relation entre le concept et l'événement ? Nous ne prétendons pas trancher l'ambiguïté, mais la justifier.

La phrase *Le concept dit l'événement... C'est un Événement* semble indiquer que les deux termes sont dans un état d'identification. C'est pourquoi Deleuze et Guattari affirmeront que le concept connaît l'événement dans la mesure où il se connaît lui-même : « Le concept est évidemment connaissance, mais connaissance de soi, et ce qu'il connaît, c'est le pur événement »³. Et c'est pourquoi le concept sera dit autoréférentiel : « Il n'a pas de référence : il est autoréférentiel, il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il est créé. »⁴ Comment comprendre que le concept n'a pas de référence ? C'est qu'il ne renvoie pas à un état de choses. Il renvoie cependant à quelque chose, à l'événement, mais il paraît maintenant que cet événement, d'une certaine façon, n'est pas complètement extérieur ou indépendant – expressions par l'instant sans doute inexactes. Le détour par le problème de la connaissance va dans le même sens : si nous limitons la connaissance à la représentation, le concept ne permet de rien connaître du tout. Or si par connaissance nous comprenons aussi une certaine appréhension du virtuel, le concept effectivement permet une connaissance de l'événement, même si cette connaissance de l'événement prend maintenant la forme d'une connaissance du concept par le concept. Cette prétendue identité du concept et de l'événement se confirme, finalement, quand nous remarquons que l'un aussi bien que l'autre sont définis comme des incorporels. On dira que cela ne signifie pas autre chose que le fait qu'ils soient tous les deux de nature virtuelle. Mais Deleuze et Guattari ne disent pas simplement que le concept est incorporel, mais qu'il est *un* incorporel. En même temps, ils affirmeront que c'est le concept lui-même qui s'incarne dans un état de choses : « Le concept est un incorporel, bien qu'il s'incarne ou s'effectue

¹ *QPh*, p. 150.

² *QPh*, p. 120.

³ *QPh*, p. 36.

⁴ *QPh*, p. 27.

dans les corps »¹. Comment comprendre donc cette identité ? Concept et événement seraient-ils finalement la même chose ?

Sans doute, concept et événement sont tous les deux de nature virtuelle. Il y a donc entre eux une identité de nature. Cependant, il existe une différence de fonction : l'un est l'instance constituante ; l'autre, l'instance constituée. Le concept donne une consistance au virtuel sous la forme d'événements ; l'événement reçoit sa consistance grâce au concept. Ainsi, notre hypothèse est que l'identité entre concept et événement signifie le rejet simultané de l'idéalisme et du réalisme. Nous ne pouvons pas affirmer que le concept simplement connaît, représente ou appréhende l'événement parce qu'il le constitue. L'événement *en tant que tel* ne précède pas le concept. Or le concept ne produit pas l'événement, il ne crée pas la « matière » de sa virtualité parce que, en ce sens, l'événement est indépendant du concept. Autrement dit, le concept ne produit pas la *substance* de l'événement ; il constitue sa *forme*. Sans doute la notion d'événement met en question en même temps les notions de substance et de forme. Nous voulons simplement dire que, tout en ayant sa propre réalité, sa propre entité, l'événement est constitué en tant que tel par le concept. Le champ transcendantal ne fait pas être, mais il n'y a de l'être que constitué. Dans ce sens, le réel constitué n'est ni une apparence, signe d'une essence, ni un phénomène au sens kantien, élément connaissable d'une chose en soi pensable, ni un phénomène au sens heideggérien, qui trouve son fondement dans un être qui, même s'il appartient essentiellement à ce qui se montre, est caché. Derrière l'événement, derrière le réel constitué, il n'y a rien. Voilà pourquoi Deleuze et Guattari pourront en quelque sorte identifier l'événement avec le concept, nier une antériorité à l'un comme à l'autre, s'exprimer avec des termes ambigus qui tantôt semblent assigner une antériorité au premier (le concept *appréhende, extrait, abstrait* l'événement²), tantôt semblent l'assigner au deuxième (le concept *donne réalité à, produit* l'événement³). C'est que le réel, du point de vue de son accès et non de sa matérialité au sens large, se confond avec sa constitution. Le passage suivant de Jean-Luc Nancy rend bien compte de cette opération sur le criticisme classique qui, sous tant d'altérations, devient déjà presque méconnaissable :

¹ *QPh*, p. 26.

² *QPh*, p. 36, 120 et 150.

³ *Qph*, p. 196 ; *PLB*, p. 103.

« La philosophie de Gilles Deleuze est une philosophie virtuelle, au sens où l'on emploie ce mot aujourd'hui lorsqu'on parle, d'une manière étrangement indifférente, d'image ou de réalité virtuelle – désignant par là un univers entièrement formé d'images, et non seulement d'images à forte teneur d'illusion de réel, mais plutôt, ne laissant plus de place à l'opposition entre le réel et l'image. Ainsi Deleuze n'entreprend pas de parler du réel comme d'un référent extérieur (la chose, l'homme, l'histoire, ce qu'il y a). Il effectue un réel philosophique. L'activité philosophique est cette effectuation. Faire un concept, chez lui, ce n'est pas aspirer l'empirie sous une catégorie : c'est construire un univers propre, autonome, un *ordo et connexio*, qui ne mime pas l'autre, qui ne le représente pas, qui ne le signifie pas, mais qui l'effectue sur son mode propre. »¹

Auparavant, nous avons signalé qu'une différence avec le criticisme kantien reposait sur le fait que, chez Deleuze, toute constitution est une reconstitution : de la philosophie à côté de la science ou de l'art, d'une philosophie à côté de d'une autre, de la philosophie sur le langage courant. Cette nouvelle différence, la sixième², consiste plutôt en l'abandon d'une instance originaire telle que la chose en soi. C'est justement pour exprimer cette opération, cette nouvelle relation du concept à la chose que, comme l'image chez Bergson, se tient à équidistance du réalisme et de l'idéalisme, que Montebello forgera la catégorie de l'« Apparaître en soi »³. L'identification entre le concept et l'événement annule la distinction entre phénomène et chose en soi ; du point de vue de la constitution conceptuelle, des événements, c'est tout ce qu'il y a.

Le refus simultané de l'idéalisme et du réalisme entraîne une conséquence par rapport au statut du chaos. Si nous disons que concept et événement s'identifient parce qu'il n'y a de réel que constitué, qu'en est-il du chaos ? N'était-il pas une instance antérieure à la constitution ? Maintenant, il faudra sans doute le comprendre comme une abstraction. C'est ce que propose Deleuze dans son texte sur Leibniz : « Le chaos n'existe pas, c'est une abstraction, parce qu'il est inséparable d'un crible qui en fait sortir quelque chose »⁴. Il est

¹ Nancy, J.-L., « Pli deleuzien de la pensée », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. cit., p. 118-119.

² Voir sections 3 et 4 du présent chapitre.

³ Montebello, P., *op. cit.*, p. 28.

⁴ *LPB*, p. 103. Voir aussi p. 104 : « Si le chaos n'existe pas, c'est parce qu'il est seulement l'envers du grand crible ».

juste ce dont nous avons besoin, en principe, pour comprendre comment l'événement est constitué par le concept. Or une fois compris cela et le procédé constitutif ainsi caractérisé, le chaos ne peut plus être pensé comme une instance préconstituée. De ce point de vue, il sera une abstraction. Et, en dernière instance, il sera un moment du réel *constitué autrement*. En fait, on ne nous a jamais dit que le chaos fut absence de détermination. « Ce sont des vitesses infinies. » Jamais il n'a été défini comme l'indéterminé, mais plutôt comme l'extrême variabilité de la détermination : « Ce qui caractérise le chaos, en effet, c'est moins l'absence de déterminations que la vitesse infinie à laquelle elles s'ébauchent et s'évanouissent »¹. Comment sinon une expérience du chaos serait-elle possible ? Parfois Deleuze s'adresse au philosophe ou à l'artiste comme à un *revenant*, celui qui a affronté le chaos et est rentré vainqueur, prêt à créer². C'est que le chaos se donne donc à une expérience. Or il ne faut pas cependant l'assimiler à n'importe quelle expérience : il est justement ce par rapport à quoi le cerveau constitue un ordre. Comment donc le refus de l'idéalisme et du réalisme, le refus de la chose en soi, nous oblige à repenser le chaos, maintenant qu'il se révèle un moment de l'expérience ? Nous dirons qu'il est le moment évanescent, impossible, du passage d'une constitution à une autre, la crise d'un système constituant, la révolution qui marque sa fin et un nouveau commencement. En effet, dans *Le pli*, après avoir défini la conscience selon des seuils, l'expérience du chaos sera présentée comme le dépassement de ces seuils. Rigoureusement, au-delà de ces seuils, il n'y a rien. En tout cas, ce qui peut être expérimenté, c'est, de l'intérieur de l'expérience, un mouvement de ses limites ou une variation de sa structure. Mais le chaos comme tel n'aura jamais la place d'une instance préconstituée, il sera l'expérience de la reconstitution.

Quand Deleuze et Guattari affirment que le concept donne une consistance au virtuel, ils disent beaucoup de choses en même temps. Ils sont en train de faire un usage métaphilosophique de la découverte – de la « construction » dirions-nous si nous étions deleuziens – kantienne du transcendantal. Or cet usage ne va pas sans quelques variations. Celle qui vient de nous occuper concerne l'élimination de la chose en soi. C'est un pas de plus dans cette composition du criticisme kantien avec le perspectivisme nietzschéen. Il ne s'agit pas seulement de soutenir que toute constitution est une reconstitution, que la

¹ *QPh*, p. 44. Voir aussi p. 111.

² *QPh*, p. 163 et 190 ; *C2*, p. 271, par exemple.

constitution est plurielle et diverse, qu'il n'y a pas de constitution originaire, mais d'affirmer que il n'y a de réel que constitué, que derrière la constitution il n'y a rien, qu'il n'y a pas d'origine préconstituée. Si la philosophie est dite contre-effectuation de l'événement, ce n'est pas simplement parce que le concept extrait d'un état de choses une réalité existante. C'est parce que, à l'effectuation de l'événement dans l'état de choses, s'ajoute, mais non de façon numérique, se superpose plutôt, une autre effectuation, une réalisation, littéralement, *par* le concept de l'événement.

6. Singularité du concept

Si le concept, d'un certain point de vue, s'identifie à l'événement, et l'événement est absolument singulier, il faut s'attendre à que le concept soit lui-même singulier. C'est ce que Deleuze soutiendra avec la même décision tout au long de son œuvre par rapport aux différentes figures qu'adopte le concept : l'essence, dans *Proust et les signes* (« L'essence n'est pas seulement particulière, individuelle, mais individualisante »¹), l'Idée, dans *Différence et répétition* (tant qu'on inscrit la différence dans le concept en général, on n'a aucune Idée singulière de la différence »²), et le concept proprement dit : « Toute création est singulière, et le concept comme création proprement philosophique est une singularité »³.

Or quel est ce temps où s'inscrit la différence dans le concept en général, selon *Différence et répétition* ? Quelle est cette tradition où le concept est pensé comme un universel, où on ne parvient pas à le penser dans sa singularité ? Sans doute, la théorie des Idées constitue un moment de cette histoire. L'Idée ne pourrait pas rendre compte de la ressemblance ou participation des particuliers par rapport à elle, si elle n'était pas universelle. C'est pourquoi Philippe Mengue affirme que « tous les aspects de la philosophie de la différence conduisent à l'élaboration d'une théorie non-platonicienne de l'Idée »⁴. D'ailleurs, c'est ce que vise la critique aristotélicienne : si l'Idée est une, elle ne peut pas rendre compte d'une pluralité ; mais si elle est diverse, elle peut se diviser, et chaque particulier pourrait correspondre à une partie différente, faisant que l'idée ne soit

¹ *P*, p. 62.

² *DR*, p. 41. Voir aussi p. 36 et 210-211.

³ *QPh*, p. 12. Voir aussi p. 25.

⁴ Mengue, Ph., *op. cit.*, p. 158.

plus identique à soi-même. Or selon Deleuze, la théorie aristotélicienne des genres et des espèces ne présente pas un progrès de ce point de vue : la différence spécifique renvoie à une identité dans le genre et la différence générique, à une identité de l'être. Dans les deux cas, l'idée ou concept doit rendre compte d'une diversité, ce qui l'oblige à résigner sa singularité. La situation des réalistes dans la querelle des universaux et de Kant, quoique sous l'opération de la subsumption, est toujours la même : pour garantir la connaissance, le concept doit pouvoir rendre compte d'une pluralité. Plus proche de nous, Deleuze assignera ce concept de concept aux « nouveaux philosophes » : « Ils procèdent par gros concepts, aussi gros que des dents creuses, LA loi, LE pouvoir, LE maître (...) »¹.

Que ce soit donc sous la forme de la ressemblance, de la participation ou de la subsumption, Deleuze signale toute une tradition dans laquelle le concept fut pensé comme universel. Cependant, face à cette tradition, il en signale une autre, qui aurait conçu le concept dans sa singularité. C'est le cas, tout d'abord, de Hegel :

« Hegel montrait ainsi que le concept n'a rien à voir avec une idée générale ou abstraite (...). Mais c'était au prix d'une extension indéterminée de la philosophie qui ne laissait guère subsister le mouvement indépendant des sciences et des arts, parce qu'elle reconstituait des universaux avec ses propres moments (...) »²

En fait, on remarque que dans cette histoire du concept Hegel a une place ambiguë : c'est celui qui distingue le concept d'une idée générale, mais en même temps, celui qui restaure une certaine universalité. Jérôme Lèbre soutient que, en dernière instance, Deleuze et Hegel affrontent le même problème, le problème kantien d'une séparation entre le sujet et l'objet, problème du schématisme transcendantal. Hegel le résoudre par *identification*, c'est-à-dire partant de l'identité abstraite du sujet et de l'objet ; Deleuze le résoudre par *singularisation*, c'est-à-dire en introduisant dans le concept la même différence, la même singularité de l'expérience³. Or, d'un côté, nous venons de voir que Deleuze aussi admet une identité entre le concept et ce qu'il constitue, l'événement. De l'autre, en affirmant

¹ DRF, p. 127.

² QPh, p. 16-17.

³ Lèbre, J., *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Llyotard, Derrida*, Paris, Ellipses, 2002, p. 10-11.

l'identité entre le sujet et l'objet chez Hegel, nous ne disons pas encore ce par rapport à quoi les deux sont identiques. Il y a aussi bien une singularisation qu'une identification chez Deleuze et chez Hegel, ce qui fait que l'hypothèse de Lèbre ne peut pas rendre compte de la différence dans les théories du concept. Cette différence réside justement dans ce qui fonde aussi bien l'identité que la singularité dans un cas comme dans l'autre. Et ce qui fonde l'identité comme la singularité c'est toujours une ontologie ou une logique, la dialectique dans un cas, la multiplicité dans l'autre. Selon le mouvement dialectique, le concept doit être lui-même singulier parce que s'il n'admet pas son contraire, il ne serait pas vraiment universel. Or dans cette conquête d'une universalité vraie, Deleuze voit une sorte de trahison, un repentir, par rapport à la vraie singularité. C'est aussi bien la singularité que l'identité qui vont se concevoir autrement : le concept sera l'instance constitutive en relation d'identité avec une singularité constituée. Celle-ci pourra se connecter avec d'autres singularités, mais ne jamais subsumer sous une universalité, en participer, ou se voir synthétisée.

Deleuze va pointer trois autres moments, moins ambigus, dans cette histoire de la singularité du concept : Leibniz et le Baroque¹, l'empirisme² et Whitehead³. Cependant, il semble qu'une source particulière soit en train d'orienter cette histoire : « Bergson propose l'idéal de la philosophie : 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" »⁴. En fait, on ne dit pas que ce soit un concept, mais une *intuition*. La raison est très simple : à partir du moment où Bergson se donne une nouvelle ontologie, il a besoin d'une nouvelle théorie des facultés pour amender la théorie de la connaissance. La durée, succession hétérogène et continue, ne pourra pas se connaître par l'intelligence, faculté d'homogénéisation et division. Son produit, le concept, nécessairement éliminera les différences constitutives du temps et le représentera comme espace. Ce n'est pas son défaut à lui : c'est exactement sa fonction. Comment saisir l'essence du temps donc, qui est changement, création incessante, production de formes chaque fois singulières ? Il faut admettre une autre faculté et un autre produit « dont on peut à peine dire que ce soit encore

¹ « Il est bien connu aussi que Leibniz apporte une nouvelle conception du concept (...). Ce n'est pas une généralité ou une universalité, mais un individu (...). » (PLB, p. 56.)

² « Il traite le concept comme l'objet d'une rencontre, comme un ici-maintenant (...). » (DR, p. 3.)

³ DR, p. 364-365.

⁴ ID, p. 45.

un concept, puisqu'il ne s'applique qu'à cette seule chose »¹, l'intuition. De ce point de vue, ce n'est pas du concept bergsonien qu'il faut rapprocher le concept deleuzien, c'est plutôt à l'intuition comme élément singulier.

Or est-ce que le concept deleuzien a le même statut que l'Idée platonicienne, le concept kantien ou hégélien, l'intuition bergsonienne, comme le suggère cette brève histoire ? Il ne faut pas oublier que Deleuze est en train de travailler sur un plan métaphilosophique. Ce qui est singulier, c'est le concept philosophique. Comment ne pourrait-il pas l'être, s'il est une création ? « Toute création est singulière, et le concept comme création proprement philosophique est une singularité (...). »² À un certain niveau donc, ce qu'on dit, c'est que l'Idée platonicienne en soi, le concept kantien en soi, l'intuition bergsonienne en soi, sont singuliers, c'est-à-dire, radicalement différents les uns des autres. Ce qu'on affirme, finalement, c'est le caractère original de chaque théorie du concept. Mais en même temps, la singularité du concept philosophique lui vient aussi du fait que ce qu'il constitue et ce par rapport à quoi il est en relation d'identité est singulier, à savoir l'événement. Or dirons-nous que chaque concept de concept, la conception de l'Idée platonicienne par exemple, assigne au concept la capacité de saisir, extraire ou produire l'événement ? À ce niveau, il semblerait que la théorie de concept ne vaut que pour la propre philosophie de Deleuze. Sans doute, toute théorie du concept, tout concept, *est* un événement, au sens où Deleuze raconte que la parution de *L'Être et le néant* fut un événement³ : ce sont des créations singulières et extraordinaires comme telles. Mais il ne faut pas confondre l'événement qu'*est* un nouveau concept de concept, avec l'événement qu'en tout cas seul le concept deleuzien semble *constituer*.

7. Multiplicité (ou endo-consistance)

Le fait que le concept soit singulier, implique-t-il qu'il soit *simple* ? Une fois de plus, la réponse trouve quelques antécédents dans la notion d'essence chez *Proust et les signes* (« L'essence est en elle-même différence »⁴), puis dans la théorie de l'Idée de

¹ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 197.

² *QPh*, p. 12. Voir aussi p. 25.

³ *ID*, p. 110.

⁴ *P*, p. 63.

Différence et répétition (« Les Idées sont des multiplicités »¹). Mais sa forme sophistiquée et définitive apparaît dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Il n'y a pas de concept simple. Tout concept a des composantes et se définit par elles. »² Deleuze et Guattari offriront un exemple, celui du *cogito*. Il présente trois composantes : douter, penser, être. Or comment le concept peut-il être singulier et complexe, un et multiple, maintenant que nous savons qu'il ne peut pas l'être à la façon d'un universel ?

Deleuze répondra à cette question avec plusieurs figures. Avec la *continuité* : c'est l'ensemble des rapports entre les changements des variables qui constituent l'Idée³. Avec le *voisinage* : « Un concept n'est pas un universel, mais un ensemble de singularités dont chacune se prolonge jusqu'au voisinage d'une autre »⁴. Avec la figure plus poétique du *survol* : le concept ne cesse de « parcourir » ses composantes, de « monter et de descendre » en elles, il est « en état de survol » par rapport à elles⁵. Et finalement, avec celle plus technique de l'*endo-consistance* : « Le propre du concept est de rendre ses composantes inséparables en lui : distinctes, hétérogènes et pourtant non séparables, tel est le statut des composantes, ou ce qui définit la *consistance* du concept, son endo-consistance »⁶. Comment comprendre cette relation de continuité, voisinage, survol ou endo-consistance ? Il y a une phrase dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* qui nous mettra sur la bonne route : un concept ne change pas de composantes sans changer de nature⁷. D'où vient cette phrase ? Sans doute de Bergson : c'est d'abord la multiplicité qualitative, puis tout phénomène spirituel qui ne se divise pas sans changer de nature. Deleuze le sait très bien ; il écrit dans son commentaire de Bergson :

« Ce serait donc une grande erreur de croire que la durée soit simplement l'indivisible, bien que Bergson s'exprime souvent ainsi par commodité. En vérité, la durée se divise, et ne cesse de se diviser : c'est pourquoi elle est une *multiplicité*. Mais elle ne se divise pas sans changer de nature, elle change de nature en se divisant : c'est pourquoi elle

¹ DR, p. 236.

² QPh, p. 21.

³ DR, p. 237.

⁴ PP, p. 200.

⁵ QPh, p. 25-26.

⁶ QPh, p. 25.

⁷ QPh, p. 87.

est une multiplicité non numérique, où l'on peut, à chaque étage de la division, parler d'«indivisibles». »¹

De même que la durée, le concept philosophique serait un et multiple, singulier mais complexe, indivisible mais composé. Comment est-ce possible ? Comment cette alliance paradoxale peut-elle tenir ? C'est que, au sein de l'ontologie bergsonienne, et par conséquent, au sein de l'ontologie deleuzienne, il faut distinguer la divisibilité de l'hétérogénéité. Nous dégagerons ensuite les conséquences pour la théorie du concept.

8. L'hétérogénéité des composantes

Quand, pour comprendre la relation entre la philosophie, l'art et la science, et en particulier, le rapport des trois disciplines au cerveau, nous avons jugé pertinent d'examiner l'ontologie deleuzienne, nous avons anticipé que cet examen allait se révéler utile; en partie pour comprendre aussi bien la relation entre les composantes du concept entre elles qu'au concept qui les totalise. Car c'est au fond la même notion de totalité qui est à l'œuvre dans la théorie du cerveau et dans la théorie du concept, la même ontologie qui est supposée dans les deux cas. Quel est donc le sens de l'identité ÊTRE = MULTIPLE dans la théorie du concept ?

Au sein de l'ontologie, l'intérêt de l'identité reposait sur le fait qu'elle permettait de conjurer l'idée d'une totalité qui unifierait ou homogénéiserait les éléments qui la composent. L'être n'est rien d'autre que la connexion entre les étants, connexion telle qu'elle ne porte pas atteinte à leur singularité. La relation entre les étants se définit par deux des notes qui définissent la durée chez Bergson : l'hétérogénéité, la singularité absolue de chacun de ces moments, et la continuité, l'interpénétration de ces mêmes moments. Cette relation définie par la connexion et l'hétérogénéité – les deux principes du rhizome –, c'est ce qui ne peut être violé par la totalité ou l'unité qui les agence. Pour comprendre la relation entre les composantes du concept entre elles aussi bien que leur rapport au concept qui les « survole », il suffit de remplacer les étants par les composantes, et l'être par le concept. Le concept, lui-même singulier, est formé par des composantes elles-mêmes

¹ B, p. 36.

singulières. C'est que ces composantes sont elles-mêmes des concepts – concepts d'un ordre inférieur dira-t-on. « Chaque concept a des composantes qui peuvent à leur tour être prises comme des concepts. »¹ Ce n'est qu'une question de point de vue ou de système de référence. Or si les composantes sont aussi des concepts (tels que penser, douter, être au sein du *cogito*), étant donnée la théorie du concept, elles sont elles-mêmes singulières. Comment peuvent-elles donc être englobées par un concept, se définir justement comme composantes ou concepts d'ordre inférieur sans perdre cette singularité ? Elles peuvent l'être parce que le concept n'est par rapport à elles rien d'autre que ce qu'est l'être par rapport aux étants : le système de leurs connexions. Les mêmes notes qui définissent la durée, les mêmes principes qui régissent le rhizome, déterminent le rapport des composantes entre elles et au concept qui composent : connexion et hétérogénéité. Le concept est bien un et singulier : il est le tout de ces composantes. (Souvenons-nous : l'accent ne doit pas être mis exclusivement sur la multiplicité.) Mais s'il n'est pas divisible, s'il ne se divise qu'en changeant de nature, c'est-à-dire en devenant un concept différent, c'est parce qu'il est hétérogène, parce que cette unité qui le définit n'est pas une identité, mais une différence intrinsèque, une différence en soi. « Le concept est un tout, totalise ses composantes, mais un tout fragmentaire. »² Dans cette expression paradoxale de « tout fragmentaire » repose tout le problème et sa solution. Vieillard-Baron ne qualifie-t-il pas de « paradoxale » l'alliance entre la continuité et l'hétérogénéité qu'opère la notion de durée³ ? Montebello ne voit-il pas dans le paradoxe la clef de voûte de toute la philosophie de Deleuze ? Le concept est fragmentaire, c'est-à-dire composé. Or comment composer le concept, comment connecter les composantes pour qu'elles ne perdent pas leur singularité ? On ne peut y parvenir qu'avec cette notion de totalité qui puise ses racines dans l'œuvre de Bergson :

« Bien que les types de multiplicité scientifiques aient par eux-mêmes une grande diversité, ils laissent hors d'eux les multiplicités proprement philosophiques, pour

¹ *QPh*, p. 24.

² *QPh*, p. 21.

³ Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson et le bergsonisme*, Paris, éd. cit., p. 13.

lesquelles Bergson réclamait un statut particulier défini par la durée, “multiplicité de fusion” qui exprimait l’inséparabilité des variations. »¹

Nous avons déjà trouvé plusieurs motifs pour distinguer le concept de concept philosophique de la notion classique de représentation. Ce n’est pas seulement que le concept ne « représente » rien du tout, étant donné son identité avec ce qui constitue. Ce n’est pas non plus qu’à la différence de la représentation il ne subsume pas la diversité d’un donné, étant donné sa singularité. C’est que, troisièmement, le concept n’est pas identique à lui-même, et se définit, comme on vient de le voir, à la manière de l’intuition bergsonienne, comme une différence par rapport à soi. En ce sens, le but de *Différence et répétition* est double : forger un concept des vraies différences et répétitions, et forger un vrai concept de la différence et de la répétition.

« Nous nous trouvons donc devant deux questions : quel est le concept de la différence – qui ne se réduit pas à la simple différence conceptuelle, mais qui réclame une Idée propre, comme une singularité dans l’Idée ? D’autre part, quelle est l’essence de la répétition – qui ne se réduit pas à une différence sans concept, qui ne se confond pas avec le caractère apparent des objets représentés sous un même concept, mais qui témoigne à son tour de la singularité comme puissance de l’Idée ? »²

Les deux questions sont en réalité au nombre de quatre : elles concernent l’être de la différence, l’être de la répétition, le concept de la différence et le concept de la répétition. Comment résoudre-t-on les deux premières sans résoudre les autres, dans le cadre d’une philosophie qui affirme l’identité de l’instance constituante et de l’instance constituée ? La réforme ontologique doit nécessairement entraîner une réforme dans la théorie de la connaissance ; la réforme de la théorie de la connaissance impliquera nécessairement une réforme de l’ontologie. Il s’agit donc de savoir « pourquoi la répétition ne se laisse pas expliquer par la forme d’identité dans le concept ou dans la représentation »³. C’est qu’au réel compris comme procès de différenciation, comme série de singularités ne peut pas

¹ *QPh*, p. 121.

² *DR*, p. 41.

³ *DR*, p. 31.

correspondre un concept qui se définisse par la constitution d'une identité grâce à la sélection des ressemblances et l'estompement des différences dans un donné. Après avoir analysé les cas d'Aristote, de Leibniz et de Hegel, Deleuze conclura : « Ce que l'on reproche à la représentation, c'est d'en rester à la forme de l'identité »¹. C'est donc sous un triple rapport que le concept s'oppose à la représentation : sous l'opposition de la référence à la constitution, du singulier à l'universel, de la différence à l'identité.

À ce point de la théorie, peut-être sommes-nous déjà en mesure de comprendre une des définitions plus complètes que Deleuze et Guattari proposent du concept : « *l'inséparabilité d'un nombre fini de composantes hétérogènes parcourues par un point de survol absolu, à vitesse infinie* »². Le concept est multiple : il joint plusieurs *composantes*. Ces composantes sont à leur tour des concepts, c'est-à-dire, des éléments singuliers : c'est pourquoi elles sont *hétérogènes*. Leur nombre ne peut être infini : dans ce cas, le concept se confondrait avec le chaos qu'il doit mettre en ordre. Ainsi, plus grand ou plus petit, ce nombre sera *fini*. Les composantes, cependant, ne divisent pas le concept. Elles sont *inséparables* parce qu'elles doivent bien constituer *un* concept. Or comment penser le concept qui les rallie pour qu'il ne constitue pas une totalité qui écrase leur singularité ? D'un côté, il doit bien être un *point*, c'est-à-dire une unité indivisible. Mais comment ce point peut-il être dans toutes les composantes en même temps ? En les *survolant* à *vitesse infinie*. Sans doute, la vitesse infinie renvoie-t-elle à la vitesse de la pensée, de l'opération logique, comme nous l'avons signalé. « Le concept est bien acte de pensée en ce sens, la pensée opérant à vitesse infinie (...) »³ Mais Mengue a raison de voir dans cette expression le fait d'une totalité qui puisse se dire de la même façon de toutes ces parties⁴. Si la vitesse était finie, le concept serait tantôt dans une composante, tantôt dans l'autre. Le problème consiste à préserver la différence de nature entre le tout et les parties tout en évitant sa transcendance. Comment le faire ? Ni avec un vol en hauteur, ni avec un déplacement en profondeur, mais avec un survol. L'image rend bien compte de cette totalité qui n'est que le système simultanément des connexions entre éléments singuliers. De même que la vitesse est

¹ DR, p. 94.

² QPh, p. 26.

³ QPh, p. 26.

⁴ Mengue, Ph., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, éd. cit., p. 36-37.

infinie, finalement, le survol doit être *absolu* : omniprésent, présent dans tous les composantes sans se confondre avec aucune d'elles.

9. Mutabilité ou historicité du concept

Du concept il faut dire donc la même chose que de la durée : il ne se divise pas sans changer de nature. Nous venons d'extraire les conséquences par rapport à la *nature* du concept. Tournons-nous maintenant vers sa *division*, son *changement*.

Les concepts « sont soumis à des contraintes de renouvellement, de remplacement, de mutations, qui donnent à la philosophie une histoire et aussi une géographie agitées (...) »¹. Comment comprendre cette histoire et cette géographie philosophiques, mutation dans le temps et mutation dans l'espace ? De quel temps et de quel espace s'agit-il ?

Les concepts changent d'abord au long de l'histoire, « ils ont leur manière de ne pas mourir »². Dans l'*Abécédaire*, Deleuze offrira un exemple assez complet de ce changement, qui permet en même temps d'en dégager les raisons.

« Au XVII^e siècle, la plupart des grands philosophes, quel est leur souci négatif ? Leur souci négatif, c'est empêcher l'erreur. (...) Et puis il y a un très lent glissement, et au XVIII^e siècle commence à naître un problème différent. (...) C'est dénoncer non plus l'erreur, mais dénoncer les illusions. (...) Alors on peut dire là aussi : il y a des raisons sociales, etc. Mais il y a aussi une histoire secrète de la pensée (...) Et puis au XIX^e siècle (...), qu'est ce qui se passe ? (...) C'est que les hommes, en tant que créatures spirituelles, ne cessent pas de dire des bêtises. (...) On peut dire là aussi : c'est lié à des évolutions sociales, par exemple. L'évolution de la bourgeoisie au XIX^e siècle qui fait du problème de la bêtise un problème urgent. Bien, mais il y a autre chose de plus profond dans ces évolutions, dans cette espèce d'histoire des problèmes que la pensée affronte, et chaque fois qu'on pose un problème il y a des nouveaux concepts qui apparaissent. »³

¹ *QPh*, p. 13.

² *Ibid.*

³ *ABC*, Lettre H, 58:20.

D'un côté, le concept est sans doute soumis aux conditions de l'histoire. Mais son changement relève aussi de la pensée pure. Les concepts changent avec les problèmes. Si la création de concepts est déterminée par la résolution d'un problème, à une mutation du problème correspondra une mutation dans les conditions de la création et conséquemment une mutation dans les concepts. C'est logique, on ne peut pas résoudre un nouveau problème avec de vieux outils. Deleuze dira la même chose du Baroque : « Qu'est-ce qui s'est passé pour que la réponse, ou plutôt les réponses très diverses aient changé depuis le Baroque ? Les solutions ne passent plus par les accords. C'est que le problème a lui-même changé de conditions (...). »¹ C'est aussi ce que nous avons dit dans l'introduction : à la question *qu'est-ce que ?* correspond un certain type de concept, défini par l'Idée platonicienne. Une autre question déterminera un autre concept. Mais, à la limite, le problème concerne les raisons ou motifs de la mutation conceptuelle – ce qui est l'objet de l'appendice. Qu'en est-il de la mutation en elle-même comme caractéristique du concept ?

La mutation du concept doit être définie comme la transmission de composantes. « Quand on demande : y-a-t-il des précurseurs du cogito ?, on veut dire : y a-t-il des concepts signés par des philosophes antérieurs, qui auraient des composantes semblables ou presque identiques, mais où manquerait l'une d'entre elles, ou bien qui en ajouteraient d'autres (...) ? »² La transmission de composantes est ce qui constitue la mutation, et celle-ci peut prendre trois formes : la conservation, la perte, le gain. Nous dirons qu'un concept se transforme quand il perd ou gagne des composantes ; il demeurera le même quand il conserve toutes ses composantes. La mutation peut être intra-philosophique : de l'Essence, par exemple, Deleuze dit qu'elle fait *communiquer* des objets différents³ ; alors que du concept, il dit qu'il survole ou parcourt ces composantes. Si de l'Essence au concept on se débarrasse de la composante « communication », c'est parce qu'il fallait trouver une notion qui protège toute la singularité de ce qui sera connecté. Ensuite, la mutation peut être extra-philosophique : c'est le cas de la mutation d'un concept d'un système à l'autre. Du concept bergsonien d'intuition au concept deleuzien de concept, beaucoup des caractéristiques se conservent : la singularité, notamment, puis l'hétérogénéité, par exemple. Or à différence de l'intuition, le concept *constitue* son objet. Mais, en tout cas, entre la mutation intra-

¹ *PLB*, p. 187.

² *QPh*, p. 30.

³ *P*, p. 61.

philosophique et la mutation extra-philosophique il n'y a qu'une différence d'échelle et non de critère, la mutation se définissant toujours par la transmission des composantes.

Pouvons-nous considérer la mutation du concept comme un indice de la solution au problème de la création ? Résout-il le paradoxe d'une tradition de créateurs ? Est-ce comme mutation, finalement, qu'il faut comprendre la création ? Il est sans doute trop tôt pour affirmer cela. Mais il est vrai que dans l'*Abécédaire* la création de concepts s'identifie à un *glissement*, et ce glissement aux mutations conceptuelles déterminées par la transformation des problèmes. D'autre part, à maintes reprises, nous avons remarqué comment se construit le concept de concept deleuzien à partir de composantes kantienne, bergsonienne, spinoziste. En ce sens, la création commence à se confondre avec une composition ou recomposition qui marque aussi bien une rupture qu'une continuité avec la tradition. C'est ce que devront confirmer plus tard la théorie de la méthode et l'histoire de la philosophie. Mais pour l'instant nous pouvons remarquer comment la théorie du concept commence peu à peu à exhiber théoriquement et performativement ce que notre deuxième partie devra expliquer. Tout concept a une histoire, et c'est peut-être la ligne de cette histoire qu'il faut suivre pour comprendre les mécanismes de la création. Or tout concept, nous dit-on, a aussi une géographie. À quoi correspond-elle ?

10. La mobilité

Dans *Différence et répétition*, Deleuze affirme que l'Idée est singulière, spirituelle et dynamique¹. Est-ce au dynamisme de l'Idée qu'il faut penser quand on nous dit que le concept se déplace aussi dans un espace, que non seulement il a une histoire, mais aussi une géographie ?

Nous savons déjà pourquoi le concept doit être dynamique : parce que, événement ou différence, la réalité qu'il constitue est dynamique. Or comment ne le serait pas l'instance constituante à partir du moment où le refus du réalisme et de l'idéalisme oblige à admettre une identité ? De même que l'intuition chez Bergson, le concept doit être dynamique pour pouvoir appréhender ou dégager ce à quoi il donne de la consistance. « Les

¹ DR, p. 36.

concepts doivent avoir des contours irréguliers moulés sur leur matière vivante »¹ s'ils veulent suivre les articulations du réel. Or cette mobilité caractérise le mouvement que le concept *est*, cet « acte de pensée », et non pas le mouvement que le concept *fait*. À la limite, il se confond avec son hétérogénéité et ne constitue pas une caractéristique originale. Qu'est-ce donc cette mobilité qui décrirait une géographie ?

L'exemple auquel ont recours Deleuze et Guattari est le même que celui qu'illustre la mutabilité : le *cogito* cartésien. « Le doute comporte des moments qui ne sont pas les espèces d'un genre, mais les *phases* d'une variation : doute sensible, scientifique, obsessionnel. (Tout concept a donc un espace de phases, bien que ce soit d'une autre manière que dans la science.) »² Or dans quel sens cette mobilité se distinguerait-elle de la mutabilité ? Nous avons bien remarqué que la mutabilité peut être intra-philosophique, ne débordant point les limites d'un système. Un concept pourra bien varier au sein de la même philosophie ; nous n'observerons pas une modification du critère de la variation : la transmission des composantes. Même au cas où la variation serait telle qu'elle exige un changement de nom, comme par exemple le passage de l'Essence à l'Idée et de l'Idée au concept. Il ne faut pas se laisser tromper par les variations lexicales : elles concernent le nom du concept, et pas nécessairement le concept. Un même concept peut bien avoir deux noms et les mêmes composantes, c'est-à-dire demeurer le même concept. Inversement, nous pouvons changer de concept mais conserver le nom : cela sera un cas de polysémie, mais non de variation conceptuelle.

Réitérons donc la question : qu'est-ce donc que la mobilité si elle ne se confond pas avec le mouvement de la pensée, la mutabilité ou la synonymie ? Il est vrai que lorsqu'un concept modifie ses composantes au sein d'un système, nous sommes toujours dans une mutation intra-philosophique. Mais supposons que dans un troisième moment, le concept récupère ses composantes. Nous pouvons dès lors soupçonner que le temps n'est plus le critère de cette variation, mais la circulation du concept dans l'espace du système, son déplacement à travers les aires. Il faudrait dans ce cas amender le critère de mutabilité et l'énoncer ainsi : transmission des composantes *dans le temps*. Nous pourrions alors dégager un critère de mobilité : transmission des composantes *dans l'espace*. Si un concept possède

¹ QPh, p. 80.

² QPh, p. 30.

les mêmes composantes aux moments t_1 , t_3 et t_5 , et d'autres aux moments t_2 et t_4 c'est peut-être que, malgré la chronologie, les groupes des moments appartiennent à des aires, et qu'ils sont plutôt des régions. Tel est le cas par exemple avec le concept de devenir, chez Deleuze. Dans le domaine éthico-politique, la notion indique toute soustraction aux pouvoirs dominants. Ainsi, on parle de « devenir actif »¹ (1965), « devenir-mineur »² (1980, 1993) ou « devenir révolutionnaire »³ (1977). Or quand nous passons au domaine ontologique, la notion concerne une connexion entre éléments hétérogènes. Ainsi, on identifie l'être au devenir⁴ (1962, 1969), on parle des « blocs de devenir »⁵ (1977) ou d'une relation de co-fonctionnement⁶ (1980). Indépendamment des dates et selon la sphère du système, la notion correspond à des réalités presque contraires : processus temporel dans le premier cas, relation spatiale dans le deuxième. « Devenir » n'est pas un terme polysémique chez Deleuze, mais le nom d'un concept extrêmement mobile. Sans doute, nous aurons l'occasion de le préciser davantage, puisque c'est aussi avec lui que Deleuze et Guattari définissent la relation entre concepts.

11. L'exo-consistance du concept ou la systémativité de la philosophie

« Tout concept a une histoire. (...) Mais d'autre part un concept a un *devenir* qui concerne cette fois son rapport avec des concepts situés sur le même plan. »⁷ Les composantes du concept de devenir varient avec une extrême vitesse dans le système deleuzien. Il convient donc de l'examiner de façon indépendante avant d'essayer de comprendre comment il détermine la relation entre concepts.

Selon le passage que nous venons de citer, il faut écarter un premier contresens qui identifierait le devenir à un processus, développement ou déploiement. Le devenir, en principe, ne doit pas être conçu en termes temporels, mais spatiaux. Cela ne se dit pas seulement de la relation entre concepts philosophiques, mais aussi de l'histoire de la

¹ *N*, p. 32.

² *MP*, p. 356 ; *CC*, p. 11.

³ *D*, p. 48.

⁴ *NPh*, p. 54 ; *DR*, p. 59.

⁵ *D*, p. 9.

⁶ *MP*, p. 45.

⁷ *QPh*, p. 23.

philosophie (« Si la philosophie apparaît en Grèce, c'est en fonction (...) d'une ambiance ou d'un milieu plutôt que d'une origine, d'un devenir plutôt que d'une histoire »¹), et de l'histoire en général (« On pense trop en termes d'histoire (...). Les devenirs, c'est de la géographie »²). Or de quel type de phénomène spatial s'agit-il ? D'un phénomène de co-fonctionnement, nous dira-t-on dans *Mille plateaux*³ ; de « noces entre deux règnes », dans *Dialogues*⁴ ; de coordination, composition ou raccordement, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*⁵ Le devenir est un phénomène de connexion ou alliance. C'est pourquoi « le devenir et la multiplicité sont une seule et même chose »⁶. Si devenir c'est se connecter, en devenant, on devient multiple, ou bien la composante d'un composé. Nous savons ensuite quelle est la condition de toute composante dans une multiplicité dans l'ontologie deleuzienne : la radicale singularité. Voilà donc le troisième caractère du devenir : ses termes sont hétérogènes. La machine de guerre, composée par un homme, le cavalier, un animal, le cheval, et une arme, la lance, illustre bien ce dernier aspect. « Ces multiplicités à termes hétérogènes, et à co-fonctionnement de contagion, entrent dans certains agencements. »⁷ En même temps, si on affirme que certains animaux ne permettent pas à l'homme de « devenir-animal », c'est parce qu'il s'agit d'animaux trop humanisés, de mascottes domestiques, bref, pas suffisamment hétérogènes⁸. Un quatrième aspect du devenir se définit par la réciprocité : un terme ne devient pas autre chose sans que cette autre chose en devienne une autre. C'est le sens de l'expression « bloc de devenir » que nous avons déjà mentionnée : on ne considère pas un terme dans son indépendance, mais le devenir comme une relation qui les affecte tous deux. Cette fois-ci, l'exemple plus éloquent sera celui déjà célèbre de la guêpe et de l'orchidée :

« La guêpe devient partie de l'appareil de reproduction de l'orchidée, en même temps que l'orchidée devient organe sexuel pour la guêpe. Un seul et même devenir, un

¹ *QPh*, p. 92.

² *D*, p. 8.

³ *MP*, p. 45 et 292.

⁴ *D*, p. 8.

⁵ *QPh*, p. 23.

⁶ *MP*, p. 305.

⁷ *MP*, p. 296.

⁸ *MP*, p. 285 et 294.

seul bloc de devenir, ou, comme dit Rémy Chauvin, une “évolution a-parallèle de deux êtres qui n’ont absolument rien à voir l’un avec l’autre”. »¹

Une fois de plus, nous rencontrons ce rapport paradoxal dont nous avons suivi la trace depuis la notion de durée bergsonienne jusqu’à l’ontologie deleuzienne : le devenir est une relation telle que, tout en rapprochant un terme de l’autre, elle conserve leur hétérogénéité. Devenant organe sexuel de la guêpe, l’orchidée n’est pas moins orchidée ; tout au contraire, c’est parce que l’orchidée demeure orchidée, qu’elle peut fonctionner comme organe sexuel. Signalant cette difficulté, Zourabichvili affirmera : « La plus profonde idée de Deleuze est peut-être bien celle-ci : que la différence est aussi communication, contagion des hétérogènes ; qu’en d’autres termes une divergence n’éclate jamais sans contamination réciproque des points de vue »². Finalement, l’alliance réciproque advient toujours à partir d’un point : « Ce qui nous précipite dans un devenir, c’est peut être n’importe quoi, le plus inattendu, le plus insignifiant. Vous ne déviez pas de la majorité sans un petit détail qui va se mettre à grossir, et qui vous emporte. »³ Nous dirons donc, pour conclure, que le devenir doit être défini comme une *connexion réciproque entre termes hétérogènes à partir d’un point de contact*.

La définition nous permet de comprendre d’abord pourquoi le devenir « n’est pas (...) une ressemblance, une imitation, et, à la limite, une identification »⁴. Toutes ces relations doivent être rejetées à partir du moment où les termes en rapport conservent leur singularité. Ensuite, le « devenir n’est pas une évolution, du moins une évolution par descendance et filiation »⁵. C’est qu’il opère par alliance ou connexion dans l’espace, et non par descendance ou filiation dans le temps. Sous cet aspect, le devenir a une dimension ontologique et, comme nous l’avons anticipé, il doit être identifié à l’être. « Revenir est l’être, mais seulement l’être du devenir. »⁶ Or, dans un deuxième temps, le devenir sera considéré comme le résultat ou la conséquence de la relation que nous venons de présenter. C’est un premier mouvement du concept.

¹ D, p. 9. Voir aussi MP, p. 17.

² Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l’événement*, Paris, PUF, 1994, p. 108.

³ MP, p. 357.

⁴ MP, p. 291.

⁵ *Ibid.*

⁶ DR, p. 59.

Selon sa deuxième figure, le devenir constitue une expérimentation. Le problème consiste à savoir comment comprendre cette expérimentation. Tout d'abord, nous pouvons la penser comme un sentiment : « L'expérience de la mort est la chose la plus ordinaire de l'inconscient, précisément parce qu'elle se fait dans la vie et pour la vie, dans tout passage ou tout devenir, dans toute intensité comme passage et devenir »¹. Sentiment, ou mouvement spirituel au sens large : « On ne pense pas sans devenir autre chose »². Si la première figure du devenir peut être rapprochée de l'affection spinoziste, au sens où elle constitue l'impact d'un mode sur un autre ; la deuxième peut être rapprochée de l'affect comme sentiment, c'est-à-dire variation de la puissance d'un mode³. Mais si chez Spinoza cette variation a lieu dans les limites d'un degré de puissance, dans les limites d'une proportion de mouvement et de repos qui détermine l'identité de l'individu, chez Deleuze, le devenir aura justement la capacité de faire que l'individu dépasse les limites de son identité. C'est ce que montre très bien le cas du devenir-animal. Qu'est-ce que devenir-animal ? Deleuze insiste sur le fait qu'il ne faut pas comprendre l'expression métaphoriquement : c'est un devenir réel et non imaginaire ou fictif⁴. Or nous ne pouvons non plus la comprendre littéralement : ce n'est pas se transformer en animal, muter, dans un sens biologique. « Réalité du devenir-animal, sans que l'on devienne animal en réalité. »⁵ Comment faut-il la comprendre donc ?

« Non pas imiter le chien, mais composer son organisme avec autre chose, de telle manière qu'on fasse sortir, de l'ensemble ainsi composé, des particules qui seront canines en fonction de leur rapport de mouvement et de repos, ou du voisinage moléculaire dans lequel elles entrent. »⁶

Selon la première figure du concept, le devenir-animal concerne la connexion entre deux termes hétérogènes, l'homme et l'animal. Selon la deuxième, son résultat :

¹ *AO*, p. 394.

² *QPh*, p. 44.

³ « Les affects sont des devenirs » (*MP*, p. 314). Voir aussi *QPh*, p. 160.

⁴ *K*, p. 65 ; *MP*, p. 315-316 et 335-337.

⁵ *MP*, p. 335.

⁶ *MP*, p. 335-336. Voir aussi p. 334 : « Devenir, c'est, à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules, entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus *proches* de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient ».

l'expérimentation par l'homme d'affects que nous ne reconnaissons pas comme humains mais comme animaux. S'agit-il d'une transformation physique ? On nous parle de particules et molécules que nous voudrions superposer aux *corpora simplicissima* de Spinoza. Mais il est clair qu'il ne s'agit pas d'une mutation de ce genre, même si le devenir peut avoir des effets corporels et observables. Or de quel type peut être une mutation qui n'est pas corporelle mais qui est bien réelle, qui n'est pas elle-même matérielle mais qui s'incarne dans les corps ? « Si l'homme a un destin, ce sera plutôt de (...) devenir imperceptible, (...) non pas par un retour à l'animalité, ni même par des retours à la tête, mais par des devenirs-animaux très spirituels et très spéciaux. » Le devenir-animal est d'ordre virtuel et nous pouvons le penser sous la vieille idée de la transmigration. C'est pourquoi on l'illustre avec l'activité théâtrale : « L'acteur De Niro, dans une séquence de film, marche comme un crabe ; mais il ne s'agit pas, dit-il, d'imiter le crabe ; il s'agit de composer avec l'image, avec la vitesse de l'image, quelque chose qui a affaire avec le crabe »¹. Tout acteur sait bien qu'interpréter un personnage ne consiste pas à faire semblant qu'il est ce personnage ; il consiste à *l'être*. Nous ne pleurons pas en faisant l'effort de faire sortir de l'eau de nos yeux, mais en devenant tristes. Il s'agit donc bien d'une mutation biologique, mais qui concerne la vie de l'esprit, vie qui n'en a pas moins d'effets sur les corps. C'est ainsi que le devenir-animal ne se réduit ni à la stricte matérialité d'une mutation biologique ni à l'intangibilité d'un mouvement purement spirituel.

Selon sa deuxième figure, le devenir est pensé donc comme le résultat de l'alliance entre éléments hétérogènes qui constituait sa première figure : c'est *une expérimentation que, tout en conservant la singularité des éléments en devenir, il les dépossède de son identité*. Sous cette deuxième figure, il abandonne sa dimension ontologique pour acquérir une dimension proprement éthique, au sens spinoziste. Dans cette dimension, il ne semble plus possible de concevoir le devenir en termes strictement spatiaux : le procès doit inévitablement se déployer dans un temps. Or si dans le premier cas le devenir s'opposait à l'histoire comme l'espace au temps, dans ce deuxième cas, il semble s'y opposer comme le temps de l'esprit s'oppose au temps des choses. La formule de Dominique Bergen est en ce sens très juste : « Le devenir est à l'histoire ce que le virtuel est l'actuel »². Le devenir,

¹ *MP*, p. 336.

² Bergen, V., *op. cit.*, p. 77.

effectivement, caractérise la temporalité de l'esprit, comme nous l'avons vu quand nous avons présenté la temporalité de l'événement : « L'entre-temps n'est pas l'éternel, mais ce n'est pas non plus du temps, c'est du devenir »¹. C'est donc plutôt à l'histoire que s'oppose le devenir, et non pas au temps. Et il s'opposera selon une troisième modalité lors de son inscription dans une dimension politique.

En effet, à partir du moment où le pouvoir est pensé comme pouvoir d'homogénéisation, de standardisation, le devenir renfermera une fonction politique : celle de contrarier ce pouvoir. Tel est le cas, par exemple du devenir-mineur de la langue, face à la constitution d'une langue majeure, c'est-à-dire dominante, officielle². Tel est le cas aussi du devenir-animal et de tous les devenirs non humains de l'homme, si nous concevons l'homme comme le produit d'une construction, « l'homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel », comme écrivent Deleuze et Guattari³. Sous cette dernière dimension, le devenir s'oppose à l'histoire, mais parce qu'on réserve le nom « histoire » pour une évolution décadente, humaine trop humaine. L'histoire sera l'histoire réactive, l'histoire du progressif asservissement de l'homme par lui-même, tandis que le devenir sera une histoire active, en termes nietzschéens⁴ mais aussi spinozistes, l'histoire de sa libération.

« Il y aurait comme deux opérations opposées. D'une part, on élève à "majeur" : d'une pensée on fait une doctrine, d'une manière de vivre on fait une culture, d'un événement on fait de l'Histoire. On prétend ainsi reconnaître et admirer, mais en fait on normalise. (...) Alors, opération contre opération, chirurgie contre chirurgie, on peut concevoir l'inverse : comment "minorer" (...), comment imposer un traitement mineur ou de minoration, pour dégager des devenirs contre l'Histoire, des vies contre la culture, des pensées contre la doctrine (...). »⁵

Le concept de devenir réalise donc deux mouvements qui le font passer d'une dimension à une autre dans l'espace du système. À chaque fois, il s'oppose à l'histoire

¹ *Ibid.*

² *MP*, p. 132 ; *D*, p. 11 ; *CC*, p. 15 ; *S*, p. 98 ; *K*, p. 29.

³ *MP*, p. 133.

⁴ *N*, p. 32 : « La transmutation de tous les valeurs se définit ainsi : un devenir actif des forces ».

⁵ *S*, p. 97.

d'une façon différente : comme l'espace au temps, comme le temps de l'esprit au temps des choses, comme une histoire active à une histoire décadente. Comment ce concept de devenir permet-il maintenant de comprendre le devenir des concepts ?

Il suffit, dans un premier temps, de remplacer les termes du devenir par les concepts, et le point de contact à partir duquel les termes deviennent par les composantes des concepts. Le devenir est ainsi la relation qu'entretiennent les concepts dans l'espace du système. C'est bien une alliance entre termes hétérogènes : les concepts sont toujours singuliers. Et elle advient certainement à partir d'un point de contact : les composantes des concepts.

« Les composantes restent distinctes, mais quelque chose passe de l'une à l'autre, quelque chose d'indécidable entre les deux (...). Ce sont ces zones, seuils ou devenirs, cette inséparabilité, qui définissent la consistance intérieure du concept. Mais celui-ci a également une exo-consistance, avec d'autres concepts, lorsque leur création respective implique la construction d'un pont sur le même plan. Les zones et les ponts sont les joints du concept. »¹

En fait, la relation entre les composantes des concepts et la relation des concepts entre eux est la même. C'est parce que les composantes sont elles-mêmes des concepts. Ce qui est concept et ce qui est composante dépend, dans chaque cas, du point de référence dans lequel nous nous plaçons. Mais c'est toujours une relation de devenir qui est à l'œuvre, c'est-à-dire une paradoxale alliance entre termes hétérogènes. Lorsqu'elle concerne les composantes, elle s'appelle « zone » ; lorsqu'elle concerne les concepts, elle s'appelle « pont ». Le système, à chaque fois, est pensé comme espace. Cela dit, selon la deuxième figure du devenir, quelque chose se passe lorsque les concepts se raccrochent. C'est que leur connexion, tout en supposant la singularité de chacun, entraîne une métamorphose, une mutation, ils commencent à échanger leurs composantes. Ainsi, de la même façon que la mutabilité dans le temps, le devenir dans l'espace, peut renfermer la clef de la création, le concept « a une exo-consistance avec d'autres concepts lorsque leur création respective implique la construction d'un pont sur le même plan ». Il ne s'agirait

¹ *QPh*, p. 25.

pas d'une création *ex nihilo*, mais d'une mutation et d'un devenir. Deux concepts étant connectés, ils deviendraient un autre concept. Une fois de plus : l'histoire de la philosophie et la théorie de la méthode devront confirmer ce que les notes du concept permettent seulement de suggérer. Mais c'est bien, en partie, par la connexion des composantes de l'intuition bergsonienne et de la catégorie kantienne que nous construisons peu à peu le concept de concept deleuzien.

*

Comment le devenir en tant que relation entre concepts permet-il de reformuler le problème de la systématique de la philosophie ? Nous avons signalé dans l'introduction que la définition deleuzienne de la philosophie semble à ce propos instable. D'une part, elle reconnaît l'élément le plus traditionnel de la philosophie, le concept, et ainsi elle semble accepter la traditionnelle systématique de la discipline. Mais d'autre part, elle affirme que le concept est créé. La création ne semble-t-elle pas rompre avec cette systématique ? Est-ce qu'une création peut être systématique ?

En fait, le problème de la systématique précède la définition deleuzienne de la philosophie parce que celle-ci s'inscrit dans un courant vitaliste. De l'œuvre de Spinoza, Bergson disait qu'il y a des « poussées d'intuition qui font craquer le système »¹, Nietzsche reprochait au système et aux concepts le fait d'être incapables de accompagner le devenir et la plasticité de la vie², et se référant sûrement à sa propre philosophie, Bergson proposait de substituer la figure de l'organisme à celle de l'assemblage³. Or, par exemple, chez Bergson, il est clair que la substitution amène à une reformulation de la notion de système, et non à un abandon. Qu'il suffise de penser à *Le rire* où trois types de formules (la formule centrale, *du mécanique plaqué sur du vivant*⁴, les « règles »⁵ et les « lois »⁶) sont liées selon

¹ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, éd. cit., p. 346.

² Nietzsche, F., *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 1993, « La "raison" dans la philosophie », §1 ; *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Flammarion, 2000, « Nous, savants », p. 165-187 ; *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1985, Deuxième partie, « Des savants ».

³ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 122.

⁴ Bergson, *Le rire*, Paris, PUF, 1999, p. 29.

⁵ *Ibid.*, p. 84-85, 86 et 88.

⁶ *Ibid.*, p. 39, 40, 44, 56, 63, 73 et 106.

des relations strictes (« déduction » pour le rapport de la loi à la formule¹ ; « projection » pour le rapport de la règle à la formule²), dessinant une structure que le même essai qualifie de *roulette*³. Si Bergson se montre critique à propos de la notion de système, c'est par ce qu'il lui assigne les notes contraires à l'esprit : simultanément, homogénéité, divisibilité. La simple mise en système des phénomènes spirituels les dénaturerait. Or à partir du moment où on construit un concept de système dynamique et variable, la notion redevient complètement acceptable. L'organisme, n'est rien d'autre. Or n'est-ce pas justement comme assemblage ou agencement, figure que Bergson distinguait précisément de l'organisme, que Deleuze pense le système ? Comment se présente ce problème métaphilosophique dans sa philosophie ?

« Les systèmes n'ont rien perdu de leurs forces actives »⁴ déclare Deleuze polémiquement, puisque pour affirmer l'actualité de la notion de système, il emploie une notion nietzschéenne, celle de la force active, celle qui mettrait justement en question la systématisme de la philosophie. Et il est vrai que dans tous ses commentaires, on remarque un intérêt pour révéler l'aspect systématique de l'œuvre, l'intention de la mettre en système. « On suspecte à tort la précision systématique », explique Deleuze en relation à la philosophie de Nietzsche⁵ ; les intérêts de la raison « forment un système organique et hiérarchisé » et vont structurer tout le commentaire de Kant⁶ ; et le travail sur Bergson s'ouvre ainsi : « L'objet de ce livre est la détermination du rapport entre ces trois notions [la durée, la mémoire et l'élan vital], et du progrès qu'elles impliquent »⁷. Ainsi, nous percevons une recherche de systématisme qui déborde une œuvre traditionnellement systématique comme celle de Kant et concerne des œuvres dans la systématisme pose problème, comme celles de Nietzsche et Bergson. Dans le même sens, on peut interpréter la présence de tableaux et schémas, comme celui des catégories morales dans le commentaire de Hume, ou celui de la différenciation, dans l'ouvrage sur Bergson⁸. Même l'œuvre de

¹ *Ibid.*, p. 22, 67 et 104.

² *Ibid.*, p. 84-85.

³ *Ibid.*, p. 28-29.

⁴ *PP*, p. 48.

⁵ *NPh*, p. 59. Voir aussi p. 74 et 99.

⁶ *PhCK*, p. 13.

⁷ *B*, p. 1.

⁸ *ES*, p. 46 et *B*, p. 106 respectivement.

Proust, œuvre à « portée “philosophique” »¹ cependant, est organisée selon ce qu'on n'hésite pas à appeler un « système de signes »². En aucun sens donc, « le procès auquel il [Deleuze] fut fidèle conduit à dissoudre le système des penseurs dont il traite »³ ; tout au contraire, la philosophie semble inséparable d'une vocation de systématisme.

Or comment concevoir le système si nos concepts sont singuliers et hétérogènes ? Il faut bien le faire, puisqu'ils sont en même temps connectés. Mais quelle structure, quelle forme, quelle figure doit avoir ce système ? C'est pour des causes précises qui tiennent à la nature de la durée que Bergson substitue la notion d'organisme à celle d'un assemblage. Quelles notions doivent être abandonnées et quelles notions doivent être acceptées dans le cadre de la théorie du concept en question ?

Tout d'abord, il faut rejeter l'idée d'un système axiomatique. « Il n'y a pas d'ordre logique préformé des devenirs ou multiplicités. »⁴ Cette affirmation d'ordre ontologique a un sens métaphilosophique profond qui s'exprime une décennie plus tard : « Un concept n'est pas (...) un ordre de raisons »⁵. En effet, si les concepts étaient dans une relation déductive, la nouveauté serait complètement éradiquée du système. Étant données certaines prémisses, nous pourrions connaître à l'avance les conclusions. Une seule et même logique se déploierait, rabattant la vraie philosophie, qui est création de concepts. C'est pourquoi Deleuze affirmera : « Je crois à la philosophie comme système. C'est la notion de système qui me déplaît quand on la rapporte aux coordonnées de l'Identique, du Semblable et de l'Analogue »⁶. Ce n'est pas une position à la faveur de l'illogique, même pas de l'alogique. C'est une position à la faveur d'une autre logique : « La logique d'une pensée, ce n'est pas un système rationnel en équilibre. (...) La logique d'une pensée est comme un vent qui nous pousse dans le dos, une série de rafales et de secousses. »⁷ Le style imagé n'aide pas notre propos, mais ce qu'il faut comprendre, c'est que la création de concepts exige simultanément la création d'une logique. Celle qui correspond à la philosophie de Deleuze, c'est proprement la « logique des multiplicités ». Et si elle ne peut pas s'identifier à une logique dite traditionnelle, c'est parce que celle-ci établit entre les concepts une relation de

¹ P, p. 115.

² *Ibid.*, p. 103.

³ Lardreau, G., *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, éd. cit., p. 46.

⁴ MP, p. 307.

⁵ QPh, p. 195.

⁶ DRF, p. 338.

⁷ PP, p. 129. Voir aussi p. 116.

déduction du même et non de production du différent. « C'est justement la puissance du système qui peut dégager (...) ce qui est nouveau ou non, ce qui est vivant ou non dans une construction de concepts. »¹ La définition de la philosophie comme création de concepts, d'un côté, implique la reformulation de la notion de système qui lui correspond ; mais de façon plus générale, suggère qu'à toute philosophie, en tant qu'elle est originale, correspondra sa propre notion de système. Inversement, c'est une relation déterminée, le devenir, ce qui, d'un point de vue méthodologique, expliquera l'élaboration d'un type particulier de système, celui qui procède par l'assemblage de concepts hétérogènes et dont la définition de la philosophie comme création n'est que la projection métaphilosophique.

En deuxième lieu, la conception deleuzienne du concept invalide la possibilité d'un système unitaire, que ce soit dialectique ou organique. Dans tous les cas, la fonction de la partie lui viendrait du tout, la singularité des concepts se dissoudrait dans l'incorporation à un système qui leur serait transcendant. C'est bien le problème que détecte Mengue : « Comment respecter cette diversité et ce foisonnement conceptuel sans l'écraser sous des idées qui introduiraient nécessairement des unités et des totalités factices ? »². Mengue affirmera résolument l'existence d'un système deleuzien³, après avoir montré que tout dépend de la façon dont nous pensions l'unité⁴. Ce faisant, d'un côté, il montre comment le problème de la systématité dépend de l'ontologie et, d'un autre, il s'inscrit, quant à ce point, dans le groupe de commentateurs qui accepte le défi de faire tenir simultanément le monisme et le pluralisme. En effet, ce qu'il faut dire du système philosophique par rapport aux concepts, est la même chose que ce qu'il faut dire de l'être par rapport aux étants : il n'est que le réseau mobile de leurs connexions. « Ce que Guattari et moi appelons rhizome, c'est précisément un cas de système (...). »⁵ Il faut en dire autant de l'agencement. Si la notion est encore plus exacte que celle d'assemblage, c'est parce qu'elle écarte en un temps la ressemblance de ce qui s'assemble et l'homogénéité de ce qui le rassemble. « Comme si toute grande doctrine n'était pas une *formation combinée*, faite de pièces et de morceaux (...) qui constituent sa vie même ou son devenir : »⁶ Rhizome, agencement, multiplicité

¹ *Ibid.* p. 49.

² Mengue, Ph., *op. cit.*, p. 11.

³ *Ibid.*, p. 13.

⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁵ *PP*, p. 48.

⁶ *AO*, p. 140.

sont les noms divers d'un système cohérent avec la relation de devenir qui entretiennent les concepts : ils admettent une connexion, ils respectent la singularité des termes, ils invalident leur unification dans une totalité, ils écartent la transcendance de cette totalité¹.

La conception de la philosophie comme création n'exclut donc pas la systématique. La théorie du concept en particulier nous informe sur la forme que doit prendre le système. Excluant la forme axiomatique, organique, dialectique et l'assemblage, la singularité et l'exo-consistance du concept déterminent le système comme multiplicité. « On parle de la faillite des systèmes aujourd'hui, alors que c'est seulement le concept de système qui a changé. »² Deleuze ne renonce pas au système, seulement il reformule la notion. Cela est cohérent avec une conception de la philosophie qui définit celle-ci comme création de concepts. La création conceptuelle implique, entre beaucoup d'autres choses, la redéfinition du système. Or quelle création suppose le système comme structure en devenir ? Qu'est-ce que nous apprend la notion de système sur la créativité de la philosophie ? Il semblerait qu'il ne s'agisse pas d'une création radicale, en rupture totale avec ce qui la précède. Le devenir ainsi que la mutabilité impliquent bien la préexistence des termes qui perdent ou gagnent des composantes dans le premier cas, qui se connectent à partir de ces composantes dans le deuxième. La création et la systématique se déterminent réciproquement donc, la création aboutissant à l'élaboration d'une conception du système, la systématique impliquant une conception de la création. À une certaine philosophie semble correspondre une certaine conception du système en particulier, et une certaine métaphilosophie en général. C'est bien ce qu'exhibe l'œuvre deleuzienne, d'un point de vue que nous appelons performatif. Or peut-on, à partir de cette exhibition, déduire une validité universelle ? Tout

¹ Les exigences de la conception du système conduisent les commentateurs, d'une part, à multiplier les images pour rendre compte du système deleuzien en lui-même : labyrinthe (Villani, A., « Deleuze et l'anomalie métaphysique », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. cit., p. 44), alphabet (Gil, J., *op. cit.*, p. 24-26) ou carte (Rajchman, J., *op. cit.*, p. 4-6). D'autre part, ces exigences les obligent, dans plusieurs cas, à organiser leurs commentaires selon des « passages » (Beaulieu, A., « Gilles Deleuze et les Stoïciens », in Beaulieu, A., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005, p. 71), « axes » (Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 39-40 ; Ferrero Carracedo, L., *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 2000, p. 14) ou points singuliers (Navarro Casabona, A., *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001, p. 14), les axes ou passages renvoyant aux connexions, les points singuliers renvoyant aux concepts connectés. Si la difficulté n'est pas dans tous les cas explicitement assumée, la structure des commentaires semble être toujours un reflet de la forme du système.

² *QPh*, p. 14.

dépend du niveau où nous nous plaçons dans la détermination des thèses. Nous voulons bien que toute philosophie soit originale, et qu'elle implique par conséquent une conception unique du système. La philosophie de Deleuze, dans ce cas, n'est qu'un exemple de plus. Celle de Bergson, nous l'avons vu, illustrerait ce point aussi bien, et sûrement beaucoup d'autres. Mais qu'est-ce qui se passe à partir du moment où nous comprenons le concept comme singularité, la création comme devenir et mutation, le système comme multiplicité ou agencement ? Nous avons vu que toutes ces notions impliquent le rejet d'autres (le concept comme universel, le devenir comme imitation, le système comme organisme, pour ne mentionner que quelques exemples). Alors la philosophie de Deleuze n'est plus un exemple parmi d'autres, mais le modèle et l'origine de sa métaphilosophie. C'est comme si on devait choisir entre la singularité d'une métaphilosophie qui se construit par projection d'une philosophie ou sa validité universelle, qui proclame l'originalité de toute philosophie.

12. Concepts, fonctions, affects

Les composantes du concept au sein du concept et les concepts eux-mêmes au sein du système sont en relation de devenir. Les principes du devenir sont au nombre de deux : la connexion et l'hétérogénéité. Or malgré leur singularité, un concept peut être lié à un autre élément, encore plus hétérogène par rapport à lui qu'un autre concept : ce sont les affects ou percepts de l'art et les fonctions de la science. C'est une troisième relation qu'il faut comprendre en termes de devenir. Mais que signifie alors concrètement le devenir ? Dans le cas de la relation entre concepts, le devenir est ce qui permet de comprendre la notion de système en question. Quelle conception de la pensée – puisque c'est la pensée ou cerveau la jonction des trois disciplines – implique le devenir ? Nous savons déjà quelles sont les relations interdites : la réflexion de l'art ou la fondation de la science par la philosophie, la synthèse de la philosophie et la science par l'art, l'application de la philosophie par l'art ou la science. Dans chaque cas, une seule discipline aurait le privilège d'une activité, et ou bien le principe d'immanence ou bien le principe d'univocité serait transgressé. Mais le moment est venu, comme annoncé, de comprendre quelle est la forme positive des relations entre les activités.

Partons d'un cas précis, particulièrement développé chez Deleuze : la relation entre la philosophie et le cinéma.

« Les concepts du cinéma ne sont pas donnés dans le cinéma. Et pourtant ce sont les concepts du cinéma, non pas des théories sur le cinéma. Si bien qu'il y a toujours une heure (...) où il ne faut plus se demander "qu'est-ce que le cinéma ?", mais "qu'est-ce que la philosophie ?" Le cinéma lui-même est une nouvelle pratique des images et des signes, dont la philosophie doit faire la théorie comme pratique conceptuelle. »¹

Il est clair que ni la distinction ni la connexion ne se posent en termes de la relation entre théorie et pratique : les deux activités sont aussi « théoriques » que « pratiques ». Mais en même temps que les concepts en question sont les concepts *du* cinéma, ils ne sont pas *donnés* dans le cinéma ou par le cinéma. C'est donc à la philosophie de construire, de créer ces concepts dont, n'étant pas donnés dans le cinéma, nous ne dirons pas qu'ils lui appartiennent, mais qu'ils lui correspondent. Or que veut dire, au juste, cette correspondance non donnée, cette correspondance à construire ? C'est que pour autant que le cinéma puisse constituer une expérience perceptive ou affective, visuelle et auditive, et s'autoconstituer comme expérience cinématographique, il ne constituera jamais l'aspect conceptuel de cette expérience et certainement pas une expérience philosophique. De ce point de vue, le fait que les concepts ne soient pas *donnés* doit être compris au sens technique. D'un côté, cela veut dire que la philosophie doit les construire. Mais d'un autre, cela signifie que les concepts ne sont donnables que dans le cadre d'une expérience philosophiquement constituée. Cela dit, pourquoi les concepts seraient-ils *du* cinéma ? La préposition n'indique pas l'appartenance : en ce sens, les concepts sont toujours de la philosophie. Elle indique l'*occasion* ou la *circonstance* : ce sont les concepts qui sont créés à l'occasion du cinéma, les éléments qui viennent constituer la face conceptuelle d'un réel précédemment constitué affectivement et perceptivement. Les concepts du cinéma sont les concepts que suscitent, dans la philosophie, l'expérience constituée par le cinéma et l'expérience que le cinéma constitue. Le réel, lui, sera toujours le même. Mais selon leurs propres moyens et techniques, la science, l'art et la philosophie le constitueront de façon

¹ C2, p. 366.

indépendante comme espace géométrique, par exemple, expérience affective et univers conceptuel respectivement. À chaque activité correspond une mise en ordre du chaos : c'est le fait de leur indépendance. Mais c'est un seul et même chaos qui est mis en ordre, un seul et même monde qui est constitué, ce qui fait qu'à chaque instance particulière de l'élément d'une discipline, correspond une instance particulière des deux autres : c'est le fait de leur interconnexion. Si la philosophie est définie comme théorie des multiplicités, c'est sans doute d'abord en raison d'une ontologie qui affirme l'égalité entre l'être et le multiple ; mais ensuite, c'est parce qu'on fait fonctionner cette ontologie au niveau métaphilosophique pour expliquer la connexion avec l'art et la science : « Je conçois la philosophie comme une logique des multiplicités (...). Créer des concepts, c'est construire une région du plan, ajouter une région aux précédentes, explorer une nouvelle région (...) »¹.

Vers la fin de *Qu'est-ce que la philosophie*, cette forme précise de connexion sera appelée « interférence »², et si nous nous en tenons à la logique du système, il faut admettre six cas : « Un riche tissu de correspondances peut s'établir entre les plans. Mais le réseau a ses points culminants, là où la sensation devient elle-même sensation de concept ou de fonction, le concept, concept de fonction ou de sensation, la fonction, fonction de sensation ou de concept. »³ Mais parmi toutes ces possibilités logiques, il y en a deux qui se révèlent capitales pour l'activité philosophique. L'une, est la forme générale du cas particulier que nous avons utilisé pour déduire la relation positive entre les disciplines, le concept de l'image cinématographique. En effet, l'image cinématographique n'épuise pas l'affect et le percept, et le concept peut aussi bien être concept d'une fonction. Quelle en est la conséquence pour la philosophie ? La possibilité d'aller chercher dans l'art et les sciences non pas une matière, comme le voulait Canguilhem⁴, parce qu'il y a là une réflexion déjà constituée, mais une réflexion non conceptuelle, non philosophique. Ainsi, toutes les incursions de la philosophie dans des terrains artistiques et scientifiques (si fréquentes chez Deleuze, mais il ne devrait constituer qu'un cas parmi les autres) résultent méta-

¹ *PP*, p. 201.

² *QPh*, p. 204-206.

³ *QPh*, p. 188.

⁴ « La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère. » (*Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966, p. 7.)

philosophiquement justifiées. Une fois de plus dans le cadre de la théorie du cinéma, Deleuze écrira :

« Quand nous disons que les personnages de Resnais sont des philosophes, nous ne voulons pas dire que ces personnages parlent de philosophie, ni que Resnais “applique” au cinéma des idées philosophiques, mais qu’il invente un cinéma de philosophie, un cinéma de la pensée, tout à fait nouveau dans l’histoire du cinéma, tout à fait vivant dans l’histoire de la philosophie, constituant avec ces collaborateurs irremplaçables une rare noce entre la philosophie et le cinéma. »¹

Cette rare noce, « noce entre deux règnes », c’est le devenir. Comment fonctionne-t-il entre les disciplines ? Si les personnages de Resnais parlaient de philosophie, ce seraient strictement des philosophes. Or ils ne sont pas *strictement* des philosophes, des créateurs de concepts, quoiqu’ils soient *vraiment* des philosophes, des penseurs. Ils n’ont pas besoin de la philosophie, ni générale ni appliquée, pour penser, c’est-à-dire, constituer et créer : « Les acteurs ne pensent pas toujours, mais ils sont des pensées. »² Ils ne la supposent non plus. Mais à leur rencontre, les philosophes stricts pourront créer des concepts qui n’auraient pas pu être créés sans eux. Au reproche éventuel que *L’anti-Œdipe* soit trop littéraire, Deleuze répond : « Est-ce notre faute si Lawrence, Miller, Kerouac, Burroughs, Artaud ou Beckett en savent plus sur la schizophrénie que les psychiatres et les psychanalystes ? »³ Quelle métaphilosophie suppose cette réponse ? On veut éviter une conception qui fonde l’indépendance des disciplines dans le privilège d’une activité – la pensée, la réflexion, la création. En revanche, on appuiera l’indépendance dans l’hétérogénéité des éléments – concepts, affects ou percepts et fonctions. Or comment les disciplines sortent-elles de l’isolement auquel cette indépendance semble les confiner ? Car si la pensée, la création, la réflexion se disent d’une seule façon, elles se disent des trois éléments, de sorte qu’aucun ne puisse procéder *à la façon* de l’autre. Pour suppléer à cette déficience, à cette finitude, ils établissent des alliances, ils se raccrochent. Aucun ne remplacera l’autre et entre les trois ils constitueront toute la densité du réel.

¹ C2, p. 271.

² DRF, p. 195.

³ PP, p. 37.

Quand un concept se raccroche à un affect ou percept, d'un côté, nous aurons le concept d'un affect ou percept. Le concept de l'affect « schizophrénie » chez Artaud, par exemple. Dans le devenir qui prend ensemble l'affect et le concept, l'affect devient conceptuel. Le réel qui était littérairement constitué, l'est aussi maintenant philosophiquement ; mais l'élément constituant lui aussi, l'affect ou percept, est pris par une métamorphose qui révèle sa puissance réflexive ou pensante. Or d'un autre côté, nous aurons l'affect ou percept du concept. C'est la deuxième conséquence capitale pour la théorie du concept, qui ne vient plus justifier les incursions de la philosophie dans d'autres domaines, mais découvrir toute une affectivité ou perceptivité du concept. Dans une œuvre philosophique, l'artiste pourra reconnaître la forme conceptuelle d'un sentiment comme, dans une œuvre littéraire, le philosophe pouvait reconnaître la forme affective ou perceptive d'une idée. « Les concepts ne sont pas seulement pensés, mais perçus et sentis. »¹ C'est que dans l'alliance d'un concept et d'un affect, ce n'est pas seulement la constitution du réel qui se complète, c'est aussi l'expérience artistique aussi bien que l'expérience philosophique, comme partie de ce même réel. La philosophie devient une véritable expérimentation ; elle l'était déjà, en tant que pensée, elle l'est maintenant, en tant que sentiment et perception. D'une part, la philosophie reçoit la capacité de faire voir l'invisible. « Un concept fait voir des choses. (...) Les philosophes sont des voyants. »² C'est une définition de la philosophie qui ne la concerne pas en elle-même, mais dans la connexion qu'elle entretient avec l'art. D'autre part, les expressions du type « le cri des principes »³, « le plus beau secret de Nietzsche »⁴, « une théorie épicurienne très belle et difficile »⁵, révèlent tout son sens. Sans doute, elles sont très fréquentes en philosophie et dans un certain sens métaphoriques. Dans le cadre de la métaphilosophie deleuzienne elles renferment toute l'affectivité du concept.

Le devenir explique la relation entre les composantes du concept, entre les concepts, et entre les concepts et les éléments de la science et de l'art. Il s'agit toujours d'une connexion entre termes hétérogènes qui, tout en supposant leur singularité, les dépasse de leur identité. Dans le troisième cas, il permet de comprendre pourquoi la création de

¹ *QPh*, p. 125.

² *ABC*, Lettre I, 1:20:20.

³ *PLB*, p. 59.

⁴ *NPh*, p. 25.

⁵ *LS*, p. 316.

concepts advient dans l'incursion d'un domaine étranger et comment le concept revêt lui-même une dimension qui lui est en principe étrangère, une dimension affective. Précédemment, nous avons signalé comment, en termes généraux, à partir du moment où le devenir est pensé comme affection et affect, il doit être rapporté à la philosophie de Spinoza. Mais plus précisément c'est ce devenir particulier, le devenir affectif du concept, que nous pouvons trouver, quoique non théorisé, dans l'*Éthique*. Nous ne pensons pas à l'expérience de l'éternité et l'amour intellectuel de Dieu, dont Pierre Macherey a bien montré que s'ils relèvent d'une pure connaissance rationnelle, ils ne se ramènent pas à une représentation théorique abstraite, mais à une pratique concrète¹ : le fait qu'une expérience soit pratique n'implique pas qu'elle ait une dimension affective. La preuve est que Deleuze va chercher l'aspect affectif de cette expérience de l'éternité dans la littérature anglaise du XIXe siècle². Nous pensons plutôt à ce que Deleuze appelle la « première *Éthique* », dans sa théorie des trois *Éthiques*. « C'est un langage matériel affectif plutôt qu'une forme d'expression, et qui ressemble aux cris plutôt qu'au discours du concept »³. Deleuze ne confine pas ce langage aux appendices et scolies qui, dans un registre polémique, visent à rectifier certaines idées et à combattre certaines objections. Il le restitue théoriquement quand il l'assigne au premier genre de connaissance. Ce faisant, cette *Éthique* « double le mouvement du concept avec toutes les forces de l'affect »⁴.

Il n'est pas curieux alors que Spinoza, tout en demeurant le « plus pur des philosophes »⁵ et disposant d'un « appareil conceptuel extraordinaire, (...) systématique et savant »⁶, soit pour Deleuze celui qui, par excellence, s'adresse aussi aux non-philosophes. C'est que, justement, le non-philosophique ne renvoie qu'au non conceptuel et, positivement, aux éléments de l'art. L'affectivité et la perceptivité du concept habilent une compréhension non-philosophique de la philosophie. « La philosophie est dans un rapport essentiel et positif avec la non-philosophie : elle s'adresse directement à des non-

¹ Macherey, P., *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris PUF, 1994, p. 131-132 et 155-156.

² Cours à l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis du 17 mars 1981, archives sonores BNF ; *D*, p. 77 ; *QPh*, p. 65.

³ *CC*, p. 178-179.

⁴ *PP*, p. 224. Voir aussi *CC*, p. 179-180.

⁵ *PP*, p. 225.

⁶ *SPhP*, p. 173.

philosophes. Prenez le cas le plus étonnant, Spinoza (...). »¹ Or il ne faut pas comprendre la figure du non-philosophe comme cas empirique, les artistes de profession, par exemple, mais comme catégorie transcendante : elle concerne aussi, et surtout, le philosophe de profession. En effet, ce qui est en jeu dans le rapport de la philosophie au non-philosophique, c'est la figure du philosophe et, plus largement, de l'intellectuel². De ce point de vue, la relation de l'élément de la philosophie avec ceux de l'art entraîne, d'une part, un devenir affectif et perceptif du concept ; mais, d'autre part, un devenir artiste du philosophe lui-même. « Devenir étranger à soi-même, et à sa propre langue et nation, n'est-ce pas le propre du philosophe et de la philosophie (...) ? »³ Ainsi se ferme la théorie du concept, qui avait commencé en posant le problème de la distinction entre trois disciplines qui cherchent un peu d'ordre face aux chaos. La solution, tout en établissant la singularité et l'indépendance de chacune, admet une connexion dont Deleuze, dans les cas les plus extrêmes et non sans poésie, affirmera qu'elle nous expulse de leur jonction, le cerveau : « Le penseur n'est pas acéphale, (...) mais le devient »⁴.

¹ *PP*, p. 191.

² Au fond, ce que vise Deleuze, c'est la figure académique de l'intellectuel, l'historien spécialisé. « Les gens croient toujours que c'est avec des gens que se font les rencontres. Là ça fait partie de la culture ; les intellectuels qui se rencontrent entre eux. Mais les rencontres ne se font pas avec les gens, elles se font avec les choses. Je rencontre un tableau, je rencontre une musique... Pour moi, dès qu'on fait quelque chose, il s'agit d'en sortir, il s'agit à la fois d'y rester et d'en sortir. Alors, rester dans la philosophie c'est aussi comment sortir de la philosophie. Mais sortir de la philosophie ça ne veut pas dire faire autre chose, il faut sortir en restant. (...) Je veux sortir de la philosophie par la philosophie. » (*ABC*, Lettre C, 41:40). Il s'agit, en partie, de récupérer une conception grecque de la philosophie comme mode de vie, telle que Pierre Hadot la rétablit dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, parcourant les doctrines de l'Antiquité. Il arrive aussi que Deleuze attribue cette conception à Foucault, l'opposant à la figure sartrienne de l'intellectuel : « Foucault avait une conception, une manière de vivre la position politique de l'intellectuel très différente de celle de Sartre (...). Sartre (...) avait une conception classique de l'intellectuel. Il intervenait au nom de valeurs supérieures (...). Foucault, c'était beaucoup plus fonctionnel (...). Et ce fonctionnalisme, c'était voir et dire » (*DRF*, p. 259). Mais pour Foucault, voir et dire, ce sont des fonctions qui justement continuent à assigner à l'intellectuel une conception illuministe : « Ce que les intellectuels ont découvert depuis la poussée récente, c'est que les masses n'ont pas besoin d'eux pour savoir ; elles savent parfaitement, clairement, beaucoup mieux qu'eux ; et elles le disent fort bien » (*ID*, p. 290). Selon Foucault, l'intellectuel n'a rien à montrer ou à dire, il se limite à mener la même lutte dans un autre langage, dans une autre région, étant donné que les formes du pouvoir sont multiples. Sans doute, comme la conception deleuzienne, cela implique le refus de l'intellectuel comme théoricien. Mais les critères sont différents : « système régional de lutte » (*ibid.*) dans un cas, affectivité ou perceptivité du concept dans l'autre. Peut-être, c'est Guattari dans *Chaosmose* (éd. cit., p. 179) qui exprime le mieux la nouvelle conception de l'intellectuel : « Les intellectuels et les artistes n'ont de leçon à donner à personne. (...) Ils confectionnent des boîtes à outils composées de concepts, de percepts et d'affects, dont divers publics feront usage à leur convenance. »

³ *QPh*, p. 105-106. Voir aussi *ABC*, Lettre N, 11:08 : « Même un philosophe doit apprendre à lire un grand philosophe non philosophiquement ».

⁴ *QPh*, p. 105. C'est un cas effectivement extrême, parce qu'il ne s'agit plus d'un devenir du philosophe dans les limites de la pensée, un devenir artiste ou savant, mais d'un devenir qui concerne la pensée tout entière, vers des formes non humaines (définissant l'homme par le cerveau).

Conclusion

Comment pouvons-nous, en même temps, demander *qu'est-ce que la philosophie ?* et répondre *création de concepts ?* Comment l'affirmation de la singularité de chaque système peut-elle fonctionner comme réponse à la question de l'identité de la discipline ? Le problème présente un aspect performatif que nous pouvons énoncer ainsi : dans quelle mesure la définition de la philosophie comme création de concepts est-elle elle-même originale ? Il ne s'agit pas d'un problème indépendant puisque l'originalité est bien ce qu'affirme la définition. Or notre argument n'est pas du type : comment la définition de la philosophie peut-elle être *vraie* si elle n'est pas en elle-même *originale* ? Nous ne croyons pas qu'il soit nécessaire qu'elle fasse ce qu'elle dise pour dire vrai. Simplement elle constitue un *cas* – et peut-être un cas spécial – où nous pouvons observer, d'un point historiographique, s'il y a ou non une rupture avec la tradition ; et, d'un point de vue méthodologique, en quoi consiste la création.

La définition de la philosophie comporte plusieurs éléments. Nous avons commencé par celui qui la constitue explicitement : le concept. Que sont les concepts ? *Ce sont des éléments virtuels, objectifs et singuliers, qui constituent des événements auxquels ils s'identifient. Composés de sous-concepts également singuliers, ils sont en mutation et variation ; connectés entre eux d'une façon qui préserve leur singularité, ils composent les systèmes ; et liés aux éléments de l'art de la même manière, ils offrent des nouvelles manières de percevoir et sentir.* Dans quelle mesure s'agit-il d'une définition originale ?

Tout au long de la théorie du concept, nous avons indiqué comment les caractéristiques qui définissent le concept proviennent de la tradition philosophique. Peut-être convient-il donc de rappeler ces rapports en même temps que les innovations qui séparent le concept deleuzien de cette tradition. Tout d'abord, de même que la forme platonicienne, le concept deleuzien jouit d'une pleine réalité et d'une même objectivité. En revanche, il refuse l'universalité, l'immutabilité, l'identité à soi et la relation de ressemblance ou participation avec les instances particulières¹. Où Deleuze cherchera-t-il la singularité et l'hétérogénéité du concept ? Dans la notion bergsonienne d'intuition.

¹ Certes, Deleuze semble se tenir à la théorie des Idées telle qu'elle est formulée dans les dialogues de jeunesse. Le fait que dans *Le sophiste* une certaine puissance [*dynamis*] soit attribuée aux idées, et que cette puissance soit définie comme puissance de pâtir ou d'agir (*Le sophiste*, 248c), pourrait rapprocher la théorie des Idées de la conception deleuzienne du concept.

Cependant, de même qu'on refuse la ressemblance et la participation, on va refuser la relation que l'intuition garde avec ces objets qui ne sont pas des objets, mais des procès. L'intuition ne représente pas les phénomènes spirituels, mais les présente. Or le concept deleuzien ne va ni présenter ni représenter les événements ; il va les constituer. Malgré toutes les caractéristiques qui rapprochent le concept d'intuition de Bergson et la notion de concept chez Deleuze, il existe entre les deux une différence insurmontable, donnée par le fait que la théorie deleuzienne du concept s'inscrit dans le cadre d'un criticisme. Or, par rapport à la forme kantienne de ce dernier, il présente plusieurs différences. Tout d'abord, une différence de niveau : c'est le concept *philosophique* qui constitue l'événement ; c'est la *métaphilosophie* qui est critique. Deuxièmement, ce que constitue le concept, c'est l'esprit, la face virtuelle de l'expérience. Ensuite, cette constitution est toujours une reconstitution, à partir du moment où elle opère en concomitance avec la constitution artistique, scientifique et linguistique du réel. Le fait que la constitution soit plurielle ne doit pas être confondu avec ce qui constitue une autre différence avec le criticisme classique, le fait qu'il n'y ait pas une instance préconstituée telle que la chose en soi. Dans le criticisme métaphilosophique de Deleuze il n'y a de réel que constitué. C'est pourquoi nous disons que le concept s'identifie à ce qu'il constitue. Qu'est-ce réel conceptuellement constitué ? L'événement. Du point de vue du réel constitué apparaît donc une différence supplémentaire : il ne s'agit pas d'un objet, identique à soi, reconnaissable, mais d'une différence à soi, d'une irruption de nouveauté. Finalement, remontant la tradition kantienne mais aussi cartésienne, le concept sera aussi objectif que ce dont il constitue. Cette objectivité du concept nous a conduits à rapprocher la théorie deleuzienne de la théorie spinoziste de l'idée. Or dans l'idée, et dans le parallélisme en particulier, Deleuze voit beaucoup plus que la possibilité d'objectiver le concept : sa description mécaniciste lui attribue à ses yeux cette pseudo-matérialité qui rend l'esprit aussi concret que les corps. Malheureusement, c'est le même parallélisme qui écarte une théorie de l'autre lorsque qu'il fonde la représentativité des idées. Le concept ne représente pas un objet, mais constitue l'événement qu'il est en lui-même.

La question de l'originalité du concept doit donc recevoir une réponse ambiguë. D'une part, la trace de toutes les notes qui le définissent peut être suivie dans la tradition. On dira que jamais le concept n'a été considéré comme virtuel, ou exo-consistant. Or nous

avons montré comment, à leur tour, le virtuel et l'exo-consistance sont des concepts qui se construisent avec des composantes bergsoniennes ou spinozistes. Qu'importe qu'originellement elles ne correspondent pas à la théorie du concept lorsque nous questionnons la radicalité d'une création ? Les concepts pourront se fragmenter à l'infini, la mutabilité pourra nous éloigner dans le temps et la mobilité nous faire traverser les régions les plus diverses ; la création trouvera toujours ces antécédents. Mais d'autre part, ce n'est que dans la théorie deleuzienne que ces notes sont ainsi connectées. Il n'est pas question non plus d'ignorer cette innovation. Nous parlerons donc de *degrés* ou d'une *teneur* d'originalité, selon les composantes qui sont réhabilitées ou abandonnées, la distance de la dimension dont elles proviennent, le temps qui nous sépare d'elles, les obstacles pour accéder à leur secret. En tout cas, la création ne semble pas être une création radicale, mais une composition plutôt, un procédé de combinaison qui rattache autant qu'il détache la conception deleuzienne de la philosophie à la tradition. Toutes les notes du concept semblent exhiber de façon performative cette ambiguïté ; mais il y en a deux qui la théorisent : la mutabilité et l'exo-consistance ou devenir. À elles seules, elles semblent renfermer le mystère de la création : transfert des composantes dans le temps de la philosophie ou l'espace du système qui entraîne une métamorphose du concept. Méthodologiquement, elles définissent la création comme recombinaison. Historiographiquement, comme une rupture qui ne s'oppose pas à la continuité.

Défini le concept et esquissée la création, partiellement déterminée l'originalité de la définition de la philosophie, son universalité se voit rétrécie. Peut-on affirmer, par exemple, que tout concept philosophique constitue l'événement ? C'est là que la différence de niveau entre la philosophie critique et le criticisme métaphilosophique révèle toute son importance. Sans doute la création kantienne du concept de concept est un événement dans l'histoire de la philosophie. Dans un certain sens, c'est tout ce que la définition de la philosophie de Deleuze prétend rendre possible. Mais nous ne pourrions pas dire que le concept kantien constitue l'événement. C'est justement sur ce point que Deleuze abandonne la théorie kantienne du concept pour se rapprocher de la théorie bergsonienne de l'intuition. À ce moment, la définition de la philosophie comme création de concepts ne fonctionne plus comme une réponse possible à la question de *la* philosophie, de l'identité de la philosophie. Or ce que constitue le concept n'est qu'un exemple parmi d'autres. Peut-on

soutenir que tout concept philosophique est singulier ? Une fois de plus : sans doute en tant que création ; mais non dans le cadre des doctrines qui le conçoivent comme un universel. C'est donc le fait même que la création se définisse comme composition qui resserre l'universalité de la définition de la philosophie. N'avons-nous pas, à plusieurs reprises, montré comment une note du concept renvoie à certaines composantes et rejette d'autres ? La méthode de recomposition ne peut ainsi aboutir qu'à une réduction de la validité. L'examen de la notion de système l'a très bien révélé : toute philosophie peut bien être systématique, mais du moment où la notion de système est déterminée comme rhizome ou agencement, elle ne vaut que pour la philosophie de Deleuze. Il faut soutenir donc que lorsque la formule *création de concepts* se détermine, la création devient composition, l'histoire de la philosophie accueille en même temps la rupture et la continuité, mais l'universalité doit faire une place à la singularité. De ce point de vue, la définition de la philosophie semble admettre un mouvement de contraction et dilatation entre deux pôles, permettant à l'exégète de se rapprocher tantôt de la singularité tantôt de l'universalité, mais renfermant toute sa richesse dans le mouvement qui va de l'un à l'autre.

CHAPITRE II

LE PLAN D'IMMANENCE

1. Instauration de la philosophie

a. L'image de la pensée et la matière de l'être

Dans le deuxième chapitre de *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze et Guattari affirment que si la philosophie commence avec la création de concepts, le tracé d'un plan constitue son instauration, que si la création de concepts est le début de la philosophie, il y a un plan pré-philosophique¹. Qu'est-ce que ce plan et quelle est sa relation avec les concepts ? Pourquoi est-ce un plan *d'immanence* ? Quelle différence existe-t-il entre le commencement et l'instauration de la philosophie ?

Selon Deleuze et Guattari, le plan d'immanence est « l'image de la pensée » et « la matière de l'être », la Nature et la Pensée, la *Physis* et le *Noûs*². Qu'est-ce que cela veut dire ? En fait, il faut remonter cette distinction – les auteurs eux-mêmes le font quand ils

¹ *QPh*, p. 43-44.

² *QPh*, p. 41.

définissent le plan comme l'« Un-Tout illimité »¹. Le plan d'immanence est ce que le philosophe se donne tout d'abord comme totalité. Tout d'abord – et il faudra comprendre de quel ordre est cette antériorité –, le philosophe se donne une conception du tout, une ontologie. C'est la conception de l'être, « la configuration du monde »². Si chaque philosophie constitue une expérience qui lui correspond, si le concept est une façon de mettre en ordre le chaos, le plan d'immanence est le concept qui, dans la métaphilosophie deleuzienne, signifie la constitution du tout, la délimitation des marges de cette expérience. Cela dit, il faut remarquer que lorsque la notion se déplie, on ne dit pas *être et pensée*, mais *matière* de l'être et *image* de la pensée. Comment devons-nous comprendre ces expressions pour préserver leur précision ?

Il faut commencer par rappeler que nous sommes dans le cadre d'un criticisme qui affirme l'identité entre l'instance constituante et l'instance constitutive. Comment pourrait-on alors forger une conception de l'être sans en même temps construire une image de la pensée ? Comment pourrait-on délimiter le pensable sans délimiter le possible et inversement ? (Peu importe que ce pensable accueille postérieurement l'impensable. L'impensable se définira par rapport à une pensée plus étroite que ce pensable qui nous concerne maintenant, à une conception de la pensée critiquée dans le cadre d'un pensable qui prétend la dépasser, et dont la délimitation est justement ce que nous appelons ici *image de la pensée*.) En vertu de cette réciproque délimitation de l'empirique et du transcendantal, Deleuze et Guattari affirmeront une « réversibilité » de l'être et de la pensée³, qui n'a pas d'autre but que de poursuivre l'identité entre le concept et son objet au niveau du tout.

De ce point de vue, il y a deux contresens à éviter. Premièrement, l'assimilation de la matière à l'actualité et de l'image à la virtualité. Il faut insister une fois de plus sur ce point : il y a un virtuel constitué. La *matière* de l'être ne concerne pas l'actualité ; ici, la matière, est autant actuelle que virtuelle, corporelle que spirituelle. C'est pourquoi il ne faut pas superposer la présente distinction avec les attributs de la Substance spinoziste, et faire correspondre la matière de l'être avec l'Étendue et l'image de la pensée avec la Pensée. Dans ce cas il n'y aurait d'expérience que matérielle, et la totalité de l'esprit se réduirait au champ transcendantal. Nous sommes donc plus proches de la distinction entre *natura*

¹ *QPh*, p. 38.

² Montebello, P., *op. cit.*, p. 34.

³ *QPh*, p. 40.

naturans et *natura naturata*, sauf que le rapport n'est pas de causalité mais de constitution. Deuxièmement, il faut éviter d'affirmer que le plan d'immanence se déploie en être et pensée ou poser un parallélisme épistémologique-ontologique entre l'être et la pensée¹. Une fois de plus, il s'agit d'une mauvaise superposition avec le système spinoziste, ce qui risque de nous entraîner dans de mauvaises directions. Si nous identifions l'être à ce que Deleuze et Guattari appellent la *matière* de l'être, l'image de la pensée serait exclue de l'être, du tout, ce qui est absurde. C'est le plan d'immanence qui doit être rapporté à la Substance comme tout, à la totalité de l'être, et non la matière de l'être qui n'est justement que sa matière. Le plan d'immanence est lui-même l'être, le tout, et c'est l'être comme tout qui se conçoit comme matière et image. Deleuze et Guattari s'expriment très clairement sur ce point : s'ils parlent d'une *matière* de l'être et non de l'être tout court, c'est parce que l'être comme totalité doit être rapporté au plan d'immanence et que sa matière ne l'épuise pas. C'est la même raison qui les conduit à présenter la matière de l'être comme nature ou *physis*, et non, une fois de plus, comme *être*. Nous savons bien que l'être présente une dimension spirituelle et une dimension matérielle : c'est exactement ce qui signifie la distinction entre le virtuel et l'actuel. Nous disons seulement qu'il ne s'agit pas de la distinction concernée dans la notion de plan d'immanence, où la notion de matière renvoie à l'instance empirique, et celle d'image, en principe, à l'instance transcendantale. *En principe*, parce que si la pensée fait partie de l'être comme totalité, en même temps qu'elle constitue l'être, elle s'autoconstitue comme pensée ; en même temps qu'elle configure une matière de l'être, elle se donne une image d'elle-même. Or pourquoi appeler *matière* une instance qui est aussi bien corporelle que spirituelle ? Cela correspond à l'effort de la philosophie du virtuel pour rendre l'esprit réel, objectif et concret.

Avant la création de concepts, le philosophe se donne une conception du tout, de l'être. Dans le cadre du criticisme deleuzien, cela correspond simultanément à une matière de l'être ou nature et à une image de la pensée ou *noûs*. Prado Jr. rapporte le concept de plan d'immanence à la notion foucaldienne d'*épistémè*², en signalant que la différence entre les deux réside dans le fait que « à aucun moment de l'*Instauratio Philosophica* » nous ne

¹ Gualandi, A., *op. cit.*, p. 26.

² Prado Jr., B., *op. cit.*, p. 309.

trouvons une « une mise entre parenthèses de la valeur de vérité »¹. Laissant de côté les difficultés d'affirmer que le perspectivisme constitue une mise entre parenthèses de la valeur de vérité, nous ne croyons pas que la différence entre les notions deleuzienne et foucauldienne réside sur ce point. En effet, voici un passage qui montre comme le critère de vérité varie avec le plan d'immanence :

« Le vrai sur le plan ne peut être défini que par un “se tourner vers...”, ou “ce vers quoi la pensée se tourne” ; mais nous ne disposons pas ainsi d'aucun concept de vérité. Si l'erreur est elle-même un élément de droit qui fait partie du plan, elle consiste seulement à prendre le faux pour le vrai (tomber), mais ne reçoit un concept que si on en détermine les composantes (par exemple, selon Descartes, les deux composantes d'un entendement fini et d'une volonté infinie). »²

La différence ne réside pas donc dans l'appropriation du perspectivisme nietzschéen – ce qui depuis la théorie du concept est évident –, mais dans le fait que si l'*épistémé* encadre les philosophies qui lui correspondent, le plan d'immanence est un des éléments qui constituent chaque philosophie³. Les deux notions concernent les conditions de possibilité de la pensée, mais la première de la pensée en général, et la deuxième, de la pensée philosophique ou conceptuelle.

b. Plan d'immanence et concepts

Quelle est la relation du plan d'immanence aux concepts ? Faut-il penser que l'Un-Tout illimité les unifie ou les totalise à la façon d'un système fermé ? Deleuze et Guattari

¹ *Ibid.* p. 310.

² *QPh*, p. 42.

³ La question a une incidence directe sur le problème de l'histoire de la philosophie. La thèse de Prado Jr. le conduit, naturellement, à distinguer la « neutralisation » de la valeur de vérité de l'Archéologie foucauldienne d'une histoire de la philosophie téléologique qu'on compare à l'histoire de la métaphysique heideggérienne, un style « critique et réflexif » d'une manière « métaphysique et dogmatique » qui suit les « déviations » ou « déformations » d'un plan d'immanence qui serait unique (Prado Jr., B., *op. cit.*, p. 310-311). Une fois de plus, laissons de côté les problèmes qui surgissent quand on identifie le perspectivisme, foucauldien ou deleuzien, à une neutralisation de la valeur de vérité : cela suppose déjà un critère de vérité absolu, ce que le perspectivisme justement objecte. Quant au problème de l'histoire de la philosophie, il sera considéré dans la deuxième section du présent chapitre. Bornons-nous ici à signaler qu'il est très complexe pour le trancher en faisant de l'histoire de la philosophie deleuzienne la déviation d'un plan unique.

affirment que quatre illusions entourent le plan d'immanence¹. La première d'entre elles est l'illusion de la transcendance, et elle prétend éviter justement ceci : que le plan d'immanence soit une totalité ou unité transcendante aux concepts². Dans ce cas, il y aurait au moins un élément privilégié dans la métaphilosophie de Deleuze, à savoir le système comme totalité ou unité de tous les concepts. Et la métaphilosophie deleuzienne a, de ce point de vue, le même but que l'ontologie : placer tous les éléments sur un même plan, conférer à tous les éléments la même dignité.

Le plan d'immanence n'est pas non plus le concept des concepts. C'est la deuxième illusion : « Quand on confond les concepts avec le plan »³. Il ne s'agit plus maintenant d'éviter qu'un concept englobe les autres, mais d'établir la différence de nature qui distingue les deux éléments de la philosophie. Le plan d'immanence ne peut pas être confondu avec un concept parce que c'est bien l'Un-Tout où sont créés les concepts. Les risques dénoncés dans la critique de la première illusion ne doivent pas nous faire oublier que le plan est effectivement un type d'unité ou de totalité. Il faut toujours se laisser guider par l'ontologie, qui ne condamne pas toute totalité ou unité, mais seulement en reformule la notion. Le plan d'immanence n'est pas un concept parce qu'il n'est pas un des éléments qui se créent sur lui. Il est le périmètre, la surface de cette création, une totalité conçue comme la délimitation de ce qui peut être et être pensé dans une philosophie. C'est pourquoi les images qui l'illustrent sont celles de l'horizon et du sol⁴ : si les concepts sont les coups de pinceau, le plan est la toile de leur univers.

De même, le plan d'immanence est distingué d'une méthode, « car toute méthode concerne éventuellement les concepts et suppose une telle image [de la pensée] »⁵. Comment orienter la pensée sans l'avoir définie ? Comment l'orienter sans simultanément, volontairement ou non, donner une image d'elle ? C'est cela le plan d'immanence : la volontaire ou involontaire configuration d'un monde et sa pensée ou d'une pensée et son

¹ Nous traiterons seulement de deux premières puisque, concernant en fait les concepts, les deux dernières se dissipent avec la théorie du concept : « *L'illusion de l'éternel*, quand on oublie que les concepts doivent être créés » ; « *L'illusion de la discursivité*, quand on confond les propositions avec les concepts » (*QPh*, p. 51). La mutabilité et la variabilité du concept (sections 9 et 11) démentent la première, l'autoréférence (section 5) la deuxième.

² *QPh*, p. 50-51.

³ *QPh*, p. 51.

⁴ *QPh*, p. 12 et 39.

⁵ *QPh*, p. 40.

expérience lorsque qu'on crée des concepts, même s'il s'agit du concept d'une méthode ou du concept de la vérité.

c. Commencement de la philosophie et instauration de la philosophie

Nous sommes dès lors en conditions de comprendre en quoi consiste l'antériorité du plan d'immanence et en quel sens nous disons qu'il est pré-philosophique. Vraisemblablement il ne s'agit pas d'une antériorité chronologique dans le processus d'élaboration d'une philosophie, mais d'une précédence logique ; c'est pourquoi les concepts le *présupposent*¹. Toute pensée particulière suppose une conception de la pensée, une définition du pensable. Sans doute pour rendre compte de cette précédence, Deleuze et Guattari distinguent le *commencement* de la philosophie de son *instauration*. La création de concepts constitue le début de la philosophie, tandis que la construction du plan, son instauration, comme si le même instant chronologique mettait un point de départ au-dessus de l'autre. Au commencement précède logiquement l'instauration.

Ainsi, du point de vue chronologique, la théorisation de l'instauration n'est concevable que postérieurement à l'acte de création. L'image de la pensée ne se construit que rétroactivement, en pensant. On commence par créer des concepts, par penser, et c'est ainsi qu'une image de ce que signifie *penser* se projette, même si cette image ne peut être que le sol ou l'horizon de cette création qui la précède logiquement. « Peut-être ne peut-on poser la question *Qu'est que la philosophie ?* que tard, quand vient la vieillesse »², dit la première ligne du livre. Si la phrase est vraie d'un point de vue biographique, elle renferme un sens métaphilosophique : on ne peut théoriser le plan d'immanence que tardivement ; précédemment, il était en train de se construire. De même, la structure du livre confirme la thèse. Pourquoi commence-t-on par le concept alors que le début du deuxième chapitre nous apprend qu'il n'est pas « premier » ? Parce que le développement suivrait l'ordre réel du travail et non la forme idéale du système. D'abord, on crée des concepts. C'est nécessairement plus tard qu'on peut observer l'ontologie que la création a simultanément et rétroactivement instaurée.

¹ *QPh*, p. 43.

² *QPh*, p. 7.

La précedence logique du plan d'immanence présente une conséquence du point de vue gnoséologique : c'est le fait que le plan ne puisse se donner à une intellection, comme c'est en principe le cas des concepts, mais doive se donner à une *intuition*¹. Cette conséquence ne renvoie pas seulement à la différence de nature qui distingue les concepts du plan. Deleuze et Guattari, dans ce cas, auraient pu dire que le plan se donne à une perception, ou à l'imagination. S'ils invoquent une intuition, c'est parce qu'il n'y a pas seulement une différence de nature en jeu, mais la différence de nature qui sépare la partie du tout. Comme chez Bergson ou Spinoza, comme dans la mystique en général, l'intuition constitue le rapport au tout. Et c'est bien parce que le plan d'immanence est le tout sur lequel se créent les concepts qu'il ne peut pas être appréhendé par un concept, mais doit être saisi par une intuition. Pourquoi disons-nous donc que le plan est pré-philosophique ? Seulement parce que nous identifions le philosophique au conceptuel. À partir du moment où le philosophique se réduit au conceptuel, le plan d'immanence qui par définition n'est pas philosophique, ne peut se saisir conceptuellement.

« Si la philosophie commence avec la création des concepts, le plan d'immanence doit être considéré comme pré-philosophique. Il est présupposé, non pas à la manière dont un concept peut renvoyer à d'autres mais dont les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non-conceptuelle. Encore cette compréhension intuitive varie-t-elle suivant la manière dont le plan est tracé. (...) Pré-philosophique ne signifie rien qui préexiste, mais quelque chose *qui n'existe pas hors de la philosophie*, bien que celle-ci les suppose. »²

Le plan ne préexiste pas à la philosophie parce qu'il ne s'instaure pas dans un acte indépendant de la création de concepts et parce qu'il n'est pas étranger à la philosophie, comme les éléments de la science ou de l'art. Mais il est pré-philosophique au sens où il n'est ni conceptuel ni intelligible. Si la philosophie garde un rapport intime avec le non-philosophique, c'est donc de plusieurs façons : parce que le concept est en relation de

¹ *QPh*, p. 43.

² *Ibid.*

devenir avec les affects et percepts de l'art ; parce que l'élément sur lequel ils se créent ne se donne pas à eux¹.

Nous avons précédemment expliqué pourquoi le plan d'immanence constitue la *matière* de l'être et non l'être tout court. Nous comprenons maintenant pourquoi cette matière est en relation de réversibilité avec une *image*, et non avec la pensée tout court. S'agit-il d'une image sensorielle ? Certainement pas. Il s'agit d'une image qui se donne à l'intuition. C'est pourquoi Montebello la rapporte à l'image que proposait Bergson pour saisir l'intuition de la durée². Or comment pouvait-on nommer cet élément si son correspondant, quoique spirituel, s'appelle « matière » ? Deleuze devait être conséquent avec son matérialisme, il devait se montrer empiriste. C'est pourquoi à ce matérialisme élargi il fait correspondre l'empirisme élargi qui saisit la pensée comme image.

Il est vrai, cependant, que, beaucoup plus que l'intuition, le terme « image » risque de nous renvoyer à un domaine extra-philosophique. Et c'est bien un problème qu'il faut considérer. Si le cerveau a été défini comme la jonction de trois activités, ne faut-il pas admettre que la science et l'art aussi projettent une image de la pensée ? Et le terme « image » ne serait-il pas beaucoup plus adéquat pour la conception artistique de la pensée ? Un tableau ou une symphonie ne constituent-ils pas *littéralement* une image de la pensée ? Effectivement, le plan d'immanence ne peut pas épuiser l'image de la pensée. En ce sens, il faut soutenir qu'il ne constitue que son image *conceptuelle*. En effet, il n'a, par rapport au chaos virtuel, d'autre fonction que les concepts : « Un concept est un ensemble de variations inséparables qui se produit ou se construit sur un plan d'immanence en tant

¹ « Le non-philosophique est peut-être plus au cœur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d'être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s'adresse aussi aux non philosophes, dans son essence. Nous verrons que ce rapport constant à la non-philosophie prend des aspects variés ; d'après ce premier aspect, la philosophie définie comme création de concepts implique une présupposition qui s'en distingue, et pourtant en est inséparable. » (*QPh*, p. 43). Le deuxième aspect qui s'annonce, est le rapport du concept aux éléments de la science et de l'art. Mais ce que ce passage montre très bien grâce à la disjonction entre le philosophique et le conceptuel, au rapport de *l'essence* de la philosophie au concept et au rappel de la définition de la philosophie comme création de concepts, c'est que, dans tous les cas, que ce soit dans le rapport extrinsèque du concept aux affects ou dans le rapport intrinsèque du concept au plan, la délimitation de la sphère du non-philosophique présuppose le blocage du philosophique au conceptuel.

² Montebello, P., *op. cit.*, p. 33. Or chez Bergson, l'image est un élément extra-conceptuel qui permet de saisir l'intuition. « Si le philosophe n'a pas pu en donner la formule, ce n'est pas nous qui y réussirons. Mais ce que nous arriverons à ressaisir et à fixer, c'est une certaine image intermédiaire entre la simplicité de l'intuition concrète et la complexité des abstractions qui la traduisent... » (Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 119). Chez Deleuze, c'est l'intuition qui permet de saisir l'image. De toute façon, cette inversion lexicale cache une proximité plus profonde, à savoir le fait que ce qui permet de saisir l'image ou l'intuition, c'est, dans les deux cas, la pensée comme un tout.

que celui-ci recoupe la variabilité chaotique et lui donne de la consistance (réalité) »¹. Et de même que dans le concept, l'instance constituée s'identifie à l'instance constituante, dans le plan d'immanence, la matière se renverse en image et l'image en matière. D'ailleurs, Deleuze et Guattari affirmeront explicitement cette correspondance entre les concepts et le plan : « Les mêmes éléments peuvent apparaître deux fois, sur le plan et dans les concepts »². C'est sans doute pourquoi l'image de la pensée constituée par le plan d'immanence est appelée *Noûs* : il ne s'agit que de l'image conceptuelle. À côté de cette image il faut bien en admettre deux autres : une image affective ou perceptive, *le plan de composition* ; une image fonctionnelle, *le plan de référence*³. Nous disions que le plan d'immanence est aux concepts ce que la toile est aux coups de pinceau. L'analogie est deux fois inexacte : parce que l'art constitue sa propre image de la pensée et parce que cette image, même dans le cas de l'art, n'est pas une image visuelle, mais antérieure à tout ce qu'il y a de visible.

Conclusion

Le deuxième élément de la philosophie est dit pré-philosophique parce qu'il précède logiquement le concept. La création conceptuelle constitue le début du travail réel du philosophe. Mais à ce début correspond l'instauration idéelle du système, la délimitation de tout ce qu'il y a de pensable. Or, dans le cadre d'un criticisme qui identifie l'empirique et le transcendantal, on ne délimite pas la pensée sans en même temps dessiner les frontières de l'être. C'est pourquoi l'instauration du plan d'immanence, en définitive, consiste dans la construction d'une ontologie.

Nonobstant, il est bien différent de dire qu'on construit une ontologie et qu'on trace un plan d'immanence. La deuxième expression semble nous renvoyer d'ores et déjà à la philosophie deleuzienne et nous faire abandonner le domaine d'une métaphilosophie à prétention universelle. Ce n'est pas seulement que nous sommes dans le cadre d'un criticisme très particulier – toute ontologie ne doit pas admettre une telle identification de l'être et la pensée. C'est aussi que la notion de plan d'immanence recueille toute la critique

¹ *QPh*, p. 196.

² *QPh*, p. 42.

³ *QPh*, p. 186 et 204.

de la transcendance et suppose une conception particulière de la totalité, de l'unité, et de son rapport à la pluralité. Pourquoi sinon toutes les figures qui illustrent le plan sont-elles des figures qui présentent une extension horizontale – une table, un plateau, le sol et l'horizon¹ ? Le nom même de la notion, qui passe inaperçu parce que c'est justement son nom, porte deux fois la marque de l'ontologie deleuzienne : parce que c'est un *plan*, et parce qu'il est *d'immanence*, comme si la seule image du plan ne suffirait pas. Devons-nous croire que toute philosophie s'instaure comme une critique de la transcendance ? C'est bien ce que prétendent Deleuze et Guattari quand ils font du plan d'immanence un élément de la philosophie, une pièce de la réponse à la question *qu'est-ce que la philosophie* ? Et c'est aussi ce que prétend Deleuze quand il définit la philosophie comme entreprise de démythification. « Le premier philosophe est naturaliste : il discourt sur la nature, au lieu de discourir sur les dieux. »² Mais n'est-ce pas justement contre toute une tradition philosophique que s'instaure cette définition de la philosophie, que se crée la notion de plan ? « Les dieux actifs sont le mythe de la religion, comme le destin le mythe d'une fausse physique, et l'Être, l'Un, le Tout, le mythe d'une fausse philosophie toute imprégnée de théologie. (...) De Lucrèce à Nietzsche, le même but est poursuivi et atteint. »³ Tout ce qui demeurerait en dehors de l'arc qui va de Lucrèce à Nietzsche ne serait donc pas de la philosophie ? La notion de plan d'immanence est déjà très précise, trop déterminée. Elle laisse passer toute la philosophie de Deleuze. Faudrait-il parler de l'Être tout court ? C'est le risque inverse puisque selon le passage antérieur l'Être est « le mythe d'une fausse philosophie toute imprégnée de théologie ». Peut-être s'agit-il de concevoir, dans les termes de Martial Gueroult, « un réel complètement indéterminé, le plus pauvre de tous, plus pauvre que l'Être élatique, que la matière indéfinie de Platon et d'Aristote, que la chose en soi kantienne, que l'Être hégélien identique au non-être »⁴. Cette énumération indique que Gueroult affronte le même problème que nous : comment construire une définition de la philosophie sans projeter une philosophie qui rétrécisse sa validité ? L'examen du plan d'immanence semble donc nous conduire aux mêmes conclusions que la théorie du concept : à partir du moment où la notion renferme une critique, du moment où la propre

¹ *QPh*, p. 38 et 39.

² *LS*, p. 323.

³ *Ibid.*

⁴ Gueroult, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979, p. 105.

méthode qui l'élabore suppose un rejet, la définition de la philosophie qui la contient ne peut plus aspirer à une validité universelle, et agit comme un crible, mais comme un crible entre la philosophie et la non-philosophie, entre la bonne philosophie et la mauvaise philosophie, entre une histoire de la philosophie et une philosophie de l'histoire de la philosophie.

2. Histoires de la philosophie

a. L'histoire de la philosophie n'est pas une longue discussion

Après avoir caractérisé la matière de l'être et l'image de la pensée dans une philosophie, les limites du possible et du pensable dans un auteur, le deuxième élément de la philosophie est utilisé par Deleuze et Guattari pour concevoir l'histoire de la philosophie. « Les concepts qui viennent peupler un même plan, même à des dates très différentes et sous des raccordements spéciaux, on les appellera concepts du même groupe ; au contraire ceux qui renvoient à des plans différents. »¹ En principe, donc, à chaque philosophie, un plan, et à chaque plan, une philosophie : une matière de l'être et une image de la pensée. Mais pourquoi utiliser une notion d'ordre spatial pour rendre compte de l'histoire ? Et pourquoi une notion spatiale se définissant par son horizontalité ? Quel sens peuvent renfermer la spatialité et l'horizontalité de la notion du plan lorsque celle-ci est employée pour penser l'histoire de la philosophie ? Et jusqu'à quel point cette histoire est-elle une histoire de *la* philosophie, et non pas *une* histoire de la philosophie ?

Depuis son premier ouvrage, le problème qui attire l'attention de Deleuze est de savoir comment la critique est possible, quel est le statut des objections en philosophie, dans quel sens nous pouvons juger qu'un philosophe a raison contre un autre, déterminer qu'un système est meilleur qu'un autre. À l'occasion de la critique adressée à Hume selon laquelle il aurait atomisé ou pulvérisé le donné, Deleuze développe une brève digression sur la nature des objections en philosophie. Elles seraient de deux types. Les unes consisteraient à dire « les choses ne sont pas ainsi »². Mais ce premier type d'objection n'a

¹ *QPh*, p. 57-58.

² *ES*, p. 120.

« de philosophique que le nom » parce qu'il ignore qu'une théorie philosophique « ne naît pas d'elle-même et par plaisir », mais à cause d'une question ou problème qui constitue son fondement extérieur. Le deuxième type est donc celui « qui consiste à montrer que la question posée par tel philosophe n'est pas une bonne question, (...) qu'il fallait autrement la poser, qu'on devait la poser mieux ou en poser une autre »¹. Or de ce deuxième type, Deleuze dira : « C'est bien de cette façon qu'un grand philosophe objecte à un autre »². Le raisonnement semble donc nous laisser sans aucune objection philosophique proprement dite : ou bien elle n'est pas philosophique ou bien elle n'est pas une objection. Ou bien on ignore les règles du jeu, et on ne fait pas de la philosophie, ou bien on les connaît, et, face à une philosophie, on en élabore une autre. Cette digression de 1953 annonce ce qui sera une constante dans l'histoire de la philosophie deleuzienne : des objections, il n'y en a pas. Effectivement, dans un entretien à l'occasion de la parution de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, on demande à Deleuze si le philosophe ne discute pas, même avec ses amis. Celui-ci répondra :

« C'est déjà très difficile de comprendre ce que quelqu'un dit. Discuter, c'est un exercice narcissique où chacun fait le beau à son tour : très vite, on ne sait plus de quoi on parle. Ce qui est très difficile, c'est de déterminer le problème auquel telle ou telle proposition répond. Or si l'on comprend le problème posé par quelqu'un, on n'a aucune envie de discuter avec lui : ou bien l'on pose le même problème, ou bien on en pose un autre et on a plutôt envie d'avancer de son côté. Comment discuter si l'on n'a pas un fonds commun de problèmes, et pourquoi discuter si l'on en a un ? »³.

De 1953 à 1991, la position demeure la même : la philosophie, c'est toujours créer des concepts à partir d'un problème donné. Ou on ne pose pas des problèmes et on ne crée pas des concepts, et donc on ne fait pas de la philosophie ; ou bien on le fait, mais ce n'est plus de la critique, c'est de la création. Rabattant la critique sur la création ou la création sur la critique, Deleuze exclut la discussion de l'histoire de la philosophie. La forme technique dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* qui correspond à cette déclaration plutôt

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

³ *DRF*, p. 355.

familière est la suivante : « On se fait parfois de la philosophie l'idée d'une perpétuelle discussion comme "rationalité communicationnelle" ou comme "conversation démocratique universelle". Rien de moins exact, et, quand un philosophe en critique un autre, c'est à partir de problèmes et sur un plan qui n'étaient pas ceux de l'autre (...). »¹ Or si l'histoire de la philosophie n'est pas une discussion, comment la concevoir ? Et comment le plan d'immanence permet-il une telle conception ? Dans la même phrase où l'on rejette la discussion comme modèle de l'histoire, ne discute-t-on pas avec les définitions de la philosophie d'Habermas ?

b. Le temps de la philosophie

Selon la logique de la métaphilosophie deleuzienne, l'histoire de la philosophie *ne peut pas* être conçue comme une discussion. Dans un tel cas, d'abord, la teneur d'originalité de chaque système diminuerait, tout ce que la définition de la philosophie comme création de concepts vise à rendre possible s'écroulerait. Les passages précédents le montrent suffisamment : « Comment discuter si l'on n'a pas un fonds commun de problèmes ? » À partir du moment où on pense l'histoire de la philosophie comme une discussion, la singularité des systèmes se dissout sur un fond d'homogénéité. En revanche, Deleuze déclare : « Il n'y a aucune raison de faire de la philosophie comme Platon en a fait, non pas parce que nous dépassons Platon, mais au contraire parce que Platon n'est pas dépassable, et qu'il n'y a aucun intérêt à recommencer ce qu'il a fait pour toujours »². Il faut se méfier de voir dans cette déclaration un hommage à Platon : elle ne signifie que l'inscription de Platon, non seulement à une époque donnée, mais, pour le dire ainsi, à soi-même, à son propre système. Pour dépasser Platon, il faudrait être Platon. C'est comme ce que dit Bergson à propos de la littérature à venir : si je savais ce qu'elle est, je la ferais, ou mieux, ce serait *parce que* je l'ai déjà faite. Pour écrire *Hamlet*, il fallait la mémoire et les compétences de Shakespeare, il fallait *être* Shakespeare³. C'est que sur ce point, l'ontologie bergsonienne de la durée et l'ontologie deleuzienne de la création coïncident. Fonctionnant dans le domaine de l'histoire de la philosophie « faire de la philosophie comme Platon en a

¹ *QPh*, p. 32.

² *PP*, p. 203.

³ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 110-113.

fait » ne peut avoir qu'un seul sens : créer des concepts comme lui l'a fait, c'est-à-dire *ne pas faire de la philosophie comme Platon en a fait*.

L'image de la discussion présente ensuite un deuxième risque. La discussion n'est pas seulement une conversation sur un fonds commun de problèmes, mais la quête d'une raison, *d'une seule raison*. Dans un bon débat, dans le débat souhaitable, il n'y a qu'une voix qui s'impose, il n'y a qu'un des interlocuteurs qui conquiert la vérité. Pouvons-nous ainsi penser l'histoire de la philosophie ? Sans doute, mais non à partir de la définition deleuzienne. L'intérêt de définir la philosophie comme création de concepts consiste justement à rendre possible une certaine équivalence entre les systèmes, à admettre leur diversité. La critique de la discussion n'est ainsi que la conséquence de cet intérêt dans le domaine de l'histoire de la philosophie : « Dire que Kant rompt avec Descartes, et que le cogito cartésien devient un cas particulier du cogito kantien, n'est pas pleinement satisfaisant (...) »¹.

Il existe, finalement un troisième inconvénient. En effet, la discussion semble organiser son développement selon un ordre successif. Seulement, dans une discussion au pays des merveilles ou derrière le miroir, une réplique ne tiendrait pas compte de la précédente. Or il n'est pas sûr qu'en philosophie, le dernier philosophe ait *le dernier mot*.

« Le temps philosophique est (...) un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les superpose dans un ordre stratigraphique. C'est un devenir infini de la philosophie, qui recoupe mais ne se confond pas avec son histoire. La vie des philosophes, et le plus extérieur de leur œuvre, obéit à des lois de succession ordinaire ; mais leurs noms propres coexistent et brillent, soit comme des points lumineux qui nous font repasser par les composantes d'un concept, soit comme les points cardinaux d'une couche ou d'un feuillet qui ne cessent pas de revenir jusqu'à nous, comme des étoiles mortes dont la lumière est plus vive que jamais. »²

Deleuze n'ignore pas qu'on puisse placer les vies des philosophes sur une ligne chronologique et que cette ligne constitue le code d'une histoire de la philosophie. Il

¹ *QPh*, p. 118.

² *QPh*, p. 58-59.

demande seulement si une telle organisation est capable de rendre compte de la temporalité de la discipline. Il y a au moins deux phénomènes que ne peut expliquer un développement selon l'avant et l'après : l'actualité d'une œuvre ancienne et la vétusté d'une pensée actuelle, à *chaque moment de l'histoire*. Dans une discussion, dans l'histoire, est vieux ce qui vient en premier, est moderne ce qui vient en dernier. À partir du moment où Deleuze assigne aux concepts une temporalité différente, il craint que la discussion transfère à cette temporalité un ordre successif. En même temps, cela est très cohérent avec la méthode de composition qui a commencé à s'insinuer dans la théorie du concept. Comment pourrait-on construire un nouveau concept avec des composantes du passé si ces composantes ne jouissaient d'une certaine actualité ? *La discussion comme image de l'histoire de la philosophie présente plusieurs risques donc : une homogénéisation d'œuvres originales, une possible hiérarchisation et une distorsion de leur temporalité*. C'est à ces risques qu'on prétend échapper avec la notion de plan d'immanence : « La philosophie est devenir, non pas histoire ; elle est coexistence de plans, non pas succession de systèmes »¹. Dans la même phrase où l'on « discute » avec l'histoire de la philosophie hégélienne², on redéfinit comment il faut comprendre la discussion en philosophie : comme coexistence de plans. Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela veut dire qu'au fond, à chaque philosophie correspond un plan qui, à sa manière, reconstruit toute l'histoire de la philosophie dans la même mesure qu'il se déplace à travers toute son histoire. Que toute discussion – même la discussion entre Deleuze et Hegel –, est intérieure à un système – celui de Deleuze dans ce cas –, et que, par conséquent, ce n'est pas vraiment une discussion. Qui a raison entre deux philosophes ? Tout dépend du système de référence où l'on se place, comme le disait Sartre au début de *Questions de méthode* où il soutenait que *la Philosophie n'est pas*, qu'en fait, il y a *des philosophies*³.

Giuseppe Bianco rapporte cette vision de l'histoire de la philosophie à l'enseignement d'Alquié. « D'abord Deleuze garde la conviction de l'hétérogénéité de la philosophie par rapport à la doxa et à la science ainsi que par rapport à la conjoncture

¹ *QPh*, p. 59.

² Cf. Hegel, G. W. F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hambourg, Johannes Hoffmeister, 1959, p. 34.

³ Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, t. I, p. 15-16.

historique dans laquelle elle se fait. »¹ Mais à dire vrai, Alquié semble beaucoup plus proche de la conception classique de la philosophie qui oppose le temps à l'éternité. « On ne peut comprendre une philosophie (...) sans retrouver cette éternité qui est celle de la Philosophie. »² N'y a-t-il pas une différence entre affirmer la scintillante actualité du passé ou la provisoire ancienneté du présent et affirmer l'éternité ? Ce n'est pas l'éternité que Deleuze oppose au temps de l'histoire, mais plutôt une autre temporalité, comme le signale Bergen : « À cette fulgurance et persistance du virtuel dans l'actuel s'allie une histoire de l'esprit, un développement des âges du monde qui en vient à faire l'histoire de l'événement : qu'il s'agisse des âges du concept, des âges de l'image cinématographique, des âges de l'art (...) »³. En ce sens, c'est plutôt à Bergson qu'il faut rapporter l'histoire de la philosophie deleuzienne. Elle concerne un temps qui, différent du temps chronologique, se distingue aussi de l'éternité. Pour pousser la distinction à l'extrême, Deleuze substituera le devenir à l'histoire, un temps stratigraphique au temps historique ou chronologique, et, grâce à la notion de plan, même l'espace au temps. Mais ce n'est que parce qu'auparavant il pense l'espace comme une temporalité alternative et parce qu'il assimile l'histoire à la chronologie – ce qui est bien discutable. En effet, Bouaniche, expliquant qu'« il n'est pas cependant question (...) d'inscrire la philosophie dans l'espace plutôt que dans le temps, mais bien de penser le temps propre d'une effectuation discontinue »⁴, va signaler l'influence des travaux de l'historien Fernand Braudel, qui attribue à l'histoire des temporalités différentes, et à chaque temporalité une vitesse. On en compte trois : le temps court de la politique, le temps intermédiaire de l'économie et le temps long des structures géographiques et matérielles⁵. La philosophie n'est ni intemporelle ni indifférente à son époque ; seulement sa temporalité ne s'identifie pas à celle de l'histoire. L'influence de l'œuvre de Braudel, néanmoins, se fera sentir sur un deuxième point : la contingence qui semble régir l'évolution philosophique.

¹ Bianco, G., *op. cit.*, p. 94.

² Alquié, F., *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?*, Paris, La Table Ronde, 2005, p. 91. Voir aussi p. 33.

³ Bergen, V., *op. cit.*, p. 494.

⁴ Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 265.

⁵ Braudel, F., *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, 1979, p. 16-17.

c. Histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire

« La philosophie est une géo-philosophie, exactement comme l'histoire est une géo-histoire du point de vue de Braudel. Pourquoi la philosophie en Grèce à tel moment ? Il en est comme le capitalisme selon Braudel : pourquoi le capitalisme en tels lieux et à tels moments, pourquoi pas en Chine à tel autre moment puisque tant de composantes y étaient déjà présentes ? La géographie ne se contente pas de fournir une matière et des lieux variables à la forme historique. Elle n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale, comme le paysage. Elle arrache l'histoire au culte de la nécessité pour faire valoir l'irréductibilité de la contingence. »¹

Contre toute histoire téléologique de la philosophie, contre toute conception qui voit dans son développement l'avancée d'une inexorable nécessité, Deleuze fait dépendre les mouvements de la discipline des rencontres fortuites, du hasard des événements. C'est parfaitement logique : dans le cas contraire, on ne pourrait pas dire qu'une philosophie est une véritable création. « Hegel et Heidegger restent historicistes, dans la mesure où ils posent l'histoire comme une forme d'intériorité dans laquelle le concept développe ou dévoile nécessairement son destin. On comprend mal alors l'imprévisible création de concepts. »² Contre Hegel et Heidegger, Nietzsche et Bergson. Contre la nécessité, la contingence ; contre le dévoilement, la création. Si Deleuze emprunte à Nietzsche l'idée qu'un principe du hasard régit l'histoire de la philosophie³, c'est parce qu'il a besoin d'une histoire cohérente avec une définition de la philosophie qu'il entrevoit autant chez Nietzsche que chez Bergson. Comment une philosophie pourrait-elle en même temps se constituer comme une irruption de nouveauté et répondre à la nécessité du temps qui la précède ? D'un côté, c'est la cohérence avec la définition de la philosophie qui justifie la contingence de son histoire. Mais de l'autre, c'est l'histoire en général, l'histoire universelle que Deleuze conçoit comme un mouvement contingent. C'est là précisément que la philosophie de l'histoire nietzschéenne rencontre les analyses empiriques de Braudel.

¹ *QPh*, p. 91-92.

² *QPh*, p. 91.

³ *NPh*, p. 29.

En effet, dans chaque passage d'un système socio-économique à un autre, *L'anti-Œdipe* affirme le principe de contingence. C'est le cas pour la dégénérescence de la « machine territoriale primitive » : « La mort du système primitif vient toujours du dehors, l'histoire est celle des contingences et des rencontres »¹. Et ensuite pour celle de la « machine despotique barbare » : « Il faudra la rencontre de tous ces flux décodés, leur conjonction, leur réaction les uns sur les autres, la contingence de cette rencontre, (...) pour que le capitalisme naisse, et que l'ancien système meure... »². C'est que toute l'histoire est ainsi conçue : « Il n'y a d'histoire universelle que de la contingence. Revenons à cette question éminemment contingente que les historiens modernes savent poser : pourquoi l'Europe, pourquoi pas la Chine ? A propos de la navigation hauturière, Braudel demande : pourquoi pas les navires chinois ou japonais, ou même musulmans ? »³ L'utilisation de l'historiographie de Braudel est cependant discutable. Deleuze et Guattari renvoient en pied de page à *Civilisation matérielle et capitalisme*. Et il est vrai que dans *La dynamique du capitalisme* l'historien demande une fois de plus pourquoi notre système dominant est advenu en Europe, et pas dans d'autres économies du monde. Mais s'il affirme que les mêmes instruments et les mêmes institutions (foires, bourses, boutiques) existent en Europe et ailleurs (Japon, Chine, Inde, monde islamique), il soutient que la suprématie de l'économie européenne semble se justifier par un développement supérieur de ces instruments et institutions⁴. Il n'était pas donc absolument contingent que le capitalisme se consolide là, et non pas ailleurs.

Si l'histoire de la philosophie suit un développement contingent, c'est donc, d'une part, parce que la définition de la philosophie le requiert ainsi ; et, d'autre part, parce que, comme le signale Alliez, l'histoire de la philosophie est « le milieu où se négocie le croisement nécessaire de la philosophie avec l'histoire tout court »⁵. Ce dernier point oblige à nuancer la distance qui en principe sépare l'histoire de la philosophie hégélienne de l'histoire de la philosophie deleuzienne ; et cela, de deux façons. Tout d'abord, du côté de

¹ AO, p. 231.

² AO, p. 265.

³ *Ibid.*

⁴ Braudel, F., *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985, p. 38-39.

⁵ Alliez, É., *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Paris, Synthélabo, 1996, p. 38.

Hegel¹. Il est vrai qu'à maintes reprises, Hegel fait suivre à l'histoire de la philosophie le mouvement logique de la dialectique, soucieux de garantir une unité de la discipline, une évolution, voire un progrès, et une nécessité dans l'avènement des phases postérieures. Ainsi, dans l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, celle-ci se décrit comme un tout organique dans un procès progressif, de façon à ce que cette histoire acquière la même dignité qu'une science². De ce point de vue, tout système postérieur constitue la réfutation³ ou l'intégration⁴ des précédents. Ensuite, selon le modèle de la *Phénoménologie*, la philosophie est la forme la plus profonde d'un savoir qui progressivement prend conscience de lui-même⁵. Et finalement, dans les *Principes de la philosophie du droit*, les systèmes ne changent plus suivant le rythme de l'Idée, mais suivant celui de l'histoire politique⁶. Or, il faut rappeler que ces modèles historiographiques coexistent avec d'autres qui, en principe, semblent plus proches de la conception deleuzienne. Ainsi celui de *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, où Hegel nous dit que chaque philosophie est complète en elle-même et a comme une authentique œuvre d'art la totalité en soi, que, par rapport à l'essence intérieure de la philosophie, il n'y a ni prédécesseurs ni successeurs⁷. Certes, toutes les philosophies sont pensées comme l'expression imparfaite et fragmentaire d'une vérité. Mais dans cette conception, la négation propre à la dialectique n'est pas encore présente.

Or il ne s'agit pas seulement du fait que chez Hegel nous trouvons des réflexions sur l'histoire de la philosophie qui sont plus proches de la conception deleuzienne. C'est aussi que l'incursion dans l'histoire de la philosophie hégélienne permet de remarquer que certains éléments sont présents aussi dans les considérations de Deleuze. Tel est le rapport de la philosophie avec son temps. Deleuze n'appuie pas arbitrairement son histoire de la philosophie sur sa philosophie de l'histoire ou par une quelconque prétention de

¹ Nous suivons les développements de Daniel Brauer dans « La teoría hegeliana de la historia de la filosofía », in *Cuadernos de filosofía*, n° 44, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1998, p. 9-21.

² Hegel, G. W. F., *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, éd. cit., 1959, p. 11.

³ C'est le cas de la relation entre épicurisme et stoïcisme, rationalisme et empirisme, Spinoza et Leibniz (*ibid.*, p. 130).

⁴ C'est le cas de la pensée de Platon face à la philosophie alexandrine (*ibid.*, p. 120).

⁵ Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 590.

⁶ Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 179.

⁷ Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 17-19.

systematicité. C'est que, de la même façon que dans les *Principes de la philosophie du droit*, la philosophie est dans une relation directe avec son temps : il doit résoudre les problèmes de son époque. Nous le remarquons dans la lecture deleuzienne du platonisme : « Le platonisme apparaît comme une doctrine sélective, sélection des prétendants, des rivaux. (...) Le prétendant légitime, c'est le participant, celui qui possède en second, celui dont la prétention est validée par l'Idée. (...) Ce problème a sa source dans la cité. »¹ Mais aussi dans certaines considérations de la philosophie en général : « Il est vrai que la philosophie ne se sépare pas d'une colère contre l'époque, mais aussi d'une sérénité qu'elle nous assure »². Nous ne faisons pas de la philosophie sans raison, nous ne créons pas de concepts arbitrairement, mais face aux problèmes qui nous entourent, contre l'époque, peut-être plus précisément contre l'opinion ou la mode, mais toujours dans le temps, dans l'histoire, et donc irrémédiablement suivant le rythme des défis qu'elle nous présente.

Or si l'histoire de la philosophie s'appuie en ce sens sur l'histoire en général, si la philosophie semble nécessairement inscrite dans une époque, comment est-il possible qu'elle présente une temporalité différente ? Si les problèmes de l'ère moderne sont postérieurs à ceux de l'Antiquité, pourquoi sa philosophie ne peut-elle l'être au même titre ? L'affirmation d'une contingence partagée par l'histoire de la philosophie et l'histoire universelle semble contredire l'opposition entre devenir et histoire, ou entre succession de systèmes et coexistence de plans. Mais il faut rappeler que la temporalité en question se distingue aussi bien du temps chronologique que de l'éternité, qu'il s'agit bien d'une temporalité et que, comme telle, elle ne se soustrait pas à l'histoire mais se distingue en son sein. C'est bien le problème : comment assigner à la philosophie un temps qui ne soit, ni le temps des choses, ni l'éternité, qui ne la confine pas à une indifférence par rapport à son temps, mais qui ne la confonde pas avec son présent ? Ce temps c'est le devenir, entre-temps, temps stratigraphique ou temps de l'esprit. Il dépose la philosophie *dans* le temps, mais hors de l'histoire, ou bien *dans* l'histoire, mais contre l'époque. Réel sans être actuel, disions-nous de l'esprit ; présente sans être actuelle, devons-nous dire de sa temporalité, considérant le double sens, temporel et ontologique, de l'actualité.

¹ CC, p. 170.

² PP, p. 7.

Dans sa genèse matérielle, une philosophie sera toujours enracinée à son présent, et s'engendrera pour résoudre les problèmes qu'il pose. Platon sera toujours antérieur à Kant, même dans une histoire qui ne constitue pas la réalisation d'un destin. Mais *antérieur* signifiera seulement la précédence dans le temps chronologique. Dans la mesure où, à travers les siècles, certains problèmes peuvent perdurer, revenir ou se transformer, les philosophies pourront se rajeunir ou vieillir selon une autre temporalité, celle des problèmes et des concepts. *Intempestivité* ou *inactualité* sont les termes que depuis Nietzsche on emploie pour désigner cette aptitude de la philosophie, et Deleuze ira jusqu'à en faire la définition : « La philosophie n'est ni philosophie de l'histoire, ni philosophie de l'éternel, mais intempestive, toujours et seulement intempestive »¹. Généralement, ils sont utilisés dans un sens pratique ou politique comme critique du temps présent. Mais ils ont plus fondamentalement un sens ontologique : l'appartenance à deux temporalités différentes. Le temps doit pouvoir se dédoubler pour que la critique soit possible.

Avec la notion de plan d'immanence, Deleuze peut penser l'histoire de la philosophie en fonction de l'espace plutôt qu'en fonction du temps, comme géographie plutôt que comme histoire. Qu'est-ce que cela implique ? On peut dès lors doter le développement de la philosophie d'une temporalité propre qui permette l'actualité du passé et l'ancienneté du présent, sans renvoyer les concepts à l'indifférence de l'éternité. *On cherche à éviter les risques d'un mouvement téléologique, qui sont les mêmes que ceux qu'on assigne à la discussion : la dissolution de la créativité (en faveur d'une nécessité cette fois, et non d'un fonds commun de problèmes), le bornage d'une philosophie au moment de son élaboration (c'est-à-dire, une organisation selon l'avant et l'après) et la supériorité des philosophies postérieures par rapport aux antérieures.* Or dans ce cas, pourquoi Deleuze appelle-t-il Spinoza « le Christ des philosophes » ? Pourquoi admet-il la possibilité qu'il soit le seul philosophe à avoir tracé un véritable plan d'immanence² ? Ceci ne réintroduit-il pas une hiérarchisation ? Le problème ne concerne plus la spatialité du plan, mais plus précisément l'horizontalité. Cette marche vers la précision devra nous

¹ DR, p. 3. Voir aussi NPh, p. 122.

² QPh, p. 59.

instruire sur l'universalité de l'histoire de la philosophie que rend possible la notion de plan d'immanence.

d. Un ou plusieurs plans d'immanence ?

Sans doute, à maintes reprises, Deleuze identifie un auteur au tracé d'un plan ; c'est pourquoi l'histoire de la philosophie se définit comme coexistence de *plans*, au pluriel. « À la limite, n'est-ce pas chaque grand philosophe qui trace un nouveau plan d'immanence, apporte une nouvelle matière de l'être et dresse une nouvelle image de la pensée, au point qu'il n'y aurait pas deux grands philosophes sur le même plan ? »¹ Cependant, la catégorie d'*auteur* n'est peut-être pas suffisamment exacte : un même philosophe peut bien changer de philosophie. « Quand on distingue plusieurs philosophies chez un même auteur, n'est-ce pas parce qu'il avait lui-même changé de plan ? »² Or dans d'autres passages, une ambiguïté commence à assiéger le plan d'immanence puisqu'il semble traverser les philosophies et s'identifier aux courants ou mouvements : « Sur une longue période, des philosophes peuvent créer des concepts nouveaux tout en restant sur le même plan (...) : Platon et les néo-platoniciens, Kant et les néo-kantiens (...) »³. Dans ce cas, toute une époque aurait la même image de la pensée et la même conception de l'être. L'élasticité de la notion cède davantage quand elle embrasse les écoles et les siècles : « Peut-on parler d'un plan d'immanence ou d'une image de la pensée dite classique, et qui se continuerait de Platon à Descartes ? »⁴ Cette progression atteint son point culminant quand la philosophie tout entière est pensée comme un plan : « Peut-on présenter toute l'histoire de la philosophie du point de vue de l'instauration d'un plan d'immanence ? »⁵ « On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. (...) Cela fut pensé une fois, comme le Christ s'est incarné une fois (...). Aussi Spinoza est-il le Christ des philosophes (...). »⁶

Lorsque la philosophie est définie comme création de concepts, un geste d'acceptation semble être adressé aux philosophies de la tradition. Peu importe quels sont

¹ *QPh*, p. 52.

² *Ibid.*

³ *QPh*, p. 57.

⁴ *QPh*, p. 51.

⁵ *QPh*, p. 46.

⁶ *QPh*, p. 59.

leurs concepts, elles sont toutes des *philosophies*. Une histoire de la philosophie conséquente doit accompagner ce geste ; c'est celle qui prône la coexistence de plans. À la différence d'une discussion où la raison n'appartient qu'à un seul interlocuteur, d'une histoire téléologique où les instances postérieures surpassent les antérieures dans l'accomplissement ou réalisation d'un élément – but, sens ou idée –, la coexistence de plans semble octroyer la perfection à chaque système et relativiser leur utilité à la variabilité des problèmes. Or voici que soudainement la notion de plan d'immanence s'élargit à l'histoire entière et se transforme, dans ce même mouvement, en critère de qualité : sera plus philosophique la philosophie qui saisit ce plan de plus près, sera meilleur philosophe celui qui l'instaure davantage. Spinoza sera le Christ des philosophes. Ce mouvement n'implique-t-il pas la restauration d'une hiérarchie qu'on avait voulu écarter ? C'est ce qu'il nous semble en lisant le mot de Mengue : « Qu'est-ce qui a préoccupé G. Deleuze dans les philosophies qu'il a étudiées ? Pas autre chose que l'instauration du plan d'immanence, soit d'une certaine image de la pensée, où celle-ci deviendrait enfin immanente à elle-même, où son expérimentation, son aventure, serait délivrée de tous les obstacles qu'elle secrète en elle-même (...). »¹ Il faut remarquer qu'il ne faut pas aller jusqu'à l'hypothèse d'une téléologie linéaire pour que cette histoire de la philosophie devienne problématique. Comme l'histoire de la philosophie heideggérienne, elle pourrait impliquer une manifestation originaire et un oubli ou une occultation ultérieure, et on pourrait encore penser ce développement comme contingent ; les philosophies ne seraient pas moins hiérarchisées. « Plus proche peut-être de l'histoire heideggérienne de la Métaphysique (...), Deleuze, sans ressasser le *topos* de l'oubli de l'Être, ne parle pas moins de déviation ou de déformation du plan d'immanence. »² En effet, l'exemple III de *Qu'est-ce que la philosophie*, que comme tous les exemples du livre est censé attester justement de l'universalité de la métaphilosophie, retrace l'histoire de la discipline selon l'instauration d'un *vrai* plan d'immanence.

Le premier moment est réservé à « Platon et ses successeurs ». L'immanence n'est pas l'élément essentiel du plan, l'aspect de l'image de la pensée et de la matière de l'être, mais l'attribut d'un concept transcendant, de l'Un. « Ainsi méconnu, le plan d'immanence

¹ Mengue, Ph., *op. cit.*, p. 41.

² Prado Jr., B., *op. cit.*, p. 310.

relance le transcendant »¹. Il ne s'agit pas d'une immanence en soi-même, d'une immanence absolue, mais d'une immanence rapportée à quelque chose d'autre. « Avec la philosophie chrétienne, la situation empire. »² C'est le moment de Nicolas de Cuse, Eckhart, Bruno. Alors l'immanence est tolérée « à très petites doses », uniquement lorsqu'elle ne met pas en jeu la transcendance de Dieu. De Descartes à Husserl, ensuite, le plan d'immanence est traité comme champ de conscience. « Dans ce moment moderne, on ne se contente plus de penser l'immanence à un transcendant, *on veut penser la transcendance à l'intérieur de l'immanent, et c'est de l'immanence qu'on attend une rupture.* »³ Presqu'au terme de ce développement, Sartre reçoit une place privilégiée. Ayant conçu un champ transcendantal sans sujet, il aurait rendu à l'immanence ses droits. « C'est quand l'immanence n'est plus immanente à autre chose que soi qu'on peut parler d'un plan d'immanence. »⁴ Or celui qui a pensé l'immanence la plus radicale, celui qui n'a fait aucun compromis avec la transcendance, ni sous la forme de Dieu, ni sous la forme d'une conscience ou sujet, c'est Spinoza. « Il a achevé la philosophie, parce qu'il en a rempli la supposition pré-philosophique. »⁵ Selon Deleuze, cela ne se reproduit qu'une seule fois, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*. Quelle est cette supposition pré-philosophique ? L'instauration d'un plan d'immanence absolu. Or en quoi réside ce caractère absolu qui dans cette brève histoire distingue l'immanence spinoziste ou bergsonienne de l'immanence platonicienne, cartésienne, husserlienne ? Il réside dans le fait que l'immanence est complète et totale, qu'elle ne se rapporte à rien d'autre. Il ne s'agit pas d'une immanence qui concernerait les étants, les phénomènes ou le vécu et qui s'interromprait dès qu'on les rapporterait à l'être, au sujet ou la conscience. Si on se souvient de la formule clé, « PLURALISME = MONISME » et de sa conversion en « UNIVOCITÉ = IMMANENCE », il faut bien admettre que l'immanence qualifie aussi le rapport des parties au tout, qu'elle implique une façon de concevoir le tout. Dans l'exemple III de *Qu'est-ce que la philosophie*, Deleuze comprend que dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, l'univers d'images a une existence autonome (c'est pourquoi on parle d'univers) qui ne renvoie ni à l'être comme contenant total, ni a une conscience comme

¹ *QPh*, p. 47.

² *Ibid.*

³ *QPh*, p. 48.

⁴ *QPh*, p. 49.

⁵ *QPh*, p. 50.

source originaire (c'est pourquoi on parle *d'images*, terme que Bergson utilise pour se maintenir équidistant du réalisme et de l'idéalisme), et que la substance n'englobe pas les modes mais s'ajoute à eux comme le réseau de leurs connexions possibles. C'est pourquoi il affirme que les deux philosophes sont les seuls à avoir tracé un plan de véritable immanence.

Peut-on présenter toute l'histoire de la philosophie du point de vue de l'instauration d'un plan d'immanence ? Sans doute. Mais, dans un sens, cette histoire n'est plus la même que celle qu'en principe, la notion de plan d'immanence voulait rendre possible. Si on oppose la coexistence de plans à la succession de systèmes, c'est pour arracher l'histoire de la philosophie à l'organisation selon l'avant et l'après et la supériorité des instances ultérieures. C'est pour faire tenir une définition de la philosophie qui nous permette d'être *ou platoniciens ou cartésiens, à la même époque*, selon les problèmes que nous affrontons. Si, avec de nouvelles composantes, on forge une notion qui va permettre de repenser l'histoire de la philosophie, c'est pour l'appuyer dans une philosophie de l'histoire autre que l'hégélienne. Or soudainement on se trouve face à un problème très similaire à celui auquel on voulait échapper : la valorisation d'un système face aux autres. En même temps, si on observe cette opération conceptuelle à partir du terme auquel elle conduit, c'est parfaitement logique. Où allait aboutir une histoire de la philosophie construite avec un concept qui, tout d'abord, correspond à une ontologie très précise ? Le plan d'immanence est déjà une détermination très concrète de l'être et de la pensée, de leurs relations, et a comme but principal la critique de toute instance transcendante. Pourquoi se surprendre, dès lors, si *la philosophie est pensée comme critique ou intempestive*, et si son histoire se voit ainsi orientée ? Contre Hegel, Deleuze joue Spinoza. Contre une histoire dialectique, un devenir contingent. Mais au terme de ce devenir, on se retrouve avec un Christ. Comment faut-il donc comprendre cette contradiction ? Est-ce une véritable opposition ? Demandons, après Macherey : Hegel ou Spinoza ?

e. Histoire de la philosophie et métahistoire de la philosophie

Si l'histoire de la philosophie deleuzienne tantôt fait coexister plusieurs plans, tantôt s'identifie à un seul, ce n'est pas en vertu d'une contradiction ou d'une ambiguïté, mais d'une analyse à double niveau. En effet, l'historiographie se développe à la fois à un niveau

philosophique, intérieur à l'œuvre deleuzienne et relatif à ses intérêts, et à un niveau *métaphilosophique*, qui prétend dépasser la propre philosophie.

L'immanence étant un des caractères essentiels de l'ontologie deleuzienne, elle fonctionne comme un strict critère de démarcation dans l'histoire de la philosophie : d'une part, se regroupent les précurseurs, de l'autre, les interlocuteurs. De ce point de vue, Badiou aura raison de dire que si Deleuze fait de Spinoza le Christ de la philosophie, il faut dire de Deleuze qu'il a été de ce Christ un des plus considérables apôtres¹. La déclaration est pleine d'ironie, si on se souvient de la distinction que fait Nietzsche entre le Christ et Saint Paul. Mais si on laisse la chicane de côté, elle exprime bien le fonctionnement de l'histoire de la philosophie à ce niveau ; il s'agit de déterminer des précurseurs. Peu importe la stratégie : on peut faire de soi-même le Christ ou l'apôtre, faire achever l'histoire de la philosophie en nous ou devenir l'indication d'où la philosophie rencontre sa perfection ; l'historisation sera toujours orientée vers un point culminant.

Cependant, la notion de plan d'immanence fonctionne différemment quand elle est employée pour penser l'histoire de la philosophie comme coexistence de plans. À ce moment, Deleuze n'est plus en train de reconstruire l'histoire selon les intérêts de la propre philosophie, mais il est plutôt en train de faire l'effort d'en sortir. Alors il faudra dire ce que Deleuze disait de l'histoire de la peinture, mais que José Luis Pardo a déjà appliqué à cette métahistoire de la philosophie :

« Deleuze ne cache pas son faible pour une affirmation de l'artiste Bacon : "Chaque peintre à sa manière résume l'histoire de la peinture..." ; de notre côté, on peut dire : chaque penseur résume à sa manière l'histoire de la pensée, il *est* un résumé de cette histoire (le danger, c'est de confondre n'importe quel résumé avec *l'histoire de la philosophie*, de penser qu'il y a *une* histoire de la philosophie). »²

Si l'on se place à l'intérieur de la philosophie de Deleuze, il faut dire que l'histoire de la philosophie commence en Grèce (« Les Grecs seraient les premiers à avoir conçu une

¹ Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 150.

² Pardo, J. L., *Deleuze. Violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990, p. 15. C'est nous qui traduisons.

stricte immanence »¹) et qu'elle trouve son point culminant avec Spinoza. Or selon cette autre histoire de la philosophie qui coexiste avec la première, qui d'une certaine façon semble extérieure à la philosophie de Deleuze et, dans un sens, absolue, il faudra dire que chaque philosophie reconstruit à sa manière l'histoire de la philosophie. N'est-ce pas ce que font Aristote, dans le premier livre de sa *Métaphysique*, Hegel, quand il soumet l'histoire de la philosophie au mouvement de la dialectique, Heidegger, pour justifier la « destruction » de l'histoire de l'ontologie ? Mais ne nous bornons pas aux auteurs qu'affronte l'histoire intérieure à la philosophie deleuzienne. C'est aussi ce que fait Bergson quand il lit l'histoire de la philosophie, de Zénon à Kant, comme une confusion du temps et de l'espace. Et c'est finalement ce que fait Deleuze, quand il conçoit Spinoza comme le Christ des philosophes. Il semblerait que l'exercice philosophique impliquerait – peut-être jusqu'à se confondre avec – l'appropriation de sa tradition et que la création de concepts impliquerait un fort ancrage dans le passé. C'est justement pour cela que les différentes philosophies ne pourraient pas discuter. La même figure, le même philosophe, deviendrait méconnaissable dans sa traversée des systèmes. Est-il légitime de parler toujours de « plans d'immanence » ? L'expression ne nous dépose-t-elle pas immédiatement dans l'histoire qui conduit à Spinoza ? Il ne faut pas oublier que si la notion se définit par une horizontalité qui, effectivement, renferme de manière immédiate la critique de la transcendance, elle compte avant tout avec une spatialité qui permet d'attribuer à l'histoire de la philosophie une temporalité particulière. C'est en ce sens que la notion est toujours apte pour penser une tradition qui, avant de proclamer un Christ, proclame une coexistence.

« Il est vain de se demander si Descartes a tort ou raison. (...) Les concepts cartésiens ne peuvent être évalués qu'en fonction des problèmes auxquels ils répondent et du plan sur lequel ils se passent. (...) Un concept a toujours la vérité qui lui revient en fonction des conditions de sa création. Y-a-t-il un plan meilleur que tous les autres, et des problèmes qui s'imposent contre les autres ? Justement on ne peut rien dire à cet égard. »²

¹ *QPh*, p. 45.

² *QPh*, p. 31-32.

Rien ne prouvera mieux cette ambivalence de la notion de plan d'immanence que, de ce point de vue que nous appelons performatif, la coexistence de différentes histoires de la philosophie au sein de l'œuvre deleuzienne. Nous remarquons ainsi, dans *Mille plateaux*, la présence d'une histoire de la philosophie moulée selon l'histoire de l'art :

« Dans cette perspective, la philosophie suit le même mouvement que les autres activités ; alors que la philosophie romantique invoquait encore une identité synthétique formelle assurant une intelligibilité continue de la matière (...) la philosophie moderne tend à élaborer un matériau de pensée pour capturer des forces non pensables en elles-mêmes. »¹

Dans *Logique du sens*, ensuite, la périodisation de l'histoire de la philosophie grecque se fait selon une ontologie imagée : philosophie des profondeurs essentielles, qui correspond aux présocratiques ; philosophie de la hauteur céleste, qui correspond au platonisme ; philosophie des surfaces, qui correspond au stoïcisme². Le mouvement, par rapport à l'ontologie de Deleuze, est donc sinusoïdal : décadence d'abord, libération après. Dans le *Nietzsche*, la décadence est plutôt linéaire : « Il était donc fatal que la philosophie ne se développât dans l'histoire qu'en dégénéralant (...) »³ ; « Ainsi l'histoire de la philosophie, des socratiques aux hégéliens, reste l'histoire des longues soumissions de l'homme, et de raisons qu'il se donne pour les légitimer »⁴. Il existe ensuite une histoire non pas comme critique entre les philosophes, mais comme critique des philosophes aux différents pouvoirs. C'est l'histoire de la philosophie inactuelle dont Lucrèce, Spinoza et Nietzsche sont les principaux exposants :

« Lucrèce dénonçant le trouble de l'âme et ceux qui ont besoin de ce trouble pour asseoir leur puissance – Spinoza dénonçant la tristesse, toutes les causes de la tristesse, tous ceux qui fondent leur puissance au sein de cette tristesse – Nietzsche dénonçant le

¹ *MP*, p. 422.

² *LS*, p. 152-158.

³ *N*, p. 19.

⁴ *N*, p. 23.

ressentiment, la mauvaise conscience, la puissance du négatif qui leur sert de principe (...). »¹

Mais il faut établir une généalogie légèrement différente quand la critique concerne l'image de la pensée. En effet, tout au long du troisième chapitre de *Différence et répétition*, certains penseurs fourniront les matériaux pour construire la propre image, d'autres seront les antagonistes qui éclairciront cette image par contraste. Bergen en dresse le tableau :

« Aux entreprises de "redressement" (qui s'avèrent des entreprises de déséducation, de dévergondage) que Deleuze capture par virtualisation de penseurs devenus personnages conceptuels sympathiques (Spinoza, Leibniz, Nietzsche, Bergson, Foucault), s'opposeront des stratégies de redressement (au sens cette fois de rééducation) que Deleuze confine dans le cercle de personnages conceptuels relativement ou radicalement antipathiques (Platon, Descartes, Kant, Hegel, Heidegger). »²

Il reste que ce partage est un peu simpliste, et que chaque cas, en réalité, est beaucoup plus ambigu. Celui de Platon, constitue un exemple paradigmatique. Que ce soit dans le cadre de l'ontologie ou de la théorie de la connaissance, Platon est tantôt un antécédent à suivre, tantôt un obstacle à surmonter. C'est pourquoi Deleuze croira découvrir un « repentir » au sein de l'œuvre platonicienne. Au niveau de l'ontologie, la tâche de la philosophie contemporaine sera définie comme « renversement du platonisme »³. Après Nietzsche, Deleuze ne prétend pas attribuer à la copie les vieux privilèges du modèle – ce qui serait une inversion, mais non pas un renversement, une transmutation – mais démonter la logique du modèle et de la copie, penser le réel comme une série de copies sans modèles, de *différences* – puisque le nom de « copie » devient obsolète. Or où se trouve le premier indice de ce renversement ? Dans la philosophie platonicienne en elle-même :

¹ *NPh*, p. 218. Pour cette histoire de la philosophie, voir aussi p. 1 et 100 ; *ID*, p. 199-200 et 355-362.

² Bergen, V., *op. cit.*, p. 508.

³ *DR*, p. 82.

« Plus profondément, la vraie distinction platonicienne se déplace et change de nature : elle n'est pas entre l'original et l'image, mais entre deux sortes d'images. Elle n'est pas entre le modèle et la copie, mais entre deux sortes d'images (*idoles*), dont les copies (*icônes*) ne sont que la première sorte, l'autre étant constituée par les simulacres (*phantasmes*). »¹

Selon Deleuze, la vraie différence ne concerne pas l'original et la copie, l'Idée et ses instances particulières, mais la logique de l'Idée et ses instances comme un ensemble et une autre logique qu'on trouve chez Platon, celle des simulacres. Que sont-ils ? Ce sont des copies qui ne renvoient pas à un modèle et qui ne méritent pas donc le nom de *copies*. Ce sont tout simplement des instances différentes, chacune d'elles étant aussi originale que l'autre. Sans doute, on pourra distinguer la différence platonicienne classique (celle qui sépare l'Idée de ses instances) de celle que Deleuze trouve dans l'œuvre platonicienne (une différence entre deux logiques, entre deux ontologies). Mais c'est bien ce qu'il doit faire pour pouvoir affirmer que le renversement de Platon se fait déjà par Platon lui-même. C'est en effet dans la substitution des simulacres autant aux modèles qu'aux copies, que Deleuze retrouvera « le point le plus essentiel du platonisme et de l'anti-platonisme, du platonisme et du renversement du platonisme »².

Dans le cadre de la théorie de la connaissance, aux yeux de Deleuze, Platon est celui qui inaugure une image classique de la pensée où son exercice s'identifie à la quotidienne reconnaissance. Mais, en même temps, il est celui qui, dans le livre VII de la *République*, fait la distinction entre « des choses qui n'invitent pas la pensée à un examen, parce que la perception suffit à les déterminer »³, et des choses qui forcent à penser. C'est à partir du deuxième cas, évidemment, que Deleuze construira une nouvelle image de la pensée. Donc par rapport au texte grec il sera forcé d'écrire : « Platon, qui écrivit le texte de *La République*, fut aussi le premier à dresser l'image dogmatique et moralisante de la pensée, qui neutralise ce texte et ne le laisse plus fonctionner que comme un "repentir" »⁴. Aussi si nous rentrons dans le détail de la démonstration, la philosophie de Platon manifeste ce

¹ DR, p. 166.

² DR, p. 165.

³ DR, p. 180.

⁴ DR, p. 185.

caractère bipolaire. S'il contribue à renouveler l'image de la pensée, c'est en partie parce qu'il introduit un temps dans celle-ci : « Quand Platon oppose expressément la reminiscence à l'innéité, il veut dire que celle-ci représente seulement l'image abstraite du savoir, mais que le mouvement réel d'apprendre implique dans l'âme la distinction d'un "avant" et d'un "après", c'est-à-dire l'introduction d'un temps (...) »¹. Mais, exigeant un pas de plus, Deleuze reproche à Platon le fait que ce temps introduit dans la pensée est le temps physique, un temps homogène, et non pas une durée comme procès de différenciation de soi : « Le temps platonicien n'introduit sa différence dans la pensée, et l'apprentissage, son hétérogénéité, que pour les soumettre encore à la forme mythique de la ressemblance et de l'identité, donc à l'image du savoir lui-même. Si bien que toute la théorie platonicienne de l'apprentissage fonctionne comme un repentir, écrasé par l'image dogmatique naissante (...) »². Il ne s'agit pas ici de comprendre ni les apports ni les déficiences de la théorie platonicienne par rapport à l'image de la pensée – nous verrons cela dans l'appendice. Nous montrons seulement comment, au sein d'une histoire de la philosophie, Platon a une place que les commentateurs qualifient d'« instable »³ ou « ambivalente »⁴. Il s'agit d'une instabilité qui s'étend jusqu'à l'appréciation de l'actualité. Quand le critère est la mobilité, le diagnostic est pessimiste⁵ ; quand le critère est la vivacité, il est plutôt mitigé⁶. Finalement, l'instabilité atteint même le Christ des philosophes, puisque dans la brève histoire de l'univocité que *Différence et répétition* construit en trois moments, Spinoza ne correspond qu'au deuxième :

« C'est avec Spinoza que l'être univoque cesse d'être neutralisé, et devient expressif, devient une véritable proposition expressive affirmative. Pourtant subsiste encore une indifférence entre la substance et les modes : la substance spinoziste apparaît indépendante des modes, et les modes dépendent de la substance, mais comme d'autre

¹ DR, p. 118. Voir aussi p. 216.

² DR, p. 216. Voir aussi p. 118-119 et 185.

³ Wolff, F., *op. cit.*

⁴ Ginoux, I., « Platon », in Leclercq, S., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, éd. cit., p. 157.

⁵ « Si ça va mal dans la pensée aujourd'hui, c'est parce que, sous le nom de modernisme, il y a un retour aux abstractions, on retrouve le problème des origines, tout ça... Du coup, toutes les analyses en termes de mouvements, de vecteurs, sont bloquées. C'est une période très faible, une période de réaction. » (PP, p. 165.)

⁶ « La philosophie moderne présente des amalgames, qui témoignent de sa vigueur et de sa vivacité, mais qui comportent aussi des dangers pour l'esprit. » (NPh, p. 223.)

chose. Il faudrait que la substance se dise elle-même *des* modes, et seulement *des* modes. (...) Avec l'éternel retour, Nietzsche ne voulait pas dire autre chose. »¹

On objectera que, en réalité, ce n'est qu'une modification dans la lecture de Spinoza, que, aux yeux de Deleuze, la substance ne se dira que des modes. Mais même dans ce cas, l'argument impliquerait une confusion entre l'immanence et l'univocité. La place de Spinoza dans l'histoire de la philosophie varie comme celle de l'actualité, selon le critère d'évaluation, comme celle de Platon, même au sein d'une même histoire. C'est que l'histoire de la philosophie est une partie constitutive d'une philosophie, et qu'à partir du moment où nous nous plaçons à l'intérieur d'une philosophie, nous ne pouvons que concevoir une histoire orientée par elle, comme la queue d'un animal dont les mouvements assurent son équilibre.

Spinoza ou Hegel ? Macherey comprend que si nous pensons Hegel comme le surpassement de Spinoza, c'est parce que nous sommes déjà à l'intérieur de l'histoire de la philosophie hégélienne, une histoire évolutive et dialectique². Si nous croyons que Spinoza prévoit et répond à l'avance les objections de Hegel, il faut donc penser une autre histoire de la philosophie, une histoire douée d'une temporalité où ce qui est chronologiquement antérieur puisse surpasser ce qui est postérieur. La conjonction du titre de Macherey, *Spinoza ou Hegel* doit se comprendre comme la figure du latin *aut... aut*, et non comme le *sive* : il n'y a pas de compromis possible entre une philosophie et l'autre. La précédence de Spinoza dans le titre prétend signifier le parti de Macherey³.

Chez Deleuze, l'alternative n'exprime pas la même chose. Quand il appelle Spinoza « le Christ des philosophes », paradoxalement, ce sont des éléments d'une histoire de la philosophie hégélienne qui filtrent. Alors, le choix ne concerne pas un philosophe ou un autre, mais deux manières de concevoir leur relation. L'alternative ne s'identifie pas à *aut Hegel aut Spinoza*, mais plutôt elle exprime un choix entre *aut Hegel aut Spinoza* et *Hegel sive Spinoza*. C'est un choix entre deux histoires de la philosophie : une histoire relative à une philosophie, orientée par cette philosophie, par l'immanence précisément, et donc

¹ DR, p. 59.

² Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990, p. 13 et 258.

³ *Ibid.*, p. 13.

excluant d'autres (*aut... aut*) ; et une histoire absolue à partir de laquelle on puisse penser la relation entre histoire de la philosophie et philosophie à l'intérieur de n'importe quel système (*sive*). Selon la première option, il existe une alliance entre Deleuze et Macherey : Spinoza, et non pas Hegel. Selon la deuxième, Deleuze fournit le cadre à partir duquel on peut comprendre l'histoire de la philosophie qu'aussi bien Macherey que lui-même construisent. En effet, dans le premier cas, en opposant Spinoza à Hegel, Deleuze ne prétend pas à l'équivalence des philosophies ; il s'agissait plutôt de substituer une échelle de valeurs à une autre, de transmuter les valeurs, de remplacer une morale par une éthique, selon les catégories de la lecture deleuzienne de Spinoza. Mais si cela est vrai de la philosophie de Deleuze, cela ne l'est pas si immédiatement d'une métaphilosophie qui demande ce qu'est *la* philosophie, qui répond création de concepts, et qui pense l'histoire d'une discipline avec un terme aussi politiquement chargé que *coexistence* et avec une figure définie par son horizontalité. Dans ce deuxième cas, si on conçoit une histoire de la philosophie contre Hegel, c'est en même temps pour l'inclure.

Or est-il pertinent de comprendre ce cadre comme un *absolu* ? La leçon du pluralisme n'est-elle pas justement que tout point de vue – dans ce cas, toute histoire de la philosophie – est relatif à un intérêt ? Quelle serait alors la relativité de cet absolu ? Qui dit qu'il n'y a pas un plan meilleur qu'un autre ? Nous nous rapprochons de ce scepticisme qu'Alquié comme Gueroult ont sans doute voulu éviter dans ces considérations historiographiques¹.

Nous serions tentés de rabattre une histoire de la philosophie sur l'autre : n'est-ce pas l'immanence le fait d'assigner la même valeur à tous les éléments, dans ce cas, les philosophies ? Mais, au contraire, tout l'effort du pluralisme consiste à trouver une troisième voie entre l'identité et l'indifférence, à éviter le scepticisme. Ce n'est jamais le pluralisme qui peut affirmer la coexistence de plans. Dans son refus simultané de la transcendance et de l'indifférence, dans sa substitution d'une éthique à une morale, le pluralisme correspond à l'histoire de la philosophie intérieure à l'œuvre de Deleuze, celle

¹ « S'il n'est pas douteux que chaque philosophe a une certaine spécificité, (...) encore est-il que cette spécificité n'est pas une spécificité fermée, mais ouverte. Si donc l'on s'en tient au système, il faudra, ou bien arriver à un logicisme abstrait, ou bien à un scepticisme esthétique, à un esthétisme qui conduira au scepticisme » (Alquié, F., *op. cit.*, p. 54-55) ; « Une telle croyance a, en effet, pour corrélatif, une certaine part de scepticisme à l'égard des doctrines, chacune affirmant, contrairement à cette croyance, que le donné philosophique est tout entier contenu en elle seule, à l'exclusion des autres » (Gueroult, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, éd. cit., p. 42).

qui affirme Spinoza contre Hegel. C'est pourquoi Gueroult, à la recherche de cette histoire absolue, écrira que le pluralisme « ne change rien à l'affaire »¹. Sauf que, inversement, il invalide justement un point de vue absolu.

Gueroult saisit bien ce problème, qui est un problème transcendantal : comment une histoire de la philosophie est-elle possible ?² Il appellera *dianoématique* l'examen des conditions de possibilité d'une histoire de la philosophie³. Quel est le problème que doit surmonter une telle discipline ? Elle ne peut pas adopter le point de vue d'une philosophie en particulier parce que justement, c'est le donné de la pluralité de systèmes tout au long de l'histoire qu'elle prétend expliquer. Mais en même temps, elle doit éviter le scepticisme selon lequel toute philosophie (ou aucune philosophie) aurait raison⁴. Si l'histoire de l'art peut servir de guide pour l'histoire de la philosophie, la deuxième ne peut se calquer sur la première vu que sa fin n'est pas le beau mais le vrai⁵. Comment Gueroult s'arrange-t-il donc pour faire tenir cette dianoématique ? Selon lui, chaque philosophie ne compte pas seulement avec son propre critère de vérité, mais avec sa conception du réel. Il proposera alors deux catégories : une *vérité = x*⁶ et un *réel commun*⁷. Il échappe ainsi au scepticisme, puisqu'il y a bien une vérité. Mais il évite de tomber dans une philosophie en particulier, parce que cette vérité est désignée par une variable. Il élude le scepticisme parce qu'il admet bien l'existence d'un réel pour chaque philosophie. Or ce réel peut rendre compte de toutes les philosophies à partir du moment où il s'agit d'un réel *commun*, d'« un réel complètement indéterminé, (...) plus pauvre que l'Être éleatique. »⁸

Ce détour par la dianoématique de Gueroult permet d'en tirer plusieurs conclusions. D'abord, il faut soutenir la distinction entre les deux histoires de la philosophie présentes dans l'œuvre de Deleuze. Leur identification supposerait la confusion du pluralisme avec un scepticisme. Ensuite, il faut éviter une deuxième confusion : celle de la métahistoire de la philosophie avec un cadre qui serait absolu. Du point de vue de cette métahistoire, la coexistence de plans sans doute « encadre » l'histoire qui conduit au Christ des

¹ *Ibid.*, p. 32.

² *Ibid.*, p. 41.

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 34 et 42.

⁵ *Ibid.*, p. 60-65.

⁶ *Ibid.*, p. 60 et 70.

⁷ *Ibid.*, p. 104.

⁸ *Ibid.*, p. 105.

philosophes. Mais du point de vue du pluralisme, cette métahistoire n'est qu'une nouvelle histoire qui suppose une autre philosophie. Selon les passages, Deleuze semble donc se déplacer entre une histoire de la philosophie qui implique le combat de la transcendance et une histoire de la philosophie qui constitue cette asymptote qui tend au scepticisme. *Asymptote*, en effet, puisqu'il est bien légitime de demander si la *vérité* = x et cet Être indéterminé ne renferment pas, à leur tour, inévitablement, la gestation d'une philosophie de Gueroult, relative à son histoire, une *Philosophie de l'histoire de la philosophie*.

Conclusion

Le deuxième élément de la philosophie, le plan d'immanence, fonctionne à deux niveaux. Ontologiquement, il désigne la matière de l'être et l'image de la pensée. Il fonctionne comme l'instauration de la philosophie. Historiographiquement, il sert pour construire une nouvelle histoire de la philosophie qui substitue la coexistence de plans à la succession de systèmes. Or dans les deux niveaux, il semble présenter le même inconvénient que le concept, à savoir une atomisation des philosophies. Comment la théorie du plan d'immanence peut-elle constituer un élément de réponse à la question de la philosophie si, justement, à *chaque* philosophie, elle fait correspondre une ontologie différente ? Comment peut-elle fournir une idée de la Philosophie si elle coupe les liens que permet d'établir la notion de discussion entre les doctrines au long de l'histoire ? Tant au niveau ontologique comme au niveau historiographique, le plan d'immanence semble isoler les philosophies dans leur singularité et obturer la possibilité d'une unité de la tradition.

Néanmoins, il y a une forme sous laquelle la création n'implique pas une rupture radicale avec le passé. Dans le cadre de la théorie du concept, nous avons remarqué que dans la mesure où les concepts s'élaborent grâce à des composantes de concepts passés, par une mutation et une variation, la création doit se comprendre plutôt comme un réagencement. Maintenant, dans le cadre de l'analyse du plan d'immanence, nous voyons une fois de plus la tradition réapparaître au sein de la création. C'est parce que toute philosophie, toute création de concepts, implique une appropriation de l'histoire, une reconstruction de l'histoire de la philosophie. *Coexistence de plans*, certes, signifie une histoire qui ne se conçoit pas selon l'image de la discussion. Mais en même temps, cela

signifie que toute l'histoire est présente dans chaque philosophie, à la façon dont le monde s'exprime dans chaque monade, mais d'un point de vue différent. On dira que cela n'habilite pas une « communication » entre les philosophies. Mais c'est parce qu'on considère la question d'un point prétendument extérieur aux philosophies et absolu. Il ne faut que se situer à l'intérieur de n'importe laquelle pour les retrouver toutes. Et encore, n'est-ce pas à partir d'une autre philosophie, toujours particulière, qu'on affirme que cette histoire de la philosophie n'habilite pas une « communication » ? Ce n'est pas toujours un point de vue relatif celui qui prétend faire de la communication la seule relation possible entre les philosophies ? La création de concepts implique une appropriation du passé. Cela est parfaitement cohérent avec la méthode de composition qu'a commencé à exhiber la théorie du concept. C'est cette appropriation qui restaure l'unité de la philosophie, une unité relative, certes, à chaque philosophie.

L'œuvre de Deleuze constitue, sous ce rapport – et sans doute pas par hasard –, un évident échantillon. Pourquoi ? Parce que la voix qui clame le Christ dans le désert ne peut être la même voix qui considère l'histoire de la philosophie comme coexistence de plans. La première, c'est déjà Deleuze s'appropriant de la tradition. La deuxième, c'est la métaphilosophie qui à chaque philosophie fait correspondre une histoire. La première, c'est sans doute celle qui rend la conception de la philosophie deleuzienne vraiment unique et originale – créative en elle-même. Mais seulement la deuxième s'approche d'une validité universelle. En effet, nous pouvons bien concéder que l'histoire de la philosophie se constitue comme coexistence de plans, de la même façon que nous pouvons bien admettre que la philosophie procède par création de concepts. C'est assez intuitif, et c'est assez indéterminé, dans un sens. C'est juste ce qui est requis pour pouvoir être platonicien, cartésien, kantien, à n'importe quelle époque. Or, de même qu'il est difficile d'admettre que tout philosophe, avec ses concepts, constitue des événements, il est impossible de concevoir que pour toute philosophie Spinoza soit le Christ des philosophes. Or c'est très subrepticement, très discrètement que nous passons d'une histoire à l'autre. Il ne s'agit que de déterminer la conception, de préciser les concepts, d'interroger ce que l'on veut dire au juste. C'est pourquoi nous soutenons que la métaphilosophie deleuzienne réalise un mouvement d'expansion et de compression qui la rapproche ou bien d'une portée

universelle et de la capacité pour attribuer la singularité à chaque philosophie, ou bien de sa propre singularité et d'une incapacité pour l'attribuer à d'autres philosophies.

CHAPITRE III

LE PERSONNAGE CONCEPTUEL

1. L'agent de l'énonciation philosophique

« Les concepts ne se déduisent pas du plan, il faut le personnage pour les créer sur le plan, comme il le faut pour tracer le plan lui-même, mais les deux opérations ne se confondent pas dans le personnage qui se présente lui-même comme un opérateur distinct. »¹ Entre le plan et les concepts, *un opérateur distinct* complète la théorie des éléments. C'est le personnage conceptuel. Comment le définir ? Il est « le vrai agent d'énonciation »². De même que le narrateur dans un roman, il est, en philosophie, celui qui dit *Je*³. En ce sens, il sera l'objet de la théorie de la création, et plus précisément, de la théorie du discours philosophique. Mais pour comprendre comment fonctionne l'élément, il faut préalablement comprendre ce qu'il est. Or certainement l'énonciation philosophique diffère de l'énonciation littéraire. C'est pourquoi nous devons distinguer le personnage conceptuel du personnage de la littérature. Mais d'abord, que signifie que celui qui dit *Je*,

¹ *QPh*, p. 73.

² *QPh*, p. 63.

³ *Ibid.*

en philosophie, que l'agent d'énonciation soit un personnage, et non, contre toute attente, le philosophe ?

Dans un roman, un conte, une pièce de théâtre, même s'il s'agit de genres très différents, nous ne dirons jamais que c'est l'écrivain ou l'auteur qui parle. Nous remarquons sans difficulté que la parole revient aux personnages, et qu'à maintes reprises ils n'expriment pas nécessairement les idées ou les sentiments de l'auteur. Or même quand ils le font, pouvons-nous les confondre avec lui ? Le personnage sera toujours un personnage, avec sa psychologie, ses propres souvenirs ou sans souvenirs, le nombre fini de mots qui le constitue. Que se passe-t-il dans l'essai, par exemple, genre qui nous rapproche de l'énonciation philosophique ? Nous pourrions supposer que c'est l'auteur qui parle directement au lecteur. Mais pourquoi tracer cette différence avec les autres genres ? Pourquoi court-circuiter le personnage ? À cause de la simple absence du nom, du fait que le texte ne le mentionne pas ? Dans le cas de l'essai, nous pouvons bien considérer qu'il y a un seul personnage qui parle au lecteur, le *narrateur*. En tant que tel, il ne coïncide pas avec l'auteur : le premier, ne fait que dire ce qu'il dit dans l'essai, le deuxième est chargé de tout son passé et de tout son futur ; le premier parle une fois pour toutes, le deuxième peut se dédire dans un entretien ; le premier nécessairement *dit*, le deuxième pourrait s'exprimer sans parler. C'est que par le simple fait d'écrire, à partir du moment où la main saisit la plume, une entité indépendante émerge, différente de l'auteur, se constituant comme le narrateur, comme la voix du texte. De cette façon, l'écriture ne procède pas sans un certain jeu, une certaine interprétation, au sens théâtral, du rôle du narrateur par l'auteur. L'écrivain jouera le rôle de son narrateur pour dire ce qui est dit, non pas parce qu'il ne croit pas à ce qu'il dit, mais simplement parce que devant une personne physique il s'exprimerait autrement, parce qu'aucune personne incarnerait à la perfection le lecteur que construit le texte, parce que l'oralité déterminerait différemment la parole. Avec la notion de personnage conceptuel, Deleuze et Guattari prétendent que le texte philosophique ne représente, jusqu'ici, aucune exception : le philosophe, pour s'exprimer, aura toujours besoin de personnages conceptuels, même si le texte ne les mentionne pas. Ils sont les agents d'énonciation en philosophie.

Cela signifie-t-il que le philosophe *fait semblant* d'être ses personnages ou qu'il parle *à la façon dont* ils parleraient ? Précédemment nous avons eu recours à l'activité

théâtrale pour illustrer le devenir-animal. C'est parce que le phénomène ne consiste pas à faire l'animal, mais doit se comprendre plutôt comme une transmigration : l'expérimentation humaine, toujours humaine, des états virtuels et en principe non humains. L'acteur n'imité pas ses personnages, mais il les incarne provisoirement. De même, le philosophe ne représente pas les siens, mais il les devient : « C'est le destin du philosophe de devenir son ou ses personnages conceptuels »¹. Or la formule est encore partiellement inexacte, parce qu'elle semble faire initier le procès à un point statique et identique à lui-même, le philosophe, l'auteur ou l'écrivain. Or qui est celui-ci ? Même quand il répond aux questions qu'on lui pose sur « son » texte, n'est-il pas en train de jouer un rôle ? *Le philosophe*, même celui que nous pensons comme personne physique, dans le cadre de cette logique, ne peut être qu'une abstraction qui se pulvérise indéfiniment dans une série sans terme de personnages. La conséquence esthétique de l'ontologie qui établit l'égalité entre l'être et le devenir, qui substitue à la logique du modèle et de la copie celle des simulacres, est la critique de la notion d'auteur comme entité identique à soi. *Quand Deleuze et Guattari écrivent que le philosophe devient ses personnages, ils affirment simultanément que le personnage est l'instance énonciative en philosophie et que l'instance énonciative n'est pas une identité à soi.* « Nous avons écrit *L'anti-Œdipe* à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde. »²

2. Distinction du personnage conceptuel et du personnage littéraire

De même que le personnage littéraire, le conceptuel constitue un agent d'énonciation. Ou réside donc leur différence ? Le personnage littéraire est un cas spécial de la figure esthétique, élément équivalent du personnage conceptuel dans le domaine de l'art. Alors que « les grandes figures esthétiques de la pensée et du roman, mais aussi de la peinture, de la sculpture et de la musique, produisent des affects »³, les personnages conceptuels « sont des puissances de concepts »⁴. Le personnage littéraire est la figure grâce à laquelle l'écrivain en tant qu'artiste crée des percepts et des affects. Le personnage conceptuel est l'agent qui permet au philosophe de créer des concepts. Ce n'est pas que le

¹ *QPh*, p. 62.

² *MP*, p. 9.

³ *QPh*, p. 64.

⁴ *Ibid.*

philosophe doit s'imaginer un personnage déterminé pour exprimer des concepts auparavant créés ; c'est que la création conceptuelle en elle-même produit rétroactivement l'instance qui, ensuite (mais dans un sens non chronologique), va exprimer les concepts. C'est que la création ne se fait que par le devenir personnage du philosophe.

« Le personnage de dialogue expose des concepts : dans le cas le plus simple, l'un d'entre eux, sympathique, est le représentant de l'auteur, tandis que les autres, plus ou moins antipathiques, renvoient à d'autres philosophies dont ils exposent les concepts de manière à les préparer pour les critiques (...). Les personnages conceptuels en revanche opèrent les mouvements qui décrivent le plan d'immanence de l'auteur et interviennent dans la création même de ses concepts. »¹

D'un point de vue artistique, le personnage de dialogue pourra contribuer, comme toute figure esthétique, à la création d'affects ou percepts, *au sein d'un texte philosophique*. Mais d'un point de vue conceptuel, il ne fera qu'exposer les arguments de l'auteur ou d'un interlocuteur – en réalité, d'un personnage conceptuel. C'est le cas de Socrate et Gorgias dans les dialogues platoniciens, par exemple. Mais dans les mêmes dialogues, il y a un autre Socrate qui, d'un point de vue strictement philosophique, ne se contente pas d'exposer les arguments du jeune Platon. Il est l'instance à partir de laquelle Platon fabrique ses arguments, celui que Platon *est* quand il pense ce qu'il pense, *même quand Socrate ne parle pas*. C'est pourquoi on dit qu'il décrit les mouvements du plan et intervient dans la création même des concepts. Pour dire ou nier, il faut un agent qui dise ou qui nie, différent de l'auteur qui, lorsqu'il écrit, n'est jamais lui-même.

Une conséquence de cette théorie de l'énonciation philosophique est la dépossession du philosophe de son propre discours, d'un discours qui n'est pas seulement discours, mais l'opération conceptuelle elle-même.

« Le personnage conceptuel n'est pas le représentant du philosophe, c'est même l'inverse : le philosophe est seulement l'enveloppe de son principal personnage conceptuel et de tous les autres, qui sont les intercesseurs, les véritables sujets de sa philosophie. Les

¹ *QPh*, p. 62.

personnages conceptuels sont les “hétéronymes” du philosophe, et le nom du philosophe, le simple pseudonyme de ses personnages. Je ne suis plus moi, mais une aptitude de la pensée à se voir et se développer à travers un plan qui me traverse en plusieurs endroits. »¹

À partir du moment où le personnage n'est pas le porte-parole du philosophe mais l'instance nécessaire pour la création conceptuelle, le philosophe n'est plus le seigneur de sa création mais plutôt un instrument de ses personnages. Dans le domaine littéraire, nous dirons que l'écrivain n'est pas libre de faire dire à ces personnages ce qu'il veut : le personnage bien construit sera celui qui ne dit et ne fait que ce qui est cohérent avec lui-même, avec sa psychologie. *Ce qu'il veut*, c'est une volonté qui devra, d'abord, passer de l'écrivain au personnage et, ensuite, se définir avec précision pour que l'œuvre puisse, dans les termes de Kant, recevoir les règles de la nature. Or dans le domaine philosophique, un personnage ne peut ni dire ce que le philosophe peut arbitrairement vouloir, ni ce que lui-même peut, selon sa psychologie, prétendre. C'est que les critères d'une œuvre bien construite, en philosophie, sont différents, et s'approchent d'une théorie scientifique, même s'ils doivent être également distingués pour conquérir leur singularité. *Ce qu'il veut*, maintenant, c'est la logique du système. Non pas nécessairement la cohérence déductive, la rationalité, mais la *logique* en termes larges, au sens où chaque philosophie, si elle est originale, constitue une logique. Le personnage de dialogue pourra être sympathique ou antipathique, mais dans tous les cas, c'est le plan et sa logique qui détermineront le discours des personnages conceptuels correspondants. « Dans l'énonciation philosophique, on ne fait pas quelque chose en le disant, mais on fait le mouvement en le pensant, par l'intermédiaire d'un personnage conceptuel. (...) Qui est Je ?, c'est toujours une troisième personne. »² Qu'est-ce que ça veut dire que l'instance énonciative en philosophie c'est une troisième personne ? De même que la littérature ne consiste pas en l'expression de sentiments personnels, mais en la création d'affects ou percepts dont la réalité, l'objectivité, l'indépendance, excèdent les vécus et de l'écrivain et du lecteur, la création conceptuelle ne se développe qu'à partir d'une logique qui lui est propre, d'une dynamique qui lui appartient. À d'autres reprises, Deleuze ira jusqu'à mentionner, à la suite du poète italien

¹ *QPh*, p. 62.

² *QPh*, p. 63.

Ferlinghetti¹, une quatrième personne du singulier, et à identifier l'instance énonciative philosophique, à la suite de Blanchot², au pronom neutre *on*. Ce n'est que pour pousser plus loin une désobjectivation de l'énonciation qui a trois caractères : *la dissolution de l'identité, la dépossession du discours et l'objectivation de son épanouissement*.

3. Passage du personnage conceptuel au personnage littéraire

La distinction entre le personnage littéraire et le personnage philosophique n'exclut pas la possibilité d'un *passage* de l'un dans l'autre, ou de l'un dans le domaine de l'autre – comme c'est le cas, d'ailleurs, pour la distinction en général chez Deleuze.

« Un penseur peut donc modifier de façon décisive ce que signifie penser, dresser une nouvelle image de la pensée, dresser un nouveau plan d'immanence, mais, au lieu de créer de nouveaux concepts qui l'occupent, il le peuple avec d'autres instances, d'autres entités, poétiques, romanesques, ou même picturales ou musicales. Et l'inverse aussi bien. »³

Qu'est-ce que cela veut dire ? Qu'un artiste peut philosopher ? Qu'un philosophe peut écrire de la littérature ? Il faudrait commencer par définir, idéalement, ce qu'est un philosophe et ce qu'est un artiste. Or nous le savons déjà : est philosophe celui qui crée des concepts ; est artiste celui qui crée des affects ou percepts. C'est là le point fixe de la métaphilosophie deleuzienne et auquel il faut revenir pour comprendre tous les passages, les compositions et les devenirs ultérieurs. L'artiste, *en tant qu'artiste*, ne peut donc pas créer de concepts ; de même que le philosophe, *en tant que philosophe*, ne peut créer des affects ou percepts. Mais ce qui peut bien arriver, c'est que, *dans les œuvres d'art*, il se trouve, d'une certaine façon – et c'est cette façon qu'il faut comprendre –, une création conceptuelle. Inversement, il peut arriver que, dans une œuvre philosophique, une création artistique se voie d'une certaine façon concernée. « C'est que le concept comme tel peut

¹ *LS*, p. 125; *ID*, p. 198-199.

² *CC*, p. 13.

³ *QPh*, p. 65.

être concept d'affect, autant que l'affect, affect de concept. »¹ En effet, c'est le devenir entre affects et concepts développé dans la théorie du concept qui doit expliquer la connexion entre la philosophie et l'art au niveau des personnages. Si le personnage conceptuel a pour fonction d'énoncer les créations conceptuelles et si les affects sont un aspect d'une entité qui revêt aussi un aspect conceptuel, il faut s'attendre à ce que le personnage conceptuel renvoie à l'affect dont le concept est concept. Inversement, si le personnage littéraire a pour fonction d'exprimer les affects ou percepts et si le concept est un aspect d'une réalité qui présente aussi un aspect affectif et perceptif, cette création d'affects aura comme corrélat, présent ou non, explicité ou non, un concept correspondant. Lorsqu'un romancier crée un personnage et un affect à travers lui, c'est une réalité tout entière qui est créée, comprenant aussi un aspect conceptuel, qui est ou bien immédiatement signalé par l'artiste – mais en tant que philosophe –, ou bien dans l'attente qu'un philosophe le signale. De même, quand un philosophe crée un concept et cela à travers un personnage conceptuel, un affect correspondant est aussi créé, signalé ou non par le philosophe artiste. Au cas où le philosophe, se permette de surcroît de jouer avec des personnages, c'est-à-dire de les expliciter, de les caractériser, il sera en train de faire profession d'artiste, de signaler où chercher les affects correspondant à ses concepts. Le cas inverse, nous le trouvons lorsque qu'un écrivain fait qu'un de ses personnages s'exprime philosophiquement, c'est-à-dire conceptuellement.

« Ces penseurs sont “à moitié” philosophes, mais ils sont aussi beaucoup plus que philosophes, et pourtant ne sont pas des sages. Quelle force dans ces œuvres aux pieds déséquilibrés, Hölderlin, Kleist, Rimbaud, Mallarmé, Kafka, Michaux, Pessoa, Artaud, beaucoup de romanciers anglais et américains, de Melville à Lawrence ou Miller, dont le lecteur découvre avec admiration qu'ils ont écrit le roman du spinozisme (...). »²

Si, comme nous l'avons vu, c'est dans l'*Éthique* que Deleuze trouve l'inspiration et le cas empirique d'une théorie qui assigne au concept une affectivité, c'est dans la littérature anglo-américaine qu'il découvre une expression affective du spinozisme.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Lawrence ou Miller sont à moitié philosophes parce que dans leurs œuvres nous trouvons des concepts à l'état non conceptuel. Mais *à moitié* est écrit entre guillemets pour deux raisons : parce qu'ils ne sont pas des philosophes incomplets, des philosophes à moitié (si on identifie maintenant le philosophe au penseur, et non strictement au créateur de concepts) ; parce que le concept et l'affect ne sont pas les deux moitiés incomplètes d'une entité double, mais deux aspects complets en eux-mêmes qui entrent en connexion au sein d'une entité hétérogène. La relation entre le personnage littéraire et le personnage conceptuel est donc la même qu'entre affects et concepts : « Les deux entités passent souvent l'une dans l'autre, dans un devenir qui les emporte toutes deux »¹. Le *passage* est une forme du devenir, c'est-à-dire de connexion entre hétérogènes. Cela ne signifie pas que le philosophe écrive des pièces de théâtre ou des romans, *même s'il le fait*. Et cela ne veut pas dire qu'un personnage et l'autre soient la même chose, même s'ils portent le même nom. Quand le même homme écrit des romans et des traités, il sera alternativement à *chaque fois* philosophe et artiste, selon les éléments avec lesquels il travaille. Quand les personnages portent le même nom, leur identité ne sera que nominale. Ce qu'il faudra toujours se demander, c'est s'ils créent et expriment des concepts ou des affects. Or dans la mesure où des affects correspondent aux concepts et des concepts correspondent aux affects, le personnage littéraire pourra énoncer les affects d'un concept et le personnage conceptuel, les concepts d'un affect. Dans le premier cas, on dira qu'un écrivain possède une philosophie ; dans le deuxième qu'un philosophe est un grand écrivain. Cela signifiera respectivement qu'à une œuvre littéraire correspond, au sens large, une pensée ; et qu'une pensée conceptuelle s'exprime avec un talent littéraire. De même que le devenir entre concepts et affects, le passage entre personnages permet qu'artistes et philosophes trouvent l'inspiration ou découvrent la correcte expression d'un élément propre dans l'œuvre étrangère.

Conclusion

Création de concepts, instauration d'un plan, la philosophie est aussi invention de personnages conceptuels. Or si à chaque fois elle en invente de nouveaux, d'où peut lui

¹ *QPh*, p. 64.

venir une identité ? Comment chaque philosophie n'impliquerait-elle pas une rupture radicale avec son passé ? À la différence de la théorie du concept, dont la mutabilité et la variabilité expliquent comment une philosophie simultanément s'insère et se détache de la tradition, et de la théorie des plans, dont leur coexistence semble à la fois atomiser l'histoire et la reconstruire tout entière dans chaque cas, la théorie du personnage conceptuel ne semble pas apporter d'informations théoriques sur la singularité des philosophies et l'unité de leur histoire commune. C'est pourquoi, faute de mieux, nous ne pouvons qu'observer son fonctionnement, la façon dont elle est construite, pour voir ce que, dans son silence, elle a à dire sur ces problèmes.

Là où Deleuze rencontre itérativement des *personnages*, c'est dans son commentaire de l'œuvre de Nietzsche : dans les raisons qui l'ont poussé à choisir « le personnage de Zarathoustra »¹ ; dans le passage de la mauvaise conscience au ressentiment qui « fait intervenir le personnage du prêtre »² ; dans « le personnage tragique de Dionysos »³ ; dans tous « les personnages qui composent l'homme supérieur » : le devin, les deux rois, la sangsue, etc.⁴. Or ces références ne seront systématisées que trois ans plus tard dans le petit opuscule qui contiendra un « Dictionnaire des principaux personnages de Nietzsche ». Ensuite, dans *Dialogues*, la notion excèdera pour la première fois le commentaire de Nietzsche et s'appliquera au cas de Hume :

« Chez Hume, il y a les idées, et puis les relations entre ces idées, relations qui peuvent varier sans que les idées varient, et puis les circonstances, actions et passions, qui font varier ces relations. Tout un "agencement-Hume" qui prend les figures les plus diverses. (...) Expérimentez : chaque fois un agencement d'idées, de relations et de circonstances : chaque fois un véritable roman, où le propriétaire, le voleur, l'homme au javalot, l'homme à la main nue, le laboureur, le peintre prennent la place des concepts. »⁵

¹ *NPh*, p. 34.

² *NPh*, p. 152.

³ *NPh*, p. 13.

⁴ *NPh*, p. 189.

⁵ *D*, p. 70.

Et c'est finalement dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* que la notion gagnera la généralité de la théorie, prenant des exemples de toute la tradition : Socrate chez Platon, l'idiote chez Nicolas de Cues, le juge chez Kant.

Que montre cette évolution de la catégorie, cette progressive construction du concept de personnage ? D'un côté, elle apporte la même précision que le concept de concept : il se construit, lui-même, en ayant recours à l'histoire de la philosophie. Deleuze l'affirme explicitement dans *Différence et répétition* : « La recherche de nouveaux moyens d'expression philosophique fut inauguré par Nietzsche, et doit être aujourd'hui poursuivie en rapport avec le renouvellement de certains autres arts, par exemple le théâtre ou le cinéma »¹ ; « Quelque chose de tout à fait nouveau commence avec Kierkegaard et Nietzsche. (...) Ils inventent, dans la philosophie, un incroyable équivalent de théâtre, et par là fondent ce théâtre de l'avenir en même temps qu'une philosophie nouvelle »². Le concept de personnage conceptuel ne se crée donc pas sans un détour par l'histoire de la philosophie ; une philosophie originale et une définition originale de la philosophie ne s'élaborent pas sans avoir recours au passé, la tradition ne se fracture qu'en s'appropriant.

Or est-il légitime d'affirmer que toute la tradition est également considérée ? Le personnage conceptuel est bien présenté comme un élément de *la* philosophie, et son concept, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* est illustré par des exemples aussi divers que possible. Mais sans doute le juge chez Kant ou l'enquêteur dans l'empirisme n'ont pas la même présence que Socrate chez Platon ou Zarathoustra chez Nietzsche. Les uns sont mentionnés, décrits et caractérisés par les philosophes qui les ont employés, les autres semblent plutôt être restitués par Deleuze. C'est parce qu'« il se peut que le personnage conceptuel apparaisse pour lui-même assez rarement, ou par allusion. Pourtant il est là ; et, même innommé, souterrain, doit toujours être reconstitué par le lecteur. »³ Ce que Deleuze et Guattari veulent dire, c'est que le personnage conceptuel est une catégorie de droit, et que l'absence de fait ne l'élimine pas comme un élément de toute philosophie. Nietzsche ne sera que le cas où les personnages se manifesteront de fait : « Nous invoquons Nietzsche parce que peu de philosophes ont autant opéré avec des personnages conceptuels. (...) »

¹ DR, p. 3.

² DR, p. 17.

³ QPh, p. 62.

Jamais chez lui les personnages conceptuels impliqués ne restent sous-entendus. »¹ Quel serait le meilleur cas de la théorie sinon celui à partir duquel la théorie s'est élaborée ? Dans ce sens, si nous pensions l'histoire de la philosophie à partir de l'invention de personnages conceptuels, de la même façon que Deleuze propose de la penser à partir de l'instauration d'un plan d'immanence, nous pourrions nous demander si ce n'est pas Nietzsche qui constitue le Christ des philosophes.

De même que la théorie du concept a montré comment celui-ci se construit par une recombinaison de composantes qui appartiennent à l'histoire de la philosophie, la théorie du personnage manifeste comment la création implique une méthode de recomposition et une appropriation de l'histoire. C'est dans l'étude de Nietzsche où nous trouvons la gestation du troisième élément de la philosophie. Or cela même qui, à un niveau, rattache une philosophie à l'histoire, est ce qui, à un autre, atomise l'histoire dans une pluralité de philosophies. En effet, l'histoire qu'on retrouve c'est l'histoire intrinsèque à la philosophie de Deleuze, et les philosophies qui remplissent bien les conditions de la métaphilosophie deleuzienne, sont celles à partir desquelles celle-ci s'élabore. Précédemment nous demandions si tout concept constitue un événement ou si toute ontologie instaure l'immanence. Nous demandons à présent si, malgré ce qu'affirme la métaphilosophie deleuzienne, tout discours philosophique renvoie à des personnages. L'idée implique non seulement une ontologie pluraliste où aucune voix ne peut se rapporter à une source originaire, mais aussi une gnoséologie perspectiviste où la vérité est comprise comme fiction. C'est pourquoi une fois de plus nous soutenons que, malgré les prétentions à l'universalité, le troisième élément de la philosophie nous retourne à la philosophie deleuzienne, comme si par un mouvement horripilant, là où nous croyons voir le monde, nous découvrons un miroir, dans la ligne d'arrivée, celle de départ.

Ce que la théorie des éléments n'a fait qu'exhiber – à savoir, que la création est une recomposition, que l'innovation suppose une appropriation du passé –, et n'a théorisé qu'à des endroits relativement exceptionnels – comme la mutabilité et le devenir du concept ou l'histoire de la philosophie comme coexistence de plans –, la théorie de la création devra l'expliquer et rentrer dans le détail des mécanismes. Naturellement, ce n'était pas le but de la théorie des éléments : il s'agissait simplement de présenter ce que les mécanismes sont

¹ *NPh*, p. 63.

censés produire, ce que la méthode va supposer, ce que la création doit donner. Or ceci n'empêche pas qu'inversement nous rencontrions toute une série d'anticipations qui ont permis de commencer à questionner la définition que Deleuze et Guattari proposent de la philosophie en 1991. Cependant, avant de pénétrer les moyens de la philosophie et le comment de la création, il faut s'arrêter sur une théorie du goût qui garantit la cohésion et l'intégration des trois éléments qui se sont présentés séparément. Nous savons qu'au sein d'un système philosophique les concepts se rattachent les uns aux autres selon une relation de devenir. C'est même cette relation qui permet leur prolifération. Mais nous savons aussi que la pluralité des concepts n'épuise pas le système. Celui-ci se compose aussi d'un plan d'immanence et de personnages conceptuels. Or si nous connaissons la relation que les concepts entretiennent entre eux, et la relation des concepts au plan d'immanence, nous n'avons pas encore envisagé les relations réciproques des trois éléments de la philosophie. Qu'est-ce qui les fait tenir ensemble ?

« La philosophie présente trois éléments dont chacun répond aux deux autres, mais doit être considéré pour son compte : *le plan pré-philosophique qu'elle doit tracer (immanence), le ou les personnages pro-philosophiques qu'elle doit inventer et faire vivre (insistance), les concepts philosophiques qu'elle doit créer (consistance)*. Tracer, inventer, créer, c'est la trinité philosophique. »¹

Toute philosophie compte avec trois éléments. C'est pourquoi la définition *création de concepts* est un retranchement d'une formule plus large et plus complète : création de concepts, instauration d'un plan, invention de personnages. La matrice ontologique subjacente est toujours la même : chaque élément répond aux autres mais doit être considéré pour son compte. Or si les concepts se relient par des *zones*, les composantes par des *ponts* et les personnages par des *passages*, comment se connectent les trois éléments ? « Il y faut tout un "goût". »²

¹ *QPh*, p. 74.

² *Ibid.*

Cependant le goût n'est pas proprement la relation entre les éléments, mais la faculté qui la permet :

« Comme aucun ne se déduit des autres, il faut une co-adaptation des trois. On appelle "goût" cette faculté philosophique de co-adaptation, et qui règle la création des concepts. Si l'on appelle Raison le tracé du plan, Imagination, l'invention des personnages, Entendement, la création des concepts, le goût apparaît comme la triple faculté du concept encore indéterminé, du personnage encore dans les limbes, du plan encore transparent. »¹

Les trois éléments sont indépendants, comme le sont l'art, la philosophie et la science. Les trois diffèrent en nature. Mais entre eux il existe une connexion, c'est la *co-adaptation*. En effet, à n'importe quel plan ne peut correspondre n'importe quel concept, à n'importe quel concept ne peut correspondre n'importe quel personnage, etc. Un concept étant donné, c'est nécessairement un tel personnage qui a contribué à sa création et à son expression ; à un groupe de concepts, correspondra un plan particulier, au point de ne pas être si plan. Un concept ne peut se construire comme tel ou tel concept qu'en fonction du personnage particulier à partir duquel il se crée et du plan sur lequel il appuie. La connexion entre le *cogito* sartrien de *La transcendance de l'ego* et sa conception de la conscience comme champ transcendantal non subjectif, ou la relation entre le voyageur renfermé dans un boulet et le concept de durée dans *Durée et simultanéité*, pour reprendre les exemples de Deleuze et Guattari, n'est pas ni arbitraire ni contingente, mais nécessaire d'un point de vue métaphilosophique, voire esthétique. Un tel concept exige un tel personnage au même temps que ce personnage est le seul qui s'adapte à ce concept. C'est pourquoi, avec des catégories qui renvoient à la *Critique du jugement*, Deleuze et Guattari font dépendre la co-adaptation d'un goût. En quoi consiste-t-il ?

« Ce qui apparaît dans tous les cas comme goût philosophique, c'est l'amour du concept bien fait, en appelant "bien fait" non pas une modération du concept, mais une

¹ *QPh*, p. 74-75.

sorte de relance, de modulation où l'activité conceptuelle, n'a pas de limite en elle-même, mais seulement dans les deux autres activités sans limites. »¹

Le jugement de goût sanctionne la beauté du concept. « C'est comme en peinture : même pour les monstres et les nains, il y a un goût d'après lequel il doivent être bien faits (...). »² Or comme aucun élément ne se déduit des autres, comme aucun élément n'est déterminé par les autres sans les déterminer à son tour, nous ne dirons pas que la faculté des concepts légifère sur la faculté des personnages ou sur la faculté des plans, mais qu'ils entrent dans un libre jeu qui garantit leur harmonie. Tout le problème revient donc à savoir comment on parvient à cette harmonie philosophique, ce qu'est un concept bien construit, ce qu'est le critère de goût. Si chaque élément renvoie aux autres, il faut bien une quatrième instance qui fixe leur adaptation.

« Un concept est privé de sens tant qu'il ne se raccorde pas à d'autres concepts, et n'est pas rattaché à un problème qu'il résout ou contribue à résoudre. »³ Le problème est ce qui organise les trois éléments et leur relation réciproque ; c'est pour résoudre un problème qu'on crée des concepts, qu'on trace un plan et invente des personnages. « Si le concept est une solution, les conditions du problème philosophique sont dans le plan d'immanence qu'il suppose (...) et les inconnues du problème sont dans les personnages conceptuels qu'il mobilise (...). »⁴ Sera bien construit le concept qui résout un tel problème, sera bien dressé, le plan qui supporte les conditions de cette solution. Ce qui éloigne la philosophie d'une activité ludique ou d'un esthétisme gratuit, se trouve au sein de la théorie du goût : c'est cette utilité, cette fonctionnalité destinée à la résolution de problèmes. L'ordre et la beauté, l'harmonie et l'unité, en philosophie comme en mécanique, dépendent de l'efficacité. Ainsi, on verra aussi bien Deleuze organiser ses livres autour d'un problème, utiliser la catégorie pour organiser les œuvres qu'il commente, que l'employer comme critère pour émettre ses « jugements de goût ». « Un livre de philosophie doit être (...) une espèce très particulière de roman policier (...). Nous voulons dire que les concepts doivent intervenir (...) pour résoudre une solution locale », sanctionne le début de *Différence et*

¹ *QPh*, p. 75.

² *Ibid.*

³ *QPh*, p. 76.

⁴ *QPh*, p. 78.

*répétition*¹ ; « *Le Traité* commence par le système de l'entendement, et pose le problème de la raison », interprète Deleuze au sujet de l'œuvre de Hume² ; et si la dialectique manifeste une « misérable condition », « l'art de la plèbe », « le mauvais goût en philosophie », c'est parce qu'elle décalque le problème sur les propositions qui lui servent de réponse³. Les éléments de la philosophie gravitent autour du problème qui est comme le soleil qui régit leurs orbites.

La théorie du goût achève la théorie des éléments parce qu'elle explique comment ils se relient les uns aux autres. Mais, ce faisant, elle apporte quelques premiers indices à la question du commencement de la philosophie. Quand est-ce qu'on fait de la philosophie ? On ne se lance pas dans une création conceptuelle arbitrairement, mais quand on se heurte à un problème. En même temps, ces indices de réponse multiplient les questions : qu'est-ce qu'un problème ? Et surtout qu'est-ce qu'un bon problème, un vrai problème ? Le bon concept, le bon système, est celui qui résout un problème. Mais qu'est-ce qu'un bon problème ? De quel ordre est ce *sens* qu'il confère aux concepts et aux systèmes ? Nous ne pourrions pas répondre à ces questions immédiatement, parce que pour comprendre quand on se met à philosopher, il faut d'abord savoir ce que signifie philosopher. La théorie des éléments apprend ce avec quoi on philosophe. C'est la théorie de la création qui va exposer les mécanismes de la philosophie.

¹ *DR*, p. 3.

² *ES*, p. 17.

³ *QPh*, p. 77-78.

DEUXIEME PARTIE
THEORIE DE LA CREATION

CHAPITRE IV

THEORIE DE LA METHODE

1. Le problème de la méthode

La définition deleuzienne de la philosophie se compose de trois termes : un élément, le concept ; une activité, la création ; et une conjonction qui lie l'un à l'autre. Chacun de ces termes soulève une question : qu'est-ce qu'un *concept* ? Qu'est-ce que la *création* ou comment créer des concepts ? Quand est-ce que la création est création *de* concepts et non autre chose ? La première, cependant, s'est révélée relativement étroite, puisque la philosophie compte avec trois éléments : au concept, il faut ajouter le plan d'immanence et le personnage conceptuel. C'est pourquoi elle a dérivé en une théorie des éléments qui excède la théorie du concept. Or comment le concept est-il créé ? La définition deleuzienne de la philosophie ne suppose pas seulement un objet, un *quoi*, mais aussi une activité, un *comment*. Comment faut-il comprendre la création ? Comment la philosophie procède-t-elle pour créer des concepts ? Il convenait sans doute d'abord de savoir ce qui est créé pour comprendre les mécanismes de la création. Mais maintenant que nous connaissons les éléments de la philosophie, nous pouvons nous consacrer au cœur de notre problème : faut-il comprendre cette création comme une rupture avec le passé qui atomiserait l'histoire de

la philosophie et empêcherait d'assigner une identité à la discipline ? Si, au contraire, il s'agit d'une création qui n'implique pas une coupure avec la tradition, comment permettrait-elle la production de concepts originaux ? Il faut donc interroger la conception deleuzienne de la philosophie d'un point de vue méthodologique. Mais de même que la théorie du concept n'épuise pas la question du *quoi*, nous verrons que la théorie de la méthode n'épuise pas la question du *comment*. Celle-ci revêt aussi un aspect historiographique (comment le philosophe se rapporte-t-il à l'histoire de la philosophie ?) et un aspect discursif (comment le philosophe emploie-t-il la langue de la tradition philosophique ?). C'est pourquoi la théorie de la méthode s'inscrit dans une théorie de la création. D'autre part, c'est l'idée même d'une méthode qui pose problème. Comment la création pourrait-elle suivre des règles ? Pouvons-nous parler encore de *méthode* ? Une prétendue théorie de la méthode doit commencer à expliquer les mécanismes de la création mais cette explication, le concept de création auquel nous aboutirons, devra inversement expliquer pourquoi nous pouvons conserver le nom traditionnel de *méthode*.

Dans une première période qui s'étend du commentaire de Nietzsche (1962) à *Différence et répétition* (1969), Deleuze montre de l'antipathie à l'égard du concept de la méthode.

« Penser n'est jamais l'exercice naturel d'une faculté. Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même. (...) Penser dépend de forces qui s'emparent de la pensée. (...) La culture, selon Nietzsche, est essentiellement dressage et sélection. Elle exprime la violence des forces, qui s'emparent de la pensée. (...) On ne comprendra ce concept de culture qui si l'on saisit toutes les manières dont il s'oppose à la méthode. »¹

C'est qu'il comprend la méthode comme la façon d'orienter une pensée qui s'identifie à la représentation ou à la reconnaissance et dont l'erreur, c'est-à-dire la confusion du vrai et du faux, constitue le seul risque ou danger. Or à partir du moment où la

¹ *NPh*, p. 123. Et dans *DR*, p. 215 : « Il n'y a pas de méthode pour trouver les trésors, et pas davantage pour apprendre, mais un violent dressage, une culture ou *paideia* qui parcourt l'individu tout entier. (...) La méthode est le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés. (...) Mais la culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire (...). »

pensée est quelque chose de plus, de plus noble ou de plus haut pour reprendre les catégories de Nietzsche, à partir du moment où penser s'identifie à créer, la confusion du vrai et du faux ne peut pas constituer le seul danger – raisonne Deleuze – et la méthode ne peut plus être la seule façon de garantir sa droiture. Faut-il conclure de cette distance vis-à-vis du concept une absence de méthode dans la conception de la philosophie ? C'est la direction que prennent beaucoup de commentaires lorsqu'ils privent d'une méthode l'œuvre de Deleuze en elle-même, certes, non sa conception de la philosophie¹. Or quel est l'inconvénient de la thèse contraire ? Dans un entretien avec David Lapoujade, David Rabouin le demande clairement : « Si cette méthode s'exerce dans tous les domaines, est-ce qu'on ne risque pas une philosophie dogmatique, totalisante ? »² Autrement dit, est-ce que la création admet une méthode ? N'est-il pas simplement contradictoire que la création soit méthodologiquement orientée, que, selon les termes de Derrida, l'invention soit « programmée »³ ? C'est sans doute pourquoi Arnaud Villani soutiendra qu'« il n'existe pas dans le procès de création de routes préétablies », qu'il n'y a rien d'étonnant à que l'œuvre de Deleuze soit si « tonique », vu qu'elle est un « flux d'invention »⁴. Or si cela peut être vrai et même nécessaire pour Deleuze, *avant* de se lancer dans la création, ce ne l'est peut-être pas pour le commentateur *après*. Le fait que Deleuze n'ait pas eu ou n'ait pas pu avoir une route préétablie n'implique pas que le commentateur ne puisse pas déterminer *a posteriori* celle qu'il a indéfectiblement suivie. C'est pourquoi nous essayerons de prolonger la réponse que Lapoujade donna à Rabouin : « Deleuze concevait la philosophie comme un travail de totalisation. Il se fait de la philosophie une conception très classique, dans le fond »⁵. Malgré sa distance vis-à-vis du concept de méthode, la conception de la philosophie de Deleuze implique une démarche précise. En effet, aux réserves par rapport à la méthode, on pourrait opposer le vif intérêt que manifestent, à la même époque, les écrits monographiques : le premier chapitre du livre sur Bergson s'intitule « L'intuition comme méthode » ; le premier de *La philosophie critique de Kant*, « La méthode

¹ Voir par exemple Kaleka, G., *op. cit.*, p. 111 : « La tentative serait vaine qui, dans l'ensemble des écrits de Gilles Deleuze, s'efforcerait de fixer (...) soit l'unité logique d'une méthode d'explication, soit l'identité ou l'analogie entre des problèmes examinés » ; ou Gil, J., *op. cit.*, p. 18-19, qui propose de remplacer le concept de méthode par celui d'exercice.

² Lapoujade, D., *op. cit.*, p. 23.

³ Derrida, J., « Psyché. Invention de l'autre », in *Psyché. Inventions de l'autre I*, Paris, Galilée, 1987, p. 40.

⁴ Villani, A., *La guêpe et l'orchidée*, éd. cit., p. 63.

⁵ Lapoujade, D., *op. cit.*, p. 23.

transcendantale » ; *Nietzsche et la philosophie* comporte le chapitre « La méthode de Nietzsche » ; et à la méthode est consacré le huitième chapitre de *Spinoza et le problème de l'expression* : « La philosophie de Spinoza est une "logique". La nature et les règles de cette logique font l'objet de la méthode »¹. Or ce qu'il ne faut impérativement pas perdre de vue, c'est que la méthode doit être une méthode de création. Voilà donc le paradoxe qui conduit Zourabichvili à parler d'une « méthode de l'anti-méthode »².

Avant commencer, cependant, il faut avertir que face au problème de la méthode, le commentateur affronte un problème méthodologique propre. C'est qu'il n'y pas, comme c'est le cas pour les éléments, de théorie de la méthode explicite dans l'œuvre de Deleuze. Les éléments sont indépendamment et nettement présentés, chapitre par chapitre, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Rien de semblable pour la méthode. C'est donc au commentateur d'en construire le concept. Certes il trouvera des informations précieuses dans les écrits monographiques, dans les réflexions de Deleuze sur la méthode des auteurs qu'il examine. Ensuite tout un ensemble de déclarations sporadiques et des témoignages en passant serviront pour confirmer ou réfuter les hypothèses en question. Mais au moment de déterminer le concept, de fixer le procédé, on ne pourra qu'observer la pratique pour en extraire la théorie. C'est en effet à partir des mouvements conceptuels opérés par les textes deleuziens qu'on peut dégager la conception de la méthode correspondant à la définition de la philosophie comme création de concepts et au concept tel qu'il a été défini. Le risque est de confondre la méthode avec l'élaboration empirique, ce qui renvoie à la critique génétique, ou avec la description de la structure du texte, ce qui appartient à la critique littéraire. Si le procès d'élaboration et la structure finale instruisent sur la méthode, celle-ci ne se confond pas avec eux et se définit comme l'ensemble de règles ou de mécanismes que suit la pensée d'un auteur, pensée qui, en même temps, ne se donne que *par* et *dans* les textes. Au moment de déterminer la méthode qu'implique la conception de la philosophie de Deleuze, nous ne pouvons donc qu'observer sa philosophie. Cependant, il faut d'abord comprendre pourquoi Deleuze rejette les méthodes qu'il rencontre dans la première période de sa production.

¹ *SPE*, p. 114.

² Zourabichvili, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, éd. cit., p. 72.

2. Les limites de l'interprétation

D'une certaine façon, la première phrase de *Nietzsche et la philosophie* contient la définition de la philosophie de Deleuze : « Le projet le plus général de Nietzsche consiste en ceci : introduire en philosophie les concepts de sens et de valeur »¹. Nietzsche aurait créé ou recréé les concepts de sens et de valeur et, ce faisant, aurait défini ou redéfini la philosophie comme critique.

« La philosophie critique a deux mouvements inséparables : rapporter toute chose, et toute origine de quelque valeur, à des valeurs ; mais aussi rapporter ces valeurs à quelque chose comme leur origine, et qui décide de leur valeur. (...) Nietzsche forme le concept nouveau de généalogie. Le philosophe est un généalogiste. »²

Selon le premier mouvement, chaque chose est rapportée à une valeur ; selon le deuxième, c'est la valeur en elle-même qui est évaluée. Le premier constitue la tâche d'une symptomatologie ou d'une sémiologie³ ; le deuxième, d'une évaluation proprement dite⁴. La symptomatologie ou sémiologie, en rapportant le phénomène à une force, détermine son sens. L'évaluation, la valeur de ce sens. C'est pourquoi, dans le cadre de cette lecture, « Kant n'a pas mené la vraie critique »⁵. Il aurait déterminé le sens du vrai, du beau, du bien, mais il n'a pas interrogé leur valeur, la valeur des valeurs, tel que cela a lieu dans la puissance du faux comme critère de vérité, ou dans la transmutation du bien et du mal comme bon et mauvais.

La philosophie comme critique ou généalogique présente donc deux moments : la symptomatologie ou détermination du sens, le fait de rapporter un phénomène à une valeur ; l'évaluation ou détermination de la valeur de la valeur. Or quelle est la méthode qui correspond à cette conception de la philosophie ?

¹ *NPh*, p. 1.

² *NPh*, p. 2.

³ *NPh*, p. 3 : « Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. La philosophie tout entière est une symptomatologie et une sémiologie ».

⁴ *Ibid.* : « La généalogie n'interprète pas seulement, elle évalue ».

⁵ *NPh*, p. 1.

« La méthode consiste en ceci : rapporter un concept à la volonté de puissance, pour en faire le symptôme d'une volonté sans laquelle il ne pourrait même pas être pensé (...). Une telle méthode correspond à la question tragique. Elle est en elle-même la *méthode tragique*. Ou plus précisément si l'on ôte du mot "drame" tout le pathos dialectique et chrétien qui en compromet le sens, elle est méthode de dramatisation. »¹

Comme nous l'avons mentionné en introduction, la méthode de dramatisation consiste à demander *qui* au lieu de *que*. Cela signifie que pour comprendre le sens d'un phénomène, son concept ou valeur, nous ne devons pas interroger son essence, nature ou forme éternelles, mais la force qui provisoirement s'empare de lui. La question *qui* ? demande toujours qui *veut* un tel phénomène, qui a intérêt à ce qu'une telle valeur ait de la valeur.

« De cette forme de question dérive une méthode. Un concept, un sentiment, une croyance étant donnés, on les traitera comme les symptômes d'une volonté qui veut quelque chose. Qu'est-ce qu'il veut, *celui qui* dit ceci, qui pense ou éprouve cela ? Il s'agit de montrer qu'il ne pourrait le dire, le penser ou le sentir, s'il n'avait telle volonté, telles forces, telle manière d'être. »²

La méthode de dramatisation demande *qui* au lieu de *que*, et ce faisant, mène la critique, c'est-à-dire l'évaluation d'un phénomène donné. C'est une méthode interprétative en tant qu'elle suppose une symptomatologie ou une sémiologie, la détermination d'un sens. « C'est la seule méthode adéquate au projet de Nietzsche et à la forme des questions qu'il pose : méthode différentielle, typologique et généalogique. »³ Différentielle, puisqu'elle substitue le pluralisme à l'éternité dans le sens et la valeur ; typologique, parce qu'à chaque sens et valeur elle fait correspondre un type d'homme (le prêtre, l'homme à la mauvaise conscience, l'homme supérieur...); généalogique, parce qu'elle rapporte le phénomène à un sens et à une valeur.

¹ *NPh*, p. 89.

² *NPh*, p. 88.

³ *NPh*, p. 89.

Aussi dans le cadre de la lecture de Proust l'interprétation semble être la méthode adéquate pour la philosophie. Selon Deleuze, l'unité de la *Recherche* ne consiste pas dans la mémoire, dans le souvenir, même involontaire. C'est le « récit d'un apprentissage »¹. Et apprendre concerne avant tout les signes. « Apprendre, c'est d'abord considérer une matière, un objet, un être comme s'ils émettaient des signes à déchiffrer, à interpréter. Il n'y a pas d'apprenti qui ne soit "l'égyptologue" de quelque chose. »² Dans le premier chapitre, les signes seront classés en signes de la mondanité, signes de l'amour, signes des qualités sensibles et signes de l'art. Et leur interprétation ne concerne pas seulement les personnages, le narrateur ou l'homme de lettres. Elle concerne le philosophe : « Proust dresse une image de la pensée qui s'oppose à celle de la philosophie »³ ; « Aux vérités de la philosophie, il manque la nécessité, et la griffe de la nécessité. En fait, la vérité ne se livre pas, elle se trahit ; elle ne se communique pas, elle s'interprète (...) »⁴. En effet, dans la lecture de Deleuze, il ne s'agit pas simplement d'une exégèse de l'œuvre de Proust en fonction du problème des signes, mais de l'apport de l'écrivain à la création d'une nouvelle image de la pensée. Et selon cette lecture, penser ne signifie pas exercer volontairement une méthode, mais éprouver la contrainte d'un signe trouvé par hasard et confrontant nos méthodes à leurs limites. On l'appelle *signe* justement parce qu'il n'est pas un objet, parce qu'il se dérobe à la reconnaissance, parce qu'il présente un mystère et exige une interprétation.

Cependant, après la rencontre avec Guattari, dans la période des années 70, Deleuze entreprendra une critique de la méthode interprétative qui nous obligera à la rejeter comme procédé philosophique. En fait, comme le montre Sauvagnargues, si la deuxième partie de l'édition augmentée de *Proust et les signes*, rédigée en 1970, « conserve çà et là le terme d'"interprétation", lors de cette révision de la théorie interprétative, elle « transforme la doctrine au point de loger la nouvelle théorie du fonctionnement machinal dans un vêtement sémantique (l'interprétation) qu'il fait craquer de toutes parts »⁵. Pourquoi Deleuze abandonne-t-il la méthode interprétative ? En quoi la nouvelle théorie l'exclut-elle ?

¹ P, p. 10.

² *Ibid.*

³ P, p. 115.

⁴ P, p. 116.

⁵ Sauvagnargues, A., *Deleuze et l'art*, éd. cit., p. 115.

Si la théorie de l'interprétation naît dans un domaine que nous pourrions appeler *clinique* – après tout le philosophe est un symptomatologue –, c'est aussi dans ce domaine que sa critique va commencer à se construire. Lors d'une table ronde en 1972, organisée par *La quinzaine littéraire* pour confronter les auteurs de *L'anti-Œdipe* aux diverses sciences humaines, Deleuze et Guattari disent qu'ils reprochent deux choses à la psychanalyse : « Ne pas comprendre ce qu'est le délire, parce qu'elle ne voit pas que le délire est l'investissement d'un champ social pris dans toute son extension, et de ne pas comprendre ce qu'est le désir, parce qu'elle ne voit pas que l'inconscient est une usine et non pas une scène de théâtre »¹. En effet, un des objectifs de *L'anti-Œdipe* est d'opposer la conception du désir qui le lie à un manque, à la satisfaction d'une absence, que ce soit la conception du *Banquet* ou celle de Freud, à une conception plutôt spinoziste, où le désir est avant tout force, puissance ou production. C'est la thèse derrière les images : l'inconscient n'est pas un théâtre mais une usine, parce que le désir ne dit pas, ne représente pas, mais fait et produit. Or, à partir du moment où l'inconscient ne procède plus par signes, la tâche de l'analyse ne peut plus être l'interprétation :

« Comment ça marche est la seule question. La schizo-analyse renonce à toute interprétation, parce qu'elle renonce délibérément à découvrir un matériel inconscient : l'inconscient ne veut rien dire. En revanche, l'inconscient fait des machines, qui sont celles du désir, et dont la schizo-analyse découvre l'usage et le fonctionnement dans l'immanence aux machines sociales. L'inconscient ne dit rien, il machine. Il n'est pas expressif ou représentatif, mais productif. »²

C'est ainsi qu'une nouvelle conception du désir conduit à une nouvelle conception de l'inconscient et celle-ci, à son tour, mène à une redéfinition de la fonction de l'analyste : il ne doit plus interpréter le matériel inconscient comme signe du triangle familial, mais comprendre comment l'économie libidinale est en connexion avec une économie générale, comment l'inconscient produit au sein de la production historico-politique.

¹ *ID*, p. 306.

² *AO*, p. 149.

Ce déplacement méthodologique d'origine clinique se propagera rapidement dans les autres domaines. En fait, à partir du moment où la clinique est redéfinie à l'échelle de la société, la propagation est simultanée. Dans le cadre de la théorie littéraire, la première page du livre sur Kafka affirme : « Comment entrer dans l'œuvre de Kafka ? (...) On entrera par n'importe quel bout. (...) Le principe des entrées multiples empêche seulement l'introduction de l'ennemi, le Signifiant, et les tentatives pour interpréter une œuvre qui ne se propose en fait qu'à l'expérimentation. »¹ La nouvelle théorie du fonctionnement machinal conduit à l'abandon de l'interprétation parce qu'aussi bien dans le cadre de la production littéraire que dans celui de la production inconsciente, le produit est considéré comme une activité et non comme une expression. Ou plutôt l'expression est considérée comme une action et non comme un signe. Ainsi, contrairement à ce que nous rencontrons dans le commentaire de Proust, il ne s'agit plus de déchiffrer un sens occulte, mais de comprendre le fonctionnement d'une production déterminée. Plus tard, dans *Mille plateaux*, le changement de perspective sera généralisé de la théorie littéraire à la philosophie du langage en général, quand on affirmera, contre le premier postulat de la linguistique, que le langage n'est pas informatif, mais performatif², et, contre le deuxième, que la véritable science linguistique ne doit pas chercher à isoler la langue comme système indépendant, mais la considérer comme une pratique au sein des diverses pratiques sociales³. Finalement, nous avons déjà vu comment le déplacement d'une herméneutique à une pragmatique concerne aussi la théorie du concept en 1991 quand on nie au concept une capacité représentative pour lui attribuer une activité constitutive, et à la philosophie, une aptitude communicative pour lui octroyer la puissance de créer des concepts. Par conséquent, ni la philosophie ni la lecture d'un texte philosophique ne consisteront en une interprétation mais en une activité proprement dite. Considérant ce mouvement méthodologique dans sa généralité, Bouaniche affirmera :

« Le langage perd toute idéalité et sort comme ré-matérialisé re-matérialisé. Il devient capable d'une action physique sur les choses, et gagne par là une puissance d'agression très directe. Cette nouvelle conception du langage conduira Deleuze sur une

¹ K, p. 7.

² MP, p. 95-96.

³ MP, p. 116.

voie nouvelle, qui lui imposera de passer du “sens” à la “production”, et supposera une critique de toute posture herméneutique, ainsi qu’un abandon de l’interprétation pourtant présentée comme la méthode philosophique par excellence dans les études sur Nietzsche et Proust. »¹

De la critique de la psychanalyse à la stricte métaphilosophie, l’interprétation est donc abandonnée à cause, au fond, d’une nouvelle ontologie. C’est celle qui substitue les choses aux mots, les signes aux actes, la production à l’expression. Or quelle est la méthode qui va correspondre à cette nouvelle ontologie ?

3. La méthode deleuzienne

« Pour le multiple, il faut une méthode qui le fasse effectivement », affirment Deleuze et Guattari dans l’introduction de *Mille Plateaux*². La phrase contient trois informations importantes : contre l’ambiguïté de la période précédente, elle n’hésite pas à affirmer la nécessité de la méthode ; elle énonce une cohérence entre celle-ci et l’ontologie ; elle lui confère la capacité de *faire*, c’est-à-dire de construire, de produire, de créer, au lieu d’interpréter, intuitionner, représenter, déduire ou analyser. L’ontologie du multiple présentait deux principes : l’hétérogénéité et la connexion. Comment fonctionnent méthodologiquement ces deux principes ? Quelles sont les règles de la méthode qui leur correspondent ? Il y a un texte qui va permettre de commencer à répondre à ces questions. C’est le commentaire sur Kant. En effet, nous verrons qu’il se révèle être une pièce essentielle pour dégager la méthode deleuzienne, et donc un texte paradigmatique du point de vue méthodologique. Dans un entretien de 1986 pour les *Cahiers du cinéma*, Deleuze tient les propos suivants :

« Il n’y a rien de plus amusant que les classifications, les tables. C’est comme le squelette d’un livre, ou son vocabulaire, son dictionnaire. Ce n’est pas l’essentiel, qui vient ensuite, mais c’est un travail préparatoire indispensable. (...) Il s’agit toujours dans une

¹ Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 129.

² *MP*, p. 33.

classification de rapprocher des choses très différentes en apparence, et d'en séparer de très voisines. »¹

Ces propos vont nous permettre d'interroger le livre sur Kant du point de vue méthodologique : quel est le « vocabulaire » du livre ? Quelle forme présente son « squelette » ? Qu'est-ce qu'il « rapproche » et qu'est-ce qu'il « sépare » ? Quelle est la « classification » que nous pouvons pressentir comme « travail préparatoire » ? Et qu'est-ce que cet « essentiel », qui vient ensuite ?

Après une brève entrée en matière, l'introduction de *La philosophie critique de Kant* offre un premier sens du mot *faculté* : il s'agit du type de relation qu'une représentation entretient avec autre chose. « Toute représentation est en rapport avec quelque chose, objet et sujet. Nous distinguons autant de facultés de l'esprit qu'il y a de types de rapports. »² En ce sens, nous en comptons trois : la faculté de connaître, celle de désirer et le sentiment de plaisir et de peine. Or, plus tard, Deleuze présente un deuxième sens du mot *faculté* : « En un premier sens, faculté renvoie aux divers rapports d'une représentation en général. Mais en un second sens, faculté désigne une source spécifique de représentations. On distinguera donc autant de facultés qu'il y a d'espèces de représentations. »³ Dans ce deuxième sens, les facultés sont l'imagination, l'entendement et la raison les facultés de l'esprit. La dernière section de l'introduction s'intitule « Rapport entre les deux sens du mot faculté » et annonce l'hypothèse de l'ouvrage : à chaque faculté dans le premier sens va correspondre une certaine organisation des facultés dans le deuxième sens. À chaque *Critique*, correspond un intérêt de la raison : intérêt théorique de connaître, intérêt pratique de déterminer le bon, intérêt esthétique de déterminer le beau. Et à chaque intérêt, correspondra une faculté législative dans le deuxième sens : sensibilité, entendement, raison. En fait, ce qui correspond à chaque intérêt, c'est une organisation déterminée des facultés comme sources de représentations : dans le cadre de la *Critique de la raison pure*, l'imagination et la raison seront soumises à l'entendement et fonctionneront selon ses intérêts ; dans la *Critique de la raison pratique*, c'est la raison qui légifèrera, et

¹ DRF, p. 266.

² PhCK, p. 8.

³ PhCK, p. 13-14.

l'entendement et l'imagination devront remplir leurs nouvelles fonctions ; dans la *Critique du jugement*, c'est l'imagination qui commandera l'entendement et la raison. « Bref : à telle faculté au premier sens du mot (faculté de connaître, faculté de désirer, sentiment de plaisir ou de peine), doit correspondre tel rapport entre facultés au second sens du mot (imagination, entendement, raison). »¹ Entre l'introduction et la conclusion, l'ouvrage sur Kant comptera donc trois chapitres méthodologiquement déterminés : rapport des facultés dans la *Critique de la raison pure* ; rapport des facultés dans la *Critique de la raison pratique* ; rapport des facultés dans la *Critique du jugement*. « C'est ainsi que la doctrine des facultés forme un véritable réseau, constitutif de la méthode transcendantale. »² Si Deleuze se réfère ici à la méthode kantienne, le terme *réseau* semble plutôt caractériser la sienne. Dans le livre sur Kant, il s'agit justement de constituer un réseau, un rhizome, une multiplicité. On a procédé par détermination de singularités (les facultés, dans les deux sens) et mise en relation ultérieure (rapports entre les facultés). Les connexions sont de deux types : d'un côté, elles concernent les facultés comme sources de représentations (rapports entre l'entendement, l'imagination et la raison) ; de l'autre, elles concernent les trois facultés dans le deuxième sens comme un tout et les facultés dans le premier sens. Elles sont toutes mobiles : selon qu'on adopte la perspective d'une *Critique* ou d'une autre, les relations seront différentes. Ces variations sont ce qui constitue le système kantien : « Les trois Critiques présentent un véritable système de permutations »³. Or le système s'est défini comme multiplicité, c'est-à-dire comme connexion de singularités. Comment un tel système s'est-il construit ? D'un point de vue rhétorique, par définition et conjonction. Le résultat est une structure où l'introduction présente les termes dans sa singularité, le développement, leur tissage, et la conclusion, la vue de cette totalité qui n'unifie pas ses éléments. Mais d'un point de vue méthodologique, il faudra dire qu'on a procédé par *singularisation et connexion*, qu'on a rapproché des choses différentes et qu'on en a séparé de très voisines, qu'on a recoupées pour faire converger. Voilà l'essentiel qui suit le travail préparatoire, et dont témoigne le « squelette » ou la structure du texte : la méthode consiste dans la détermination des éléments et leur composition ultérieure. C'est parfaitement cohérent avec l'ontologie qui la sous-tend, et qui sous-tend aussi la conception du système

¹ PhCK, p. 17.

² *Ibid.*

³ PhCK, p. 97.

comme réseau. « Une telle philosophie joue toujours sur deux plans, méthodologique et ontologique. »¹ Ce n'est donc pas un hasard si le texte sur Kant manifeste une impeccable systématique et s'il est paradigmatique au moment d'examiner la méthode.

Avant de mettre à l'épreuve cette hypothèse en examinant son extension, il serait peut-être convenable d'établir trois distinctions : entre la méthode que nous dégagons de *La philosophie critique de Kant* et ce que Deleuze appelle « la méthode transcendantale » dans *La philosophie de Kant* ; entre ce que Deleuze appelle « la méthode transcendantale » et les inquiétudes méthodologiques de Kant lui-même ; et entre ces inquiétudes et la méthode que nous avons nous-mêmes dégagée. À quoi pense Deleuze quand il intitule l'introduction de son livre « La méthode transcendantale » ? Sans doute pas au procédé que nous avons explicité. Deleuze définit la méthode kantienne de la façon suivante : « Une Critique immanente, la raison comme juge de la raison, tel est le principe essentiel de la méthode dite transcendantale. Cette méthode se propose de déterminer : 1° La vraie nature des intérêts ou des fins de la raison ; 2° Les moyens de réaliser ces intérêts. »² Et en effet, nous avons montré comment le premier sens du mot *faculté* est un outil pour déterminer les fins, et le deuxième, un outil pour déterminer les moyens. Or ceci semble s'éloigner aussi de l'inquiétude qui traverse l'œuvre kantienne de « La recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale » jusqu'aux *Prolégomènes* et qui concerne le rapport de la méthode de la philosophie à celle des mathématiques. Alors que « La recherche » de 1762-1763 affirme l'identité de la méthode de la métaphysique avec celle introduite par Newton dans la science naturelle³, et alors que la Préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* conseille à la philosophie d'imiter la méthode des mathématiques⁴, dans les *Prolégomènes* Kant soutiendra que si la *Critique de la raison pure* suit une méthode synthétique, le texte en question suit une méthode analytique⁵. Il invite ainsi à une nouvelle analogie entre les deux disciplines si on se souvient que l'origine de ces deux méthodes déjà employées par Descartes, Spinoza et Wolff remonte à Euclide et Pappus. Cependant, dans la « Théorie transcendantale de la

¹ *ID*, p. 43.

² *PhCK*, p. 7-8.

³ Kant, E., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, t. II, Berlin, 1905, p. 286.

⁴ Kant, E., *Critique de la raison pure*, éd. cit., p. 45.

⁵ Kant, E., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, t. IV, Berlin, 1905, p. 263-264.

méthode », Kant se montrait plutôt soucieux de distinguer une démarche de l'autre. Il faut rappeler, à ce propos, la célèbre distinction entre connaissance par concepts et connaissance par construction de concepts¹. Toujours dans la première section de la « Discipline de la raison pure », Kant explique aussi que la philosophie ne peut pas suivre la méthode des mathématiques, parce qu'elle ne compte pas avec les mêmes éléments : définitions (au moins comme point de départ), axiomes et démonstrations. Nous ne prétendons pas exposer exhaustivement la conception de la méthode de Kant, et ne pouvons pas rentrer dans le détail des développements. Nous présentons seulement un nombre suffisant d'éléments pour signaler comment ce que Deleuze appelle « la méthode transcendantale » semble s'éloigner des inquiétudes strictement méthodologiques kantienne. On objectera que la « Discipline » n'établit pas la méthode que Kant suit dans la *Critique de la raison pure*, mais la méthode de la philosophie traditionnelle que prétend réorienter la *Critique*². Or les expositions métaphysiques de l'« Esthétique », par exemple, ne justifient pas l'origine des concepts, comme l'établit la « Discipline » pour les preuves transcendantales³ ? On dira, ensuite, que Deleuze ne pense pas à la « Discipline », mais plutôt au « Canon », qui concerne justement les fins ultimes de l'usage pur de la raison. Mais la détermination des fins et moyens de la connaissance n'offre pas le détail de son obtention ; elle offre plutôt le cadre général où au sein duquel s'effectuera cette obtention. En fait, quand Deleuze considère finalement la distinction kantienne entre connaissance par concepts et par construction de concepts, c'est dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, et en tant que définition de la philosophie et non de la méthode⁴. On conclura donc qu'aussi bien le « Canon » que l'introduction du commentaire de Deleuze, « La méthode transcendantale », fournissent plutôt le cadre où dans lequel se déploiera la méthode, le projet kantien plus

¹ Kant, E., *Critique de la raison pure*, éd. cit., p. 604.

² En effet, dans la Préface de 1787, nous lisons : « La métaphysique, une connaissance spéculative de la raison tout à fait à part, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et cela par de simples concepts (et non pas, comme la mathématique, par leur application à l'intuition), où la raison doit donc être son propre élève, n'a pas encore été jusqu'ici assez favorisée du destin pour pouvoir prendre le chemin sûr d'une science... » (*ibid.*, p. 44). On découvre ainsi que la distinction entre connaissance par concepts et connaissance par construction de concepts de la « Théorie transcendantale de la méthode » concerne ici la philosophie dogmatique. De même, la Préface va se référer à la « méthode dogmatique de la philosophie » qui procède par démonstration de principes.

³ C'est Dieter Henrich qui montre comment la *déduction* doit se comprendre juridiquement, c'est-à-dire, comme justification de l'origine, et non logiquement (« Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of Kant's Transcendental Strategy in the First Critique », in Förster, E., *Kant's Transcendental Deductions*, California, Stanford University Press, 1989, p. 29-46).

⁴ *QPh*, p. 12.

général : la critique. De même que chez Nietzsche la critique est le projet, et la méthode la dramatisation, chez Kant, « la raison comme juge de la raison » n'est pas la méthode, mais le projet.

Enfin, est-ce que la distinction kantienne entre connaissance par concepts et connaissance par construction de concepts est d'utilité pour comprendre la méthode que nous avons dégagée du commentaire deleuzien, même si elle n'est pas concernée par ce que Deleuze appelle « la méthode transcendantale » ? Dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Deleuze et Guattari écrivent :

« On peut considérer (...) comme décisive cette définition de la philosophie : connaissance par purs concepts. Mais il n'y a pas lieu d'opposer la connaissance par concepts, et par construction de concepts dans l'expérience possible ou l'intuition. Car, suivant le verdict nietzschéen, vous ne connaîtrez rien par concepts si vous ne les avez pas encore créés, c'est-à-dire construits dans une intuition qui leur est propre (...). »¹

Bouaniche interprète le passage de la manière suivante : « Contrairement à Kant, Deleuze rabat les deux types de connaissance l'une sur l'autre, en considérant que la philosophie repose elle aussi sur une activité de construction »². Or il est nécessaire d'introduire quelques précisions. Tout d'abord, et de façon générale, il ne faut pas oublier la spécificité de chaque discipline et de chaque méthode que, à ce point, Kant aussi bien que Deleuze cherchent à préserver. Ensuite, l'intuition est, à chaque fois, une intuition différente. Chez Kant, il s'agit de l'espace et du temps. En effet, le géomètre ne pourra accumuler des connaissances sur le triangle par simple concaténation de concepts ; il devra le dessiner dans l'intuition, pure ou empirique (même si ce n'est qu'à titre d'exemple). Dans le cadre de *Qu'est-ce que la philosophie ?*, nous avons vu que l'intuition doit plutôt être rapportée à Bergson, et qu'elle concerne la nature non conceptuelle du plan d'immanence. Les concepts ne sont pas tant construits dans une intuition, mais dans un plan – compris comme les limites de ce qui peut se construire –, qui se donne lui-même à une intuition. En fait, le passage qui renvoie à Kant se prolonge ainsi : « Vous ne connaîtrez

¹ *Ibid.*

² Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 259.

rien par concepts si vous ne les avez pas encore créés, c'est-à-dire construits dans une intuition qui leur est propre : un champ, un plan, un sol, qui ne se confond pas avec eux (...) »¹. On est donc bien loin de l'intuition comme contact immédiat avec l'expérience ; ce à quoi pense Deleuze, c'est à l'élaboration des concepts sur le plan. Ce qui conduit à la dernière précision, la plus importante : la méthode de la philosophie est une méthode de création et non de connaissance. Création de concepts et constitution corrélative de l'expérience virtuelle, mais non connaissance comme représentation. Si Deleuze renvoie à la distinction kantienne, c'est pour, comme l'affirme Bouaniche, insister sur le fait que les concepts se construisent ; qu'ils se construisent dans l'aire délimitée par un plan ; que, ce faisant, se constitue une expérience virtuelle. En ce sens, ni le contenu proprement dit de l'introduction de *La philosophie critique de Kant*, ni la distinction entre connaissance par concepts et par construction de concepts ne semblent avoir une incidence directe sur la conception de la méthode que nous extrayons du commentaire de Kant : les deux choses concernent, certes, la définition de la philosophie (celle de Kant comme critique et celle de Deleuze comme constructivisme), mais non la méthode strictement, c'est-à-dire les mécanismes par lesquels se créent les concepts définis comme multiplicités².

Cependant, au moment de comprendre ces mécanismes, l'ouvrage sur Kant s'avère paradigmatique. À partir de lui, nous avons dégagé une hypothèse : *la méthode deleuzienne consiste en un procédé de singularisation et connexion, de détermination des éléments et de leur composition ultérieure*. Il faut maintenant mettre cette hypothèse à l'épreuve, en demandant si elle est effectivement à l'œuvre dans les textes de Deleuze – dans les autres commentaires, mais surtout dans les livres où il est question de stricte philosophie et non de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire d'une production conceptuelle. Nous remercions donc les textes deleuziens avec cette question à l'esprit : est-ce qu'on y procède par singularisation et connexion ?

Tout d'abord, dans l'Avant-propos à l'étude sur Bacon, Deleuze prévient :

¹ *Ibid.*

² De ce point de vue, le commentaire de Kant présente un statut différent de ceux de Bergson et Nietzsche quant au problème de la méthode. Les deux derniers doivent être considérés du point de vue de leur contenu, même si celui de Nietzsche sera critiqué et celui de Bergson actualisé. Or si le texte de Kant constitue une source pour comprendre la méthode deleuzienne, c'est parce qu'il permet au commentateur d'observer ce qu'on fait et non ce qu'on dit, comment procède Deleuze, quels sont le mouvement, la logique de sa philosophie.

« Chacune des rubriques suivantes considère un aspect des tableaux de Bacon, dans un ordre qui va du plus simple au plus complexe. Mais cet ordre est relatif, et ne vaut que du point de vue d'une logique générale de la sensation. Il va de soi que tous les aspects coexistent en réalité. Ils convergent dans la couleur, dans la "sensation colorante", qui est le sommet de cette logique. »¹

Chaque chapitre considère un aspect indépendant : le diagramme, l'analogie, les forces, etc. Mais dans la couleur réelle, les différents aspects semblent *converger* – nous verrons que c'est le terme qui apparaît dans le commentaire de la méthode bergsonienne – superposant le sommet de la logique avec le cœur de la réalité. Considérons ensuite le chapitre de *Critique et clinique* consacré à Spinoza. Il opère le même mouvement. Deleuze soutient que l'*Éthique* est un livre triple, un livre composé de trois livres, chacun d'entre eux avec ses éléments, son style, ses figures. Il y aurait une *Éthique* des signes, qui procéderait par définitions, axiomes et démonstrations, « un livre d'eau » ; une *Éthique* des concepts, développée dans les scholies, préfaces, appendices, consacrée aux polémiques et discussions, « un livre de feu » ; et finalement la cinquième partie, qui ne contient ni des signes ni des concepts, mais des essences ou singularités, des percepts, dont la vitesse de la déduction questionne la notion même de déduction, « un livre aérien », dira Deleuze. Or, après avoir construit le concept de chaque livre dans sa singularité, le chapitre conclura : « Chacune des trois *Éthiques* coexiste avec les autres et se continue dans les autres, malgré les différences de nature. C'est un seul et même monde »². Une fois de plus, la définition et détermination des éléments se poursuivent par leur convergence dans une instance – le monde ici ; la réalité dans l'exemple précédent – où ce qui diffère par nature finit par converger. Troisièmement, dans l'ouvrage sur Foucault, après avoir considéré le savoir, le pouvoir et la subjectivation de manière indépendante, Deleuze dira : « Ce sont trois dimensions irréductibles, mais en implication constante »³. Irréductibilité, singularité ou différence de nature d'abord ; implication, coexistence, continuité ou convergence ensuite. Quand, en glosant le texte bergsonien, Deleuze, à la façon d'une digression, d'une remarque en passant, écrit : « Devant des textes extrêmement difficiles, la tâche du

¹ BLS, p. 9.

² CC, p. 187.

³ F, p. 121.

commentateur est de multiplier les distinctions »¹, il est donc en train d'énoncer la première règle de la méthode qui correspond à sa conception de la philosophie. La deuxième la complète et consiste dans le recollement de ce qui a été découpé.

Or la méthode ne règle pas seulement la tâche du commentateur mais aussi celle du philosophe – ce qui est beaucoup plus important puisqu'il doit s'agir d'une méthode de création de concepts. C'est ce qu'on peut voir dans le chapitre 14 de *Mille plateaux* dont l'introduction affirmait : « Pour le multiple, il faut une méthode qui le fasse effectivement ». Le lisse et le strié, les deux formes de spatialité dont traite le chapitre, ne sont pas encore définis lorsque la première ligne du chapitre affirme déjà qu'ils ne sont pas de même nature². Voici donc nos deux composantes, nos deux pôles, nos deux éléments : l'espace lisse et l'espace strié. Et toujours avant définir ces termes, comme si l'introduction du chapitre se souciait tout spécialement de préciser la méthodologie, on lit immédiatement après :

« Nous devons rappeler que les deux espaces n'existent en fait que par leurs mélanges l'un avec l'autre : l'espace lisse ne cesse pas d'être traduit, transversé dans un espace strié ; l'espace strié est constamment reversé, rendu à un espace lisse. (...) Or les mélanges de fait n'empêchent pas les distinctions de droit, la distinction abstraite entre les deux espaces. »³

Le développement du chapitre se divisera en plusieurs sections, chacune d'entre elles consacrée à un « modèle » : le modèle technologique, le musical, le maritime, le mathématique, le physique, l'esthétique. Dans chaque section, nous trouverons toujours la même opération : la définition de ce qui dans chaque modèle correspond aux deux espaces, et la connexion des deux dans un cas précis. Ainsi, la section du modèle maritime commence en définissant l'espace strié comme l'espace où les lignes et trajets se subordonnent aux points, et l'espace lisse comme celui où les points se subordonnent aux trajets, pour ensuite les faire converger dans le problème de la mer. « Car la mer est l'espace lisse par excellence, et pourtant celui qui s'est trouvé le plus tôt confronté aux

¹ B, p. 59.

² MP, p. 592.

³ MP, p. 593.

exigences d'un striage de plus en plus strict. »¹ Une navigation nomade, dans laquelle le point se subordonne au trajet, dans laquelle l'habitat se subordonne au voyage, grâce aux progrès astronomiques et technologiques, se serait peu à peu transformée en une navigation réglée dans laquelle le trajet se subordonne au point, où la position et la localisation se substituent au mouvement et aux déplacements. Or après cette considération de l'espace maritime comme un mixte d'espace lisse et d'espace strié, Deleuze et Guattari avertissent : « Revenons à l'opposition simple entre le lisse et le strié, puisque nous ne sommes pas encore en mesure de considérer les mélanges concrets et dissymétriques. »² La méthode remonte ainsi vers les pôles abstraits, vers le plan de droit, pour continuer avec la caractérisation des concepts purs. En effet, à la relation de subordination entre le point et la ligne vont s'ajouter deux autres critères de distinction des spatialités : la nature de la ligne et celle de la superficie, fermée dans le cas de l'espace strié, ouverte dans celui de l'espace lisse. Or si l'on a remonté vers la distinction de droit, ce n'est, comme l'indique la deuxième règle de la méthode, que pour revenir sur les mélanges de fait : « Si simple qu'elle soit, l'opposition n'est pas localisable. On ne peut pas se contenter d'opposer immédiatement le sol lisse de l'éleveur-nomade et la terre striée du cultivateur sédentaire. Il est évident que le paysan, même sédentaire, participe pleinement de l'espace des vents, des qualités sonores et tactiles. »³ La section conclura de la façon suivante :

« Chaque fois donc, l'opposition simple "lisse-strié" nous renvoie à des complications, à des alternances et à des superpositions beaucoup plus difficiles. Mais ces complications confirment d'abord la distinction, justement parce qu'elles mettent en jeu des mouvements dissymétriques. »⁴

Au-delà de la signification du lisse et du strié comme formes de la spatialité et au-delà de leurs implications politiques, nous remarquons comment, d'un point de vue méthodologique, on procède d'abord à la distinction de droit de deux concepts (le lisse et le strié), puis à la détermination de leurs multiples connexions (alternances, complications,

¹ *MP*, p. 598.

² *MP*, p. 600.

³ *Ibid.*

⁴ *MP*, p. 601.

superpositions) dans un plan de fait qui, à son tour, fait émerger des concepts plus fins, plus concrets, plus précis (la mer, le paysan, le nomade).

De même que dans les commentaires, le procédé traverse toute l'œuvre « en nom propre » de Deleuze: Ainsi, dans le huitième chapitre de *L'image-temps*, on définit deux pôles du corps pour penser le cinéma à partir de leur communication : « On trouve ou on retrouve ces deux pôles, le corps quotidien, corps cérémoniel, dans le cinéma expérimental »¹ ; « ce qui compte, c'est moins la différence des pôles que le passage de l'un à l'autre ». Puis dans le chapitre 11 de *Mille plateaux* les trois aspects de la ritournelle vont se définir pour ensuite se connecter (le chaos, l'organisation d'une zone autour d'un point calme et stable et la sortie de cette zone)² ; et on sait déjà comment *Qu'est-ce que la philosophie ?* consacre la première partie à la philosophie, et deux des chapitres de la deuxième respectivement à la science et l'art, pour présenter dans la conclusion les connexions ou « interférences » et offrir une définition du cerveau comme jonction des trois. Et encore la première partie considère les trois éléments de la philosophie séparément pour les intégrer finalement dans une théorie du goût. Le cerveau comme le goût sont des concepts qui se construisent par la connexion ou mise en devenir de concepts précédemment élaborés indépendamment, mais qui se construisent à leur tour, comme nous l'avons examiné en détail pour le concept de concept, par la composition de diverses composantes. L'analyse pourrait remonter aux composantes et aux composantes des composantes, les exemples pourraient se multiplier dans l'œuvre de Deleuze ; on retrouvera toujours les deux règles de la méthode : *distinction et convergence, singularisation et connexion, détermination et composition*³. Est-ce une méthode ? On pourra toujours discuter sur le sens du mot. Nous signalons seulement qu'à partir des textes deleuziens il est possible de dégager un procédé formel invariable qui opère selon deux règles rigoureuses : la singularisation et la mise en connexion. Le fait qu'il soit invariable implique-t-il qu'il soit indifférent à la singularité des cas ? Non, justement parce que sa

¹ C2, p. 249.

² MP, p. 383.

³ On pourrait dire aussi que la première règle procède à une « molécularisation ». C'est ce que fait Guattari dans *La révolution moléculaire*, dans une section qu'il intitule « Moléculariser les objets d'analyse ». Il détaille ensuite : « Une telle analyse des composantes moléculaires du fascisme pourrait ainsi concerner des domaines très divers, aussi bien à l'échelle macroscopique qu'à l'échelle microscopique » (Guattari, F., *La révolution moléculaire*, Paris, Recherches, 1997, p. 45). Sauf que dans l'usage du terme que fait Guattari, cela ne signifie pas seulement atomiser des unités singulières hétérogènes entre elles ; cela signifie aussi déplacer l'analyse d'un niveau molaire à un niveau moléculaire.

première règle consiste à singulariser. Nous remarquerons qu'en général les introductions auront la fonction de présenter les éléments en question, les développements traceront les multiples connexions, et les conclusions offriront une vue d'ensemble, une vue de la multiplicité d'arrivée. La structure des textes témoignera ainsi d'une méthode qui a comme fin la construction d'un système compris comme multiplicité, rhizome ou agencement et qui trouve sa base dans une ontologie qui définit cette multiplicité comme la connexion d'éléments hétérogènes.

4. Une méthode bergsonienne ?

a. L'intuition comme méthode

Pendant la première période de l'œuvre de Deleuze, l'intérêt pour la méthode dépasse les commentaires de Nietzsche et de Proust que nous avons examinés précédemment pour montrer comment on renonce à la méthode interprétative. Les premières lignes du livre sur Bergson déclarent : « *L'intuition* est la méthode du bergsonisme. L'intuition n'est pas un sentiment ni une inspiration, une sympathie confuse, mais une méthode élaborée, et même une des méthodes les plus élaborées de la philosophie. »¹ L'affirmation vise tous ceux qui pendant le XXe siècle poussèrent l'œuvre de Bergson vers la poésie, l'expulsant du domaine strictement philosophique², et rejoint un travail comme celui de Léon Husson qui, intitulant sa thèse de 1947 *L'intellectualisme de*

¹ B, p. 1

² Julien Benda, d'abord, quand il affirme que « si l'œuvre bergsonienne est un acte – un poème, un émoi –, elle ne relève pas des lois de l'esprit » (*Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, 1914, pp. 29-30) ; puis Charles Péguy, avant la réconciliation de 1914 : « Au fond, c'est Benda qui a raison. Bergson ne veut pas qu'on dise qu'il est un poète, il s'applique à montrer que sa philosophie est bien de la philosophie et même de la philosophie de professeur de philosophie. Quelle petitesse ! Au fond, il n'a pas de courage, il a peur de déplaire à ses ennemis » (extrait de Benoît Chantre, « Péguy, l'essentiel médiateur », in *Magazine littéraire*, n° 386, avril 2000, p. 35) ; aussi Romain Rolland, lors de l'enquête de *La Grande Revue* : « Je regarde M. Bergson comme un grand poète intellectuel, qui a beaucoup plus collaboré sur la pensée de son temps qu'il n'a agi sur elle » (« Enquête sur M. Henri Bergson et l'influence de sa pensée sur la sensibilité contemporaine », in *La Grande Revue*, Paris, 10 et 25 février, p. 517) ; et plus tard Merleau-Ponty : « Quand Bergson explique longuement qu'il ne peut dire le vécu, il a recours à une théorie esquissée d'un langage incantatoire et métaphorique qui leur donne des arguments. Cette théorie est une solution de désespoir : elle consiste à inviter le lecteur, par des images multipliées, à s'installer au centre d'une intuition philosophique » (« Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiantes et approuvé par lui-même », in *Bulletin de psychologie*, XVIII, 236, pp. 153-154), « Il s'agit là de poètes » (*L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968, p. 106).

Bergson¹ prétend le rendre à la philosophie². Or contrairement à ce qui arrive pour la méthode interprétative, il n'y a pas chez Deleuze de critique postérieure à la méthode bergsonienne. Cela implique-t-il que nous devons identifier l'une à l'autre, et considérer la méthode de l'intuition comme la méthode de Deleuze ? Badiou n'hésite pas à parler de « la méthode intuitive de Deleuze » et affirme que « c'est peut-être sous la poussée du cas Bergson que Deleuze dit le mieux le double mouvement intégré de sa méthode intuitive »³. Mais c'est une conclusion qu'il faut interroger. Maintenant que nous savons comment procède Deleuze formellement pour la construction de concepts, nous pouvons observer comment il comprend la méthode bergsonienne, pour essayer de déterminer ce que sa propre méthode conserve de celle-ci, ce qu'elle met à l'écart et ce qu'elle modifie. Il ne s'agira pas, cependant, d'une comparaison stérile. L'œuvre de Deleuze ne disposant pas d'une théorie de la méthode explicite, l'examen d'un des plus longs et rigoureux textes consacrés au problème de la méthode, même s'il adopte la forme de la confrontation entre la méthode qu'attribue Deleuze à Bergson et la sienne, va aider à finir la construction positive de cette dernière.

En quoi consiste, selon Deleuze, la méthode bergsonienne ? Elle présente trois ou cinq règles. Voici la première : *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*⁴. Selon cette règle, la vérité et la fausseté ne font pas partie seulement de la solution d'un problème, mais du problème lui-même. Il y a des problèmes vrais, de vrais problèmes et des problèmes faux, les faux problèmes. Il ne faut pas uniquement savoir résoudre des problèmes, il faut aussi être capable de les poser. Ce qui ne veut pas dire que la solution n'ait pas d'importance. Au contraire, c'est toujours d'elle qu'il s'agit. Or il suffit de bien poser le problème pour qu'il soit résolu. « Les vrais grands problèmes ne sont posés que lorsqu'ils sont résolus »⁵. Or, qu'est-ce qu'un problème vrai et qu'est-ce qu'un faux problème ? C'est là que réside pour Deleuze le mérite de Bergson : dans le fait qu'il ait su trouver un critère de vérité pour exposer les problèmes. Contrairement aux autres

¹ Husson, L., *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, PUF, 1947.

² Beaucoup plus proche de nous, le titre d'Alexis Philonenko, *Bergson. Ou de la philosophie comme science rigoureuse* (Paris, Cerf, 1994), reprend le même geste.

³ Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 62.

⁴ B, p. 3.

⁵ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 52.

philosophes qui ont fait de la possibilité ou de l'impossibilité de résoudre un problème leur propre critère de vérité, c'est-à-dire contrairement à d'autres philosophes qui jugent la vérité du problème à l'aune de la possibilité de trouver sa solution, Bergson, lui, aurait obtenu une détermination de la vérité intrinsèque au problème. De là, la règle complémentaire suivante : *Les faux problèmes sont de deux sortes, « problèmes inexistants » qui se définissent en ceci que leurs termes eux-mêmes impliquent une confusion du « plus » et du « moins » ; « problèmes mal posés » qui se définissent en cela que leurs termes représentent des mixtes mal analysés*¹. Selon cette règle complémentaire apparaissent deux critères. D'un côté, le problème est faux lorsque ses termes entraînent une confusion du plus et du moins ; de l'autre, le problème est faux lorsque ses termes représentent des mixtes mal analysés. Même la fausseté semble être divisée, puisqu'un faux problème est appelé « problème inexistant », et l'autre, « problème mal posé ». Si l'on comprend en quoi consiste chaque critère, on se rendra vite compte qu'il ne s'agit en fait que d'un seul. Voici des exemples de problèmes inexistants : l'ordre et le désordre, l'être et le néant ou le possible et le réel. « Pourquoi l'être plutôt que le néant ? » « Pourquoi l'ordre et non pas le désordre ? ». Bergson dit que la question est possible uniquement parce qu'on présuppose un néant avant l'être d'où surgit l'être ; on présuppose que d'abord il y a moins, moins que l'être, du néant, et qu'ensuite surgit quelque chose qui est plus, quelque chose qui est, l'être. Or si on se donne l'être, réfléchit Bergson, tout l'être, l'être dans sa splendeur et sa densité, il n'y aura de place pour rien d'autre. Le néant sera devenu l'être plus l'idée de sa négation, c'est-à-dire finalement beaucoup plus que l'être. Car non seulement il l'implique mais, de plus, il le nie. On ajoute à l'être l'opération logique de sa négation. En réalité, le néant n'est que néant. Et si, par commodité, on parle de disparitions ou d'apparitions, il s'agit en vérité toujours de mutations ou de substitutions.

En principe, le problème mal posé ne s'appuie pas sur une confusion du plus et du moins, mais sur des mixtes mal analysés. Voici des exemples de problèmes mal posés : la liberté, l'intensité, le lieu des souvenirs. « Où garde-t-on les souvenirs ? ». Problème mal posé : le souvenir ne se garde nulle part parce qu'il n'est pas dans sa nature d'être gardé. Les mécanismes sensori-moteurs qui le rendent possible pourront être conservés à l'intérieur du corps. Or la mémoire n'est pas un tiroir où l'on conserve de vieilles choses,

¹ B, p. 6.

mais la dynamique spirituelle qui fait que présent et passé s'interpénètrent. Si on demande où se gardent les souvenirs c'est parce qu'on pense le procès spirituel comme quelque chose de matériel. C'est la différence de nature entre la chose et le procès : on aura beau fouiller le tiroir à souvenirs, on n'en trouvera jamais la mémoire. Le problème mal posé confond ainsi des différences de nature, il confond ce qu'on ne doit pas confondre et ne fond pas ce que l'on doit fondre. Bien qu'il perçoive la réalité comme un mixte, il ne l'analyse pas comme il faut, il ne découvre pas les « articulations naturelles », les différences de nature dans la nature. Le problème mal posé repose sur un mixte mal analysé, un mixte où l'on n'a pas su distinguer les composants qui diffèrent par nature.

Celui qui pense que l'être provient du néant ne confond-il pas ce que l'on devrait distinguer ? Celui qui croit que le néant est moins que l'être établit une différence de degré entre l'être et le néant alors qu'en réalité ils se distinguent radicalement. Le néant n'est pas moins que l'être et l'être n'est pas plus que le néant. L'être est, le néant n'est pas. Celui qui pose un problème en termes de plus ou de moins établit des différences de degré là où il s'agit de différences de nature. C'est pourquoi le problème inexistant devient finalement une des espèces du problème mal posé. Il nous reste alors un unique critère, celui des faux problèmes en général. Est faux le problème que l'on construit sur un mixte mal analysé.

Voici la deuxième règle : *Lutter contre l'illusion, retrouver les vraies différences de nature ou les articulations du réel*¹. Si l'on considère faux le problème qui se construit sur un mixte mal analysé, celui qui se construit sur un mixte bien analysé doit être vrai. La question qui se pose maintenant est de savoir ce qu'est un mixte bien analysé. La première règle nous donne déjà une piste à cet égard : une mauvaise analyse est celle qui considère les termes qui composent le mixte comme des différences de degré ; la bonne analyse, celle qui les entend comme des différences de nature. L'expérience et la réalité ne nous offrent que des mixtes, des mélanges. Ceci n'est pas un inconvénient. La réalité est ce qu'elle est, il n'y a rien à faire. Mais nos représentations auraient pris la mauvaise habitude de nous offrir ces mélanges, ces mixtes, tels que nous les présente la réalité, sans un travail préalable de distinction. Nous avons perdu la capacité de distinguer au niveau de nos représentations ce qui diffère par nature, ce qui se mélange dans l'expérience, mais qui au niveau de ses conditions, se distingue par nature. L'inconvénient réside en un défaut de nos facultés, dans

¹ *Ibid.*, p. 11.

le fait de ne pouvoir distinguer au niveau idéal ce qui se confond au niveau du réel. Deleuze affirme : « L'obsession du *pur* chez Bergson revient à cette restauration des différences de nature »¹. La perception concrète, par exemple, est un mélange de souvenir pur et de perception pure, puisque le souvenir assiste toujours la perception. Toutefois, le bon psychologue, obsédé par le pur, isole ce qui diffère par nature dans la perception concrète. Contrairement à la science ou au sens commun, il sait analyser le mixte réel de la perception concrète de manière à isoler ce qui, dans des conditions idéales à cette perception, diffère par nature : la mémoire pure et la perception pure. La bonne analyse du mixte, contre la tentation de voir des différences de degré, isole ce qui diffère par nature parmi les termes qui composent le mixte.

Dans le but de comprendre en quoi consiste la perception concrète, il faut isoler en celle-ci perception pure et mémoire pure. Mais pour les réunir à nouveau par la suite. S'il faut partir dans deux directions bien distinctes et pénétrer plus avant dans chacune des lignes divergentes, c'est pour atteindre le point où elles se rejoignent en une combinaison concrète qui ne soit plus un mélange confus, mais un mixte bien analysé. Il ne s'agit pas ici de surpasser l'expérience en faveur des concepts, il s'agit d'expliquer cette expérience. Et si elle est mixte, on devra réunir à nouveau ce que l'on avait séparé idéalement. C'est pour cette raison que Deleuze affirme : « Le dualisme n'est donc qu'un moment, qui doit aboutir à la reformation d'un monisme »². Dualisme provisoire et monisme final. Si l'on diverge, c'est pour converger à nouveau. Si l'on analyse, c'est pour synthétiser à nouveau. De là, la seconde règle complémentaire : *Le réel n'est pas seulement ce qui se découpe suivant des articulations naturelles ou des différences de nature, il est aussi ce qui se recoupe, suivant des voies convergeant vers un même point idéal ou virtuel*³. La seconde règle divise le réel, sa complémentaire l'unifie à nouveau. Avec la réunion, nous comprenons finalement pourquoi il suffisait de bien poser un problème pour le résoudre. Il suffit de distinguer idéalement ce qui compose le mixte réel pour comprendre ensuite comment la convergence l'explique. Il suffit de séparer mémoire et perception au sein de la perception concrète pour comprendre que la première se compose de la pureté des deux réunies.

¹ *Ibid.*, p. 12.

² *Ibid.*, p. 20.

³ *Ibid.*, p. 21.

La troisième règle fournit la dernière précision, et explique ce qui doit être distingué : *poser les problèmes, et les résoudre, en fonction du temps plutôt que de l'espace*¹. La troisième règle de la méthode bergsonienne indique que la véritable problématisation fait une distinction de fait, dans le mixte, entre ce qui se distingue de droit dans la nature. Qu'est-ce qui diffère par nature ? Les exemples ont servi d'anticipation : la perception et le souvenir, la matière et la mémoire, la liberté et la nécessité, etc. Mais, précédemment, la durée et l'espace. Deleuze le rappelle : *Considérons la division bergsonienne principale: la durée et l'espace. Toutes les autres divisions, tous les autres dualismes l'impliquent, en dérivent ou y aboutissent*². Cependant, le véritable problème ne distingue pas dans le mixte réel ce qui dépend de la durée et ce qui dépend de l'espace. La différence de nature est toute contenue dans le temps. C'est dans la durée, ou dans les phénomènes qui en dépendent, que se trouvent les différences de nature. C'est dans le temps que le phénomène se distingue de tous les autres et de lui-même. Dans l'espace, les différences sont toujours des différences de degré. Le phénomène temporel ou, mieux encore, n'importe quel phénomène considéré temporellement est qualitativement différent. Cette considération temporelle est la dernière règle de la méthode. Considérons le mixte temporellement. Considérons-le de manière à trouver en lui les différences de nature. Il y a deux façons de s'approcher du réel. Par la science, et le phénomène sera alors une tranche d'espace ; par la métaphysique et donc le phénomène ne sera pas une tranche de quoi que ce soit. A travers la science, on ne pourra jamais découvrir ce qui rend le phénomène particulier, c'est-à-dire son essence, sa singularité. Les différences avec le reste et avec lui-même seront toujours des différences de degré. Par la métaphysique, le phénomène, sans être une tranche, en continuité avec tout le reste, sera toutefois unique, toujours exceptionnel.

Deleuze résume les trois ou cinq règles en affirmant qu'il s'agit d'une méthode *problématisante, différenciatrice et temporalisante*. Elle problématise, car elle étend le critère de vérité aux problèmes eux-mêmes, de façon à délimiter les faux problèmes des vrais. Elle différencie, car elle sépare ce qui au niveau du réel se présente de manière mélangée et ce qui sur le plan idéal se distingue par nature pour s'unir à nouveau. Elle

¹ *Ibid.*, p. 22.

² *Ibid.*, p. 23.

temporalise, enfin, car elle pense le mélange réel du point de vue du temps et non pas de l'espace.

b. L'espace et le temps

Quel est au juste le rapport de la méthode de Deleuze à celle de Bergson ? S'agit-il toujours de penser intuitivement avec tout ce que cela implique ? Est-il vrai comme l'affirmait Badiou que c'est « sous la poussée du cas Bergson que Deleuze dit le mieux le double mouvement intégré de sa méthode intuitive »¹ ?

Nous remarquons sans doute qu'aussi bien la méthodologie de Deleuze que celle qu'il attribue à Bergson opère une distinction entre deux plans, l'empirique et le transcendantal. « L'intuition comme méthode de division n'est pas sans ressemblance avec une analyse transcendantale : si le mixte représente le fait, il faut le diviser en tendances ou en pures présences qui n'existent qu'*en droit*. On dépasse l'expérience vers des conditions de l'expérience (...). »² Et on se souvient des indications méthodologiques concernant le lisse et le strié : « Les mélanges de fait n'empêchent pas les distinctions de droit, la distinction abstraite entre les deux espaces »³. À la distinction entre ce plan de droit et le plan de fait, correspondront aussi les distinctions entre le pur et le mélangé ou mixte, l'abstrait et le concret, l'idéal et l'abstrait.

Dans les deux cas, on remarquera aussi que c'est dans le plan transcendantal où on loge la différence de nature. Différence entre le temps et l'espace, ou entre la matière et l'esprit chez Bergson, et différence entre les espaces, les facultés, les disciplines, etc., chez Deleuze. Or on retrouve ici une première variation. Si chez Bergson la différence de nature se superpose à la différence entre le temps et l'espace, si, dans les termes de Deleuze, elle est tout entière contenue dans la durée, c'est-à-dire si la différence est, à la limite, une différence temporelle, cela ne semble pas être le cas chez Deleuze. En effet, il est impossible d'assigner une nature temporelle et une nature spatiale aux éléments que la méthode est censée connecter. Laquelle des facultés kantienne, par exemple,

¹ Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 62.

² *B*, p. 11-12.

³ *MP*, p. 593.

correspondrait à l'espace et laquelle au temps ? Ne s'agit-il pas de deux espaces dans le cas du lisse et du strié ? Et non seulement la différence de nature ne semble pas être une différence temporelle, mais parfois on a l'impression qu'elle se présente en termes spatiaux. Ainsi, on dira des trois aspects de la ritournelle qu'ils « ne sont pas trois moments successifs dans une évolution », mais les « trois aspects sur une seule et même chose »¹, ou de l'expérience cérébrale qu'elle s'organise en trois « plans ». Même l'histoire est pensée spatialement, que ce soit celle de la philosophie, où la succession de systèmes fait place à la superposition de plans, ou celle de l'art, dont *Mille plateaux* affirme : « Ces trois "âges", le classique, le romantique et le moderne (...), il ne faut pas les interpréter comme une évolution » ; « ce sont des agencements »². De cette façon, la différence de nature semble se déplacer du temps vers l'espace ou, autrement dit, l'espace semble se substituer au temps comme figure du transcendantal. « La géographie ne se contente pas de fournir une matière et des lieux variables à la forme historique. Elle n'est pas seulement physique et humaine, mais mentale (...) »³.

Ce déplacement entraîne une conséquence considérable. Lorsque la différence de nature, chez Bergson, est pensée comme durée, l'expérience se constitue toujours à partir d'une opposition, de deux « pôles » : ainsi la perception concrète comme mixte de perception pure et mémoire pure⁴, ou l'effet comique comme le physique plaqué sur le moral⁵. La substitution de l'espace au temps, en revanche, semble déclencher une sorte de dissémination des différences. Si le lisse et le strié semblent épuiser les possibilités de l'espace, ce n'est plus le cas pour les facultés kantienne, les *Éthiques* dans l'*Éthique*, les éléments de la philosophie, où un troisième élément fait craquer la relation d'opposition. Que dire ensuite des multiples aspects de la peinture de Bacon ? La méthode n'oppose plus le temps à l'espace, mais *dans* l'espace, elle multiplie les différences.

« Il ne faut pas chercher si une idée est juste ou vraie. Il faudrait chercher une tout autre idée, ailleurs, dans un autre domaine, telle qu'entre les deux quelque chose passe, qui n'est ni dans l'une ni dans l'autre. (...) Il ne faut pas être savant, savoir ou connaître tel

¹ *MP*, p. 383.

² *MP*, p. 428.

³ *QPh*, p. 91.

⁴ Bergson, H., *Matière et mémoire*, éd. cit., p. 147.

⁵ Bergson, H., *Le rire*, éd. cit., p. 39.

domaine, mais apprendre ceci ou cela dans des domaines très différents. C'est mieux que le "cut-up". C'est plutôt un procédé de "pick-me-up", de "pick-up" (...) »¹.

Voilà une des très rares occasions où Deleuze se prononce sur sa méthode. On voit bien qu'il s'agit toujours de différencier (« Il faudrait chercher une tout autre idée, ailleurs »), mais selon plusieurs *domaines*, et non selon une temporalité qui bloque la différenciation sur l'opposition. C'est vrai, comme l'affirme Montebello, que la méthode de Deleuze est une méthode de tissage – c'est le mot qu'il emploie pour caractériser la deuxième règle. Or qu'en est-il de la première ? Selon Montebello, ce qui se tisse, ce sont toujours des termes opposés. C'est pourquoi il s'agit d'une méthode paradoxale² : elle conduit à l'affirmation simultanée de deux termes en principe opposés, l'un et le multiple par exemple. L'hypothèse est bien cohérente avec la philosophie deleuzienne, qui voit dans le paradoxe une image adéquate de la pensée³, et possède une grande force explicative dans la mesure où elle permet de comprendre des thèses que nous avons nous-mêmes rencontrées, comme l'identité entre l'empirique et le transcendantal. Or, à y regarder de près, même quelques paires de notions que présente Montebello comme objet de tissage semblent se dérober à une opposition simple : l'être et le sens ou le sujet et la substance. C'est qu'en fait le paradoxe n'est que le cas limite d'une méthode qui dépasse le tissage de termes opposés, et qui, dans toute son ampleur, opère plutôt comme la connexion de singularités hétérogènes. Aussi, on voit parfois dans un passage comme celui des *Dialogues* qui vient d'être cité, particulièrement dans la mise en rapport de domaines différents, la clé du procédé deleuzien⁴. Or ceci n'est pas une condition nécessaire. Nous avons vu comment, dans le cas du commentaire sur Kant par exemple, les éléments mis en connexion

¹ D, p. 25.

² Montebello, P., *op. cit.*, p. 12 et 15.

³ LS, p. 92.

⁴ « Nous pouvons imaginer que la philosophie de Deleuze se construit de la façon suivante : il y a des "bouts" [*bits*] de concepts originaires introduits en fonction d'un problème précis, et puis réintroduits dans de nouveaux contextes, regardés avec d'autres points de vue. La cohérence entre les divers bouts saute [*shifts*] d'un travail à un autre quand de nouveaux concepts sont ajoutés, de nouveaux problèmes interrogés ; elle n'est pas donnée par "consistance logique" entre des propositions, mais plutôt par les "séries" ou "plateaux" entre lesquelles s'insèrent ou s'installent les pièces des concepts tout au long du tissu [*web*] de leurs interrelations » (Rajchman, J., *op. cit.*, p. 21 ; c'est nous qui traduisons) ; « C'est là le procédé, plutôt que la méthode, de Deleuze dans son propre travail, procédé qui doit valoir selon lui pour toute démarche créatrice, et qu'il baptise du terme anglais de *pick-up* (...). Ce procédé pluraliste récuse pour la pensée toute démarche de vérification, au profit d'une technique d'exploitation de domaines (...) » (Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 289).

correspondent tous au même domaine. Ainsi donc, l'hétérogénéité ne se réduit, ni à l'opposition, ni à la différence disciplinaire. En actualisant la troisième règle de la méthode bergsonienne et donc, en arrachant la différence au temps, Deleuze obtient une méthode dont la versatilité va de pair avec l'ampleur.

c. L'empirique et le transcendantal

Nous disions que dans la méthodologie que Deleuze attribue à Bergson il y a une distinction entre l'empirique et le transcendantal. Mais une telle attribution est-elle légitime ? Deleuze ne serait-il pas en train de projeter déjà un aspect de sa propre méthode quand il expose la méthode bergsonienne ? Un des majeurs défis de Bergson consiste justement à surmonter l'idéalisme transcendantal. C'est ce dont témoigne la célèbre distinction qu'il trace entre la métaphysique et la science dans son « Introduction à la métaphysique » : si la connaissance scientifique est une connaissance relative, la métaphysique atteint l'absolu¹. C'est aussi une des raisons pour distinguer le concept de l'intuition : si le concept représente des objets, l'intuition présente des procès. Dans le cadre de la théorie de la connaissance, l'idéalisme est justement l'obstacle à surmonter pour restaurer un contact immédiat avec le réel. La philosophie bergsonienne n'est pas pré-critique au sens d'une innocence vis-à-vis du kantisme, mais post-critique dans la mesure où elle se propose explicitement² de résoudre ou de dissoudre les problèmes posés par l'idéalisme transcendantal. De là son empirisme, son paradoxal scientisme, voire son positivisme. Si la méthode de Bergson temporalise, différencie et problématise, c'est toujours pour connaître le réel tel qu'il est, pour découvrir la réalité du réel. Les trois opérations sont subordonnées à une observation, intuitive et non sensorielle, métaphysique et non scientifique, mais une observation enfin. Ce n'est pas le cas chez Deleuze, où la théorie du concept nous apprend que nous sommes dans le cadre d'une conception critique de la philosophie. Toujours post-critique, certes, mais dans la mesure où l'on cherche à redéfinir le champ transcendantal, et non à l'éluder.

¹ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 178.

² Voir par exemple Bergson, H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, éd. cit., p. 176-177 ou *L'évolution créatrice*, éd. cit., p. 357.

Néanmoins, l'article de 1956 dans *Les philosophes célèbres*, atteste que Deleuze a bien présente dans l'esprit la lecture bergsonienne de Kant : « À propos de l'intuition, Bergson écrit : "Seule la méthode dont nous parlons permet de dépasser l'idéalisme aussi bien que le réalisme, d'affirmer l'existence d'objets inférieurs et supérieurs à nous, quoique cependant en un certain sens intérieurs à nous, de les faire coexister ensemble sans difficulté"¹. »² Dans tout l'article, en fait, il n'y aura mention d'aucune ressemblance entre les méthodes kantienne et bergsonienne. Deleuze soutiendra toujours que l'intuition consiste à saisir les composantes idéelles ou virtuelles d'un mixte, mais ces composantes ne sont jamais considérées comme des formes *a priori*. Or ce n'est plus le cas dans l'article de 1956 publié dans *Les études bergsoniennes* : « Cette méthode est autre chose qu'une analyse spatiale, plus qu'une description de l'expérience, et moins (en apparence) qu'une analyse transcendante »³. Pourquoi *en apparence* ? Voici l'explication :

« Elle s'élève bien jusqu'à des conditions du donné, mais ces conditions (...) sont elles-mêmes données d'une certaine façon, elles sont vécues. (...) On ne doit donc pas s'élever aux conditions comme aux conditions de toute expérience possible, mais comme aux conditions de l'expérience réelle. (...) Si ces conditions peuvent et doivent être saisies dans une intuition, c'est justement parce qu'elles sont les conditions de l'expérience réelle, parce qu'elles ne sont pas plus larges que le conditionné, parce que le concept qu'elles forment est identique à son objet. »⁴

Selon cette lecture, la méthode bergsonienne serait différente de la méthode kantienne parce que la constitution du réel serait plus exacte, parce que les conditions de l'expérience seraient plus fines, mais non parce qu'il n'y aurait pas de constitution. Bergson dépasserait Kant en empirisme, en précision, au moment de construire un champ transcendantal qui rende compte du réel. Avec celui-ci on ne décrirait pas *n'importe quelle* expérience, *toute* l'expérience, mais *chaque* expérience dans sa singularité : le réel, et non pas simplement le possible. Or les écrits méthodologiques réunis dans *La pensée et le*

¹ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 206-207.

² *ID*, p. 40.

³ *ID*, p. 49.

⁴ *Ibid.*

mouvant, ainsi que la lecture deleuzienne de l'article de *Les philosophes célèbres*, proposent une solution d'un autre type : l'intuition ne serait pas une façon plus exacte de constituer le réel, mais sa présentation. C'est pourquoi il faut soutenir que dans cette histoire deleuzienne de la philosophie qui oscille entre la fidélité et l'efficacité, l'article de *Les philosophes célèbres* semble être plus proche, sur ce point, de la philosophie bergsonienne que celui de *Les études bergsoniennes*, dans lequel on observe déjà une appropriation de la méthode qui l'inscrit dans un criticisme. Simultanément, cette inscription ne se fait pas en même temps sans reformuler le criticisme, non seulement en rétrécissant les conditions à l'expérience réelle, mais aussi en identifiant le transcendantal à l'empirique (« Le concept qu'elles forment est identique à son objet ») et en lui donnant un caractère métaphilosophique – différences que nous avons présentées dans la théorie du concept. Nous concluons que les règles de la méthode deleuzienne s'obtiennent non seulement en actualisant Bergson à partir de Kant, de façon à ce que le réel soit constitué et non simplement connu, mais aussi en actualisant Kant à partir de Bergson, de façon à ce que l'élaboration philosophique coïncide avec une construction du réel. C'est une méthode qui fait ce qu'elle dit, ou dont la conception s'autoconstruit en suivant ses mêmes règles : distinction et réagencement. Effectivement, « tout irait bien si l'on pouvait faire comme si Deleuze avait lu ces auteurs les uns sans les autres (...) »¹. Mais la conception de la méthode se construit selon une méthode qui ne fait pas d'exception quand les termes à mettre en connexion sont les concepts méthodologiques de la tradition. « Méthode transcendantale » disait Deleuze par rapport à la méthode kantienne. Nous disions que le substantif ne correspondait pas aux contenus de l'introduction du livre sur Kant ; nous soutenons maintenant que l'adjectif correspond bien à la méthode de Deleuze. En effet, si celle-ci se construit sur une base bergsonienne, elle présente une claire influence kantienne à partir du moment où la singularisation des termes se fait dans un plan de droit et où sa connexion prétend faire émerger la dimension des faits.

Création de concepts par agencement, mais en même temps constitution de l'expérience – en vertu de l'identité entre l'empirique et le transcendantal –, c'est à partir de cette méthode que Deleuze, à maintes reprises, jugera qu'une théorie manque d'abstraction. Tel est le cas, par exemple, lors de la critique du deuxième postulat de la linguistique qui

¹ Montebello, P., *op. cit.*, p. 215.

prétend isoler la langue de la réalité historique, géographique, politique et économique dans laquelle elle s'insère. « Ce qu'il y a de commun à toutes ces entreprises, c'est d'ériger une *machine abstraite de la langue*, mais en constituant cette machine comme un ensemble synchronique de constantes. Or on n'objectera pas que la machine ainsi conçue est trop abstraite. Au contraire, elle ne l'est pas assez (...). »¹ Comment comprendre cette accusation ? La philosophie du langage de Deleuze présente toutes les notes du bergsonisme : la mobilité, la singularité, l'hétérogénéité. Mais on découvre qu'elle ne s'obtient pas par l'effort d'empirisme qui caractérise son maître, mais par un excès d'abstraction. Comment est-ce possible ? Une réflexion sur l'*Éthique* l'explique clairement : « Vous savez que l'*Éthique* se présente sous forme de propositions, démonstrations, etc., et en même temps, plus c'est mathématique, plus c'est extraordinairement concret »². À partir du moment où on affirme l'identité entre l'empirique et le transcendantal et du moment qu'on assigne aux théories la capacité de constituer le réel, l'abstrait n'est plus le contraire du concret, mais son revers ou son double. C'est la création conceptuelle la plus sophistiquée, la plus détaillée, la plus imbriquée qui correspondra à la constitution du monde la plus complète, la plus précise. Ou comme on lisait dans l'Avant-propos du livre sur Bacon : le sommet de la logique coïncide avec la couleur du réel. Dans la conception deleuzienne de la méthode, on s'achemine vers le concret en suivant la pente de l'abstraction. Il ne pourrait pas en être autrement puisqu'en assemblant des concepts on bâtit le réel.

Voici donc la principale différence entre la méthode bergsonienne et celle qu'exige la conception de la philosophie deleuzienne : celle-ci n'est pas une méthode de découverte ou observation, mais de construction ou création. C'est ce qui invalide définitivement le rapprochement qu'opère Badiou. Quand celui-ci affirme que la méthode de Deleuze doit se comprendre à partir de celle de Bergson, il part de la remarque suivante : l'Être ou l'Univoque doit pouvoir être saisi sans médiation catégoriale. L'Être, c'est la pure immanence, et par conséquent, on ne pourra pas saisir sa nature en le divisant, par exemple, en passif ou actif³. Qu'est-ce qu'une pensée sans médiation ? demande Badiou. Et il répond : l'intuition. Et après avoir distingué les intuitions bergsonienne et cartésienne parce

¹ *MP*, p. 115-116.

² Cours à l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis du 24 janvier 1978, archives sonores, BNF.

³ Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 49-54.

que la première serait une intuition du « distinct-obscur » au lieu du clair-distinct, il affirme que c'est à partir de cette intuition qu'il faut comprendre la méthode de Deleuze. Il l'appellera un *réenchaînement* parce qu'elle opère selon lui un double mouvement : de l'étant à l'être et de l'être à l'étant. En opérant ce double mouvement, l'intuition saisirait la nature de l'être qui n'est que mouvement¹. Laissant les détails de la démonstration de côté, on s'aperçoit que ce dont il s'agit dans tout le développement, c'est de « saisir »² ou d'« appréhender »³ l'être. Sans doute, la méthode de Deleuze compte avec deux mouvements ou règles, que l'on peut appeler *enchaînement* et *réenchaînement* comme Badiou, ou *découpage* et *recouplement*, comme Hardt⁴, empruntant les termes du commentaire deleuzien de Bergson, ou individuation et connexion. Mais ces règles ou mouvements concernent des concepts et décrivent un procès créatif.

Conclusion

Quelle méthode correspond à une conception qui définit la philosophie comme création de concepts, et le concept comme une multiplicité de composantes qui donne consistance au réel ? Ce ne peut pas être une méthode interprétative, méthode que Deleuze rencontre chez Nietzsche et Proust et que pendant un certain temps il considère comme la méthode de la philosophie. La méthode ne peut pas être herméneutique parce que les concepts ne s'interprètent pas, mais se créent, et le réel qui leur correspond ne se déchiffre pas mais se constitue. A partir de là, on ne peut plus transplanter la méthode bergsonienne telle quelle. Dans sa spécificité, c'est une méthode d'observation, de découverte. Elle pose des problèmes, bien sûr, mais qui doivent permettre au philosophe d'accéder à l'essence du réel. On dira que la façon dont on pose le problème détermine ce réel. Mais c'est parce qu'on lit déjà Bergson avec les yeux de Deleuze. Comment le fait-il ? La méthode bergsonienne consistait à poser les problèmes en fonction du temps (troisième règle). Cela permettait de rencontrer les vraies différences de nature pour les faire converger (deuxième règle), et dissoudre ainsi les problèmes (première règle). À partir du moment où Deleuze

¹ *Ibid.*, p. 54-57 et 62-63.

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 56.

⁴ Hardt, M., *Gilles Deleuze : An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota, Regents of the University of Minnesota, 1993. C'est nous qui traduisons.

arrache les différences au temps et emploie cette méthode comme une méthode de construction, il ne garde que la deuxième règle et sa complémentaire : *singularisation et connexion*. Voici la méthode de Deleuze. *Comment* crée-t-on des concepts ? En connectant des singularités, en assemblant des éléments hétérogènes. « C'est bien ce que signifie la création des concepts : connecter des composantes intérieures inséparables jusqu'à clôture ou saturation (...); connecter le concept avec un autre, de telle manière que d'autres connexions changeraient leur nature. »¹ À partir du lisse et du strié, on crée le concept de la mer. À partir des deux sens du mot faculté, on crée un système de permutations. À partir de la distinction entre l'empirique et le transcendantal et de la deuxième règle de la méthode bergsonienne, on construit le concept de la nouvelle méthode. Or pouvons-nous vraiment dire que les singularités qui s'assemblent sont « pures », déjà simples ? Les concepts qui s'assemblent ne sont-ils pas déjà composés, c'est-à-dire déjà le fruit de la méthode ? Sans doute, mais « les mélanges de fait n'empêchent pas les distinctions de droit »². C'est par commodité ou à partir d'un point de référence relatif à un problème donné qu'on fait commencer la méthode par la singularisation, et qu'on poursuit par la mise en connexion. Selon un nouveau point de référence, le singulier se révélera un composé, et une vision d'ensemble montrerait un réseau infiniment divisible et composable à l'infini.

Comme la théorie du concept, la théorie de la méthode exhibe en elle-même le procédé créatif. De même que l'examen du concept montre comment celui-ci se construit par l'agencement des composantes de théories antérieures, l'explicitation de la méthode deleuzienne apprend que celle-ci se forge avec les méthodologies qu'interrogea Deleuze. Or, à différence de la théorie du concept, la théorie de la méthode, en plus, *explique* la création. Elle la définit comme un assemblage, comme un agencement. Est-il possible que la recomposition entraîne l'émergence de la nouveauté ? Nos exemples – aussi bien le concept que la méthode en elle-même – ne cessent de le prouver. C'est tout le sens du devenir : à partir du moment où on extrait la composante d'un élément et où on l'assemble à celle d'un autre, les deux changent de nature et composent un nouvel individu. Est-il apparu du néant ? Certainement pas. Mais cela n'implique pas qu'il ne soit pas une création. C'est ce que révèle la théorie de la méthode : la création de concepts n'est ni en

¹ *QPh*, p. 87.

² *MP*, p. 593.

rupture radicale avec la tradition, ni en continuité totale. Recréation plutôt, c'est effectivement une méthode paradoxale puisqu'elle fait tenir ensemble la vétusté du matériel et l'originalité de la composition.

Cependant, en même temps que cette théorie de la méthode retrouve une unité pour *la philosophie* – l'unité de la composition –, elle nous en expulse puisqu'elle n'est valide que pour la théorie du concept précédent. En effet, si la méthode est une méthode de découpage et recouplement, c'est parce que le concept « donne aux choses un découpage extraordinaire »¹. (C'est pourquoi il est en fait légitime de dégager la théorie de la méthode de la pratique conceptuelle de Deleuze.) Les concepts qui sont créés par assemblage sont les concepts que la théorie des éléments a précédemment déterminés comme multiplicités. La détermination des effets ou objets entraîne ainsi une détermination des mécanismes ou instruments qui renferme la conception deleuzienne de *la philosophie* dans la philosophie *deleuzienne*. Certes, la notion d'*assemblage* permet aussi bien la singularité des philosophies que l'unité de la tradition. Mais à partir du moment où elle signifie un assemblage très précis – celui des concepts tels que les conçoit Deleuze –, la notion n'unifie la tradition que dans la philosophie deleuzienne. C'est donc de part et d'autre d'une ligne très subtile et diffuse que la conception de la philosophie a une validité universelle, et permet l'unification de la discipline, ou bien qu'elle sépare la philosophie de Deleuze d'une tradition qu'elle ne rencontre que dans son sein. Cette ligne, c'est là où les notions métaphilosophiques commencent à se déterminer à partir des contenus de la philosophie de Deleuze ; c'est la frontière qui marque la conversion du commentateur en deleuzien.

¹ *ID*, p. 28.

CHAPITRE V

L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

1. Le problème de l'histoire de la philosophie

La méthode se rapporte à la création d'un point de vue que nous pourrions appeler *formel*. Nous connaissons ses règles, nous savons comment elle procède, mais nous ignorons ses *matériaux*, la substance de ce qui se découpe et se recoupe. Certes, il s'agit toujours de concepts. Mais de quels concepts ? D'où proviennent-ils ? Le concept de concept, aussi bien que le concept de la méthode lui-même l'ont suffisamment montré ; ils se construisent à partir d'un énorme ensemble de matière première que par commodité nous appelons *tradition*. C'est dans l'histoire de la philosophie que la méthode trouve ses matériaux. Elle a déjà été envisagée dans notre premier chapitre comme superposition de plans. Mais il s'agissait alors de l'histoire de la philosophie constituée. Il faut interroger à présent l'histoire de la philosophie constituante. Elle ne concerne plus l'appartenance à une lignée ou la consolidation d'une alliance, l'invention rétrospective de précurseurs et d'ennemis, mais la pratique, les mécanismes par lesquels une philosophie s'élabore – l'histoire de la philosophie qu'elle implique incluse. Quelle histoire de la philosophie

suppose donc la création de concepts ? Comment le rapport à l'histoire pourrait-il engendrer une création ?

Dans le cadre de l'histoire de la philosophie, Deleuze aussi prendra une distance vis-à-vis du concept de méthode : « Professeur, je voudrais arriver à faire un cours comme Dylan organise une chanson, étonnant producteur plutôt qu'auteur. (...) Le contraire d'un plagiaire, mais aussi le contraire d'un maître ou d'un modèle. Une très longue préparation, mais pas de méthode ni de règles ou de recettes. »¹ Or si au niveau formel, malgré cette distance, nous avons rencontré un concept de méthode, il faut s'attendre à une pareille reformulation au niveau matériel. Lardreau, en fait, n'hésite pas à affirmer qu'il faut concevoir « l'invention deleuzienne, non comme fruit inimitable d'un génie singulier, mais résultat exact d'une méthode féconde »². Or avant d'en arriver là, une fois de plus, il est nécessaire de comprendre le sens du rejet de la méthode. Heureusement, cette fois-ci nous disposons de beaucoup plus d'informations, de sorte que la philosophie deleuzienne ne sera plus le lieu de l'extraction d'une théorie, mais simplement le fonctionnement d'une théorie déjà formulée. Ceci est d'autant plus précieux que l'histoire de la philosophie ne doit pas seulement contribuer à l'élucidation de la création, mais doit aussi justifier les raisons pour lesquelles on peut conserver des noms tels que *méthode* et *histoire*. Nous avons déjà proposé plusieurs traductions : *spirituel* par *virtuel*, *constituer* par *donner de la consistance*, *méthode* par *culture* – reformulations, resignifications, redéfinitions plutôt. Si l'historiographie doit tout d'abord expliquer pourquoi de nouveaux mots sont nécessaires, elle doit aussi pouvoir signaler ceux qu'ils viennent remplacer, voire sous quelles conditions il aurait été possible de les conserver.

Pourquoi Deleuze éloigne-t-il l'histoire de la philosophie d'une méthode et prétend-il organiser ces cours à la façon dont Dylan compose une chanson ? Les critiques deleuziennes de l'histoire de la philosophie sont célèbres : « Je suis d'une génération (...) qu'on a plus ou moins assassinée avec l'histoire de la philosophie »³. En fait, elles font partie de ce diagnostic de l'actualité qu'on a rencontré quand on montrait la pluralité

¹ *D*, p. 14-15.

² Lardreau, G., *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, éd. cit., p. 15 ; « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 59.

³ *PP*, p. 14.

d'histoires qui coexistent dans la philosophie deleuzienne. « À la Libération, on restait bizarrement coincé dans l'histoire de la philosophie. Simplement on entrait dans Hegel, Husserl et Heidegger ; nous nous précipitions comme de jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge. Heureusement il y avait Sartre. »¹ Mais ici le diagnostic ne s'appuie pas sur des raisons immédiatement ontologiques ou éthiques comme d'habitude (la critique de la transcendance, de la subjectivité), mais sur des motifs méthodologiques (« Nous nous précipitions comme de jeunes chiens dans une scolastique pire qu'au Moyen Âge »). De même, peu importe ici que Sartre ait conçu un champ transcendantal sans sujet. Le présent hommage repose sur le fait qu'il « n'a jamais cessé d'être ça, non pas un modèle, une méthode ou un exemple, mais un peu d'air pur, un courant d'air même quand il venait du Flore, un intellectuel qui changeait singulièrement la situation de l'intellectuel »². Or qu'est-ce que ce courant d'air ? Comment changeait-il la situation de l'intellectuel ?

Il ne peut s'agir de la transition entre la figure positiviste de l'intellectuel et la figure de l'intellectuel engagé politiquement. On a vu comment une nouvelle conception de la politique sépare de ce point de vue l'intellectuel porte-parole de la classe ouvrière de l'intellectuel qui simplement mène la même lutte dans une autre sphère. De quoi s'agit-il donc ? « L'histoire de la philosophie a toujours été l'agent de pouvoir dans la philosophie, et même dans la pensée. Elle a joué le rôle de répresseur : comment voulez-vous penser sans avoir lu Platon, Descartes, Kant et Heidegger et le livre de tel ou tel sur eux ? »³ Ce qui est en jeu donc, c'est la pensée, et la pensée en tant que création. C'est dans la mesure où l'histoire de la philosophie se réduirait à un commentaire stérile qu'elle constituerait un appareil de répression pour la pensée, un danger pour la création.

« On ne fait rien de positif, mais rien non plus dans le domaine de la critique ni de l'histoire, quand on se contente d'agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création, sans voir que les anciens philosophes auxquels on les emprunte faisant déjà ce qu'on voudrait empêcher les modernes de faire : ils créaient leurs

¹ D, p. 18.

² D, p. 19.

³ D, p. 19-20.

concepts, et ne se contentaient pas de nettoyer, de racler des os, comme le critique ou l'historien de notre époque. »¹

Ce n'est jamais à partir d'un arbitraire esprit révolutionnaire qu'on rejette le concept de méthode ou qu'on s'insurge contre l'histoire de la philosophie : c'est toujours à partir d'une équivalence entre la pensée, la création et la philosophie. Il est très important de comprendre sur quels points s'opposent la philosophie et son histoire ; c'est la condition pour voir sur quels points elles se rallient. L'histoire de la philosophie ne se condamne pas au nom d'une inspiration sans précédents, mais en tant qu'« imitation »². Or sur quel plan se poursuit cette condamnation ? À quel niveau l'histoire de la philosophie agit-elle comme un agent de pouvoir ?

« Le rapport de la philosophie avec l'État ne vient pas seulement de ce que, depuis un passé proche, la plupart des philosophes étaient des “professeurs publics” (...). Le rapport vient de plus loin. C'est que la pensée emprunte son image proprement philosophique à l'État comme belle intériorité substantielle ou subjective. Elle invente un État proprement spirituel, comme un État absolu, qui n'est nullement un rêve, puisqu'il fonctionne effectivement dans l'esprit. »³

Peu importe si le philosophe est professeur public ou si l'Université dépend de l'État. Même dans ce cas, le professeur peut, méthodologiquement, contribuer ou pas à la libération de la pensée. Un royaume des créateurs ou une bande de collaborateurs se constituerait, au sein de l'Université. C'est que le rapport de la philosophie au pouvoir vient *de plus loin* ; il vient de l'esprit. On observe bien l'acharnement pour donner une réalité à l'esprit et la cohérence entre la politique et la métaphilosophie deleuziennes. Si on assigne des coordonnées géographiques à l'esprit, c'est pour insister sur sa force. Il est ce qui vient de plus loin, mais ce qu'il y a de plus proche, ce qui est déjà là. La politique de Deleuze est spirituelle : risquant l'accusation de stérile ou imaginaire, elle concerne un devenir ou une

¹ *QPh*, p. 80-81.

² *D*, p. 19.

³ *D*, p. 20.

transmigration, mais qui change tout¹. La critique méthodologique de l'historiographie est aussi d'ordre spirituel : ce qu'empêcherait l'histoire de la philosophie, c'est justement la pensée. De quel ordre serait-elle à partir du moment où on définit le concept comme ce qui donne consistance au virtuel ? La considération du cas Heidegger révèle la même chose : « La "question Heidegger" ne me paraît pas : est-ce qu'il a été un peu nazi ? (évidemment, évidemment) – mais : quel a été son rôle dans cette nouvelle injection d'histoire de la philosophie ? »² Même à un niveau méthodologique la réponse n'est pas facile : nous avons vu qu'à certains égards, l'histoire de la philosophie heideggérienne se place aux antipodes de la deleuzienne. Or ce que marque la question ci-dessus, c'est le déplacement d'une considération juridique ou institutionnelle à une considération spirituelle, non moins politique. Dans quel sens Sartre change-t-il la situation de l'intellectuel ? Au sens où la tâche du nouveau philosophe est la libération méthodologique de la pensée, la production intellectuelle. Comment l'histoire de la philosophie peut-elle y parvenir ? Comment peut-on construire une philosophie en agitant de vieux concepts ?

2. Différence et répétition

a. L'art du portrait

« L'histoire de la philosophie n'est pas une discipline particulièrement réflexive. C'est plutôt comme l'art du portrait en peinture. (...) Il faut faire ressemblant, mais par des moyens qui ne sont pas semblables, par des moyens différents : la ressemblance doit être produite, et non moyen de reproduire (on se contenterait de redire ce que le philosophe a dit). »³

Pourquoi Deleuze utilise-t-il l'image du portrait pour rendre compte de sa méthode historiographique ? C'est que l'essence du portrait ne s'épuise pas dans la reproduction d'un modèle. Tout d'abord, il y a l'élection de celui dont on fait le portrait. Puis le choix de la technique. Mais plus important, le style du peintre, son âme, qui passe dans le tableau,

¹ Il faut rappeler ici que Guattari identifie l'écologie du virtuel à une révolution des mentalités sans pour autant identifier le spirituel à l'irréel et le mental au subjectif (*Chaosmose*, éd. cit., p. 166-167).

² *D*, p. 19.

³ *PP*, p. 185-186. Voir aussi *QPh*, p. 55.

ses sentiments et ses idées, tout ce qu'il veut dire avec ce portrait. Déjà Bergson admettait, à propos de sa présentation de l'œuvre de Félix Ravaisson, que tout portrait est un autoportrait¹. Or de quelle ressemblance – de quelle différence – s'agit-il ? « Ce sont des portraits mentaux, conceptuels. »² L'image du portrait n'a pas un sens littéral : Deleuze n'est pas peintre. Mais elle n'a pas non plus un sens purement métaphorique, au sens de *fictif* : il s'agit *réellement* de restituer une œuvre tout en la déplaçant par rapport à elle-même, de la faire parler sans cesser d'écouter ce qu'elle dit. Le portrait est bien réel sans être actuel, c'est-à-dire, spirituel. C'est parfaitement cohérent : si les moyens de la répression sont spirituels et atteignent la pensée, les instruments de la libération doivent l'être aussi. C'est pourquoi l'histoire de la philosophie s'inscrit dans le projet éthique. Comment fait le philosophe pour devenir autre et, en particulier, pour devenir ses personnages conceptuels ? Une option, c'est de faire l'histoire de la philosophie. « Il y a un devenir-philosophe qui n'a rien à voir avec l'histoire de la philosophie, et qui passe plutôt par ceux que l'histoire de la philosophie n'arrive pas à classer. Devenir, ce n'est jamais imiter, ni faire comme, ni se conformer à un modèle, fût-il de justice ou de vérité. »³ Nous savons ce qu'est le devenir d'un point de vue positif : c'est la mise en connexion de deux termes hétérogènes qui a comme résultat l'émergence d'un nouveau individu où les termes de départ ont changé de nature. Or voici que le devenir philosophique s'oppose à l'histoire de la philosophie. Quel est le sens de cette opposition ? Il ne s'agit plus de l'opposition entre le temps et l'espace, entre deux formes de temporalité ou entre une histoire décadente et une histoire révolutionnaire. Il s'agit de l'affrontement entre deux pratiques historiographiques. L'une, est la reproduction de ce qu'un auteur a dit ; l'autre, le procès par lequel, tout en respectant sa singularité, il est mis en connexion avec des éléments hétérogènes afin de produire des concepts nouveaux. L'une, c'est l'imitation ; l'autre, l'art du portrait.

Cependant, si l'image du portrait illustre bien ce que doit faire l'histoire de la philosophie, il n'est pas certain qu'elle explique complètement ce qu'elle fait. Qu'est-ce qui est mis en relation ? Qu'est-ce qui est le modèle et qu'est-ce que le portrait ? Peut-être que

¹ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 253. Voir à ce sujet le commentaire de Philippe Soulez, *Bergson*, Paris, PUF, 2002, p. 30.

² *PP*, p. 186. Voir aussi p. 139.

³ *D*, p. 8.

la deuxième image utilisée par Deleuze pour rendre compte de la méthode historiographique offrira des informations supplémentaires.

b. Le collage philosophique

« Il nous semble que l'histoire de la philosophie doit jouer un rôle assez analogue à celui d'un *collage* dans une peinture. L'histoire de la philosophie, c'est la reproduction de la philosophie même. Il faudrait que le compte rendu en histoire de la philosophie agisse comme un véritable double, et comporte la modification maxima propre au double. »¹

Le sens de la figure du collage est tout d'abord le même que celui du portrait : il s'agit de retrouver une création au sein d'une reproduction. C'est ce qu'est un collage : la composition d'une œuvre nouvelle à partir d'anciens morceaux empruntés d'ailleurs. Avec l'histoire de la philosophie, on procéderait de la même façon. Elle serait le lieu où chercher les morceaux qui, mis ensemble, permettraient la composition d'une œuvre originale. C'est ainsi que Deleuze croit avoir procédé dans *Différence et répétition*, en ajustant la méthode à la thèse du livre : « Nous avons dû parfois intégrer les notes historiques dans notre texte même, pour approcher de cette double existence »². Effectivement, le développement est scandé par des commentaires qui dépassent la glose, des lectures qui débordent l'interprétation, et qui font pleine partie de la genèse des développements.

« Il faudrait arriver à raconter un livre réel de la philosophie passée comme si c'était un livre imaginaire et feint. On sait que Borges excelle dans le compte-rendu de livres imaginaires. Mais il va plus loin lorsqu'il considère un livre réel, par exemple le *Don Quichotte*, comme si c'était un livre imaginaire, lui-même reproduit par un auteur imaginaire, Pierre Ménard, qu'il considère à son tour comme réel. Alors la répétition la plus exacte, la plus stricte a pour corrélat le maximum de différence. »³

¹ DR, p. 4. Voir aussi ID, p. 194-196.

² DR, p. 5.

³ DR, p. 4.

Dans « Pierre Ménard, auteur du Quichotte », Borges imagine un romancier qui ne prétend pas écrire *un autre* Quichotte mais *le* Quichotte. Or comme le projet a lieu autour de 1934, il va de soi que la plus parfaite reproduction coïncide avec la plus grande variation : le registre familier de l'espagnol de Cervantes devient le style archaïsant de Ménard ; le jugement de Don Quichotte en faveur des armes dans le chapitre XXXVIII de la première partie s'explique aisément parce que c'était un vieux militaire, celui de Ménard reste un mystère ; bref, rédiger le Quichotte au XVIIe siècle était une entreprise « raisonnable, nécessaire, peut-être fatale », au début du XXe, « presque impossible »¹. Si Deleuze se montre fasciné par l'exercice littéraire de Borges, c'est parce qu'il condense toute sa vision de l'histoire de la philosophie : parvenir à ce que la plus fidèle reproduction constitue la plus explosive invention.

Dans un deuxième temps, cependant, la figure du collage apporte une précision par rapport à celle du portrait du point de vue des mécanismes de la création. C'est que les morceaux qui composent le collage correspondent tous aux concepts de la tradition. Comment crée-t-on des concepts ? D'un point de vue formel, nous disions qu'en déterminant ou singularisant des composantes et en les mettant en rapport. Ce que révèle la figure du collage, c'est que les composantes proviennent de l'histoire de la philosophie. La théorie du concept l'a suffisamment montré : le concept, qui se définit lui-même comme une multiplicité, se construit avec des composantes bergsoniennes comme la singularité, spinozistes comme l'objectivité, kantienne comme la capacité à constituer l'expérience. C'est donc bien un collage ce qui est à l'œuvre derrière dans la construction d'un tel concept ou de la conception du système correspondante. Le système philosophique se définit comme agencement ou rhizome, parce que d'un point de vue méthodologique il se produit par la reconfiguration des concepts de l'histoire. « Nous refusons le coup du "c'est à prendre ou à laisser" (...). Comme si toute grande doctrine n'était pas une *formation combinée*, faite de pièces et de morceaux, de codes et de flux divers entremêlés, de partielles et de dérivées, qui constituent sa vie même ou son devenir. »² La valeur de ce passage assez extraordinaire de *L'anti-Œdipe* réside en deux points : d'un côté, il établit la cohérence entre la conception du système et la méthode de l'histoire de la philosophie ; de

¹ Borges, J. L., *Ficciones*, in *Obras completas*, t. I, Barcelone, Emecé, 1989-1996, p. 448. C'est nous qui traduisons.

² *AO*, p. 140.

l'autre, il ne se présente pas comme l'explicitation d'une pratique propre, mais comme une description à valeur universelle de tout système. Il se composerait par collage. Quelle autre figure pourrait en effet correspondre à une méthode qui, du point de vue formel, procède par découpage et recouplement ? Ce qui se découpe et recoupe, c'est l'histoire.

Selon la figure du portrait, on pourrait croire que l'histoire de la philosophie cherche à fusionner une œuvre étrangère qui agirait comme modèle, et une œuvre propre qui correspondrait à la pensée de l'artiste. La connexion ou devenir serait bipolaire et consisterait à projeter une sorte de pureté propre dans l'œuvre commentée, ou à conduire le commentaire vers les thèses du commentateur. Mais ce que révèle la figure du collage, c'est qu'en tout cas la relation est au moins triangulaire. L'œuvre commentée est mise en relation avec une autre, et c'est de cette connexion qu'émerge la nouveauté qu'on appelle « l'œuvre propre ». Ce que montre la théorie du concept, aussi bien que l'élaboration du concept de la méthode, c'est que Deleuze assemble des composantes étrangères, non pas avec les siennes, mais avec d'autres composantes étrangères et que c'est à partir de cette relation que se construit le « propre » ou le « sien ». Pour prolonger l'image, on dira que le portrait n'est pas la rencontre entre l'artiste et le modèle, mais plutôt le lieu où une pluralité de modèles compose l'unité de l'artiste. Il faut donc distinguer le commentaire bergsonien qui s'appuie sur la prémisse que tout portrait est un autoportrait du deleuzien, ou plutôt tout portrait est un collage.

c. Théâtre de la philosophie

À partir du moment où l'unité de l'artiste se compose d'une pluralité de modèles, dans quelle mesure est-il légitime de parler de « modèles » et d'une identité de l'artiste ? Dans quelle mesure une œuvre qui se compose comme un collage est-elle une œuvre « propre » ? Dans quel sens la méthode historiographique a-t-elle recours à des éléments « purs » ? La troisième figure méthodologique est censée apporter les dernières précisions quant aux pôles du triangle récemment présenté.

En 1970, Foucault écrit un article sur *Différence et répétition* et *Logique du sens* aujourd'hui devenu célèbre, « *Theatrum philosophicum* », et en 1969, Jeannette Colombel, dans un entretien pour *La quinzaine littéraire*, propose de rapprocher le travail deleuzien

sur l'histoire de la philosophie d'une mise en scène contemporaine. C'est sans doute parce que Deleuze le fait lui-même quelques années auparavant : « Qu'on nous permette une dernière hypothèse : Nietzsche peut-être est profondément homme de théâtre. Il n'a pas fait seulement une philosophie de théâtre (Dionysos), il a introduit le théâtre dans la philosophie même. Et avec le théâtre, de nouveaux moyens d'expression qui transforment la philosophie. »¹

À la suggestion de Colombel, Deleuze répondra : « Les philosophes ont souvent un problème très difficile avec l'histoire de la philosophie. L'histoire de la philosophie, c'est terrible, on n'en sort pas facilement. Y substituer, comme vous dites, une sorte de mise en scène, c'est peut-être une bonne manière de résoudre le problème. »² La nouvelle figure fonctionne d'abord comme le portrait et le collage. Avec des personnages tout faits, correspondant aux écrits monographiques, à un exercice historiographique classique, le metteur en scène constituerait une œuvre originale. Or dans quel sens alors la figure du théâtre apporte-t-elle de nouvelles précisions ? Il faut commencer par interroger qui sont les personnages dans ce théâtre de la philosophie.

Selon Colombel, il s'agit effectivement des philosophes de l'histoire. « Est-ce ainsi que vous considérez les philosophes que vous interprétez, comme des singularités dans un espace ouvert ? Jusqu'ici j'ai souvent eu envie de rapprocher l'éclairage que vous en donnez de celui qu'un metteur en scène contemporain donne d'un texte écrit. »³ Or l'article de Foucault présente à ce propos une légère différence :

« Elle [une nouvelle pensée] est là, dans les textes de Deleuze, bondissante, dansante devant nous (...) – tous des visages que nous ne connaissons pas, des masques que nous n'avions jamais vus ; différence que rien ne laissait prévoir et qui pourtant fait revenir comme masques de ses masques Platon, Duns Scot, Spinoza, Leibniz, Kant, tous les philosophes. La philosophie non comme pensée, mais comme théâtre (...). »⁴

¹ *ID*, p. 176-177.

² *ID*, p. 199.

³ *Ibid.*

⁴ Foucault, M., « *Theatrum philosophicum* », in *Dits et écrits I*, éd. cit., p. 966-967.

Certes, les noms propres désignent les philosophes de la tradition. Mais ils sont considérés comme des *masques*. Cela suggère que ces noms qui composent la troupe ne correspondent pas strictement aux philosophes, mais aux personnages conceptuels. Quelle est la différence entre Kant philosophe et Kant personnage conceptuel ? Le premier donne l'impression qu'il précède l'application de la méthode, c'est-à-dire que la méthode viendrait connecter des unités simples et déjà constituées ; le deuxième se présente comme d'ores et déjà un produit de la méthode. Dans le premier cas, la création n'advierait que dans la composition. Or ce que permet de comprendre la figure du théâtre, c'est que la création précède strictement le collage et participe déjà de l'élaboration du personnage. Où trouver la pureté du bergsonisme si, dans l'élaboration du concept de la méthode, l'intuition est déjà une méthode transcendante ? Bergson, dans le théâtre deleuzien de la philosophie, n'est plus un philosophe – il ne l'a jamais été –, mais un personnage déjà élaboré par une méthode, déjà une unité complexe fabriquée pour jouer avec d'autres personnages aussi complexes que celle-ci. C'est le Bergson de Deleuze. Si au niveau du droit – comme notre propre méthode l'indique – il faut bien distinguer l'individuation des personnages de la mise en scène qui les met tous ensemble, le fait que l'élément de départ soit un *personnage* et non un philosophe, oblige à admettre que, en fait, la mise en scène précède l'individuation du personnage et la révèle comme un point de départ aussi illusoire qu'arbitraire. Dans le cadre de la comparaison de l'histoire de la philosophie avec l'art du portrait, Deleuze rappelle la peur, la panique qu'éprouvaient les impressionnistes avant d'aborder la couleur. Ils passent des années et des années, dit-il, à peindre aux « couleurs patates », « couleurs de terre ». Ils ne s'estiment pas encore dignes, capables d'aborder la couleur. En philosophie, c'est la même chose, ajoute-t-il : « La couleur, c'est le concept ». Il faut devenir digne de créer des concepts. Auparavant, il faut faire longtemps des portraits¹. Or ce qu'explique la figure du théâtre, c'est que la création est aussi dans le travail de la couleur des portraits. Et si l'on préfère l'image du collage, il faudra dire que celui-ci se compose de palimpsestes.

Portrait, collage et théâtre, les trois figures de l'histoire deleuzienne de la philosophie montrent comment celle-ci a comme but la création de concepts. Or comment

¹ ABC, Lettre H, 31:40.

le rapport à l'histoire peut-il permettre la production d'une nouveauté ? C'est qu'en fait, l'histoire deleuzienne de la philosophie applique aux textes de la tradition les règles de la méthode : singularisation et connexion. Les concepts d'un auteur sont extraits du système qui lui correspond et connectés aux concepts d'un autre – ce qu'a suffisamment manifesté la théorie des éléments. À partir du moment où cette connexion s'opère, les vieux concepts deviennent les composantes d'un concept nouveau. Cependant, celle-ci n'est que la première approche, abstraite et générale, arbitrairement délimitée. À regarder de près, la singularisation est déjà connexion, la composante est déjà le produit d'une jonction précédente. Le travail concret consiste ainsi en *des tours de méthode*, où le simple se révèle toujours déjà complexe, où la confection s'identifie à une prolifération. Mais si l'élément de départ dans cette méthode est un personnage, si les philosophes de la tradition sont déjà la création d'un théâtre philosophique, est-il légitime de continuer à parler d'*histoire de la philosophie* ? Quand nous pensons à l'histoire, nous acceptons implicitement certaines clauses telles que la fidélité aux faits, l'impartialité de l'observateur, l'objectivité de son regard. Si l'histoire de la philosophie devient méthode de création, devenir au lieu d'histoire, le sens de toutes ces figures esthétiques ne consiste-t-il pas justement en un abandon de l'idée d'histoire ? Voici le cœur du problème : l'histoire de la philosophie nous conduirait vers son propre abandon. Peut-on dire que la méthode deleuzienne entretient donc un vrai rapport avec la tradition ? Est-ce que la création pousse vraiment ses racines dans le passé ?

3. Fidélité et efficacité

a. Falsification et fictionnalisation

Selon Lardreau, il y a trois façons de faire l'histoire de la philosophie. La première est le cas d'une discipline positive dont l'idéal est la présentation objective des systèmes actuels. Qu'est-ce que cette objectivité ? Elle pose deux exigences : 1) l'histoire n'est valide que si elle est capable de rendre compte de la matérialité de tous les énoncés du système ; 2) l'historien, désintéressé, ne cherche ni à évaluer la vérité du système ni à promouvoir une thèse. Le deuxième cas, c'est celui de l'intervention. L'historien prend parti, choisit un système en fonction de thèses qui précèdent son étude, il privilégie une

pensée parce qu'elle serait, par exemple, celle qui porte à leur puissance maximale les idées auxquelles accorde l'historien créance. Alors que la première exigence est maintenue, c'est évidemment la deuxième qui tombe. Le troisième cas fait tomber les deux. L'historien fait semblant de poursuivre l'examen des philosophies antérieures, mais en réalité il propose un système propre, il fait passer sa pensée dans l'exposition des systèmes étrangers. Lardreau comprend cette troisième modalité comme un « exercice différé de la philosophie »¹ et l'attribue à Deleuze. Or la spécificité de Deleuze consisterait à avoir conçu cet exercice comme une *falsification*². Il ne faut pas comprendre le mot au sens poppérien, mais au sens courant de l'art du faussaire. C'est l'art de rendre indiscernables le modèle et la copie. Dans son intervention à l'occasion de l'hommage à Deleuze du Collège International de Philosophie, Lardreau propose trois exemples de falsification relatifs aux commentaires de Lucrèce, Hume et Nietzsche³ ; dans son opuscule qui reprend cette intervention il en ajoutera deux autres relatifs aux commentaires de Spinoza et Proust⁴.

Aussi Barbara Cassin, expliquant le titre de son livre, *Nos Grecs et leurs modernes*, s'exprime en ces termes. Nous sommes leurs modernes, parce que toute la postérité leur appartient ; mais ils sont à nous, parce que nous nous les approprions. Or ces stratégies d'appropriation seront justement définies comme « falsifications » et « usages de ces falsifications »⁵ et correspondront à Deleuze, Foucault et Derrida. L'opération deleuzienne sera examinée par Francis Wolff qui conclura que ce que Deleuze découvre chez Platon, c'est sa propre relation avec Platon⁶.

Antonioli et Déborah Danowski ne sont pas trop loin d'une telle idée lorsqu'elles conçoivent le travail historiographique deleuzien non comme falsification mais comme fictionnalisation. « Si le texte de Hume est "notre monde", le texte de Deleuze est la science-fiction de ce monde »⁷, écrit Danowski, et Antonioli généralise la perspective

¹ Lardreau, G., « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 61.

² *Ibid.*, p. 62.

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ Lardreau, G., *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, éd. cit., p. 52 et 57.

⁵ Cassin, B., *op. cit.*, « Présentation ».

⁶ Wolff, F., *op. cit.*

⁷ Danowski, D., *op. cit.*, p. 191.

quand elle sous-titre son livre, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, « (Ou de la philosophie comme science-fiction) »¹.

Finalement, c'est une pareille compréhension de l'histoire deleuzienne de la philosophie qui est à l'œuvre derrière certains jeux de mots, comme celui de Pablo Catalán qui, pour prévenir le lecteur qu'il traitera le Bergson de Deleuze et non Bergson en lui-même, se réfère au « deleuzienisme de Bergson »².

b. Le statut de l'objectivité

Cependant, qu'est-ce que Bergson en lui-même ? Comment comprendre une histoire objective de la philosophie dans le cadre d'un perspectivisme ? Le terme *falsification* employé par Cassin et Lardreau a été sélectionné avec précaution : après *Nietzsche et la philosophie*, chez Deleuze, il fonctionne comme critère de vérité. Si la méthode interprétative substitue la question *qui ?* à la question *que ?*, c'est pour montrer qu'un sens prétendument objectif renvoie en réalité à un intérêt particulier qui privilégie ce sens en dépit d'un autre. La métaphilosophie deleuzienne reprendra l'idée dans le cadre de la théorie du concept aussi bien que dans la théorie de la création. D'une part, chaque philosophie constituera sa propre expérience. D'autre part, à chaque philosophie correspondra une histoire de la philosophie reconstruite selon ses propres intérêts. Tel était le cas pour cette histoire de la philosophie intrinsèque et relative à l'œuvre de Deleuze, construite selon les critères de l'immanence ou l'univocité. Du point de vue du présent problème, cela présente deux conséquences importantes. D'un côté, la falsification se révèle comme la seule histoire de la philosophie possible pour une telle conception de la philosophie. Comment se rapporter à la tradition philosophique si ce n'est à partir d'une philosophie ? Comment s'adresser au passé sans en même temps constituer le fait historique ? Or qu'est-ce que cela veut dire que la falsification est la seule histoire de la philosophie *possible* ? Certainement pas qu'une histoire objective est possible et qu'on la rejette. Cela veut dire que même une histoire objective de la philosophie doit être conçue comme une falsification, c'est-à-dire comme orientée selon des intérêts déterminés. Qu'est-

¹ Antonioli, M., *op. cit.*

² Catalán, P., « Le bergsonisme de Gilles Deleuze », article en ligne : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20002001/Catalan.htm>.

ce que l'objectivité sinon l'accord collectif d'une communauté d'interprètes ? En même temps, comment une communauté naît-elle si ce n'est par l'accord collectif autour de certains critères, tels que l'immanence ou l'univocité pour une communauté d'historiens deleuziens ?

Le statut de l'objectivité dans le cadre d'un perspectivisme oblige ainsi à reconsidérer la critique qu'on pourrait adresser à l'historiographie deleuzienne au nom de l'impartialité de l'historien ou de la fidélité par rapport à la source. La source ne serait jamais un original à restituer, mais une copie à constituer. C'est pourquoi on s'est demandé si au moment d'apprécier l'histoire deleuzienne de la philosophie, il ne fallait pas substituer aux valeurs traditionnelles celle de l'utilité ou de l'efficacité. Ainsi Thomas Bénatouil a écrit :

« Cet art des greffes, du collage ou de la mise en scène transforme les auteurs classiques en outils conceptuels sans pour autant les trahir : il ne se pose plus le problème de la fidélité mais celui de la fécondité et de l'efficacité. (...) Ni historien, ni biologiste, ni sage-femme ou faussaire, mais ancien portraitiste passé aux collages cubistes, chirurgien impeccable devenu docteur Frankenstein. »¹

La dernière image est particulièrement adéquate si on se souvient de la déclaration de Deleuze selon laquelle l'histoire de la philosophie consiste à faire à un auteur un enfant monstrueux². C'est effectivement une des propositions qui a habilité le plus la compréhension de l'histoire deleuzienne de la philosophie comme une falsification. Or dans cette même déclaration, il faut apercevoir que l'enfant doit bien être celui de l'auteur. Et nous pouvons observer que Bénatouil distingue le docteur Frankenstein d'un chirurgien impeccable et la transformation de la trahison. C'est qu'en effet, la méthode n'exclut pas les valeurs traditionnelles de l'histoire, mais tout au contraire les suppose. Beaucoup plus importantes que la discussion philosophique de base sur l'objectivité, sont donc toutes les

¹ Bénatouil, Th., *op. cit.*, p. 37.

² « Je m'imaginai arriver dans le dos d'un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux. Que ce soit bien le sien, c'est très important, parce qu'il fallait que l'auteur dise effectivement tout ce que je lui faisais dire. Mais que l'enfant soit monstrueux, c'était nécessaire aussi, parce qu'il fallait passer par toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes qui m'ont fait bien plaisir. » (PP, p. 15.)

indications qui vont dans le sens d'un respect des auteurs commentés. Cela montre que même dans un cadre théorique étranger à la philosophie deleuzienne, la méthode impliquée par sa conception de la philosophie relève de plein droit de l'histoire.

c. Une historiographie classique

Tout d'abord, à maintes reprises, Deleuze soutient que la tâche de l'historien consiste à expliquer ce que le philosophe a dit. « Les philosophes apportent de nouveaux concepts, ils les exposent, mais ils ne disent pas, ou pas complètement les problèmes auxquels ils répondent. (...) L'histoire de la philosophie doit, non pas redire ce que dit un philosophe, mais dire ce qu'il sous-entendait nécessairement, ce qu'il ne disait pas et qui est pourtant présent dans ce qu'il dit. »¹ Ici, on n'échappe pas à la répétition par la création d'une œuvre propre, comme c'était le cas auparavant, au moment de comprendre les images du théâtre, du collage et du portrait. Il s'agit maintenant d'explicitier ce qui dans un auteur se trouve implicite. La mission de l'historien est dans ce sens de déterrer des présupposés, reconstruire des contextes, restituer des interlocuteurs. Deleuze s'exprime avec plus de précision dans un cours de 1981 :

« Spinoza ne le dit jamais, parce qu'il n'a pas besoin de le dire, mais nous, lecteurs on est bien forcés de constater une curieuse harmonie, entre quoi et quoi ? Entre ces trois dimensions de l'individualité et (...) les trois genres de connaissance. (...) J'insiste pour ça, parce que je voudrais aussi que vous en tiriez des règles pour la lecture de tout philosophe. Il ne va pas dire : "remarquez". Ce n'est pas à lui d'expliquer. Encore une fois, j'insiste beaucoup : on ne peut pas faire deux choses à la fois. On ne peut pas à la fois dire quelque chose et expliquer ce qu'on dit. (...) Ce n'est pas Spinoza qui a à expliquer ce que dit Spinoza ; Spinoza, il a à faire mieux, il a à dire quelque chose. (...) Mais nous, dans notre tâche modeste, c'est bien à nous de le dire. »²

Spinoza a à faire mieux : il a à créer des concepts. Or le concept créé, le concept dit, n'est pas nécessairement dans un état d'être compris. C'est là qu'intervient l'historien. Il

¹ *PP*, p. 186.

² Cours à l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis du 17 mars 1981, archives sonores BNF.

n'est pas l'image rétrospective d'un futur créateur ni d'un philosophe en puissance ; il est juste un historien. C'est qu'en fait, l'élaboration d'un système requiert d'un philosophe et d'un commentateur, d'une création des concepts, de la fabrication du matériel, et de sa mise en ordre, sa mise en système.

On dira que l'explicitation de l'implicite, la restitution du sous-entendu est justement l'opportunité pour lire tendancieusement un auteur, pour lui faire dire ce qu'on veut dire. Mais il y a des catégories auxquelles s'attache l'historien pour donner un sens aux textes qu'il commente, comme le *problème*.

« Tout concept, par exemple le concept d'Idée, renvoie à un problème. Le problème, dans ce cas-là, c'est comment sélectionner les prétendants. Si on fait la philosophie abstraitement on ne voit même pas le problème. Mais si on atteint le problème ? Pourquoi il n'est pas *dit* par le philosophe ? Il est bien là dans son œuvre, (...) il crève les yeux en un sens... Parce qu'on ne peut pas faire tout à la fois. Le philosophe a déjà à exposer les concepts qu'il est en train de créer. Il ne peut pas en plus exposer les problèmes (...). Et si vous n'avez pas trouvé le problème auquel un concept répond, tout est abstrait. (...) Faire de l'histoire de la philosophie, c'est restaurer ces problèmes, et du coup découvrir la nouveauté des concepts. Tandis que la mauvaise histoire de la philosophie file les concepts comme s'ils n'étaient pas créés. »¹

La mauvaise histoire de la philosophie, maintenant, n'est pas celle qui se « contente d'agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création », « de nettoyer, de racler des os, comme le critique ou l'historien de notre époque »². Maintenant, la mauvaise histoire, c'est celle qui ne restitue pas les problèmes. La bonne, celle qui remplit l'exigence de Lardreau : être capable de rendre compte de la matérialité de tous les énoncés du système. On insistera en disant que l'historien peut bien inventer ces problèmes. Mais c'est déjà plus difficile : il doit bien rendre compte des énoncés effectifs du système. S'il le fait, l'exigence d'objectivité risque de commencer à se pervertir dans l'imposition d'une interprétation canonique. Or c'est vrai qu'il y a dans le

¹ *ABC*, Lettre H, 42:50. Voir aussi *PP*, p. 186 : « Les philosophes apportent de nouveaux concepts, (...) mais ils ne disent pas (...) les problèmes auxquels ils répondent ».

² *QPh*, p. 80-81.

sommet une espèce de point aveugle par rapport auquel la technique est impuissante et on ne peut qu'invoquer des valeurs spirituelles non moins réelles, telle que cette *décence* dont parlait Heidegger par rapport à l'écoute de l'être¹. C'est exactement ce qu'invoque Deleuze dans un entretien où on l'interroge à propos de son commentaire de Kant :

« Quand on se trouve devant une œuvre d'un tel génie, il ne peut pas être question de dire qu'on n'est pas d'accord. Il faut d'abord savoir admirer ; il faut retrouver les problèmes qu'il pose, sa machinerie à lui. C'est à force d'admiration qu'on retrouve la vraie critique. (...) Il faut remonter jusqu'aux problèmes que pose un auteur de génie, jusqu'à ce qu'il ne dit pas *dans* ce qu'il dit, pour en tirer quelque chose qu'on *lui* doit toujours, *quitte* à se retourner contre lui en même temps. Il faut être inspiré, visité par les génies qu'on dénonce. »²

La déclaration est d'autant plus précieuse que dans une lettre Deleuze confesse que le commentaire de Kant est bien un livre sur un « ennemi »³. Elle remplit rigoureusement la deuxième exigence de Lardreau : l'historien, désintéressé, ne cherche ni à évaluer la vérité du système, ni à promouvoir une thèse.

Il y a finalement une troisième indication – peut-être la plus éloquente parce qu'elle semble prendre à contre-courant toute la théorie de l'histoire de la philosophie précédemment présentée.

« Je n'aime pas les gens qui disent d'une œuvre : “Jusque là ça va, mais ensuite, c'est mauvais, quoique ça redevienne intéressant plus tard...”. Il faut prendre l'œuvre tout entière, la suivre et non la juger, en saisir les bifurcations, les piétinements, les avancements, les trouées, l'accepter, la recevoir tout entière. Sinon, on ne comprend rien. »⁴

En effet, elle s'oppose diamétralement à ce passage de *L'anti-Œdipe* si fidèle à l'image du collage : « Nous refusons le coup du “c'est à prendre ou à laisser” (...). Comme

¹ Heidegger, M., *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Montaigne, 1957.

² *ID*, p. 192.

³ *PP*, p. 14.

⁴ *PP*, p. 118.

si toute grande doctrine n'était pas une *formation combinée*, faite de pièces et de morceaux (...) »¹. Selon un esprit qui rappelle les leçons méthodologiques de Gueroult, Deleuze affirme qu'avant de découper ou de recouper une œuvre, il faut l'apprécier dans sa totalité, qu'avant de la critiquer, il faut l'admirer, avant de l'utiliser, la comprendre. Comment l'histoire de la philosophie pourrait-elle sinon constituer cette lente préparation pour créer des concepts ? Travail préparatoire mais fin en elle-même, l'histoire de la philosophie ne semble pas s'abandonner au profit d'une technique exclusivement productive ; tout au contraire, la création semble l'impliquer comme un moment constitutif.

d. Les deux histoires et les deux règles de la méthode

Historien proprement dit ou portraitiste donc ? Commentateur fidèle ou metteur en scène ? Le problème ne concerne pas tant la périodisation de l'œuvre de Deleuze que le rapport qu'on établit entre les périodes. Laissant de côté une suggestion occasionnelle de diviser l'œuvre en trois périodes – une première période monographique et préparatoire, une deuxième correspondant à la rencontre et la collaboration avec Guattari et une dernière plutôt esthétique –², habituellement on en distingue deux. C'est sans doute parce Deleuze lui-même le proposait : « J'ai donc commencé par l'histoire de la philosophie »³, « Ensuite, j'avais payé mes dettes, (...) et j'ai écrit des livres davantage pour mon compte »⁴. Quelle est la relation entre cette première période consacrée plutôt à l'histoire et la deuxième, période de production d'une œuvre propre ? Celui qui ne considère Deleuze que comme un historien classique, se privera de voir l'originalité de son œuvre et ne prendra la deuxième période que comme un appendice de la première. Tel est le cas de Roberto Machado qui affirme que la philosophie de Deleuze « est moins l'annonce d'une pensée nouvelle qu'une somme de pensées qu'elle met en relation pour exprimer, à un niveau ou à un autre, la différence »⁵. Inversement, celui qui ne voit chez Deleuze que le philosophe créateur d'une philosophie radicalement nouvelle, concevra la période monographique comme une lecture tendancieuse orientée à la conformation de sa propre pensée. C'est le cas de Lardreau, qui

¹ *AO*, p. 140.

² *PP*, p. 185-188.

³ *D*, p. 21.

⁴ *D*, p. 22-23. Voir aussi *ABC*, Lettre H, 31:40.

⁵ Machado, R., *op. cit.*, p. 225.

affirme que la métaphysique et l'ontologie sont la cause finale de l'histoire deleuzienne de la philosophie¹, et que « l'exercice différé » enveloppe une philosophie provisoire, prélude de la « philosophie définitive »². Il y en a finalement qui, voulant éviter les inconvénients d'un extrême comme ceux de l'autre, essayent de faire tenir ensemble l'historien et le philosophe. Ainsi Antonioli comprend la philosophie de Deleuze comme une *rencontre* avec l'histoire de la philosophie qui n'implique ni une période monographique téléologiquement orientée, ni une période postérieure comme synthèse de la précédente. Or c'est peut-être Bénatouil qui exprime le plus clairement les alternatives et la décision de les éviter : « C'est sous l'effet d'une illusion rétrospective qu'on lit la philosophie de Deleuze comme une excroissance de son histoire de la philosophie, ou que l'on considère inversement celle-ci comme une entreprise de falsification ingénieuse couvant secrètement le philosophe Deleuze dans le nid de Spinoza, Hume ou Nietzsche »³. Voilà la raison pour laquelle il faisait coexister le chirurgien impeccable et le docteur Frankenstein. Mais dans quelle mesure cette coexistence est-elle possible ? Dans quel sens disons-nous que le collage ou théâtre de la philosophie suppose une histoire classique ? Comment se concilient l'efficacité et la fidélité ?

Le problème n'a pas de solution si on le pose en termes factuels et quantitatifs. En effet, il est vrai qu'on ne reconnaît pas dans les écrits monographiques le discours d'un historien exclusivement soucieux de l'objectivité et l'impartialité. Cela est très clair lorsque, par exemple, on attribue à Bergson une méthode transcendantale. Mais l'inverse est vrai aussi : l'œuvre propre est traversée de développements proprement historiographiques, tel que ces « notes » qu'annonce l'Avant-propos de *Différence et répétition*, ou les exemples qui scandent l'exposition de *Qu'est-ce que la philosophie ?* On dira que la difficulté réside dans le fait de se donner des unités trop larges telles que les livres. Mais parfois un seul mot suffit pour rendre le discours inassignable. Le terme *devenir*, par exemple, devons-nous le rapporter à Nietzsche, à Héraclite, à la tragédie grecque ou à

¹ Lardreau, G., « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 59-60.

² *Ibid.*, p. 67. C'est aussi la position de Pardo : « Quand Deleuze commence par l'histoire de la philosophie, cela signifie qu'il commence par défaire l'histoire de la philosophie (...); et ses monographies sont des stratégies pour cette déconstruction généalogique. Les monographies ne sont plus donc ce petit exercice sans importance (...), et se transforment en des (...) batailles locales et partiales dans lesquelles on essaye d'arracher des fragments chaque fois plus larges et importants de pensée aux chaînes de l'Histoire de la Philosophie. » (Pardo, J. L., *op. cit.*, p. 16.)

³ Bénatouil, Th., *op. cit.*, p. 36.

Mallarmé¹ ? Ou bien est-ce « du Deleuze », comme on dit ? Cependant, du fait que les textes rendent *effectivement* indiscernables la voix du philosophe et celle de l'historien, les coups de pinceau du portraitiste et la neutralité de l'historien professionnel, il ne faut pas conclure à l'inexistence de ces figures. Tout au contraire, ce que prouve le fait, c'est la *nécessité* de ces figures idéelles. Comment les composantes conceptuelles se mélangeraient-elles si elles ne manifestaient pas une pureté antérieure ? Comment construire le concept de la méthode avec des composantes kantienne et des composantes bergsoniennes si on ne s'est pas abandonné précédemment à une compréhension aussi vierge que possible des philosophies bergsonienne et kantienne ? Peu importe que le mélange se produise déjà dans le commentaire de Bergson ou dans le commentaire de Kant, que Bergson et Kant, dans les monographies respectives, soient déjà des personnages composés par un passage de l'un dans l'autre. Pour que ce passage soit *possible*, pour que le collage connecte *effectivement* les auteurs en question, il faut que dans un temps antérieur non seulement au temps de la rédaction, mais certainement à tout temps, que dans un espace antérieur non seulement à l'espace typographique, mais à tout espace, une détermination de la singularité des composantes ait eu lieu. Les textes de Deleuze sont sans doute quantifiables selon une loi de proportionnalité : les uns seront plus historiographiques, les autres plus philosophiques. Et c'est sans doute cette quantification qui pousse Deleuze et ses commentateurs à diviser l'œuvre en deux. Mais d'un point de vue strictement méthodologique, la distinction qui compte, c'est celle qui différencie idéalement un exercice historique, que par commodité nous appelons *traditionnel*, du collage, portrait ou théâtre philosophique. Cette distinction ne pourra jamais se superposer à aucune périodisation de l'œuvre de Deleuze : aucun texte n'incarnera ces pôles dans leur pureté. Or cela n'implique qu'ils ne soient pas nécessaires pour comprendre une méthode où la détermination de la singularité d'une composante exige le regard objectif et désintéressé de l'historien classique, et la mise en connexion de ces composantes, l'instrumentation d'une histoire expérimentale qui relève déjà de la philosophie.

¹ Ce sont toutes les références rapportées par Villani et Stéfán Leclercq (Sasso, R. et Villani, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, CRHI, Paris, 2003, p. 101).

Conclusion

Qu'est-ce créer des concepts ? Est-ce que cela signifie tout simplement rompre avec une tradition ? Cela entraînerait une atomisation de l'histoire de la philosophie puisque chaque système se refermerait sur lui-même. D'un point de vue strictement méthodologique, c'est-à-dire formel, nous sommes obligés de rejeter une telle conception de la création ; elle se définit plutôt comme un assemblage dont les règles sont la singularisation et la connexion. D'un point historiographique, nous pouvons maintenant confirmer cette conclusion. Au découpage et recouplement des concepts correspond un collage des philosophies de la tradition. L'histoire de la philosophie apporte ainsi une précision méthodologique quant au problème de la création : le matériel auquel a recours le philosophe pour élaborer son système, c'est, certes pas de manière exclusive, puisqu'il peut s'adresser à l'art, aux sciences, mais peut-être de façon prépondérante, l'histoire de sa discipline.

Or à partir du moment où il découpe et recoupe cette histoire, du moment qu'il la considère comme un matériau, donc comme un moyen, peut-on admettre que son activité relève de l'histoire proprement dite ? L'historien, à un certain point, n'est-il pas déterminé par un profond respect qui le fait traiter le passé comme une fin en soi ? Après avoir rappelé que l'objectivité et l'impartialité sont aussi une forme d'appropriation de l'histoire, nous avons montré comment, même en abandonnant les présupposés du perspectivisme et en adoptant ceux d'une historiographie classique, l'histoire deleuzienne de la philosophie, loin de récuser les valeurs traditionnelles, les implique. Ce n'est pas seulement à cause de ce que dit Gueroult : « La condition (...) d'une activité valable et efficace, c'est que le philosophe et l'historien ne se fassent pas réciproquement trop de tort »¹. C'est qu'il n'est pas possible de nouer deux concepts sans admettre, à un moment de la méthode, peut-être antérieur à ces concepts, peut-être relatif aux composantes de ceux concepts, peut-être antérieur à toute expression, la saisie de ces concepts ou de leurs composantes dans leur « état de nature ». C'est ainsi que l'histoire conserve son nom, qu'il est bien légitime d'affirmer que la conception de la philosophie de Deleuze implique une histoire de la philosophie, et c'est ainsi que la possibilité des redéfinitions, reformulations et

¹ Gueroult, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, éd. cit., p. 33.

resignifications se justifie : parce que l'histoire de la philosophie montre que la création pose en même temps une rupture et une continuité avec la tradition.

Peut-être qu'à chaque histoire constituante de la philosophie correspond une histoire constituée. Peut-être qu'à la conception de l'histoire de la philosophie comme collage ou théâtre correspond cette histoire intrinsèque et relative à la philosophie deleuzienne, celle qui selon le critère de l'immanence ou l'univocité, détermine deux lignées, celle des précurseurs et celle des ennemis. Peut-être que l'historiographie classique nous rapproche de cette histoire prétendument absolue à partir de laquelle tout ce qu'on peut affirmer c'est la succession sans ordre ni loi des systèmes dont chacun reconstruit à sa façon l'histoire de la philosophie. Il serait bien cohérent que Deleuze forge une méthode historiographique destinée à la construction de sa propre histoire. En fait, la cohérence déborde l'histoire construite et l'histoire constructrice. Elle concerne les aspects formel et matériel de la méthode, et la théorie de la création comme un tout avec la théorie des éléments. Le concept comme multiplicité et le système comme agencement sont ce qui se construit par découpage et recouplement. Et enfin, c'est toute une ontologie dont les principes sont la connexion et l'hétérogénéité ce qui est présupposé par la théorie des éléments et la théorie de la création. Il faut donc bien admettre que même au moment où la métaphilosophie deleuzienne est le plus proche de retrouver une unité de la tradition, d'un point de vue performatif, du point de vue de ce qu'elle fait et non de ce qu'elle dit, elle se sépare de cette tradition en la fragmentant à nouveau. L'histoire de la philosophie est effectivement le moment de la théorie de la création où on comprend le mieux la nature de la nouvelle unité : chaque philosophie se rapporte à son passé parce qu'elle implique l'appropriation de l'histoire de la discipline. Or si cela est bien valable pour toute philosophie, pouvons-nous concevoir cette appropriation – le terme est peut-être déjà abusif – comme un collage ou théâtre ? Selon toutes les équivalences que l'on vient de tracer, il est clair que cela ne s'applique qu'à la philosophie deleuzienne. C'est en fait la marque de son originalité. Qui d'autre a conçu l'histoire de la philosophie comme un théâtre ? Nietzsche ? Plutôt le Nietzsche de Deleuze. Le point où la métaphilosophie devient originale, c'est-à-dire une vraie création de concepts, le point où elle fait ce qu'elle dit, c'est le point où elle doit abandonner sa prétention à décrire le fonctionnement de toute philosophie. C'est le point où elle se sépare de la tradition et où elle suggère que toute philosophie fait de même. À

chaque niveau d'analyse, correspond donc une réponse différente. 1) L'histoire de la philosophie n'est pas un milieu homogène, parce que toute philosophie est singulière. 2) Elle n'est pas une série de ruptures, cependant, parce que toute philosophie reconstruit l'histoire de la discipline. 3) Or chaque philosophie la reconstruit à sa façon – dialectiquement, comme destruction de l'ontologie ou comme théâtre de la philosophie. Tout de même, il y a deux frontières qui semblent infranchissables, deux axes asymptotiques : celui au-delà duquel la philosophie est tout simplement une, et celui au-delà duquel chaque système est imperméablement renfermé sur soi.

CHAPITRE VI

LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE

1. Philosophie du langage et philosophie de l'art littéraire

Méthode et histoire de la philosophie constituent la forme et la matière de la création. Cependant, elles ne l'épuisent pas parce que celle-ci relève d'instruments encore non examinés : les mots. En effet, la création de concepts se déploie dans le milieu de la langue et en ayant recours à tout un ensemble de stratégies discursives qui doivent compléter la théorie de la création. Comment la création de concepts met-elle en jeu une activité linguistique ? Et comment cette activité contribue-t-elle à caractériser une création qui s'est définie déjà comme la singularisation et la connexion de composantes conceptuelles qui procèdent de la tradition ? L'appartenance à la langue, voire au langage d'une tradition, au jargon d'une discipline, n'entrave-t-elle pas le procès d'invention ? Et inversement, la communauté linguistique, le fait de partager une même langue ou discours, ne sont-ils pas un des plus forts critères d'identité, de sorte qu'une rupture de ce genre impliquerait l'émiettement de la tradition ? D'autre part, nous nous approchons plus que jamais du soupçon d'esthétisme : la philosophie, création de concepts au moyen de personnages de théâtre, impliquerait un travail littéraire. Ne serait-elle une branche de la

littérature fantastique, comme le voulait Borges¹ ? C'est bien ce qu'anticipe l'Avant-propos de *Différence et répétition* : « Un livre de philosophie doit être pour une part une espèce très particulière de roman policier, pour une autre part une sorte de science-fiction »². De même que l'histoire de la philosophie que reconstruit Deleuze ne peut se comprendre sans s'adresser à la philosophie de l'histoire, pour comprendre la théorie du discours philosophique, il faut commencer par une étude de la philosophie du langage et de la littérature.

a. Les postulats de la linguistique

La philosophie du langage de Deleuze se cristallise dans le quatrième chapitre de *Mille plateaux*, « Les postulats de la linguistique ». Le chapitre se divise en quatre sections, chacune d'entre elles portant un titre au conditionnel qui introduit dans le texte la voix de l'interlocuteur avec lequel on discute – la linguistique. Le premier affirme : « Le langage serait informatif, et communicatif »³. Le lecteur déduit donc que Deleuze et Guattari soutiennent la négation de la thèse. Or si le langage ne représente pas, ne signifie pas, que fait-il ? D'une certaine façon la question contient déjà la réponse : il *fait*. Le langage ne serait ni informatif ni communicatif, mais performatif. D'une façon spécifique tout de même : « La maîtresse ne s'informe pas quand elle interroge un élève, pas plus qu'elle n'informe quand elle enseigne une règle de grammaire ou de calcul. Elle "enseigne", elle donne des ordres, elle commande. (...) L'unité élémentaire du langage – l'énoncé –, c'est le mot d'ordre. »⁴ Le langage ne serait pas communicatif, mais pas non plus simplement performatif : il serait instrument de mise en ordre. Or quand Deleuze et Guattari demandent quelle est l'extension du mot d'ordre pour savoir en particulier si on peut le considérer comme coextensif au langage, ils renvoient aux travaux de J. L. Austin⁵. Nonobstant, une

¹ Borges, J. L., *Ficciones*, in *Obras completas*, t. I, éd. cit., p. 436 ; Borges, J. L. et Ferrari, O., *Diálogos*, Barcelone, Seix Barral, 1992, p. 206.

² *DR*, p. 3.

³ *MP*, p. 95.

⁴ *Ibid.*

⁵ « Les thèses célèbres d'Austin montrent bien qu'il n'y a pas seulement, entre l'action et la parole, des rapports extrinsèques divers tels qu'un énoncé peut décrire une action sur un mode indicatif, ou bien la provoquer sur un mode impératif, etc. Il y a aussi des rapports intrinsèques entre la parole et certaines actions qu'on accomplit en les disant (le performatif : je jure en disant "je le jure"), et plus généralement entre la parole et certaines actions qu'on accomplit en parlant (l'illocutoire : j'interroge en disant "est-ce que... ?", je promets en disant "je t'aime...", je commande en employant l'impératif..., etc.). » (*MP*, p. 98.)

différence fondamentale distingue les deux conceptions de la performativité. Nous savons que l'énoncé fonctionne comme mise en ordre, mais qu'est-ce que cet ordre et à quoi s'applique-t-il ?

« Il semble que ces actes se définissent par l'ensemble de *transformations incorporelles* ayant cours dans une société donnée, et qui s'attribuent aux corps de cette société. Nous pouvons donner au mot "corps" le sens le plus général (il y a des corps moraux, les âmes sont des corps, etc.) ; nous devons cependant distinguer les actions et passions qui affectent ces corps, et les actes, qui n'en sont que des attributs non corporels (...) Les corps ont un âge, une maturation, un vieillissement ; mais le majorat, la retraite, telle catégorie d'âge, sont des transformations incorporelles qui s'attribuent immédiatement aux corps (...). »¹

Les activités considérées par Austin – parler, léguer, baptiser² – semblent s'éloigner. Mais nous ne sommes pas plus proches d'une pragmatique comme celle de Gorgias où les mots sont considérés comme des particules qui, pénétrant les corps, les persuadent, à la façon d'une drogue, des plus dédaignables entreprises³. Il s'agit bien de transformations *incorporelles*. Or qu'est-ce qu'une transformation qui tout en se disant des corps n'est pas elle-même corporelle, une organisation qui ne doit pas se confondre avec une production ? La théorie des éléments l'a établi par rapport au concept : une constitution. Le langage n'informe, ni communique l'expérience, mais la constitue. Et de même que le concept, il ne constitue que sa dimension virtuelle : « Quand le couteau entre dans la chair, quand l'aliment ou le poison se répand dans le corps, quand la goutte de vin est versée dans l'eau, il y a *mélange de corps* ; mais les énoncés "le couteau coupe la chair", "je mange", "l'eau rougit", expriment des *transformations incorporelles* d'une tout autre nature (événements) »⁴. En même temps que nous comprenons la spécificité de la pragmatique de Deleuze et Guattari par rapport à celle d'Austin, nous découvrons donc l'identité entre le concept et le mot. De même que le concept, le mot semble détenir la capacité de constituer la dimension virtuelle du réel. Dans le cadre de la philosophie du langage, Deleuze et

¹ MP, p. 102.

² Austin, J. L., *Quand dire, c'est faire*, Deuxième conférence, Paris, Seuil, 1991.

³ Gorgias, *Éloge d'Hélène*, in Dumont, J.-P., *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991, p. 711-713.

⁴ MP, p. 109.

Guattari appelleront cette constitution une *intervention* : « En exprimant l'attribut non corporel, et du même coup en l'attribuant au corps, on ne représente pas, on ne réfère pas, on *intervient* en quelque sorte, et c'est un acte de langage »¹. C'est sans doute pour insister sur la réalité de l'esprit et sur la force du langage. Mais à la limite, si on substitue un *môt d'ordre* à l'énoncé comme unité élémentaire du langage, c'est parce que le commandement n'est qu'un cas d'une fonction plus large, celle qui consiste à ordonner le réel. D'où l'identité avec le concept : donner de la consistance au virtuel, cela ne consisterait-il pas à chercher un peu d'ordre pour nous protéger du chaos² ? La philosophie manifeste ainsi une nature linguistique qui suggère déjà qu'à une variation conceptuelle correspondra inévitablement une variation discursive.

Le deuxième postulat affirme : « Il y aurait une machine abstraite de la langue, qui ne ferait appel à aucun facteur "extrinsèque" »³. À partir du moment où on ne privilégie plus la fonction représentative ou significative de la parole, le langage passe pour être considéré comme une pratique parmi d'autres. C'est pourquoi la deuxième thèse de Deleuze et Guattari travaille contre une linguistique qui essaierait d'isoler la langue des forces politiques, économiques, sociales qui ne coexisteraient pas seulement avec elle, mais qui seraient responsables aussi bien de ses transformations que de leur absence. Selon le titre de la section, ces forces seraient extrinsèques à la langue. En revanche, Deleuze et Guattari les considèrent comme intrinsèques : « *Si la pragmatique externe des facteurs non linguistiques doit être prise en considération, c'est parce que la linguistique elle-même n'est pas séparable d'une pragmatique interne qui concerne ces propres facteurs* »⁴. Présupposant les données de la première section, la deuxième explicite la perspective de la nouvelle linguistique : s'il ne s'agit pas d'une sémantique, mais d'une pragmatique, ce n'est pas seulement parce que la langue sera considérée comme une activité, mais aussi parce qu'elle le sera au sein de beaucoup d'autres.

¹ *MP*, p. 110.

² *QPh*, p. 189.

³ *MP*, p. 109.

⁴ *MP*, p. 115.

« Il y aurait des constantes ou des universaux de la langue, qui permettraient de définir celle-ci comme un système homogène »¹, c'est le titre de la troisième section et l'énonciation du troisième postulat. Il interroge la structure de la langue. S'agit-il d'un système homogène ou hétérogène ? Le début de la section explique pourquoi, dans le cadre de la linguistique classique, elle *doit* être un système homogène : s'il n'en était pas ainsi, la discipline ne se constituerait pas comme science : « La question des invariants structuraux (...) est essentielle pour la linguistique. C'est la condition sous laquelle la linguistique peut se réclamer d'une pure scientificité, rien que de la science..., à l'abri de tout facteur prétendu extérieur ou pragmatique »². Subrepticement, il confirme la thèse de Bergson selon laquelle il n'y a de science que si on immobilise, homogénéise et limite l'objet. Et il est vrai que Saussure se lance dans ces opérations quand au sein du langage « multiforme et hétéroclite »³, il essaye de déterminer un objet de connaissance invariable. De même que dans les cas précédents, l'emploi du conditionnel anticipe la position de Deleuze et Guattari : la langue ne sera pas un système homogène, ni se définira par constantes ou universaux. Il s'agit, au fond, d'un problème transcendantal, du problème de la construction du plan transcendantal face à un fait particulier. Et voilà ce que semblent affirmer Deleuze et Guattari : si partout on observe une variation, si les langues sont en fait en mouvement permanent et mutation constante, pourquoi expulser la variation du champ des conditions de possibilité ? « Dans une même journée, un individu passe constamment d'une langue à autre. Successivement, il parlera comme "un père doit le faire", puis comme un patron ; à l'aimée, il parlera une langue puérilisée ; s'endormant il s'enfonce dans un discours onirique, et brusquement il revient à une langue professionnelle quand le téléphone sonne. »⁴ Justement parce que c'est ce qui arrive *de fait*, Deleuze et Guattari, après William Labov, vont affirmer : « C'est la variation elle-même qui est systématique »⁵.

¹ *MP*, p. 116.

² *Ibid.*

³ Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1922, p. 25.

⁴ *MP*, p. 119.

⁵ *MP*, p. 118. L'usage que Deleuze et Guattari font des thèses d'Austin se rapproche de diverses façons de la polémique de Derrida avec John R. Searle vers la fin des années 1970. De même que Deleuze et Guattari, Derrida interroge la façon dont on construit un champ transcendantal d'analyse face à un phénomène donné – ici, l'énoncé performatif : « Je pense que la théorie des *speech acts* est, en son fond et pour ce qui y est le plus fécond, le plus rigoureux, le plus intéressant (...), une théorie du droit, de la convention, de la morale politique, de la politique comme morale. Elle décrit (dans la meilleure tradition kantienne, Austin le reconnaît quelque part) les conditions pures d'un discours éthico-politique, dans ce qui lie son intentionnalité à une conventionalité où à une règle. » (Derrida, J., « Limited Inc, a b c... », in *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1980, p. 180.) Derrida, cependant, se méfie beaucoup plus que Deleuze du terme *transcendantal*. Mais au fond, c'est

En signalant l'importance des constantes et invariants pour la linguistique, le troisième postulat annonce le problème du quatrième : sous quelles conditions une science linguistique est-elle possible ? « On ne pourrait étudier scientifiquement la langue que sous les conditions d'une langue majeure ou standard. »¹ Or si pour Deleuze et Guattari la langue est en perpétuelle variation et, en même temps, la science se constitue comme telle grâce à la détermination de constantes, dans le cas où ils prétendent encore à une scientificité de la linguistique, on doit s'attendre à une reformulation de la notion de science. C'est à quoi s'emploie la quatrième section, éminemment épistémologique. La linguistique sera définie selon un nouveau concept de science, ce qui du coup va permettre, d'un côté, d'assigner une portée politique à la discipline, et de l'autre, de rectifier la nature de son vieil objet, la langue. En effet, étant donnée sa tendance à l'uniformisation, la

parce que, à l'instar de Deleuze, il ne se réfère pas au domaine des « conditions pures » sans en reformuler la notion. « Il ne s'agit pas pour moi de renverser simplement l'ordre de dépendance logique. Un acte "standard" dépend autant de la possibilité d'être répété, donc éventuellement mimé, feint, cité, joué, simulé, parasité, etc., que cette dernière possibilité dépend de la possibilité dite opposée. Et toutes deux "dépendent" de la structure d'itérabilité qui, une fois de plus, vient brouiller la simplicité des oppositions, des distinctions alternatives. (...) Telle est la loi de l'itérabilité. Cela ne veut pas dire que cette loi ait elle-même la simplicité d'un principe logique ou transcendantal. On ne peut même pas parler à son sujet de fondement ou de radicalité, dans le sens philosophiquement traditionnel. » (*Ibid.*, p. 171.) Derrida questionne donc en même temps les conditions qu'établit Austin pour rendre compte de l'énoncé performatif et le statut transcendantal des conditions. C'est qu'en effet, si les nouvelles conditions étaient considérées comme transcendantales au sens de fondements, Derrida n'échapperait pas à sa propre critique. Or quelle est celle-ci ? De même que Deleuze et Guattari, Derrida s'intéresse au performatif dans sa capacité à exprimer l'événement. « On dit classiquement que le performatif produit des événements – je fais ce que je dis, j'ouvre la séance si je suis président de la séance, je produis l'événement dont je parle. En général, on lie donc la possibilité de l'événement produit à une initiative performative, à une responsabilité performative. » (Derrida, J., et Nancy, J.-L., « Responsabilité-Du sens à venir », in Guibal, F., et Martin, J.-C., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004, p. 178.) Mais étant donnée la définition derridienne de l'événement, il se trouve que les conditions établies par Austin sont absolument irrecevables : « Dans la mesure où il y a une telle responsabilité performative, l'événement en question est neutralisé, immédiatement amorti. Je ne dis pas qu'il ne se passe rien, mais il se passe quelque chose de programmable, prévisible, sous contrôle, conditionné par les conventions. » (*Ibid.*) Effectivement, à partir du moment où on détermine l'instance énonciative comme un sujet conscient pleinement responsable de ce qu'il dit, comment un événement, c'est-à-dire quelque chose de complètement inattendu, pourrait-il advenir ? Aussi bien Deleuze que Derrida donc, l'un sous la forme de l'appropriation, l'autre sous la forme de la polémique, vont questionner la façon dont on conçoit les conditions de possibilité de l'énonciation de l'événement dans le cas du performatif. Le plus net indice, c'est qu'à la forme grammaticale proposée par Austin dans sa cinquième conférence comme critère pour distinguer le performatif du constatif (première personne du singulier au présent de l'indicatif de la voix active), forme que, certes, il va plus tard rejeter, tous les deux vont substituer une nouvelle forme : article neutre, nom propre et verbe à l'infinitif dans le cas de Deleuze, où « le verbe à l'infinitif n'est nullement indéterminé », mais exprime « le temps de l'événement pur », et où « le nom propre n'est nullement indicateur d'un sujet » (*MP*, p. 322) ; la promesse, par exemple, dans le cas de Derrida. « Dès que j'ouvre la bouche, j'ai déjà promis, ou plutôt, plus tôt, la promesse a saisi le je qui promet de parler à l'autre, de dire quelque chose, d'affirmer ou de confirmer par la parole – au moins ceci, à l'extrême limite : qu'il faudrait se taire, et taire ce qu'on ne peut dire. (...) Voilà qui paraît impossible, diraient tels théoriciens des *speech acts* : comme tout performatif authentique, une promesse doit se faire au présent, à la première personne (...) par qui doit pouvoir dire *je* ou *nous*, ici maintenant... » (Derrida, J., « Comment ne pas parler. Dénégations », in *Psyché. Inventions de l'autre II*, Paris, Galilée, 2003, p. 156.) On voit bien comment dans les deux cas, en fonction de ce qu'on veut exprimer, c'est-à-dire de l'événement, on questionne la temporalité et le caractère subjectif de l'instance énonciative de l'énoncé performatif.

¹ *MP*, p. 127.

linguistique est considérée par Deleuze et Guattari comme une alliée de l'organisation étatique :

« Le modèle scientifique par lequel la langue devient objet d'étude ne fait qu'un avec un modèle politique par lequel la langue est pour son compte homogénéisée, centralisée, standardisée, langue de pouvoir, majeure ou dominante. Le linguiste a beau se réclamer de la science, rien d'autre que la science pure, ce ne serait pas la première fois que l'ordre de la science viendrait garantir les exigences d'un autre ordre. »¹

La deuxième phrase permet de remarquer qu'il ne s'agit pas tant de politiser la science, que de montrer comment elle est toujours déjà politisée. C'est une dénonciation d'ingénuité plutôt qu'un programme d'action. La linguistique de départ serait aussi politisée que celle d'arrivée, mais dans une autre direction. Dans laquelle ? Dans celle de l'administration étatique. En effet, pour constituer un peuple, il faut délimiter un territoire, construire une histoire, uniformiser une langue, parmi plusieurs choses. À cette fin, l'État a besoin d'organismes et institutions, mais de certains intangibles aussi, théories et savoirs. La linguistique classique serait ainsi chargée de la standardisation de la langue, de la constitution d'une *langue majeure*.

Que signifie cette expression présente déjà dans le titre, et comment s'oppose-t-elle à celle d'une langue « mineure » ?

« Minorité et majorité ne s'opposent pas d'une manière seulement quantitative. Majorité implique une constante, d'expression ou de contenu, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle s'évalue. Supposons que la constante ou l'étalon soit Homme-blanc-mâle-adulte-habitant des villes-parlant une langue standard-européen-hétérosexuel quelconque (...). Il est évident que "l'homme" a la majorité, même s'il est moins nombreux que les moustiques, les enfants, les femmes, les Noirs, les paysans, les homosexuels..., etc. (...) La majorité suppose un état de pouvoir et de domination, et non l'inverse. Elle suppose le mètre-étalon et non l'inverse. »²

¹ *Ibid.*

² *MP*, p. 133.

Ce qui est majeur ne correspond pas nécessairement à la majorité et, en tout cas, la correspondance sera contingente. Il s'agit de concepts d'ordre politique et non numérique ; ils renvoient à une différence de pouvoir et non de quantité. Cette différence est celle qui sépare la norme de sa déviation, le normal du pathologique. D'autre part, la citation montre aussi comment l'opération de normalisation de la langue fait partie d'un projet plus large, celui d'une normalisation de la population, d'une attribution d'identité : « homme-blanc-mâle... ». À cet homme correspondra une langue officielle, reconnue par l'État dont il fait partie. La langue majeure est donc la langue dominante, la langue officielle ; les langues mineures seront ses mutations et modifications, jargons ou patois.

Or faut-il alors distinguer deux types de langues, majeures et mineures ? La réponse de Deleuze et Guattari est négative à cause de deux arguments inverses et complémentaires. D'un côté, une langue mineure n'échappe pas aux conditions d'un traitement qui en dégagerait constantes et universaux : le *Black-English* a une grammaire propre, de même que le jargon le plus codé d'un groupe d'adolescents accumule des règles d'emploi qui vont servir de critère d'inclusion et d'exclusion. « Mais il semble que l'argument contraire vaut davantage encore : plus une langue a ou acquiert les caractères d'une langue majeure, plus elle est travaillée par des variations continues qui la transposent en "mineure". »¹ L'argument est contraire parce qu'il montre comment, ainsi qu'un dialecte tend à son homogénéisation, une langue officielle tend à la variation. Ensuite, il vaut davantage parce qu'il implique une proportionnalité qui établit une loi d'accélération : plus grand est le coefficient de majorité, plus aiguë est la tendance à la minorisation. Finalement, il est complémentaire parce que les deux arguments pris ensemble démontrent que *majeur* et *mineur* ne caractérisent pas deux sortes de langues, mais deux « usages ou fonctions » de la langue².

Cependant *usage* n'équivaut pas à *fonction*. Si la distinction entre majeur et mineur traverse un moment apparemment scientifique, « purement » scientifique, destiné justement à déterminer les deux fonctions, nous savons que l'épistémologie des auteurs n'admet pas une science pure, celle-ci étant toujours, non nécessairement subordonnée, mais connectée, liée, alliée à d'autres ordres. Ainsi s'ouvre donc toute la dimension éthico-politique de la question. *Comment employer la langue*, c'est le problème posé par une linguistique qui a

¹ *MP*, p. 130.

² *MP*, p. 131.

auparavant établi que la science n'est pas pure ou neutre, mais intéressée. *Qu'est-ce que la linguistique veut et quelle linguistique vouloir*, telles sont les interrogations de la quatrième section, certainement épistémologique, mais d'une épistémologie qui prétend signaler la connexion entre science et pouvoir.

Comment les auteurs répondent-ils à cette double interrogation ? Ce que veut la linguistique classique, c'est la standardisation de la langue, la constitution d'une langue majeure. Quelle linguistique vouloir ? Celle qui révèle, tout d'abord, que le langage est constitutif, que sa fonction n'est pas la communication, mais la mise en ordre. Cela dit, il s'agit de sélectionner les ordres. Lequel choisir ? Non seulement celui qui rend compte, au niveau théorique, de la variabilité de la langue, mais celui qui, au niveau pratique, respecte la diversité linguistique. On remarque alors que le projet politique joue simultanément sur deux dimensions – pratique et théorique, linguistique et métalinguistique – mais accrochées l'une à l'autre. D'un côté, on affirme que le langage est constitutif et que c'est là que réside sa puissance politique. Mais cette affirmation, à son tour, ne s'énonce pas du point de vue d'un métalangage qui serait indifférent à cette fonction et politiquement neutre. Cette affirmation est en elle-même la constitution d'une autre image du langage, toujours orientée suivant des intérêts pratiques. Lorsqu'on soutient que le langage a une fonction constitutive, on ne laisse pas de constituer le langage en l'affirmant. La puissance politique doit ainsi être assignée tant au langage qu'à la linguistique en tant que pratique linguistique en elle-même. Si la philosophie du langage concerne surtout le deuxième aspect, la philosophie de la littérature s'adresse plutôt au premier. Elle prétend indiquer quelles pratiques langagières, la science linguistique mise de côté, sont particulièrement efficaces pour mettre la langue en variation, quels usages de la langue conduisent à un mode mineur.

b. La littérature comme langue dans la langue

Si selon la philosophie du langage c'est la langue dans sa totalité qui est en variation continue de façon spontanée, il y a une figure qui semble s'approprier le procès, l'encourager, faire de celui-ci son activité propre : c'est l'écrivain ou poète. La littérature se présente d'abord comme une mise en variation de la langue, comme une utilisation singulière. C'est en ce sens que la troisième section du chapitre de *Mille plateaux* affirme que la littérature est une « langue dans la langue ». Comment comprendre cette thèse ?

« Nous citons une fois de plus Kafka, Beckett, Gherasim Luca, Jean-Luc Godard... On remarque qu'ils sont plus ou moins dans la situation d'un bilinguisme : Kafka Juif tchèque écrivant en allemand, Beckett Irlandais écrivant à la fois en anglais et en français, Luca d'origine roumaine, Godard et sa volonté d'être suisse. Mais ce n'est qu'une occurrence, une occasion, et l'occasion peut être trouvée ailleurs. (...) Quand on fait subir aux éléments linguistiques un traitement de variation continue, quand on introduit dans le langage une pragmatique interne, on est forcément amenés à traiter de la même façon des éléments non linguistiques, gestes, instruments, comme si les deux aspects de la pragmatique se rejoignent, sur la même ligne de variation, dans le même continuum »¹.

Ce passage révèle comment la littérature, pour Deleuze et Guattari, représente une mise en variation de la langue, la construction d'une langue dans la langue. Il ne s'agit pas du tchèque, de l'allemand, de l'irlandais ou du français, mais d'une langue majeure et d'une langue mineure. C'est en ce sens que le bilinguisme n'est qu'une *occasion* pour la création littéraire, comme il peut y en avoir autres. À plusieurs reprises, Deleuze renverra à la thèse de Proust qui affirmait que les chefs d'œuvres sont écrits dans une sorte de langue étrangère². Mais il la fera sienne en assimilant la langue étrangère à la langue mineure et la langue mère à la langue majeure. Écrire sera mettre la langue en variation, conduire la langue majeure vers sa forme mineure, introduire des différences dans une langue officielle. C'est à l'aide de ce schéma que Deleuze analysera plusieurs procédés concrets utilisés pour mettre la langue en variation : le « mot-passion » et le « mot-action » d'Artaud³, les différents types de mots ésotériques de Lewis Carroll⁴, les répétitions de mots de Roussel et Péguy⁵, mais surtout la formule de Bartleby. « On dirait d'abord que la formule est comme la mauvaise traduction d'une langue étrangère. (...) Peut-être est-ce elle qui creuse dans la langue une sorte de langue étrangère. »⁶

Or est-ce la même chose de mettre la langue en variation et de créer une langue dans la langue ? Est-ce une équivalence légitime ? Deleuze et Guattari appuient cette thèse sur les analyses de Louis Hjelmslev : « Les lignes de changement ou de création font partie de

¹ *MP*, p. 123-124.

² *MP*, p. 124, par exemple.

³ *LS*, p. 110.

⁴ *LS*, p. 58-59.

⁵ *DR*, p. 34.

⁶ *CC*, p. 92.

la machine abstraite, pleinement et directement. Hjelmslev remarquait qu'une langue comporte nécessairement des possibilités inexploitées, et que la machine abstraite doit comprendre ces possibilités ou potentialités. »¹ Mais cette même phrase montre qu'il s'agit d'un changement dans la langue et non d'un passage à une autre langue. Quand est-ce que cela se produit ? Selon Hjelmslev, c'est la structure qui détermine l'identité d'une langue et sa différence avec les autres. La structure se définit par le nombre d'éléments et les possibilités de leurs combinaisons². N'importe quelle combinaison de lettres ne forme pas une syllabe possible, et n'importe quelle combinaison de syllabes ne forme pas un signe possible. Chaque niveau possède des règles précises et l'ensemble des règles est ce que l'on appelle la *structure*. Certes, Deleuze et Guattari ont raison de signaler que les combinaisons possibles débordent les combinaisons réelles et qu'en ce sens, toute langue compte avec des possibilités inexploitées. Mais à cause de ce décalage, Hjelmslev va distinguer le concept d'*usage* de celui de structure³. L'exploitation de nouvelles possibilités – qui s'étend jusqu'à l'invention de mots⁴ et qui inclut les procédés littéraires examinés par Deleuze et Guattari – correspond à une différence d'usage et non de structure. « C'est donc la structure de la langue et elle seule qui conditionne l'identité et la constance d'une langue. (...) Sans ce critère on devrait seulement constater que la langue se modifie sans cesse, et qu'au réveil nous trouvons une langue autre que celle de la veille. »⁵ Quand Deleuze et Guattari affirment donc que « dans une même journée, un individu passe constamment d'une langue à autre »⁶, parlant successivement comme un père, un patron et un amant, ils sont clairement en train d'abandonner le critère de Hjelmslev pour des raisons qui tiennent à leur ontologie. En considérant la variation d'usage comme variation structurelle, ils parviennent à mettre en jeu l'identité de la langue et à affirmer que ce qui se crée, au sein d'une langue, c'est une langue autre.

¹ *MP*, p. 25.

² Hjelmslev, L., *Le langage*, Gallimard, Paris, p. 59.

³ *Ibid*, p. 61.

⁴ *Ibid*, p. 63.

⁵ *Ibid*, p. 61-62.

⁶ *MP*, p. 119.

c. Fonctions politiques de la littérature

Mettre la langue en variation, construire une langue étrangère dans la langue, le *style* n'est pas autre chose. « Ce qu'on appelle style, qui peut être la chose la plus naturelle du monde, c'est précisément le procédé d'une variation continue. »¹ Or à partir de cette conception, Deleuze déduira une fonction politique de la littérature. Comment le fait-il ? Une langue ne devient pas spontanément standard ou majeure. Sa nature spontanée consiste plutôt dans le mouvement, la variation, la différenciation. Si elle se stabilise comme langue majeure, c'est parce qu'un agent politique – l'État – y a intérêt. Or à partir du moment où la langue majeure est le produit d'une force politique, sa mise en variation sera le produit d'une force contraire, mais de même nature. C'est donc parce que Deleuze pense la standardisation relativement à l'État, et parce qu'il conçoit le style comme l'opération littéraire d'une mise en variation de la langue, qu'il affirmera souvent : « Le style, c'est de la politique »².

L'activité littéraire ne mène pas une bataille seulement contre le troisième postulat de la linguistique selon lequel la langue serait un système homogène, mais également contre le premier, selon lequel le langage serait informatif. Introduire une « pragmatique interne »³ dans le langage, qu'est-ce que cela veut dire ? Aussi bien dans *Mille plateaux* que dans *Critique et clinique* ou dans le livre sur Kafka, Deleuze dira à chaque fois que quand lorsque la langue est mise en variation, c'est tout le langage qui tend vers sa limite. « C'est comme si trois opérations s'enchaînaient : un certain traitement de la langue ; le résultat de ce traitement, qui tend à constituer dans la langue une langue originale ; et l'effet, qui consiste à entraîner tout le langage, à le faire fuir, à le pousser à sa limite propre pour en découvrir le Dehors, silence ou musique. »⁴ Quand la littérature fait naître une langue dans la langue, le langage tout entier tend vers sa limite. Quelle est cette limite ? C'est celle qu'établit le premier postulat : la communication, la signification, la désignation. La parole devient une activité parmi les autres, voilà quel est le sens d'insérer une pragmatique interne à la langue et de faire un usage non signifiant de celle-ci, de traiter les éléments linguistiques comme des éléments non linguistiques, gestes ou instruments. Quand Deleuze

¹ *MP*, p. 123.

² *ID*, p. 397. Voir aussi p. 354.

³ *MP*, p. 115, 124.

⁴ *CC*, p. 93-94. Voir aussi p. 73 ; *MP*, p. 137 ; *K*, p. 49.

affirme que l'écrivain fait bégayer, murmurer ou piauler la langue¹, il indique qu'elle est devenue une forme d'expression non significative. Il ne s'agit pas sans doute d'un bégaiement au sens littéral, d'une répétition des syllabes tout au long de la page. Mais il ne s'agit pas non plus d'une métaphore : c'est, non pas ce que l'écrivain dit, mais ce qu'il fait – ce qu'il fait lorsqu'il dit. Qu'en est-il, ensuite, du statut du silence ? Comment peut-il s'identifier à la musique, alors qu'il est plutôt son contraire ? Même si Deleuze parle d'un dehors, la limite qu'il trace dans ce cas est intérieure au langage. C'est la limite qui sépare la fonction significative de la fonction performative. La musique se confond avec le silence, non parce qu'elle serait extralinguistique, mais parce que la parole devient une expression non référentielle, parce que le langage, précédemment, a été identifié avec la communication.

Lorsque Todorov fait le commentaire des *Illuminations*, il arrive à la même conclusion : « Rimbaud a découvert le langage dans son (dis)fonctionnement autonome, libéré de ses obligations expressive et représentative, où l'initiative est réellement cédée aux mots ; il a trouvé, c'est-à-dire inventé, une langue »². Tout d'abord, Todorov réfute quatre lectures de l'œuvre de Rimbaud qui prétendent résoudre le problème du *sens* des *Illuminations*, le problème de ce que le texte *veut dire* : la lecture évhémériste, qui s'adresse au texte comme à une source d'informations sur la vie du poète ; l'étiologique, qui interroge les raisons qui ont poussé Rimbaud à écrire ce qu'il a écrit – les drogues, par exemple ; l'ésotérique, qui se lance dans un jeu de remplacement des éléments du texte par des substituts tirés d'un symbolisme universel quelconque – la psychanalyse, l'alchimie, etc. ; et la paradigmatique qui se borne à mettre en relation les divers éléments de l'œuvre. Ensuite, la stratégie de Todorov consistera à reformuler le problème : est-ce que les *Illuminations* disent quelque chose ? Il soutiendra que la richesse du texte se fonde plutôt sur toute une série de procédés qui visent justement la disparition du sens : l'indication du caractère fictif du référent, l'indétermination de la désignation, la discontinuité dans l'évocation, la contradiction des affirmations, la dislocation de la synecdoque par l'occultation du tout, l'évocation du concret et du particulier par des termes abstraits et

¹ CC, p. 135.

² Todorov, T., « Une Complication de texte : les *Illuminations* », in *Poétique. Revue de théorie et d'analyses littéraires*, Paris, Seuil, n° 34, avril 1978, p. 253.

généraux¹. Muets donc du point de vue de la signification, « les poèmes de Rimbaud appellent le vocabulaire de la peinture et de la musique – comme s'ils n'étaient pas du langage ! »² Or ils sont toujours du langage, sauf qu'il s'agit d'un langage où le sens devient un bruit qui se mélange au son de la vie.

Enfin, à la mise en variation de la langue et à la tension du langage vers sa limite s'ajoutera ensuite une troisième fonction politique de la littérature, qui était déjà présente dans la *Présentation de Sacher-Masoch*, mais qui parviendra à son plein développement dans le livre « sur la littérature en général », *Critique et clinique*. En 1967, Deleuze dénonçait déjà la critique psychanalytique consistant à considérer les auteurs comme des malades. Commencant par une question qui rappelle l'orientation pragmatique et politique de sa philosophie de l'art – « À quoi sert la littérature ? »³ –, il répond que, dans les cas de Sade et Masoch, du moins, elle sert à désigner des perversions. Ainsi, les auteurs deviennent moins les malades que les médecins des civilisations, les symptomatologues plus précisément. L'antécédent de cette réflexion est sans doute Nietzsche, qui se proclamait psychologue de la culture. Le point d'aboutissement, il faut le chercher dans le livre de 1993 : « L'écrivain comme tel n'est-il pas malade, mais plutôt médecin, médecin de soi-même et du monde ? »⁴ La littérature donc, quant à sa fonction politique, ne se limite pas à mettre la langue en variation, mais elle se constitue aussi comme diagnostic de ce qui affecte l'homme, en isolant les symptômes et en désignant les cadres.

L'art littéraire prend donc le contre-pied de la linguistique que critiquent Deleuze et Guattari. La nouvelle philosophie du langage a en effet comme but la dénonciation d'une linguistique qui, en séparant la langue des autres pratiques sociales, en la constituant comme un système homogène et en considérant le langage comme informatif ou représentatif, s'autoproclamerait comme une science neutre. Visant la défense de la diversité linguistique, Deleuze et Guattari sont amenés, tout d'abord, à assumer le caractère intéressé de tout savoir ; ensuite à promouvoir une linguistique qui considère la langue en variation continue, comme une pratique parmi les pratiques, et le langage dans sa capacité non représentative, mais constitutive du réel. C'est en fonction de ces thèses que sera

¹ *Ibid*, p. 244-249.

² *Ibid*, p. 247.

³ *PSM*, p. 13.

⁴ *CC*, p. 14.

pensée la littérature. Or à partir du moment où, comme Bergson¹, Deleuze considère que le philosophe est un écrivain², toutes les caractéristiques de la littérature vont passer du côté du discours philosophique. Celui-ci, en effet, manifesterà une modalité propre pour créer une langue dans la langue, fera lui aussi tendre le langage vers le silence, ou plutôt vers sa fonction performative, et se constituera comme une opération de diagnostic de la culture.

2. La philosophie comme branche de la littérature

« Le baptême du concept sollicite un goût proprement philosophique qui procède avec violence ou avec insinuation, et qui constitue dans la langue une langue de la philosophie, non seulement un vocabulaire, mais une syntaxe atteignant au sublime ou à une grande beauté. »³

On remarque comment *Qu'est-ce que la philosophie ?* emploie les thèses précédentes en domaine métaphilosophique. Le problème consiste alors à comprendre d'abord quel type de langue construit la philosophie dans la langue, ce qu'est une langue philosophique, et en quoi elle diffère de celle que construit une littérature. Il s'agira ensuite d'expliquer pourquoi cette définition de la philosophie dans les mêmes termes que la littérature ne rapproche pas la conception deleuzienne de celle de Borges selon laquelle la philosophie est une branche de la littérature fantastique.

Pourquoi une philosophie est-elle une langue dans la langue ? Pourquoi l'activité philosophique met-elle la langue en variation de façon à construire une expression particulière ? La réponse générale et pré-philosophique à ces questions est la même que celle qu'on a donnée à la question de savoir pourquoi Deleuze pense l'histoire de la philosophie comme collage, théâtre ou art du portrait : il s'agit de faire quelque chose de nouveau avec de vieux éléments, quelque chose de différent avec des éléments déjà donnés. En effet, lorsqu'un concept sera créé, il sera inexprimable par la langue de tous les jours, la langue normalisée ou la langue de la tradition philosophique. Le système en variation

¹ « Le philosophe peut n'être pas musicien, mais il est généralement écrivain. » (Bergson, H., *Les deux sources de la morale et de la religion*, éd. cit., p. 268.)

² « Je ne sais pas (...) si je me considère comme un écrivain en philosophie ; je sais que tout grand philosophe est un grand écrivain. » (*ABC*, Lettre L ; 2:04:20.)

³ *QPh*, p. 13.

constante qu'est la langue réclamera une variation de plus. C'est que, découpage ou intervention, mot d'ordre et concept ont la même fonction par rapport au réel ; ils sont censés le constituer. Il y a dès lors une double conséquence : tout discours – langue standard ou langage courant – suppose une philosophie, ou au moins une ontologie ; et toute création de concepts, en tant qu'elle procède à un découpage et à un recouplement, à une reconfiguration de l'ontologie, à une réorganisation ou à un réagencement, implique un exercice poétique, une mise en variation de la langue. John Rajchman l'énonce de la façon suivante : « En philosophie, le style est précisément un moyen pour rétrécir le langage de façon à atteindre les concepts qui lui sont particuliers »¹. Effectivement, si le style n'est rien d'autre que la mise en variation de la langue et si la philosophie procède à ceci même, il est bien cohérent de concevoir un style proprement philosophique.

« Les grands philosophes sont aussi des grands stylistes. (...) Le style, c'est une mise en variation de la langue (...). Pour cela, il faut que le langage ne soit pas un système homogène, mais un déséquilibre, toujours hétérogène (...). »² Quelle différence y a-t-il alors entre le style littéraire et le style philosophique ? Lorsque Deleuze affirme, plus polémique que jamais, que les grands philosophes sont de grands stylistes, comment ne pas confondre son propos avec un esthétisme ?

« Bien que le vocabulaire en philosophie fasse partie du style, parce qu'il implique tantôt l'invocation de mots nouveaux, tantôt la valorisation insolite de mots ordinaires, le style est toujours affaire de syntaxe. Mais la syntaxe est un état de tension vers quelque chose qui n'est pas syntaxique ni même langagier (un dehors du langage). En philosophie, la syntaxe est tendue vers le mouvement du concept. »³

Le style implique toujours la même chose : une variation de la langue. Or, en philosophie, cette variation trouve une raison d'être précise et qui n'est pas d'ordre esthétique : le mouvement du concept. Le philosophe ne crée pas de mots extraordinaires ni ne confère un nouveau sens aux mots ordinaires arbitrairement ou pour embellir ou obscurcir son discours. Le philosophe met la langue en variation seulement lorsque celle-ci

¹ Rajchman, J., *op. cit.*, p. 117. C'est nous qui traduisons.

² *PP*, p. 192. Voir aussi p. 223.

³ *PP*, p. 223. Voir aussi p. 192 : « Le style en philosophie, c'est le mouvement du concept ».

ne parvient pas à exprimer une nouveauté conceptuelle. Cela ne veut pas dire que le style soit gratuit en littérature. Dans ce cas, il sera subordonné à la création d'affects et de percepts. Le besoin d'exprimer des nouvelles manières de percevoir¹ et de sentir conduit l'écrivain à forger la langue ; c'est l'innovation conceptuelle, la reconstitution de la dimension virtuelle du réel qui guide le philosophe. Voilà pourquoi malgré les manières particulières et les préférences singulières, Deleuze qualifiera *tout* style, strictement littéraire ou philosophique, d'une certaine *sobriété*¹. Le sobre ne s'oppose pas au baroque ou au surchargé, mais à l'arbitraire et au capricieux.

À partir du moment où le discours philosophique est considéré comme langue dans la langue, comme littérature, la force politique de celle-ci lui sera transmise. Les deux tendances du langage qu'exacerbait la littérature étaient son caractère performatif et sa variation continue. On vient de voir premièrement comment le discours philosophique lui aussi met la langue en variation. Or, deuxièmement, puisque la production d'une langue dans la langue pousse simultanément le langage tout entier vers sa limite, la parole philosophique elle aussi est conçue comme une parole performative. C'est ce que Deleuze dit de l'aphorisme chez Nietzsche : « C'est la relation avec le dehors »² ; et de son propre ouvrage, *L'anti-Œdipe* : « Il s'agit de voir s'il fonctionne, et comment, et pour qui. C'est lui-même une machine. Il ne s'agit pas de le relire, il faudra faire autre chose. »³ En fait, cette force performative du discours philosophique pouvait se déduire de sa capacité constitutive, la fonction de produire le réel.

Enfin, c'est le troisième aspect de la force politique de la littérature que recueillera la parole du philosophe, à savoir la fonction clinique : « La philosophie n'a pas pour objet de contempler l'éternel, ni de réfléchir l'histoire, mais de diagnostiquer nos devenirs actuels »⁴. Or dans quelle mesure cette activité est-elle proprement *discursive* ? À titre

¹ « C'est curieux comme on dit parfois que les philosophes n'ont pas de style, ou qu'ils écrivent mal. Ce doit être parce qu'on ne les lit pas. Pour en rester à la France, Descartes, Malebranche, Maine de Biran, Bergson, même Auguste Comte avec son côté Balzac, sont des stylistes. Or, Foucault s'inscrit aussi dans cette lignée, c'est un grand styliste. (...) Sa syntaxe recueille les miroitements, les scintillements du visible, mais aussi se tord comme une lanière, se plie et se déplie, ou claque à la mesure des énoncés. Puis ce style, dans les derniers livres, tendra vers une sorte d'apaisement, cherchant une ligne de plus en plus sobre, de plus en plus pure... » (PP, p. 138.) Par rapport à Kafka voir *K*, p. 127 ; et par rapport à sa propre écriture, *QPh*, p. 7.

² *ID*, p. 355.

³ *PP*, p. 36. Voir aussi p. 17.

⁴ *QPh*, p. 107-108.

d'exemple, on peut penser à ce que Deleuze dit de l'écriture avec Guattari. Elle a eu « une fonction précise », déclare-t-il.

« Une chose très choquante dans les livres de psychiatrie ou même de psychanalyse, c'est la dualité qui les traverse, entre ce que dit un malade supposé et ce que dit le soignant sur le malade. Entre le "cas" et le commentaire ou l'analyse du cas. (...) Cela permet tous les écrasements de ce que dit le malade (...). Nous, on n'a pas prétendu faire un livre de fou, mais faire un livre où l'on ne savait plus, où il n'y avait plus lieu de savoir qui parlait au juste, un soignant, un soigné, un malade présent, passé ou à venir »¹.

Voilà comment c'est un fait discursif, l'écriture à deux, qui achève la nouvelle relation entre critique et clinique, qui conserve la fonction diagnosticienne de la philosophie, en faisant sauter en même temps l'identification de l'auteur avec le malade.

Les considérations de Deleuze sur le discours philosophique supposent bien sa philosophie de la littérature. L'un et l'autre auront les mêmes fonctions. Or ceci, loin de nous orienter dans la direction d'un esthétisme, nous permet de lui échapper, parce que ces fonctions sont épistémiques et politiques : constituer l'expérience, arracher la langue à l'opération de normalisation de la linguistique, conférer au langage une force performative, assigner au discours une capacité de diagnostic. *Ce n'est donc pas une différence au sujet de la philosophie qui distingue Deleuze de Borges, puisqu'ils la considèrent tous deux comme branche de la littérature. C'est plutôt une différence dans la façon de concevoir la littérature.* Alors que pour l'Argentin le langage est conçu comme un voile qui nous sépare fatalement du réel, et la littérature comme la consolation ludique à laquelle l'homme est tristement destiné, pour le Français, le langage est ce qui constitue le réel et la littérature est une façon d'agir sur lui². « Branche de la littérature *fantastique* » ? Oui, mais au sens où Deleuze interprète la déclaration de Foucault. « "Je n'ai jamais écrit que des fictions..." Mais jamais fiction n'a produit tant de vérité et de réalité »³. Qu'est-ce que suppose, enfin,

¹ *ID*, p. 305.

² Guattari est aussi très clair sur ce point. Si sa perspective consiste à « faire transiter les sciences humaines et les sciences sociales des paradigmes scientistes vers des paradigmes éthico-esthétiques » (*Chaosmose*, éd. cit., p. 24), il souligne : « Qu'il soit cependant clair que nous ne préconisons ici, en aucune façon, une esthétisation du Socius, car après tout, la promotion d'un nouveau paradigme esthétique est appelée à bouleverser tout autant les formes d'art actuelles que celles de la vie sociale ! » (*Ibid.*, p. 185).

³ *F*, p. 128.

la variation philosophique de la langue ? Si la langue, en philosophie, est mise en variation, c'est parce que de nouveaux concepts sont créés. À un nouveau concept correspondra un nouveau mot, un vieux mot avec un nouveau sens, une nouvelle syntaxe. Pour l'instant, on dira donc que *la création conceptuelle implique un travail littéraire*. L'explicitation de la théorie générale du discours philosophique et l'examen du style proprement deleuzien permettront peut-être de préciser cette thèse de façon détaillée. Il est donc temps d'interroger les mécanismes concrets, de montrer comment le discours philosophique fait ce qu'on dit qu'il fait, et de déterminer quels sont les procédés qui, non seulement supposent une création de concepts, mais la permettent.

3. Théorie générale du discours philosophique

a. La voix du découpage

Il y a tout d'abord une expression philosophique par excellence, pense Deleuze, une expression qui à elle seule constitue une langue dans la langue : *en tant que*.

« S'il fallait définir la philosophie par un mot, on dirait que la philosophie c'est l'art du "en tant que". (...) Pourquoi ? (...) Le "en tant que" renvoie à des distinctions dans le concept qui ne sont pas perceptibles dans les choses mêmes. Quand vous opérez par distinctions dans le concept et par le concept, vous pouvez dire : "la chose en tant que, c'est-à-dire l'aspect conceptuel de la chose". »¹

Pourquoi s'agit-il de l'expression philosophique par excellence ? Parce que c'est la voix du découpage et du recoupement. À partir du moment où on définit la philosophie comme une activité de constitution du réel, on affirme que nos concepts établissent entre les choses de nouvelles répartitions, entre les objets de nouvelles frontières, qui vont jusqu'à questionner l'organisation du réel à partir des *objets* ou des *choses*. « En tant que », c'est le tracé d'un périmètre, c'est le dessin d'un champ transcendantal qui a pour conséquence une certaine image de l'expérience (« Des distinctions dans le concept qui ne sont pas perceptibles dans les choses mêmes »). Quand Deleuze explique ce qu'est l'Idée

¹ Cours à l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis du 24 mars 1981, archives sonores BNF.

platonicienne, c'est en ces termes qu'on doit le comprendre : « Qu'est ce qu'une Idée ? (...) C'est une chose qui ne serait pas autre chose. Une mère c'est une mère, mais elle n'est pas que mère. Elle est par exemple épouse, et puis elle est elle-même fille d'une mère. Supposons une mère qui ne soit que mère. C'est cela qu'il faut appeler alors "Idée de mère". »¹ Ou bien « une mère en tant que mère ». *En tant que*, c'est la pureté du concept. On prend une certaine réalité précédemment constituée comme *femme*, et sur cette réalité on recoupe une nouvelle forme, la *mère*. Donc voilà un premier trait discursif de la philosophie en tant que constitution du réel. Voilà une expression motivée non pas par tel ou tel concept, mais par le concept dans sa généralité. Mais dirions-nous que l'expression est la voix d'une activité qui la précède ? En même temps, nous pourrions dire que, d'un côté, cette activité ne se réalise que *quand* et *parce que* nous parlons ainsi ; et, de l'autre, que le concept de concept ne se construit, en partie, qu'à travers cette réflexion sur le discours. Dans ce cas, la création conceptuelle ne se ferait pas seulement *dans* la langue, mais serait proprement *linguistique*, c'est-à-dire, une création *par* la langue, *grâce* à la langue. La question qu'il faut poser, c'est donc : quel est le rapport du concept au mot ? Est-ce un rapport extrinsèque de désignation ou nomination, ou sont-ils dans une relation d'identité ?

b. Le nom du concept

Quand on a affaire, non à *tout* concept, mais à un *tel* concept, on se trouve face au problème de sa nomination. De quelles options disposons-nous quand nous construisons une langue philosophique dans la langue ? « D'abord les concepts sont et restent signés, substance d'Aristote, cogito de Descartes, monade de Leibniz (...). Mais aussi certains réclament un mot extraordinaire, parfois barbare ou choquant, qui doit les désigner, tandis que d'autres se contentent d'un mot courant très ordinaire (...). Certains sollicitent des archaïsmes, d'autres des néologismes (...). »² Barbarismes, néologismes, archaïsmes sont quelques stratégies de nomination conceptuelle. Parmi ces stratégies, il y en a une qui capture l'attention de Deleuze : c'est l'étymologie. Il ne développera l'analyse que deux ans plus tard, appliquée au cas du discours heideggérien : « Heidegger (...) fait travailler un

¹ *ABC*, Lettre H, 37:30 - 39:10.

² *QPh*, p. 13.

vieux grec ou un vieil allemand dans l'allemand actuel, mais pour obtenir un nouvel allemand »¹. Encore une fois, le bilinguisme idiomatique n'est que l'occasion de la création, une contingence. Du point de vue méthodologique, la langue de départ est l'allemand traditionnel ou standardisé, la langue d'arrivée, le discours heideggérien. C'est pourquoi Deleuze substitue à l'approche scientifique une approche poétique.

« La nouvelle nous est parvenu que pas une étymologie de Heidegger, pas même Léthé ou Aléthès, n'était exacte. Mais le problème est-il bien posé ? Tout critère scientifique d'étymologie n'a-t-il pas d'avance été répudié, au profit d'une pure et simple Poésie ? On croit bon de dire qu'il n'y a là que des jeux de mots. Ne serait-il pas contradictoire d'attendre une quelconque correction linguistique d'un projet qui se propose explicitement de dépasser l'étant scientifique et technique vers l'étant poétique ? Il ne s'agit pas d'étymologie à proprement parler, mais d'opérer des agglutinations dans l'autre-langue pour obtenir des surgissements dans la-langue. »²

Certes, Deleuze se réfère au projet de Heidegger. Mais sous celui-ci, il fait passer le sien : sa critique d'une linguistique à la recherche de constantes et son adhésion à une poésie qui met la langue en variation. L'exercice étymologique, c'est une marque propre à Heidegger. Mais en termes généraux, il fait ce que fait tout philosophe : il crée une langue dans la langue pour exprimer de nouveaux concepts. C'est lui-même qui le signale dans l'introduction à *Être et temps* quand il justifie la lourdeur et l'absence de « grâce » de l'expression, en remarquant que si on veut saisir l'étant en son *être*, et pas simplement rendre compte de *l'étant* de façon narrative, ce ne sont pas seulement les mots qui manquent le plus souvent, mais avant tout la grammaire³.

Or barbarismes, néologismes et archaïsmes sont-ils des stratégies de nomination ou *désignation* à proprement parler ? La relation semblerait accorder une certaine primauté au concept, une certaine antériorité, comme si le mot venait après coup l'indexer. Cependant le langage ordinaire a lui aussi une force constitutive et suppose, dans ce sens, une philosophie sur laquelle *la* philosophie vient faire ses découpages et recoupements. Ainsi,

¹ CC, p. 122.

² CC, p. 123.

³ Heidegger, M., *Être et temps*, éd. cit., § 7, p. 50.

la création conceptuelle ne doit pas être envisagée comme un exercice logique muet, après lequel le philosophe irait charger dans un sac les mots plus ou moins arbitrairement, mais comme une activité *dans* la langue et *contre* la langue, comme une activité en elle-même linguistique. Jean-Luc Nancy affirme de la philosophie de Deleuze :

« C'est une philosophie de la nomination et non du discours. (...) La nomination elle-même n'est pas une opération sémantique : il ne s'agit pas de signifier les choses, il s'agit plutôt d'indexer par noms propres les éléments de l'univers virtuel. Aucune philosophie ne fait peut-être un tel usage des noms propres : d'une part elle imprime un "devenir-concept" à des noms propres (...), d'autre part elle imprime un "devenir-nom-propre" à des concepts. (...) La nomination est donc plutôt un geste matériel : le mouvement pour déplacer une masse, une charge, un tracé, pour l'indexer autrement. "Porter au langage", cela ne signifie pas ici traduire en langage (...), mais cela signifie faire porter par le langage le poids de ce qui n'est pas lui. L'incorporel chargé du corporel : non pas d'en donner ni d'en manifester un sens, mais de l'effectuer autrement. »¹

S'il arrive que Nancy s'exprime en termes de *nomination* – Deleuze lui-même le fait –, on s'aperçoit qu'il la conçoit non pas comme traduction, mais comme effectuation. Il y a un devenir nom du concept autant qu'un devenir concept du nom : autant dire que le nom est déjà concept et le concept déjà nom. Voici le point le plus important par rapport au problème méthodologique : *le concept ne se construit que par un remaniement linguistique de la langue*². C'est en ce sens que la création de concepts et la mise en variation philosophique de la langue sont les deux faces d'un même phénomène. Le discours philosophique n'est ni une mise en forme du concept, ni la possibilité de sa transmission, ni sa nomination, ni un ornement. Le discours philosophique est l'instrument et la matière de

¹ Nancy, J.-L., « Pli deleuzien de la pensée » in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. cit., p. 120.

² Dans un manuscrit de l'Introduction à *Qu'est-ce que la philosophie ?*, il est possible d'observer que Deleuze a barré trois fois sur la même page le terme *nom* et écrit au-dessus *mot* : « Les concepts sont et restent signés, substance d'Aristote, cogito de Descartes... Mais aussi certains réclament un ~~nom~~ mot extraordinaire, parfois barbare ou choquant » ; « tandis que d'autres se contentent d'un ~~nom~~ mot courant très ordinaire... » ; « il doit y avoir dans chaque cas une étrange nécessité de ces ~~noms~~ mots et de leur choix, comme élément de style... ». (Archives IMEC, fonds Félix Guattari, manuscrit « Introduction : ainsi donc la question... », cote GTR2. Aa – 07.02.01). Le fait que le terme soit remplacé trois fois prouve que ce n'est pas une simple question de rhétorique. Le sens du remplacement, pour sa part, peut bien être interprété comme une mise à distance d'une relation de *nomination* ou *désignation*.

la création conceptuelle : c'est *dans* le langage, *contre* la langue, et *avec* les mots qu'on crée des concepts.

On objectera que l'assimilation du concept au mot, d'une part, invaliderait la distinction entre le travail philosophique et le travail littéraire, entre la philosophie, qui est affaire de concepts, et l'art littéraire, qui est affaire de mots ; et, qu'elle permettrait d'autre part, de confondre une philosophie avec un système de signes, alors que Deleuze pense toujours la philosophie dans sa force pratique, comme un mode de vie. Mais la distinction entre la philosophie et la littérature ne se fonde pas sur la distinction entre le concept et le mot ; elle se fonde sur la distinction entre le concept et l'affect ou percept. Il y a autant d'exercice littéraire dans un texte philosophique que dans un texte poétique, au sens d'un travail sur la langue. Seulement, ce travail, dans un cas, est subordonné à la création de concepts, et dans l'autre, à la création d'affects ou percepts. D'autre part, les fonctions épistémiques et pratiques de la philosophie ne dépendent pas de la distinction entre le concept et le mot ; elles dépendent plutôt de la distinction entre le mot et le signe. C'est pourquoi ses fonctions sont partagées aussi avec la littérature et le langage tout court. L'assimilation du concept au mot ne devrait pas non plus nous conduire au rêve leibnizien de réduire la totalité des discours philosophiques à un système symbolique formel unique, comme l'explique Gilles-Gaston Granger¹. Dans « Remarques sur l'usage de la langue en philosophie », Granger essaye de déterminer quelle est la place du discours philosophique par rapport à la langue. Si le concept a besoin du signe linguistique comme véhicule, s'« il n'est pas de philosophie sans expression linguistique »², pourquoi les philosophies ne pourraient-elles pas se réduire à un système symbolique formel ? Selon Granger, c'est parce que dans un cas et dans l'autre, l'organisation et la combinaison des signes sont différentes³. Autrement dit, parce qu'en philosophie, c'est une question de *style*. Comment faut-il comprendre cela ? L'*Essai d'une philosophie du style* cherche à déterminer le rapport entre la forme et le contenu d'une façon génétique et dynamique⁴. C'est le *travail* qui accomplit ce rapport, et le style se définit comme la « *modalité d'intégration de*

¹ Granger, G.-G., *Philosophie, langage, science*, Paris, EDP Sciences, 2003, p. 95. Deleuze et Guattari reprennent ses analyses dans *QPh*, p. 36, 121 et 136.

² Granger, *Philosophie, langage, science*, éd. cit., p. 95.

³ *Ibid*, p. 98.

⁴ Granger, G.-G., *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 5.

l'individuel dans un processus concret qui est travail »¹. Granger ne prétend ni examiner un symbolisme en particulier, ni les symbolismes en général, mais le style compris comme l'*usage* d'un symbolisme quelconque. Ainsi, dans l'espace théorique qui se situe entre un contenu et ses conditions les plus générales, Granger essaye de déterminer quelles sont les conditions également transcendantales mais relatives au savant, voire à une œuvre déterminée. En aucun cas, l'analyse ne doit se confondre avec une étude de la psychologie de l'auteur. On pourra bien dégager une caractérologie en fonction des usages dans telles ou telles œuvres, mais dans la mesure où ses usages sont extraits des œuvres concrètes et correspondent au mode d'emploi d'un symbolisme, cette caractérologie n'aura rien à voir avec l'explicitation des types psychologiques ou des traits de caractère correspondant aux créateurs. L'élégance d'une démonstration ou la délicatesse d'un coup de pinceau n'ont rien à voir avec l'éventuelle finesse de leurs auteurs. D'autre part, Granger ne s'arrête à aucune discipline en particulier, mais prétend concevoir une stylistique générale, c'est-à-dire applicable à toutes les disciplines, même si nous avons l'impression que quelques-unes semblent mettre entre parenthèses le facteur individuel dans le processus du travail. De ce point de vue, même les discours scientifiques seraient irréductibles dans leur totalité à un système symbolique formel. De toutes façons, ce qui importe à notre propos, c'est que dans la mesure où chaque philosophe établit une organisation et une combinaison particulière entre ses concepts, c'est-à-dire une logique, les discours philosophiques sont irréductibles à un système unique. C'est ce qui oblige Granger à conclure qu'il n'y a pas de langage philosophique, mais un usage philosophique de la langue². Bien évidemment, c'est cet usage qui varie à chaque cas, et si Granger en énumère plusieurs (la description de faits de conscience, la description d'essences, de règles et la constitution d'un système de signes)³, nous pouvons reconnaître celui de Deleuze dans le deuxième, puisque les essences sont définies par Granger comme les conditions de l'expérience. L'assimilation du concept au mot n'implique pas donc la formalisation de la philosophie. Bien au contraire, elle suppose qu'une langue équivaut à une conception de la réalité, et implique donc que l'activité philosophique va de pair avec la création d'une langue dans la langue à chaque fois différente.

¹ *Ibid.*, p. 8.

² Granger, G.-G., *Philosophie, langage, science*, éd. cit., p. 98.

³ *Ibid.*, p. 99-100.

c. L'instance énonciative

Les concepts sont et restent signés, disait Deleuze, comme si le concept était le feuillet d'un volume et son nom, le chiffre qui ensuite sert à le désigner. Révoquée cette idée d'une antériorité du concept par rapport au nom, on peut interroger maintenant l'autre sens de cette signature. Qui signe les concepts ? Et qu'est-ce que signer lorsqu'on établit une identité entre le concept et le nom ? Quelle est l'instance énonciative en philosophie ? La théorie des éléments a déjà montré comment la critique de la subjectivité comme origine de l'expérience implique, dans le domaine esthétique en général et métaphilosophique en particulier, une soustraction de l'énonciation à la première personne. « Qui est Je ?, c'est toujours une troisième personne »¹. Si entre le concept et le plan d'immanence, Deleuze place le personnage conceptuel comme troisième élément de la philosophie, c'est justement pour assigner à l'énonciation une instance non subjective. Or, si le personnage conceptuel est une figure qui montre comment l'énonciation philosophique n'est pas personnelle, il n'est pas la seule. Même le nom propre est considéré comme l'expression d'une œuvre, d'une pensée, plutôt que d'un auteur. C'est ce que l'on voit lors de la distinction entre la fonction du nom propre en science et en philosophie : « Les noms propres marquent dans un cas une juxtaposition de référence, et dans l'autre une superposition de feuillet »². Dans le premier cas, le nom propre indique dans quel plan de référence nous nous situons : dans une physique newtonienne, dans une géométrie euclidienne, etc. ; dans le deuxième, dans quel plan d'immanence, ou dans quel feuillet du plan : dans une ontologie leibnizienne, dans une éthique spinoziste, etc. Mais en aucun cas, le nom ne renvoie à une personne. Il est toujours l'indice d'une zone ou d'un moment, bref, d'une pensée. Cependant, si d'un côté Deleuze cherche à échapper à la personnalisation de l'énonciation, au « narcissisme » de la notion d'auteur³, à la compréhension psychologique ou psychanalytique de l'expression, de l'autre, il ne peut abandonner l'individualité, la singularité que toute création en tant que telle exige pour son instance énonciative. Ainsi, Deleuze semble être dans une position ambiguë par rapport au romantisme : d'une part, il va adopter la figure du

¹ *QPh*, p. 63.

² *QPh*, p. 122.

³ *D*, p. 61.

génie – et même du génie souffrant, quoique resignifié par la logique vitaliste¹ – pour rendre compte de l'originalité de l'œuvre ; mais d'autre part, il va l'épurer de son caractère subjectif. Comment concilier donc la critique de la subjectivité et la figure du génie ? Avec une instance énonciative que Deleuze appellera « singularité pré-individuelle » ou « impersonnelle ». Avec cette notion, il prétend assigner aux énoncés philosophiques, d'une part, la même universalité, la même nécessité, la même objectivité qu'on attribue normalement aux énoncés de la science ; et d'autre part, la même originalité, la même singularité, qu'on attribue normalement à l'expression personnelle dans le cadre de la littérature et la poésie². C'est à cette singularité impersonnelle que pense Deleuze chaque fois qu'il s'interroge sur la fonction de la troisième personne du singulier, sur celle d'une quatrième parfois, sur celle du personnage conceptuel, celle du nom propre ou du pronom neutre par rapport à l'énonciation philosophique. L'enjeu est toujours le même : distinguer la singularité de cette énonciation aussi bien de l'expression d'un état d'âme personnel que de la reproduction mécanique d'une formule d'opinion.

Or de même que l'identité entre le mot et le concept oblige à questionner l'idée d'une signature comme désignation ou nomination, ne faut-il pas questionner l'idée de la signature comme le fait d'une instance énonciative ? Le nom propre, le pronom neutre, le personnage conceptuel, sont-ils strictement des agents d'énonciation ? Encore une fois, la figure semble ne les faire intervenir qu'au moment d'une expression postérieure à l'élaboration. Ils n'apparaîtraient qu'au moment de prendre la parole. Mais à partir du moment où la parole est elle-même ce qui se crée, et ce par quoi on crée, l'énonciation ne semble pas épuiser la nature et la fonction de ces instances. En effet, c'est en partie le concept de concept qui se construit à travers la réflexion sur le discours philosophique. Plus précisément, c'est l'objectivité et la singularité du concept qu'on prétend signaler quand on conçoit l'énonciation comme l'acte d'une singularité pré-individuelle. Il faut dire alors qu'on ne crée de concepts que grâce à des règles formelles et avec le matériau historique, mais aussi par un travail qui prend le langage pour lieu, le discours pour objet et les mots comme instruments. C'est sans doute pour cela que les personnages conceptuels ne se

¹ « Une santé fragile favorise l'écoute. » (*ABC*, Lettre M, 2:16:25.) Voir aussi *N*, p. 9-10, 15 ; *LS*, p. 152-158, 323 ; *AO*, p. 30 ; *D*, p. 22 ; *C2*, p. 271 ; *CC*, p. 14.

² On dit bien "qu'on attribue normalement" parce que la différence entre les énonciations philosophique, scientifique et artistique, selon Deleuze, ne joue pas ici, car elles sont toutes les trois aussi singulières (du point de vue de leur originalité) qu'objectives (du point de vue de leur statut).

limitent pas à « exposer » les concepts, mais « opèrent les mouvements qui décrivent le plan d'immanence » et « interviennent dans la création même de ses concepts »¹.

d. Analyse de cas : les genres littéraires chez Nietzsche et Spinoza

La théorie du discours philosophique se consacre à certaines figures générales, comme l'expression « en tant que », la relation du mot au concept et l'instance énonciative, mais se complète par l'examen de quelques cas concrets. Nietzsche et Spinoza sont dans cet ensemble les plus détaillés.

Le premier n'a pas seulement cette place inaugurale qu'avec Kierkegaard, *Différence et répétition* lui assigne par rapport à la recherche des nouveaux moyens d'expression en philosophie, ou la place de privilège que lui attribue *Qu'est-ce que la philosophie ?* par rapport à l'emploi et à l'explicitation des personnages conceptuels. Il est aussi l'objet d'un intérêt sur les genres qui va accompagner toute la réflexion deleuzienne sur le discours philosophique². « Nietzsche intègre à la philosophie deux moyens d'expression, l'aphorisme et le poème. Ces formes mêmes impliquent une nouvelle conception de la philosophie, une nouvelle image du penseur et de la pensée. (...) L'une fixe le "sens" (...); l'autre détermine la "valeur" (...). »³ C'est du commentaire de 1962 que cette correspondance entre concepts et genres tracée dans l'opuscule de divulgation de 1965 tire tout son sens.

« Jamais un jeu d'images n'a remplacé pour Nietzsche un jeu plus profond, celui des concepts et de la pensée philosophique. Le poème et l'aphorisme sont les deux expressions imagées de Nietzsche ; mais ces expressions sont dans un rapport déterminable avec la philosophie. Un aphorisme envisagé formellement se présente comme un *fragment* ; il est la forme de la pensée pluraliste ; et dans son contenu, il prétend dire et formuler un *sens*. (...) De même le poème est l'évaluation et l'art d'évaluer : il dit les *valeurs*. »⁴

¹ *QPh*, p. 62.

² Voir *CI*, p. 163-164 et *F*, p. 122 pour le rapport de cet intérêt aux œuvres de Kierkegaard et Foucault respectivement.

³ *N*, p. 17.

⁴ *NPh*, p. 35-36.

C'est un fragment délicat, parce que s'il identifie l'image au mot, il semblerait que le mot se distingue du concept et que le jeu d'images vienne après la création conceptuelle juste pour la véhiculer. Or par « expression imagée » il faut comprendre *expression poétique*, c'est-à-dire expression de percepts et d'affects ; et par l'aphorisme et le poème, un travail sur les genres qui contribue à la création des éléments d'une expression comme des éléments de l'autre. Dans le premier cas, la création conceptuelle ne ferait qu'*impliquer* un travail linguistique. L'aphorisme ou le poème ne seraient que les formes les plus appropriées pour l'expression d'un contenu déterminé. Mais ce qui doit retenir notre attention, c'est moins la correspondance entre genres et concepts chez Nietzsche, que la façon dont Deleuze choisit de présenter une création conceptuelle. La correspondance peut-être légitime ou pas. Il revient à l'exégèse nietzschéenne de le sanctionner. D'autre part, l'aphorisme recevra, plus tard, un traitement plus détaillé et quelques précisions. Dans une intervention de 1972, Deleuze lui attribuera quatre caractères : une relation directe avec le dehors, une relation avec l'intensif, un rapport avec l'humour et l'ironie, et une force révolutionnaire¹. En 1980, l'aspect fragmentaire sera reformulé à partir d'une interrogation sur la vitesse de l'aphorisme². Et finalement, en 1986, il deviendra selon Deleuze la façon dont Nietzsche arrive à substituer aux enchaînements logiques des ré-enchaînements pathiques³. Mais peu importe si toutes ces caractérisations sont vraies ou fausses. Le fait que Deleuze présente des innovations conceptuelles à travers une réflexion sur le genre témoigne que, dans sa conception de la philosophie, elles ne sont possibles que par un travail linguistique. C'est, en partie, à partir d'une réflexion sur le poème et l'aphorisme que sont construits les concepts de sens et valeur, qu'ils correspondent ou non à la philosophie nietzschéenne. Ce n'est donc pas que la création conceptuelle *implique* un travail linguistique qui serait postérieur ; c'est que le travail linguistique – que ce soit sous la forme d'une réflexion sur les genres ou sous celle de l'invention d'un néologisme – est un aspect de cette création.

¹ *ID*, p. 355-362.

² *MP*, p. 329.

³ *PP*, p. 95.

La théorie deleuzienne des deux *Éthiques* est célèbre. Elle est présentée comme appendice de la thèse de 1968¹ et récapitulée dans le livre de 1981². Mais lors du chapitre de *Critique et clinique* (1993) consacré à Spinoza – et l'inclusion de philosophes dans le livre « sur la littérature en général » est déjà très éloquent –, la théorie est révisée et devient la théorie des *trois Ethiques*³. Ce n'est pas une question simplement numérique : maintenant, à chaque genre littéraire, c'est-à-dire à chaque tonalité, à chaque registre, à chaque style, va correspondre un genre de connaissance. Plusieurs interprètes se sont demandé à quel genre de connaissance correspond l'écriture du livre lui-même. Ainsi Gueroult et Macherey soutiennent qu'il est nécessaire de concevoir cette écriture comme une activité correspondant au troisième genre⁴. Mais ce questionnement et sa solution respective, dans la conception de la philosophie de Deleuze, revêtent un sens particulier. Au-delà du problème de la correspondance entre le mécanisme, la méthode géométrique et la forme littéraire de l'*Éthique*, et laissant de côté la vérité et la fausseté d'une interprétation qui à différents ensembles de fragments attribue un genre de connaissance et un genre littéraire corrélatif, il faut remarquer qu'une telle interprétation et une telle attribution sont une façon de caractériser les genres de connaissance, de construire le concept de genre de connaissance. Dans la mesure où, par exemple, dans l'*Éthique*, la discussion et l'objection ont recours à des éléments d'ordre affectif et d'un impact immédiat, on peut bien les classer comme des activités du premier genre. Mais aussi la révélation par exemple. Le fait que Deleuze choisisse des figures rhétoriques pour caractériser le premier genre de connaissance atteste que la construction du concept deleuzien de genre de connaissance se réalise grâce à une réflexion sur le langage.

¹ *SPE*, p. 313.

² *SPhP*, p. 42-43.

³ *CC*, p. 172-187.

⁴ Les démonstrations sont cependant différentes dans l'un et l'autre cas. Selon Gueroult, il y a deux preuves : on part de l'idée de Dieu et on se dirige vers les choses singulières ; la déduction procède génétiquement, des causes aux effets. Il s'agit des deux critères de la science intuitive. De toute façon, Gueroult remarque qu'il faut comprendre cela au sens large, puisque si la première partie part de l'idée de Dieu comme substance infiniment infinie, la deuxième le fait de l'idée de Dieu comme essence infinie et éternelle, c'est-à-dire de la Pensée (Gueroult, M., *Spinoza II. L'âme*, Paris, Aubier, 1974, p. 457). Selon Macherey, trois voix coexistent dans le texte spinoziste, trois voix qui correspondent aussi aux trois genres de connaissance : l'imagination s'exprime dans la voix anonyme du pronom neutre – *on* ; l'intellect, dans la voix universelle de la première personne du pluriel – *nous* ; la science intuitive, dans la voix personnelle quoique unanime de la première du singulier – *je*. Or dans la mesure où les premières définitions du livre sont écrites dans la première personne et tout ce qui suit se déduit d'elles, il suggère que toute l'*Éthique* est écrite selon le troisième genre de connaissance (Macherey, P., « Spinoza : une philosophie à plusieurs voix », in *Philosophique*, revue publiée par la Faculté des Lettres de Besançon, éd. Kimé, 1998, p. 5-22).

Certainement, l'ontologie mécaniciste et la méthode géométrique exigeaient une exposition par définitions, axiomes et démonstrations. Et vraisemblablement, lorsque la démonstration s'interrompt, c'est le genre de texte qui se modifie en même temps. Mais la question est de savoir comment comprendre cette simultanéité. Et la réponse que donne la métaphilosophie deleuzienne, c'est que le système (*l'Éthique*) aussi bien que le monde (la Substance) sont une invention littéraire. La thèse n'est pas aussi polémique que ce qu'elle le paraît si on attribue aux mots – aux concepts – le sens qui leur correspond : inventer, cela veut dire découper et composer les concepts qui constituent l'expérience ; l'aspect littéraire vient rappeler que ce procédé est en partie un remaniement de la langue.

4. Le discours deleuzien

L'examen des discours nietzschéen et spinoziste dévoile comment Deleuze considère non seulement la forme du discours à partir d'une création conceptuelle qui la motive, mais aussi comment il utilise le discours comme un instrument parmi d'autres pour montrer les innovations conceptuelles. Or il n'y a pas de meilleure façon d'illustrer cette thèse qu'en analysant en détail la prose proprement deleuzienne. Certains cas concerneront les problèmes généraux que Deleuze lui-même signale, et que la théorie générale du discours philosophique a présentés (nomination du concept et instance énonciative). D'autres renverront à des problèmes intrinsèques à la philosophie de Deleuze. Encore une fois, on remarquera qu'une philosophie constitue la réalisation plus parfaite de la métaphilosophie qui lui correspond, ou bien que la métaphilosophie se construit par projection de la propre philosophie. « En définitive, c'est la question de la philosophie qui est ainsi posée, et la notion de littérature mineure n'est pas seulement un élément important d'un réseau de concepts qu'il importe de saisir afin de comprendre à quoi le propos de Deleuze doit sa cohérence, mais aussi le point de départ possible d'une lecture critique de son œuvre. »¹

¹ Duplay, M., « Littérature mineure », in Sasso, R. et Villani, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, CRHI, 2003, p. 219-220.

a. Solutions aux problèmes généraux du discours philosophique

Les noms du concept

Certains concepts « réclament un mot extraordinaire, parfois barbare ou choquant, (...) tandis que d'autres se contentent d'un mot courant très ordinaire »¹, affirmait la théorie générale. De quel côté faut-il situer la stratégie nominative de Deleuze ? Certes, son discours accueille un certain nombre néologismes. « On reproche parfois aux philosophes de créer des mots barbares. Déterritorialisation. C'est un mot dur à dire... C'est un très bon cas où un concept philosophique ne peut être désigné que par un mot qui n'existe pas encore. »² *Percept*, c'est un deuxième cas. « Un artiste, c'est quelqu'un qui crée des percepts. Pourquoi employer un mot bizarre, *percept*, plutôt que "perception". Justement, c'est que les percepts ne sont pas des perceptions. Qu'est-ce que veut un homme de lettres, un écrivain, un romancier ? Il veut arriver à construire des ensembles de perceptions ou de sensations qui survivent à ceux qui les éprouvent. (...) C'est tout un complexe de sensations. »³ Effectivement, *déterritorialisation* et *percept* sont deux cas où nous observons comment la création conceptuelle exige que le philosophe forge des néologismes. Mais en même temps, ces passages, en réfléchissant sur la stratégie discursive, aident à construire le concept. C'est en signalant les limites de la langue que se définit le percept comme ensemble de perceptions qui survivent à ceux qui les éprouvent.

Cependant l'expression deleuzienne n'est pas toujours dure ou bizarre. Dans *Différence et répétition* par exemple, Deleuze choisit, malgré la nouveauté, de conserver un terme classique. « Peut-être (...) faut-il réserver le nom d'Idées, non pas aux purs *cogitanda*, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d'engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l'objet-limite ou transcendant de chaque faculté. »⁴ La théorie des éléments a exposé les innovations dans le concept de concept. Or voici que Deleuze propose de l'appeler tout simplement *idée*. Ensuite, il y a le cas largement analysé par Badiou, celui du nom de l'être. « Le nom de l'être est, en philosophie, une décision cruciale. Il récapitule la pensée. Même

¹ *QPh*, p. 13.

² *ABC*, Lettre A, 13:50.

³ *ABC*, Lettre I, 1:14:40.

⁴ *DR*, p. 190.

le nom "être", s'il est choisi comme nom de l'être, enveloppe une décision qui n'est nullement tautologique, comme on le voit chez Heidegger. »¹ Quel est le choix de Deleuze ? *Vie*, selon Badiou. Le terme serait une façon d'exprimer une « puissance impersonnelle, ou neutre »². Il s'agit d'une puissance de métamorphose dont la structure ontologique est si précise qu'elle ne peut pas s'énoncer ni avec la tournure *par-delà* – comme dans *par-delà le Bien et le Mal* –, ni avec le jeu de disjonctions *ni...ni*, ni avec celui de conjonctions *et...et*³. Apparemment, cette structure si précise n'est que désignable par la sobriété du mot *vie* : « Il faut dire : l'être, comme puissance neutre, mérite le nom de *Vie* parce qu'il est, en tant que la relation, le et-ou-ni, la synthèse disjonctive »⁴. Voilà donc comment deux stratégies opposées du point de vue rhétorique – l'invention de nouveaux mots et la conservation de termes classiques – partagent motivation, fonction et but – la création de concepts.

L'instance énonciative

Ce deuxième problème est un peu plus épineux, et se présente de différentes façons selon les ensembles d'ouvrages que l'on considère. À propos de l'œuvre « en nom propre », il faut tout d'abord rappeler qu'une bonne partie est écrite en collaboration. Mais ce n'est plus une donnée contextuelle quand Deleuze l'utilise pour s'attaquer à la notion d'auteur. « Travailler à deux, beaucoup de gens l'ont fait (...). Mais il n'y a pas de règle, de formule générale. (...) Nous n'étions que deux, mais ce qui comptait pour nous, c'était moins de travailler ensemble, que ce fait étrange de travailler entre les deux. On cessait d'être auteur. (...) On ne travaille pas ensemble, on travaille entre les deux. »⁵ Quel est le sens de la distinction ? Tout d'abord, elle renvoie au procédé d'écriture des livres en question. Malgré quelques réunions, *L'anti-Cédipe*, par exemple, fut rédigé par Deleuze à partir de la correspondance avec Guattari. C'est donc une méthodologie épistolaire qui se trouve à l'origine du « travail entre les deux », et qui fait qu'il soit en grande partie impossible de déterminer ce qui revient à l'un et ce qui revient à l'autre, impossible d'assigner une

¹ Badiou, A., « De la vie comme nom de l'être », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 29 ; Deleuze. « *La clameur de l'Être* », éd. cit., p. 42-47.

² Badiou, A., « De la vie comme nom de l'être », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 29.

³ *Ibid.*, p. 29-30.

⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁵ *D*, p. 24.

instance énonciative déterminable. Mais ensuite, il y a la question de la signature. Il faut à ce propos distinguer la co-signature du recueil d'articles, où chaque auteur signe le sien, d'un livre composé à deux, mais où la voix n'est qu'une. Effectivement, dans le deuxième cas, la notion d'auteur se révèle inadéquate pour rendre compte de l'énonciation.

Or la question est encore plus délicate dans les cas des écrits dits « monographiques ». En général, on s'accorde pour affirmer qu'ils sont écrits en discours indirect libre¹. Qu'est-ce que cela veut dire ? Comme le discours indirect, cette figure renvoie l'énonciation à un deuxième agent. Mais dans sa forme libre, on dira en principe que cet agent demeure implicite dans le texte. Philippe Mengue présente un exemple très clair emprunté à *L'éducation sentimentale* : « Le domestique revint : "Madame allait recevoir Monsieur" »². Qui dit « Madame » ou « Monsieur » ? Sans doute pas le même narrateur qui dit « Le domestique revint ». C'est la voix du domestique lui-même introduite dans le discours du narrateur. Or cette insertion ne se fait pas sous la forme du discours direct (Le domestique dit : « ... ») ni sous la forme du discours indirect tout court (Le domestique dit que...), mais sous la forme du discours indirect libre. Toutefois on ne dira pas simplement qu'un agent demeure implicite dans l'énonciation ; c'est plutôt que les agents deviennent indiscernables. En effet, il n'est pas tout à fait correct de dire que le domestique dit « Madame » ou « Monsieur ». C'est plutôt le narrateur qui parle avec la voix du domestique, ou bien le domestique qui parle à travers le narrateur. En tout cas – et c'est cela qui intéresse Deleuze – on ne peut plus assigner l'énonciation à un agent déterminé, puisqu'elle dépend d'un « agencement collectif ». On comprend dès lors pourquoi les monographies sont écrites en discours indirect libre. On assiste dans ces textes à une dissolution du sujet qui commente et du sujet commenté. D'où les questions à propos des livres du type « Est-ce du Deleuze ? Est-ce du Spinoza ? », « Est-ce du Deleuze ? Est-ce du Nietzsche ? » Cependant, il ne suffit pas de relier cette figure de prédilection de Deleuze aux monographies ; il faut repérer aussi son fonctionnement concret. Or quasiment

¹ Zourabichvili a été le premier, à notre avis, à soutenir la thèse (*Deleuze. Une philosophie de l'événement*, éd. cit., p. 5). L'ont suivi Badiou (*Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 25 et 146), Alberto Navarro Casabona (*op. cit.*, p. 206), Eduardo Pellejero (*Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Madrid, Morelia Editorial, 2007, p. 143), Stéfan Leclercq (« La réception posthume de l'œuvre de Gilles Deleuze », in *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, in Beaulieu, A., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, éd. cit., p. 146). Antonioli, de son côté, en même temps qu'elle s'inscrit dans cette lignée, repère déjà son existence (*op. cit.*, p. 7).

² Mengue, Ph., *op. cit.*, p. 249.

aucun commentateur ne donne d'exemple. Et lorsqu'ils le font, il n'est pas sûr que ce soit l'exemple adéquat. C'est le cas de Badiou, qui écrit :

« Si je lis par exemple : “Force parmi les forces, l'homme ne plie pas les forces qui le composent sans que le dehors ne se plie lui-même, ne creuse un Soi dans l'homme” (*F.*, 121), s'agit-il vraiment d'un énoncé de Foucault ? Ou déjà d'une interprétation ? Ou est-ce tout simplement une thèse de Deleuze, puisqu'on y reconnaît sa lecture de Nietzsche (le jeu de forces actives et réactives compose typologiquement l'homme),¹ et qu'on y pointe un concept majeur de son œuvre terminale, celui de pli ? »¹

Mais Badiou ne prend pas une phrase de Deleuze où il y aurait des éléments de Foucault, ou des termes de Foucault chez Deleuze. Il prend une phrase de Deleuze – lisant Foucault, certes – et il signale des termes qui viennent de Deleuze lui-même. Dans quel sens y aurait-il donc deux instances énonciatives ? Ce qu'il faut montrer, au contraire, c'est comment, dans des phrases de Deleuze, il y a des éléments qui viennent d'ailleurs, en particulier de l'auteur commenté. En ce sens, dans l'exemple de Badiou, le discours indirect libre concernerait plutôt la relation entre Deleuze et Nietzsche. Comment trouver un bon exemple alors ? Il faut écouter les phrases d'autres auteurs que Deleuze, justement, *fait siennes*. Il y a un cas aussi notoire que récurrent : *personne ne sait ce que peut un corps*. Nous savons l'importance que pour Deleuze revêt la formule depuis les commentaires sur Spinoza². Or dans *Dialogues*, on lit : « Voilà la question : qu'est-ce que peut un corps ? Expérimentez, mais il faut beaucoup de prudence pour expérimenter. Nous vivons dans un monde plutôt désagréable (...) »³. C'est Deleuze qui parle, mais avec la voix de Spinoza. Ou bien Spinoza, mais par la bouche de Deleuze. Dans *Dialogues*, qui est plutôt le monologue d'un agent collectif, la phrase est devenue, non pas propriété de Deleuze, mais *patrimoine universel*. La même étude pourrait être poursuivie avec toutes les formules que qu'*incorpore* Deleuze dans son *corpus* : celle de Proust, que nous avons déjà rencontrée, *les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère*, ou une autre aussi brève que simple, *Bonjour Théétète*, que Deleuze, sans guillemets ni deux points, utilise pour faire

¹ Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 25-26.

² *SPE*, p. 208 ; *SPP*, p. 28.

³ *D*, p. 75-76.

parler l'image dogmatique de la pensée, aussi bien dans *Différence et répétition*¹ que dans *Qu'est-ce que la philosophie*?² On dira que tous nos exemples appartiennent à l'œuvre propre, et non pas aux monographies. Il faudra rappeler que la distinction entre « histoire de la philosophie » et « philosophie » ne concerne pas des livres concrets, mais une démarcation idéale qui traverse de différentes façons les œuvres concrètes. Le discours indirect libre est l'expression non pas d'un ensemble de livres mais d'une certaine historiographie, présente aussi bien dans les monographies que dans les œuvres propres, à des degrés divers. Or qu'est-ce que cela veut dire qu'il en est « l'expression » ? Certainement pas seulement que Deleuze a choisi une forme de discours après s'être donné une conception de l'instance énonciative. C'est simultanément à travers la réflexion sur la figure et son emploi, comme à travers la réflexion sur l'écriture à deux et la stratégie de signature, que se construit la conception de l'instance énonciative en philosophie.

b. Problèmes et solutions particulières au discours deleuzien

La prose deleuzienne n'affronte pas seulement les difficultés que la théorie attribue au discours philosophique en général, mais rencontre ses propres problèmes, de même que les discours nietzschéen et spinoziste. Quel travail littéraire exige la création conceptuelle deleuzienne et quels sont les procédés stylistiques qu'instrumentent cette création ?

Exprimer le virtuel

À maintes reprises, Deleuze prévient son lecteur à propos du *sens* de son expression : il ne faut pas qu'il croit qu'elle est métaphorique³. C'est surtout, mais pas exclusivement, le cas des termes scientifiques : « En aucun cas nous faisons d'usage métaphorique, nous ne disons pas : c'est "comme" des trous noirs en astronomie (...) »⁴. Et parfois il ira jusqu'à insister sur le sens littéral de ces expressions⁵, au point que Zourabichvili voit dans la tournure « à la lettre » un trait distinctif du discours deleuzien. Il

¹ *DR*, p. 176 et 181.

² *OPh*, p. 132.

³ Zourabichvili présente une très grande liste d'exemples dans son *Vocabulaire de Gilles Deleuze* (éd. cit., p. 3).

⁴ *D*, p. 25. Voir aussi *PP*, p. 44-45 ou *C2*, p. 169.

⁵ *D*, p. 25 ; *AO*, p. 188-189 ; *MP*, p. 568.

se place ainsi aux antipodes de Badiou, qui choisit de maintenir qu'il s'agit toujours de métaphores¹. Or à quoi tient cette insistance de Deleuze et qu'est-ce qu'il y a de si important en jeu pour diviser son exégèse ?

Nous avons déjà rencontré le cas du devenir-animal. « Le devenir-animal n'a rien de métaphorique » affirme Deleuze². Mais nous ne pouvons pas non plus le comprendre littéralement, comme on nous le propose dans d'autres exemples. En effet, nous savons déjà que le devenir-animal ne concerne pas une mutation biologique. En réalité, tout dépend de ce que nous comprenons par *vie*, disions-nous. À partir du moment où il est question de la vie de l'esprit, il est vrai qu'il faut comprendre ce devenir en termes littéraux. Si Deleuze signale une distance avec la métaphore, c'est parce qu'il craint d'introduire l'imaginaire et le fictif dans un procès absolument réel³. Mais cela nous permet-il d'affirmer inconditionnellement la littéralité de la parole qui l'exprime ? Il n'est pas certain ; même Deleuze affirme : « Réalité du devenir-animal, sans que l'on devienne animal en réalité »⁴. Comment faut-il comprendre la distinction entre une réalité et l'autre, entre la réalité du devenir et le devenir en réalité ? De la même façon qu'il faut comprendre la distinction entre le métaphorique et le littéral. Il nous semble que, de ce point de vue, Deleuze est beaucoup plus proche de lui-même, pour ainsi dire, quand il demande : « Et si l'on devenait animal ou végétal *par littérature* (...) ? »⁵ Certes, il est en train de penser plutôt au procès de l'écriture par lequel le poète ou philosophe devient un autre. Mais cela n'empêche qu'on puisse employer ses mots pour soutenir qu'entre le métaphorique et le littéral se développe une expression littéraire dont le but est d'exprimer le virtuel. Elle n'est pas littérale ; nous réservons ce sens pour l'expression de l'actuel. C'est littéralement que le ver devient papillon. Mais elle n'est pas non plus métaphorique, au sens de fictif ou d'imaginaire. C'est un devenir réel qui attache la guêpe à l'orchidée.

Bergson avait raison de dire que le langage semble plus adapté aux besoins de la physique qu'à la spéculation métaphysique. En fait, le problème qu'il rencontrait est le même que celui qu'affronte Deleuze, et il peut se résumer ainsi : comment exprimer

¹ « Il y puisait de fortes métaphores (oui, des métaphores, je le maintiens) » (Badiou, A., *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, éd. cit., p. 8).

² *K*, p. 65.

³ *K*, p. 65 ; *MP*, p. 315-316 et 335-337.

⁴ *MP*, p. 335.

⁵ *MP*, p. 10.

l'esprit ? Bergson le résout en distinguant des chaînes lexicales (celles de l'espace, de l'homogène, du divisible, de la simultanéité, de la matière d'un côté ; de l'esprit, de la succession, du continu, de l'hétérogène de l'autre) et en soutenant que, strictement, la durée ne peut s'exprimer que métaphoriquement. La stratégie de Deleuze, même si son objectif est le même, sera inverse : utiliser un vocabulaire le plus physicaliste possible, emprunter des termes à l'optique, à la chimie, à la biologie pour exprimer le virtuel, et en même temps, soutenir qu'il ne s'agit pas là de métaphores. Le moléculaire, l'intensif, les vitesses, la température, les couleurs... s'attribuent toujours à un ordre réel mais pas actuel, à un ordre incorporel, à une vie non organique¹. La critique deleuzienne de la métaphore exprime le problème et la crainte de tout empirisme supérieur, de tout empirisme qui élargit l'observable aux yeux de l'esprit : *comment parvenir à exprimer le virtuel sans lui ôter sa teneur de réalité ?* Bergson choisit la distinction et la métaphore ; Deleuze, la confusion et son refus. C'est sans doute pourquoi Guy Lardreau affirme avec pertinence que « Deleuze, c'est du Bergson mal écrit, comme notre temps l'exigeait »². Il n'est pas question de maîtrise rhétorique, mais de différences stylistiques. Or la stratégie littéraire n'est pas un choix arbitraire et second ; elle renvoie à une différence dans la conception de l'esprit et de la langue qu'elle contribue à forger. Si Deleuze s'exprime en termes très concrets, et ajoute qu'il ne parle pas métaphoriquement, c'est pour la même raison qu'il rebaptise l'esprit comme « virtuel » ; il s'agit de lui donner une pleine réalité, voire une matérialité. La nouvelle conception de l'esprit exige qu'on lui donne un nouveau nom et qu'on conquière un sens qui n'est ni littéral ni métaphorique ; mais réciproquement, ce n'est qu'à travers ce travail discursif et la redéfinition respective que se construit la nouvelle conception de l'esprit. La métaphilosophie deleuzienne rencontre l'esthétique bergsonienne pour affirmer que le philosophe et l'artiste font voir l'invisible. Et aussi bien Deleuze que Bergson pensent que le philosophe est nécessairement écrivain. Les deux rencontres reposent en fait sur cette conclusion : faire voir l'invisible relève aussi d'un travail sur la langue.

¹ On repère la même stratégie chez Guattari : « Dans les brumes et les miasmes qui obscurcissent notre fin de millénaire, la question de la subjectivité revient désormais comme un leitmotiv. Pas plus que l'air et l'eau elle n'est une donnée naturelle. » (*Chaosmose*, éd. cit., p. 186.)

² Lardreau, G., « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 67.

L'utilisation d'une expression qui n'est ni littérale ni métaphorique, et l'emploi de termes scientifiques pour rendre compte des phénomènes qui appartiennent à d'autres domaines pourrait donner une impression d'inexactitude, de manque de rigueur, d'imprécision, alors que bien évidemment le but est tout le contraire. Or comment demeurer précis lors de l'expression du virtuel ? Comment être exacts lorsqu'on dit une réalité qui par définition n'est pas mesurable ? Comment parler de cette « vapeur »¹ à la superficie des choses sans rester dans le vague ?

En 1901, face au même problème, Bergson demandait : « Est-il utile d'arrêter définitivement la signification des termes là où les idées sont encore flottantes ? Peut-on fixer le sens du mot quand on discute encore la nature de la chose ? »² Il défendait ainsi une certaine polysémie pour les termes de la métaphysique et de la morale. Cependant, quand en 1921 Antoine Albalat, dans *Comment il ne faut pas écrire*, cite *Matière et mémoire* comme un cas d'abus de termes techniques, Bergson nuancera sa thèse. Il soutiendra qu'il y a en philosophie deux sortes de problèmes : les grands problèmes, qui intéressent tout le monde, et doivent s'exprimer dans la langue du sens commun, et les questions spéciales, dans lesquelles les termes techniques permettent aux spécialistes d'éviter des digressions inutiles³. Si une certaine polysémie est donc tolérée dans les domaines métaphysique et moral, on conseille l'emploi de termes techniques, c'est-à-dire univoques, en matière de psychologie, mathématique, physique. À ce propos, le discours bergsonien abonde en exemples. Des termes tels que *pensée* ou *temps* sont souvent employés pour désigner des réalités même opposées – intelligence et intuition, temps homogène et durée, respectivement – dont seul le contexte permet au lecteur de déterminer le sens.

Deleuze dispose d'un concept précis pour affronter ce problème ; c'est l'*anexactitude*. « Problème de l'écriture : il faut absolument des expressions anexactes pour désigner quelque chose exactement. Et pas du tout parce qu'il faudrait passer par là, et pas du tout parce qu'on ne pourrait procéder que par approximations : l'anexactitude n'est nullement une approximation, c'est au contraire le passage exact de ce qui se fait. »⁴ Qu'est-ce que l'anexactitude ? Eduardo Pellejero a bien raison d'affirmer que de même que

¹ *LS*, p. 14, 15, 20 et 37, par exemple.

² Bergson, H., *Mélanges*, éd. cit., p. 503.

³ Bergson, H., *Correspondances*, éd. cit., p. 998.

⁴ *MP*, p. 31.

l'asignifiant, chez Deleuze, ne doit pas s'identifier à l'insignifiant, l'anexactitude ne doit pas s'identifier à l'inexactitude¹. Donc de même que l'asignifiant constitue une alternative à la signification, l'anexactitude constitue une alternative à l'exactitude. L'exactitude, c'est la précision des sciences formelles ou empiriques, la justesse d'une mesure ou d'une équation. Or le fait que l'esprit ne soit ni mesurable ni quantifiable nous condamne-t-il à une expression vague, inexacte ou approximative ? Non ; il existe une rigueur propre à la métaphysique, une précision dans les sciences de l'esprit. C'est l'anexactitude.

Le problème qu'elle résout est le même que celui auquel s'attaque la critique de la métaphore : comment conférer une pleine réalité à l'esprit ? Quand Deleuze emploie des termes empruntés aux sciences pour exprimer le virtuel, il ne s'agit donc pas seulement d'un discours littéraire – ni métaphorique ni littéral –, mais aussi d'un discours proprement anexact – ni exact ni inexact.

« Il y a deux sortes de notions scientifiques, même si elles se mélangent concrètement. Il y a des notions exactes par nature, quantitatives, équationnelles, et qui n'ont de sens que par leur exactitude : celles-là, un philosophe ou un écrivain ne peut s'en servir que par métaphore, et c'est très mauvais, parce qu'elles appartiennent à la science exacte. Mais il y a aussi des notions fondamentalement inexactes et pourtant absolument rigoureuses, dont les savants ne peuvent se passer, et qui appartiennent à la fois aux savants, aux philosophes, aux artistes. Il s'agit en effet de leur donner une rigueur qui n'est pas directement scientifique, et telle que, quand un savant y arrive, il est aussi bien philosophe, ou artiste. »²

Fidèle à sa méthode, Deleuze distingue deux expressions idéelles qui se mélangent de fait chez les philosophes et les savants. L'une correspond au philosophe qu'il y a dans les deux, l'autre au savant qu'il y a dans les deux. À côté de l'expression proprement scientifique, l'expression proprement philosophique procède ainsi à un emploi des magnitudes et unités d'ordre physique, chimique, optique, biologique pour rendre compte des phénomènes virtuels. Il suffit de penser à ces portraits si poétiques de Foucault :

¹ Pellejero, E., *op. cit.*, p. 145.

² *PP*, p. 44-45.

« Il entra dans une pièce, ça changeait l'atmosphère. (...) C'était vraiment comme si un air, un *autre* air arrivait. Comme si c'était un courant d'air spécial. Et les choses changeaient, c'était vraiment atmosphérique. Il y avait une espèce d'émanation, une émanation-Foucault, ou un rayonnement. »¹

En quoi réside, exactement, l'effet poétique ? D'un point de vue stylistique, dans le fait d'employer des termes scientifiques pour ce qui ne relève pas de la science, dans le fait de se tenir équidistant de la métaphore et de la lettre, dans la conquête d'une précision qui se distingue de l'exactitude. D'un point de vue méthodologique, dans le fait de contribuer à construire, *dans le texte*, les concepts du virtuel et de l'anexact.

Exprimer l'événement

La théorie générale du discours philosophique a montré comment le nom propre, en philosophie, ne désigne jamais un auteur, mais plutôt une singularité impersonnelle. En philosophie, le nom propre ne correspond pas à un homme, mais à un système, à une théorie, à un corpus. Or si les créations conceptuelles sont identifiables grâce aux noms propres, c'est parce que précédemment elles sont des événements, « noms propres qui ne sont pas des personnes mais des événements »². Cependant, l'expression complète de l'événement ne se réduit pas au nom propre. Comment se compose-t-elle ? « *Article indéfini + nom propre + verbe infinitif* constituent en effet le chaînon d'expression de base. »³ Les articles indéfinis fonctionnent de la même façon que les noms. « Ils ne manquent de détermination que dans la mesure où on les applique à une forme elle-même indéterminée, ou à un sujet déterminable. En revanche, ils ne manquent de rien lorsqu'ils introduisent des heccétés, des événements dont l'individuation ne passe pas par une forme et ne se fait pas par un sujet. »⁴ L'article n'est indéfini que parce qu'on l'applique à un

¹ ABC, Lettre F, 2:22:15. Voir aussi D, p. 81 : « Aimer ceux qui sont ainsi : quand ils entrent dans une pièce, ce ne sont pas des personnes, des caractères ou des sujets, c'est une variation atmosphérique, un changement de teinte, une molécule imperceptible, une population discrète, un brouillard ou une nuée de gouttes. Tout a changé en vérité. »

² D, p. 97.

³ MP, p. 322.

⁴ MP, p. 323.

individu déterminé comme sujet. À partir du moment où ce qui est individué n'est pas un sujet, mais une singularité ni subjective ni personnelle, l'indétermination exprime la détermination qui lui correspond, une détermination aussi complète et précise que celle de l'article défini mais qualitativement différente. Enfin, le temps verbal exigé par l'événement est l'infinitif. Aussi chez Bergson, l'expression de l'esprit obligeait à un travail très précis sur les verbes. Nous pensons aux célèbres participes présents dans un titre comme *La pensée et le mouvant* et que Bergson souligne dans *L'évolution créatrice* : « Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant* »¹. En fait, Jankélévitch les utilise pour reproduire le débat avec le finalisme et le mécanisme : « Le vice commun au finalisme radical et au mécanisme consiste à envisager uniquement ce que nous appelions les "participes passés" de la vie, et jamais son "participe présent" »². Mais nous pouvons penser ensuite à la copule, également repérée par Jankélévitch : « La copule est phrase naissante. Ce n'est pas elle qui s'ajoute au sujet et au prédicat : ce sont ces derniers que nous prélevons sur elle (...) »³. Les deux cas montrent comment la construction du concept de la durée exige un emploi particulier des verbes : les participes présents sont les responsables d'une injection de mouvement dans la phrase ; la copule doit coller ses éléments. Les uns et l'autre sont censés insérer dans la langue, système divisible et simultané, les caractéristiques de la durée, mouvante et indivisible. Quelle est la temporalité propre à l'événement ? À la différence de Bergson, Deleuze ne trace pas la frontière entre les temps verbaux, entre un partici-pe présent qui exprime le temps de l'esprit et un partici-pe passé qui exprime le temps de l'espace ; mais entre les temps verbaux et l'infinitif⁴. Les premiers servent à exprimer les actions et les passions des états de choses. L'infinitif, c'est le temps de l'événement. Encore une fois, ce n'est pas un temps moins précis, moins exact ou moins déterminé. C'est tout simplement la forme verbale qui correspond à ce qui s'incarne mais ne se réduit pas à l'état de choses. « Le verbe à l'infinitif n'est nullement indéterminé quant au temps, il exprime le temps non pulsé flottant propre à l'Aïôn, c'est-à-dire le temps de l'événement pur ou du devenir, énonçant des vitesses et des lenteurs

¹ Bergson, H., *L'évolution créatrice*, éd. cit., p. 238.

² Jankélévitch, V., *op. cit.*, p. 133.

³ *Ibid.*, p. 18.

⁴ Voir Boundas, C., « Les stratégies différentielles de la pensée deleuzienne », in Beaulieu, A., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, éd. cit., p. 21.

relatives indépendamment des valeurs chronologiques ou chronométriques que le temps prend –dans les autres modes. »¹

Sans doute le chaînon de base *article indéfini + nom propre + verbe infinitif* est très loin du catéchisme épicurien et de cette prose diaphane que voulait Bergson pour la philosophie. Pensons aux exemples de Deleuze : « UN HANS DEVENIR CHEVAL », « GUÊPE RENCONTRER ORCHIDÉE »². C'est vraiment un style télégraphique qui est censé exprimer l'événement :

« Le style télégraphique a une puissance qui ne vient pas seulement de sa brièveté. Soit une proposition du type : "Jules arriver cinq heures du soir". Il n'y a aucun intérêt à écrire comme ça. Mais c'est intéressant si l'écriture pour son compte arrive à donner ce sentiment d'imminence, de quelque chose qui va se passer ou qui vient de se passer, derrière notre dos. »

Qu'est-ce qui est intéressant dans un tel style ? Méthodologiquement, c'est la forme qui exprime une pensée qui assigne à l'esprit des valeurs telles que la vitesse. Pourquoi n'y a-t-il aucun intérêt à écrire comme ça ? Parce que le lecteur profane n'y comprendrait rien. Or n'est-ce pas ce qu'en fait il déclare quand il affronte un texte philosophique ? N'est-ce pas son impression de fait lorsqu'il se rapporte aux passages « ordinaires » du texte deleuzien ? *Le style télégraphique n'est que le cas limite qu'invente le discours deleuzien en son sein pour exhiber son fonctionnement normal : la création d'une langue dans la langue qui va de pair avec la création conceptuelle.* Cela ne veut pas dire non plus qu'une langue philosophique fasse irruption comme un cadeau divin. C'est bien la *création* d'une langue, mais *dans* la langue. Voilà pourquoi le déroutement du lecteur profane s'accompagne d'un sentiment de frustration : il ne comprend rien, mais il *devrait* comprendre. En philosophie, on est souvent face aux mêmes signes que dans le langage courant, mais sous une nouvelle lumière. En fait, c'est probablement, en partie, pour cela que le lecteur profane arrive finalement à comprendre. Il y arrive, parce que à côté de la

¹ MP, p. 322.

² MP, p. 324.

rupture entre les deux langues toute une série d'éléments établissent une continuité et servent de point d'appui.

Les réflexions sur le chaînon de base qui exprime l'événement et le style télégraphique ne sont pas que de la glose métadiscursive. D'un côté, ils contribuent en eux-mêmes à l'élaboration du concept en question. Et d'un autre côté, il est aussi vrai que le discours deleuzien fait ce qu'il dit. C'est le cas des phrases nominales si caractéristiques de cette écriture : « Constructivisme. »¹ ou « Crépuscule des icônes. »², qui combine le style télégraphique avec le discours indirect libre. C'est bien ainsi qu'on exprime l'événement : en peu de mots et avec des mots étrangers. La fin de *Mille plateaux* procède de la même façon : « Mécanosphère. »³ Un style « violent, ironique, véhément »⁴, selon les termes de Bouaniche. Mais sobre en même temps : non qu'il soit dépouillé ou élégant, mais dans tous les cas, motivé par *le mouvement du concept*.

L'expression de la multiplicité

Il y a un troisième concept dont la création mobilise plusieurs procédés stylistiques ; c'est la multiplicité. Encore une fois, le but étant le même, la stratégie deleuzienne semble être l'inverse de la stratégie bergsonienne. On a vu comment, selon Jankélévitch, c'est la copule qui permet à Bergson d'introduire cette paradoxale alliance entre continuité et hétérogénéité qui définit la durée. Or c'est justement ce que Deleuze rejette pour exprimer son ontologie. Il propose de lui substituer son homonyme en français, la conjonction de coordination *et* : « La philosophie, l'histoire de la philosophie, est encombrée du problème de l'être, EST. (...) Il faut aller plus loin : faire que la rencontre avec les relations pénètre et corrompe tout, mine l'être, le fasse basculer. Substituer le ET au EST. »⁵ En effet, subordonnant un terme à l'autre, l'identifiant à l'autre, le subsumant, la copule menacerait la singularité des parties et donc la nature du tout qu'on essaye de concevoir. Ce tout se distingue d'une unité synthétique aussi bien que d'une totalité transcendante. Il n'est que le

¹ *QPh*, p. 73.

² *DR*, p. 168.

³ *MP*, p. 641.

⁴ Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 164.

⁵ *D*, p. 70-71.

réseau des connexions ; c'est pourquoi lui convient cette conjonction qui doit être pensée, plus précisément, comme une jonction.

Dans le même esprit, Bouaniche et Agamben considèrent la ponctuation. Le premier affirme que « le pluralisme et l'empirisme deleuziens (...) seront un trait constant de la démarche du philosophe dans toute son œuvre (...), qui se traduit dans la pensée de Deleuze par le recours systématique à l'énumération »¹. Autant dire que la valeur de la virgule coïncide avec celle de la conjonction. Agamben rentrera dans le détail quand il analyse le titre du dernier texte de Deleuze : « L'immanence : une vie... »

« Deleuze aurait pu écrire *L'immanence est une vie* ou bien *L'immanence et une vie* – au sens où *et* se substitue à *est* pour créer un agencement (...). S'il a au contraire utilisé les deux points, c'est de toute évidence parce qu'il ne visait ni une pure identité, ni une simple connexion logique. (...) Entre l'immanence et une vie, les deux points introduisent quelque chose de moins qu'une identité, mais quelque chose de plus qu'un *agencement*, ou plus précisément un *agencement* d'un type particulier, une sorte d'*agencement* absolu qui inclut aussi le "non-rapport" ou le rapport dérivant du non-rapport (...). »²

Plus tard, Agamben va expliquer que les points de suspension qui ferment le titre de Deleuze ne renvoient pas, selon la tradition, à un sens plus complet qui aurait été omis ou qui serait manquant, mais à cette indéfinition particulière de l'article qui détermine l'événement³. Ici, malgré la lettre du commentaire, il attribue aux deux points la fonction que Deleuze attribue strictement au *et*, et Bouaniche à la virgule. Il s'agit de tisser une connexion entre deux termes radicalement hétérogènes, absolument singuliers ; c'est pourquoi le rapport doit pouvoir être pensé comme un non-rapport.

Aussi la structure des livres est une variable en jeu dans l'expression de la multiplicité⁴. Le cas le plus éloquent est sans doute celui de *Mille plateaux* parce que

¹ Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 64.

² Agamben, G., « L'immanence absolue », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, éd. cit., p. 168.

³ *Ibid.*, p. 169.

⁴ Plusieurs commentateurs sont attentifs à ce fait. Ainsi, Roudinesco soutient que la forme même de *L'anti-Edipe* échappe à l'impérialisme de l'Un (Roudinesco, *op. cit.*) ; Rajchman, que le principe à l'œuvre dans le style d'écriture de Deleuze par séries et plateaux « décourage tout plan [*plan*] unifié d'organisation ou développement en faveur d'un plan [*plane*] illimité dans lequel on passe toujours d'un point singulier vers un

Deleuze et Guattari ne se limitent pas à remplacer le terme de *chapitre* par celui de *plateau* ; ils présentent leur justification :

« En tant qu'un livre est fait de chapitres, il a ses points culminants, ses points de terminaison. Que se passe-t-il au contraire pour un livre fait de plateaux, communiquant les uns avec les autres à travers des micro-fentes, comme pour un cerveau ? Nous appelons "plateau" toute multiplicité connectable avec d'autres par tiges souterraines superficielles, de manière à former et étendre un rhizome. Nous écrivons ce livre comme un rhizome. Nous l'avons composé de plateaux. (...) Chaque plateau peut être lu à n'importe quelle place, et mis en rapport avec n'importe quel autre. »¹

En réalité, c'est beaucoup plus qu'une justification ; c'est une des diverses façons de construire le concept de rhizome ou multiplicité.

La dernière et la plus directe, c'est celle qui concerne le terme *multiplicité* en lui-même. En effet, à maintes reprises Deleuze s'appliquera à distinguer le substantif de l'adjectif substantivé :

« Il faut attacher la plus grande importance à la forme substantive : la multiplicité ne doit pas désigner une combinaison de multiple et d'un, mais au contraire une organisation propre au multiple en tant que tel, qui n'a nullement besoin de l'unité pour former un système. (...) On peut dire longtemps "l'un est multiple, et le multiple un" – on parle comme ces jeunes gens de Platon qui n'épargnaient même pas la basse-cour. (...) Le vrai substantif, la substance même, c'est "multiplicité", qui rend inutile l'un, et non moins le multiple. »²

Multiple se définit comme une pluralité qui se subordonne à une unité. Alors l'égalité fondamentale *monisme* = *pluralisme* cède en faveur du premier terme. Comment

autre » (Rajchman, J., *op. cit.*, p. 4 ; c'est nous qui traduisons) ; et Bouaniche, à propos de *Logique du sens*, qu'« à l'organisation en chapitres et parties qui structure ordinairement les livres de philosophie, Deleuze substitue des "séries" brèves (...), qui ne procèdent ni par progression linéaire, ni par distribution des matières, mais par décentrement successifs et variation de perspectives (...) » (*op. cit.*, p. 120).

¹ *MP*, p. 33.

² *DR*, p. 236. Voir aussi *PP*, p. 23 ; *AO*, p. 50 ; *MP*, p. 10 ; *D*, p. 71.

la maintenir dans toute sa tension ? Sans doute pas en accentuant le deuxième terme ; la formule céderait dans la direction d'un atomisme. Il faut donc distinguer le *multiple* de la *multiplicité*, qui se définit comme le système des connexions de termes hétérogènes. Comment construire donc cette multiplicité ? Par définition. La philosophie n'est pas autre chose – création de concepts *par définition*. « Crier “vive le multiple”, ce n'est pas encore le faire, il faut faire le multiple » prévenait Deleuze en 1977¹. On comprendra plus tard qu'il est en train de penser le cri comme une parole significative : « Pour le multiple, il faut une méthode qui le fasse effectivement ; nulle astuce typographique, nulle habileté lexicale, mélange ou création de mots, nulle audace syntaxique ne peuvent la remplacer. Celles-ci en effet, le plus souvent, ne sont que des procédés mimétiques. »² Or que se passe-t-il quand dire, c'est faire, quand faire n'est plus une activité par-dessous ou par-dessus une parole qui la désignerait, mais cette parole elle-même ? Dans ce cas, l'écriture devient un des mécanismes par lequel se construit la philosophie. « Les créations typographiques, lexicales ou syntaxiques ne sont nécessaires que si elles cessent d'appartenir à la forme d'expression d'une unité cachée, pour devenir elles-mêmes une des dimensions de la multiplicité considérée. »³

Conclusion

L'analyse littéraire du discours deleuzien lui-même révèle que l'expression de concepts nouveaux exige un travail sur la langue. Ainsi, le virtuel s'énonce à travers une parole qui a un sens ni littéral ni métaphorique et selon des termes que nous appelons « anexacts » ; l'événement, dans un style télégraphique qui a recours à des noms propres, des articles indéfinis et des verbes à l'infinitif ; la multiplicité, grâce à la conjonction de coordination *et*, des énumérations, une certaine structuration des livres et la substitution du terme lui-même à l'adjectif substantivé « multiple ». À chaque innovation conceptuelle correspond donc un procédé stylistique particulier. Or ce n'est pas nous qui le remarquons. C'est, à chaque fois, Deleuze lui-même qui attire l'attention de son lecteur sur ces procédés. Et non seulement sur les siens. Aussi lorsqu'il présente la philosophie de Nietzsche ou de

¹ *D*, p. 23.

² *MP*, p. 33.

³ *Ibid.*

Spinoza, il pointe les traits stylistiques qui caractérisent leur discours. Ainsi le sens et la valeur s'expriment dans l'aphorisme et le poème ; les genres de connaissance dans les divers genres littéraires qu'on discerne dans l'*Éthique*. Faut-il penser que la création conceptuelle précède son expression ? Est-il exact d'affirmer qu'un travail littéraire est *exigé, impliqué* ou *motivé* par la construction du système ? Cela suppose qu'entre le mot et le concept existe une différence de nature, que le langage n'est que le véhicule de la philosophie, voire un ornement accessoire, et que les réflexions de Deleuze sur le discours sont de la glose métadiscursive, un effet de redondance, d'insistance sur ce qui est déjà dit. Mais comment se construit le concept si ce n'est par cette sorte de limitation, de correction constante de la langue par la langue ? Où a lieu cette construction si ce n'est au sein du langage lui-même ? En philosophie, risquer un mot, c'est déjà trop dire. Il y a tout un ensemble de significations qui proviennent de notre langage courant qui s'immiscent, tout un passé de sens originaires des philosophies de la tradition qui s'infiltrer. C'est pourquoi il faut tout de suite le nuancer, le préciser, le redéfinir. Or toutes ces opérations – la nuance, la précision, la redéfinition – sont les opérations linguistiques par lesquelles le concept finit par se construire. C'est ce que confirme la philosophie du langage sur laquelle s'appuie l'analyse stylistique. Le mot n'est pas différent du concept. Comme lui, il intervient dans le réel, il l'ordonne. Traditionnellement, on dira qu'il le constitue. À chaque langue correspondra donc une ontologie secrète, et à chaque ontologie, un style discursif que parfois voudrait occulter un certain scientisme, mais qu'une analyse littéraire pourra toujours révéler. C'est pourquoi la théorie du discours constitue de plein droit un moment de la théorie de la création. Cela n'implique en aucun cas que le but de la philosophie soit la beauté, que le philosophe doive être attentif à la séduction de son lecteur par la forme, que le discours philosophique se réduise à un divertissement ludique, accusation qui pèse sur des philosophes tels que Bergson ou Rousseau, parfois relégués vers la littérature – vers une certaine conception de la littérature en fait. Bien au contraire, le discours renferme des fonctions épistémiques et pratiques précises. La mise en variation de la langue implique une reconstitution du réel et une résistance contre l'homogénéisation ou la standardisation linguistique. C'est donc par une double voie que la métaphilosophie deleuzienne échappe à l'esthétisme. Or le contraire, à savoir cette remarque si fréquente, basée sur une impression de lecture, selon laquelle les philosophes écriraient mal, n'en est pas moins fautive. Nous

avons vu que l'avertissement de Heidegger au début d'*Être et temps*¹ a le même sens que le commentaire de Lardreau selon lequel Deleuze serait du Bergson mal écrit² : dans l'expression philosophique, le beau et le laid trouvent leur critère dans la nécessité. C'est pourquoi on dira que la parole philosophique réussie n'est pas belle mais sobre, qu'elle soit cristalline ou hermétique.

Construction d'une langue dans la langue, c'est l'expression par laquelle Deleuze rend compte de l'aspect linguistique de la création philosophique. Il faudrait ajouter *par la langue*. *Construction d'une langue dans la langue et par la langue*. La rupture et la continuité qui d'un point de vue méthodologique définissent la création adoptent ainsi une forme linguistique. Il s'agit bien d'une production de nouveauté. Les néologismes, si caractéristiques du discours philosophiques, en sont peut-être la preuve plus visible. Mais les archaïsmes ou la résignification de termes ne constituent pas une preuve mineure. Cependant, il ne s'agit pas d'une rupture radicale. Même les néologismes se composent souvent de mots courants. Ainsi l'exemple préféré de Deleuze, le mot *possest* créé par Nicolas de Cuses sur la base de l'infinitif du verbe pouvoir et la troisième personne du verbe être au présent : « Ça n'existe pas comme mot, (...) c'est lui qui le crée (...). C'est un bien joli mot, c'est un joli mot pour le latin. C'est un affreux barbarisme, ce mot est affreux. Mais philosophiquement il est beau, c'est une réussite. »³ La théorie du discours confirme ainsi les conclusions de la théorie de la méthode : la création ne se produit pas sans un rapport au passé. Or de quel passé s'agit-il dans ce cas ? Quelle est la langue de départ, cette langue où se crée la nouvelle langue ? D'un côté, c'est la langue de tous les jours, le langage du sens commun comme disait Bergson. Quand Deleuze insiste sur le fait que le devenir n'est pas une évolution, un procès temporel, c'est pour distinguer le mot technique de notre compréhension quotidienne du verbe. De même quand il revient sur la réalité du virtuel. Il s'agit là d'un cas particulièrement illustratif parce qu'il montre comment le travail du philosophe est subordonné ou au moins déterminé par l'état actuel de

¹ « En ce qui concerne la lourdeur et l'absence de "grâce" de l'expression au cours des analyses qui suivent, il est permis d'ajouter une remarque : une chose est de rendre compte de l'étant de façon narrative, autre chose de saisir l'étant en son être. Or pour la tâche à l'instant indiquée, ce ne sont pas seulement les mots qui manquent le plus souvent, mais avant tout la "grammaire". » (Heidegger, M., *Être et temps*, éd. cit., § 7, p. 50.)

² Lardreau, G., « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, éd. cit., p. 67.

³ Cours à l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis du 9 décembre 1980, archives sonores BNF.

la langue, par un moment précis dans l'histoire de ces variations – ici, l'appropriation du mot virtuel par l'informatique. Mais plus précisément, c'est de la langue philosophique, d'un certain vocabulaire technique commun à la discipline que doit se séparer le discours d'une philosophie. Ce n'est pas une langue plus stable ou homogène ; d'autant plus qu'on est dans le cadre d'une métaphilosophie qui assigne un style différent à chaque philosophie. Mais en tout cas, le philosophe doit généralement distinguer l'usage qu'il fait de ses termes de l'usage qu'un ou plusieurs philosophes de la tradition en ont fait, que ce soit ou pas le même. C'est encore le terme « virtuel » qui peut servir d'exemple, si nous nous souvenons de ce qu'avec lui Deleuze veut conserver et abandonner de la conception de l'esprit de Bergson. « Donner de la consistance », ensuite, n'est-ce pas en même temps un héritage et un parricide de l'auteur de la philosophie critique ? Le passage d'un système à un autre se fait donc par des déplacements lexicaux, subtils, mais produisant d'énormes différences conceptuelles. Toute philosophie exige la création d'une langue dans la langue, et la création d'une langue dans la langue est un des mécanismes qui permettent la création d'une philosophie. C'est sans doute ce qui fragmente la tradition et l'unité de la discipline. Mais cette création est plutôt un remaniement qui a toujours recours au style au moins d'un philosophe précédents, peut-être à un mot ou à un ensemble d'expressions partagées par un courant ou une école, même parfois à ce qu'on appelle par voie de généralisation *le vocabulaire technique de la philosophie*. C'est ainsi qu'à l'intérieur de chaque système la tradition se réassemble et l'unité de la discipline se recompose. Certes, toujours d'une façon différente : le discours indirect libre, le procédé qui manifeste le plus clairement la rencontre de la langue de départ et la langue d'arrivée, ne correspond qu'au style deleuzien. Mais ce qui diffère, c'est toujours la même chose ; c'est la façon dont la voix d'un philosophe fait chanter le chœur de la philosophie.

APPENDICE

L'IMAGE DE LA PENSEE PHILOSOPHIQUE

La théorie des éléments répond à la question *qu'est-ce* que la philosophie ou, plus exactement, *quels* sont les éléments qui composent une philosophie. La théorie de la création explique *comment* on fait de la philosophie. Or la création et le concept n'épuisent pas la définition deleuzienne de la philosophie. Les deux termes sont liés par une conjonction qui, si insignifiante qu'elle puisse paraître du point de vue sémantique, n'est pas de moindre intérêt métaphilosophique. Sous quelles circonstances la création est-elle *de* concepts et non d'affects ou de fonctions ? *Quand* est-ce que la création est précisément une création conceptuelle ? Aux questions du *quoi* et du *comment*, il faut ajouter la question du *quand*, du moment de la philosophie, de ses circonstances ou de son occasion, si nous voulons non seulement donner son sens plus complet à la métaphilosophie deleuzienne, mais si nous prétendons aussi déterminer dans quelle mesure la création suppose une rupture avec le passé, une atomisation de l'histoire et un émiettement de l'identité de la discipline. S'il y a une circonstance pour la philosophie, une occasion pour philosopher, c'est-à-dire une motivation, jusqu'à quel point pouvons-nous admettre qu'il s'agit d'une véritable création ? Inversement, l'idée de création ne suppose-t-elle pas un acte immotivé ?

Cependant, la question du moment de la philosophie ne conserve pas avec les questions des éléments et des mécanismes la même relation que celles-ci gardent entre elles. La théorie des éléments a régulièrement anticipé, à titre d'exemple, la théorie de la création. Et la théorie de la création a constamment renvoyé à la théorie des éléments pour illustrer les mécanismes qu'elle présentait. C'est parce que le concept est justement la fin de la création et la création, le moyen du concept. Éléments et mécanismes sont donc dans un état de présupposition réciproque : la création ne s'exerce pas plus sur le vide que le concept ne se donne. La question des circonstances de la philosophie n'est pas indépendante de celles des éléments et des mécanismes puisqu'il s'agit bien de *leur* circonstance, mais elle déplace l'analyse. Nous passerons d'une approche statique à une approche dynamique qui considérera aussi bien les éléments et les mécanismes comme un tout. La théorie des éléments a envisagé le concept, le plan d'immanence et les personnages conceptuels indépendamment des moments de la création – la méthode, l'histoire et le discours. Certes, les trois premiers ont été intégrés par une théorie du goût et les moments de la création se sont révélés justement comme des moments, c'est-à-dire comme les arêtes d'un même procès, uniquement isolables par l'analyse. Or l'intégration dernière, celle des éléments comme un tout aux mécanismes comme un tout, n'est possible qu'à partir d'une approche dynamique qui envisage la production de concepts du point de vue de son déploiement effectif. D'une certaine façon, c'est comme si on repartait à zéro. C'est pourquoi la question du commencement de la philosophie est considérée en appendice.

La théorie du goût avait avancé que les concepts philosophiques se créent à l'occasion d'un problème. Or comment celui-ci se définit-il ? Est-il lui-même philosophique ? La philosophie ne commencerait alors ni par la création de concept ni par le tracé d'un plan, mais s'inaugurerait avec la position d'un problème. Et à partir du moment où il fonctionne comme critère de goût, c'est-à-dire comme critère de distinction entre une philosophie réussie et une philosophie manquée, comment distinguer le vrai problème du faux ? Nous trouvons les réponses à ces questions dans ce que Deleuze, du début à la fin de son œuvre, appela « l'image de la pensée ». Il s'agit d'un développement qui apparaît dans les commentaires de Nietzsche et Proust, qui atteint son point culminant dans *Différence et répétition* et qui reçoit quelques ajustements et emplois dans *Mille plateaux*, les livres sur le cinéma et *Qu'est-ce que la philosophie ?* Il est curieux mais sans

doute pas anodin qu'aussi bien dans l'édition définitive de *Proust et les signes*, que dans *Nietzsche et la philosophie* et dans *Différence et répétition*, la réflexion se situe à l'exacte moitié des ouvrages. Son examen devra justifier cette localisation. Nous privilégierions le troisième chapitre de *Différence et répétition*, non seulement parce qu'il est de loin le plus complet, mais parce que le fait qu'il présente l'image dogmatique de la pensée selon des *postulats* et non selon des thèses, comme c'était le cas auparavant, constitue l'indice qu'il est aussi le plus précis et détaillé. Cela n'empêchera pas que nous aurons recours aux autres expositions quand nous le jugerons nécessaire. Or pourquoi le point culminant est-il atteint avec *Différence et répétition* ? C'est que son développement a besoin de forger une image de la pensée. La thèse de 1969 se propose de concevoir la véritable différence, une différence qui ne se subsume à aucune identité ni se subordonne à aucune ressemblance. Mais comme l'a établi la théorie du concept, nous ne pouvons pas concevoir un nouveau concept de la différence sans en même temps forger un nouveau concept de concept, c'est-à-dire un concept dont la fonction ne soit pas l'identification d'un objet. C'est ainsi que la réforme ontologique entraîne une réforme de la théorie de la connaissance qui ne s'arrête pas au concept, mais atteint la pensée. « On ne pouvait pas atteindre aux puissances de la différence et la répétition qu'en mettant en question l'image qu'on se faisait de la pensée. »¹ Il n'est pas possible de constituer le réel comme création ou production de nouveauté sans que la pensée, en même temps, s'autoconstitue justement comme instance capable non seulement de connaître mais de constituer le réel comme production de nouveauté.

Or pourquoi s'adresser aux développements sur la pensée – la pensée en général –, alors que nos inquiétudes sont strictement philosophiques ? Dans quelle mesure les réflexions qui concernent l'image de la pensée peuvent-elles offrir des éléments de réponse au problème du moment ou de l'occasion de la philosophie, de ce qui nous conduit à créer des concepts ? Dans le troisième chapitre de *Différence et répétition*, la perspective est bien philosophique : « Que l'on considère le *Théétète* de Platon, les *Méditations* de Descartes, la *Critique de la raison pure*, c'est encore ce modèle qui est roi, et qui "oriente" l'analyse philosophique de ce que signifie penser »². Mais si la perspective est philosophique, l'objet ne l'est pas strictement, puisque comme nous l'avons montré dans la théorie des éléments,

¹ DRF, p. 282.

² DR, p. 175.

la pensée inclut l'art et les sciences. Et encore il n'est pas sûr qu'il s'agisse de la bonne perspective. Parfois la critique d'une certaine image dogmatique de la pensée semble nous expulser du domaine philosophique : « Proust dresse une image de la pensée qui s'oppose à celle de la philosophie »¹. La philosophie ne serait pas seulement le point de vue d'une analyse d'un objet qui l'excède, mais un point de vue qui défigure cet objet. Cependant, le chapitre du livre sur Proust qui nous concerne commence ainsi : « La *Recherche* est d'abord recherche de la vérité. Par là manifeste la portée "philosophique" de l'œuvre de Proust : elle rivalise avec la philosophie. »² Comment faut-il comprendre cette rivalité ? L'image de la pensée qui rivalise avec la philosophique serait-elle strictement poétique ? Quel est le sens des guillemets ? Constituent-ils une prise de distance avec la philosophie, ou bien la distance essentielle d'une confrontation toujours intra-philosophique ?

En effet parfois la philosophie ne semble déterminer que l'approche de la pensée. Mais à maintes reprises il semblerait que Deleuze identifie l'une et l'autre chose. Telle l'ouverture du chapitre de *Différence et répétition* : « Le problème du commencement en philosophie a toujours été considéré, à juste titre, comme très délicat »³. Le chapitre s'intitule « L'image de la pensée ». Mais voici qu'il commence par un problème philosophique. En effet, Deleuze ne dit pas que le problème du commencement a été considéré *par* la philosophie comme très délicat (où la perspective seulement serait philosophique), mais que le problème du commencement *en* philosophie a été considéré comme très délicat (sans doute, aussi *par* la philosophie). Ensuite, quand il s'agit de montrer que le doute ne met pas en question l'image dogmatique de la pensée, mais au contraire la présuppose, on lira : « Il en est des choses douteuses comme des certaines : elles présupposent la bonne volonté du penseur et la bonne nature de la pensée conçues comme idéal de reconnaissance, cette affinité prétendue pour le vrai, cette *φιλία* qui prédétermine à la fois l'image de la pensée et le concept de la philosophie »⁴. Ce que montre l'analyse philosophique – analyse qui renvoie dans ce cas à celle de Descartes –, c'est que le doute ne présuppose pas seulement une image de la pensée, mais *à la fois* un

¹ *P*, p. 115. Voir aussi p. 117 : « Plus important que la pensée, il y a ce qui "donne à penser" ; plus important que le philosophe, le poète ». Et dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* (p. 65) et *Critique et clinique* (p. 92-93), Deleuze aussi semble confier la construction d'une nouvelle image de la pensée aux écrivains et poètes.

² *P*, p. 115.

³ *DR*, p. 169.

⁴ *DR*, p. 181.

concept de la philosophie. Ce n'est plus seulement l'approche qui est philosophique maintenant, mais aussi l'objet. Nous le vérifions quelques lignes plus loin lorsque le texte affirme : « Ce qui est premier dans la pensée, c'est l'effraction, la violence, c'est l'ennemi, et rien ne suppose la philosophie »¹. Ici Deleuze n'est pas en train de soutenir que la philosophie ne doit pas prolonger les présupposés de l'image dogmatique de la pensée – ce qui d'ailleurs est le cas. Il explique que rien ne présuppose la pensée, que la pensée n'est pas donnée, qu'elle émerge quand une force l'oblige à penser. Or après la conjonction de coordination, pour éviter la répétition, Deleuze cherche un synonyme pour *pensée*, et ce synonyme c'est *philosophie*. Nous remarquerons le même déplacement quand plus tard il déclare que des cas tels que « $7 + 5 = 13$ » ou dire « Bonjour Théétète » quand c'est Théodore qui passe représentent, dans leur versant négatif, des situations artificielles et puériles qui donnent « de la pensée une image grotesque »². Or dans la note de bas de page de la *Phénoménologie de l'esprit* qui correspond à cette idée, nous lisons : « À de telles questions : quand César est-il né ? Combien de pieds a un stade ?, etc., on doit donner une réponse nette... Mais la nature d'une telle vérité ainsi nommée est différente des vérités philosophiques. »³ Encore une fois donc, quand au début il s'agissait de la pensée, finalement il s'agit de la philosophie. Nous avons déjà montré comment l'ambiguïté venait en fait du commentaire de Proust ; elle est aussi présente dans le livre sur Nietzsche : « Voilà ce que cache l'image dogmatique de la pensée : le travail des forces établies qui déterminent la pensée comme science pure, le travail des puissances établies qui s'expriment idéalement dans le vrai tel qu'il est en soi. L'étrange déclaration de Leibniz pèse encore sur la philosophie : produire des vérités nouvelles, mais surtout "sans renverser les sentiments établis". »⁴ Ce qui détermine la *pensée* devient ce qui pèse sur la *philosophie*. Il faut donc conclure que « l'image de la pensée » n'est pas seulement une considération philosophique de la pensée, mais une considération de la pensée philosophique.

Cela veut-il dire que la philosophie est un cas particulier de la pensée, que l'image de la pensée est une réflexion sur la pensée en général avec un intérêt particulier dans sa

¹ *Ibid.*

² *DR*, p. 195.

³ *Ibid.*

⁴ *NPh*, p. 119.

forme philosophique ? Est-ce que l'image de la pensée est simplement *orientée* vers la pensée philosophique ? En fait, il n'y a pas seulement un intérêt évident pour l'exercice philosophique et un privilège de la philosophie sur d'autres activités ; il y a une raison par laquelle l'image de la pensée et celle de la philosophie sont nécessairement liées. C'est qu'il n'est pas possible de penser, de penser philosophiquement, sans en même temps projeter une image de ce que signifie penser. « L'image de la pensée est comme le présumé de la philosophie, elle la précède, ce n'est pas une compréhension non philosophique cette fois, mais une compréhension pré-philosophique. »¹ Sans doute, la philosophie, avec la science et l'art, sont les formes de la pensée. Mais le rapport que nous signalons à présent est d'un autre ordre : lorsqu'on fait de la philosophie, une image, une conception de la pensée s'élabore simultanément. Certes, elle s'élabore aussi lors des activités artistique et scientifique. Or cela n'empêche que le rapport ne soit pas une relation du particulier au général ; créer des concepts et dresser une image de la pensée sont les deux faces d'un même procès. D'une certaine façon, la théorie des éléments avançait cela lorsqu'elle montrait que le plan d'immanence est, en partie, l'image de la pensée qu'instaure le philosophe lorsqu'il crée des concepts. Cependant, les développements de *Qu'est-ce que la philosophie ?* s'écartent sur certains points de ceux de *Différence et répétition* : il faut distinguer l'image de la pensée comme *Physis* et *Nous*, l'Un-Tout illimité, du procès mental qui explique quand et pourquoi nous faisons de la philosophie, quand et pourquoi nous nous lançons dans une création de concepts. Cet appendice devra tenir compte de cette différence et justifier pourquoi on conserve donc la même expression. En tout cas, c'est seulement parce qu'il n'est pas possible de faire de la philosophie sans dresser une image de la pensée qu'il est légitime de décrire philosophiquement cette image, mener une critique philosophique et éventuellement construire une nouvelle, philosophiquement².

¹ *PP*, p. 203. En fait Deleuze célèbre souvent la nouveauté d'une philosophie en affirmant qu'elle a changé ce que signifie penser. C'est le cas de l'œuvre de Nietzsche (*DRF*, p. 192) ou de Foucault (*DRF*, p. 243).

² L'hypothèse implique en même temps une prise de position face à la polémique soulevée par l'idée d'une pensée sans image. Son point de départ est une proposition de *Différence et répétition* : « Dès lors apparaissent mieux les conditions d'une philosophie qui serait sans présumés 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 *préphilosophique*, mais dans une lutte rigoureuse contre l'Image, dénoncée comme *non-philosophie* » (p. 172-173). Mais le fait que dans toutes les expositions de l'image dogmatique ou morale de la pensée se présente aussi une *nouvelle* image de la pensée, et que plus tard, le rhizome et le plan

Deleuze appelle *Noologie* l'étude générale des différentes images de la pensée¹. Et effectivement la discipline implique la critique d'une image qui selon les cas est caractérisée comme « dogmatique », « morale » ou « orthodoxe » et la construction d'une nouvelle image de la pensée. *Différence et répétition* présente l'image à critiquer selon huit thèses qui proviennent du sens commun². Or quand la philosophie ne met pas en question les thèses du sens commun, elle prolonge l'image de la pensée que celui-ci construit et lui donne une forme philosophique. C'est justement parce que ces thèses ne sont pas interrogées que l'image construite est appelée « image *dogmatique* de la pensée » et ses thèses présentées comme *postulats*.

« Les postulats en philosophie ne sont pas des propositions dont le philosophe demande qu'on les lui accorde, mais au contraire des thèmes de propositions qui restent implicites, et qui sont entendus sur un mode préphilosophique. En ce sens, la pensée conceptuelle philosophique a pour présupposé implicite une Image de la pensée, préphilosophique et naturelle, empruntée à l'élément pur du sens commun. »³

En plus d'expliquer pourquoi nous créons des concepts et d'intégrer ainsi la théorie des éléments à la théorie de la création, l'exposition de la nouvelle image de la pensée et de la critique de la dogmatique doit permettre de comprendre pourquoi cette dernière est aussi orthodoxe et morale.

1. L'image dogmatique et la nouvelle image de la pensée

a. Postulat du commencement : le principe de la *Cogitatio natura universalis*

Quand est-ce qu'on se met à penser ? La réponse du premier postulat est qu'on commence à penser quand on s'y décide et grâce au fait que nos facultés sont bonnes par

d'immanence soient considérés comme images de la pensée (*MP*, p. 24-25 ; *QPh*, p. 39 respectivement), nous obligent à coïncider avec Bouaniche et Robert Sasso, qui soutiennent que l'idée d'une pensée sans image ou d'une philosophie sans présupposés est une hypothèse provisoire qui rapidement laisse sa place à l'idée d'une substitution des présupposés (Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 112-113 ; Sasso, R. et Villani, A., *op. cit.*, p. 190-192).

¹ *MP*, p. 446 ; *PP*, p. 203.

² *DR*, p. 174, 207 et 217.

³ *DR*, p. 172.

nature, c'est-à-dire que leur structure coïncide avec la structure du réel. La pensée serait naturellement en condition de connaître le réel. C'est pourquoi il suffit que le penseur prenne la décision, ait la volonté de le faire. Deleuze appuiera la thèse avec des citations de la tradition, ce qui prouve la nature philosophique du postulat : « Tout le monde a, par nature, le désir de connaître » ; « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »¹.

Or nous ne pouvons pas comprendre ces phrases *en fait*, raisonne Deleuze, parce que « "Tout le monde", répète-t-il, sait bien qu'en fait les hommes pensent rarement, et plutôt sous le coup d'un choc que dans l'élan d'un goût »². C'est pourquoi il soutient qu'il faut comprendre cette détermination de la pensée, du commencement de la pensée, *en droit*, comme une détermination de la pensée pure.

« Il faut porter la discussion sur le plan même du droit, et savoir si cette image ne trahit pas l'essence même de la pensée comme pensée pure. En tant qu'elle vaut en droit, cette image présuppose une certaine répartition de l'empirique et du transcendantal ; et c'est cette répartition qu'il faut juger, c'est-à-dire ce modèle transcendantal impliqué dans l'image. »³

Quand le philosophe affirme que *tout le monde* veut connaître ou possède un sens commun, l'universalité et la nécessité de l'affirmation font de celle-ci une détermination transcendantale, c'est-à-dire une détermination de la pensée dans sa pureté et non de telle ou telle pensée sous telle ou telle circonstance. Si Deleuze met sous sa plume les mots de son interlocuteur et réécrit *tout le monde* entre guillemets, c'est pour reprendre la discussion au niveau transcendantal. Voici la question donc : qu'est-ce que la pensée pure ? Faut-il admettre, de droit, qu'on pense naturellement et volontairement ? Ou bien commençons-nous à penser autrement et cette image de la pensée se révèle-t-elle inadéquate ? Le premier postulat qui concerne le commencement de la pensée obéit à un modèle qui le dépasse et qui est seulement explicité par les deuxième et troisième.

¹ DR, p. 172.

² DR, p. 173.

³ DR, p. 174.

b/c. Postulat de l'idéal : le sens commun. Postulat du modèle : la recognition

Le modèle de l'image dogmatique de la pensée est la recognition. Selon ce modèle, penser équivaut à reconnaître. Qu'est-ce que la recognition ? Deleuze la définit comme 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... »¹. Or pour qu'un objet puisse être considéré comme étant le même pour deux ou plusieurs facultés, chacune d'entre elles doit pouvoir le rapporter à une instance qui l'identifie avec celui d'une autre ; il faut donc admettre une instance qui réunit le travail de toutes les facultés, qui garantit sa collaboration. D'autre part, nous devons pouvoir retrouver l'unité aussi du côté du sujet connaissant. Dans le cas contraire, même si chaque faculté de chaque sujet perçoit le même objet, l'objet ne serait pas le même parce qu'il serait perçu par une pluralité des sujets. L'instance en question doit donc pouvoir garantir en même temps l'identité objective et l'identité subjective. On objectera que nous ne sommes jamais devant un objet formel, un objet parfaitement identique, mais devant tel ou tel objet. C'est pourquoi une deuxième instance complète la précédente et garantit l'unité des objets et sujets empiriques cette fois. Sens commun et bon sens sont les noms de ces deux instances : « Car si le sens commun est la norme d'identité, du point de vue du Moi pur et de la forme d'objet quelconque qui lui correspond, le bon sens est la norme de partage, du point de vue des moi empiriques et des objets qualifiés comme tel ou tel »².

Sens commun et bon sens sont ainsi les deux points d'appui d'une image de la pensée qui a comme modèle la recognition, qui assimile la pensée à la reconnaissance. Nous remarquons que le sens commun constitue en même temps l'origine des postulats de l'image dogmatique et l'instance qui assure l'identité formelle de l'objet et du sujet. Les deux choses, en fait, sont complémentaires. « Tout le monde sait que... » c'est la voix du sens commun en tant que source pré-philosophique et naturelle ; mais c'est aussi la voix du sens commun en ce qu'elle suppose un acte par lequel tout le monde peut savoir la même chose, c'est-à-dire un acte par lequel la même chose se donne à la reconnaissance de tout le monde. Sens commun et bon sens constituent selon Deleuze les deux moitiés de la *doxa*, et à partir du moment où la philosophie construit l'image de la pensée sur les présupposés du

¹ *Ibid.*

² *DR*, p. 175.

sens commun, elle « n'a plus aucun moyen de réaliser son projet, qui était de rompre avec la *doxa* »¹. Se faisant l'écho de la vieille idée platonicienne, Deleuze peut donc affirmer que l'image dogmatique de la pensée est aussi une image orthodoxe. *Dogmatique*, parce qu'elle ne rompt pas avec les présupposés naturels ; *orthodoxe*, parce que ces présupposés sont ceux de l'opinion et du sens commun.

d. Postulat de l'élément : la représentation

Dans le premier chapitre de *Différence et répétition*, la représentation fut définie comme l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement et la ressemblance dans l'objet. « Sur ces branches, la différence est crucifiée »² affirmera Deleuze. En effet, à partir du moment où la différence est conçue en fonction de l'identité, l'opposition, l'analogie ou la ressemblance, nous n'avons pas affaire à une vraie différence, une différence radicale, mais à une différence qui à un certain moment suppose un fond commun. Représenter, c'est pouvoir reconnaître un objet comme identique, ce qui implique l'élimination ou du moins l'estompage des images empiriques qui le constituent. Comment concevoir la vraie différence ? Tout d'abord, il faut en différencier le concept, le construire. C'est à quoi s'applique le premier chapitre de *Différence et répétition*. Or simultanément on remarque que la vraie différence ne peut se conceptualiser sans en même temps différencier le concept, sans construire un concept de concept différent, puisque ce que révèle l'analyse, c'est que la fonction du concept lui-même a comme but la subordination de la différence à l'identité. Et en fait, selon les définitions précédentes, il ne s'agit pas seulement du concept et de la faculté qui lui correspond, mais de toutes les facultés – l'entendement, comme la faculté des concepts, certes, mais aussi l'imagination en tant que faculté de la détermination des concepts, le jugement et la perception. Bref, c'est toute une image de la pensée qu'il faut réviser et reconstruire. C'est ce que fait le troisième chapitre de *Différence et répétition*, postulat par postulat.

¹ *Ibid.*

² *DR*, p. 180.

α. Ce qui force à penser¹

Quand est-ce qu'on se met à penser ? C'est bien la même question qu'il faut reprendre. Si on identifie la pensée à la reconnaissance, nous pouvons bien admettre qu'au commencement de la pensée, il y a une décision, un acte de la volonté. Mais si la pensée était quelque chose d'autre, plus digne et dangereux ? Si penser consistait à créer ? C'est bien cette question, cet esprit, qui est à la base de toute la construction de la nouvelle image de la pensée et qui guidera la critique de chaque postulat. Dans ce cas, la bonne volonté du penseur n'est plus suffisante pour que se produise une « genèse de l'acte de penser dans la pensée même »², l'acte de créer dans la pensée au sens large. Aux vérités de la philosophie leur manquerait la « griffe de la nécessité »³. Comment la pensée émerge-t-elle donc ? Pour répondre, Deleuze présente un passage de la *République* où Platon distingue deux sortes de choses : « Celles qui laissent la pensée tranquille, et (...) celles qui *forcent* à penser »⁴. Nous ne pensons pas volontairement, si par penser nous comprenons autre chose que représenter ou n'avoir pas le vide dans l'esprit. Nous pensons lorsque quelque chose nous y oblige, lorsque quelque chose ne nous laisse pas le choix⁵. Ce n'est pas une décision de la volonté donc, mais plutôt une rencontre fortuite, une contingence. En effet, ce qui nous force à penser renferme une nature paradoxale : il opère une alliance entre le hasard et la nécessité. C'est ce qui, rencontré *involontairement*, nous *force* à penser. Sans doute la nécessité, ici, ne s'oppose donc pas au hasard mais à l'arbitraire, à la gratuité. Voici donc un premier élément de réponse au problème du commencement de la philosophie : *la création de concepts ne dépend pas d'une décision volontaire mais d'une rencontre qui nous y oblige.*

¹ Nous intercalons les thèses de la nouvelle image de la pensée en les énumérant avec des lettres grecques pour indiquer le rapport critique avec les postulats de l'image dogmatique de la pensée.

² DR, p. 182.

³ DR, p. 181; PP, p. 116.

⁴ DR, p. 181.

⁵ Deleuze rencontre ainsi toute une tradition qui depuis Platon situe l'étonnement à l'origine de la connaissance (*Théétète*, 155d). Aristote reprend la topique platonicienne dans la *Métaphysique* (A, 2, 982, b). Et Bachelard, au début du célèbre premier chapitre de *La formation de l'esprit scientifique* écrit : « L'homme animé par l'esprit scientifique désire sans doute savoir, mais c'est aussitôt pour mieux interroger » (*La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1996, p. 16.) Cependant, si Deleuze privilégie le passage de la *République*, c'est vraisemblablement parce que, hormis le fait qu'il essaye d'arracher la pensée à la connaissance, il juge que l'étonnement est une figure qui manque de force, qui suppose encore à l'image dogmatique de la pensée.

β/γ. De la collaboration à l'enchaînement des facultés

Selon l'image dogmatique, penser, c'est reconnaître un objet identique grâce à la collaboration des facultés. Qu'arrive-t-il à celles-ci lorsqu'à la pensée se présente quelque chose qui ne peut pas être reconnu et qui la force à penser ? Qu'est-ce que cela veut dire, *forcer la pensée*, au niveau des facultés ? Un objet se donne comme identique à lui-même lorsque le sens commun achève l'unité formelle du sujet et de l'objet, et le bon sens, l'unité empirique. Et l'objet se présente comme tel au même sujet quand il est constitué comme le même objet pour toutes les facultés : quand c'est le même objet qui est perçu, remémoré, pensé, bref, quand il convoque indifféremment toutes les facultés. Alors Deleuze déduit que ce qui force à penser, ce qui ne peut pas être reconnu, ce n'est pas ce qui convoque indifféremment une faculté, ce qui peut être perçu *ou* remémoré *ou* pensé, mais ce qui s'adresse particulièrement à l'une d'entre-elles. C'est ce qui ne concerne pas l'usage ordinaire d'une faculté, mais ce qui la confronte à sa limite, à son impuissance. Ce qui ne peut pas être reconnu, ce qui en fait n'est pas un *objet*, sera appelé *signe*.

« Il y a dans le monde quelque chose qui force à penser. Ce quelque chose est l'objet d'une *rencontre* fondamentale, et non d'une *récognition*. (...) Dans son premier caractère, et sous n'importe quelle tonalité, il ne peut être que senti. C'est en ce sens qu'il s'oppose à la *récognition*. Car le sensible dans la *récognition* n'est nullement ce qui ne peut être que senti, mais ce qui se rapporte directement aux sens dans un objet qui peut être rappelé, imaginé, conçu. (...) L'objet de la *rencontre*, au contraire, fait réellement naître la sensibilité dans le sens. (...) Ce n'est pas une qualité, mais un signe. »¹

Le signe se distingue de l'objet de *récognition* en ce qu'il ne concerne pas indifféremment telle ou telle faculté, ou une faculté entre autres dans son usage ordinaire, mais plutôt confronte une faculté exclusive à sa propre limite. Nous comprenons donc pourquoi la théorie kantienne du sublime constitue un antécédent de la deuxième thèse de la nouvelle image de la pensée : « L'imagination réfléchissante, dans le jugement de beauté, est encore sous le sens commun esthétique. Mais avec le sublime, l'imagination selon Kant

¹ DR, p. 182.

est forcée, contrainte d'affronter sa limite propre (...). Si bien que le modèle de la reconnaissance ou la forme du sens commun se trouvent en défaut dans le sublime, au profit d'une tout autre conception de la pensée. »¹

Ce qui force à penser, c'est donc un signe qui convoque une faculté dans son exclusivité et la confronte à sa limite. Or qu'est-ce que ce signe dans sa matérialité ? C'est par définition la différence. Quoi d'autre se dérobe à l'identification et la reconnaissance ? « Ce ne sont pas des figures déjà médiatisées et rapportées à la représentation, mais au contraire des états libres ou sauvages de la différence en elle-même, qui sont capables de porter les facultés à leurs limites respectives. »² Dans quelle mesure, cependant, cette différence est-elle susceptible d'une *rencontre* ? Quel est le statut de cette différence ? Il faut être très attentifs sur ce point à la manière dont Deleuze décrit le 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 »³. Autrement dit, la différence est la condition de possibilité de l'expérience. Ce n'est pas le donné, mais ce qui permet qu'il se donne. Ce qui confronte les facultés à leur limite, ce qui exige un usage qui excède l'usage ordinaire par lequel elles s'emploient à reconnaître des objets, ce n'est pas l'expérience, mais sa condition. Certes, nous sommes obligés d'admettre un déplacement par rapport au criticisme classique : paradoxalement, les conditions *de* l'expérience se donnent *dans* l'expérience. C'est ainsi que fonctionne l'histoire de la philosophie deleuzienne qui, tout en présupposant la fidélité, vise la créativité. Et d'autre part, la théorie des éléments l'avait avancé : qu'est-ce que cela voulait dire que les conditions de l'expérience sont elles-mêmes objectives ? Sans doute cela ne signifie pas qu'elles se confondent avec l'expérience. Cela signifie que, conservant une distinction de nature avec l'empirique, le transcendantal est susceptible d'une expérimentation non réflexive.

L'emploi alternatif des termes *transcendant* et *transcendantal* par rapport à l'usage des facultés confirme l'hypothèse. Tout d'abord, Deleuze affirme que : « La sensibilité, en présence de ce qui ne peut être que senti (l'insensible en même temps) se trouve devant une limite propre – le signe – et s'élève à un exercice transcendant »⁴ ; puis, que « La mémoire

¹ DR, p. 187.

² *Ibid.*

³ DR, p. 182.

⁴ DR, p. 182.

transcendantale saisit ce qui, dans la première fois, dès la première fois, ne peut être que rappelé »¹. Comment comprendre cette ambiguïté ? Le lecteur voudra trouver la solution dans la définition ultérieure : « La forme transcendante d'une faculté se confond avec son exercice disjoint, supérieur ou transcendant. 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. »² Mais la définition, loin d'éliminer l'ambiguïté, la maintient : la forme transcendante se *confond* avec l'exercice transcendant. De plus, dans les pages qui suivent, Deleuze continuera à employer alternativement les termes³. Essayons donc de comprendre l'ambiguïté, au lieu de la dissoudre. Qu'est-ce qu'elle peut bien vouloir exprimer ? Il faut commencer par considérer l'usage que fait Deleuze des termes kantien à la lumière de l'usage que fait Kant lui-même. Si Deleuze conserve le sens original de *transcendental*, qui renvoie au domaine des conditions de possibilité de l'expérience, il modifie celui de *transcendant* : il ne concerne plus ce qui excède les limites de l'expérience, mais ce qui, *dans* l'expérience, concerne exclusivement une faculté. Or nous savons déjà ce qui dans l'expérience convoque une faculté de manière exclusive. C'est, pour la sensibilité, la condition du sensible ; pour la mémoire, la condition de ce qui est remémoré. Autrement dit, ce qui confronte une faculté à sa limite, c'est la considération (perception, imagination, remémoration, intuition en fonction du cas) du domaine transcendental. Il faut donc comprendre à la lettre la définition de Deleuze : la forme transcendante se confond avec l'exercice transcendant. Ce que l'ambiguïté exprime, c'est que les facultés sont susceptibles d'un usage non ordinaire, c'est-à-dire, supérieur ou transcendant, qu'elles se confrontent à leur limite, quand elles sont convoquées, non pas par un objet, mais par un signe, bref, quand elles se heurtent, dans l'expérience, aux conditions de l'expérience. Comment comprendre cette nouvelle opposition entre un usage supérieur ou transcendant et un usage empirique si ce n'est grâce à la confusion entre un usage supérieur ou transcendant et un usage transcendental ? C'est aussi pourquoi Deleuze forge l'expression d'*organes métaphysiques*⁴. Elle correspond bien à cet usage supérieur dont sont capables les facultés.

¹ DR, p. 183.

² DR, p. 186.

³ DR, p. 187, 188 et 190.

⁴ DR, p. 182.

Qu'est-ce qu'un organe métaphysique ? C'est la fonction par laquelle un sens né perçoit plus les objets physiques mais ce qui permet cette perception.

L'hypothèse nous conduit finalement à admettre une troisième acception de ce que Deleuze appelle *empirisme transcendantal*, ou bien au moins à en préciser la première. Dans la théorie des éléments, on a remarqué d'abord que selon une première considération provisoire l'empirisme transcendantal est cette approche du réel qui élargit l'expérience à une dimension virtuelle. Or l'analyse d'un passage d'*Empirisme et subjectivité* a assigné à l'expression un sens différent mais compatible, voire en état d'implication réciproque : l'empirisme transcendantal serait la philosophie qui procède à l'objectivation des conditions de possibilité. Que désigne l'expression dans le cadre des réflexions sur la pensée ? « Empirisme transcendantal ne veut effectivement rien dire si l'on ne précise pas les conditions. Le "champ" transcendantal ne doit pas être *décalqué* de l'empirique, comme le fait Kant : il doit à ce titre être exploré pour son compte, donc "expérimenté" (mais d'un type d'expérience très particulier). C'est ce type d'expérience qui permet de découvrir (...) l'exercice de la pensée (...). »¹ Le passage opère à deux niveaux simultanément. D'un côté, elle indique qu'à partir du moment où une philosophie ne veut pas rendre compte de la reconnaissance d'un objet, mais d'un effort de la pensée, il faut soumettre le transcendantal tel que Kant l'a conçu à une réforme. Mais d'un autre côté, elle prétend que cet effort de la pensée se produit lui-même quand on explore le transcendantal, c'est-à-dire quand le philosophe se livre à cette réforme.

Nous disons que cette acception d'*empirisme transcendantal* précise la première, parce qu'il ne s'agit plus simplement d'un élargissement de l'expérience à une dimension virtuelle, mais de son élargissement jusqu'à la fonction constituante de ce virtuel. Ce qui peut être expérimenté n'est pas seulement le spirituel, mais le spirituel dans sa fonction constituante. Et nous disons que ces deux acceptions sont en implication avec la deuxième, à savoir que les conditions de possibilité de l'expérience sont objectives, parce qu'une telle expérience est bien une expérience de ce qui se donne non réflexivement à la pensée. Certes, la pensée est bien ce qui perçoit et ce qui est perçu dans cette nouvelle image. Mais non sous la forme de la réflexion d'un sujet, d'un retour à soi ; elle se perçoit en sortant d'elle-même, en s'extériorisant. Or ce qui sera particulièrement important pour notre

¹ DRF, p. 339.

développement – nous insistons –, c'est que cette exploration du transcendantal, cette réforme philosophique de l'image de la pensée, soit la réalisation de cet effort que la nouvelle image de la pensée situe elle-même comme la genèse de la pensée. En fait, quand Deleuze présente Kant, quelques pages auparavant, comme celui qui « découvre le prodigieux domaine du transcendantal », comme « un grand explorateur ; non pas un autre monde, mais montagne ou souterrain de ce monde »¹, ce n'est pas un hasard s'il s'exprime avec les mêmes termes. C'est qu'il prétend que penser n'est pas ce que Kant a dit que c'était, mais ce qu'il a fait, à savoir *explorer* le domaine du transcendantal. Nous sommes ainsi à même de préciser la première réponse au problème : *la philosophie, la création de concepts commence quand une expérience de ce qui rend possible l'expérience confronte nos facultés à leur limite.*

Or quelles sont les facultés concernées par la philosophie ? Est-ce qu'il y a des facultés spécifiquement philosophiques ? Même si Deleuze avertit que l'objet de la réflexion sur la pensée n'est pas d'établir une doctrine des facultés², et si le but de notre appendice consiste principalement à déterminer quand et pourquoi commence la philosophie, l'approche dynamique de l'activité philosophique permet d'interroger quelles sont les facultés que celle-ci convoque. À ce propos, parfois Deleuze présente les facultés sous forme de catalogue en laissant la liste ouverte :

« Nous demandons par exemple : qu'est-ce qui force la sensibilité à sentir ? Et qu'est-ce qui ne peut être que senti ? Et qui est l'insensible en même temps ? Et cette question, nous devons encore la poser non seulement pour la mémoire et la pensée, mais pour l'imagination – y a-t-il un *imaginandum*, un φανταστέον, qui soit aussi bien la limite, l'impossible à imaginer ? – pour le langage y a-t-il un *loquendum*, silence en même temps ? – et pour d'autres facultés qui retrouveraient leur place dans une doctrine complète – la vitalité, (...) la sociabilité (...) – et même enfin pour des facultés non encore soupçonnées, à découvrir. »³

¹ DR, p. 176.

² DR, p. 187.

³ DR, p. 187.

L'énumération pourrait être interprétée comme une invitation à choisir une faculté philosophique par excellence. Serait-ce l'entendement, faculté des concepts, vu que la philosophie se définit par leur création ? Ou bien l'intuition ou raison, puisque c'est à elle que revient l'instauration d'un plan d'immanence ? Qu'en est-il de l'imagination, responsable de l'invention de personnages conceptuels¹ ? Elle est, d'ailleurs, la faculté traditionnellement créative². Or le chapitre de *Différence et répétition* présente une

¹ « Si l'on appelle Raison le tracé du plan, Imagination, l'invention des personnages, Entendement, la création des concepts... » (*QPh*, p. 74-75.)

² Nous avons déjà remarqué que Deleuze considère le traitement kantien de l'imagination dans la théorie du sublime de la *Critique de la faculté de juger* comme un antécédent de la nouvelle image de la pensée : dans le sublime, l'imagination est confrontée à sa limite. Or observons celui de l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* : « Le champ qui est propre au génie est celui de l'imagination, car elle est créatrice, et elle se trouve moins que les autres facultés sous la contrainte de règles ; elle n'en est que plus capable d'être originale » (Vrin, Paris, 2002, p. 143). L'accent n'est plus mis sur l'affrontement de la limite, mais sur la capacité créative. C'est ce deuxième aspect que Schelling va retenir pour la philosophie : « Ceux auxquels rien d'autre n'est échue en partage qu'un entendement sec et stérile, peuvent bien se consoler en s'étonnant de voir ici que l'on réclame de l'imagination pour la philosophie » (*op. cit.*, p. 91). Ce faisant, il arrive à une conception très proche de la conception deleuzienne. « Il y a un instinct artistique pour la philosophie comme pour la poésie » (*ibid.*, p. 88) ; « Toute philosophie qui se prétend nouvelle doit avoir accompli un nouveau pas dans la forme » (*ibid.*, p. 89) ; « Les philosophes ont sur les autres cet avantage spécial d'être dans leur science aussi unis et d'accord que les mathématiciens (...) et de pouvoir cependant être chacun également original » (*ibid.*). Cependant, il s'agit d'une proximité sur fond de différences. Tout d'abord, si Deleuze condamne l'idée classique selon laquelle la philosophie ne servirait à rien, et insiste sur sa force politique qui s'exerce principalement contre l'État, Schelling plaide pour cette inutilité de la philosophie (« Parler de l'utilité de la philosophie, c'est ce que je considère comme au-dessous de la dignité de cette science », *ibid.*, p. 81) et déduit de cela qu'elle ne peut être ni bénéfique ni nocive pour l'État (« Il est donc, même historiquement, parfaitement absurde de dire que la philosophie est dangereuse pour le maintien des principes fondamentaux du droit », *ibid.*, p. 84 ; « Il ne fait aucun doute que la philosophie ne peut en rien être utile à de tels États », *ibid.*, p. 86). Cette différence devient très nette lorsqu'on considère la notion de *danger*. Alors que Schelling s'efforce de montrer, comme on vient de le voir, que la philosophie ne peut être dangereuse pour l'ordre établi (*ibid.*, p. 83-86), Deleuze s'acharnera à prouver avec Foucault que penser est un exercice dangereux (*QPh*, p. 44). Deuxièmement, nous savons que Deleuze prétend aussi arracher la philosophie à cette place de privilège que la tradition lui avait octroyée. Cela renvoie encore à sa politique que de considérer la philosophie, la science et l'art comme des activités capables d'entamer des connexions mais totalement autonomes. Or à ce propos, Schelling semble faire partie de plein droit de cette tradition que Deleuze prétend laisser de côté : « C'est plutôt par elle [la philosophie] et en elle que toutes les sciences trouvent précisément leur unité » (*ibid.*, p. 86). Mais beaucoup plus importantes sont les différences qui concernent cet aspect artistique de la philosophie en lui-même, cette aptitude à l'originalité. Si Schelling admet l'innovation dans la discipline, ce qu'il appelle une « métamorphose de la forme » (*ibid.*, p. 88), cela ne l'empêche pas de maintenir une identité de la discipline et une téléologie pour son histoire. Au contraire, comme chez Hegel dans *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, c'est ce qui permet de la penser : « Si des transformations adviennent encore en philosophie, c'est bien la preuve que celle-ci n'a pas encore atteint sa forme définitive et sa configuration absolue » (*ibid.*, p. 88-89). L'originalité est signe d'achèvement chez Deleuze, d'inachèvement chez Schelling. C'est ce qui conduira Derrida à formuler la critique de Schelling selon laquelle on ne trouve pas dans sa conception de la philosophie un véritable concept d'invention, une invention du radicalement différent, mais plutôt une invention du même : « Malgré son originalité, le propos schellingien se laisse retenir dans les limites paradoxales d'une invention du même sous l'espèce du *supplément d'invention*. Car l'invention est *supplémentaire* pour Schelling. Elle s'ajoute, et donc elle inaugure, elle se trouve *en plus* mais pour compléter un tout, pour venir à la place d'un manque et donc

alternative. En effet, à d'autres reprises, Deleuze ne se borne pas à énumérer les facultés, mais les expose dans un certain ordre. « La sensibilité, forcée par la rencontre à sentir le *sentiendum*, force à son tour la mémoire à se souvenir du mémorandum, ce qui ne peut être que rappelé. Et enfin, pour troisième caractère, la mémoire transcendante à son tour force la pensée à saisir ce qui ne peut être que pensé, le *cogitandum* (...). »¹ Il faut surtout distinguer cet ordre de la collaboration, terme qui définit l'exercice ordinaire des facultés quand elles s'emploient à reconnaître un objet. De quel ordre s'agit-il alors ?

« Le principe même d'une communication, fût-elle de violence, semble maintenir la forme d'un sens commun. Cependant, il n'en est rien. Il existe bien un enchaînement des facultés, et un ordre dans cet enchaînement. Mais ni l'ordre ni l'enchaînement n'impliquent une collaboration sur une forme d'objet supposé le même ou une unité subjective dans la nature du Je pense. C'est une chaîne forcée et brisée (...). »²

À la différence de l'objet dont la reconnaissance exige la collaboration des facultés, le signe semble déclencher une série de forçages, de faculté en faculté, de la sensibilité jusqu'à la pensée au sens strict. Et à cet enchaînement des facultés correspond logiquement un élément qui les traverse toutes : l'Idée.

« Il y a des Idées qui parcourent toutes les facultés, n'étant l'objet d'aucune en particulier. Peut-être en effet, nous le verrons, faut-il réserver le nom d'Idées, non pas aux purs *cogitanda*, mais plutôt à des instances qui vont de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capables d'engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l'objet-limite ou transcendant de chaque faculté. »³

Or qu'est-ce que le concept philosophique si ce n'est cette instance qui pousse les facultés vers leurs limites ? En effet, il ne se limite pas à forcer l'entendement. La théorie des éléments a bien montré qu'il présente un aspect affectif ou perceptif qui s'adresse à la

pour accomplir un programme » (Derrida, J., « Psyché. Invention de l'autre », in *Psyché. Inventions de l'autre*, éd. cit., p. 56-57).

¹ DR, p. 183.

² DR, p. 189-190.

³ DR, p. 190. Voir aussi p. 201.

sensibilité. Si la nouvelle image de la pensée fait naître la pensée à partir d'une rencontre qui violente notre sensibilité, si elle conçoit la pensée comme une expérience plutôt que comme une connaissance, c'est parce que le concept revêt tout cet aspect affectif. D'autre part, la théorie de la création n'a-t-il pas montré comment le concept philosophique confronté le langage à ses limites, obligeant le philosophe à inventer une langue dans la langue ? De ce point de vue, cette ébauche de la doctrine des facultés présentée par Deleuze dans *Différence et répétition* constitue un clair antécédent de la philosophie du langage et de l'art littéraire qui se constituent plus tard. Ce n'est pas un hasard si le *loquendum* aussi bien que la mise en variation de la langue sont identifiés au silence : c'est que tous les deux entraînent le langage vers sa limite ou en dehors.

Les réflexions sur la pensée ne nous renseignent pas seulement sur le commencement de la philosophie ; substituant une approche statique à une approche dynamique, elles permettent de suivre le mouvement du concept. Celui-ci semble parcourir les facultés de façon à les arracher à son usage ordinaire, c'est-à-dire à l'exercice qui vise la reconnaissance ou l'identification et non la création et l'autodépassement.

Le passage d'une approche statique à une approche dynamique permet également de comprendre pourquoi Deleuze emploie la même expression, *image de la pensée*, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* et dans *Différence et répétition*, alors qu'elle semble correspondre à des choses si différentes – plan d'immanence dans le premier cas, *Physis* et *Noûs*, Un-Tout illimité ; conception de la pensée dans le deuxième, procès mental par lequel la pensée s'engendre dans la pensée. On pourrait croire que le plan d'immanence est l'objet de l'image de la pensée. La réflexion noologique de *Différence et répétition* aurait pour objet une image de la pensée précise, ce que *Qu'est-ce que la philosophie* appelle le plan d'immanence. Le rapport entre les deux serait ainsi celui du philosophique au métaphilosophique. Mais le plan d'immanence n'est-il pas justement un des éléments de toute philosophie ? En ce sens, les deux textes partagent le même statut métaphilosophique. Une deuxième hypothèse pourrait alors soutenir que l'image de la pensée de la thèse de 1969 correspond à la pensée constituante et que le plan d'immanence est une image de la pensée constituée. *Différence et répétition* décrirait la première ; *Qu'est-ce que la philosophie ?* décrirait la deuxième. Mais le plan d'immanence n'était-il pas simultanément

Physis et *Noûs*, image de la pensée et matière de l'être, parce qu'il envisageait la pensée aussi dans sa capacité à constituer le réel ? La distinction ne peut donc pas non plus reposer sur celle du constituant au constitué. Cependant déjà dans la théorie du concept aussi bien que dans la théorie du plan d'immanence, on apercevait que la pensée devait pouvoir s'autoconstituer. Nous disions en effet que le concept est l'objet de sa propre fonction, que l'objectivité trouve en elle-même ses conditions de possibilité, bref, que si la pensée constitue l'être dans sa totalité et que si, naturellement, elle fait partie de l'être, elle s'autoconstitue. Le transcendantal, affirme Montebello, a « une puissance génétique propre »¹. Voilà donc justement l'objet du troisième chapitre de *Différence et répétition* : la genèse de la pensée dans la pensée. La différence avec le livre de 1991 ne reprend pas donc le rapport du philosophique au métaphilosophique, ni celui de l'empirique au transcendantal. Les deux textes travaillent à un niveau métaphilosophique et les deux considèrent la pensée, voire la pensée philosophique, dans sa fonction constitutive. Mais si *Qu'est-ce que la philosophie* décrit l'image d'une pensée à la fois constituante et constituée statiquement, c'est-à-dire comme élément, *Différence et répétition* décrit l'image de cette même pensée comme genèse, dans son processus réel et concret d'autoconstitution, c'est-à-dire dynamiquement. Le plan d'immanence est une image de la pensée ; *Différence et répétition* présente, strictement, une image du penser. L'identité au niveau de l'objet et la différence au niveau de l'approche justifient bien pourquoi Deleuze conserve la même expression pour les deux développements².

δ. « Le paysage du transcendantal s'anime »

Le but de la nouvelle image de la pensée consiste à distinguer celle-ci de la reconnaissance. D'où l'ironie de certaines déclarations : « Il est évident que les actes de reconnaissance existent et occupent une grande partie de notre vie quotidienne : c'est une table, c'est une pomme, c'est le morceau de cire, bonjour Théétète. Mais qui peut croire que le

¹ Montebello, P., *op. cit.*, p. 20.

² De ce point de vue, le critère de distinction employé par Sasso, à savoir qu'en 1969 on note un usage critique de la formule tandis qu'en 1991 on relève une utilisation entièrement positive ne nous semble pas concluant. Aussi bien en 1969 qu'en 1991, la formule admet un usage critique : dénonciation de l'image dogmatique de la pensée d'abord, critique des philosophies qui ont échoué dans l'instauration d'une immanence absolue ensuite. De même, la formule admet un usage positif dans les deux cas : nouvelle image de la pensée en 1969, assimilation de l'image de la pensée au plan d'immanence en 1991.

destin de la pensée s'y joue, et que nous pensions, quand nous reconnaissons ? »¹ Dans le même temps, on distingue la pensée de la reconnaissance et on montre comment Descartes et Platon auraient contribué à forger une image dogmatique de la pensée. La nouvelle image cherche à remplacer des situations « artificielles ou puérides »² et des faits « peu significatifs et très arbitraires »³ qui donnent de la pensée une image grotesque, par des « aventures plus étranges et compromettantes »⁴, qui en donnent une vraie mesure. C'est parce qu'il s'agit de déterminer ce qu'est la pensée quand elle se heurte à l'inconnu.

« Le paysage du transcendantal s'anime » affirme Deleuze en réponse au postulat de la représentation. La phrase rappelle la célèbre formule de Dilthey : « Dans les veines du sujet connaissant tel que Locke, Hume et Kant le construisirent, ce n'est pas du sang véritable qui coule, mais une sève délayée de raison, conçue comme unique activité de penser »⁵. Certes, pour Deleuze les conditions de l'expérience n'appartiennent pas au sujet mais sont à part entière objectives – c'est pourquoi on remplace le sujet par le paysage. Il ne s'agit pas de reformer la théorie de la connaissance, mais de distinguer la connaissance de la pensée, et, pour ce faire, il n'a pas recours à l'histoire et la psychologie, mais plutôt à une histoire de la philosophie qu'il découpe et recoupe. Mais l'inspiration est la même : Deleuze et Dilthey ont l'impression d'insuffler la vie dans le domaine du transcendantal parce qu'ils substituent à une image qu'ils jugent abstraite, artificielle et simpliste, une exploration orientée par un esprit empiriste avide de réalité.

Or vu que dans le cadre de l'image dogmatique de la pensée la reconnaissance ne concerne pas des objets spéculatifs mais aussi de valeurs, sa critique et la construction d'une nouvelle image ne se déploient pas seulement dans un niveau théorique. « Le reconnu, c'est un objet, mais aussi des valeurs sur l'objet (...). Si la réconnaissance trouve sa finalité pratique dans les "valeurs établies", c'est toute l'image de la pensée comme *Cogitatio natura* qui témoigne, sous ce modèle, d'une inquiétante complaisance. »⁶ *Mille plateaux* demeurera fidèle à ce double déploiement quand il qualifie le modèle de

¹ DR, p. 176.

² DR, p. 195.

³ DR, p. 196.

⁴ DR, p. 176.

⁵ Dilthey, W., *Œuvres I. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 149.

⁶ DR, p. 177.

l'arborescence comme une « triste » image de la pensée¹. Cet adjectif s'explique plus loin, quand on lit : « Depuis que la philosophie s'est assigné le rôle de fondement, elle n'a cessé de bénir les pouvoirs établis, et de décalquer sa doctrine des facultés sur les organes de pouvoir d'État »². Les deux cas expliquent ainsi pourquoi la vieille image de la pensée n'est pas seulement dogmatique et orthodoxe, mais aussi *morale*. C'est que la reconnaissance n'opère pas seulement dans un domaine théorique, mais aussi dans un domaine pratique. Logiquement, de la même façon que la nouvelle image de la pensée se construit contre les postulats du sens commun, la philosophie en tant que véritable activité de la pensée, sera « inséparable d'une "critique" »³ et retrouvera une de ses multiples définitions. Pour prolonger le jeu d'oppositions, on dira que la nouvelle image de la pensée n'est pas morale, mais *éthique*. Cela signifie que l'exploration et la réélaboration du transcendantal ne vont pas sans une transmutation des valeurs.

e. Postulat du négatif : l'erreur

À partir du moment où la pensée est conçue sur le modèle de la représentation, assimilée à la reconnaissance, quel peut-être son aspect négatif ? Comment peut-elle s'égarer ? Ou bien une faculté peut confondre son objet avec celui d'une autre – je crois percevoir ce dont en réalité je me souviens – ou bien elle peut confondre deux objets. Elle se trompe dans les deux cas, c'est-à-dire qu'elle prend le vrai pour du faux ou le faux pour du vrai. L'*erreur*, c'est la mésaventure de la pensée dans le cadre de son image dogmatique : dire « Bonjour Théodore » quand passe Théétète, ou affirmer « $7 + 5 = 13$ ». L'erreur, loin de porter atteinte à l'image classique, la suppose et la confirme : elle se définit comme telle par rapport au but de la reconnaissance (quatrième postulat) ; elle requiert la collaboration, même frustrée, des facultés (deuxième et troisième postulats) ; et même s'il arrive *dans* la pensée, elle ne la constitue pas, elle ne fait pas partie essentielle de celle-ci qui par nature cherche le vrai, et est reléguée comme cause extérieure (premier postulat). En effet, selon l'image classique, l'erreur n'appartient pas à la pensée de droit, mais advient comme un fait. C'est pourquoi, au cours de la critique, Deleuze dira : « De

¹ *MP*, p. 25.

² *MP*, p. 466.

³ *ID*, p. 191.

notre côté, nous ne pouvons pas nous contenter d'invoquer certains faits contre l'image en droit de la pensée dogmatique. Comme pour la réognition, nous devons poursuivre la discussion sur le plan du droit (...) »¹. Il trouvera un antécédent dans la notion kantienne d'*illusion*. En effet, elle est bien intérieure à la raison. Kant était là sur la piste d'une nouvelle image de la pensée, même si ce n'était que sous sa forme négative. Mais comme c'est le cas de plusieurs antécédents – celui de Platon notamment – la piste reste enfermée dans une image où le modèle est toujours la représentation via une collaboration des facultés assurée par le sens commun. La conclusion de Deleuze sera donc que l'illusion n'est qu'un correctif, qui finalement ne peut apparaître que comme un repentir qui vient « compliquer ou troubler un instant l'image sans en renverser le principe implicite »².

ε. La bêtise

Comment Deleuze poursuit-il alors la discussion sur le plan du droit ? Quel est le négatif de la pensée pure ? Nous savons qu'il ne peut pas consister dans la confusion de l'objet d'une faculté avec celui de l'autre, ni d'une confusion au sein de la même faculté ; qu'il ne peut s'agir d'une confusion du vrai et du faux ; bref, qu'il ne peut pas correspondre à l'effet d'une cause extérieure, mais s'identifier plutôt à une *mauvaise volonté* du penseur. C'est le prix à payer lorsqu'on admet que la pensée est quelque chose de plus que la reconnaissance. Alors son négatif doit déborder l'erreur. Lorsque le paysage du transcendantal s'anime, d'un côté, les fins de la pensée sont plus hautes ; mais, de l'autre, ses mésaventures sont plus graves. Que devient l'erreur dans la nouvelle image de la pensée ? La *bêtise*. Or comment se définit-elle ?

« Les professeurs savent bien qu'il est rare de rencontrer dans les "devoirs" (...) des erreurs ou quelque chose de faux. Mais des non-sens, des remarques sans intérêt ni importance, des banalités prises pour remarquables, des confusions de "points" ordinaires avec des points singuliers, des problèmes mal posés ou détournés de leur sens, tel est le pire et le plus fréquent, pourtant gros de menaces, notre sort à tous. Quand des mathématiciens polémiquent, on doutera que l'un reproche à l'autre de s'être trompé dans ses résultats ou

¹ DR, p. 194.

² DR, p. 196.

calculs ; ils se reprochent plutôt d'avoir produit un théorème insignifiant, un problème dénué de sens. »¹

Voilà comment nous définirons donc provisoirement la bêtise : c'est la confusion, non du vrai et du faux, mais du sens et du non-sens, de ce qui a un sens avec ce qui n'en a pas, du significatif et de l'insignifiant. Or dans quelle mesure s'agit-il d'une véritable substitution ? Le sens n'est-il pas la condition du vrai et du faux ? N'est-ce la proposition douée de sens qui peut être vraie ou fausse ? La bêtise consisterait alors dans la confusion de ce qui peut être vrai ou faux (« $7 + 5 = x$ ») avec ce qui ne peut pas l'être (tautologies, contradictions, absurdités). Dans ce cas nous n'aurons pas l'impression d'avoir vraiment passé dans une nouvelle image de la pensée. Il faut donc s'interroger sur la conception du sens pour en préciser la notion.

f/g. Postulat de la condition : le problème et le sens. Postulat de la conséquence : la solution et le vrai

« On définit le sens comme la condition du vrai ; mais comme on suppose que la condition garde une extension plus large que le conditionné, le sens ne fonde pas la vérité sans rendre aussi l'erreur possible. »² Selon Deleuze, dans le cadre de l'image dogmatique de la pensée, le sens en tant que condition de possibilité présente trois caractéristiques : il n'est pas la condition du vrai sans être en même temps la condition du faux ; la condition est donc plus « large » que le conditionné, puisqu'elle fonde aussi son opposé ; la condition est « indifférente » au conditionné, puisque si elle fonde aussi son opposé, ce dernier ne semble pas vraiment déterminé par celle-ci. On aurait deux dimensions : celle de la *désignation*, par laquelle une proposition est vraie ou fausse selon si c'est le cas ou non de ce qu'elle affirme dans la réalité ; celle de l'*expression*, par laquelle une proposition est susceptible d'être vraie *et* fausse ou non. Aux valeurs de vérité et de fausseté s'ajoutent les valeurs du sens et du non-sens, mais la vérité et la fausseté demeurent ce qu'elles étaient, comme si une conception déterminée du sens n'affectait pas la conception de la vérité. C'est en ce sens que Deleuze dit que la condition semble demeurer « indifférente » au

¹ DR, p. 198-199.

² DR, p. 199.

conditionné. La question de fond est donc la suivante : dans quelle mesure la vérité ne dépend-elle pas du sens, c'est-à-dire dans quelle mesure une certaine façon de concevoir le sens ne détermine-t-elle pas une certaine manière de comprendre la vérité ?

Il s'agit, en même temps, d'une conception du problème et de ses solutions : « On nous fait croire à la fois que les problèmes sont donnés tout faits, et qu'ils disparaissent dans les réponses ou la solution »¹. Penser consisterait alors à résoudre un problème déjà donné, à déterminer la vérité ou la fausseté de la solution. Mais ce problème, où est-il donné ? Qui l'a ainsi donné ? Et celui qui l'a donné, d'où l'a-t-il tiré ? D'autre part, la solution, ou plutôt, tout le rang de solutions possibles, ne dépend-elle pas de la façon dont on pose le problème ? La théorie de la méthode a montré comment la question *qu'est-ce que ?* implique comme réponse une Idée ou essence immuable, que Nietzsche propose de la remplacer par la question *qui ?* pour montrer comment derrière chaque question se cache un intérêt particulier. Nous pouvons aussi penser à la critique de Todorov aux différentes lectures des Illuminations : sont-elles fausses ou plutôt inadéquates, parce qu'elles partent du mauvais problème, à savoir le sens du texte de Rimbaud ? Heidegger s'attaque aussi au problème quand il affirme que nous ne pouvons pas demander *qu'est-ce que* le néant – on le réifierait² –, et Derrida, quand il explique que nous ne pouvons pas demander *qui* vient après le sujet – le pronom le supposant encore³.

Selon l'image dogmatique de la pensée, le sens comme condition de possibilité serait donc indifférent à ce qu'il conditionne, la vérité et la fausseté ne dépendraient pas d'une conception déterminée du sens et elles seraient seulement assignables aux solutions d'un problème plus large qu'elles-mêmes. Quelle alternative propose la nouvelle image et comment permet-elle de préciser la notion de bêtise ?

ζ/η. La genèse de la vérité

Dans la nouvelle conception du sens et de la vérité, celle-ci n'est pas simplement conditionnée par celui-là, mais *engendrée*. La condition « forme une genèse intrinsèque, non pas un conditionnement extrinsèque. La vérité à tous égards est affaire de production,

¹ DR, p. 205.

² Heidegger, M., *Qu'est-ce que al métaphysique ?*, Paris, Nathan, 2007, p. 45-46.

³ Derrida, J., « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », in *Cahiers Confrontation*, n° 20, hiver 1989, p. 96.

non pas d'adéquation. »¹ Qu'est-ce qu'implique ce concept de genèse et comment se distingue-t-il du simple conditionnement ? L'idée est que le sens en tant que condition ne garde pas une relation d'extériorité avec la vérité qu'il fonde, mais que cette vérité est plutôt son effectuation ou incarnation. Autrement dit, cette vérité n'est pas indifférente au sens qui la rend possible, mais en réalise sa conception. En fait, la conception du sens et de la vérité de l'image de la pensée n'est que le fonctionnement de ce criticisme perspectiviste que nous avons rencontré dans la théorie du concept. Ce n'est pas un hasard, puisque philosopher, c'est penser. La vérité n'est ni neutre ni absolue, mais relative à un intérêt déterminé qu'établit le sens qui la génère, même si dans certains cas – celui de l'image dogmatique de la pensée –, cet intérêt particulier réussit à se cacher par le biais du remplacement de la notion de genèse par celle de conditionnement. Voilà l'idée de Deleuze : quand on substitue le conditionnement à la genèse, on veut nous faire croire que le sens est donné, et que la vérité qui en dépend est la seule possible, puisqu'elle en serait indépendante. D'où le caractère irrécusablement moral de l'image classique :

« On nous fait croire que l'activité de penser, et aussi le vrai et le faux par rapport à cette activité, ne commencent qu'avec la recherche des solutions, ne concernent que les solutions. Il est probable que cette croyance a la même origine que les autres postulats de l'image dogmatique : toujours des exemples puérils séparés de leur contexte, arbitrairement érigés en modèles. C'est un préjugé infantile, d'après lequel le maître donne un problème, notre tâche étant de le résoudre, et le résultat de la tâche étant qualifié de vrai ou de faux par une autorité puissante. Et c'est un préjugé social, dans l'intérêt visible de nous maintenir enfants, qui nous convie toujours à résoudre des problèmes venus d'ailleurs (...). »²

Au contraire, raisonne Deleuze, malgré cette ruse, le sens n'est pas donné mais se construit, et de cette construction découle toujours un concept déterminé de la vérité. « Du vrai, nous avons toujours la part que nous méritons nous-mêmes d'après le sens de ce que nous disons. »³ Il est bien important de remarquer cela : la nouvelle image de la pensée ne

¹ *DR*, p. 200.

² *DR*, p. 205.

³ *Ibid.*

s'oppose pas simplement à l'image dogmatique, mais prétend aussi rendre compte de celle-ci. Autrement dit, ce n'est pas seulement que la notion de genèse se substitue à celle de conditionnement ; c'est qu'aussi le conditionnement est une genèse, mais une genèse qui, pour ainsi dire, procède par mauvaise foi. Le sens conçu comme condition du vrai et du faux ne génère qu'une vérité prétendument indifférente au sens. « Interrogeons de près cette notion de conditionnement, semble nous dire Deleuze, nous trouverons qu'elle est beaucoup plus qu'un conditionnement ; c'est l'invention, la création, d'une conception déterminé du sens et du vrai ». Or ce faisant, une autre conception du sens et du vrai se crée à son tour – le jeu philosophique consistant à montrer qu'elle était déjà là, depuis toujours. Quelle est-elle ? Celle dans laquelle les conditions ne sont pas plus larges que le conditionné, et où le conditionné n'est pas indifférent à sa condition. En effet, à partir du moment où le vrai est généré, les conditions de l'expérience possible (de ce qui peut se donner ou pas) se rétrécissent et deviennent les conditions de l'expérience réelle (de ce qui effectivement se donne). Le sens comme genèse du vrai n'admet pas indifféremment le vrai et le faux, mais produit une vérité qui s'identifie à la réalité. Certes, dans ce dialogue que le philosophe entretient avec ce qu'il observe, dans ce dialogue que l'empiriste entretient avec le philosophe critique au sein de soi-même, la réalité devra bien tolérer sa propre construction. Mais en tout cas, à partir du moment où le sens et la vérité sont dans une relation de genèse intrinsèque et non de conditionnement extrinsèque, les conditions deviennent celles d'une expérience réelle. Le sens n'est plus la condition du vrai *et* du faux, mais la genèse d'une vérité déterminée. Une proposition n'est pas douée de sens si elle peut être vraie *ou* fautive ; si son sens dépend de ce fait, c'est qu'il fonctionne comme condition de possibilité et non comme genèse de réalité.

Logiquement, le nouveau rapport concerne aussi le problème et ses solutions. L'affirmation selon laquelle « du vrai, nous avons toujours la part que nous méritons nous-mêmes d'après le sens de ce que nous disons »¹, fait écho aux célèbres formules de Marx et Bergson rappelées par Deleuze lui-même : « L'humanité ne se pose que les problèmes qu'elle est capable de résoudre » ; « Les vrais grands problèmes ne sont posés que

¹ *Ibid.*

lorsqu'ils sont résolus »¹. Elles signifient deux choses en même temps : d'abord, que les problèmes ne sont pas donnés mais construits ; puis que, si eux-mêmes sont construits, c'est-à-dire s'ils sont en continuité avec les solutions qu'ils conditionnent, eux-mêmes sont susceptibles de vérité ou de fausseté. La philosophie ne commencerait donc pas avec la recherche des solutions, mais avec la construction des problèmes. Cela ne veut pas dire qu'en philosophie le problème soit « plus essentiel que les solutions proposées »². Certes, le problème conditionne les solutions et les solutions dépendent du problème. Or l'une et les autres font partie au même titre d'un même complexe, le problème impliquant déjà une solution et la solution supposant toujours une façon de poser le problème. « Un problème n'existe pas hors de ses solutions. (...) Un problème se détermine en même temps qu'il est résolu ; mais sa détermination ne se confond pas avec la solution, les deux éléments différent en nature, et la détermination est comme la genèse de la solution concomitante. »³

Or qu'est-ce qu'un vrai problème et qu'est-ce qu'un faux problème ? Si Deleuze a recours à la méthode bergsonienne pour soutenir que les solutions sont déterminées par le problème, et donc que celui-ci peut lui-même être vrai ou faux (première règle de la méthode bergsonienne), le critère de vérité semble se déplacer. En effet, chez Bergson est vrai le problème qui se dissout quand il se pose en fonction du temps plutôt que de l'espace. Qu'en est-il chez Deleuze ? « Une production du vrai et du faux par le problème, et dans la mesure du sens, telle est la seule manière de prendre au sérieux les expressions "vrai et faux problème". Pour cela, il suffit de renoncer à copier les problèmes sur des propositions possibles, comme à définir la vérité des problèmes par la possibilité de recevoir une solution. »⁴ Le vrai problème n'est pas celui qui se dissout, mais celui qui a du sens, le

¹ DR, p. 206. On pourrait ajouter à cette liste, celle de Bréhier : « Les problèmes philosophiques n'existent pas en eux-mêmes, séparément, de sorte qu'on les retrouve identiques, mais (...) ils sont des moments dans une pensée philosophique d'ensemble qui contient leur position et leur solution » (« La notion de problème en philosophie », in *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1995, p. 10-16). Deleuze utilise le texte dont nous tirons la citation pour distinguer sa conception du problème d'une conception dialectique dont Bréhier signale qu'elle traverse l'histoire de la philosophie : « Quelque soit le génie des grands dialecticiens, on retombe dans la plus misérable condition, (...) le mauvais goût en philosophie » (*QPh*, p. 77). Or nous voyons que le cadre de la recherche de Bréhier est assez proche de celui de Deleuze. Il implique même une semblable histoire de la philosophie : « Il resterait à voir comment cette conception permettrait d'envisager, dans la philosophie, un progrès réel avec qui, au premier abord, semble peu compatible » (Bréhier, É., « La notion de problème en philosophie », éd. cit., p. 15) ; « On ne trouve pas en philosophie cet ordre linéaire et progressif que l'on voit en mathématiques » (*ibid.*, p. 16).

² Antonioli, M., *op. cit.*, p. 57.

³ DR, p. 212.

⁴ DR, p. 210. Voir aussi p. 207.

problème significatif. « C'est la catégorie de sens qui remplace celle de vérité, quand le vrai et le faux eux-mêmes qualifient le problème et non plus les propositions qui y répondent. »¹ Or qu'est devenu le sens ? Nous savons comment la vérité a changé de statut dans la nouvelle image de la pensée, lorsqu'elle est produite et non conditionnée. Elle n'est plus une valeur assignée à une proposition en fonction de la désignation d'un état de choses donné ; elle est la valeur assignée à un problème en fonction de son sens. Or qu'est-ce que le sens quand il n'est pas la condition de la vérité en tant qu'adéquation ? L'important, l'intéressant, le crucial. Il n'est plus la condition extrinsèque d'une vérité indifférente, mais plutôt quelque chose de beaucoup plus proche à ce que notre langage quotidien affirme quand il dit que les choses ont ou n'ont pas de sens ; c'est ce qui revêt de l'importance. De ce point de vue, il faut comprendre la logique du sens de Deleuze comme un effort pour en élargir la notion. Alors tautologies, contradictions, absurdités et non-sens, peuvent faire partie du sens au même titre que la condition du vrai et du faux. « On ne dira pas (...) que les paradoxes donnent une fausse image de la pensée, invraisemblable et inutilement compliquée. Il faudrait être trop "simple" pour croire que la pensée est un acte simple, clair à lui-même, qui ne met pas en jeu toutes les puissances de l'inconscient, et du non-sens dans l'inconscient. »² Ce qu'essaye de construire Deleuze, c'est une conception où par exemple l'idée d'un cercle carré ait un sens. Certes, pas le sens que l'image dogmatique lui dénie. C'est la catégorie du sens qui change de sens, de façon à accueillir une expérience pas si facile à reconnaître mais certainement aussi réelle. Quand Zourabichvili remarque qu'un matériel clinique et littéraire, une expérience « rare, non quotidiennement disponible »³ remplace les vécus de première main de la phénoménologie, il exprime bien la conséquence méthodologique du passage de la vieille image de la pensée à la nouvelle. Certes, *les conditions se rétrécissent* de façon à ne constituer qu'une expérience réelle et pas seulement possible ; mais en même temps, *l'expérience réelle s'élargit* de manière à accueillir toute une série de phénomènes que l'image dogmatique laissait en dehors du sens⁴. Si celle-ci était aussi qualifiée d'*orthodoxe* parce que ses présupposés portaient du

¹ LS, p. 145.

² LS, p. 92.

³ Zourabichvili, F., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, éd. cit., p. 36.

⁴ Foucault procède au même mouvement de co-ajustement entre l'empirique et le transcendantal quand il écrit : « C'est la raison pour laquelle la réflexion transcendantale, sous sa forme moderne, ne trouve pas le point de sa nécessité, comme chez Kant, dans l'existence d'une science de la nature (...). La question n'est

sens commun, nous qualifierons la nouvelle de *paradoxe*, vu qu'elle remplace ces présupposés par ceux du non-sens au sein du sens.

Si la bêtise se distingue de l'erreur, c'est parce qu'elle ne consiste plus dans la confusion du vrai et du faux mais dans la confusion du sens et de non-sens. Or maintenant que nous savons ce qu'est devenu le sens, nous pouvons préciser la définition de la bêtise. Elle est l'incapacité à distinguer l'important de ce qui n'a pas d'importance, l'insignifiant, non pas de la signifiante, mais du significatif. C'est pourquoi elle est aussi considérée comme « la faculté des faux problèmes »¹ : elle s'identifie à l'inaptitude pour en reconnaître et en poser des vrais. En réalité, Deleuze va un peu vite sur ce point. Nous ne dirons pas que la bêtise est une faculté, mais qu'elle est plutôt l'usage empirique d'une faculté qui aurait comme but l'élaboration des vrais problèmes. En même temps, nous comprenons la définition de la philosophie que par opposition donne Deleuze dans son commentaire de Nietzsche : « Elle sert à nuire à la bêtise, elle fait de la bêtise quelque chose de honteux »².

Or est-ce que Deleuze propose un critère d'importance ? La lettre du texte ne nous apprend pas grand-chose à ce propos ; nous ne trouvons pas une définition de l'importance comme nous trouvons une définition du sens. Y a-t-il cependant des critères implicites à l'œuvre ? D'une part, nous ne pouvons pas oublier le mobile éthico-politique de la critique de l'image morale de la pensée : « C'est un préjugé infantile... et c'est un préjugé social... »³. Les vrais problèmes seraient ceux qui concernent la condition où nous place l'image dogmatique de la pensée. Or l'indication d'ordre pratique nous oriente peut-être au niveau théorique. Immédiatement après, Deleuze écrira :

« Telle est l'origine d'une grotesque image de la culture, qu'on retrouve aussi bien dans les tests, dans les consignes du gouvernement, dans les concours de journaux (où l'on convie chacun à choisir selon son goût, à condition que ce goût coïncide avec celui de

plus : comment peut-il se faire que l'expérience de la nature donne lieu à des jugements nécessaires ? Mais : comment peut-il se faire que l'homme pense ce qu'il ne pense pas (...) ? » (*Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 334.)

¹ *DR*, p. 207.

² *NPh*, p. 120.

³ *DR*, p. 205.

tous). Soyez vous-même, étant entendu que ce moi doit être celui des autres. Comme si nous ne restions pas esclaves tant que nous ne disposons pas des problèmes eux-mêmes, d'une participation aux problèmes, d'un droit aux problèmes, d'une gestion des problèmes. »¹

Au niveau pratique, le vrai problème est celui qui possède une force libératrice ; au niveau théorique, le vrai problème est celui qui renferme une certaine originalité. Selon la nouvelle image de la pensée, la philosophie ne commence donc pas avec la résolution d'un problème tout fait, mais avec la construction d'un problème. Or quel est le rapport avec les conclusions des thèses précédentes, selon lesquelles la création de concepts commençait avec la rencontre d'un signe qui nous force à penser, c'est-à-dire qui confronte nos facultés à leurs limites ? Doit-on inférer que signe et problème sont la même chose ? Deleuze les distingue aussi bien dans le postulat qui concerne l'un comme dans celui qui concerne l'autre : « Ce qui ne peut être que senti (le *sentendum* ou l'être du sensible) émeut l'âme, la rend "perplexe", c'est-à-dire la force à poser un problème. Comme si l'objet de rencontre, le signe, était porteur de problème – comme s'il faisait problème »² ; « les problèmes et leurs symboliques sont en rapport avec des signes. Ce sont les signes qui font "problème" »³. Le problème ne s'identifie pas au signe, mais le signe pose problème. Comment comprendre cela ? En fait, Deleuze doit faire tenir ensemble deux choses : d'un côté, pour des raisons aussi bien pratiques que théoriques, il a besoin que le philosophe construise ses problèmes. Dans le cas contraire, il incarnerait toujours la condition servile de celui qui ne résout que les problèmes qu'on lui donne, des problèmes en partie déjà résolus à cause de la façon dont ils sont posés. Mais d'un autre côté, la nouvelle image de la pensée exige la rencontre fortuite d'un signe pour que la création de concepts ne dépende pas de la décision volontaire et arbitraire du penseur, pour qu'aux vérités de la philosophie ne manque pas la « griffe de la nécessité ». Voici la difficulté donc : la création dépend-elle du penseur ou lui advient-elle ? L'image paradoxale, logiquement, affirme les deux choses à la fois – la contingence de la rencontre avec un signe et l'autodétermination dans la construction du problème. C'est bien ce qu'exprime la phrase selon laquelle le signe *force à*

¹ DR, p. 205-206.

² DR, p. 182-183.

³ DR, p. 213.

poser un problème. Nous sommes bien contraints, mais contraints à la liberté. Si la violence du signe produit une réaction involontaire des facultés, cette réaction engage la construction d'un problème.

h. Postulat du résultat : le savoir

Le premier postulat concerne le commencement de la pensée ; le dernier concerne sa fin ou résultat. Quel est ce terme dans le cadre de l'image dogmatique ? Le savoir comme « généralité du concept ou la calme possession d'une règle des solutions »¹. La définition implique une conception de la méthode et, par conséquent, la définition suivante de la méthode supposera le savoir comme fin : la « méthode est le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés »². Comment comprendre ces notions de méthode et de savoir ? À partir du moment où la pensée est en harmonie avec la nature et où le penseur désire spontanément la connaître, l'erreur est le pire qui puisse lui arriver. C'est pourquoi il ne faut qu'une méthode pour garantir le bon exercice des facultés. Elle pourra être synthétique, analytique, dialectique ; son but sera toujours d'éviter l'erreur, la confusion d'une vérité et d'une fausseté également conditionnées, atteindre un savoir conçu comme identité à soi. Qu'est-ce qu'on connaît, si ce n'est un savoir immuable ? Le résultat de la pensée, dans l'image dogmatique, est un terme en tant que tel : un savoir achevé.

θ. Apprentissage et culture

Comment garantir le bon exercice de la pensée et quel est son but quand elle n'est pas en harmonie avec la nature, quand la décision du penseur ne suffit pas pour qu'elle démarre, quand certaines rencontres la rendent étrange à elle-même ? Comment assurer son déploiement correct quand l'erreur ne constitue pas le risque majeur et quand, par conséquent, une méthode ne peut garantir son succès ? À la notion de méthode comme moyen du savoir, Deleuze substituera celle de culture comme mouvement de l'apprentissage :

¹ *DR*, p. 214.

² *Ibid.*

« Il n'y a pas de méthode pour trouver les trésors, et pas davantage pour apprendre, mais un violent dressage, une culture ou *paideia* qui parcourt l'individu tout entier (...). La méthode est le moyen du savoir qui règle la collaboration de toutes les facultés ; aussi est-elle la manifestation d'un sens commun ou la réalisation d'une *Cogitatio natura*, présupposant une bonne volonté comme une "décision préméditée" du penseur. Mais la culture est le mouvement d'apprendre, l'aventure de l'involontaire. »¹

La pensée ne peut pas procéder par l'application de règles parce que ce qu'elle rencontre, ce qui la force à penser, est à chaque fois différent – la différence par définition. Et la culture ne peut être que violente, parce que l'esprit ne se rassure que face à ce qui connaît déjà, face à ce qu'il n'a qu'à reconnaître. Nous ne pourrions pas dire qu'elle constitue un terme proprement dit, parce qu'un savoir totalisant ne laisserait pas d'espace pour l'avènement d'une nouveauté. De son côté, l'apprentissage ne peut plus être conçu comme l'intermédiaire entre l'ignorance et le savoir, comme la réalisation empirique d'une structure transcendantale plus stable. Il est lui-même le mouvement transcendantal de la pensée². L'animation du paysage transcendantal entraîne ainsi une amende des moyens et de fins de la pensée pour rendre possible l'irruption de la différence : des moyens, pour que les facultés atteignent effectivement leur limite ; des fins, de manière à ce que la pensée s'autoconstitue comme un acte et non comme un état. De même que le traitement de l'illusion assignait à Kant une place instable dans la réflexion de la pensée (il a prévu des risques internes à la raison, mais dans le cadre du modèle de la représentation), le mythe de la réminiscence attribue aussi à Platon une place ambiguë : il a introduit le temps dans la pensée, mais il ne s'agit pas d'un temps conçu comme production de nouveauté ; c'est plutôt le temps cyclique où revient ce que l'on connaissait déjà. Le savoir devient un mouvement, mais pas strictement un apprentissage, si l'on comprend celui-ci comme l'effort réalisé par une pensée pour inventer ce qu'elle n'a jamais possédé et peut-être ne possédera jamais, puisque cela la dépossède d'elle-même.

Conclusion

¹ DR, p. 215.

² DR, p. 216.

Le philosophe ne crée pas de concepts arbitrairement ou par une décision volontaire, mais à partir de la rencontre d'un signe qui pose un vrai problème. « Créer de nouveaux concepts qui aient une nécessité, ça a toujours été la tâche de la philosophie. »¹ La réflexion sur la pensée rencontre ainsi les conclusions de la théorie du discours : au commencement du verbe comme du concept, il doit y avoir une nécessité qui motive le procès. C'est que, comme nous l'avons remarqué, la construction du concept ne se distingue pas de cet exercice de remaniement de la langue.

Néanmoins, la réflexion sur la pensée soulève encore quelques problèmes de compatibilité avec la théorie du concept et la théorie de la création. Nous avons identifié ces idées qui parcourent toutes les facultés au concept. En effet, il semble bien les confronter toutes à leurs limites. Et si dans l'image de la pensée de *Différence et répétition* l'idée est censée résoudre le problème que nous construisons, dans la théorie du goût de *Qu'est-ce que la philosophie*, le problème est bien le critère qui juge de la création réussie de concepts. Or si l'idée ou concept peut être sentie, si elle confronte la sensibilité à sa limite, faut-il l'identifier au signe ? « L'usage paradoxal des facultés, et d'abord de la sensibilité dans le signe, renvoie donc aux Idées, qui parcourent toutes les facultés et les éveillent à leur tour. »² Le signe serait-il un *cas* de l'Idée, puisqu'elle confronte *toutes* les facultés à leur limite tandis que le signe s'adresse seulement à la sensibilité ? Ou bien faut-il concevoir le signe comme l'aspect sensible de l'idée ? L'exemple de la nage semble partir dans une autre direction :

« Apprendre, c'est pénétrer dans l'universel des rapports qui constituent l'Idée, et dans les singularités qui leur correspondent. L'Idée de la mer par exemple – comme le montrait Leibniz, est un système de liaisons ou de rapports différentiels entre particules, et de singularités correspondant aux degrés de variation de ces rapports – l'ensemble du système s'incarnant dans le mouvement réel des vagues. »³

Si ce passage attribue un caractère si pratique à l'apprentissage, si matériel à l'esprit, si corporel à la pensée – contre un intellectualisme et un spiritualisme sans

¹ *PP*, p. 48.

² *DR*, p. 217.

³ *DR*, p. 214.

nuances –, c'est parce que l'idée est assimilée au signe, c'est-à-dire à un élément qui n'affecte que la sensibilité. Or comment l'idée pourrait-elle être simultanément ce qui force à penser et la production de la pensée, son occasion et sa création ? La même difficulté concerne le problème, même s'il a été distingué du signe. « Non seulement le sens est idéal, mais les problèmes sont les Idées mêmes. »¹ Idée et problème seraient la même chose ? Dans ce cas, le concept serait en même temps le problème et sa solution. Le problème, de son côté, serait le critère de goût de ce qui se crée et la création elle-même.

Qu'en est-il de la méthode ? Sa théorie commençait par rappeler les réserves de Deleuze par rapport au terme de méthode. Cependant, nous avons pris cette réserve comme un défi à surmonter pour en trouver un nouveau concept. Or cette nouvelle méthode s'identifie-t-elle à la culture dont parle la nouvelle image de la pensée ? Celle-là se définit par deux règles : la singularisation et la mise en connexion. Définissent-elles aussi ce violent dressage qu'est la culture ? Auparavant, nous avons distingué la méthode deleuzienne de la méthode bergsonienne comme étant respectivement une méthode de création de concepts et une méthode de dissolution de problèmes. Cependant, la nouvelle image de la pensée établit que la construction de problèmes ne peut pas être indifférente au philosophe. Alors la méthode concerne-t-elle ou non les problèmes ? Il faut soulever les difficultés qui regardent la compatibilité de la réflexion sur la pensée avec la théorie du concept et la théorie de la création, si nous voulons accéder à l'intégration finale de la conception de la philosophie de Deleuze, et comprendre quand commence précisément la création de concepts.

2. La pensée philosophique

a. Signe et idée

Nous avons défini l'idée ou concept comme un élément de la philosophie, et le signe comme ce qui force la pensée à penser. Or ces deux définitions ne procèdent pas de la même façon : l'une concerne la nature, l'autre la fonction. Alors rien n'empêche que l'un puisse *fonctionner* comme l'autre. Voilà donc notre hypothèse par rapport à la première difficulté : *ce qui force à penser, ce qui pose problème, ce qui confronte nos facultés à leur*

¹ DR, p. 210.

limite, c'est parfois la rencontre d'un concept. Il ne s'agit pas, en principe, d'une nécessaire identité de nature, mais d'une occasionnelle identité de fonction.

C'est une hypothèse lourde de conséquences. D'un point de vue général, elle implique que ce qu'il y a au commencement de la philosophie, c'est la philosophie elle-même, que ce qui pousse à créer des concepts, c'est la rencontre avec une œuvre philosophique. Le fait que l'histoire de la philosophie constitue un moment de la création n'a pas d'autre de sens : elle n'est pas seulement l'instrument de la création, mais sa détonation¹. Bouaniche présuppose cette hypothèse quand il emploie la réflexion sur la pensée pour interpréter le *corpus* deleuzien. Encore une fois, c'est la philosophie de Deleuze qui constituerait la meilleure réalisation de sa conception de la philosophie : il aurait commencé par des commentaires, par des études d'histoire de la philosophie, parce que ce sont les systèmes du passé qui l'auraient obligé à créer des concepts². Deleuze l'avoue quand il se réfère à Bergson ou Hume : « Il y a quelque chose d'extraordinaire dans la manière où ils nous disent : penser ne signifie pas ce que vous croyez »³. Cela ne signifie pas seulement qu'ils renouvellent l'image de la pensée, mais que, ce faisant, ils forcent à penser. Où rencontrer d'ailleurs les conditions de l'expérience (c'était bien cela la nature du signe) si ce n'est dans le concept, qui fut défini comme l'élément qui donne une consistance au virtuel ? Précédemment, nous avons signalé qu'on ne fait pas de la philosophie sans projeter en même temps une image de la pensée philosophique. Voilà que l'inverse est vrai aussi : on ne renouvelle pas l'image de la pensée philosophique sans philosopher, sans forcer la pensée. D'autre part, au niveau de l'exégèse, l'hypothèse éclaire trois faits : que l'élaboration de la nouvelle image de la pensée ait recours à l'histoire de la philosophie (à la notion kantienne d'illusions, ou au mythe de la réminiscence, par exemple) ; que la

¹ En fait, du rapport de la philosophie à son histoire, Gueroult déduira l'autonomie et l'originalité de la discipline (*Philosophie de l'histoire de la philosophie*, éd. cit., p. 20-29). À la différence de la science, en philosophie, « les solutions du passé (par la date) ne réussissent jamais à devenir des solutions passées » (*ibid.*, p. 29). Mais la thèse devient aujourd'hui un peu obsolète, la science n'obéissant plus que la philosophie à un progrès linéaire.

² « Ce n'est pas seulement la façon d'étudier les philosophies qui se trouve renouvelée d'une façon tout à fait singulière, c'est toute une manière de *commencer* en philosophie qui s'esquisse, en rupture avec les philosophies du commencement radical à la Descartes, en quête d'une origine, d'un fondement, ou d'un premier principe, philosophies qui exigent de balayer la tradition et les savoirs constitués pour trouver en elles-mêmes les ressources d'un point de départ. L'histoire de la philosophie est sans doute pour Deleuze un exercice imposé. Mais, se livrer à des études sur auteurs constitue aussi une manière de commencer sans *commencer*, en arrivant au milieu des auteurs et de leurs concepts. » (Bouaniche, A., *op. cit.*, p. 49.)

³ *ID*, p. 193.

réflexion sur la pensée apparaisse timidement d'abord dans les commentaires de Proust et Nietzsche ; qu'elle se trouve toujours *au milieu* des livres. En effet, le commencement de la philosophie ne serait pas un vrai commencement, mais une répétition. De même que le discours philosophique commence d'ores et déjà *dans* la langue, la pensée conceptuelle commencerait toujours *dans* la philosophie. C'est ce qu'affirme le début du chapitre central de *Différence et répétition* : « Il n'y a pas de vrai commencement en philosophie, ou plutôt (...) le vrai commencement philosophique, c'est-à-dire la Différence, est déjà en lui-même Répétition »¹. Aussi cette sentence n'est que le fonctionnement métaphilosophique de la thèse ontologique plus vaste selon laquelle les choses poussent par le milieu. La figure du rhizome est deux fois utile à Deleuze : structurellement, elle présente un système non unifié ; génétiquement, elle reproduit la façon dont pousse l'herbe, à savoir par le milieu. Sur cette ontologie s'appuie la conception du système philosophique (où les concepts sont en devenir), celle de la méthode (où le nouveau concept se crée à partir de la connexion entre deux autres, c'est-à-dire, entre eux), celle du discours (où la langue philosophique se construit *dans* la langue), et maintenant, celle du commencement de la pensée. La philosophie serait toujours cette discipline pour laquelle toute matière étrangère est bonne, mais elle ne serait plus celle pour qui toute bonne matière *doit* être étrangère. *Idée*, c'est donc le nom du processus spirituel qui commence avec la rencontre d'un concept et finit avec la création d'un autre, où le commencement est plutôt une répétition et la fin n'est pas un terme. L'*Idée*, c'est la dynamique de la pensée selon laquelle le concept créé pourra toujours devenir le concept de départ pour une nouvelle philosophie.

On dira que l'hypothèse renferme la philosophie sur soi et la prive de ses connexions avec les autres disciplines. Les affects ou percepts et les fonctions ne peuvent-ils pas fonctionner comme des signes ? Eux aussi constituent bien les conditions de l'expérience. Il faut donc, à ce propos, distinguer très soigneusement ce qui contribue à conformer l'autonomie de la philosophie des éléments étrangers qui peuvent intervenir dans son exercice, autrement dit il faut distinguer, au niveau métaphilosophique, les deux principes ontologiques, l'hétérogénéité et la connexion. Il s'agit toujours de faire tenir ensemble deux règles : la connexion ne doit pas mettre en danger l'autonomie ; l'autonomie ne doit pas interdire la connexion. Or le fait que le concept puisse fonctionner comme signe

¹ DR, p. 169-170.

empêche-t-il la philosophie de rentrer en connexion avec les autres disciplines ? Non, parce que ce fait ne constitue qu'une des possibilités du signe, qu'une façon entre autres de forcer la pensée. Nous savons déjà à quel point le matériel littéraire en constitue un autre. Pensons ensuite au cas de *L'anti-Cédipe*, par rapport auquel Deleuze écrit : « Guattari et moi, nous sommes partis¹ de l'impression, je dis vraiment l'impression, et d'un savoir, que quelque chose n'allait pas dans la psychanalyse (...) »¹. Nous ne pouvons croire qu'il s'agit d'un concept quand on insiste à ce point sur l'impression. Aussi ce savoir ne semble pas correspondre à un savoir théorique, mais plutôt à une certitude plus instinctive. Un autre exemple très éloquent apparaît dans les livres sur le cinéma : « L'image cinématographique doit avoir un effet de choc sur la pensée, et forcer la pensée à se penser elle-même comme à penser le tout. C'est la définition même du sublime. »² Si le terme de *choc* ne nous convainc pas que l'image cinématographique constitue ce que l'image de la pensée appelle le *signe*, la référence au sublime vient dissiper les doutes. Ce n'est pas un concept, une idée ce qui violente la pensée, non plus une impression ici, mais l'image visuelle. Cependant, cette image visuelle ne conduit pas à faire du cinéma, mais de la philosophie, une philosophie du cinéma. C'est pourquoi la connexion ne met pas en danger l'autonomie. L'image visuelle fait violence, mais non à la pensée cinématographique ; elle fait violence à la pensée philosophique. En fait, Deleuze parle d'un *noochoc*³. La précision lexicale, la fidélité aux termes à travers les années est, sur ce point, surprenante. En 1991, dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Deleuze appellera *Noûs* le plan d'immanence. En 1985, dans *Cinéma 2. L'image-temps*, il désigne le signe qui force la pensée à penser comme *noochoc*. Et en 1985, dans *Différence et répétition*, il baptisait déjà *Noologie* l'étude des images de la pensée à laquelle il s'était livré depuis 1962. Qu'est-ce que nous pouvons déduire de cette identité nominale ? Que le plan d'immanence n'est que l'image *conceptuelle* de la pensée, que la *Noologie* concerne exclusivement les modes *conceptuels* d'autoconstitution de la pensée, et enfin, que l'image de la pensée semble concerner surtout la pensée *philosophique*. Or est-ce pour cette raison que le procès dans sa totalité s'appelle *Idée* ? Il faut se méfier :

¹ *ID*, p. 324.

² *C2*, p. 206.

³ *C2*, p. 204.

« Les Idées sont des variétés qui comprennent en elles-mêmes des sous-variétés. Distinguons trois dimensions de variété. D'abord des *variétés ordinales* (...) : Idée mathématique, mathématique-physique, chimique, biologique, psychique, sociologique, linguistique... (...) Ensuite, des *variétés caractéristiques* (...) (telle l'équation des coniques donnant suivant le "cas" une ellipse, une hyperbole, une parabole, une droite ; ou les variétés elles-mêmes ordonnées de l'animal du point de vue de l'unité de composition ; ou les variétés de langues du point de vue du système phonologique). Enfin, des *variétés axiomatiques* (...) (par exemple, addition de nombres réels et composition de déplacement (...)). »¹

L'idée peut être concept, affect ou fonction. Mais à chaque cas, le procès peut démarrer à partir du contact avec un élément étranger. Dans le cas de la philosophie, l'impression d'un malaise culturel, le matériel clinique ou l'image cinématographique. La pensée qui commence avec ce contact sera dans notre cas une pensée conceptuelle, c'est-à-dire philosophique. « Penser doit venir du dehors à la pensée, en même temps que s'engendrer du dedans. »² Voilà l'affirmation simultanée de l'autonomie de la philosophie et de sa connexion avec d'autres disciplines. Et de la forme conceptuelle de cet engendrement et de ce commencement s'occupera la *Noologie*. Le fait que le signe puisse être étranger, c'est ce qui permet la connexion entre les disciplines ; le fait que l'idée ne se réduise pas au concept, c'est ce qui oblige à encadrer la *Noologie* dans une étude globale du cerveau dans ses trois dimensions : strictement, une *Neurologie*³.

¹ DR, p. 242. Voir aussi DRF, p. 194 : « Ce que j'appelle Idées, ce sont des images qui donnent à penser. D'un art à l'autre, la nature des images varie et est inséparable des techniques : couleurs et lignes pour la peinture, sons pour la musique, descriptions verbales pour le roman, images-mouvement pour le cinéma, etc. »

² DRF, p. 226. Voir aussi p. 194 : « Il y a des rencontres entre le cinéma et les autres arts, ils peuvent arriver à des pensées semblables. Mais ce n'est jamais parce qu'il y aurait une pensée abstraite indifférente à ses moyens d'expression. C'est parce que les images et moyens d'expression peuvent créer une pensée qui se répète ou se reprend d'un art à l'autre, chaque fois autonome et complète. »

³ Il faut signaler, cependant, qu'aussi globale que soit cette recherche, elle est plus étroite que, par exemple, l'Archéologie foucauldienne. Nous avons recensé plusieurs points de contact entre les appropriations deleuzienne et foucauldienne de la philosophie critique : l'historisation ou relativisation de l'*a priori* ; la désobjectivisation des conditions de possibilité ; le co-ajustement entre l'empirique et le transcendantal. Mais ces points de contact se donnent dans des cadres différents. La *Noologie* consiste dans l'étude des images, peut-être philosophiques aussi, de la pensée philosophique. Avec une *Neurologie* de l'esprit, cette étude s'élargirait à l'art et la science. Mais la philosophie a une place encore plus restreinte dans une Archéologie qui interroge les conditions d'un savoir plus général, concernant aussi les sciences humaines par exemple. C'est sans doute une façon de comprendre les raisons pour lesquelles Foucault rejette le titre de philosophe.

b. La nouvelle image de la méthode

Création de concepts et construction de problèmes

Dans la théorie du goût, le problème fonctionne comme critère de goût : la création de concepts, l'invention de personnages conceptuels et l'instauration du plan d'immanence sont réussies si les trois éléments se coadaptent, s'ils travaillent ensemble dans la résolution d'un problème. Dans la théorie de la méthode, il a fallu distinguer la méthode correspondante à la conception deleuzienne de la philosophie, une méthode de création de concepts, de la méthode bergsonienne – même si celle-là s'inspire largement de celle-ci –, qui est une méthode de dissolution de problèmes. Dans un cas comme dans l'autre, il semblerait donc que le problème précède la méthode, que la création commence après la rencontre d'un problème. Or un point majeur de la réflexion de la pensée s'oppose à cette impression : le philosophe pose ses propres problèmes. Quelle est au juste alors la place du problème dans le travail philosophique ?

Il ne faut pas oublier que la réflexion de la pensée n'inclut pas le problème dans le procès de l'Idée sans définir la notion de problème soigneusement, à la différence de la

Cette évaluation conjointe, en même temps, permet de formuler quelques questions à la conception deleuzienne du cerveau : les sciences humaines n'appartiennent-elles pas à la pensée ? Qu'en est-il du sport ? La nage constitue bien dans *Différence et répétition* un exemple de construction et de résolution de problèmes. C'est Guattari qui va étendre aux sciences humaines le paradigme de *Qu'est-ce que la philosophie ?* et à la psychanalyse en particulier : « Incontestablement les découvertes freudiennes – que je préfère qualifier d'inventions – ont enrichi les angles sous lesquels on peut aujourd'hui aborder la psyché. Aussi n'est-ce nullement dans un sens péjoratif que je parle ici d'invention ! De même que les chrétiens ont inventé une nouvelle formule de subjectivation, la chevalerie courtoise et le romantisme, un nouvel amour, une nouvelle nature, le bolchevisme un nouveau sentiment de classe, les diverses sectes freudiennes ont secrété une nouvelle façon de ressentir et même de produire l'hystérie, la névrose infantile, la psychose (...). » (*Chaosmose*, éd. cit., p. 23-24.) Or régulièrement Guattari va se référer aux *concepts* de la psychanalyse, que ce soit les concepts de la psychanalyse traditionnelle (*ibid.*, p. 25) ou de la propre théorie (*ibid.*, p. 26 et 49). Dira-t-on qu'il s'agit d'un usage non technique du terme ? Cela ne semble pas probable à partir du moment où il affirme que les « sectes freudiennes ont secrété une nouvelle façon (...) de produire l'hystérie ». En effet, nous avons vu que dans *La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, Guattari affirmait que le concept philosophique est *auto-producteur* (éd. cit., p. 14). Dans *Chaosmose* aussi on trouve une définition du concept assez proche de celle de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : « Le concept n'est donc pas ici une entité fermée sur elle-même, mais l'incarnation machinique abstraite de l'altérité à son point extrême de précarité ; c'est la marque indélébile que tout, en ce monde, peut toujours disjoncter » (éd. cit., p. 93). Néanmoins, Guattari tient à la distinction entre la philosophie et les sciences humaines : « Le concept philosophique est proche de cette production de subjectivité dont je parle, quoique bien sûr le concept philosophique ait son champ absolument spécifique qui n'est pas celui de la science ni celui du social » (*La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, éd. cit., p. 14). Or pour rester fidèle à cette distinction il faut trouver un élément propre aux sciences humaines, puisque l'idée d'un concept psychanalytique implique l'assimilation de la psychanalyse à la philosophie.

théorie du goût qui simplement emploie la catégorie. À partir du moment où le problème génère ses solutions de la même façon que le sens engendre le vrai, la construction du problème et la création de concepts ne peuvent plus être envisagés comme deux tâches indépendantes, mais doivent être conçues comme deux moments d'un même procès. La méthode concerne donc bien les problèmes, mais non comme problèmes donnés que seraient censés résoudre les concepts. Elle concerne une construction de problèmes qui détermine la création de concepts. Si la philosophie s'instaure avec le tracé d'un plan d'immanence, c'est-à-dire avec la conception du tout, c'est parce qu'avec cette instauration se décident, ou plutôt se construisent aussi les problèmes qui vont être traités. La distinction du plan avec la méthode vaut aussi pour les problèmes : le plan ne peut s'identifier ni à l'une ni aux autres ; il est la délimitation du possible et du pensable dont dépendent les deux à la fois.

La philosophie se définit toujours comme création de concepts. Mais la réflexion sur la pensée révèle ce que présupposait la théorie du goût : le rang de concepts créés, comme le rang de solutions admises, est fixé par le problème, en même temps que le problème prend corps rétroactivement grâce aux concepts qui sont élaborés. En effet, nous ne signalons pas une antériorité chronologique, seulement logique. De ce point de vue, il faut bien admettre que la méthode est créative et problématisante, et que le problème est un quatrième élément ou un proto-élément de la philosophie. À la triade initiale – création de concepts, invention de personnages conceptuels et instauration du plan d'immanence – il faudrait ajouter : construction de problèmes. Et s'il y a une coadaptation entre ces éléments, c'est parce que dans son procès d'autoconstitution, la pensée délimite en même temps le problématisable et le conceptualisable.

Méthode et culture

Dans quel sens cette problématisation et cette conceptualisation sont-elles violentes ? Est-ce que la méthode, au sens large, c'est-à-dire la création, constitue bien la *culture* dont parle le troisième chapitre de *Différence et répétition* ?

Certes, le motif de la culture comme violent dressage provient du commentaire de Nietzsche. Or nous avons déjà signalé que Bergson attribuait une violence nécessaire à la métaphysique lorsque celle-ci travaillait contre nos habitudes de pensée sédimentées par la

science, le sens commun, la vie pratique et le langage courant. À quoi reconnaît-on cette violence ? Considérons par exemple l'analyse de Frédéric Worms du titre *Matière et mémoire*. Il signale qu'il opère un décalage du métaphysique au psychologique¹. En effet, Bergson ne choisit comme titre ni « matière et esprit » ni « perception et mémoire », ce que le lecteur pourrait attendre justement en fonction de ses habitudes de pensée, mais « matière et mémoire ». À l'opposition ontologique classique entre l'âme et le corps, ou à l'opposition psychologique établie par Bergson entre la perception et la mémoire, il substitue une opposition décalée, construite avec un concept du domaine ontologique et un autre du domaine psychologique. À ce décalage, d'ailleurs, correspond ce que Deleuze appelle « le saut dans l'ontologie »². L'analyse peut se généraliser à d'autres titres : *Durée et simultanéité*, au lieu de « durée et espace » ou « succession et simultanéité ». Si nous nous souvenons que, selon Bergson, « les concepts viennent la plupart du temps par paires »³, nous pouvons bien soutenir qu'il s'agit d'un titre métaphysique, c'est-à-dire violent. Alain Lhomme juge le motif assez puissant pour que « Deleuze l'imité dans ses ouvrages : cf. un titre comme *Différence et répétition* »⁴. Or ce n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une imitation. Dans le titre de Deleuze, le lecteur non avisé perçoit, au contraire, une opposition légitime. Cela n'empêche pas qu'une violence se produise, quand il découvre que répétition et différence ne s'opposent pas mais, au contraire, s'identifient. De toute façon, les titres ne sont que l'indice d'une violence strictement méthodologique. Que sont-ils sinon découpage et recouplement ? Comment « rapprocher des choses très différentes en apparence, et (...) en séparer de très voisines »⁵ sans violenter la pensée ? À partir du moment où la méthode procède à la mise en connexion d'éléments hétérogènes, d'éléments qui présentent entre eux une différence de nature, penser devient « un exercice dangereux »⁶. Le cas limite est celui que Montebello promeut comme figure de la méthode, à savoir le paradoxe. Qu'est-ce sinon une violence au sens commun, mais aussi au sens philosophique, que d'affirmer simultanément des termes opposés tels que l'un et le multiple, l'être et le devenir, l'empirique et le transcendantal ?

¹ Worms, F., *Introduction à Matière et Mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997, p. 2.

² B, p. 52.

³ Bergson, H., *La pensée et le mouvant*, éd. cit., p. 198.

⁴ Lhomme, A., « Formuler l'informulable : analyse d'un paradoxe pragmatique », in *Lire Bergson : « Le possible et le réel »*, Paris, PUF, 1998, p. 121.

⁵ DRF, p. 266.

⁶ QPh, p. 44.

L'histoire fournit à la méthode les matériaux pour la création. Il est donc normal que sa violence soit transmise à l'histoire de la philosophie. Sa figure, c'est l'appropriation. Et comment ne serait-elle pas violente si elle s'oppose à la fidélité ? Nous avons montré la métamorphose de la pensée bergsonienne que suppose l'affirmation selon laquelle l'intuition comme méthode n'est pas sans ressemblance avec une analyse transcendantale. Or cela n'implique surtout pas une plus grande sympathie avec le criticisme kantien. Nous avons bien affirmé que sa théorie du concept devient méconnaissable. Cependant, il ne faut jamais oublier que si l'histoire de la philosophie comme collage coupe et recoupe les doctrines, elle suppose un moment idéal précédent, celui de la contemplation de l'œuvre entière. Il ne faut jamais oublier que l'appropriation suppose la compréhension, la critique, l'admiration et donc la violence, le respect. Or à un moment donné, il faut bien admettre que la création procède avec une violence par rapport à l'histoire qui se voit condensée dans la célèbre déclaration de Deleuze : « Ma manière de m'en tirer à cette époque, c'était (...) de concevoir l'histoire de la philosophie comme une sorte d'enculage ou, ce qui revient au même, d'immaculée conception »¹.

Le motif religieux caractérise aussi la violence au niveau discursif : « Le baptême du concept sollicite un goût proprement philosophique qui procède avec violence ou avec insinuation »². Le barbarisme porte la violence dans son nom. Mais le néologisme ne l'est pas moins. Rappelons la déclaration de Deleuze : « Déterritorialisation. C'est un mot dur à dire... »³. Or nous savons que le forçage de la langue dépasse bien le vocabulaire. Le style télégraphique (« un Hans devenir cheval », « guêpe rencontrer orchidée »⁴) rassemble aux difficultés des étrangers pour parler une langue qui n'est pas la leur, ou aux imitations des indiens dans les mauvais films américains. La construction d'une langue dans la langue, la création d'un style, ne peut se faire sans violenter la langue de départ, que ce soit la langue de tous les jours ou celle de la tradition philosophique. C'est sans doute pour cela qu'on affirme si souvent que les philosophes écrivent mal.

Dans toutes ces formes, la création philosophique se révèle violente. Ses figures sont le paradoxe, l'appropriation et le style. Quoi de plus violent, en effet, que d'enlever à une communauté sa langue et son histoire ? C'est exactement ce qui la constitue comme

¹ *PP*, p. 15.

² *QPh*, p. 13.

³ *ABC*, Lettre A, 13:50.

⁴ *MP*, p. 324.

telle, ce qui constitue son identité, sa culture. Or la méthode n'est pas autre chose que le procédé d'une transformation culturelle. C'est pourquoi la culture constitue bien une nouvelle image de la méthode.

* * *

Les éléments de la philosophie et les mécanismes de la création avaient été jusqu'ici considérés séparément et selon une approche statique : concepts, personnages et plan d'un côté – certes, intégrés par la théorie du goût ; méthode, histoire et discours de l'autre. L'image de la pensée philosophique décrit comment cette pensée se constitue d'elle-même. Ce faisant, elle intègre les éléments et les mécanismes dans un même processus appelé *Idee*. Le plan d'immanence avait déjà été caractérisé comme image de la pensée. Mais il s'agissait d'une image toute faite, une image achevée. Or comment cette image se constitue-t-elle ? Quand le philosophe trace-t-il ce plan ? La réponse apparaît dans le troisième chapitre de *Différence et répétition* qui fournit strictement une image du penser.

La philosophie ne commence pas par une décision libre du penseur, ni par un caprice de sa volonté. Il est forcé par la rencontre fortuite d'un signe. Qu'est-ce que ce signe ? Du point de vue de son statut, il est ce qui ne se donne pas à une reconnaissance – la différence par définition –, et ce qui, d'une certaine façon, ne se donne pas tout court, parce qu'il est la condition de ce qui se donne. D'un point de vue matériel, il correspond donc à tout ce qui constitue l'expérience : affects ou percepts, fonctions et concepts. Or dans la mesure où le concept peut remplir cette fonction, nous soutenons que souvent, la philosophie commence dans la philosophie, la création de concepts par la rencontre des concepts. C'est ainsi que semble commencer la philosophie de Deleuze au moins – ce qui est parfaitement cohérent avec la conception de l'histoire de la philosophie : les nouveaux concepts s'élaborent en travaillant sur les vieux.

Le fait que la philosophie ne commence pas par une libre décision porte-t-il atteinte à son caractère créatif ? Est-ce un acte encore créatif celui qui est déterminé par une rencontre ? Nous n'avons jamais défini la création par une rupture avec ce qui la précède, mais par la production d'une nouveauté. Et c'est bien cela que déchaîne la rencontre avec un signe. Toutes nos facultés confrontent leurs limites : aucune ne peut se livrer à son usage

ordinaire, et toutes doivent se lancer dans un exercice inusité. Aucune méthode au sens traditionnel ne peut donc leur garantir la bonne route. Quelle méthode peut le faire? Celle que Deleuze appelle *culture* et qui prend la violence en charge : contre les solutions (qui sont aussi des problèmes), elle pose des problèmes (qui sont aussi des solutions) ; contre la langue, elle crée une langue ; et contre l'histoire, elle invente un présent.

Du concept et de la création, quel terme précède l'autre dans la définition de la philosophie de Deleuze ? La méthode produit-elle les éléments ou les éléments constituent-ils le début de la méthode ? Il s'agit certainement d'une fausse alternative puisque le concept créé pose à son tour de nouveaux problèmes, faisant avancer de manière ininterrompue mais fracturée ce procès un et multiple que nous appelons *Philosophie*.

CONCLUSION

Pellejero affirme : « Le projet de redéfinition [*de la philosophie*] traverse l'œuvre de Deleuze d'un bout à l'autre, mais ce n'est pas un point de vue si spécifique ou étroit comme celui de *Qu'est-ce que la philosophie ?* qui va nous permettre d'approcher l'entreprise dans son ensemble, c'est-à-dire dans sa continuité superficielle et dans ses variations profondes »¹. Selon lui, la réponse à la question de la nature de la philosophie se serait modifiée au cours des années ; c'est pourquoi il propose de prendre le concept d'inactualité comme fil conducteur². Aussi on dit souvent que la rencontre avec Guattari modifie la conception de la philosophie. Or ce n'est pas entièrement vrai : nous avons signalé depuis le début de notre parcours que la définition de la philosophie comme création de concepts apparaît dès les premières publications de Deleuze en 1956³, traverse l'œuvre tout entière⁴, et l'achève en 1991⁵. Ce qui est vrai, c'est qu'elle coexiste avec beaucoup d'autres définitions. Mais la sensation d'une variation entrecoupée s'éprouve seulement lorsque nous privilégions une de ces autres définitions. L'unité est au contraire réelle lorsque nous en nous tenons à la définition de la philosophie comme création de concepts. En effet, si au cours de notre réflexion nous avons rencontré toutes ces autres définitions, c'est parce que, d'une certaine façon, elles se déduisent de la formule centrale. D'abord, dans la mesure où cette formule suppose une théorie du concept, elle permet de définir la philosophie comme théorie de ce que nous faisons (le concept donne une consistance au virtuel⁶), contre-effectuation de l'événement (c'est le concept qui le constitue), pratique en elle-même (le concept est lui-même une réalité objective), théorie des multiplicités (le concept est en connexion avec des affects et fonctions⁷), vision de l'invisible (le concept est inséparable d'un percept). C'est ensuite le deuxième élément, la notion de plan d'immanence, qui

¹ Pellejero, E., *op. cit.*, p. 40. C'est nous qui traduisons.

² *Ibid.*, p. 39-41.

³ *ID*, p. 28.

⁴ *ID*, p. 28 et 392 ; *DR*, p. 182 ; *D*, p. 15 ; *PP*, p. 57, 166 et 186-187 ; *QPh*, p. 8, 10-11, 13, 25 et 80 ; *ABC*, Lettre H, 35:40.

⁵ *QPh*, p. 10.

⁶ Il ne faut pas oublier que la définition apparaît dans la fin du commentaire de Hume, où « ce que nous faisons » correspond à la constitution de l'expérience : « La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ces principes ; et l'Être ne peut jamais être saisi que comme l'objet d'une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons » (*ES*, p. 152).

⁷ Il faut peut-être rappeler que quand Deleuze définit ainsi la philosophie, il ne pense pas tellement à l'ontologie présumée qui identifie l'un au multiple, ni à la conception du système que cette ontologie détermine, mais plutôt à la connexion de la philosophie avec les autres disciplines : « Je conçois la philosophie comme une logique des multiplicités (...). Créer des concepts, c'est construire une région du plan, ajouter une région aux précédentes, explorer une nouvelle région... » (*PP*, p. 201.)

permet de définir la philosophie comme entreprise de démythification (puisqu'on assimile le mythe à la transcendance) ou culte de la vie (puisqu'on identifie l'immanentisme au vitalisme). Finalement, les autres définitions se déduisent de la théorie de la création ou de l'image éthique de la pensée : la dénonciation de la bêtise suppose la substitution de l'important au vrai ; le diagnostic de la civilisation, un discours qui efface la frontière entre le soignant et le soigné ; la critique intempestive, un questionnement des problèmes prétendument donnés et des valeurs prétendument éternelles, ainsi qu'une méthode qui à tous les niveaux se confronte à la tradition. Certes, il est possible de déduire, par exemple, les aspects critique et clinique de la philosophie du concept d'inactualité. Mais qu'en est-il de toutes les définitions qui dépendent de la théorie du concept ? Comment l'inactualité de la philosophie caractériserait-elle la discipline comme théorie des multiplicités ou vision de l'invisible ? Il est donc vrai que le *corpus* deleuzien présente plusieurs définitions de la philosophie. Mais seule la formule *création de concepts* semble, non pas les contenir toutes, ni les synthétiser ou les unifier, mais pouvoir les rencontrer. Ce n'est pas que sa place soit centrale, originaire ou ultime parce qu'elle apparaîtrait au début, au milieu et la fin de l'œuvre ; elle apparaît partout parce que sa forme mutante lui permet de devenir toutes les autres.

Aussi ces variations ont peu à peu dénoué tous les problèmes exégétiques que renfermait la définition. Le concept s'est déterminé du point de vue formel comme un élément virtuel et objectif, en mutation et variation, singulier mais composé de sous-concepts ; et du point de vue matériel, comme ce qui constitue un événement auquel il s'identifie. Comment ces déterminations relient-elles la philosophie à ses vieux objets – le vrai, le bien, le beau ? L'allure formelle et indéterminée de la définition de la philosophie comme création de concepts posait bien cette question : à propos de quoi crée-t-elle des concepts ? D'abord, on sait qu'il est toujours question de la vérité dans un criticisme et dans un perspectivisme. Il faut simplement rappeler qu'elle ne définit plus l'adéquation de la pensée avec une réalité donnée, mais que cette réalité est constituée par la pensée ; et que les conditions de cette constitution sont devenues plurielles, dynamiques et relatives aux différents intérêts. Pour reprendre les catégories de l'image de la pensée, on dira que la vérité s'engendre ; c'est pourquoi la conséquence majeure de la définition de la philosophie, à ce propos, c'est que chaque philosophie dispose de son propre critère de

vérité. Sans doute la création de concepts implique ensuite un critère de beauté, défini par la théorie du goût, à savoir la coadaptation des éléments par rapport à un problème, qui s'étend jusqu'à un appel à la sobriété dans le style. De même, une idée du bien est à l'œuvre dans le pluralisme que sous-tend la définition de la philosophie – elle révèle toute sa force quand, contre Hegel, on conçoit l'histoire de la philosophie comme une coexistence de plans. Qu'est-ce qu'impliquerait cette idée de coexistence ? Ce n'est surtout pas de l'indifférence : il s'agit de respecter chaque pensée dans sa singularité, sauf celles qui semblent exclure le respect de chaque pensée dans sa singularité. Mais cette idée du bien et ce critère de beauté concernent l'acte créatif en lui-même. Ils renseignent sur ce que sont les beaux et bons concepts. Or quels sont les concepts du beau et du bien ? Dans quelle mesure la définition de la philosophie comme création de concepts attribue-t-elle à la philosophie un intérêt pour le bien et le beau ? Il est peut-être plus facile d'envisager l'œuvre de Deleuze comme cas de sa propre méta-philosophie. N'avons nous pas interprété la composition de *L'anti-Œdipe* comme la réaction à un malaise culturel et l'écriture des livres sur le cinéma comme l'effet de l'impact des images visuelles qui forcent à penser ? C'est en effet l'image de la pensée qui permet de comprendre la place des vieux objets traditionnels dans la création des concepts : le bien et son outrage, le beau – qui inclut aussi le laid –, constituent une occasion de la philosophie, ce qui force son commencement. Il ne faut pas ignorer cela – nous risquons de laisser de côté l'aspect classique de la définition deleuzienne : les célèbres concepts *du* cinéma sont des concepts du beau ; l'idée d'une schizoanalyse, par exemple, est un concept du bien.

Inversement, ce sont les caractéristiques de l'acte créatif en lui-même qui séparent la conception de la philosophie d'un esthétisme. Celui-ci peut se comprendre d'abord comme un scepticisme épistémique et pratique. Or les définitions de la philosophie rencontrées par la théorie de la méthode (critique intempestive, diagnostic de la civilisation, dénonciation de la bêtise, culte à la vie) ne supposent-elles pas un engagement pratique ? Par rapport au scepticisme épistémique on pourrait rappeler, certes, que la théorie des éléments ne considère pas le concept comme une fonction de connaissance. Mais c'est parce qu'il est en-deçà, et non au-delà. Il est ce qui, avant de connaître le réel, le constitue, ce qui plus précisément constitue sa dimension virtuelle. C'est pourquoi la philosophie est définie comme vision de l'invisible. Cependant, il y aurait une deuxième façon de

comprendre le prétendu esthétisme de la conception deleuzienne de la philosophie : la création s'identifierait à une activité ludique, arbitraire ou capricieuse, toujours immotivée. Est-ce le cas de la création de concepts ? Il faut répondre négativement, aussi bien du point de vue d'une image de la pensée qui conçoit le commencement à partir d'un signe qui force à exercer la philosophie, que d'une théorie du discours où tout procédé stylistique, non seulement *est motivé par* mais *correspond* à un mouvement conceptuel. La philosophie est définie comme une activité créative, mais la création est toujours motivée. De même, la production de nouveauté n'exclut pas une méthode précisément réglementée. L'existence de règles n'implique pas une identification de la création à la reproduction, en même temps que l'aptitude créative ne fait pas de la philosophie une activité anarchique. L'exercice philosophique se définit formellement par une méthode à deux règles – la singularisation et la connexion, ou le découpage et le recouplement ; l'histoire de la philosophie fournit à cette méthode son matériau – c'est pourquoi elle se conçoit comme collage ; et du point de vue discursif, toute une série de procédés est mise à disposition de ce mouvement. Or dans chaque cas, nous avons vu comment le but des règles et procédés était la production de concepts. Finalement, c'est à la notion de système qu'on pourrait vouloir opposer la définition deleuzienne de la philosophie. Encore une fois, l'opposition doit être contestée. La théorie du concept a montré sous quelle forme celui-ci entre en connexion avec d'autres concepts, permettant de comprendre pourquoi le rhizome, l'agencement ou la multiplicité sont aussi des conceptions du système. Tout au plus, ce que suggère la conception de la philosophie deleuzienne, c'est qu'à chaque philosophie correspond une nouvelle notion de système. Mais la philosophie comme création de concepts sera toujours motivée, méthodique et systématique.

Le concept de création induit un dernier contre-sens : la production de concepts serait l'activité d'un philosophe, d'un auteur ; non seulement d'une personne singulière, mais d'un sujet. Or, contre le premier point, il faut rappeler que, de même qu'une opération arithmétique, tout système dispose de règles qui définissent son propre mouvement ; et contre le deuxième, que les conditions de l'expérience sont objectives, c'est pourquoi nous disons que l'expérience s'autoconstitue. Les deux choses ont une incidence directe dans la théorie du discours quand Deleuze affirme que l'instance énonciative, en philosophie, n'est jamais une première personne, mais une troisième, voire une quatrième ou le pronom

neutre – *on*. C'est le point où la conception de la création s'éloigne d'un romantisme qui la ferait coïncider avec l'expression d'une intériorité individuelle. Quand dans la nouvelle image de la pensée, on soutient que l'acte créatif ne peut dépendre d'une décision personnelle, que dans ce cas, la création manquerait de la griffe de la nécessité, il faut comprendre cette nécessité comme détermination du commencement, coup d'envoi, mais aussi comme la forme du mouvement, la dynamique du système. La création n'est pas l'acte volontaire d'un sujet, mais l'évolution naturelle de la discipline. Création de concepts, au sens où elle appartient à eux : *de* concepts et *par* eux-mêmes.

À quel point cette évolution créatrice permet-elle de conférer une unité, voire une identité à la discipline ? C'est bien ce que pose la question *qu'est-ce que la philosophie ?* Elle exige une Idée de la philosophie, c'est-à-dire une essence éternelle et identique à soi. Or l'*Idée*, c'est le nom d'un procès créatif où chaque philosophie se distingue radicalement de la précédente, où la discipline devient à chaque fois étrangère à soi. *Qu'est-ce que la philosophie ?*, c'est un problème qui établirait des conditions que la définition *création de concepts* ne respecterait pas, et la genèse de la définition dépendrait de conditions que ne poserait pas le problème de départ. Question et réponse semblent donc dans un état d'inadéquation. Faut-il défaire cette tension ? Sans doute pas ; il faut assumer le défi et demander comment la *création de concepts* pourrait attribuer une identité à la philosophie, une unité à son histoire, aussi bien que découvrir comment la question pourrait se renouveler en admettant une réponse inédite. Voilà pourquoi le problème présente aussi un aspect performatif : la question en elle-même doit se renouveler à travers une définition qui doit faire preuve d'originalité.

Dans quelle mesure donc la définition deleuzienne de la philosophie fonctionne-t-elle comme une réponse à la question de sa nature, de son essence, de son identité ? C'est que la création ne doit en aucun cas se comprendre comme une rupture radicale avec la tradition. C'est bien cela qui la rendrait étrangère à soi, son histoire s'atomisant dans la pluralité des systèmes. Or du point de vue de la méthode au sens strict, le concept se construit par un procédé de singularisation et de connexion. Il ne s'agit donc pas d'une création *ex nihilo* mais plutôt d'une composition, d'une mise en relation. Il s'agit toujours d'une production de nouveauté : la mise en relation, la composition, ne se réduisent pas à

une réorganisation, à un réaménagement. Le devenir présente cette particularité, à savoir que l'alliance entre deux éléments hétérogènes finit par produire un troisième différent des deux. L'histoire de la philosophie confirme ensuite ce que la méthode présente à un niveau formel. Il ne pouvait pas en être autrement parce qu'elle fournit les matériaux sur lesquels s'appliquent les règles. La méthode de composition et l'histoire comme collage sont deux aspects d'une même opération. Or il est possible que l'histoire de la philosophie révèle davantage le lien entre la création et le passé parce qu'elle montre que les ressources matérielles de la création conceptuelle correspondent à la tradition de la discipline. Comment produit-on des concepts ? Il s'agit de découper les vieux concepts et de recombinaison leurs composantes dans des configurations nouvelles. Sans doute, le procédé donnera l'impression d'un forçage des textes, d'une déformation des doctrines. C'est bien vrai : il faut remplacer l'idée d'une formation par celle d'une déformation pour rétablir la continuité dans l'histoire de la philosophie. Mais ce n'est qu'un moment de la méthode. Nous ne pouvons pas découper les concepts si précédemment nous ne les saisissons pas comme totalité, si nous ne contemplons pas d'abord leur pureté originelle, ce qui les individualise et les sépare de toute la tradition. Certes, l'histoire implique une appropriation, mais qui coexiste et suppose une compréhension. C'est la seule façon de faire tenir ensemble la rupture et la continuité : la fidélité absolue entraîne la distinction de tous les systèmes ; l'appropriation, leur réunion. L'opération présente finalement un troisième aspect qui est l'objet d'une théorie du discours philosophique. Il ne s'ajoute pas aux deux aspects antérieurs mais plutôt, puisque le concept s'identifie au mot, tous trois constituent le visage triadique d'un même phénomène. Là aussi nous découvrons que la création conceptuelle renvoie toujours à des données précédentes et n'advient jamais comme un miracle. Le philosophe forgera des néologismes et inventera une syntaxe, mais cette création d'une langue se fera *dans* la langue – la langue de tous les jours ou, plus important, la langue de la tradition. Pourrait-on alors fixer un vocabulaire de la philosophie pour assigner à la discipline une identité linguistique ? Il faudrait pour chaque terme tenir compte de son histoire et des modifications qu'il traverse. Or c'est là que la langue cesse de fonctionner comme critère d'identité. Mais cela n'empêche que chaque modification se réalise à partir d'une forme précédente, et même jusqu'au point que seulement celui qui connait avec précision cette langue maîtrise la technique de façon à se lancer dans des

inventions réussies. Que ce soit au niveau de la méthode, de l'histoire ou du discours, la création ne se définit jamais comme pure et simple rupture : *singularisation et connexion, compréhension et appropriation, création d'une langue dans la langue, la création de concepts suppose toujours la reconstruction de la tradition.*

La théorie des éléments constitue, de ce point de vue, l'exemple anticipé de la théorie de la méthode, et celle-ci vient expliciter les règles à partir desquelles se construisent les éléments de celle-là. Le concept de concept en témoigne suffisamment. N'avons-nous pas essayé de repérer les composantes provenant de Kant, tel le fait qu'il constitue le réel, et les bergsoniennes, telle sa singularité ? Le concept de concept s'élabore bien à partir d'un collage qui découpe les théories du concept de la tradition philosophique et les connecte dans une nouvelle théorie. De même, la théorie du discours révèle les procédés à l'œuvre quand le système ou le concept en lui-même est considéré comme une multiplicité. C'est une opération de resignification qui pousse ses racines dans le vocabulaire de la philosophie. À la vieille opposition entre l'un et le multiple, Deleuze substitue le substantif *multiplicité*. Avec cette opération discursive – et avec l'explicitation de cette opération discursive –, se construit l'ontologie de laquelle dépend le concept de concept. Mais la théorie des éléments ne fonctionne pas seulement comme exemple anticipé ; elle dispose de quelques éléments explicatifs en elle-même, telles les notes qui font du concept un élément mutable et en variation. Le fait que le concept soit capable de mutation et que sa création se produise à partir d'une connexion avec d'autres concepts montre déjà comment la création se fait en continuité avec la tradition et en ayant recours à elle. C'est en partie cette relation de la théorie des éléments à la théorie de la méthode qui permet d'affirmer que la philosophie deleuzienne est la meilleure réalisation de sa métaphilosophie, ou bien que sa métaphilosophie se construit par projection de sa philosophie.

Cela n'est pas insignifiant, puisque d'une certaine façon la conception de la philosophie de Deleuze prétend à l'universalité. Elle aspire bien à répondre à la question sur *la* philosophie, à décrire la Philosophie. Mais en même temps, pour demeurer elle-même philosophique, elle doit le faire originalement. Si le problème présente un aspect performatif, c'est parce que l'originalité de la définition en elle-même est problématique : simultanément singulière et universelle, elle doit faire preuve d'inventivité et pouvoir se

prédiquer des systèmes du passé. Or dans quelle mesure s'agit-il d'une définition nouvelle ? Il n'est pas si original d'attribuer à la philosophie une quête d'originalité. Nous avons vu que déjà Schelling disait que le philosophe doit pouvoir accomplir un nouveau pas dans la forme ; et quand Bergson affirme que chaque philosophe a eu une pure et simple intuition, il cela ? ne signifie rien d'autre que : il a eu une idée nouvelle. D'autre part, la formule deleuzienne n'est pas sans résonances kantienne, si l'on se souvient de la distinction entre connaissance par concepts et connaissance par construction de concepts, et s'approche de celle de Badiou, selon laquelle la philosophie consisterait à proposer des énoncés singuliers. Or il y a, d'abord, un point fondamental qui distingue les conceptions de Kant et Bergson de celle de Deleuze : la philosophie ne serait pas un moyen de connaissance, ni par purs concepts ni par intuition. Déplaçant le criticisme du niveau philosophique au niveau métaphilosophique, la définition de Deleuze implique que l'activité philosophique précède la connaissance ; elle est une façon de constituer le réel. La façon dont se constitue le réel, les moyens qui interviennent et la conception de ce réel lui-même vont ensuite éloigner davantage la métaphilosophie deleuzienne des métaphilosophies kantienne et bergsonienne. Non seulement le criticisme se déplace à un niveau métaphilosophique ; le transcendantal s'identifie à l'empirique, l'empirique s'élargit au virtuel, les conditions de possibilité deviennent objectives, l'*a priori* relatif et le concept, de même que son objet – événement maintenant – singulier. Puis si on laisse de côté la comparaison des théories des éléments et si on s'adresse aux théories de la méthode, il est vrai que Deleuze ne dit pas seulement que les concepts se construisent, mais aussi qu'ils se construisent dans l'intuition. Or cette intuition n'a rien à voir avec l'intuition dans l'espace et le temps comme formes de la sensibilité ; elle correspond plutôt à l'instauration du plan d'immanence, c'est-à-dire à la délimitation du possible et du pensable, ou plutôt de la Pensée et du Réel. Qu'en est-il de la métaphilosophie bergsonienne ? Certes, le concept repose sur le même paradoxe que l'intuition : simples en eux-mêmes, ils relient des composantes hétérogènes. Ensuite, le concept et l'intuition saisissent le spirituel ou virtuel ; tous les deux saisissent le singulier et le mouvant et sont eux-mêmes singuliers et mouvants. Mais le spirituel, le singulier, le mouvant chez Bergson est toujours de nature temporelle, alors que chez Deleuze la temporalité n'épuise pas la virtualité. Au contraire, sa conception de l'esprit semble parfois se configurer selon des coordonnées plutôt spatiales. Et encore la notion de virtuel semble

prétendre pousser plus loin l'empirisme de Bergson. D'où le choix de ce terme pour remplacer celui d'*esprit*, et la décision rhétorique qui consiste à qualifier le spirituel avec des termes empruntés aux sciences. De toute façon, ces différences sont secondaires par rapport à celle plus générale qui distingue la conception deleuzienne non seulement des conceptions de Bergson et Kant, mais de l'idée aussi vieille que la discipline selon laquelle la philosophie serait un mode de connaissance.

C'est aussi un même point qui distingue la métaphilosophie deleuzienne de celles de Schelling et Badiou, selon lesquelles la philosophie réalise l'unité de toutes les sciences ou propose un espace conceptuel unifié, un lieu commun pour toutes les procédures de vérité respectivement. Ni science première ni synthèse des savoirs, la philosophie est une discipline parmi les autres. L'ontologie deleuzienne détermine tous les éléments de sa conception de la philosophie : son concept de concept comme multiplicité, sa notion de système comme agencement, la relation entre les concepts, la connexion entre les concepts et les éléments de la science et de l'art, les règles de la méthode, l'historiographie comme collage et l'histoire de la philosophie comme coexistence des plans. Mais elle détermine d'abord la métaphilosophie, l'épistémologie et l'esthétique dans leur généralité. Le principe inviolable, c'est que la singularité d'une discipline ne porte pas atteinte à la singularité d'une autre. C'est pourquoi on les distingue à partir de leurs éléments. De cette façon, leurs connexions n'auront la forme ni d'une synthèse, ni d'une unification, ni d'une totalisation, ni d'une théorisation, ni d'une application, ni d'une fondation – formes qui toutes, d'une manière ou d'une autre, attribuent à une discipline un privilège sur les autres. Ce principe éloigne la conception de la philosophie de Deleuze d'une deuxième idée qui traverse toute son histoire et qui ajoute, aux noms de Schelling et de Badiou, ceux d'Aristote, Descartes et Heidegger, si l'on pense respectivement à la science la plus élevée¹, à l'arbre de la sagesse² et à la prééminence de l'ontologie³. Au même temps, cette quête d'un bien – le respect de la singularité n'est pas autre chose – ne fait pas immédiatement de la philosophie un mode de vie, même si elle l'est pour d'autres raisons. C'est un bien qui opère dans la théorie même, dans la Pensée.

¹ Aristote, *Métaphysique*, A, 2, 982b.

² Descartes, R., *op. cit.*, p. 45.

³ Heidegger, M., *Être et temps*, éd. cit., § 3, p. 31.

La conception de la philosophie de Deleuze est sans doute originale. Mais tout ce qui la qualifie comme telle est ce qui simultanément la prive de son universalité. C'est la détermination de ses composantes. La formule *création de concepts* est parfaitement sensée et, dans son abstraction, elle peut s'attribuer sans difficultés à n'importe quel grand philosophe de la tradition. Or, dans cette abstraction, elle ne dit pas grand-chose. Cependant, celui qui la rencontre, écoute avec elle tout un murmure et suspecte que toutes ces voix sont ce qui la rend spéciale. Quand il l'interroge, il découvre en quoi consiste précisément la création et ce qu'est au juste un concept. Alors la définition révèle sa splendeur. Mais subrepticement, comme si les deux choses ne pouvaient tenir ensemble, elle perd son universalité. En effet, il n'est pas possible de généraliser la conception deleuzienne dans toute sa précision. Il faudrait admettre par exemple, que le concept, depuis son origine, constitue l'événement, alors que Deleuze construit sa théorie du concept explicitement contre toute une tradition. Il faudrait soutenir, par exemple, que tout philosophe trace un plan d'immanence, alors que Deleuze lui-même se demande si cela n'est arrivé qu'une ou deux fois dans l'histoire de la philosophie. C'est en effet dans la notion de plan d'immanence et dans l'histoire qu'elle permet de construire que la tension entre la singularité et l'universalité de la métaphilosophie deleuzienne atteint son point culminant. La théorie de la méthode, d'ailleurs, ne fait qu'expliquer cette incompatibilité. La méthode de découpage et recouplement, de compréhension et appropriation est aussi une méthode d'exclusion et d'admission, de rejet de certains matériaux et d'utilisation d'autres. Il est évident que certaines sources de ces matériaux, voire toutes, ne seront plus tard présentes dans le produit final que comme une image strictement sinistre dans un miroir déformant.

La définition de la philosophie comme création de concepts semble de prime abord atomiser la discipline dans ses systèmes extraordinaires et pulvériser son histoire dans une série de révolutions sans précédents. Or à partir du moment où la création est conçue comme recomposition, appropriation d'une tradition et réutilisation de sa langue, la philosophie retrouve son unité, et son histoire, la continuité. Certes, il s'agit d'une unité et d'une continuité relatives à la philosophie de Deleuze et qui ne semblent pas généralisables à toute philosophie. C'est ainsi que se produit une nouvelle rupture, que nous appelons performative, et qui tout au plus, nous permet d'inférer qu'à chaque fois, la continuité et

l'identité sont à rechercher à l'intérieur d'une philosophie, que toute philosophie redéfinit ce qu'est la vérité, élabore sa propre méthode, reconstruit son histoire et réinvente la langue. *La différence de la discipline à soi ne retrouve l'identité, et la fragmentation de son histoire, la continuité, qu'à l'intérieur de chaque système.* Néanmoins, il y a deux thèses qui sont toujours évitées : la philosophie aurait un objet et une méthode définis qui fonderaient son identité, et son histoire suivrait un procès continu et linéaire, de rapprochement par rapport à cet objet et de sophistication de cette méthode ; il n'y aurait pas de Philosophie, seulement des philosophies, sans connexion les unes avec les autres, et avec chacune d'entre elles recommencerait l'histoire tout entière. On s'éloigne de la première dans la direction de la deuxième lorsqu'on s'en tient au fait que l'originalité singularise les philosophies. Mais on s'éloigne de la deuxième dans la direction de la première lorsqu'on comprend la création comme composition et appropriation. Cependant, on n'atteindra jamais aucune des deux, puisque l'une éliminerait toute la puissance créative de la philosophie, et l'autre, confondant le pluralisme avec l'atomisme, résignerait l'intention d'attribuer cette puissance créative à *toute* philosophie. C'est pourquoi nous disons qu'elles constituent les deux axes asymptotiques d'une conception de la philosophie qui décrit une hyperbole équilatérale. Bien sûr, si nous nous plaçons dans le plan d'immanence deleuzien, ces deux axes sont des impensables ou des irréels, des non-sens : le procès linéaire et continu, et l'atomisation des systèmes, seraient toujours des histoires de la philosophie reconstruites à l'intérieur d'une philosophie. Ils ne deviennent pensables positivement et pleinement réels qu'en sortant de cette image de la pensée et en adoptant un nouveau système de référence. De ce point de vue, la courbe établit les conditions du deleuzisme.

Bibliographie

1. Œuvres de Gilles Deleuze (en ordre chronologique)

1.1. Livres et articles écrits seul

Deleuze, G., *Empirisme et subjectivité*, Paris, PUF, 1953.

—, « *Descartes, l'homme et l'œuvre*, par Ferdinand Alquié », in *Cahiers du Sud*, n° 337, 1956.

—, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962.

—, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1964.

—, *Nietzsche*, Paris, PUF, 1965.

—, *Le bergsonisme*, Paris, PUF, 1966.

—, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, Minuit, 1967.

—, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

—, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1969.

—, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969.

—, *Proust et les signes* (édition augmentée), Paris, PUF, 1970.

—, *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979.

—, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Le Seuil, 1981.

—, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

—, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, Paris, Minuit, 1983.

—, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1985.

—, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

—, *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1988.

—, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

—, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990.

—, *L'épuisé* (in Beckett, S., *Quad*), Paris, Minuit, 1992.

—, *Critique et clinique*, Paris, Minuit, 1993.

—, *L'île déserte*, Paris, Minuit, 2002.

—, *Deux régimes de fous*, Paris, Minuit, 2003.

1.2. Livres écrits en collaboration avec Félix Guattari

Deleuze G. et Guattari, F., *L'anti-Œdipe. Capitalisme et Schizophrénie 1*, Paris, Minuit, 1972.

—, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975.

—, *Mille plateaux. Capitalisme et Schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.

—, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Minuit, 1991.

1.3. Autres collaborations

Deleuze G. et Parnet, C., *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1977.

Deleuze G. et Bene, C., *Superpositions*, Paris, Minuit, 1979.

1.4. Audiovisuelles

Entretien avec Claire Parnet, *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, Paris, Editions Montparnasse, 2004.

Cours à l'Université Paris 8 Vincennes - Saint-Denis de 1969 à 1987. Archives sonores à la BNF ou téléchargeables en ligne sur le site www.webdeleuze.com.

Archives de l'Institut pour la Mémoire et l'Édition Contemporaines, fonds Félix Guattari, manuscrit « Introduction : ainsi donc la question... », cote GTR2. Aa – 07.02.01

2. Commentaires

Agamben, G., « L'immanence absolue », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

Alliez, É., « Sur la philosophie de Gilles Deleuze : une entrée en matière », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998.

—, *Deleuze. Philosophie virtuelle*, Paris, Synthélabo, 1996.

- , *La signature du monde ou qu'est-ce que la philosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, Cerf, 1993.
- Antonioli, M., *Deleuze et l'histoire de la philosophie. (Ou de la philosophie comme science-fiction)*, Paris, Kimé, 1999.
- Badiou, A., « De la vie comme nom de l'être », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998.
- , *Deleuze. « La clameur de l'Être »*, Paris, Hachette, 1997.
- Beaulieu, A., « Gilles Deleuze et les Stoïciens », in Beaulieu, A., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005.
- Bénatouil, Th., « L'histoire de la philosophie : de l'art du portrait aux collages », in *Magazine littéraire*, n° 406, février 2002.
- Berçu, F., « Sed perseverare diabolicum », in *L'Arc*, n° 49, Paris, Inculte, mai 1972.
- Bergen, V., *L'ontologie de Gilles Deleuze*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Bianco, G., « Jean Hyppolite et Ferdinand Alquié », in Leclercq, S., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze 1*, Mons-Paris, Sils Maria-Vrin, 2005.
- Bouaniche, A., *Gilles Deleuze. Une introduction*, Paris, La Découverte, 2007.
- Boundas, C., « Les stratégies différentielles de la pensée deleuzienne », in Beaulieu, A., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005.
- Buydens, M., *Sahara. L'esthétique de Gilles Deleuze*, Paris, Vrin, 1990.
- Cassin, B., *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1992.
- Catalán, P., « Le bergsonisme de Gilles Deleuze », article présenté dans le groupe de recherche « La philosophie au sens large » (programme 2000-2001), dirigé par Pierre Macherey, à l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, téléchargeable sur le site <http://stl.recherche.univlille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/Macherey20002001/Catalan.htm>.
- Danowski, D., « Deleuze avec Hume », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.
- Dosse, F., *Gilles Deleuze Félix Guattari. Biographie croisée*, Paris, La Découverte, 2007.
- Duplay, M., « Littérature mineure », in Sasso, R. y Villani, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, CRHI, 2003.

- Ewald, F., « La schizo-analyse », in *Magazine littéraire*, n° 257, septembre 1988.
- Ferrero Carracedo, L., *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 2000.
- Foucault, M., « *Theatrum philosophicum* », in *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, 2001.
- Gil, J., « L'alphabet de la pensée », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998.
- Ginoux, I., « Platon », in Leclercq, S., *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, Mons-Paris, Sils Maria-Vrin, 2005.
- Gualandi, A., *Deleuze*, Paris, Les Belles Lettres, 1998.
- Hallward, P., *Out of this World. Deleuze and the Philosophy of Creation*, London-New York, Verso, 2006.
- Hardt, M., *Gilles Deleuze : An Apprenticeship in Philosophy*, Minnesota, Regents of the University of Minnesota, 1993.
- Kaleka, G., « Un Hegel philosophiquement barbu », in *L'Arc*, n° 49, Paris, Inculte, mai 1972.
- Lapoujade, D., « Une philosophie ouverte au "dehors" », in *Magazine littéraire*, n° 406, février 2002.
- Lardreau, G., « L'histoire de la philosophie comme exercice différé de la philosophie (Deleuze historien) », in *Gilles Deleuze. Immanence et vie*, Paris, PUF, 1998.
- , *L'exercice différé de la philosophie. À l'occasion de Deleuze*, Paris, Verdier, 1999.
- Lèbre, J., *Hegel à l'épreuve de la philosophie contemporaine. Deleuze, Llyotard, Derrida*, Paris, Ellipses, 2002.
- Leclercq, S., « La réception posthume de l'œuvre de Gilles Deleuze », in Beaulieu, A., *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, Paris, PUF, 2005.
- Leclercq, S., et Villani, A., « Devenir », in Sasso, R. y Villani, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, CRHI, Paris, 2003.
- Machado, R., *Deleuze e a filosofia*, Rio de Janeiro, Graal, 1990.
- Mengue, Ph., *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, Paris, Kimé, 1994.
- Montebello, P., *Deleuze. La passion de la pensée*, Paris, Vrin, 2008.
- Nancy, J.-L., « Pli deleuzien de la pensée », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.

- Navarro Casabona, A., *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 2001.
- Negri, T., « Qu'est-ce que la philosophie? », in *Futur antérieur*, n° 8, hiver 1991.
- Pardo, J. L., *Deleuze. Violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990.
- Pellejero, E., *Deleuze y la redefinición de la filosofía*, Madrid, Morelia Editorial, 2007
- Prado Jr., B., « Sur le "plan d'immanence" », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.
- Rajchman, J., *The Deleuze Connections*, Cambridge-London, The MIT Press, 2000.
- Rosset, C., « Sécheresse de Deleuze », in *L'Arc*, n° 49, Paris, Inculte, mai 1972.
- Roudinesco, É., *Philosophes dans la tourmente*, Paris, Fayard, 2005.
- Sasso, R., « Image de la pensée », in Sasso, R. y Villani, A., *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, CRHI, 2003.
- Sauvagnargues, A., *Deleuze et l'art*, Paris, PUF, 2006.
- Villani, A., « Deleuze et l'anomalie métaphysique », in Alliez, É., *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo, 1998.
- , *La guêpe et l'orchidée. Essai sur Gilles Deleuze*, Paris, Belin, 1999.
- Vuarnet, J.-N., « Métamorphoses de Sophie », in *L'Arc*, n° 49, Paris, Inculte, mai 1972.
- Wolff, F., « Trios. Deleuze, Derrida, Foucault, historiens du platonisme », in Cassin, B., *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1992.
- Žižek, S., *Organes sans corps. Deleuze & Conséquences*, Paris, Amsterdam, 2003.
- Zourabichvili, F., *Deleuze. Une philosophie de l'évènement*, Paris, PUF, 1994.
- , *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, Paris, Ellipses, 2003.

3. Sources philosophiques

- Alquié, F., *Qu'est-ce que comprendre un philosophe ?*, Paris, La Table Ronde, 2005.
- Aristote, *Métaphysique*, Paris, Vrin, 2000.
- Austin, J. L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil, 1991.
- Bachelard, G., *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1996.
- Bergson, H., *Correspondance*, Paris, PUF, 2002.

- , *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 1998.
- , *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2003.
- , *L'énergie spirituelle*, Paris, PUF, 2003.
- , *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 2003.
- , *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 2003.
- , *Le rire*, Paris, PUF, 1999.
- , *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 2003.
- , *Matière et mémoire*, Paris, PUF, 1997.
- , *Mélanges*, Paris, PUF, 1972.
- Bréhier, É., *Études de philosophie antique*, Paris, PUF, 1995.
- Canguilhem, G., *La connaissance de la vie*, Paris, Vrin, 2006.
- , *Le normal et le pathologique*, Paris, PUF, 1966.
- Descartes, *Lettre-préface des principes de la philosophie*, Paris, Flammarion, 1999.
- Dilthey, W., *Œuvres 1. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Le Cerf, 1992.
- Gorgias, « Éloge d'Hélène », in Dumont, J.-P., *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, 1991.
- Granger, G.-G., *Essai d'une philosophie du style*, Paris, Odile Jacob, 1988.
- , *Philosophie, langage, science*, Paris, EDP Sciences, 2003.
- Gueroult, M., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1979.
- Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.
- , *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, Hambourg, Johannes Hoffmeister, 1959.
- , *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.
- , *Phänomenologie des Geistes*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.
- Heidegger, M., *Être et Temps*, Paris, Authentica, 1985.
- , *Lettre sur l'humanisme*, Paris, Montaigne, 1957.
- , *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Paris, Nathan, 2007.
- Kant, E., *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2002.
- , *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980.
- , *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, t. II, Berlin, 1905.

- , *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Königliche Preußische Akademie der Wissenschaften, t. IV, Berlin, 1904.
- Nietzsche, F., *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, Gallimard, 1985.
- , *Ecce homo*, Paris, Flammarion, 1992.
- , *Le crépuscule des idoles*, Paris, Flammarion, 1993.
- , *Le gai savoir*, Paris, 10/18, 1957.
- , *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Flammarion, 2000.
- Platon, *Cratyle*, Paris, Flammarion, 1993.
- , *Le sophiste*, Paris, Flammarion, 1993.
- , *Phédon*, Paris, Flammarion, 1965.
- , *Théétète*, Paris, Flammarion, 1995.
- Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.
- Schelling, F. W. J., « Leçons sur la méthode des études académiques », in *Philosophies de l'université. L'idéalisme allemand et la question de l'université*, Paris, Payot, 1979.
- Simondon, G., *L'individuation psychique et collective*, Paris, Aubier, 2007.
- Souriau, É., *Avoir une âme*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- Spinoza, B., *Pensées métaphysiques*, Paris, Flammarion, 1964.
- , *Éthique*, Paris, Seuil, 1999.
- , *Lettres*, Paris, Flammarion, 1966.
- , *Traité de la réforme de l'entendement*, Paris, Flammarion, 2003.

4. Commentaires des sources philosophiques

4.1. Bergson

- Bachelard, G., *La dialectique de la durée*, Paris, PUF, 2006.
- Benda, J., *Sur le succès du bergsonisme*, Paris, Mercure de France, 1914.
- Bréhier, É., *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*, Paris, Vrin, 1997.
- Chantre, B., « Péguy, l'essentiel médiateur », in *Magazine littéraire*, n° 386, avril 2000.
- Chenet, F., *Le temps*, Paris, Armand Colin, 2000.
- Husson, L., *L'intellectualisme de Bergson*, Paris, PUF, 1947.

Jankélévitch, V., *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1999.

Lhomme, A., « Formuler l'informulable : analyse d'un paradoxe pragmatique », in *Lire Bergson : « Le possible et le réel »*, Paris, PUF, 1998.

Merleau-Ponty, M., *L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson*, Paris, Vrin, 1968

—, « Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de ses cours établi par des étudiants et approuvé par lui-même », in *Bulletin de psychologie*, t. XVIII, n° 236, Paris, 1964.

Philonenko, A., *Bergson. Ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994.

Rolland, R., « Enquête sur M. Henri Bergson et l'influence de sa pensée sur la sensibilité contemporaine », in *La Grande Revue*, Paris, 10 et 25 février.

Soulez, Ph. y Worms, F., *Bergson*, Paris, PUF, 2002.

Vieillard-Baron, J.-L., *Bergson et le bergsonisme*, Paris, Armand Colin, 1999.

Worms, F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris, PUF, 1997.

4.2. Spinoza

Gueroult, M., *Spinoza I. Dieu*, Paris, Aubier, 1968.

—, *Spinoza II. L'âme*, Paris, Aubier, 1974.

Macherey, P., « Spinoza : une philosophie à plusieurs voix », in *Philosophique*, revue publiée par la Faculté des Lettres de Besançon, éd. Kimé, 1998.

—, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie. Les voies de la libération*, Paris PUF, 1994.

4.3. Autres

Brauer, D., « La teoría hegeliana de la historia de la filosofía », in *Cuadernos de filosofía*, n° 44, Buenos Aires, Instituto de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1998.

Hadot, P., *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

Henrich, D., « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of Kant's "Transcendental Strategy in the First Critique" », in Förster, Eckart (éd.), *Kant's Transcendental Deductions*, California, Stanford University Press, 1989.

5. Sources non philosophiques

Borges, J. L., *Ficciones*, in *Obras completas*, t. I, Barcelone, Emecé, 1989-1996.

Borges, J. L., et Ferrari, O., *Diálogos*, Barcelone, Seix Barral, 1992.

Braudel, F., *La dynamique du capitalisme*, Paris, Flammarion, 1985.

—, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Colin, 1979.

Hjelmslev, L., *Le langage*, Paris, Gallimard, 1991.

Saussure, F. de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1922.

Todorov, T., « Une Complication de texte : les *Illuminations* », in *Poétique. Revue de théorie et d'analyses littéraires*, Paris, Seuil, n° 34, avril 1978.

6. Philosophies contemporaines de Deleuze

Badiou, A., *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989.

Derrida, J., « Comment ne pas parler. Dénégations », in *Psyché. Invention de l'autre II*, Paris, Galilée, 2003.

—, « Il faut bien manger ou le calcul du sujet », in *Cahiers Confrontation*, Paris, Aubier-Montaigne, n° 20, hiver 1989.

—, « Limited Inc, a b c... », in *Limited Inc.*, Paris, Galilée, 1980.

—, *Points de suspension*, Paris, Galilée, 1992.

—, « Psyché. Invention de l'autre », in *Psyché. Invention de l'autre I*, Paris, Galilée, 1987.

Derrida, J., et Nancy, J.-L., « Responsabilité-Du sens à venir », in Guibal, F. et Martin, J.-C., *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris, Galilée, 2004.

Foucault, M., *Dits et écrits II*, « Questions à Michel Foucault sur la géographie », Paris, Gallimard, 2001.

—, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.

- , *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- , *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
- , *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.
- Guattari, F., *Chaosmose*, Paris, Galilée, 2005.
- , *La philosophie est essentielle à l'existence humaine*, Paris, L'aube, 2002.
- , *La révolution moléculaire*, Paris, Recherches, 1997.
- Macherey, P., *Hegel ou Spinoza*, Paris, La Découverte, 1990.

Table des matières

Liste des abréviations	2
INTRODUCTION	3
PREMIERE PARTIE	18
THEORIE DES ELEMENTS	18
CHAPITRE PREMIER.....	19
THEORIE DU CONCEPT.....	19
1. Sa fonction	19
a. Le virtuel.....	20
b. La consistance.....	28
c. Différences avec le criticisme.....	30
Un empirisme élargi	30
De la philosophie critique à un criticisme métaphilosophique.....	32
Constitution et reconstitution	36
d. Philosophie, science et art	39
Conclusion	61
2. Le statut ontologique du concept.....	62
3. L'objectivité	68
4. Concept et événement.....	77
5. De la représentation à la contre-effectuation	83
6. Singularité du concept	88
7. Multiplicité (ou endo-consistance)	91
8. L'hétérogénéité des composantes.....	93
9. Mutabilité ou historicité du concept	97
10. La mobilité.....	99
11. L'exo-consistance du concept ou la systémativité de la philosophie	101
12. Concepts, fonctions, affects.....	113
Conclusion	120
CHAPITRE II.....	124
LE PLAN D'IMMANENCE.....	124
1. Instauration de la philosophie.....	124
a. L'image de la pensée et la matière de l'être	124
b. Plan d'immanence et concepts	127
c. Commencement de la philosophie et instauration de la philosophie.....	129
Conclusion	132
2. Histoires de la philosophie	134
a. L'histoire de la philosophie n'est pas une longue discussion.....	134
b. Le temps de la philosophie	136
c. Histoire de la philosophie et philosophie de l'histoire	140
d. Un ou plusieurs plans d'immanence ?.....	145
e. Histoire de la philosophie et métahistoire de la philosophie	148
Conclusion	158
CHAPITRE III	161
LE PERSONNAGE CONCEPTUEL.....	161
1. L'agent de l'énonciation philosophique	161

2. Distinction du personnage conceptuel et du personnage littéraire	163
3. Passage du personnage conceptuel au personnage littéraire	166
Conclusion	168
DEUXIEME PARTIE	176
THEORIE DE LA CREATION	176
CHAPITRE IV	177
THEORIE DE LA METHODE	177
1. Le problème de la méthode	177
2. Les limites de l'interprétation	181
3. La méthode deleuzienne	186
4. Une méthode bergsonienne ?	197
a. L'intuition comme méthode	197
b. L'espace et le temps	203
c. L'empirique et le transcendantal	206
Conclusion	210
CHAPITRE V	213
L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE	213
1. Le problème de l'histoire de la philosophie	213
2. Différence et répétition	217
a. L'art du portrait	217
b. Le collage philosophique	219
c. Théâtre de la philosophie	221
3. Fidélité et efficacité	224
a. Falsification et fictionnalisation	224
b. Le statut de l'objectivité	226
c. Une historiographie classique	228
d. Les deux histoires et les deux règles de la méthode	231
Conclusion	234
CHAPITRE VI	237
LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE	237
1. Philosophie du langage et philosophie de l'art littéraire	237
a. Les postulats de la linguistique	238
b. La littérature comme langue dans la langue	245
c. Fonctions politiques de la littérature	248
2. La philosophie comme branche de la littérature	251
3. Théorie générale du discours philosophique	255
a. La voix du découpage	255
b. Le nom du concept	256
c. L'instance énonciative	261
d. Analyse de cas : les genres littéraires chez Nietzsche et Spinoza	263
4. Le discours deleuzien	266
a. Solutions aux problèmes généraux du discours philosophique	267
Les noms du concept	267
L'instance énonciative	268
b. Problèmes et solutions particulières au discours deleuzien	271
Exprimer le virtuel	271
Exprimer l'événement	276

L'expression de la multiplicité	279
Conclusion	282
APPENDICE	286
L'IMAGE DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE.....	286
1. L'image dogmatique et la nouvelle image de la pensée.....	292
a. Postulat du commencement : le principe de la <i>Cogitatio natura universalis</i>	292
b/c. Postulat de l'idéal : le sens commun. Postulat du modèle : la reconnaissance.....	294
d. Postulat de l'élément : la représentation.....	295
α. Ce qui force à penser	296
β/γ. De la collaboration à l'enchaînement des facultés	297
δ. « Le paysage du transcendantal s'anime »	305
e. Postulat du négatif : l'erreur	307
ε. La bêtise	308
f/g. Postulat de la condition : le problème et le sens. Postulat de la conséquence : la solution et le vrai	309
ζ/η. La genèse de la vérité	310
h. Postulat du résultat : le savoir.....	317
θ. Apprentissage et culture	317
Conclusion	318
2. La pensée philosophique	320
a. Signe et idée.....	320
b. La nouvelle image de la méthode.....	325
Création de concepts et construction de problèmes.....	325
Méthode et culture	326
CONCLUSION	331
Bibliographie	343
Table de matières.....	353

Résumé en français

Comment peut-on demander *qu'est-ce que la philosophie ?* et répondre *création de concepts* ? La forme de la question, d'origine platonicienne, indique qu'on est à la recherche d'une identité de la discipline, d'une notion de philosophie unique et immuable, bref de l'Idée de philosophie. Mais la réponse semble décevoir l'inquiétude, vu qu'elle affirme que la philosophie est une discipline créative, qu'à chaque fois, elle devient différente. Le problème est d'abord d'ordre méthodologique : comment faut-il concevoir la création pour ne pas résigner toute forme d'identité ? Mais aussi d'ordre historiographique : comment faut-il la concevoir pour que l'histoire de la discipline conserve une unité et ne s'atomise pas dans une série de ruptures ? L'examen des éléments de la philosophie (le concept, mais aussi le plan d'immanence et les personnages conceptuels) et l'étude des différents aspects de la création (la méthode proprement dite, l'histoire de la philosophie et le discours philosophique) permet de résoudre le problème. Effectivement, dans un premier moment, la définition deleuzienne de la philosophie semble invalider l'idée d'une identité de la discipline et d'une unité de son histoire. Or la méthode conçue comme réassemblage, l'histoire pensée comme appropriation, et le discours philosophique compris comme invention d'une langue *dans* la langue prouvent qu'en aucun cas la création équivaut à une rupture ou à un abandon de la tradition. On ne dira pas cependant que l'unité et l'identité sans tout simplement restaurées, mais réinventées ou reformulées. Certes, l'unité et l'identité sont retrouvées, à chaque fois, dans une philosophie différente et donc selon un point de vue différent. C'est pourquoi la conception de la philosophie deleuzienne implique au même temps l'identité et la différence de la discipline à soi, la rupture et la continuité avec la tradition. Or pourquoi s'étonner d'une conception paradoxale si la question et la réponse, formulées simultanément, constituent elles-mêmes la position d'un paradoxe ?

Titre en anglais

Gilles Deleuze's Conception of Philosophy : Concept and Method

Mots clés

Création, concept, identité, histoire

Discipline: Philosophie

UFR 10 Philo.

10B1 Doctorat en Philosophie

Bureau de l'école doctorale : 1 rue d'Ulm 75005 Paris, 3ème étage